

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

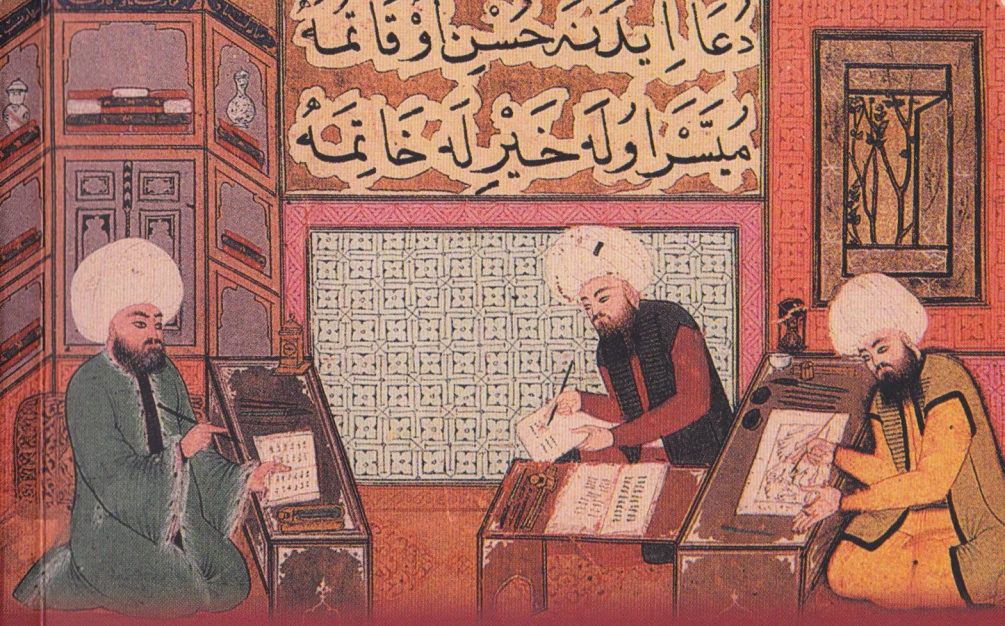
RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



BİLGİNİN ZAFERİ

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE BİLGİ KAVRAMI

FRANZ ROSENTHAL





Ufuk Kitapları: 45
Sosyal Bilimler Dizisi: 12

Orijinal adı
**Knowledge Triumphant:
The Concept of Knowledge in Medieval Islam**
(Leiden, E. J. Brill, 1970)

Bilginin Zaferi
Franz Rosenthal

Kapak ve İç Düzen:
Murat Acar

Baskı ve Cilt:
Erkam Matbaası

© Lami Güngören 2003.
© Da Yayıncılık 2003.

Bu çevirinin Türkiye'de yayım hakları yazarla yapılan anlaşına gereği Da Yayıncılık'a aittir. Yayıncıdan izin alınmadan kısmen veya tamamen yeniden yayınlanamaz.

ISBN: 975-6571-39-X

Ufuk Kitapları bir da Yayıncılık ürünüdür.

1. Baskı: Haziran 2004



Cumhuriyet Cad. No: 209/4-B 80230 Harbiye, İstanbul
Tel: 0 (212) 232 17 51 Faks: 0 (212) 231 82 34

Online Satış: www.da.com.tr

FRANZ ROSENTHAL

Bilginin Zaferi

İslâm Düşüncesinde Bilgi Kavramı

Çeviren:
Lami Güngören



Berlin doğumlu yazar, Berlin Üniversitesi'nde Klasik ve Doğu Dilleri ve Medeniyetleri okudu. 8 Nisan 2003'de uzun süren bir hastalıktan sonra 88 yaşında hayata veda etti. Ayrıca Yale Üniversitesi tarafından kendisine Arap Dilleri ve Karşılaştırmalı Sami Dilleri'nde fahri profesör ünvanı verildi. Bazı eserleri Arapça, Rusça ve Türkçeye çevrilmiştir. Eserleri: *History of Muslim Historiography*, *The Muslim Concept of Freedom*, *The Classical Heritage in Islam*, *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society*, *Gambling in Islam*, *Complaint and Hope in Medieval Islam*.

EL-'İLMU şey'un lâ yu'tike ba'dehû hattâ
tu'tiyehû külleke fe izâ a'teytehû külleke fe en-
te min i'tâ'ihî leke'l ba'de 'alâ hatarin.

BİLGİ öyle bir şeydir ki, sen kendini tama-
men ona vermedikçe o sana kendisinden bir
parça vermez ve sen kendini tamamen ona
verdiğinde ancak o zaman, emin olamasan
da, bir parçasını elde etme şansına kavuş-
muş olursun.”

(el-Câhiz'in rivayeti ile en-Nezzâm) *

* Krş., el-Hatib el-Bağdâdî, *Ta'rih Bağdâd*, VI, 97 (Kahire 1349/1931). Ayrıca Ebû Ahmed el-'Askerî, *Tashif*, 2 (Kahire 1383/1963); Ebû Hilâl el-'Askerî *el-Hass 'alâ taleb el-'ilm*, İstanbul Aşir Ef. nüsh., nr. 433, vr., 32a ve Hamidiye nüsh., nr. 1464, vr., 51a; er-Râgıb el-İsfahânî, *Muhâderât*, I, 28 (Bulak 1287) el-Halîl adı ile; el-Gazzâlî, *Ihyâ'*, I, 44 (Kahire 1352/1933); İbn Cemâ'a *Tezkirât es-sâmi'* ve'l-mütekellim fi edeb el-'âlim ve'l-müte'allim, 71 (Haydarabad 1353); el-Almevî, *el-Mu'îd fi edeb el-müfîd ve'l-müstefîd*, 60 (Dımaşk 1349). Hem İbn Cemâ'a hem de el-Almevî, ifadenin sadece ilk yarısını ve otoritenin ismini vermeksizin iktibas etmişlerdir. Bir tek, ifadenin asıl sahibi *tu'tiyehû* mu yoksa *tu'tihî* mi okumamız gerektiğini söyleyebilir diye düşünüyorum. Ancak, en azından en zor son iki kelimesinin anlamını yakaladığımı ümit ediyorum.

İçindekiler

Önsöz	9
Giriş	11
BÖLÜM BİR	
Bilgi Öncesi Bilgi	17
1. '-l-m kökü	21
2. Şiirin şahitliği	26
BÖLÜM İKİ	
Vahyolunan Bilgi	35
1. Bir kelime sayımı ve bunun anlamı	37
2. '- l-m kökünün Kur'anî kullanımının arkasındaki itici güç	41
3. Beşerî bilgi ve İlahî bilgi	46
4. Câhiliye	50
5. Hikmet ve bilgi	53
BÖLÜM ÜÇ	
Çoğul Olarak Bilgi	59
BÖLÜM DÖRT	
Bilgi Tanımlamaları	67

BÖLÜM BEŞ	
Bilgi İslâm'dır	93
Kelam ve Din Bilimi	
1. "Bilgi üzerine" kitaplar ve bölümler	95
2. Bilgi ve inanç	119
3. Allah'ın bilgisi	130
4. İnsanın Allah'a dair bilgisi	150
5. Bilgiye dair Şîî görüşler	153
BÖLÜM ALTI	
Bilgi Işıktır	177
Tasavvuf	
BÖLÜM YEDİ	
Bilgi Düşüncedir	215
Felsefe	
1. Yunanca-Arapça çeviri terminolojisi	219
2. Mantık: Bilginin bilimi	228
3. Bir kelam ve fıkıh âleti olarak epistemoloji	233
BÖLÜM SEKİZ	
Bilgi Toplumdur	263
Eğitim	
1. 'İlm - 'Amel - Edeb: Bilgi, davranış, genel eğitim	265
2. Edeb antolojilerinde 'ilm	276
3. Bilgiyi öven monografiler ve edeb literatürü	300
4. Bir sosyal güç olarak bilginin değerini belirleyen hususlar	321
Sonuç	357

ÖNSÖZ

Elinizdeki kitabın oluşturulması bir hayli zaman aldı. İlk kez 25. Uluslararası Müsteşirler Kongresinde 1960 yılı Ağustos ayında Moskova'da kısa bir metin halinde sunulmuş ve özet olarak Kongre Tebliği içinde, II, 62 vd., yayınlanmıştır (Moskova 1962-63; Indeks, Moskova 1964). Bilgi tanımlamalarına ilişkin başlangıç çalışması (Bölüm IV), Teksas Üniversitesi'nin düzenlediği "Müslüman Orta Doğu'da Gelenekselcilik ve Modernizm Anlaşmazlığı" konulu bir sempozyumda sunulmuştu ve C. Leiden'in 1969 (1966) yılında bu başlıkla neşrettiği kitapta yer aldı. (s. 33-117)

Yazma hazinelerinden yararlanmamı sağlayan bir çok kütüphaneye neler borçlu olduğum dipnotlardaki iktibaslardan açıkça görülecektir. 1967 sonbaharında altı hafta boyunca İstanbul, Manisa, Edirne ve Bursa kütüphanelerinde yaptığım araştırmaların Türkiye'deki American Research Institute (ARIT) tarafından lutfedilen burs sayesinde mümkün olduğunu belirtmeliyim. Yurt dışında sürdürülen ön araştırmaların tamamlanmasına yardım eden bu imkân, Yale Üniversitesi'nin ücretli izinler açısından izlediği cömert politika ile doğmuştur.

Burada indekse ve basitleştirilmiş başvuru anlamında yararlanma yöntemine dikkat çekmek isteriz. Bibliyografiye ilişkin bütün veriler ilk bakışta görülebilecek şekilde bütün kitaba dağıtılmış durumdadır. Dahası, genelde kaynakların kendini hemen açığa vuran kısaltılmış şekilleri kullanılmıştır. Bununla beraber, alıntıların yapıldığı yerler ya yazarın ismi altında ya da yazarının isminin bilinmediği ve zikredilmediği halde, kısa başlıkla indeksde kolayca bulunabilmektedir.

GİRİŞ

Medeniyetler her şeyden çok, belirleyici özelliklerinden etkilendikleri ve soyut doğası olan anlamlı kavramlar çevresinde dönüp durma eğilimi içinde olmuşlardır. Böylesi kavramlar, yükselen bir medeniyetin ya hemen başlangıcında yer almışlar ya da ilk göründükleri andan itibaren kendilerine kucak açan çevrenin eninde sonunda yaşayacağı dönüşüme doğru bütünüyle yeni bir gidişin ilk işaretlerini oluşturmuşlardır. Zaman içerisinde etki ve anlam açısından değişikliğe uğrasalar da, bu tür değişiklikler küçük çapta kalmış ve kavramların önceki nüfuzlarını güçlendirmelerine pek önemli katkıları olmamıştır. Ancak eski kavramlara yeni anlamlar da sağlayabilmişlerdir. Bu, o medeniyetin içinde olduğu yapıdaki temel değişimin veya büyük çaplı bir kırılmanın işaretidir. Bu tür kavramlar, kullanılmalarını sürdürerek değişimin derinliğini ve anlamını belirsizleştirmiş ve hatta onun gerçekliğini gizlemiş de olurlar. Öte yandan herhangi anlamda kullanılmaları sona ermiş ise bu, kendileriyle birlikte yaşayan medeniyetin de artık etkin bir yaşantı sürdüremeyeceğinin açık bir göstergesidir.

Kendi belirleyici özelliklerine göre biçimlendirdikleri bir medeniyetin ayrılmaz ve derunî bir parçası olan bu kavramlar, diğer medeniyetlerin mensupları için kendilerini değerlendirmeleri ve doğru olarak anlaşılmaları açısından büyük güçlükler çıkarırlar. Bir insanın bile kendi tecrübesi dışındaki bir gelişmeyi doğru boyutları ile kavrayabilmesinin bir anda olamayacağı çok açıktır. Özellikle ifade edilmesinde engeller oluşabilir. Bir terimin aslı anlamının, bir başka dildeki doyurucu karşılığını

bulmamız her zaman mümkün olmayabilir. “Linguistik olguların müt-hiş sembolik öneme sahip oldukları”¹ şüphesiz bir hakikattir. Ancak önemli bir linguistik olgunun, kavramsal gücünü çok büyük ölçüde kaybetmeden anlaşılabilir bir çevirisini yapmak da bütünüyle imkânsız olmamalıdır. Şansımız varmış ki İslamın ‘ilm kavramı, bu açıdan nispeten küçük bir risk taşır.

Arapça ‘ilm, İngilizcedeki “knowledge” (bilgi) ile âdeta tamamen örtüşür. Bununla beraber “bilgi”, ‘ilmin olgusal ve duygusal içeriğini bütünüyle ifade etmede yetersiz kalır. Çünkü ‘ilm, İslamiyete ve Müslüman Medeniyetine, kendi farklılığını ve karmaşıklığını hâkim kılmış kavramlardan biridir. Hatta Müslüman Medeniyetinde ‘ilm kadar bütün yönleriyle belirleyici olmuş bir başka kavram yoktur. Bu tespit, sözgelimi *tev-hîd* “Allah’ın birliğini tanıma”, *ed-Dîn* “Hakk Din” gibi Müslümanların dinî hayatlarında çok etkin olan kavramlar için bile geçerlidir. Çünkü bunların hiç biri anlam derinliği ve kullanım yaygınlığı bakımından ‘ilm ile eşdeğer değildir. Müslüman entelektüel hayatının, müslüman dinî ve siyasî hayatının ve nihayet bir müslümanın gündelik hayatının hiç bir yönü, müslümanın en yüce değeri anlamında “bilgi”ye yönelik kuşatıcı tavra yabancı değildir. ‘İlm, kelimacılar her ne kadar teknik açıdan doğruluğunu kabullenmekte tereddüt gösterebilir de, İslam’ın kendisi olmuştur. Onların bu kavramı aşırı bir tutkuyla sürekli incelemeleri dahi İslamiyet için olan temel önemini teslim etmeye yeter.

Bunun nasıl böyle olduğunu; gelişimini ve genişlemesini nasıl sürdürdüğünü ve tarihî açıdan ne anlam ifade ettiğini, bütün bu hususları gelecek sayfaların ana konusu olarak inceledik: Yüzyıllar boyu çok geniş bir coğrafyaya yayılmış sayısız insanın, hakkında konuştuğu ve yazdığı son derece engin bir konu ile karşı karşıya olduğumuz ortadaydı. O yüzden ilgili malumatı bir çok farklı yerden toplamak zorundaydık. Malzeme boldu ama elde etmek ve nüfuz etmek zordu. Olması gerektiğinden fazla malzemeye sahip bir sürü alan vardı. Bunun yanında, biraz daha fazla malzemesi olsa dediğimiz alanlar da mevcuttu. Öte yandan, entelektüel açıklama ve düşünce alanının bütününe ya da en azından geniş bir bölümünü içine almak üzere, konumuzun sınırlarını genişlet-

¹ Bu ifade, Yunancadaki “boşluk” (*Raum*) karşılığı bir kelimeden yoksun olduğu iddiası bağlamında, O. Spengler tarafından söz konusu edilir. *Der Untergang des Abendlandes*, I, 120. (Münih 1920)

memize yönelik, aslında zaruret gibi görünen sürekli bir tahrik söz konusuydu. 'İlm konusunun, bir bütün olarak kapsamlı bir biçimde ele alınmak için gereğinden fazla geniş olduğu ve bu yüzden, bir-iki yönü ile, araştırmanın sınırlandırılmasının daha yerinde olacağı kolaylıkla söylenebilir. Hiç kimse bu satırların yazarı da dahil, bunun haksız bir öneri olduğunu iddia edemez. Konunun özel bölümlerine ilişkin bazı - birkaç tane bile olsa- monografilerin var olması mutluluk vericidir. Gelecekte birçokları daha yapılacaktır. Bununla beraber, çözümlerini arayan çok sayıda önemli probleme tek bir ciltte dikkat çekmenin faydalı bir gayeye hizmet edeceği kesindir. O nedenle kavramın gerçek önemi- ne, büyük çaplı zımnî unsurlarını bir bütün olarak fakat hızlı bir biçimde inceleyerek dikkat çekmek faydadan hâli olmayacaktı. Bu arada okuyucu, mevcut bütün literatürün bir değerlendirmesini ya da ayrıntıları ile tartışılmasını da beklememelidir. Temel çerçeveyi oluşturmak üzere verilen örneklerle yetinmelidir. İhtiyaç duyulduğunda malzemenin daha ayrıntılı ele alınması her zaman mümkündür.

İlk kaynaklara ulaşmak için akıllıca olduğunu düşündüğüm bir hayli çaba harcadığımı söylemeliyim. Net bir tarihî resmin elde edilmesi için, önce doldurulması gereken bir çok gedik söz konusu idi. En eski tabakaya ait eserlerin çoğu kayıptı. Muhtemelen öyle de kalacaktır. Sonraki dönemin kaynaklarının sadece küçük bir yüzdesi basılı olarak mevcuttur. Ancak önemli bir yazarın bir çalışması korunmuş olabilir ya da kısmen bile ulaşılabilir olsa da onun konumunun doğru bir değerlendirilmesini yapabilmek için eserin bütün boyutları ile bilinmesi ve incelenmesi icap ediyordu. Bazı durumlarda -matbu nüshalar mevcut olsa bile- el yazmalarından yararlanılmıştır. Var olduğu bilinen ancak ulaşamayan, potansiyel önemi olan malzeme olmadan yola çıkmak zorundaydık. İslamî incelemelerle meşgul olan herkes bu ve benzeri teknik zorluklara zaten âşinadır.

Elinizdeki çalışmayla ilgili olarak daha ciddi başka bir handikapla uğraşmak zorunda kaldığımı belirtmeliyim. Herhangi bir tarihî problemi, yazarın kendi zamanının ve kültürel ortamının içinden problemin durumunu değerlendirışinden sonuç çıkarmak suretiyle ele almak gibi bir modern zaman avantajına sahibiz. Modern Batı'da bilgi problemine ilişkin çok büyük sayıda düşünce geliştirilmiştir. Daha erken yılların, özellikle on yedinci yüzyıl incelemelerinin bizim Müslüman dünyada bulduklarımız ile karşılaştırılması ve aradaki çelişkilerin belirlenmesi el-

bette yararlı olacaktır. Ancak bunun, elinizdeki çalışmanın sınırları dışında kaldığı açıktır. Bununla beraber, benim buradaki okuyuşumun, “bilgi”nin çok yönlülüğüne ve temel özelliğine ilişkin zımnî unsurlarının çerçeve olarak anlaşılmasına yönelik, biraz pürüzlü ve galiba yapay ama yaygın kabullenmeye dayalı modern duruşa yeterli bir açıklık getirdiğini ileri sürmeye hazır değilim. Ancak konu üzerinde çalıştığımız yıllar boyunca peşimi bırakmayan müphemlik ve dolayısıyla duyduğum rahatsızlığın öne sürdüklerimin nüvesini etkilemediğini ümit etmek isteğimi söylemeliyim.

Tercüme hadisesinin ezeli problemi ile bir kez daha burada en aşılamaz biçimde karşı karşıyayız. En uygun İngilizce karşılığı bulmak için ne denli çaba harcanırsa harcanсын, tercüme edilmiş her terim artık bir ölçüde tahrif edilmiş demektir. Öte yandan, İngilizce terimlerin kendilerinin de eşdeğer olarak karşılanamazlığı söz konusudur. Kolaylıkla her insan için ayrı anlam taşıyabilirler. Ayrıca Arapça terimler de eşdeğer karşılığı bulunamaz terimlerdir. Aralarındaki farklılıkların -ki her biri doğalarından gelen incelikler taşıır- terim seçiminin teknik şaşırtıcılığının farkında olan yazarlar tarafından bile yeterli kesinlikte çözümlenmesi daima mümkün olmamıştır. Bir yazarın bir yerde, teknik terminolojiye bağlılık gösterirken aynı yazarın başka bir yerde bunu kaybetmesi mümkündür. Sözgelimi ‘ilm ve ma’rife düz eş anlamlı tabirler olarak kolaylıkla kullanılabilirler. Karşılıklı olarak karşıt ve kendilerine özgü zihni faaliyetlerin kavramı olmaları söz konusudur. Öte yandan oldukça farklı ve açıkça tanımlanmış konuları izah ederken de kendilerinden yararlanmamız mümkündür. Çeşitli İngilizce terimleri, onları tercüme etmek üzere kullanabiliriz. Ancak ne yapılsa yapılsın terminoloji ile sağlanan tutarlılık -ki Arapçada kuvvetli bir biçimde hissedilir- her zaman korunamayabilir. ‘ilm ve ma’rifeye ilişkin ilave bir problem İngilizceye özgü olup Arapça bu iki kök arasındaki farklılık *savoir-connaître* veya *wissen-kennen* terimlerine yakın olduğundan sırasıyla Fransızca ve Almandada yaşanmaz. Tercüme edilemeyen Arapça ifadelerin kullanımı ya da gerekli olduğu düşünülen stratejik yerlerde bunlara yer verilmesi dışında ve bir de “bilgi ve idrak”, “bilgi ve irfan”, “bir şeyi bilmek ve bir şey hakkında bilgi sahibi olmak” ve benzerlerinin tercümesinde bazı yapay ve potansiyel yanıltıcılığı olan ayrımlarda bulunmanın haricinde, aşağıdaki sayfalardaki tutarsız teşebbüslerde görüleceği üzere fazla bir

müdahalede bulunduğum söylenemez. Bütün yüksek medeniyetlerin dayanağını oluşturan soyut düşünce alanı, insan zihninin onlarsız çalışamayacağı kavramlar alanıdır. Bir dilden diğerine yapılan geçişler, daima tek düşünce kalıplarını rahatsız etmiş olup samimi yakınlaşmalara yol açmıştır. Bu geçişlerin gerçekleşmesi, muhtemelen konumuzun anlaşılması için anahtar işlevi görecektir.

BÖLÜM BİR

BİLGİ ÖNCESİ BİLGİ

İslam öncesi Arabistanı'na ilişkin bildiklerimiz, özellikle yarımadanın merkezinde gelişen entelektüel düzey söz konusu olduğunda çok sınırlıdır. Yeni yeni bulunan kaynaklar ve zaten var olanlar üzerine yoğunlaşarak yapılan derinlemesine çalışmalar, maalesef bu tespitin geçerliliğini çok fazla değiştirmemiştir. Ayrıca yetersiz ve daha ziyade şüpheli verilerden çıkardığımız sonuçlarla yetinmek zorunda olduğumuz da bir vakiadır. Entelektüel algılama için kullanılan kelime dağarcığının kapsamı ve özelliklerine ilişkin şüphelerimiz, bu kelimelerin kesin kullanışlarına ilişkin olanlardan daha az değildir.¹ Cahiliye dönemine ait olduğuna inanılan şiirler, bu konuda yararlandığımız biricik kaynaktır. Bununla beraber Kur'an'da yer alan kelime dağarcığının, eski kelimelerin anlamlarının mâhirane bir biçimde değişikliğe uğratıldığı ya da yeni kelimelerin ödünç alındığı yerler dışında, hayli erken bir tarihi -hatırı sayılır bir kesinliğe yakın derecede- bize yansıttığını söyleyebiliriz. Ayrıca ne Cahiliye şiirinde, ne de Kur'an'da resmen geçmese de, bazı temel köklerin İslamdan önce kullanıldığını güvenle varsaymamız muhtemel görünüyor. Bütün bunları bir arada değerlendirdiğimizde, çeşitli zihni faaliyetleri ifade etmek üzere son derece damıtık ve İslam öncesi Arabistanı'nın kendine özgü bir kelime dağarcığının varlığından söz etmemiz elbette mümkündür.

Bu kelime dağarcığına Semitizm açısından baktığımızda zihni faaliyetleri ifade eden Arapça köklerin diğer Sâmî dillerde açıkça karşılıkla-

¹ Krş., T. Nöldeke, WZKM, III (1889), 101 vd.

rının bulunmadığını veya bu dillerden bir ya da ikisinde, o da çok sınırlı anlamda varolduğunu görürüz. Konuşulan kullanımın büyük çeşitliliği ile kıyaslandığında, bu sözcüklerden pek azına, kadim Sâmi dillerin korunabilmiş yazılı belgelerinde kutsallaştırılarak yer verilmiştir ki bunların da aslında önemsiz parçalar olduğu doğrudur. Bilgilerimizde var olan gedikler, pek çok koşulda güvenli ve muğlak olmayan sonuçlar çıkarmamıza izin vermeyecek kadar geniş ve çok sayıdadır. Pek çok Sâmi hitâbet formu tamamıyla kaydedilmemiş durumdadır. Bazıları –ki son günlere kadar kayıptı– bir dereceye kadar sağlıklıdır. Diğerlerinin tekrar anlaşılabilir hale gelmesi ihtimali yoktur. Öte yandan, entelektüel hayatın akışı içinde bir şekilde yer almış olan kavramların literatürün bir yerinde kaydedilmiş olabileceğini veya etkin kavramsal hayatın dışında kalamayacağını düşünebiliriz. Sözgelimi genel Arapçadaki ş-’-r “bilmek” kökü, öyle görünüyor ki kadim İbranicede, yani Tesniye 32:17’de “ki onların babaları bilmezlerdi (*se’ărüm*)” ifadesinde ilk kez yer almıştır. Bu bölümdeki İbranice s-’-r kökünün, Arapça ş-’-r kökü ile karşılanmasının modern araştırmacılar tarafından benimsendiğini ve bazı sözlüklerde yer aldığını görüyoruz.² Ancak hâlâ pek çok kutsal kitap öğrencisinin gözünden kaçmakta ya da bilgisi dışında kalmaktadır. Bununla beraber buradaki s-’-r kökü ile y-d-’ “bilmek” kökü paralellik içinde olduğundan anlamı ve dolayısıyla Arapça kökü ile olan ilişkisi, kadim Sâmi sözlük-bilimi sahasındaki herhangi bir şey kadar kesindir. Öyleyse İbranicedeki bu bir kereye mahsus yer alış ne anlama geliyor? Kökün resmî ifadelerde nadiren yer alması sadece tesadüfî midir? Bu, pek muhtemel görünmüyor. Öyleyse, s-’-r, kullanılmayan ya da muhtemelen lehçe olarak kalan bir kök müdür? Sadece bir şiirde geçtiğini dikkate alırsak, durum bundan ibaret gibi görünüyor. Bunlar, bilgilerimizin bu aşamasında cevabını bulamadığımız sorulardır. Zihni faaliyetlerin çeşitli yönlerinin ifadesinde genel ve yaygın olarak kullanılan Arapça köklerin, yakın çevredeki diğer Sâmi dillerde pek bilinmediği ya da çok yaygın olmadığı bir vakıa olarak kalacak.

² Arapça ş-’-r ile Ârâmice s-’-r arasında bir ilişki olduğu, zaman zaman öne sürülür. Bu imkânsız değildir. Ancak kökün yer aldığı Ârâmice lehçelerdeki s-’-r’nin anlamlarından (ziyaret etmek, kontrol etmek, araştırmak) herhangi birine ne yerleştirilebilir ne de onlarca desteklenebilir. Daha sonraları gelişen Müslüman epistemolojik düşünce ş-’-r köküne özel bir algılama türü atfetme gayreti içinde olmuştur. Krş. mesela, ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 134 (Bulak 1318-19), 2:9 ayeti üzerine; G. Vajda, *Recherches sur la philosophie et la Kabbale*, 388 (Paris ve The Hague 1962).

1. '-l-m kökü

Zihni faaliyetleri ifade eden Arapça köklerin diğer Sâmi dillerde karşılıklarının olmayışı son derece dikkat çekicidir. Buna karşılık daha az dikkat çekici olmayan bir husus ise “bilmek” karşılığındaki genel Sâmi kök olan *y-d-* kökünün Arapçada aşına olduğumuz anlamda kullanılmayışıdır. Habeşçe de buna dahildir. Ayrıca bu dilde *y-d-* kökünden türeyen *ayda'a* ve ilaveten *'-m-r'*dan türeyen *a'mara* (amara) kullanılır ki Akadçada en iyi ifadesini bulan ve Yunanca *oida* ve Latince *video*'nun dengi olan “görmek” anlamına gelir.

Zihni faaliyetleri ifade etmek üzere kullanılan terimlerin insan bilincinde yavaş yavaş evrimleşmiş olması muhtemel görünüyor. Aynı şekilde bu tür kavramların kök olarak fiziksel olan algılamaları ve faaliyetleri ya da mesela sihirle ilgili düşünceleri ifade eden daha ilkel kavramlara kıyasla zaman içinde tedricen oluştuklarını düşünebiliriz.³ Ayrıca sözgelimi, tek tek Hind-Avrupa dillerinin bile “bilgi” için tamamen farklı bir kelimeye sahip olduklarını görüyoruz. Her yerde yaygın olarak kullanılan kökler varken bazı Hind-Avrupa dillerinde belli köklerin bu anlamda özellik kazandıklarını kesin olarak söyleyebiliriz. Zihni faaliyetleri karşılayan ifadeler, sadece belli köklerin bu anlamda özellik kazanma süreci sayesinde oluşmazlar. Buna ilaveten bu temel kökler, ikincil takılarla elde edilen ternel kavramların türetilmesiyle de -daha sıklıkla görüldüğü üzere- oluşurlar. Pek çok örnek arasından birini verecek olursak, Yunanca *epistamai*, *epistēmē*; ki, *ephistēmi* formunun yerel bir şivesi olduğu düşünülmektedir. İngilizcedeki “to understand” misali “durmak, dikilmek” anlamına gelen temel köke *epi* takısının eklenmesiyle türetilmiştir. Yunanca *epistamai* ile, herhangi bir Yunanca etkilenme

³ Yunan zihninde “yapma’dan “bilme’nin türetilmesine ve bu gelişmenin izlerinin Plato öncesi Yunan düşüncesinde “bilgi” için kullanılan ifadelerin köklerinde takip edilmesine yönelik son derece öğretici bir teşebbüs B. Snell tarafından, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*’de (Berlin 1924. Philologische Untersuchungen, 29) yapılmıştır. Her ne kadar Yunanca’nın bir yüksek medeniyet dili olarak çok daha uzak zamanlara geri gittiği artık bilinse ve dolayısıyla soyut terimlerin aslen somut düşünceleri kapsama imkânı daha uzak zamanlar için söz konusu olsa bile çalışma, hâlâ okunmaya değer. Hiçbir aslı somut düşünce, antikitesi Akad şivesinden doğmuş olan Sâmi *y-d-* ile ilişkilendirilemez. Krş., *The Assyrian Dictionary*, VII, 20 vd. (Chicago, 1960) G. J. Botterweck tarafından “*Gott erkennen*” im *Sprachgebrauch des Alten Testaments*, II’de (Bonn, 1951, Bonner Biblische Beiträge 2) nakledilen bu etimolojik mülahazalar, *y-d-*’nin somut kökenine ilişkin teoriyi ne kadar desteklerse desteklesin, kök *yed* “el” ile ilişkilendirilse bile bu sonucu çıkarmak için yeterli görünmemektedir.

söz konusu olmamasına rağmen, Arapça *v-k-f* ‘*alâ* “gerektiğinde bilmek” kelimesi kelimesine çevirirsek “ayakta durmak, dikilmek” arasında var olduğu çok açık olan paralellik son derece çarpıcıdır.

Sâmî dillerin “bilmek” (*y-d-*) gibi bir köke genel olarak sahip olmaları, bütün bu dillerin birbirleri ile olan yakın ilişkilerinin⁴ ve birbirlerinden nispeten geç tarihli kopuşlarının hiç şüphesiz bir diğer göstergesi sayılmalıdır. Dahası, Arapça’da *y-d-* kökünün olmayışı ve onun yerini başka köklerin almış olması, Arabî çevreye özgü özel bir gelişmeyi akla getirir ki, *y-d-* kökünü reddetmek ve diğer kökleri tercih etmek ile neticelenmiştir.

Zihnî faaliyetleri ifade eden Arapça köklerin diğer Sâmî dillerde karşılıklarının olmadığı şeklindeki genel hükmümüze ilişkin en önemli örnek, Arapça ‘*-l-m* “bilmek” köküdür. ‘*-l-m* kökünün “bilmek” anlamına gelen bir menşeinin bulunduğu Macarca uzmanı J. Aistleitner tarafından öne sürülmüştür.⁵ Ancak söz konusu edilen iki pasajdan birinin bağlamının son derece muğlak olduğunu, diğerinin ise daha genel olarak ve çok büyük ihtimalle ‘*âlem* “sonsuzluk” kelimesini kapsamına aldığını söyleyebiliriz. Habeşçe sözlüklerde ‘nadiren kullanılır’ diye verilen ve ‘*signare, consignare litteris*’ anlamında geçen ‘*alama* kökünün Arapçadan ödünç alındığı, muhtemelen gözden kaçmış olduğu görülüyor. Ne var ki bu doğru da olmayabilir, çünkü ‘*-l-m* kökü Güney Arabistan kitabelerinde geçmektedir ve Habeşçe ‘*alama*, Güney Arabistan muhiti ile alakalı olmalıdır.⁶ Bu son söylediğimizin daha kapsamlı bir inceleme gerektirdiğini de belirtmeliyiz. Bu hususta Güney Arabistan malzemelerinin bir çoğunun yorumlarını saran belirsizliklerin büyük ölçüde hâlâ mevcut olup engel teşkil ettiklerini söylemeliyiz. Bununla beraber, bu özel örnek açısından nispeten daha sahih konumda olduğumuzu da belirtmeden geçmeyelim. ‘*-l-m* kökünün geçtiği kitabelere dair son yıllarda yapılan yorumlar, bu kökün ‘*âlem* “işaret, alâmet” ile semantik ilişki içinde olduğu hususunda görüş birliği içindedirler. ‘*lmn* gibi bir özel ismin varlığına ila-

⁴ Yani dar anlamda Sâmî dilinin Mısırcı ve Berberice ile olan ilişkisini ihmal edersek.

⁵ *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, 232. (Berlin 1963, *Berichte der Sachsischen Akad. d. Wiss., philol. -hist. Kl.*)

⁶ Bir diğer Habeş dili olan Tigré’deki durum için, krş. E. Littmann and M. Höfner, *Wörterbuch der Tigré-Sprache*, 451 vd (Wiesbaden 1962). Sözlük yazarlarının işaret ettiği üzere ‘*-l-m* kökünün Tigré’deki menşei de esas olarak işaret ve alâmet anlamlarına gitmektedir. Öğretme ve öğrenme anlamına gelenlerin daha az ifade edildiği görülüyor ve bunlar muhtemelen Arapçadan ödünç alınmış olanlardır.

veten,⁷ Güney Arabistan kitabelerinde ‘-l-m kökü ile fiil çekimi bulunması ve bu fiil çekiminde t- ön ekinin yer alması ve her ikisinin de “işaret etmek” şeklinde tercüme edilebilmesi, bir semantik ilişkiyi kanıtlamaları açısından önemlidir. “Belge” kelimesi, fiili ile bağlantılı olarak kullanılmış ‘lm ismine atfedilince, belgenin “damgalanmış” ya da “işaretlenmiş” olduğu ve böylece hukuken geçerli niteliği olan bir şey olarak düşünüldüğü, açıkça görülüyor.⁸ Bununla beraber, bir kitâbede ‘lm bhv t’lm şeklinde geçen ve *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, IV, 74:16’da “*signum quo monitus est*” şeklinde tercüme olunan bir bölüm bulunmaktadır. Bu tercümenin, Arapça ‘alem “işaret, damga” ile ilişkili bir algılamaya üzerine temellendirildiği çok açıktır. Kitâbenin son yıllarda yapılan yayınında “ona bildirilen kehanet” tercümesi önerilerek⁹ böylece t’lm fiil hali ile Arapça ta’allem “ilim öğrenmek” fiili arasında bir çizgisel yakınlaşma kurulmak istenmiştir. Bununla beraber, bu bölümdeki fiilin isimden türetildiği ve bu ismin kesin anlamı ne olursa olsun “bilgi”den ziyade “alâmet” ya da “işaret” ile daha kolay ilişkilendirileceği görülmektedir. Benzer biçimde ly’tlmn fiil halinin tercümesi “sollen angezeigt werden, anzuzeigen” şeklinde önerilmiş olup temelde “işaretlenmiş”¹⁰ anlamına dikkat çekildiği görülmektedir. Özetlersek, bütün bu yorumlardaki ürkütücü belirsizliklere rağmen bu Güney Arabistan delili, Güney Arabistan’da ‘lm kelimesinin “bilmek” anlamına gelmekten ziyade, Arapça ‘alem “alâmet ve işaret”e semantik olarak daha yakın durduğuna şahitlik eder.

Arapça ‘-l-m kökünün bir başka Sâmi dili¹¹ ile ilişki içinde olabilece-

⁷ Krş., *Répertoire d'épigraphie sémitique*, no. 2774, bkz. A. Jamme, J. B. Pritchard (nşr.) *Ancient Near Eastern Texts*, 2. baskısı içinde, 509 (Princeton 1955). Aynı kitabe, y-d- kökünden müstak bir özel ismi de muhtevirdir. Krş., *RÉS* no. 3199:3. Özel isim ‘lmt için bkz. A. Jamme, *Sabaeen and Hasaeen Inscriptions*, 38 (Rome 1966, *Studi Semitici* 23).

⁸ Fiilin yalın hali (-l-m) için kaynaklar: *RÉS*, no. 3566:23; A. Fahri (G. Ryckmans), *An Archaeological Journey to Yemen*, no. 3:9 (Cairo 1952), krş., A. F. L. Beeston, *A Descriptive Grammar of Epigraphic South Arabian*, 69 (London 1962). t-hali (t’-l-m) için: *RÉS*, no. 3688:12, 3691:10, 3692:7, 3693:5, 3854:10, 3879:7, 3951:6 ve 4765:2. Zaman zaman fiile yüklenmiş bulduğumuz “göstermek, bildirmek” anlamlarının, (*RÉS*, no. 4771; Fahri, no. 30 tekrar: 3 vd.) “işaretlemek”in sadece serbest varyantları olduğu görülüyor (ki Beeston, 69 vd.’da da geçmektedir). ‘lm ismi için kaynaklar: *RÉS*, no: 2876:3, 4772 (?); Fahri, no: 33:4 (Beeston, 70).

⁹ Krş., Beeston, 58.

¹⁰ Krş., *RÉS*, no. 4176:5, 8vd., *RÉS*, no. 2724:3 içindeki, *dbht’lm* tercümesi “par lequel a été informé...” , hiç kesin değildir.

¹¹ Yunan kitâbelerinden geçen *Ilmos*, *Alamos*, *Olimē*, *Olemons* gibi birkaç özel ismin ‘-l-m ile ilişkili olduğu belirtilmiştir. krş., H. Wuthnow, *Die semitischen Menschnennamen*, 157 (Leip-

ği bir diğer muhtemel nokta, Eski Ahid'de zikredilen bir yer ismi ya da daha doğrusu iki farklı yer ismidir. Bunlardan biri, Yeşu 21:18'de 'Almôn olarak geçer, oysa Kronikler I'de 'Álêmet olarak yer almıştır. Diğeri ise 'Almôn Diblâtâyemâ adını taşıyor olup Sayılar 33:46 vd.'da zikrolunur. İlkinin doğru formunu, Yeşu ve Kronikler arasındaki farklılığın ve ayrıca Yunanca transkripsiyonların gösterdiği üzere, şüpheden arındırılmış olarak belirlememiz mümkün görünmüyor. (Her ne kadar başta Yunanca g kullanılması ismin orijinal Sâmi dilindeki ' den kuşku duymamızı gerektirmese de). Her halükârda, 'alamân için "iki şekilde işaret" olarak yapılan yorumun bizzat kendisi 'Almonu çağrıştırmaktadır. Bir kadim formda, sondaki -m yerine -n gelmesi, özellikle söz konusu iki yerden ikincisinin bulunduğu Meab yöresi için şaşırtıcı bulunmamalıdır.¹²

Böylece denilebilir ki Arapça dışındaki '-l-m kökünün seyrek ve dağınık olarak var olması "alâmet, işaret, yol işareti" ile semantik bir ilişki içinde olduğunun göstergesini oluşturur. İşte bu yüzden "bilme'nin anlamının aslen somut bir terimin, yani "yol işareti'nin kapsamının genişleyerek Arapçaya özgü bir uzantısı olduğunu öne sürmemiz haksız olmaz.¹³ Benzer bir gelişmenin Kıptice "bilmek" anlamındaki *sooun* için de geçerli olduğunu görüyoruz. Türediği varsayılan v-s-n kökünün, Güney Arabistan Sâmi dilindeki v-th-n "sınır çizgisini gösteren taş" ile aynı ilişkiyi kurduğu -aynen Almanca'da *merken* ile *Mark* ya da *Markstein* gibi iddia edilmiştir.¹⁴ Eğer durum böyleyse, "yol işareti" ile "bilmek" arasındaki ilişki, Arabistan çevresine özgü ve özel bir anlamı hâiz olmalıdır.

zig 1930). Ancak bu özel isimlerin yorumu kesin olmayıp üstelik diğer Sâmi dillerden çok, Arapçadaki durumu yansıtır.

¹² *Shōmrōn* Samarya gibi İncil'de -ōn ile biten yer isimlerine dair bir inceleme için krş. mesela, G. R. Driver, *Palestine Exploration Quarterly*, LXXVII (1945), 9, XCI, (1959), 158; J. G. Février, *Semitica*, I (1948), 34 vd.

¹³ Krş., ayrıca, *ma'lem* "bilinen yer" gibi türetmeler (krş. T. Nöldeke, *Fünf Mu'allakāt*, II, 28, *Sitzungsberichte der k. Akad. d. wiss. in Wien, philos.-hist. Kl.*, 142 [1900]) ve onun karşısı *mechel* (*Lisān el-'Arab* XIII, 138 [Bulak 1300-08]: *ard mechel* "kılavuzun bulunmadığı toprak", *ard mechule* "hiçbir işaretin ve dağın olmadığı yer"). Modern Güney Arabistan'da "işaret" anlamındaki '-l-m kökünden yapılan türetmeler, muhtemelen Arapçadan ödünç alınmış olmalarına rağmen bilinirler. Oysa "bilmek" için '*edaha* <y-d-', '*erob* <-r-f ve *teb* gibi fiiller kullanılır. Krş., W. Leslau, *Lexique Soqotri*, 58, 198, 311, 325 vd., (Paris 1938). El-Aynî'nin naklettiğine göre, '*Umdetu'l-Kâri*, I, 380 (İstanbul 1308) daha sonraları Müslüman etimolojik düşüncenin, yöneltme ve yönlendirme anlamında olan '*alâme*'den '*ilm*'i türetmesi, Ebu Ali el-Farisi'nin (v. 377/987) yaptığı gibi galiba kaçınılmaz olmuştur. Krş., ayr., n. 43.

¹⁴ Krş., W. Vycichl, *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*, V (1957), 10-25 ve I. M. D'yakonov, *Semito-Hamitskie yazyki*, 46 (Moskova 1964).

Bedevî için yolculuğunda çölde ve günlük işlerinde kendisine rehberlik eden özel işaretler olan yol işaretlerine ilişkin bilginin çok büyük önemi vardır ve bu bilgiyi hemen elde etmesi gereklidir. Aslında bu, üzerine bütün hayatını ve refahını bina ettiği bir bilgidir. O yüzden, bu denli geniş bir göçebe muhitinde genel bilgi kavramının, “yol işaretlerini” tanıma gibi somut süreçten geçerek gelişmesi doğal görülmelidir. Arapça “bilmek” anlamındaki ‘-l-m kökünün böyle bir menşei olduğunu destekleyen, bu açıklamanın sağlaması olma özelliğindeki kanıtı, tam karşıtı düşünceyi ifade eden köklerden birinde, yani “cahil kalmak” anlamındaki c-h-l kökünde bulabiliriz. “Bilmeme” kavramı için Arapça, diğer Sâmi dilleri ile ortak olarak n-k-r kökünü paylaşır. Yaygın Arapçada “bilmek” kavramının en yaygın karşıtı olan c-h-l’nin, Sâmi bir köke sahip olmadığı görülüyor. Ayrıca c-h-l kökünün, “dönmek, dolaşmak” anlamındaki çok yaygın c-v-l kökünün ikincil formasyonu olduğunu söyleyen bir yığın mâkul ihtimal bulunmaktadır. Dönmek, dolaşmak, daireler çizerek endişe ile gezinmek, amaçsızca ve nereye gittiğini bilmeksizin dönmüş durmak gibi anlamlara gelir. Öyleyse bu, bütün bir hayatın onu bilmek üzerine bina edildiği ve ondan cahil kalmanın ölüm ve ızdırapla sonuçlanacağı yol işaretlerinin sağladığı rehberlik olarak algılanan bir “bilme’nin tam karşıtı olmalıdır.

Bu temel üzerine yapılacak semantik mûlahazalarla kesin hakikati ortaya çıkarmak, elbette mümkün değildir. Daha sonraki ve daha iyi bilinen dönemlerle benzer paralellikler kurulabilir. Böyle bir paralelliğin modern Irak Arapçasında var olduğunu düşünebiliriz.¹⁵ Çünkü burada *indall*, birinin yolunu veya bir şeyin yerini bilmesi ya da genelde bilmek anlamına işaret eden “yol gösteren” anlamına gelmektedir. Mevcut 3 sessizli köklerden 2 sessizli prototipler oluşturulabileceğine inanırsak, ‘-l-m kökü; ‘*ala* edatı almasıyla, bir şeyi bulmak ve böylece onu tanımak (krş. ayrıca daha önce sözü geçen v-q-f ‘*ala*) veya önemli noktaları kavrayarak, onların yardımıyla kendine yön çizmek gibi muhtemel anlamları kendiliğinden yüklenebilir.¹⁶ Böylece bu son derece hayalci bir türetmenin, bizi yine insanın kendi çevresindeki aslen önde gelen işaretleri ve ââmetleri temel alan bilgisine götüreceği aşikârdır; yine muhtemelen burada, iki sessiz ortasında kalan ve “bilmek” fiil kökü anlamına gelen, ‘*alem*

¹⁵ Krş., G. Krotkoff, *JAOS*, LXXXIV (1964), 170 vd.

¹⁶ Krş., A.- S. Mermerci, *La Lexicographie arabe à la lumière du bilitéralisme*, 129 (Kudüs, 1937).

“yol işareti’nin isim halinin başlangıç noktasını bulmuş oluruz. Söylemeye gerek yok ki, bu tür spekülasyonlara girdikçe üzerine bastığımız toprak kayganlaşır, yani kesinlikten uzaklaşırız.¹⁷ Öyle ki, genel anlamdaki “bilgi’nin, aslen yol işaretlerinin özel bilgisi olduğunu öneren nispeten ılımlı teori bile, herkes tarafından kabul göremeyebilir ve kendisine yöneltilen -daha az kuşkulu olmayan- argümanlara açık olabilir. Bununla beraber “yol işaretleri” ile “bilgi” arasında varsayılan uyuşma, erken dönem merkezî Arabistan’da hakim olan bilgi kavramını açıklamak üzere ortaya atılan bir hipotez olma özelliğini koruyacaktır. Orada bilgi, son derece sınırlı toplumsal şartlar altında, oldukça ilkel bir biçimde el yordamı ile araştırılarak elde edilen temel malzeme verisidir. Bu verilerin, belli bir tür malzeme ile ya da mantık dokusu ile ilişkilendirilme zorunluluğu yoktur. Çoğu zaten çok değerli görülmüş, onlardan birine ilişkin bilgiye ulaşmak ana hedef olmuş ve bunu gerçekleştirmek büyük bir başarı olarak değerlendirilmiştir. Bir adım daha öteye giderek diyebiliriz ki, çok sonraki bir tarihte Müslüman medeniyetin bilimsel üretimi, bilginin anlamını ve değerini, benzer bir anlama ile açıklayabilir. Birtakım dağınık ve bağlantısız malûmatın sunulmasında gösterilen harikulâde tavırda, bilgiye yönelik kadim Arap yaklaşımının, kendine özgü düşünce kalıplarının doğduğu çevreden çok farklı bir ortamda hayatîyetini sürdürdüğünü tespit etmemiz, bizi derinden heyecanlandırırsa da şu uyarıyı yapmadan geçemeyeceğiz: ‘-l-m kökünün herhangi bir orijinal anlamı, ancak bizim bir tür somut tarihî anlayışa sahip olduğunu iddia ettiğimiz yılların çok öncesindeki uzak dönemlerde gerçekten yaşamış olmalıdır. Biz ‘ilmi günlük kullanıma dâhil ettiğimizde artık o, çok uzun süreden beri ham malzeme verileri ile ilişkisi kesilmiş, genel bir soyut terim olmuştur.

2. Şiirin şahitliği

Şiir, hakkında olumlu düşünebileceğimiz yegâne uygulamalı entelektüel uğraş olup İslam öncesi Arabistanı’nda bir hayli işlenmiş ve yüksek bir seviyeye erişmiştir. Arapça *şâ’ir* kelimesinin aslen “bilen kişi”, *şî’r* ke-

¹⁷ Müslüman filologların, ki genelde etimolojik mülâhazalardan fazlaca hoşlanırlar, ‘ilm ile ilişkili söyleyecek çok fazla şeyi olmadığını belirtmeliyiz çünkü onlar, genel, yaygın kelimelerin etimolojik olarak açıklanma şanslarının çok az olduğunu düşünmüşlerdir. Yine de krş., yk., dipnot 14 ve aşğ., dipnot 43. ‘-r-fnin farklı konumu için bkz., aşğ., s. 78.

limesinin ise aslen “bilgi” anlamına geldiği kesin görünmektedir.¹⁸ Ancak burada ne tür bir bilginin ima edildiği, herhangi bir kesinlikte cevabını veremeyeceğimiz, tartışmaya açık bir soru olarak önümüzdedir. Bu, bir sihirsel bilgi de olabilir. Genel anlamda şair denildiğinde, ortalama tecrübe sahibinin çok üstünde malûmat gerektiren icraatları olan, çevresindeki insanlar arasında sadece kendisine bahşedilen basiret ve bunu ifade etme yeteneği sayesinde bilen kişi olarak değer gören biri olduğunu muhtemelen öne sürebiliriz. Eğer durum böyleyse, terimin kullanılmaya başlandığı dönemde, nadir ve sınırlı bir alanda bilindiğini ve bunun da bilimsel ya da ilmi anlamda bir bilgi olmaktan çok uzak bir anlam ifade ettiğini söyleyebiliriz. Bununla beraber terim; hipotez olarak varsayılan bu aslî anlamını, sadece en erken -tarih öncesi- zamanlarda yüklenmiş olabilir. Çünkü Yunanlılar ve Romalılarda “şair”, “icraat sahibi” kimse olarak görülüyordu ve kelimenin aslını öğrenen kişinin bunu göstermek istemesi dışında, durum şimdi de böyledir. Benzer şekilde, İslam’ın zuhurundan evvelki yüzyıllarda yaşayan Araplar da şairlerini herhalde her ne kadar kelimenin aslî anlamı “bir bilen” olsa bile, onları sadece “bilen” kişiler olarak görmüyorlardı.

Şimdi, İslam öncesi şiirden -yani İslam’ın zuhurundan önce yaşadığı düşünülen şair isimleri ile ilişkilendirilerek bize kadar ulaşan şiirlerden elde ettiğimiz daha somut şahitliğe dönecek olursak, az önce terk ettiğimiz etimolojik ve semantik spekülasyonlardan daha güvenli olmayan bir alana girmek üzere olduğumuzu kabul etmeliyiz. Burada görevimizin, İslam’ı önceleyen şartların veya kavram ve inançların ya da İslam öncesi yaşantının bir tür panoramik resmini çekmek olmadığını söyleyelim. Biz sadece İslam öncesi Arabistan’ında var olan ya da belki de olmayan, özel faaliyet alanlarına dair bilgi edinmek istiyoruz. O yüzden, mevsuk olup olmama meselesi, her bir münferit örnek için her zamankinden fazla önem kazanıyor. Zihni faaliyetlere ve entelektüel anlayışa yönelik bu özel faaliyetlere ilişkin dağınık ve nadir sayıdaki beyan ve düşünceler-

¹⁸ Krş., özellikle, I. Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, I, 17 vcl. (Leiden, 1896-99). Arap sözcük bilimciler *şîr*’i bilgi olarak tanımlamışlardır, krş., *Lisan el-‘Arab*, VI, 76 vd.: “*Şîr*, vezinli hitabettir. Terim bu anlamını, herhangi bir bilgiye *şîr* denilse bile, vezin ve kafiye sayesinde (böyle bir hitabetin) kazandığı âli özellikten almıştır. *Fıkh* terimi de aynı şekilde, (bilgi ve anlama manasında) dinî hukuk bilimi anlamını kazanmıştır. Halife Ömer’e ve başka birkaç kişiye isnad edilen bir görüşe göre şiir, ilahî vahyin kendilerine daha iyisini getirişine dek Arab’ın sahibi olduğu anılmaya değer biricik “bilgi”si idi. Krş., Ebu Hâtim er-Râzî, *Kitâb ez-Zîne*, ed., H. F. el-Hamdâni I, 96 vd. (Kahire 1957-58).

lerin, daha sonraki dönemlerin eklemeleri ve tahrifatı şüphesi ile malûl olduğunu biliyoruz. Ayrıca bu eklemeler ve tahrifler, bizim araştırmamızda sahip oldukları temel önemi derinden etkileyebilecek -görünüşte az olsa bile- ard arda gelen değişikliklere karşı hassaslar. Arap şiirinde, kelimeler münferit olarak diğerleri ile kolaylıkla yer değiştirebilir ve bu durum, anlamın genel akışını büyük ölçüde değiştirmese bile, ustaca yapılmış değişikliklerle tamamen bozabilir. Bilgimizin bugün geldiği noktadan açısından tek uygulayabileceğimiz usûl, “İslam öncesine intikal eden her şeye, her ayrıntıya meşru bir şüphe bulaşmıştır” görüşünü aklımızda tutarak, ‘güvenilir’ gözü ile bakmak olmalıdır.

Böyle bile olsa, araştırmamız için yararlanabileceğimiz malzeme gayet sınırlıdır. İslam öncesi Arapların kendi şiirlerinin şahitliği ile sahip olduklarını bildiğimiz, olgulara dayalı bilgilerinin miktarı üzerinde yoğunlaşmamızın, burada gayemize hizmet etmeyeceği açıktır. Yapmak istediğimiz soyut bir kavram olarak bilgiye, anlamına ve önemine ilişkin geliştirilmiş mevcut görüşlerin miktar ve çeşitlerini araştırmaktır. Böyle bir bilgiyi intikal ettirmekte şiirin uygun olmayacağı kesindir. Şairin özel bireysel konumu, kendisinin bizzat sahip olabileceği veya teorik olarak kendisinde mevcut olabilecek olgusal bilginin miktarını belirler. Bu husustaki çeşitlilik, büyük ölçüde, şairin göreceli konumu ve buna mukabil dönemin Akdeniz medeniyetine bağlı olarak oluşur. Bununla beraber, eğitimleri ve Arapça “şair” kelimesinin aslı anlamı ne olursa olsun şairler, kendilerini bilimsel malûmatı temin etmeye hasretmekle yükümlü görmezler. Eğer böyle olsaydı, bilginin doğası ve tanımını üzerine görüş geliştirmeyi şairlik yeteneğinin bir gereği olarak görev addederlerdi. Temel ilgi alanları duygular dünyası olup bunu da entelektüel soyutlama içinde değil, duygusal zevkin daha saf kalıpları içinde yücelterek yapmışlardır. Gerek ‘-l-m kökü, gerek c-h-l kökü ve gerekse ilişkili anlamları hâiz diğer kökler, İslam öncesi şiirde çok sık yer alır ancak soyut bilgiye göndermeleri çok nâdirdir veya neredeyse hiç yoktur. Bu hususa ilişkin tespitlerimiz arasında şu üç nokta, konumuz açısından dikkat çekicidir.

İlkin, bilginin derecelendirilebilen, edinilmesi gereken, fıtraten sahip olunan ve sınırları belli olan bir şey olduğu şeklinde, her devrin aydınlarının kabul gören bir bilincin belirtilerine ara sıra rastladığımızı belirtmeliyiz. Bilgi, kişiyi arkadaşlarından farklı kılan bir şeydir. en-Nâbiga ez-Zubyânî’ye nispet edilen bir yarım beyit şöyle diyor:

*Bir şeyin câhili, onu bilen gibi olmaz.*¹⁹

Bışr b. Ebi Hâzim hayretle şöyle haykırır:

*Tecrübeli kişi bilmeyen gibi olur mu?*²⁰

Cehâletin, uzun süre zarfında giderek artan sayıda bilginin bir arada toplanması ile ancak ve zamanla üstesinden gelinebilecek bir şey olduğu, Tarafa'nın *Mu'allaka*'sında geçen ünlü bir beyitte şöylece ifadesini bulur:

Günler sana neyin câhili olduğunu gösterecek

*Kendi yetiştirmedğin (habercin olarak) kişi sana ne haberler getirecek.*²¹

Yaşadığı süre hakkında kesin bir şey bilinmeyen ve İslamî dönemde yaşadığı tahmin edilen A'şâ Cillân, kendisine isnad edilen mısralarda bilginin nasıl sürekli artan bir tecrübe ile kazanılacağını şöyle anlatır:

İstiyorsan, bilgiyi veya benzerini

Ya da gâib hakkında sana bilgi verecek birisini,

Dünyayı nesneleri (esmâ'ihâ) ile

*Arkadaşı arkadaşı ile ara!*²²

Bu, bilginin bir hayli somut ve bir o kadar kesin atomcu içeriğine - ki bizim semantik kökenini bulma teşebbüsümüze göre '-l-m kökünün derûnunda mevcuttur- örnek oluşturması açısından da ilginçtir.

Geleceğin, bir çok bilgili insanın bile ıskaladığı bir şey olduğunu Zu-hayr'ın *Mu'allaka*'sından öğreniyoruz:

Dünü, bugünü ve öncesini biliyorum,

*Fakat yarın ne olacağının konusunda â mâyım.*²³

Yine mesela, Tarafe de, aynı düşünceyi şöyle işler:

Yarını ve sonrasını bilmemesine rağmen,

*Beni ayıplayan kadın diyor ki.*²⁴

¹⁹ Krş., W. Ahlwardt, *The Divans of the Six Ancient Arabic Poets*, 25, no. 23:11 (Londra 1870). Kur'an, 39:9'da şöyle sorar: "Hiç bilenler ile bilmeyenler bir olur mu?"

²⁰ Bışr b. Ebi Hâzim, *Divân*, nşr.: İzzet Hasan, 180 (Şam 1379/1960).

²¹ Krş., Ahlwardt, *Divans* 60 no 4:102; M. Seligsohn, *Dîwân de Tarafa*, 108 (Paris 1901, *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, 128). İslamın daha sonraki döneminde bilgi ve tecrübe arasındaki ilişki üzerine, krş., aşt., s. 185.

²² Krş., *The Divân of el-A'şâ*, ed. R. Geyer, 276 (Londra 1928, E. J. W. Gibb Memorial Series, N. S. 6).

²³ Krş., Nöldeke, *Fünf Mo'allakât*, III, 18, mısra 48 (Sitzungsberichte... Wien, 144, [1901]).

²⁴ Krş., Ahlwardt, *Divans*, 187.

Bu arada en önemlisi, beşerin ulaşamayacağı fakat Âlim-i Mutlak olarak Allah'ın kudretinde var olan bir bilginin söz konusu edilmesidir. Kaynak yine Zuhayr'ın *Mu'allaka'sı*:

Sen, zihninden geçeni Allah'tan gizlememelisin,

*Sır olarak kalmasını ümit ederek. Çünkü, Allah'tan ne gizlenirse gizlensin, O bilir.*²⁵

T. Nöldeke'ye göre, Zuhayr'ın şiiri takriben miladî 600 tarihli olmalıdır. Nöldeke, mısraın mevsukiyetine dair ciddi şüpheler bulunduğunu söyler; mevsûk da olabilir ama "İslamî etkilere marûz kalmamıştır" der. Ancak şiirde müteakip mısraın, şüphe ile bile yer alması, ona göre bir hayli zordur. O yüzden, bizim içinde bulunduğumuz ikilem açıktır. Câhiliye döneminde bütün Arabistan'da büyük ölçüde yaygın Âlim-i Mutlak düşüncesinin var olması ve bunun da putperest şiirine çekici gelmiş olması, ihtimal dahilindedir. Ancak İslam'dan etkilenmiş olmaları ihtimalini de göz ardı edemeyiz. Geçerli bir bilimsel hükmü temellendirebileceğimiz bir kritere sahip olmadığımız ortadadır.

İkincisi, zihni algılama içinde muhtelif kesinlik derecelerinin farklılığı, ki farklı terimlerle ifade edilmiştir, çok açık biçimde göze çarpar. Bu, her hâlükârda bizim, ilgili terminolojinin Kur'an'da yer alması ile temellendirdiğimiz netice ile de örtüşür.²⁶ Ayrıca zihni işleyiş içerisinde bu tür bir bakışın yer almaması, câhiliye Arabistanı'ndan daha ilkel toplumlar için sığınılacak bir liman olmayı gerektirirdi. Nitekim Antare'ye isnad edilen bir beyitte geçen bir ifadeyi, bu açıdan zikredebiliriz:

Zannederek değil, kesinlikle bilirim ki, ('ilmen leyse bi-z-zanni)

*Bir insanın üstadı alçak gönüllü ise, kendisi de öyledir.*²⁷

Üçüncüsü ve en anlamlı ve en önemlisi, bilgiyi, gerçekliğin ve doğruluğun yüksek düzeyli bir formu olarak değerlendiği son derece bariz olan pek çok mısraın varlığıdır. Bir şeyin şöyle olduğunu söylemek yerine şair, az önceki beyitte geçtiği üzere, o şeyin öyle olduğunu bildiğini söyler. Şair, kendisini bilgi ambarı olarak tanımlayabilmektedir. Söylediği sözün doğruluğunu karşı tarafın bildikleri ile teyid etmesi istenir. Kar-

²⁵ Krş., Nöldeke, *Fünf Mo'allaqât*, III, 16, 30, mısra 27. Aynı düşünceyi ifade eden erken dönem İslam şairi el-Accâc için, krş. *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache*, II, 52a, *k-t-m* (Wiesbaden 1957).

²⁶ Krş., aşğ., s. 22 vd.

²⁷ Krş., Ahlwardt, *Divans*, 68, no. 12:13.

şı taraf ise, şairin kimi zaman kabilesi ve ailesi, kimi zaman düşmanları, kimi zaman da atları ve ayaklarıdır. Bilgi kavramının bu kendine özgü kullanımı, kadim Arap şiirindeki '-l-m kökünün kullanımına bugüne dek süren bir yaygınlık imkânı vermiştir. Arap şiirini çok az bilen birisi bile, bu özel araçtan bu kadar sıklıkla ve kuvvetle söz edilmesinden etkilenmekte gecikmez. Bilginin diğer vechelerine değinen mısralar ne kadar nadir ise, bir başkasının bilgisine gönderme yaparak bir hususu vurgulayan mısralar da o kadar fazla sıklıktadır. Bunun, daha sonraları İslam asırlarında da sürecek olan, İslam öncesine ait gerçek Arap tarzı olduğundan emin olabiliriz. Pek çok çeşitlilik gösterir. Aşağıda sadece birkaç tanesi zikredilmiştir:

Bize miras kalan şerefi, Ma'add bilir.²⁸

Ben, Ma'add'ın mükemmelliğini bildiği biriyim.²⁹

Bütün Bekir bilir ki.. biz...³⁰

Bütün kabile bilir ki... sen...³¹

Kadınlar bilin, ben öyle adamım ki...³²

İnsanlar, (onun bütün iyi özelliklere sahip olduğunu) öğrenmişlerdir.³³

Atlar (hayl) bilir ki... sen...³⁴

Tanıdığım bir sürü atlıya

Sabırla mı dayansaydım yaptıkları saldırıya.³⁵

Ey Mâlik'in kızı, niçin halka sormuyorsun

Bilmediğini biliyorsun (elbette, herkes sana yığıtığımı anlatacaktır).³⁶

²⁸ Kays b. el-Hatim, *Divân*, 60 (1381/1962). '-l-m kökünün benzer kullanımlarını, şairin çalışmasının başka bölümlerinde de bulmak mümkündür. *Kad 'alimet* ile başlayan mısralar üzerine, krş., M. Ullmann, *Untersuchungen zur Rağazposie*, 20 (Wiesbaden 1966).

²⁹ Imru'l-Kays, Ahlwardt, *Divans*, 158, no. 59:22.

³⁰ Tarafe, Ahlwardt, *Divans*, 62, no. 5:51, 185; Krş., ayr., Antare ve Zuheyr, Ahlwardt, *Divans*, 51, no. 25:10 ve 81, no. 4:5 ve ilaveten, Ebü Mihcen, *Divân*, nşr.: L. Abel, no.11:1, 13:2. (Leiden 1887).

³¹ A'sâ Hamdân (erken İslami dönem), *The Divân of el-A'sâ*, nşr. Geyer, 319, no. 8:20.

³² Antare, Ahlwardt, *Divans*, 42, no. 19:19. Krş. ayr. y. a. g. e. 48, no. 21:80.

³³ A'sâ Meymûn, *The Divân of el-A'sâ*, nşr. Geyer, 10, no. 1:40. Krş. ayr. y. a. g. e. 160, no. 36:18, vs.

³⁴ A'sâ Hamdân, *The Divân of el-A'sâ*, nşr. Geyer, 319, no. 8:23. Krş. ayr. en-Nâbîga ez-Zubânî, Ahlwardt, *Divans*, 27, no. 26:12.

³⁵ Antare, Ahlwardt, *Divans*, 49, no. 22:1. Krş. ayr. y. a. g. e. 42, no. 19:14.

³⁶ Antare'nin *Mu'allaka'sından*, krş. Ahlwardt, *Divans*, 49; Nöldeke, *Finj Mo'allaqât*, 11, 19 mısra 43.

Halk bilir ki siz bir efendisiniz.³⁷

Atlar bilir, onların, ölüm meydanında ne naralar attıklarını.³⁸

Nereye gittiğini bilen bir yumuşak (ayak) üstüne.³⁹

Birkaç kadeh zevkten içtim diye,

Yine, herkes bundan kurtulmam için çare arıyor.

Ancak, insanlar anlayacaklar bir gün,

Hayata nasıl mertçe iki ayağımla bastığımı.⁴⁰

Hayber, bilir ki ben (şöyle, şöyle)...⁴¹

Bir şeyi “bilme”, salt gerçekliğin ötesine adım atma anlamına gelir. Tecrübeden daha yüksek bir aşamadır. İnsanın daha saf benliğine doğru bir çağrı vazifesi görür. Burada, bilginin İslam medeniyetinde oynayacağı önemli rolün yerli Arap müjdecisi ile karşı karşıya olduğumuz sonucu kaçınılmaz bir biçimde öne çıkar.

* * *

Şayet İslam öncesinin karanlık dönemini ifade etmek üzere kullanılan ve Kur'anî bir terim olan *câhiliye* kavramının, Peygamber döneminden önce yaygın olarak kullanılan Arapça bir terim olduğundan emin olabilseydik, bunun, bilgiye yönelik İslam öncesi tavır açısından çok değerli bir anlamı ve önemi olacaktı. Ancak gelecek bölümde tartışıldığı üzere durum pek böyle görünmüyor. O yüzden, bilgiye yönelik İslam öncesi tavrı, kendisinden çıkarabileceğimiz bir örneğin bulunmadığını ifade etmeliyiz.

Her şeye rağmen, İslam öncesi Arabistan'daki “bilgi” hakkında az da olsa bir şeylerden bahsedebiliriz. Asıl olarak maddî mülumatın bölük pörçük kazanımı anlamında temel bir bilgi kavramının varlığından söz edebiliriz. Daha sonra zamanla, gerçekliğin çeşitli derecelerine sahip bir bilgi anlayışı ile yer değiştirdiğini ya da daha doğrusu, bu tür bir anlam

³⁷ Ebû Zu'ayb (Peygamber dönemi), *Divân*, nşr. J. Hell, 34, no. 30c:4 (Hannover 1926). Lebid'in şiirinden örnekler için, krş. mesela, *Şerh Divân Lebid*, nşr. I. Abbâs, 51, 186, 213, vs. (Kuveyt, 1962).

³⁸ Antare, Ahlwardt, *Divans*, 179.

³⁹ Ebû Zu'ayb, *Divân*, 26, no. 22:4.

⁴⁰ *The Divân of el-A'sâ*, nşr. Geyer, 121, no. 22:17 vd.

⁴¹ Krş. el-Vâkıdî, *Megâzi*, nşr. M. Jones, 654 vd. (Londra 1966); et-Taberî, *Annales*, nşr. M. J. de Goeje ve diğerleri, I, 1577-80 (Leiden 1879-1901).

içinde eriyip gittiğini ve sonunda bilginin, gerçekliğin daha yüksek ve daha doğru biçimini oluşturduğu anlayışının, bu arada yerleştiğini söyleyebiliriz. İşte Arabistan'da "bilgi", tam da bu anlamdayken, Hz. Muhammed geldi ve kavramı, ilahî vahyin hedefi ve temel aracı olacak şekilde ve böylece İslam medeniyetinin ana teması olacak bilgiye hürmetin ilk aşamasını hazırlamak üzere adeta bir demirci titizliliği ile işledi.

BÖLÜM İKİ

VAHYOLUNAN BİLGİ

Önceki bölümde peşimizi bırakmayan tüm belirsizliklerin Kur'an'a başvurmamızdan itibaren ortadan kalktığını görürüz. Burada en azından bilgi kavramı açısından, "tarihin tüm aydınlığı" ile karşı karşıyayız. Bununla beraber, tarihin en güçlü spotları bile sadece birkaç küçük alanı aydınlatmış ve genelde pek çok alanı güçsüz ışıltılara ve geniş alana yayılmış aydınlığın loşluğuna bırakmıştır. Bir çok menşe, analiz ve yorum problemi, olduğu gibi durmaktadır. Bunların nihai çözümü, araştırmamızı aşan bir şey olarak değerlendirilse yeridir. Fakat ortaya atılan sorular ve önerilen cevaplar şüpheye mahal bırakmamaktadır. Hz. Muhammed'in* "bilgi" anlayışı, İslamın entelektüel hayatını, temel olarak değişmezlik özelliği taşıyan bir istikamete oturtmayı başarmıştır. Nispeten az da olsa, ileriki yıllarda yaşanan etkilenmeler ve gelişmeler, Peygamber'in düşüncesinin temel yapısına yeni görüşler enjekte etmek veya onu malzeme açısından zenginleştirmek açısından başarılı olmuşlarsa da, düşüncenin ana dürtüsünü ve etkileme gücünü değişikliğe uğratmakta yetersiz kalmışlardır.

1. Bir kelime sayımı ve bunun anlamı

'-l-m kökünün, bütün türevleri ile ele alındığında -elbette onunla alakası olmayan 'âlem "dünya'yı saymazsak¹ Kur'an'da olağanüstü sıklıkta

* Peygamber isimlerinin başına "Hz." saygı ifadesini dahil edemeden geçemedik. [ç]

¹ Tahmin edileceği üzere, Müslüman âlimler zaman zaman 'âlem ile 'ilm ya da 'alem ara-

geçtiğini görüyoruz. Yaklaşık olarak, 750 yerde söz konusu edilir. Kur'an, kabaca 78.000'den biraz az kelime içerdiğine göre, bunun yaklaşık % 1'inin, '-l-m kökünün türevlerinden oluştuğunu söyleyebiliriz. K-v-n "olmak" yardımcı fiili, 1300 kez ve elbette k-v-l "söylemek" fiili yaklaşık 1700 kez yer alır (ki daha sonralarının Müslüman medeniyetinde açıkça görüldüğüne göre, temel bir miras bırakmıştır, yani bütün yönleri ile konuşulan sözün arkasında durma kararlılığı, kadim Arap geleneğinde köklerini bulmaktadır). K-v-n ve k-v-l köklerinin yanı sıra sadece Allah kelimesi 2800 kez ve Rabb kelimesi 950 kez civarında yer alarak, '-l-m kökünü büyük farkla geçerler. '-m-n kökü, '-l-m kökünden birkaç kez fazla zikredilmiştir. Ancak bunu sadece "inanmak" anlamındaki anlamı ile hesaplamamız, anlamın çok farklılaştığı temel fiil çekimleri ile zikredildiği yerleri de saymamız gerektiği açıktır. Tarihi olarak ve ayrıca konuşanın dil bilinci açısından buradaki farklı formlar, '-l-m kökünün değişik türevleri kadar birbirine yakın değildir. Bu yüzden, zikredilme sıklığının hızla düştüğünü görürüz. 450-550 aralığında, '-t-y "gelmek", âmene "inanmak" fiilinin tam tersi anlamında k-f-r, "elçi (ola-

sında ilişki kurmuşlardır. Krş. Abdulkâhır el-Bağdâdî, *Usûl ed-dîn*, 34 (İstanbul 1346/1928, tekrar basım, tarihsiz, yer belirtilmemiş.): "‘Âlem, bilgisi ve duyu algılaması olan her şeydir" İfakat 'âlem/'âlâmet ile bağlantılı olması daha muhtemeldir. 'Âlem, "melekleri, cinleri ve bilgi sahibi olan insanları tasvir eder." O , "Yaratıcının bilgisi dahilindeki bütün cisimler (cevherler) ve arazlardır" (krş. ez- Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 43). Bu durumda kast edilen 'âlem değil, 'ilm oluyor. Bununla beraber, İmam el-Harameyn el-Cuveynî'nin, 'âleme 'âlem denmiştir, çünkü o, 'âlemin sahibinin varlığını göstermek üzere tesis edilmiş bir göstergedir şeklindeki açıklamasında kastettiği, 'âlem/ 'âlâmet olmalıdır. Aynı şekilde, cevherleri, arazları, cüzziyâtı, zerrelere ile dünya, Rabb'in, -dünyanın sahibinin- varlığını gösteren bir işaretir. Krş. onun *Luma' el-edille'si*, nşr. Fevkiye Hüseyin Mahmud, 76 (Kahire 1385/1965). Râgıb el-İsfahânî'nin yorum olarak getirdiği görüş çok net değildir. Büyük bir ihtimalle daha erken bir kaynaktan ödünç alarak, 'âlem ile benzer isim formasyonunda olan ve her ikisi de "mühür" anlamına gelen *hâtem* ve *tâba'* kelimeleri ile ilişki kurar ve bunu, içerdiği bütün cevher ve arazlarla dünyanın "bilinmesini" sağlayan bir "araç" olarak yorumlar (yoksa 'âlemden ötürü, "işaretlenmiş" anlamı mı verir?). Bu yüzden dünya, Yaratıcının varlığını kanıtlayan bir araçtır. Krş. yine onun *Müfredâtı*, III, 141, '-l-m madd. (Kahire 1322, İbn Esîr'in *Nihâye'sinin* kenarında). Et-Tehânevî, daha da kapalıdır. Ayrıca, 'âlemi *hâtem* ve *tâba'* ile birlikte getirir ve onu, bilinen bir şey vasıtasıyla bir şeyi tanımlamak anlamında, 'âlem /'âlâmetden türetilir. Kelimenin ilk kez, "kendisi vasıtası ile Yaratıcının bilindiği" anlamında kullanılmaya başlandığını öne sürdüğüne göre (ki bu durumda tek mümkün tercüme gibi görünüyor) muhtemelen "işaretli" anlamını düşünmediğini söyleyebiliriz. "Allah'ın varlığı haricindeki bütün *mevcûdâtı*", yani bir Mutlak Yaratıcının varlığına işaret eden "cevher ya da araz olsun bütün yaratılmışları ifade eder." Krş. onun *Keşşâf Istılâhât el-Funûn'u*, 1053 (Kalkûta 1854-62). Bütün bu mülâhazalara rağmen, genelde 'âlemi, Arapça'-l-m kökünden getiren, tamamen yanlış olsa da, bir etimolojik yaklaşım tedricen yerleşmiştir.

rak göndermek)” anlamında *r-s-l* ve *ard* “yeryüzü” gibi kelimeleri zikredebiliriz.

Bu işlenmemiş istatistikî bilgilerin bir önemi olup olmadığı, doğrusu kuşkuludur. Bununla beraber bu tür kuşkular, bu çok kendine özgülükten dolayı yersiz görünüyor. Hz. Muhammed’in getirdiği risalet, soyut entelektüelliğe dayalı bir uygulama değildi. Ayrıca Peygamber, vaazlarında geçen mefhumların farklılıkları ile de pek ilgilenmiyordu. Tam tersine, çağdaşlarını çok temel birkaç gerçekliğin bilincine davet ediyordu. Bu sonuca ulaşmak için izlenecek yöntem, kaç kez tekrar edildiğini umursamadan bu gerçekleri sürekli biçimde ve samimiyetle tekrar etmektir. Çünkü yapılan davetin dinleyenlerin zihninde kolayca yer etmesini sağlamanın en emin yolu, aynı kelimeyi ya da kökü defalarca tekrar etmekten geçiyordu ve bu, hâlâ da böyledir. Ve Peygamber için gerçekten önemi olan terimlerin, Kur’an’da neden diğerlerinden daha sık olarak yer aldığını da gösterir. Tersine, yani davetinde hayatî unsurlar olarak değerlendirmedikleri düşünceleri ifade eden terimlerin, Kur’an’da sıkça geçen kelimeler sıralamasında aşağılarda yer aldığını görürüz. Bu gözlemimizin doğruluğunu, daha sonraki dönemlerde İslam’da önemli roller oynadıklarını bildiğimiz kelimelerin, Kur’an’da nadiren geçmeleri ile de teyid ederiz. Aslında bu kavramlar Kur’an’da da yer almıştır ancak bu yer alış temel alınarak yüklendikleri önemli roller ileriye dönük potansiyel olarak kalmıştır. Hz. Muhammed’in hayatı boyunca özel bir ilgiye mazhar olmamışlardır. Bu yüzden, Kur’an’da önemle göze çarpmazlar. Sözgelimi, “adalet” (*-d-l*) kavramı, seyrek olarak Kur’an’da yer alan bir köke aittir. Bunun, Peygamber’in siyasî, ahlakî veya dinî gücü açısından adaleti ihmal eden bir düşünceye sahip olduğu anlamına gelmediği çok açıktır. Risaletinin tarihselliği ve düşünselliği bağlamında böyle bir kavramdan yararlanmaya temel olarak ihtiyaç yoktu ve bu yüzden kavram donduruldu. Siyasî başarı açısından, hemen önemi olmayan meseleleri tartışmaktan kaçınmak, acilen tartışılması gerekenler üzerinde ısrarla durmak kadar elzemdir. Yine sözgelimi, “özgürlük” (*hürriye*) kavramının Kur’an’da açık bir biçimde zikredilmediğini tespit etmenin hayal kırıklığını yaşarız. Bununla beraber, zikredilseydi bile tesadüfî ve çok küçük bir önemi hâiz olurdu. Kavramın hemen bir dönem sonra oynayacağı rol ne denli önemli olursa olsun, Hz. Muhammed için vaazlarında ısrarla üzerinde durmasını ve sürekli tekrarlamasını gerektirecek hayatî bir önceliğe sahip değildi. Bu ve benzeri değerlendirme-

ler, ‘-l-m kökünün Kur’an’da bu ölçüde sıklıkla yer almasının tesadüfi olamayacağı yönündeki görüşümüzü destekler niteliktedir. Çünkü hiç kimsenin gözden kaçıramayacağı kadar sebatla üzerinde durulduğu çok açıktır. Bu kavram, Peygamber’in de dikkat edilmesini arzu ettiği bir kavramdır. Ashâbına tevdi etmeyi vazife edindiği temel mefhumlardan biri olmuştur.

Bir diğer itiraz, burada söz konusu edilen istatistikî bilgilerin değerlendiriliş biçimine gelebilir. İlk bakışta, bunun geçerliliği var gibi görünse de, gerçekte temelsizdir. Denilebilir ki, *Allah* ve *âmene* “inanmak” (ya da karıştı, *k-f-r*), geçtiği her yerde kesinlikle dinî kavramlar olarak zikredilmiştir. Oysa, ‘-l-m kökü dinî çağrışımları olsa da, genel anlamda yaygın kullanıma açık bir fiildir. O yüzden ileri sürülebilir ki, ‘-l-m kökü, konusu ne olursa olsun her hangi bir kapsamlı eserde, daha sık yer alması kaçınılmazdır. Bu açıdan, o zaman, ‘-l-m kökünün, özel bir dinî göndermesi olmaksızın çok sık geçen ‘-t-y “gelmek” kökü ile karşılaştırmamız gerektiği öne sürülebilir. Böyle bir akıl yürütme şu 3 değerlendirmeye ile çürütülebilir. İlk olarak, ‘-l-m kökünün Kur’anî bağlam içindeki özel anlamı ile yer aldığı bölümler, rasgele, dinî içeriği olmaksızın denilebilecek kullanımından sayıca fazladır. İkincisi, “bilme” (ve “öğretme” türevleri) gibi zihnî faaliyet ifade eden bir kavram, “gelme” ya da “söyleme” gibi fizikî faaliyetleri ifade eden bir kavramdan, aslında çok daha az, gayri ihtiyarî kullanıma açıktır. O yüzden yer alışı, rasgele olmaktan çok uzaktır. Üçüncüsü, her şey gösterme eğilimindedir ki, Hz. Muhammed’in dinî düşünce sisteminde “bilgi’ye özel bir önem ve anlam atfedilmektedir. Kökün zikredilme sıklığının istatistikî olarak giderek azalması bile -söylemeye gerek yok- üzerinde dikkatle durmayı gerektirecek kadar önemlidir. ‘-l-m kökünün tesadüfî olarak geçtiği öne sürülebilecek birkaç yerde dahi, aslında hiç de tesadüfen orada bulunmadığını ve böyle bakarsak anlayamayacağımızı görürüz. Çünkü kökün bir tek yerde bile zikredilmesi, yeni dinin, “bilme’yi temel güç olarak beyinlere yerleştirme projesinin bir parçasını oluşturmaktadır. Şüphesiz, bu tamamen arzu edilen bir gelişmedir. Üstelik, dinî ve dünyevî terminolojinin birlikte kullandığı bir kavram olması nedeni ile ileride daha ayrıntılı bir biçimde incelenmeyi gerektirecek önemde bir gerçeklikle karşı karşıya olduğumuz ortadadır.

2. ‘-l-m kökünün Kur’anî kullanımının arkasındaki itici güç

Bir dinî hayat görüşünde “bilgi” üzerinde önemle durmak bize çok doğal gelebilir ve ayrıca bir yorum gerektirmez. Öte yandan dinî bir sistem içindeki “bilgi” üzerinde yoğunlaşmanın ve varlığına ilişkin açıklamalar getirmenin -eğer yapılabilirse- umulmadık ya da olağanüstü bir şey olduğunu göstermek için de çok fazla kafa yormaya ihtiyaç yoktur. Oysa özel olarak Kur’an söz konusu olduğunda, bilgiye ilişkin kendisinde bulduğumuz türden bir gelişmenin bizzat yerli Arap dürtüsü ile sağlanmış olması zor görünüyor. Önceki bölümde değinildiği üzere, İslam öncesi Arapları için bilginin yüksek düzeyde bir gerçekliği temsil ettiği doğrudur. Fakat kayıp delillerin yerine yenilerini koymak için hayal gücümüzü ne kadar zorlarsak zorlayalım, dinî önceliğe sahip ve yeni bir dinî harekette hâkim bir rol üstlenmeye hazır bir bilgi kavramının putperest Araplar arasında var olduğunu öne sürmemiz için yeterli delil bulamayız. Öte yandan, İslam öncesi Arapları arasında bizim anladığımız anlamın ötesinde bir bilgi anlayışı olmasaydı şayet, Hz. Muhammed bilgi’ye öğretisinde niçin bu kadar can alıcı bir yer verme gereği duymuştu? Öyleyse, bazı muhtemel dış etkilenmelerin varlığını aramak için kendimizi zorlamalıyız. Bazıları için bu, o çok tartışılan Peygamberin “aslılığı” meselesine yeniden dönmek anlamına gelebilir. Harici modeller ve ilham üzerine yapılan araştırmaların onun başarılarını küçülteceği ve zaten gereksiz olduğu şeklinde bir yaklaşımı yanlış olduğu kadar basma kalıp buluyoruz. Aslında, eğer ‘-l-m’in Kur’anî kullanımı, tarihi süreç içinde bir yere oturtulamazsa -ve İslam öncesi putperest Arabistan’ı bu sürece malzeme temin etmekte yetersiz kalıyorsa- işte o zaman indî ve manasız olacağından, gerçek aslılıktan bahsedilemez olur. Gerçek yaratıcı aslılık, yalnızca anlamlı bir devamlılığın bulunduğu yerde söz konusu olur. O yüzden Peygamber’in bilgiye olan ilgisinin aslılığı, ancak bir muhtemel kaynak keşfedilebildiğinde anlaşılabilir olacaktır.

Bu bağlamda, Kur’an’ın Tekvîr suresi 5-7. ayetleri son derece uyarıcı bir tavırla şöyle der: “Hayır; eğer siz ‘ilme’l-yakîn ile bilseydiniz, Cehennem elbette görecektiniz. Sonra onu ‘ayne’l-yakîn ile görmüş olacaktınız.” ‘Ilme’l-yakîn, İngilizce’ye zarf olarak, “kesin olarak, kesinlikle”²

² ‘alime ‘ilmen yaqinen formundaki zarf hâli, örneğin, eş-Şarışî’nin Şerh el-Makamât el-Hartîye’sinde I, 23 (Kahire 1306) alıntılanan Zûr-Rumme’nin şiirinde yer alır. Ayr. krş. C. H. H. Macartney’in Zûr-Rumme’nin Divan’ının neşri, 667 (Cambridge 1919), burada daha ayrıntılı kaynak verilmiştir. Çok daha geniş olarak kullanıldığı bir başka kaynak, örneğin

şeklinde bir karşılıkla çevrilebilir. Ancak tek başına ele alındığında, “kesinliğin bilgisi” gibi bir anlam ifade eder. Bu, hemen akla Hıristiyan teolojik düşüncesinin son derece etkili bir kavramını getiriyor: *hē gnōsis tēs alētheias* “hakikat bilgisi.”³ Süryanice çevirisinde, bu Yunanca ifadeyi *īdā’tā dashrārā* olarak buluyoruz. Burada, Yunanca *gnōsis* tercüme etmek için ‘ilmin kullanılmasına itiraz edilmese gerek. *Gignōskō* ve türevlerinin tercümesinde ‘-r-f kökünü tercih eden Arapça kullanımdaki farklılığın izleri çok sonraki dönemlere aittir.⁴ Kur’anî döneme dahi inmediği umulabilir. Üstelik, Süryanice karşılığında y-d- kökü yer alır ki Arapça ‘ilmin karşılığı olduğunda şüphe yoktur. Bu ise, ‘ilmin *gnōsis*in muhtemel çevirisi olduğuna ilişkin bir değerlendirmeyi göz ardı etmenin inandırıcı olmayacağını gösterir.

“*Yakîn*’in, “hakikat” anlamına geldiğine dair itirazların artık dikkate değer olmadığı aşikârdır. *Yakîn* daima, en kesin düzeydeki bilgiye atfen kullanılmıştır.⁵ Kur’an’da *yakîn*, *hakk* “hakikat” ile tamlama şeklinde bir ibare halinde iki yerde geçer (*hakku’l-yakîni*, 56:95 ve 69:51). Bu bölümlerin yo-

Hunayn, Galen çevirisi ile, *Über die medizinischen Namen*, neşr ve çeviri: M. Meyerhof ve J. Schacht, 16, I. 19 vd. (Berlin 1931, *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Phil-hist. Kl.)

³ Krş., örneğin, W. Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, 53, 76, 136, 176, vs. (Leiden 1954) ya da H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, I, 14 ve çeşitli yerlerde (erken Hıristiyan İlahiyatında *gnōsis*’in anlamı üzerine) (Cambridge, Mass., 1956). Ölü Deniz mezheplerinin *da’at* ‘emet tabiri buraya ait olabilir. Krş, W. D. Davies, “Knowledge in the Dead Sea Scrolls”, *Harvard Theological Review* XLVI (1953) 119. ‘İlm el *yakîn*in sonraki dönemlere ait Süfi yorumu, yine *hē gnōsis tēs alētheias*’daki Gnostik anlayışa çok yakın durur. Geç dönem İsmailî bir yazar “inanc’ı (*imân*), “hakikat bilgisi” (*‘ilm el-hakika*) olarak tarif eder. Krş. Şihâbeddîn el-Meynakî, *Kitab el-İzdâh*, neşr.: Ârif Tamir, 8 vd., (Beyrut 1965).

⁴ O yüzden, Yunanca-Arapça tercüme literatüründe, bir Kur’an kavramı olan ‘ilm el-*yakîn*in Yunanca *epistēmē* ile karşılanırken, hemen takiben *gnōsis tēs alētheias*ın Arapçaya *ma’rifat hakikat* olarak geçmesinin hiçbir önemi yoktur. Krş., Gerasalı Nicomachus, *Aritmetikê Eisagōgē*, 2, I. 2 Hoche, Arapça çev.: Sâbit b. Kurra, nşr.: W. Kutsch, II (Beyrut 1959). Ayr. krş., 4, I. 10 Hoche=13 Kutsch ve aşğ., s. 135. Ebû’l-Hasan b. Ebi Zerr’in naklettğine göre, *es-Sâde vel-is’âd*, nşr.: M. Minovi, 340 (Wiesbaden 1957-58), *Ma’rifet el-hakk*, ‘lynvsun *Isago*-ge üzerine olan yorumunda yer alır.

⁵ Çok erken bir tarihten itibaren Kur’an’ın 15:99 ve 74:47 ayetlerinde zikredilen *yakîne*, pek çok âlim tarafından “ölüm” manası atfedilmiştir. Bir hüsnü tabir sanatı olarak “ölüm” için “kesinlik’in kullanılması, nadiren rastlanabilen bir şey olmamasına rağmen -bu anlamın yıkarıdaki ilk ayetin yorumundan ötürü verilmiş olması çok muhtemel görünüyor- *yakîn*in yaygın genel anlamı, herkes tarafından kabul gören bir anlam olmamıştır. Aslında, bu gerçekten gerekli de değildir. Bağlamı açısından ayrıca bazı yorum zorluklarının bulunduğu bir diğer ayet, ‘ilmin, *yakîn*in yerini aldığı çok açık olan paralel bir ibare içerir (10:93).

rumu, nahivciler ve Kur'an müfessirleri için problemli olmuştur. İki yorum arasında kararsız kalmışlardır. *Hakk el-yakîn*, ya “kesin (bilgi) sonucunda (hasıl olan) hakikat” ya da “kesin (olan) hakikat” olmuştur. İkinci yorum, *hakk* ve *yakîn* için özdeş bir anlam öngörmektedir.⁶ Böyle olduğunda ise *yakîn*, *alêtheia/shrârâ* için uygun bir karşılık olarak kullanılabilir. Sadece *hakk*ın bu gayeyle kullanılabileceğine ısrar etmeye gerek kalmaz.

‘İlme’l-yakîni, daha net anlaşılması açısından, “hakikat bilgisi” olarak değil de bir zarf olarak ele alırsak, hemen ardından gelen ve yine bir zarf yapı içinde olan, “kesinliğin ancak gözle görülmesi” anlamındaki ‘ayne’l-yakîn ile bir paralellik içinde olduğunu öne sürebiliriz. Bununla beraber “hakikat bilgisi” ifadesi, dinî bir anlamı olan ifade olarak ilk kez Hz. Muhammed tarafından uyarlandı ise şayet, hemen ardından gelen cümledeki ‘ayne’l-yakîn ifadesi ile görünürde bir paralellik içinde olması, bu uyarlama düşüncesini kendisine telkin etmiş olabilir.

Hê gnôsis tês alêtheias ifadesinin, bir Aramî lehçeden doğrudan tercüme şeklinde Kur'an'a girdiği hususunda kesin olarak emin olamayız. Ancak bu varsayımı destekler nitelikte inkârı mümkün olmayan bir olgu da söz konusudur. Çünkü bu ifade, Peygamber döneminde ve bu tür bir edebî kanıt olarak kullanmamızı sağlayacak kadar merkezî Arabistan'a coğrafi olarak yakın bir bölgedeki Hristiyan çevrelerinde çokça kullanılır ve tartışılırdı. Ayrıca bu kanıtın, sadece klasik bir Hristiyan eserinden değil de, Hristiyan gnostisizmine ait bir çalışmadan, dördüncü yüzyıldan Evagrius Ponticus'un *Centuries*'inden gelmekte olduğunu önemi gereği belirtmeliyiz. *Centuries*, bize Süryanice tercüme(ler) ile ve Hz. Muhammed'in çağdaşı olan İzla dağlı Bâbây'ın yorumlamasıyla ulaşmıştır.⁷ *Idâ'tâ dashrârâ*, eserde bir çok kez geçer ve hem yazar hem yorumcu için

⁶ Krş., et-Taberî, *Tefstr*, XXVII, 110 vd., (Kahire 1321); *Lisân el-Arab*, I, 91, s-v-' madd. Mig-ne, *Patrologia Graeca* 136, 843 vd.'da, Antonius Melissa'ya göre, Chrysostomus'un hakikati, mevcudiyete kesin bir biçimde vâkıf olma (*alêtheia estin hê tou ontos asphalês katanoësis*) şeklinde tanımladığını burada zikretmemiz aslında yersiz olmayacaktır.

⁷ Evagrius için, bkz., A. Guillaumont'a ait temel bir eser olan *Les 'Kephalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique* (Paris 1962). Guillaumont, bize eserin iki Süryanî tercümeden -biri W. Frankenberg tarafından neşredilen *Euagrius Ponticus* (Göttingen 1912, *Abh. Der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philol. -hist. Kl.*, N. F. 13, 2) ki Bâbây'ın kullandığı tercüme olup, Evagrius'un ortodoks olmayan görüşleri çıkarılmıştır, diğeri orijinal Yunanca metne daha sadık olan ve *Patrologia Orientalis*, 28, I (Paris 1958)'de Guillaumont'un kendisinin neşrettiği tercümedir- ortaya çıktığını kanıtlar. İlgili bölümler, Frankenberg'in edisyonunda, 58, I. 8 90/92, 114, I. 19, 190, I. 23'de yer alır. Bâbây için, bkz. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, 137-39 (Bonn 1922) ve ayr. Guillaumont'un çalışması. Joseph Hazzâyâ için, bkz., a.şğ., n. 756.

ifadenin ne denli önemli olduğu çok açıktır. Diğer Süryanice çalışmalar da Oryantal Hristiyanlığın belli bazı çevrelerinde *îda'tâ* “bilgi”nin işgal ettiği merkezi konumu açıkça ortaya koyar. Münzevi John (Apameialı John), *îda'tâyî* temel bir kavram olarak kullanır. Her ne kadar bu tarih ve onun adı altında çıkan bazı malzemelerin yazarı olması çok kesin olmasa bile çalışması, muhtemelen 6. yüzyılın ilk yarısına ait olmalıdır. Çalışmasındaki ifadelerde, *îda'tâ*, “insan doğasına teslim edilmiş bir kabiliyete işaret etmek için ve ayrıca tevekkül ve özellikle gönül rahatlığının hakim olduğu bir yaşantı sayesinde elde edilen bir kabiliyete atfen ve nihayet ilahî tecrübenin en yüksek düzeydeki şeklini tarif etmek üzere kullanılır.”⁸ 7. yüzyılın geç döneminde, İslamî devirlerde, ancak İslamî etkinin bu tür bir insan üzerinde mantıken söz konusu olabileceği dönemlerden önce yaşamış olan Shem'ön dTaybüteh, ruhun ışığı olan ve hakim bir hür irade ve daimî bir dindarâne meditasyonla beslenen “bilgi”den ve “hakikat bilgisi”nden çok söz eder. Bununla beraber kabul edilmelidir ki, onun için “bilgi”, diğer söz konusu edilen yazarlarda gördüğü işleve benzer bir özelliğe sahip değildir.⁹ Burada ayrıca şunu da ilave etmeliyiz ki, daha geç bir tarihe ait olmakla birlikte Peygamber zamanının Arap sınır boylarında yaşayan Hristiyanlarca çok iyi bilinen ilginç bir metinde, *Solomon'un Kasideleri*'nde, belirtildiği üzere,¹⁰ *y-d-'* kökü ve türevleri, iman kavramından (*h-y-m-n*) çok daha fazla yer alır.

Bütün bu çalışmalardaki bilgi üzerine yapılan vurgu ve hatta kavramın ele alınış şekli bile, ister istemez Kur'an'ın ‘ilme yönelik tavrını çağrıştırıyor. Muhtemelen ve elbette cüretkâr bir varsayımla, ortodoks olmayan Hristiyanlar arasındaki bazı düşünceler şu veya bu şekilde Hz. Muhammed'e kadar damlalar halinde ulaşmış, kendisinin “bilgi”ye olan ilgisinin tetiklemesiyle ‘ilme yönelik büyük bir İslamî hareketi başlatmıştır. Bu, bir hipotezdir ve gerçekten durum böyle bile olsa, daha başka delillerin ortaya çıkışına dek hipotez olarak da kalacaktır. Ancak İslam öncesi Araplarına özgü “bilgi”nin sınırlı alanı ile kavramın Hz. Muhammed üzerinde inkâr edilemez biçimde yaptığı müthiş tesir arasındaki bariz kopukluğu anlamamıza yardımcı olacağı kesindir.

⁸ Krş., L. G. Rignell, *Der Traktate von Johannes dem Einsiedler*; 18 (Lund 1960, *Lunds Universitets Arsskrift*, N. F. Avd. I, 54:4).

⁹ Nşr.: A. Mingana, *Woodbrooke Studies*, VII, 48 vd., text 307 (Cambridge 1934). *Dādishō', On Solitude*, ibid., 114'de, “bilginin kudreti sayesinde Allah'ı biliriz, Yaratıcı'yı ve dürüstlüğü severiz”e dikkat çeker.

¹⁰ Krş., K. Rudolph, *Revue de Qumran*, IV (1964), 525.

Günümüzün Hristiyan gnostikleri, eğer böyle adlandırılabilirlerse, kendileri için de bir meçhulu aydınlatan, ulaşılacak en erken tarihi rol için ilk hak sahibi olarak görünüyorlar. Çünkü normatif Musevilik, korunabilmiş ilk metinlerinde “bilgi”ye çok az değinir. Kur’an’la kıyaslanması düşünülemeyecek nisbette kavramı kullanır.¹¹ Gerçi, Peygamber dönemi ve şartları Arabistan’ında var olan Musevî inançlarına dair güvenilir bir şey bilmediğimizi vurgulamalıyız. 624 yılında vuku bulan, Ka’b b. El-Eşref’in öldürülmesine ilişkin, muhtemelen ertesi yıl söylenmiş ve Musevî bir şaire nisbet edilen aşağıdaki dizelerden bir şeyler çıkarılabilir.

Gördüm ki rabbilerin hiç biri onu (Muhammed’i) beğenmezler
Hepsi bilgili ve iyi eğitilmiş
İnceliyorlar her (türlü) bilgiyi
Tevrat’taki ve Mezmûrlar’dakini.

“Kuşku duyulmaz biçimde sahih olmaları”¹² haricinde bu dizelerin, oldukça eski tarihli olsalar dahi, mevsuk olduklarından emin olunmamalıdır. Belirtilen tarihte yazılmış olsalar bile, kendilerinde Kur’an terminolojisinin, kaynağından çok, yankısını bulmaktayız. Diğer taraftan bilginlerin, Ölü Deniz Mezheplerinin metinlerinde, “bilgi”(da’at) kavramının önemli rol oynadığı hissiyatı içinde olduklarına dikkat edilmelidir. Filistinli Mezmûr yazarı, bestesi Kumran’da tekrar düzenlenen “bana imanın ve bilginin ruhunu ihsan et” (rûah ’mûnâh w—da’at honnenî) ilahisini terennüm ederken, aslında önemli bir İslamî gelişmeyi sezinlemiş gibidir.¹³ Bu yüzden, belli bazı Hristiyanlar arasında görülenlere benzer gnostik düşüncelerin Arap Museviliğini etkilemiş olması ihtimalini ve dolayısıyla böyle farazî bir Musevî Gnostisizminin Hz. Muhammed’i etkilemiş olması ihtimalini değerlendirme dışı bırakamayız.

Musevilik için geçerli olan bu husus, putperest Gnostisizmi için de

¹¹ Krş., ayr., M. Lidzbarski, *Zeitschrift für Semitistik*, I (1922), 93 vd., ki kendisi ‘ilmin, teolojik bilgi anlamında kullanılmasının İslam’a özgü olduğunu ve “İbranice y-d-’ için, teşebbüs edilmesine rağmen (Is. 11:2; Hosea 4:6), bu yönde bir gelişmenin hiç söz konusu olmadığını” ifade eder. Babilce Talmud’da y-d-’ kökünün kaç kez yer aldığını tespit etmek için en az 60 sahifeye daha ihtiyaç duyulduğu gerçeğinin hiçbir önemi yokmuş gibi görünüyor. Krş. C. J. Kasowski, *Thesaurus Talmudis*, XVI, 130-90 (Kudüs 1966).

¹² Krş., C. C. Torrey, *The Jewish Foundation of Islam*, 33 (New York 1933, tekrar basım 1967). Bu dizelerin kaynağı İbn Hişâm’ın *Sîre’sidir*. Nşr.: F. Wüstenfeld, 659 (Göttingen 1858-60).

¹³ Krş., J. A. Sanders, *Discoveries in the Judean Desert*, IV, 77, col. XIX, l. 14 (Oxford 1965). Krş., yk., n. 45 ve M. Mansoor, in *Studies in the History of Religions (Supplement to Numen)*, XII (1967), 395 vd. Bkz., aşt., bölüm V; 2.

geçerlidir. Putperest Gnostisizmi de şu veya bu şekilde, Hz. Muhammed'in "bilgi"ye yüklediği dinî içerik için ilham kaynağı oluşturmuş olabilir. İlk akla gelen, her ne kadar "putperest" Gnostisizmi olarak görülmesine geçerli itirazlar olsa da, Mandeizmdir. Mandeizme ait dinî metinler, sürekli olarak *kushtâ* "hakikat" kavramından söz ederler. Mandeizm, asıl ismini *Manda dHayye* "Hayat Bilgisi"ndeki "bilgi"den alır. Burada hemen belirtmeliyiz ki Aziz John Incil'inde 14:6'da, "hakikat" ve "hayat" samimi bir ilişki içinde sunulur.¹⁴ Merkezî Arabistan'da gnostik Mandeî etkilenmelere rastlamanın tuhaf bir tarafı yoktur. Böyle bir etkilenme imkânı ile, Kur'an'ın özel bir bölümünün ilişkilendirilmesi deneme kabîlinden, aslında zımnen yapılmıştır.¹⁵ Bununla beraber, Kur'an üzerinde bu yönde kalıcı etkileri olmuş, belgelerle sabit ve ikna edici nitelikte bir durumdan bugün için -gelecekteki bulgular durumu değiştirebilir- söz etmemiz pek mümkün görünmüyor. O yüzden, gnostik Hıristiyan hipotezi, şu an itibarıyla Peygamber'in bilgi kavramı için en muhtemel ilham kaynağına işaret ediyor gibi görünüyor.

3. Beşerî bilgi ve ilahî bilgi

Allah "bilir", ifadesinin sürekli olarak Kur'an'da tekrar edilmesi, daha sonraki yılların Müslüman teolojisini oldukça derinden etkilemiştir. Böyle bir ilahî bilgiyi Hz. Muhammed'in nasıl kavramış olabileceği, günümüz bilim adamlarının dikkatlice inceledikleri bir husustur.¹⁶ Allah'ın "bilgi"si ve Âlim-i Mutlak oluşunun, teolojinin daha geniş bağlamında nasıl anlaşılması gerektiği, bilme eyleminin Allah açısından insandakine benzer olup olmadığı ve Allah'ın bilmesinin insan davranışları için ne anlama geldiği -bütün bunlar- Müslüman âlimlerin sürekli olarak tartıştıkları konular olmuşlardır. Bu arada '-l-m kökünden başka, zihnî algılamayı ifade eden diğer belli bazı köklerin, özellikle '-r-f kökünün Allah'a izafe edilemeyeceği ve bu nedenle Kur'an'da O'na izafeten yer almadığı üze-

¹⁴ Krş., R. Macach, *Anfänge der Mandäer*, F. Altheim ve R. Stiehl (naşirler), *Die Araber in der Alten Welt*, içinde II, 107 (Berlin 1965).

¹⁵ Krş., F. Rosenthal, *Nineteen*, *Analecta Biblica* içinde XII (1959), 304-18.

¹⁶ Krş., özellikle, Daud Rahbar, *God of Justice*, 51-66, 261-322 (Leiden 1960). Öte yandan, Hz. Muhammed'in tebliğlerinde '-l-m kökünün kullanımı üzerine, krş., J. Corbon, *Mélanges de l'Université St. Joseph*, XXXVI (1959 [1961]), 188 vd.

rinde ayrıca uzun uzadıya durulmuştur.¹⁷ Hz. Muhammed'in, Allah'ın bilgisi bağlamında, daha sonraki yıllarda ifade edildiğini tespit ettiğimize benzer görüşlere sahip olduğunu veya ilahî bilgi düşüncesinin zımnen ne anlam ifade ettiğinin tamamen farkında olduğunu düşünmemiz zor görünüyor. Kur'an'a göre Allah'ın bilgisi, nicelik açısından kesin bir biçimde beşerî bilginin fevkindedir. "Allah bilir ve siz bilmezsiniz", Kur'an'da sık sık yer alan bir ayettir. Ancak nitelik açısından da bir biçimde farklılık gösterir. Allah, gizli hususları, insanların hatırından çıkan bilgiyi bilir. Krş. örneğin Kur'an 6:59 ve 11:31.

Bütün beşerî bilgi özel bir biçimde Allah'dan gelir. O nedenle bu, insanın Allah'tan daha fazla bilemeyeceğinin bir kanıtıdır (2:140). Melekler bile Allah'ın kendilerine öğrettiği kadarını bilirler (2:32). Hiçbir ilahî bilgi, Allah bilinmesini istemedikçe bilinemez (2:255). Bununla birlikte çok daha önemli olan, beşerî bilginin, yani doğru beşerî bilginin, dinî görüşle eşdeğer olacağına dair Kur'an boyunca var olan bir kanının bulunmasıdır. Bu bağlamda, 'ilme sadece, dinî bilgiyi elde etmeyi başarmış Kitab-ı Mukaddes sîmalarının sahip olduğunun düşünülmesi dikkate değer bir husustur.¹⁸ Aslında peygamberler, Allah tarafından diğer insanların sahip olamayacakları bilgiye sahiptirler (7:62). Ancak bir çok bölümden açıkça anlaşılıyor ki Hz. Muhammed'e göre "bilgi", kendisine ve kendisinden önce geçen Kitab-ı Mukaddes peygamberleri arasındaki seleflerine inen ilahî vahiyle eşdeğerdir. Yorumu bütünüyle kesin olmayan bir bölümde Kur'an-ı Kerim'in kendisi "Bizim bilgiye göre düzenlediğimiz bir kitap" olarak tanımlanır (7:52). Başka bir yerde, imanın bilgiyi takip ettiğine değinilir ve kişi bildiği halde nasıl inanmaz? diye sorulur (3:71 vd/64 vd).

İmanın bilgi ile eşdeğer görülmesi, geçtiği belli bazı bölümlerde kastedilen anlamın, paralelizmin en erken kullanımı sayesinde açığa kavuşması ile anlaşılır hale gelir. 'İlm ve İmânın birlikte zikredilmesinin, ilk kez daha çok sadece 'ilmin anıldığı ibare tarzı içinde yer aldığını görüyoruz (30:56). "İnanma" ve "ilim verilme" Kur'an'ın 58. suresinin 11. ayetinde paralel ifadeler olarak karşımıza çıkar: "Allah, aranızdan iman etmiş

¹⁷ R. Tietz, *Bedingungssatz und Bedingungs Ausdruck im Koran*, 94 (Diss. Tübingen 1963), Kur'an'ın 2:197 ve 3:29 ayetlerini nahiv açısından değerlendirerek Allah'ın özne olarak geçtiği yerlerde '-l-m kökünün "öğrenir, bilgi edinir" anlamına geldiğini öne süren oldukça ilginç bir girişimde bulunur ki sonraki teolojik düşünceye ters düşer. Hz. Muhammed'in Âlim-i Mutlak kavramı ile de zaten çelişir. Yine de krş., aşt., s. 77 vd.

¹⁸ Krş., H. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, 130, n. 1 (tekr. bsn. Hildesheim 1961).

olanların ve kendisine ilim verilenlerin derecelerini yükseltecektir.” Başka bir Kur’an ayeti, aynı tarzda, bilginin imanın zorunlu sonucu olduğunu ima eder: “İnananlar bilirler ki... oysa inanmayanlar derler ki...” (2:26). Bilgi ve imanın temelde özdeş olduğunun en etkili belirtileri, zihni algılamayı farklı nüanslarla ifade eden köklerin, “inanmak” fiilinin peşi sıra zikredildiği ayetlerde görülür. Kur’an, sözelimi En’am suresinin 97-99. ayetlerinde, dünyadaki her şeyin insanlığa yol göstermek üzere yaratıldığını açıklarken, şu ifadeleri kullanır: “Ve biz, bilebilen insanlar (*ya’lemûn*) için..., anlayabilen insanlar (*yeʃkahûn*) için..., inanan insanlar (*yu’mînûn*) için..., ayetleri birer birer açıkladık.” Aynı düşünce Caşiye suresi 3-6. ayetlerinde, daha hedefe yönelik ama canlandırma açısından daha zayıf ifadelerle yer alır: “İnananlar için (*li-l-mu’mînîn*) ..., kesin bilgiyle inananlar (*yûqînûn*) için..., aklını kullanabilenler (*ya’kilûn*) için..., ayetler vardır. Öyleyse onlar Allah’tan ve O’nun ayetlerinden sonra hangi anlatılana iman edecekler (*yu’mînûn*)?”

Yapılagelen kanıtlamalar son derece etkileyici ve ikna edicidir. Bir Kur’an öğrencisi başlangıçtan itibaren gerçek değeri olan ve “bilgi” olarak adlandırılmayı gerçekten hak eden bütün beşerî bilgilerin dinî bilgi olduğu yönünde, kendisine güçlü ve kaçınılmaz bir biçimde sunulan düşünce ile yüz yüze kalır. Üstelik bu, belli belirsiz genel dinî mâlumat olmayıp Peygamber’in getirdiği ilahî çağrının içeriği ile özdeş bir bilgidir.

Kur’an, elbette insanın sahip olduğu sıradan dünyevî bilgiye de sık sık temas eder. Bu tür bilginin vücudun üç organı -göz, kulak, kalp- ile kazanıldığının düşünüldüğü anlaşılıyor. Bu durum, en azından işitme, görme ve “kalplerin” birlikte zikredildiği (32:9 ve 67:23) ayetlerin ve özellikle bilgi yokluğundan bu üç fonksiyonu sorumlu tutan “hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme; çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan sorumludur” şeklindeki Esra suresi 36. ayetinin yorumunda açıkça görülüyor.

Buna ilaveten Kur’an’ın kelime dağarcığı, insanın zihni algılamasının çeşitli nüanslarının farkında olduğunu, ‘-l-m; d-r-y; ‘-r-f; ʃ-‘-r; ‘-k-l; y-k-n; f-k-h; f-k-r; f-h-m (ki sadece bir kez geçer); z-n-n; z-‘-m; z-k-r; b-y-n; d-r-s; ba-sîr bi-; habîr bi-; ve muhîr bi- gibi ilgili Arapça kökleri uygulamalı olarak kullanarak açığa vurur. Hz. İsa’nın çarmıha gerilişini anlatan meşhur ayetler (4:157), şüpheli (*şekk*), tahmin (*zann*), bilgi (*‘ilm*) ve kesinlik (*yakîn*) gibi farklı algılama düzeylerine temas eder. Bir başka ayette (6:148) bilgi; tahmin, varsayım (*tahrûsûn*)’dan söz eder. Ancak Kur’an’da, sadece bu

tür bilgi derecelerinin yer aldığını görmüyoruz. Bize ayrıca bilginin elde edildiği ve incelendiği diyalektik eylemlerden de bir çok ayette bahsedilir. Bu bağlamda kullanılan terimler (*şakla*, *cedele* “tartışmak”; *hücce*, *burhân* “iddia, kanıt”), daha sonraları kazanacağı felsefi anlamında olmasalar da, hatırı sayılır bir inceliğin ve titizliğin var olduğunun göstergesidirler.

Peygamber’in dünya görüşüne baktığımızda, bir bütün olarak en derinden ilgilendiği bir husus olması açısından, “bilgi’nin, iki temel parçadan oluştuğunu görüyoruz. Biri, beşerî bilgi, yani temel ya da daha gelişmiş bir özelliği olan dünyevî beşerî bilgi; diğeri dinî beşerî bilgi. İkincisi, insanın edinebileceği en gelişmiş bilgiyi oluşturur ve Kur’an’ın beşerî bilginin öneminden bahsederken genel olarak kastettiği beşerî bilgi, budur. Ancak her iki bilgi türüne, -gerek beşerî gerek dinî- ilaveten bir de ilahî bilgi vardır. Temelde beşerî bilgi ile özdeş olup ama bir şekilde nitelik ve nicelik açısından ondan daha üst düzeydedir. Bu bilgi vecyelerinin en önemli yanı, Peygamber tarafından birbirlerine kenetli ve bağlı olarak hissedilmeleri ve sunulmalarıdır. Allah’ın sahibi olduğu bilgi haricinde bir beşerî bilgiden -dünyevî ya da dinî- söz edilemez. Öte yandan, ilahî bilginin varlık nedeni ve dahi ulaşacağı nihaî nokta, bir anlamda insandır; onun ihtiyacıdır, bilgiye duyduğu iştiağıdır. Bilgi insanın faaliyeti ile kazanılabilir; ancak bu, Allah’ın ona bağışladığı düzeyde ve O’nun seçtiği alanda gerçekleşir. Bilginin değeri ve aslında bilgiyi bilgi yapan, bir bilgi ile Allah’ın bilgisi olarak düşünülenin arasındaki ilişkinin varlığına ve kurdukları uyuma dayalıdır. İnsanın bilgi olarak adlandırdığının, yukarıdaki gibi değerlendirilenden başka bir şey olup olmadığının sorulacağı açıktır. Çünkü beşerî bilgiden ne zaman söz etsek, bu bilgi ile Allah ile uyum içinde olan bilgi şekli arasındaki ilişkiyi kastederiz. Bilgi, sınırsız ve çeşitli bir şey gibi görünür ancak bir anlamda nihaî ve bütüncüdür. Bütün bunların ötesinde o, insanlığın ulaşabileceği en ulvî gaye ve dinin gerçek eşanlamı olarak değerini korur.

Bütün bunlar aslında, İslamî “bilgi”nin ve onunla birlikte bütün İslamî fikir hayatının, hatta bütün İslamî dinî ve siyasî hayatın gelişimi üzerinde belirleyici olmuş görüşlerdir. Kur’an’ın bilgiye yaklaşımından, İslam kelamının, mistisizminin, hukukunun ve benzerlerinin takip edecekleri istikameti, ayrıca 9. yüzyılda klasik mirasın kabul bulması ile hareketlenen liberal etkilenmelerin akıbetini neredeyse öngörebiliyoruz. İslam medeniyetinin zafer ve yenilgilerinin ön izlerini Hz. Muhammed’in “bilgi” anlayışında bulabiliyoruz.

4. Câhiliye

Câhiliye terimi Kur'an'da dört kez geçer.¹⁹ Kullanıldığı şekil itibari ile Peygamber'in düşüncesinde, getirdiği çağrıya kayıtsız kalmanın ya da karşı olmanın, bilginin ve dinin karşıtı olan "câhillik" ile eşanlamlı olduğu anlaşılıyor. Goldziher'in, *c-h-l* kökünün, *câhiliye*ye atfen, hilmin "kibarlık" (ya da benzeri) karşıtı olarak anlaşılması gerektiği, dolayısı ile bilgisizlikten çok "barbarlık"a işaret ettiği şeklindeki çok tartışılan önerisi²⁰ aslında şüphe ile karşılanmalıdır. Peygamber'in *câhiliye* ile kastedtiği anlam ile bunun kesinlikle alakası yoktur. Öyleyse kelimenin aslen doğru anlamı nedir?

Ana mesele, *câhiliye* kelimesinin sunduğu ekli kelime kalıbında bulunan tuhafliktir (iye eki ile biten soyut isim, Kur'an'da nadiren yer alır, zaten sıklıkla yer alması düşünülemezdi). Diğer çok açık bir örnek "ruh-bancılık" anlamındaki *rehbâniye* olup yabancı tesirlerle neşet ettiği çok barizdir.²¹ Bir Arapça sıfat-fiil temelli -iye sonekli soyut isim kalıbı- ki muhtemelen Kur'an tarafından geliştirilmiştir, özellikle tuhaf görünüyor; bir o kadar da tuhaf olan, kelimenin imansızlığı davet etmeye yatkın oluşudur. Gerçekten de, *câhiliyenin* soyut bir nitelendirmeye işaret ettiği eski bir *hadîste* ("sen *câhiliye* üzerine bulunuyorsun")²² bir örnek en azından bulunmakla beraber, içinde yer aldığı Kur'an ayetlerinde, geleneksel yorumla okunmadığı takdirde kelimenin soyut anlamına ihtiyaç duyulmamaktadır. *Câhiliye*, burada "câhil (bilgisiz) insan" kelimesinin çoğulundan topluluk ismi olarak değerlendirilebilir. Benzer kalıp-

¹⁹ (3:154) "Bir kısmınız da... Allah hakkında haksız yere *el-câhiliye* tarzında düşünüyor (zann)." (5: 50) "Onlar hâlâ *el-câhiliye* hükmünü mü (*hukm*) arıyorlar? Fakat... hükmü Allah'tan daha iyi olan kimdir?" (33:33) "(Ey Peygamber'in eşleri) ... *el-câhiliye el-ulâ* tarzında kasılarak yürümeyin." (48:26) "İnanmayanlar kalplerine vahşeti, *el-câhiliye* vahşetini koyduklarında Allah, Resulünün ve inananların üzerine Kendi *sekinesi*ni indirdi."

²⁰ Krş., I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I, 219-28 (Halle 1889), Ing. çev.: C. R. Barber ve S. M. Stern, 201-8 (Londra 1967). *c-h-l* kökünün kullanımının dini çağrışımını, Toshiko Izutsu çok iyi ortaya koymuştur: *The Structure of the Ethical Terms in the Koran*, 24 vd. (Tokyo 1959) (gözden geçirilmiş neşir, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, 28 vd. [Montreal 1966]). Ancak Izutsu'nun *câhiliye* yorumu, kavramla ilgili kabul edilmiş geleneksel düşünceye çok fazla dayandırılmıştır (iye ekinin pek değinilmeyen bir özelliği için krş., ayr., T. Nöldeke, F. Schwally ve diğerleri, *Geschichte des Qorans*, I, 242 (Leipzig 1909-38).

²¹ Fakat krş., J. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, 64 (Berlin ve Leipzig 1926).

²² Krş., A. J. Wensinck ve diğerleri, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, I, 394a (Leiden 1936).

taki *hürriye*, sözelimi Zû'r-Rumme'ye ait bir mısradaki "soylular" olarak ifade edilmektedir.²³ Bir benzer kalıp *zürriye* ("zürriyet") için geçerlidir, gerçi bu kelimenin etimolojisi belli değildir (ve *z-r-r* kökü, *z-r-y* "serpmek" ile paralellik arzeder). *Câhiliye*yi çoğul topluluk ismi olarak yorumlamamızı desteklemek adına, Kur'an'da geçtiği her yerde -insanlara rucû eden- çoğul kalıpları takiben kullanıldığını belirtmeliyiz. Kur'an'da geçtiği hiçbir yerde, *câhiliyenin*, belli bir "cehalet dönemi"ne ya da açıkça tanımlanmış bir "putperestlik"e atfen kullanıldığına dair bir emare görülmüyor.²⁴

Yer aldığı ayetlerin tek söylediği, Hz. Muhammed'in doğru bulduğu düşünce ve davranışlara karşı çıkan ve karşı koyan muhtemelen "câhil insanlar" anlamında bir *el-câhiliyenin* varlığı ya da var olduğudur. Sadece bir istisna olarak, 33:33'te *el-ûlâ* sıfatı ile birlikte geçmesi, bu tespiti-miz için bir tereddüt oluşturmaktadır. Sayı ile anıldığına göre, *el-ûlâ* ile kastedilenin, keskin biçimde tanımlanmış ve kendisini bir ikinci (ve herhalde bir üçüncü)sinin takip ettiği ilk grup (ya da dönem) *câhiliyenin* varlığı olmalıdır. Kur'an müfessirleri de, *el-ûlâyı* bu şekilde anlamışlar ve birinci ve ikinci *câhiliyeleri* ile Yahudi-Hıristiyan peygamberlerin dönemlerini karşılamayı denemişlerdir. Bununla beraber, *el-ûlâyı* "erken zamanlar" anlamında bir "ilk" olarak anlamamız çok doğaldır ve Kur'an'da da daha çok bu anlamdadır. Bu daha muhtemel bir yorum gibi görünüyor. Buna göre *el-câhiliye el-ûlâ*, "önceki câhiliye" anlamında (ki burada *câhiliye*, "câhil insanlar" olabilir) gayet tarafsız olarak tanımlanabilir. Yine de, bu yorumun *el-câhiliye*yi, geçtiği diğer üç ayetin bağlamından daha uzak bir geçmişe yerleştirmeyi önerdiğini belirtmeliyiz.

Yukarıda yapılan tartışma *câhiliye* teriminin, aslını, Habercilerin İşleri 17:30'un *agnoia* kavramından alınmış ödünç tercümeyle borçlu olduğunu ileri süren görüşten bir hayli farklı olduğunu söylemeliyiz.²⁵ *Agnoia* ile akraba bir düşünce, hiç şüphesiz kelimeyi kullandığında Hz. Muhammed'in aklında vardı çünkü *câhiliye*den daha sonraki dönemlerde anlaşılan ile Yeni Ahid'in ilgili bölümünde ifade edilen duygular örtüşmektedir. Tabii ki, *agnoianın* böylesine kendine özgü bir isim kalıbı ile Arapça olarak ortaya çıkması çok zordu. *Cehl* ya da benzer bir şey kullanıldı.

²³ Krş., F. Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom*, 9 (Leiden 1960).

²⁴ Arapça belirtme edatı elin kullanılması, muayyen bir tahsis için olamayacağını söylememize gerek bile yok. Çünkü burada genele ait bir tahsise işaret ettiği görülüyor.

²⁵ Krş., Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, 61 vd.

Öyle görünüyor ki *câhiliye*, bir çoğul topluluk ismi olarak, Peygamber'in çağdaşları tarafından kabul edilmeye ve anlaşılmaya hazır idi. Eğer böyleyse, Peygamber tarafından bir tür zorlamaya maruz bırakıldığı ortaya çıkar ki bu, terimin arkasında daha özel ve anlamlı bir çağrışımın gizlendiğini gösterir. Bu özel anlam terime, meşhur Yahudi kavramı *gâlût*, *gâlûtâ* "sürgün, diaspora" ile ilişkisinden sızmış olabilir.²⁶ *Câhiliye*, Peygamber'in Arapça'daki yaygın *c-h-l* köküne uyarladığı Yahudilere özgü bir kavramı temsil edebilir. Buna ise ne risaletinin henüz başlangıcında ne de hayatının bilinebilen herhangi bir döneminde gerek vardı çünkü Yahudilerin bu kavramı, kendileri ile yakın ya da dostane bir ilişki kurulması zorunluluğunu gerektirmeyecek kadar yaygın bir kullanım alanına sahipti. Yahudilerin anladıkları *gâlût* ile Hz. Muhammed'in muhtemelen anladığı *câhiliye* arasındaki yakınlık çok bariz görülebiliyor. *Mişnâh*, *Âbôt V*, 9'da, "sürgün'ün, putsevicilik, aile içi zina (ensest) ve kan dökme günahlarının bir sonucu olarak indirildiği ifade olunur. Bu günahların cezalandırılmasıdır. Öte yandan bu günahların "sürgün" ile silinmesi ve geçersiz kılınması söz konusu değildir. "Sürgün", bu nedenle, bu günahların sürekli beslediği ve sakinlerinin günahlarından ötürü o yerin bizzat mâruz kaldığı bir hâl olarak varlığını sürdürür.²⁷ Böylece *gâlût*; vahşet, ahlaksızlık, ve Allah'ı tanımama gibi nitelikleri temsil eder ki Hz. Muhammed, bunlara karşı çıkmayı *câhiliye* kavramı ile ifade edilebilir bulmuştur. Kur'an'ın Fetih suresi 26. ayetinde yer alan daha özel bir ayrıntı, *gâlût* ile *câhiliye* arasında bir başka ilişki önerir ki bu, *sekîne* ödünç kelimesinin bu ayette yer almış olmasıdır. *Sekînenin*, "el-*câhiliye* vahşetini" kırmak üzere Allah tarafından, Hz. Muhammed'e ve inananlara indirildiği ifade olunur. Yahudi literatüründe de aynı şey söz konusudur; *sh kinâh*, "sürgün" günahı ile ilişkili olarak zikredilir. İsrail bu günahları işlediği sürece, *sh kinâhin* Yahudilerden uzak tutulacağı ifade olunur.²⁸ Ayrıntılar-

²⁶ Daha sonraki dönemlerin Yahudi âlimleri, özellikle Maimonides, *câhiliye*yi *gâlût* ile ilişkilendirme denemesinden sarfı nazar etmemişlerdir. Bu, elbette burada ortaya atılan teoriyi ne teyit eder ne de bu konuda artan kuşkuyla haklı çıkarır. Belki Ortaçağ âlimlerinin, aralarında en büyüklerinin de bulunduğu, neredeyse bütün etimolojik mülahazalarında bulunan hayal ürünü ters anlam verme anlayışından kaynaklanmış olabilir. *Gâlût* teriminin, *Goliathın Câlût* şeklindeki Kur'anî dönüşümüne olan muhtemel etkisi için krş., Hôrövit, *Koranische Untersuchungen*, 106 ve A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, 97 (Baroda 1938).

²⁷ Krş., *Siprâ* 86c, on Leviticus 18:28. Bu kaynağı Judah Goldin'e borçluyum.

²⁸ Krş., *Âbôt d'Rabbî Nâtân*, çev. J. Goldin, 160 vd. (New Haven 1955, *Yale Judaica Series* 10).

daki bu örtüşme, çok çarpıcı görünmektedir ancak *sh kināh* teriminin, Yahudilikte kullanıldığı sıklık açısından bakıldığında gerek *gālūt*, gerekse *cāhiliye* ile ilişkisi tesadüfî olup çok fazla anlamı yoktur. Bununla beraber Hz. Muhammed'in Yahudilerin günahkâr ve tanrı tanımaz tavırlı “sür-gün” kavramını, kendi çağrısını tanımayan ve ona inanmayan cāhil kim-selerin “cehaletine” zihnen ve şifahen uyarlayarak şekillendirdiğini farz edersek, *cāhiliyenin* Kur'anî kullanımını çevreleyen bütün zorlukları ortadan kalkmış ve kavrama yeni bir boyut eklenmiş olur.

5. Hikmet ve bilgi

Kur'an'da, ‘ilm için uygun görülen çarpıcı konum, *hikme*’ “hikmet”e uygulamada bilginin fevkinde bir üstünlük verir ve aslında onu rakip olarak görme eğilimi taşır. Yahudi-Hıristiyanlığın Doğulu geleneği, “hikmet” ve “bilgi” ayrımında tercihini, birinciden yana koyar. Suriyeli Hıristiyan filozoflar bilgiyi “bilmenin ayırt etme gücü sayesinde eşyadan kesin olarak anlaşılan” diye tanımlarlarken hikmet için “bilginin akıllıca yönetilmesidir” demişlerdir. Dolayısıyla onlara göre “her hikmet aynı zamanda bilgi iken, her bilgi aynı şekilde hikmet değildir.”²⁹ Batı'da “bilgi” ve “hikmet” arasındaki ayrım, Sâmi mirasın bir parçasıdır ancak kelimelerin Yunanca ve Latince'deki dilbilimsel konumlarından da çok şeyler almıştır. Çünkü her iki dil de, her ikisi de daha yaygın bilinme rekabeti içinde olan iki ayrı kelimeye sahiptir (*sophia-epistémé* ve *sapientia-scientia*). Hıristiyan ilahiyatı, günümüze kadar gelen sayısız nesir ve manzum metinlerinde görüldüğü üzere “hikmet”e, “bilgi”nin üzerinde yüksek bir pâyeye verme çabası içinde olmuştur. Cicero'nun, “beşerî ve ilahî şeylerin (ve onların nedenlerinin)” bilgisi³⁰ şeklindeki “hikmet” ta-

²⁹ Krş., G. Furlani, “Il Libro delle Definizioni e Divisioni” di Michele l'Interprete, 70, 121 ve paralel metinler için 178 (Rome 1926, Atti della R. Accademia Nazionale dei Lincei, Memorie, Cl. Sc. mor. stor. e filol. 6, 2).

³⁰ Krş., Cicero, *Tusculanae disputationes*, IV, 26, 57 ve *De officiis*, I, 2, 5. Basilius'a isnad edilen Yunanca versiyon şöyle der: *Sophia est epistémé theiôn kai anthrpinôn pragmatôn kai tón to-utois altión*, krş., Antonius Melissa, 797 vd. Ayr., bkz., el-Fârâbî, *Aphorisms of the Statesman*, nşr. ve çev.: D. M. Dunlop, 34 (Cambridge 1961). “Hikmet uzak nedenlerin bilgisidir...” *Sophia* “hikmet”, Sahte-Plutarch'ın *Placita*'sının Arapça çevirisinin başlangıcında, *felsefe* ile yer değiştirmiştir. Müslümanlar bu yüzden, “ilahî ve beşerî şeylerin bilgisi”ni felsefenin Stoacı tanımı olarak anlamışlardır. Krş., H. Daiberger, *Die arabische Übersetzung der Placita Philoso-phorum*, 123 vd. 508 (Saarbrücken 1968, doktora çalışması). Ayr., Miskeveyh, *Teh-zib el-Ahlâk*, nşr.: K. Zureyk, 18 (Beyrut 1966). Bununla beraber daha sonraki İslamî geli-

nımını alıp “ilahi olan şeylerin bilgisine hikmet; beşerî olan şeylerin bilgisine ‘bilgi’ denilmesinin daha münasip olacağı” tezini öneren Augustine olmuştur.³¹ Bununla beraber Allah açısından “hikmet” ile “bilgi” arasında bir ayrım yoktur.³² İnsanlar için ise “hikmet”, “bilgi’den daha iyi bir şeydir. Gerek insan idraki gerekse ilahiyat düşüncesi sahasında daha düzeyli bir bilgiyi ve işin iç yüzünü kavramayı temsil eder.

İslamiyet’de, bu tür bir ayrıma -ki hikmetin doğasında genel olarak hissedilir- Kur’an’ın “bilgi” kavramına atfettiği yüksek pâyeye fiilen engel olmuştur. ‘İlm kavramının Arapçada sahip olduğu bu büyük ağırlıkta, muhtemelen Yunanca *sophianın* zaman zaman *hikme* ile değil de, ‘ilm ile tercüme edilmesinin payı olabilir. Söz gelimi teolojik açıdan büyük önemi olan bir Yeni Ahid bölümünde durum böyledir. I Kor. 1:24’de Hz. İsa’nın, “Allah’ın kudreti ve Allah’ın hikmeti” olarak vasıflandırılması, bir Arapça çeviride *kudre* ve ‘ilm ile ifade edilmiştir. Bu, Müslüman kelimacılar üzerinde uzun uzadıya durmayı âdet edindikleri Allah’ın aslı sıfatları meselesini çağırıştırılmıştır.³³ *Hikme* nötr ve renksiz bir kavram olduğundan burada yer alması onlara herhalde anlamsız gelmiş olmalıdır.

“Hikmet’in, “bilgi’nin gerisinde kalmasını sağlayan bir başka etken daha söz konusudur. Diğer Sâmi dillerde çok uzun süredir “hikmet” düşüncesini taşımakta olan *h-k-m* kökü, Arapça’da, adli ve idarî/siyasî faaliyetleri ifade eder. *Hikme* “hikmet”, *hakīm* “hakīm” ve “hikmet” anlamına zımnen sahip kökün diğer türevlerinin, varlıklarını haricî etkilenmeler

meler açısından, Archytas’ın şahsında Yeni-Pisagorculuğun “bilgi” yi (*epistēmā*), ilahi işlemin “hikmeti” (*sophia*) ve insanî ve maddi şeylerin “anlaşılması” (*phronōsis*) da dahil olmak üzere kapsamlı bir terim olarak değerlendirişine dikkat çekmek faydasız olmayacaktır. Nedenler ve kanıtlara dayalı değerlere “bilim” denmelidir (*epistēmā*, çoğul halde) Krş., Stobaeus, *Florilegium*, nşr.: C. Wachsmuth ve O. Hense, III, 63 (1884-1912, tekr. bsm. Berlin 1958).

³¹ Krş., St. Augustine, *De trinitate*, Migne, Patrologia Latina, 42, 1037 (Kitap 14, bl. 1, 3). Ayr., E. F. Rice Jr., *The Renaissance Idea of Wisdom*, 4 (Cambridge, Mass. 1958). Batı’da *sapientia*ya ilişkin sonraki fikirlere dair öğretici pasajlar için krş., Rice, 14 vd., 78, 93, 103 vd., 110, 163.

³² Krş. St. Augustine, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, Migne, Patrologia Latina, 40, 140 (Kitap 2, bl., 2, 3) nakleden D. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre*, 27, n. 55 (Gotta 1877). İsa b. Zur’e’ye göre “bilgi”, “hikmet’in şümülü altındadır. O yüzden Allah’ın üç sıfatından (*cevād*, *hakīm* ve *kādīr*) *hakīm*, ayrıca ‘alimi de kapsar. Krş. P. Sbat, *Vingt traités*, 12 (Kahire 1929).

³³ Krş., İbn Hazm, *Fisal*, I, 51 (Kahire 1317-21). Çeşitli Hristiyan Arapça mütercimlerinin bu bölümü nasıl ele aldıklarını hiç bilmiyorum. Bununla beraber 1671 tarihli Latin harfleriyle yapılan neşirde *kāve* ve *hikme* geçer. Bkz., a.şğ., s. 83 vd.

borçlu olduklarını rahatlıkla öne sürebiliriz.³⁴ Kur'an'da, *hikmenin* içinde yer aldığı ayetlerin yarısı "kitap" ile ilişkili bir kelimeyi de zikreder. Böylece *hikmeye*, ilahî vahyin çerçevesi içinde yer alan özel bir dinî anlam -açıkça belirtilmemişse de- atfedildiği çok barizdir. Bu ayetlerdeki *hikmeyi*, Peygamber *sünneti* olarak yorumlayan İmam Şâfi'i,³⁵ bu yaklaşımında hayal gücünü kullanıyorsa da, son derece mantıklıdır. Kur'an'da, *hikmenin* *kitâb* ile bir çift olarak yer alması, *hikmenin* yerini *hukm*'ün aldığı diğer ayetlerde (3:79, 6:89, 45:16), *hukm* ile *hikme* anlamının kastedildiğini düşünmeye bizi zorlar. Lâkin 'ilm ile de birlikte bir çift olarak zikredilmesini bir yana bırakırsak (12:22) *hukm* ile, -ki Kur'an'a göre peygamberlere verilmiştir- kastedilenin daha ziyade dünyevî otorite olduğunu düşünebiliriz. Kişinin, -ve kendisine sık sık *hakîm* sıfatı ittisaf edilen Allah'ın- "hikmeti", Peygamber'in geliştirdiği dünya görüşü açısından çok yüksek bir ehemmiyeti hâizdir. Bununla beraber *h-k-mn*in Arapça kök olarak orijinal anlamı, farklı bir düşünce alanı öngördüğünden ve *hikme/hukm*, belli bazı terkiplerde belli bazı özel anlamlarla sınırlandığından, *hikme/hukm*, gerek Kur'an'da gerekse daha sonraki dönemlerin İslam'ında çok daha sağlam ve sabit konumda olan 'ilm ile ciddi biçimde rekabet edecek bir konuma hiçbir zaman gelememiştir. *Hikme* ve 'ilm pek çok müslüman için fiiliyatta eşanlamlıdır.³⁶ Bir ayırım yapılmışsa eğer *hikme*, genelde 'imden sonra gelmiştir. Bu tespit için en iyi örnek, Hakim Tirmizi'nin *Kitâb el-Hukûk*'unda geçen şu bölümdür: "Allah, en başta bilgiyi ('ilm) hasıl etti. Bilgiden hikmeti (*hikme*) hasıl etti. Hikmetten adâleti ('*adl*) ve hakikati (*hak*), vs. hasıl etti." ³⁷ Bu anlamda diğer bir örnek, Sûfi Fudeyl b. İyâd'ın (v. 187/803) 'bilginler pek çoktur ama aralarında bilgiler sayılıdır ve peygamberlerin vârisi olmaya bilginlerden daha çok bilgiler lâyıktır'³⁸ şeklindeki görüşüdür.

³⁴ Krş., Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, 72 vd., ve Jeffery, *Foreign Vocabulary*, III.

³⁵ Krş., eş-Şâfi'i, *Risâle*, 32 (Kahire 1358/1940), çev.: M. Hadduri 75 (Baltimore 1961); J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 16 (Oxford 1950), Şâfi'i'nin *Kitâb el-Umm*'unda yer alan, VII, 251 (Kahire 1326), *Kitâb Cimâ' el-'ilm*'den iktibas ederek.

³⁶ Krş., örn. er-Râzî, *et-Tıbb er-Rûhânî*, *Opera Philosophica* içinde, nşr.: P. Kraus, 43 (Kahire 1939). Er-Râzî, felsefenin sadık bir savunucusu olduğundan, bu kaynak hepsinden çok dikkate değerdir.

³⁷ İsmail Saib Yazına nüshası, I, nr. 1571, vr. 181a, Ankara. A. J. Arberry'den edindiği yazmanın mikro filmini kullanmama izin verdiği için N. Heer'e minnettar olduğumu söyleneleyim.

³⁸ Krş., Ebû Nu'aym, *Hilyetu'l-Evliyâ* VIII, 92 (Kahire 1352-57, tekr. bsm. Beyrut 1387/1967). *Hikmeyi*, 'ilme tercih eden bir diğer Sûfice ifade için bkz., Ebû Nu'aym, X, 122. Krş., aşt., n. 652.

Doğal olarak hikmenin anlamı ve 'ilm ile olan ilişkisi daima tartışılan bir husus olmuştur. Râgıb el-İsfahânî, *hikme* teriminin, nazarî bilgiden ziyade ameli bilgi için uygun olduğunu ve bilgiden çok amel için kullanıldığını (salih amelin önce bilgiyi gerektirdiği gerçeğini saklı tutarak) söylerken, aslında oldukça yaygın bir biçimde ele alınmış olan bir görüşü açıklamış olur. Hikmenin, 'ilm ve 'akıldan sonra gelen konumunu yazarımızın *hikme* tanımında daha açık görüyoruz: "*Hikme*, hakikate bilgi ve akıl ile vâsıl olmaktır." Ona göre Allah açısından *hikme*; cevherler ve onların fiili yaratılışına dâir Allah'ın bilgisidir (*ma'rife*).³⁹ İnsan açısından, mevcûdata ve salih amele dâir bilgidir. Ya da diğer bir bölümde ifade ettiği üzere *hikme*; Allah açısından, akledilebilirler ile hissedilebilirler olarak bahşedilen bütün ihsanların açığa konmasıdır (*izhâr el-fadâ'il el-ma'kûle ve-l-mahsûse*). İnsan açısından ise bunun beşerî imkân dahilinde bilinebilmesidir (*ma'rife*).⁴⁰ Herhalükârda, hikmenin buradaki konumunun, genel olarak 'ilme atfedilen her ne ise onun dikkate değer ölçüde gerisinde kaldığı açıktır. Bununla beraber İslâm'da doğru ahlakî davranışın, bilgi ve tatbikâtının bileşimi ile temsil edildiği unutulmamalıdır.⁴¹ Bu bağlamda hikmetin bazı zaman bilgiden daha yüksek bir değere sahip olduğu görülüyor. Süfî Yûsuf er-Râzî'ye (v. 304/916-17) göre, "eğitim (*edeb*), bilgi edinilmesini mümkün kılar; bilgi, sâlih ameli temin eder; amel ile hikmet elde edilir" ve böylece her şahıs zühde sarılarak Allah'ın inayetini elde etmek üzere mesafe alır.⁴² 10. yüzyılda yaşamış bir İsmailî olan Ebû Hâtim er-Râzî'ye göre, bilge kişi, ilim ile ameli kendisinde birlikte bulunduran insandır.⁴³ Bir yüzyıl önce filozof el-Kindî hikmeti, "(akıl) kudretinin üstünlüğü, küllileri kendi hakikatleri ile bilme ve meşgul olunması (amel edilmesi) gerekli olan hakikatler ile meşgul olma" şeklinde tanımlar.⁴⁴ "Hikmet" için ahlak sahasında ağırlıklı

³⁹ Er-Râgıb el-İsfahânî'nin başka bir yerde bizzat sözünü ettiği gibi -krş. aşğ n. 343. Fakat ayr. s. 77-, '-r/-f kökü, *stricto sensu* olarak Allah'a uygulanamaz.

⁴⁰ Krş., Râgıb el-İsfahânî, *Mu'fredât*, I, 276, *h-k-m* madd. İstanbul Carullah nüsh. nr. 2080 vr. 1a'dan ıktibasen -ki 791/ 1389'da Konya'da yazılmıştır- ve aynı yazarın *Tefsiri*.

⁴¹ Krş., aşğ., s. 165 vd.

⁴² Krş., Sülemî, *Tabakât es-Sûfiye*, nşr.: N. Şureybe (Şeribe ?) 18 (Kahire 1953).

⁴³ Krş., Ebû Hâtim er-Râzî, *Zîne*, II, 104.

⁴⁴ Krş., el-Kindî, *Fî hudûdül-ı'şyâ'*, *Resâ'il el-Kindî* içinde nşr.: M. Abulhâdî Ebû Rîde, I, 177 (1369 -72/1950-53); A. Altmann ve S. M. Stern, *Isaac Israeli*, 31-35 (Oxford U. P. 1958). Bilgi ve amelin bileşimini ima eden ilahî "hikmet" için bkz., Gazzâlî, *Makâsîd* II, 86 vd., (Kahire 1355/ 1936).

bir konum elde etmeye yönelik bütün bu girişimler, ara sıra tekrar gündeme gelseler bile, “bilgi” teriminin giderek artan titreşimi karşısında sessizliğe bürünmekten kurtulamazlar.

Felsefe, “hikmet’in önemini vurgulayan açıklamaları ile belli bir rol üstlenmiştir. Bununla beraber felsefe, İslam’da “hikmet”in önemini genel anlamda sınırlamaya yönelik, karmaşık bir tarzda da olsa, katkılarda bulunan bir işlev de görmüştür. *Hikme*, Yunanca “felsefe”nin Arapça karşılığı olarak seçilen bir terimdir. Durum böyle olunca ve ilaveten Yunanca *sophia*’nın tercüme edilmesinde de rolü olan bir terim olması nedeniyle *hikme*, Batı’da geleneksel olarak “hikmet”i kuşatan ihtişamı bir dereceye kadar paylaşabilmiştir. Genç Aristo’nun “hikmet bilimlerin başlangıcıdır” dediği söylenir. Ancak aynı ifadede “bilgi Yaratıcı’nın ihsanı; hikmet ise lütfudur” diyerek, bilgi ile hikmet arasında bir fark görmediğini ifşa eder.⁴⁵ “Allah’ın hikmeti’nin konumu, İbn Sinâ’nın şu dizelerinde, mutlak bir şekilde “bilgi”nin fevkindedir:

Ruh, bir cam lamba gibidir, ve bilgi
Işıktır (ateş veren), ve Allah’ın hikmeti yağdır.
Eğer o yanıyorsa sen canlısın,
Ve eğer sönmüşse ölmüşsün.⁴⁶

Bu, muhtemelen kesbî bilgiye eşdeğer ilahî ilham olarak yorumlanmalıdır. Herhalükârdâ *hikme* (“felsefe”) terimi, Müslüman felsefeciler için ne anlam ifade ederse etsin, bu özel anlamda kullanımı, egemen kavram olma bakımından, zaman içinde iyice yerleşen ‘ilm ile kıyaslandığında, kendi anlamı için bir başka sınırlama ima eder olmuştur. *Hikmenin* felsefeyi tanımlamak üzere kullanılması, terimin kaderini felsefenin İslam’daki kaderine dayalı hâle getirmiştir. Dolayısıyla, felsefe olarak düşündükleri her ne ise ona karşı olanların gözünde, yüz kızartıcı bir ifadeye dönüşmüştür. Öte yandan felsefeciler karşılık olarak, ‘ilmin kullanımına yönelik bir kınama biçimi geliştirerek misillemede bulunamamış veya bulunmak istememişlerdir. Böylece ‘ilm, Kur’an’ın kendisine bahsettiği üstünlüğü *hikmete* karşı savunmak durumunda kalacak bir konuma hiçbir zaman düşmemiştir.

⁴⁵ Krş., el-Mübeşşir, Muhtâr el-Hikem, nşr.: Abdurrahman Bedevî, 199 (Madrid 1958).

⁴⁶ G. C. Anawati, *Essai de bibliographie Avicennienne*’dan aktarılmıştır. 121 (Kahire 1950).

BÖLÜM ÜÇ

ÇOĞUL OLARAK BİLGİ

‘U lûm, ‘ilmin -kabul edilmiş- çoğulu olarak, Kur’an’da ya da Peygamber’in ilk hadislerinde yer almaz. İslam öncesi şiirde de, ‘ulûm çoğuluna yer verildiğini görmüyoruz. Bu olumsuz kanıt, ‘ulûm çoğulunun aslen kullanımda olmadığını ve erken ancak belli olmayan, İslamî bir dönemden itibaren uydurulduğunu kanıtlamak için elbette yeterli değildir. Ancak fiili durumun böyle olması da ihtimal dahilindedir. Daha başka deliller gün yüzüne çıkıncaya dek bu tür varsayımların söz konusu edilmesi sürecek gibi görünüyor. Modern İngilizce’de “bilgi” için bir çoğul kalıp yoktur. Oysa geçmiş zamanlarda çoğul olarak kullanıldığı vâridir.¹ Dolayısıyla ‘ulûm da bir zamanlar var olmuş fakat sonra, İslamî dönemlerdeki yaygın kullanımına dek bir yerlerde kalmış olabilir. O yüzden eğer ‘ulûm kavramının kullanımına dâir erken örnekler -günün birinde gün yüzüne çıkarsa- İngilizce’de var olan durumla kıyaslama cihetine gidildiği takdirde, kalıbın nadiren kullanılışının bu bölümde takdim edilen sonuçları geçersiz kılmayacağı açıktır.

Yunanca ve Latince, “bilgi”ye denk gelen soyut düşünceler için ve bilginin alabileceği farklı somut kalıpları da genelde tanımlayan, ayrı ay-

¹ Krş., *The Oxford English Dictionary*, V, 148b (Oxford 1933, 1961). 1627 tarihli E. Bolton’un *The Cabanet Royal*inde “those ingenuous knowledges” şeklinde geçer. Krş., T. H. Blackburn, *Studies in the Renaissance*, XIV (1967), 168. Genel bir problem olarak, bkz., ayr., B. Halpern, “Myth” and “Ideology” in *Modern Usage*, in *History and Theory*, I (1961), 130, no. 3: “[Düşünülenin ve teorinin] aksine, “bilgi” çoğul olarak hiç kullanılmamıştır. O yüzden aslında özne ile nesne arasındaki tecrit edilmiş (soyut) bir ilişkiyi temsil eder ve asla çoğul olarak ya da özne ve nesne arasındaki başka bir tür ilişki için kullanılmaz.

rı olmak üzere çoğul bir kalıba basit anlamda sahiptir. Modern İngilizcede “bilimler” ve “disiplinler”i genel anlamda ifade eden başka kavramlar yerleşmişse de, “bilgi”, bütünüyle soyut bir anlayışı ifade etmek üzere korunmuştur. Bu, tamamen İngiliz dilinin kendi tarihine özgü bir gelişmedir. Türünde tek değilse eğer nâdir, daha ziyade türünün doğasına özgü bir durumdur.

Gördüğümüz gibi Arapça, kapsamlı bir soyut “bilgi” (‘ilm) düşüncesine sahiptir. Başlangıçta bunun, uzmanlaşmış bir bilim dalı anlamında sınıflandırılabilir farklılıkları içeren bir düşünce olmadığı açıktır. Nebvi hadisler arasında, belirtme edatı olmaksızın kullanılan ve bağlam açısından bütüncül bilginin değil de, münferit bilginin kastedildiği anlaşılan ‘ilm örnekleri bulmaktayız. Şu hadisleri örnek olarak verebiliriz: “Kendisinden bir bilgi talep edilip de onu saklayan kişi..., ” ya da: “Oradaki bir bilgiyi aramak için bir yola çıkan...”² Buhârî’nin *Sahîh*’inin başlangıcında yer alan, “Kendisinden bilgi edinilen kişi.. ” şeklindeki bab başlığının, dinî hususlara ilişkin münferit noktaları araştırmaya yönelik olduğu açıktır. Ancak Buhârî’nin bab başlıklarında ‘ilmin devamlı yer alması ile Peygamber’in ağzından çıkan kelimelerde neredeyse hiç bulunmayışı hep bir çelişki oluşturmuştur.³ ‘Ilmin burada, özel bir gâye için geliştirilmiş bilgi anlamında kullanılışına ne önem atfedilirse edilsin, Peygamber’in zamanından itibaren başlayan bir kullanım tarihi ile karşı karşıya olduğumuz varsayımını sonuç olarak çıkaramayız.

‘Ilmin, özel bir disiplin anlamında kullanımı, Küseyyir Azzah’ın (v. 105/723) bir beytinde açıkça ifade olunuyor:

Benü Lihb’e gittim, el-‘ilm sormaya onlara
Büyücülük yapanların ‘ilmi emanettir onlara⁴

² Krş., Ebü Dâvûd, *Sunen*, III, 234-41 (Kahire 1310, Zurkânî’nin *Şerh el-Muvatta*’sının kenarında), ve Tirmizî (İbn el-Arabî’nin yorumu ile), *Sahîh*, X, 118, 115 (Kahire 1353/1934).

³ Krş., a.şğ., s. 59.

⁴ Krş., Küseyyir Azzah, *Divân*, nşr. H. Pêrès, I, 214 (Cezayir ve Paris 1928), Ebü l-Ferec el-İsfahânî’nin *Kitâb el-Ağânî*’sinden, VIII, 39 vd (Bulak 1285). Bir diğer versiyon için bkz., el-Müberra, *Kâmil*, nşr.: W. Wright, 84 (Leipzig 1864). Genel olarak ‘ilm, erken dönem Arap şiirinde “özel somut bir disiplin” anlamına gelmez -her ne kadar ilk bakışta bir tür gibi izlenim verse de-. Krş. örn. el-Yemenî’ye isnad edilen mısralar (ki üstelik kesin mevsuk değildir). *Mudâhât emsâl Kitâb Kelîle ve Dimne*, nşr. M. Y. Necm, 76 (Beyrut 1961): “... bilgi sahiplerinin (Kur’an) yorumunu bildikleri gibi (ke-ma ‘alime t-te’vile zî l-‘ilmi), ” ya da a. g. e. 86: “... haber sahibi kişinin sahip olduğu haberin bilgisi (‘ilme ahhârî’l-habrî).”

Burada, bilginin genel hakimiyet alanı içinde büyücülük sanki ayrı bir disiplin gibi durmaktadır. Bununla beraber, ne yazık ki beyitin başka bir versiyonunda can alıcı ikinci ‘ilm yer almaz ve onun yerini “bilenerin büyücülüğü”ne yapılan bir gönderme alır. Bu bir kez daha gösterir ki tarihleri ve mevsuk olup olmadıkları bir tarafa, münferit kelimelerin kullanımı açısından Arapça şiirlerin verecekleri malzemeye, şahit getirmek üzere güvencimiz çok cüzi olmalıdır.

Şu an için somut, özel bir öğrenim dalı anlamında ‘ulûm çoğulu ile ‘ilmin, soyut bir kavram olan ‘ilmin hemen yanına denk düşen İslam terminolojisi içindeki yerini, tarihin hangi noktasında aldığını tam olarak belirliyoruz. Bunun sadece çok erken bir tarihte olduğunu düşünüyoruz. Aslında başlangıçta engin dinî alanın münhasıran bir bölümünü bilgi olarak algılayan ve bunun için dinî hukuk veya kelamın münferit noktalarını uygun bulan “bir ‘ilm” düşüncesi bulunduğunu görüyoruz ki bu, bir bilim dalı ya da eğitim disiplini anlamında ‘ilmin kullanılmasının başlangıç noktası olabilir. Kur’an’dan sonraki İslam medeniyetinin teşekkül safahatına değindiğimizde daima yaşadığımız gibi yine düzgün kronolojik sıralamalar kuramamaktayız. Kelam teorisi, tasavvufî düşünce, Yunan felsefesi düşüncesi ve eğitim yöntemi gibi daha sonraki nesillere ait unsurlar, her ne kadar İslam’ın anayurdu olan merkezî Arabistan’da mevcut olmasalar da, çağdaş medeniyetin içinde iyice işlenmiş alanlarla bir an önce temasa geçmesi için İslam’ı rafine etmeye hazırdılar. Fethedilen bölgelerde önceden genel anlamda bilinen fikri hayatın temel kalıpları, Müslüman fetihleriyle birlikte varlıklarını hissettiremez bir duruma düşmemişlerdir. Bu da gösterir ki, birbirinden ayrı birkaç disiplin içinde varlığını sürdüren bir “bilgi”nin, yani sadece bir tek ‘ilmin değil birçok ‘ulûmun olduğu bilinci yer edinmiştir.

‘Ilmin böylece tarih öncesi geçmişinin işaret ettikleri ve Peygamber’in düşüncesinde oynadığı rol olmak üzere sahip olduğu iki boyutuna bir üçüncüsü eklenmiş oluyor. ‘Ilm, tek başına bir veri kalemi olabilir ya da bir çok veriyi içinde toplayan bir bütünlük arzedebilir. ‘Ulûm çoğulu, aslında daha sonraları zaman zaman felsefe ya da kelam dilinde, bir çok bilinen şeyin çoğulu (ma’lûm, ma’lûmât) anlamına da gelmiştir. Örneğin, İbn Arabî, *Futûhâr*’ında, bu anlamda sonsuz sayıda ‘ulûmdan söz eder. ‘Ilm, bilinebilen ve yapılabilen ve bilinmeye ve yapılmaya değer olan her şeyin mutlak bütünü olabilir. Nihayet ‘ilm, şimdi gördüğümüz üzere, bilimsel disiplinler halinde sistematik teşekküllere izin veren bütün bilginin çeşitli bölümlerinden biri olabilir.

Bilginin bu üç boyutu da, İslam medeniyetinin özünü ve kalıplarını belirleyen bir tür karşılıklı etkileşim içinde ve bağımsız olarak hayatiyetini sürdürdü. Gevşekçe bir araya getirilmiş münferit parçaların toplamı anlamında bir bilgi anlayışı, İslam'da sonradan tekrar ortaya çıktı ve ara vermeksizin iç içe geçmiş anlatımlar olmaktan sıyrılarak münferit verilerden oluşan ayrı bir fasıl olma önceliği kazanarak kendisini kanıtladı.⁵ Ayrıca sayıları giderek artan bağımsız bilimsel disiplin kurma düşüncesinin bir eğilim haline dönüşmesine de katkıda bulunduğunu öne sürebiliriz. Çünkü bir 16. yüzyıl yazarı olan Taşköprüzâde'nin yaptığı sınıflandırmaya göre bunların sayısı 150'ye, hatta 316'ya ulaşmıştı.⁶ Öte yandan bir ve bölünemez bilgi anlayışı, münferit disiplinlerin kendileri için uygulamada, münferit bir hayat hakkı talep edemeyeceklerini ya da onların, bir bütün olarak "bilgi"den esas itibarıyla farklı birşey olup olmadıklarını sorgulamaya kadar gitmiştir. Sonunda ikinci görüş kazanmış ve felsefi mülâhazaların, Kur'an'ın bilgiyi iman ve din ile eşdeğer bulmasından daha aşağı olamayacağına hükmedilmiştir. Esas itibarıyla bütün bilimler ve bütün zanaatlar birbirlerinden tamamen farklı değildir ve görünürdeki farklılıkları sadece ayrıntıda olup püf noktalarına ilişkindir.⁷ Bu görüşün arkasında yatan, aslında bütün bilinen öğrenim dallarının yoğun biçimde ve ayırım yapılmaksızın geliştirilmesine yönelik istekti. Bütün 'ulûm bağımsız olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla birini destekleyip diğerlerini ihmal etmek budalalık olacaktır. Çünkü hepsinin gayesi insanlığın kurtuluşudur.⁸ Öte yandan "bilgi"yi İslam ile bir görme eğiliminin sonucu olarak bütün 'ulûm, hem bilgiyi bütün olarak temsil eden hem de onu sistematik hâle getiren muayyen bir 'ilm olma gayreti içine girdiler. Bu gâyeye hizmet etmek üzere tercih edilen 'ilm, "Peygamber'den tevarûs edilen" 'ilmdi. Bunun dışında herşey ya yararsızdı ya da bu adla anılsa bile 'ilm değildi.⁹ Sonuç olarak, diğer disiplin-

⁵ Krş., yk., s. 9.

⁶ Krş., Taşköprüzâde, *Miftâh es-Sa'âde*, I, 68 vd. (Haydarabad 1328-56). Yazar, ayrıca Kur'an tefsirine ilişkin 'ulûm âdetlerine dair hayali iddiaları ard arda sıralar.

⁷ Krş., ez-Zemahşeri'nin girişi: *Kcşşaf*, I, 10-12.

⁸ Krş., İbn Hazm, *Risâle Merâtibul-'ulûm*, *Resâ'il İbn Hazm* içinde. Nşr.: I. R. Abbas, 80 (Kahire, tarihsiz[1954]).

⁹ Krş., İbn Teymiye, I. Goldziher'in iktibası ile *Akademie Stellung der alten Islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften*, 6 (Berlin 1916, Abh. Der Kgl. Preussischen der Wissenschaften, philos.-hist.Kl. 1915, 8).

ler ‘ilm olduklarını iddia etseler de, “bilgi”nin bütün ve özel anlamda dinî bilgi ile ayniyet kazanması, galip gelmiştir.

Bu görüşe taban tabana zıt bir görüşün, yani dinî yazıların “bilgi” sayılmaması gerektiği ve bu kelimenin dünyevî bilim dallarına ilişkin çalışmalar için kullanılması gerektiği yönündeki görüşün, İslam’ın daha sonraki dönemlerinde ilerleme kaydettiğini ümit etmemiz zor görünüyor. Ancak çok ilginçtir ki el-Câhiz’da geçen bir bölüm, söz konusu ettiğimiz bu noktaya son derece yakındır. Kendisine, Manilerin kitaplarının lüks üretimi için çok fazla harcama yapmaktan kaçınmalarının, bilgiye duydukları saygının ifadesi olduğu söylendiğinde, el-Câhiz buna itiraz etmiştir. Çünkü Manilerin kitapları dinlerine ilişkindir. Bunlara harcama yapmaları, Hristiyanların kiliseleri ve altın haçları için, Zerdüştilerin kendi ateş tapınakları için, Hindlilerin Buda heykellerinin korunması için harcama yapmalarına benzer. Şayet Maniler, bilgi ve felsefe ile ilgileneselerdi ve felsefe ve mantık¹⁰ gibi eserler için ya da zanaat, ticaret, teknoloji ve eğitim kaynakları için çaba sarf etselerdi, o zaman durum değişirdi. O zaman “bilgi”ye saygı beslediklerinden söz edilebilirdi.¹¹ El-Câhiz, bu itirazlarının Müslümanların dinî yazıları için de aynı ölçüde geçerli olması gerektiği uyarısına şiddetle karşı çıkmış ve onların hakiki bilgiyi tesis ettiklerini hiç kuşkusuz teslim etmiştir. Her ne kadar böyle bir tavra el-Câhiz’in zamanında yaşıyor olmak pek nasip olmaz gibiyse de, sanki yüreğinin derinliklerinde, dinî bilginin dünyevî bilgidен temelde farklı olduğuna ve ikincisinin bu adı hakettiğine dair bir his taşıyordu.

İslamî literatürün belli bölümlerinde ‘ilm teriminin hem dünyevî hem dinî bilgi anlamına mı geldiği yoksa sadece ikincisine mi hasredildiğini belirlemek genelde zor olmuştur. Yine karar vermekte genelde zorluk çekilen bir diğer husus, ‘ilmin soyut “bilgi”yi mi yoksa ‘ulûmun tekili münferit bir disiplini mi ifade ettiğidir. Müslümanın zihninde bu ayrımların, bizim düşünce geleneğimizde olduğu kadar önemli bulunması -hayal edilmesi bile- çok nadirdir. Bu, Müslümanların genel olarak ‘ilm anlayışlarının ve onun çoğul haline olan yaklaşımlarının -ki soyut bilgi böylece somut ifadesini bulur- kendine özgü özelliğinden kaynaklanmaktadır.

¹⁰ Takip eden üç kelime çok açık değildir, galiba “hukuk ve belagat” (?) olmalıdır.

¹¹ Krş., el-Câhiz, *Hayavân*, I, 28 vd. (Kahire 1323-25) = I, 55 vd. (Kahire 1356/1958). Bu, Kindî’nin *beğeri* bilgi ile özellikle ne kastedildiğine dair bir eser yazdığı tarihe rastlar (*Al-kam el-‘İlm el-İnstî*).

BÖLÜM DÖRT

BİLGİ TANIMLAMALARI

Kadim Arap atomcu bilgi anlayışına göre, tanımlar da vecizeler gibi, İslam'da büyük ölçüde takdire mazhar olmuşlardır. Felsefe ve filoloji, onları gerekli görmüş; terimlere mânâ vermeye ve mânâlara bir terim bulmaya meraklı olan Tasavvuf onları çok sevmiştir. Bu tür tanımlar, belli bir konu ile ilgili farklı görüşlerin bilgilendirici bir profilini daima vermişlerdir. Doğru anlaşılmalari için izahata ve şerhlere ihtiyaç duyarlarsa da, uzun şerhlerin oluşturduğu müphem tabakadan çoğu kez sıyrılmayı başarırlar. “Bilgi”ye ilişkin pek çok tanımlamayı bir incelemeden geçirmek, ileriki bölümlerde ele alınan tartışmalar için, oralar da neler bulacağımızı ummamızı sağlayacak özet bir ön değerlendirme olarak yararlı bir giriş oluşturacaktır.

Ortaçağ bilginleri, muhtelif alanlardaki ilmî faaliyetleri içinde tanım koleksiyonlarına çok yer verirler. Mistik felsefeci İbn Seb'in (v. 669/1270), *Büdd el-‘Arif*¹ başlıklı çalışmasında kapsamlı olduğu kadar karışık bir yığın “bilgi” tanımını bir araya getirir. Bununla beraber, tâtmin edici özet bir ‘ilm tanımlı peşinden koşan kelam olmuştur. Felsefeciler ise kendileri için özet bir tanımın olmadığını görmüşler; filolog-

¹ Ben İstanbul, Bağdatlı Vehbi Ef. nüshasından yararlandım, nr. 833, vr. 66a-67b, 74a ve 85a. Tanımlar tarafımca numaralanmış olup eserin başlığını takip eden parantezlerdeki numaralar, bu numaralandırmaya matuftur. Ahd'inde -ki talebelerine hitabendir- birkaç bilgi tanımı daha yer alır. Nşr.: Abdurrahman Bedevî, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, V (1957) 41. Ahd'de, İbn Seb'in, *Büdd*'deki geniş tanım koleksiyonlarına atıfta bulunur. M. Schreiner, *ZDMG*, LII (1898), 504 n. 1'de, onun *Büdd*'ü bildiğine işaret eder. N. Rescher, *The Development Arabic Logic*'de, 201 (Pittsburgh 1964), S. Lator'a ait *Die Logik des İbn Seb'in* (Münih ve Roma 1942), görmediğim doktora tezinden söz eder.

lar, terimin görünen sade anlamının arkasındaki meselelerle uğraşmayı gerekli bulmamışlar ve eğitimciler de doğal olarak onların takipçisi olmuşlardır. Mutasavvıflar, kendilerine özgü terminolojilerinde özel bir terim olarak 'ilme yer verme hususunda bir hayli yavaş davranmışlardır. Ancak kelim için, "bilgi"nin gerçekten ne anlama geldiğine dair ve ayrıca Allah'a ve insana, imana ve akla uygulanabilecek kabul edilebilir bir tanımının yapılmasına ilişkin açıklama getirmek temel unsur olmuştur. O yüzden, Müslümanların yaptığı "bilgi" tanımlarının ana yurdu ve odağı, kelimdir. Bu tanımların ifade tarzına ait temel ilkelere, *kelâmın* hemen başlangıcında uygulamaya konduğunu ve temel anlamda değişmeksizin kalan, ancak entelektüel yaratıcılığa açık kapı bırakmak için ufak tefek kelime değişiklikleri ile yetinen küçük bir tanım serisi üretildiğini düşünebiliriz. Böyle olunca, İmam Eş'arî (900 civarı) ya da Bâkillânî (v. 403/1013) gibi güçlü şahsiyetler, felsefe ve kelim sahasında sistem kurucu bilginlerin genelde çok beğendiği yararlı tasnif başlıklarından birini edinerek, öğretilerine veya yazılarına bu tanımlamalardan herhangi birini dâhil etmişler ve bundan sonra isimleri de onunla anılır olmuştur. Belli bir 'ilm tanımının Arapça kalıbını asıl uyduranların isimlerini ve tarihteki yerini, daha sonra gelişen geleneği eleştiriye tâbi tutmaksızın açıklığa kavuşturmak artık pek mümkün görünmüyor. Genelde Mu'tezile'ye isnad edilen *sukûn en-nefs* üzerinde ısrarla durmak gibi (bkz., aşğ. F-3) ayırt edici farklılıkların kaynakları bile, ancak şüphyle ve zoraki tespit edilebiliyor. 9. yüzyılın başları, bu tanımlamalar tarihinin ilk safhasının bitim tarihi için en iyi genel tarihtir.

'İlm tanımları üzerine tartışmaya girmekten kaçınmış küçük ya da büyük kelim risalesi yok gibidir. Zamanla, tartışılacak malzeme büyümüş ve tartışma üslubu sertleşmiştir. 12. ve 13. yüzyıllardan sonra, gelişme en üst düzeyine ulaşmış ve kelimin gayelerine hizmet eden 'ilm tanımlarının muteber bir kolleksiyonu, el-Âmidî (v. 631/1233) tarafından yapılmıştır. Büyük *Ebkâr el-Ejkhâr*'ının açılış sayfalarında, el-Âmidî bu ta-

² Yazmalardan İstanbul, Ayasofya nr. 2165'den (eserin ikinci cildi 2166 numarayı taşır) yararlandım. Her iki cilt de "Ferağ" kaydında; en yukarıda solda, eserin ilk sahibi olan ve ciltlerde imzası yer alan es-Subki'den iki yıl önce vefat etmiş olan Halil bin Keykeldî el-Alaî'nin imzası korunmuştur. Eserin bir başka yazma nüshası Ayasofya nr. 2167, 771/ 16 Mart 1370 tarihlidir. İkinci cildi, Ayasofya nr. 2168, 772/ Eylül 1370 tarihlidir. *Ebkâr*, 612/ Nisan 1216 tarihinde tamamlanmıştır. El-Amidî, kabul edilebilir bulduğu bazı bilgi tanımlarını, *İlhâm fî Usûl el-Ahkâm*'ında tekrar ele alır: I, 6 vd. (Kahire 1347).

nımları uzun uzadıya anlatır ve tartışır.² El-Âmidî'nin selefleri, İmam el-Haremeyn (v. 478/1083)³, Pezdevî (v. 493/1100)⁴ ve Ahmed b. Mahmûd es-Sâbüni (v. 580/1184)⁵ gibi önemli bilginlerdir. Bu saydıklarımızın zamanında yaşamış hatta daha önceleri yaşamış, başka birçok kişiler de muhakkak olmuştur. *Ebkâr*, bir yüzyıl sonraya ait bir eserde, el-İcî'ye (v. 756/1355) ait *Mevâkıf*'da konunun tartışılması hususunda ana kaynak olarak hizmet görür.⁶ El-İcî de, aynı şekilde, bir 18. yüzyıl eseri olan *Tehânevî*'nin *Keşşâf*'ında, 1055-66, kapsamlı bir 'ilm maddesi için gerekli bütün temel ham malzemeyi temin eder. *Tehânevî*'nin burada, Müslüman düşünürlerin o güne kadar "bilgi" üzerine ifade ettikleri neredeyse bütün görüşleri özetlediğini söyleyebiliriz.

Beşerin dünyası ile Allah'ı birleştiren şeyin, kapsül şeklinde düşünülebileceğini öne süren kişinin küstahlığına gösterilen tepki; aslında kendisini, -çok tekrarlanan- "bilgi'nin tanımı gerçekten mümkün değildir önermesinde hissettirir. Bu önerme, örneğin el-Gazzâlî'de⁷ ve ayrıca el-Âmidî'de (hem *Ebkâr*'da hem de *İhkâm*'da) çok tartışılmıştır. Bilgiyi şifahen tanımlayamayız çünkü onun basit bir tanımını yapmak çok zor ve karmaşıktır; o ancak bölümlere ayrılarak (*kısme*) ve örnek vererek (*mîsâl*) tanımlanabilir (İmâm el-Haremeyn ve el-Gazzâlî)⁸ Veya Fahreddin er-Razi'nin (v. 606/1209) dediği gibi, bilgiye dair bilgi ya açıktır (*bediht*) ya da zorunludur (*zarûrî*). Aksi takdirde yapılacak tanım yine bilgi yoluyla mümkün olacağından, sonuç çıkarmak açısından bir kısır döngü içine girmek kaçınılmazdır.⁹ el-Âmidî'nin konuya ilişkin tavrı aşağıda

³ Krş., İmâm el-Haremeyn el-Cuveynî, *Kitâb el-İrşâd*, 12 vd. (Kahire 1369/1950), çev.: Schreiner, ZDMG içinde LII (1898), 495 vd. Abdulkâhir el-Bagdâdî'nin (v. 429/1037) *Usûl ed-Dîn*'i için, krş., A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, 251 (Cambridge 1932). Son basımı (bkz., yk., n. 43) bu kitap baskıya girdikten sonra elime geçmiştir.

⁴ Krş., el-Pezdevî, *Usûl ed-Dîn*, nşr.: H. P. Linss, 10 (Kahire 1383/1963).

⁵ Krş., es-Sabuni, *el-Kıfâye fi Şerh el-Bidaye fi Usûl ed-Din*, İstanbul, Laleli Y. Nüshası nr. 2271, vr. 3b- 4a. Yazmanın istinsah tarihi 677/ 1279'dur.

⁶ Kahire 1357 neşriyatı *Mevâkıf*'dan yararlandım: 9-11. Topkapusaray, Koğuş nr. 861 nüshası, 753/ 1352 tarihli olup müellif hattı olduğunu ileri sürer. J. van Ess'in çevirisi *Die Erkenntnislehre des Adudeddin el-İcî* (Wiesbaden 1966), *kelâm* epistemolojisinin burada çok kısa değinilen bir çok vechesi ile alakalı geniş malumat verir.

⁷ Krş., el-Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 17 (Kahire 1356/1937).

⁸ Krş., ayr., İbn es-Sâ'âtî (v. 696/1296 ya da 694), *Metn el-Bedi' fi 'İlm el-Usûl*, İstanbul, Fey-zullah nüshası nr. 566, vr. 3b.

⁹ Krş., el-Âmidî (yk. s. 17. vd) ve el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî* I, 380. el-Aynî'nin görüşlerini, Kastallâni *İrşâd es-Sâri*'de, I, 178, (Bulak 1288) özet halinde tekrar dile getirir.

söz konusu edilecektir.¹⁰ El-Âmîdî'den yaklaşık bir yüzyıl sonra büyük Şii kalamcı el-Allâme Hillî (648-726/ 1250-1325) tarafından mesele tekrar ele alınır. Şu iki temele dayanarak, tanımlamanın imkânsızlığı iddiasına itiraz eder: "1. Bilgi haricindeki herşey ancak bilgi ile açıklanabilir; o yüzden, bilgiden başka bir şeyin bilgiyi açıklaması imkânsızdır. 2. Varlığım sayesinde bilmekte olduğumu zarurî olarak biliyorum ki bu, mutlak bilgiyi idrak ettikten sonraki özel bir bilgidir. İmdi, bazı dikkatli bilginler, "Bir bilgi tanımından elde edilen mâlumat, bilginin bilgisidir" şeklindeki ilk iddiaya karşı çıkmışlardır. O (yani bilgi) başka bir şeyi açıklayabilir ve başka bir şey onun (yani bilginin) bilgisini açıklayabilir şeklindeki düşünce, saçma olmamalıdır. Ben derim ki, mesela bilgi, kişiyi rahatlatması (*sukûn en-nefs*) gereken bir niteliktir dedüğümüzde, bu önerme bilgiyi tanımlar fakat yine bilgi ile anlaşılabilir. O yüzden, muhakeme açısından bir kısır döngü içine gireriz. Burada doğru görüş -bilmelisiniz ki- bilgi ya bilene tâbi olan görece (*izâfîye*) bir niteliktir (aşğ. bkz. A-14) ya da bilinenin yerini tutan bir kalıptır (aşğ. bkz. E-1). İki değişik görüşe ve iki varsayıma (yani genel kabul gören birbirinin alternatifi iki görüşe) göre bu böyledir. O kalıp ya da o nitelik, bilene sunulduğunda ancak bilinen bilinebilir. O kalıbın ya da niteliğin bilgisi, tanım ya da gösterge (*resm*) vasıtasıyla bilinmeyene aittir.¹¹ Fakat bilinen, tanım ya da göstergenin temin ettiği kalıba ait bilgiden çok farklı olan, bideyetteki bilgiye dayalı olduğundan, burada bir kısır döngüye düşülmez. Yukarıdaki ikinci tez zayıftır. Onun zayıflığını *Kitâb el-Me'âric el-Fehm* 'Anlama Dereceleri' (eser biliniyor olup ancak ne yazık ki Allâme el-Hillî'nin konumuz için çok önemli olan diğer eserleri gibi buna da ulaşamamıştır) adlı çalışmada göstermiş bulunuyoruz."¹²

İbn-i Sîna felsefesi üzerine yapılan bir çalışmada, bilginin tanımlama yeteneğinin bulunmadığı sonucuna varılır çünkü bilgi, "öyle bir ruh hâlidir (*hâle nefsâniye*) ki kişi bu hâli, hiçbir muğlaklığı taşımaksızın kendi

¹⁰ Bkz., aşğ., s. 153.

¹¹ *Resm*, tanımı yapılan nesnenin ayırt edici özelliğini kısaca çizen bir tanımdır. *Hadd* ise tanım konusunda teknik bir terim olup tanımlanan nesnenin doğasını tarif eder. Krş. İbn Hazin, *İhkâm*, I, 35 vd. Kahire 1345-48). Ayı., krş., A. -M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sîna*, 143 vd. (Paris 1938); el-Gazzâlî, *Makâsîd* II, 8; Goichon, *Encyclopedia of Islam*, 2. bas. *hadd* vd. *madd*.

¹² Krş., Allâme el-Hillî, *Envâr el-Melekût fî Şerh el-Yakut*, nşr.: M. Necmî-Zencânî, 12 vd., (Tahran 1338). Çalışma, 10. yüzyılda yaşadığı anlaşılan Nevbahtî adlı birinin *Yâkût'u* üzerine yapılmış bir şerh olup 684/1285 yılında kaleme alınmıştır. Bkz. aşğ. s. 145 vd.

nefsinde (n-min) bulur... Bilgi, tanımsız da olabilir çünkü bir şeyi her ne şekilde olursa olsun tanıyabilmek demek, o şeyin bir mantık delili ya da düşüncesi olmaksızın farkına varmak demektir. Kişinin bir şeyi bilmesine ilişkin bilgi, kendi zâtının bilgi vasfı ile donatıldığını (*ittisâf*) bilmesi mesabesindedir. İmdi, bütün bir ittisaf işine ilişkin (*ittisâf emr tamm*) bilgi, iki şeyi, sıfat (*sıfat*) ile sıfatlananı (*mevsûf*) tek tek bilmeyi gerektirir. Şayet bilginin gerçekliğine ilişkin bilgi elde edilseydi, bizim bir şeyi düşünme ve akıl yürütme ile muhakeme etmeden bilebileceğimizi varsaymak saçma olurdu. Böyle olmadığına göre, bilginin gerçekliğine ilişkin bilgi, elde edilmeden de olabilir düşüncesini kabul edebiliriz.¹³

Bu arada Mutasavvıflar da, zaman zaman bilginin tanımı görüşü ile uyuşmadıklarını hissettirirler. Sözgelimi Sadreddin Konevî (v. 672/1273), “bilgi” tanımı girişiminde bulunan kişinin ya bilginin hakikî manasını (*sırr*) bilmediğini ya da dört başı mâmur bir tanımlama niyeti taşımaksızın bilginin vasıflarından biri ile ilişkili kendi konumunu göstermek gibi bir gnostik arzu içinde olduğunu ifade eder.¹⁴ Onun kabul ettiği yegâne bilgi, mutasavvıfın sahibi olduğu hakikî bilgidir ve bunu bir başka çalışmasında genel bilgi tanımı olarak sunar (aşğ. bkz. L-5).

Felsefî spekülasyon kokan bütün kelim gayretlerinin -ki bunlara daha sonraki dönemlerin hadis bilginleri de katılmıştır- kötü şöhret bulduğu yerlerde “bilgi” tanımı yapma çabalarının son derece açık ve anlaşılır bir konuyu karmaşık hale getirmeyi gâye edinmiş din karşıtı fertlerin alçakça girişimleri olarak yorumlandığını kaynaklarda bulmaktayız. İbn el-Arabî (v. 543/1148), bu görüşü, Tirmizî’nin *Sahih*i üzerine yaptığı şerhinde şu ifadelerle açıklar: “Bilgi, bir açıklamayı gerektirmeyecek kadar açık bir kavramdır fakat zındık bidatçılar, insanları yanıltarak bilinebilir bir kavram (*ma’nâ*) olmadığı yanlış izlenimini vermek gâyesi ile “bilgi” teriminin ve diğer dinî ve fikrî kavramların anlaşılmasını özellikle zorlaştırma arzusu içinde olmuşlardır. Ne var ki bunlar, temelsiz ve safsata

¹³ Krş., Bursa, Ulu Cami nüshası, nr. 2211, vr. 115b. Bu çalışmanın yazarı ve başlığını şahsen bilmiyorum fakat aslında çok meşhur biri olabilir. Yazmanın kenarında, *Kitâb fi’l-Hikme ve’l-Kelâm* vardır ki sadece içindekileri vermektedir. Ayrıca *Kitâb Şerh Makâsîd* (Gazzâlî’nin?) da, yazmada yer almaktadır.

¹⁴ Krş., el-Konevî, *l’câz el-Beyân fî Te’vîl Umm el-Kur’an*, 49 (Haydarabad 1368/1949).

¹⁵ Krş., İbn el-Arabî, *Ârîdat el-Ahvezi*, X, 114 (Kahire 1353/1934). “Sofistik” şüphelilik her hangi bir bilgi ihtimali ve gerçekliğinden büyük korku duymuş ve burada zikredilen bütün yazarlara hep öcü gözü ile bakmıştır. Krş. aşğ. s. 202. vd. Zor bir terim olan *ma’nâ*, daha ayrıntılı izahat ister. Bkz., aşğ., n. 393.

iddialardır.”¹⁵ Buna rağmen pek çok tanım yapılmıştır ve onları ıslah ve tartışma süreci asla son bulmamıştır. Bu tanımların liste halinde sınıflandırılması ne tarihi açıdandır ne de Müslüman bilginlerin bizzat kullanmış olabilecekleri kategorilere göredir. Kendileri için en temel görünen unsura göre -birlikte kalması gerekenleri ayırma ya da aynı zamanda başka bir sınıfa da dâhil edilebilecek olanları bir sınıfta toplama riskini göze alarak- sınıflandırmalar yapılmıştır. Bazı varyasyonların râvinin isteyerek ya da istemeyerek yaptığı dikkatsizliklerden kaynaklanabileceği ihtimali, İbn Hazm’ın Eş’arî tanımlarını tartışırken olduğu gibi, pek dikkate alınmamıştır. (Ancak temel unsurlara göre bir sınıflandırma yapma fikri, bazı kelimacılar tarafından da -söz gelimi Kadı Abdulcebbar’ın *Mugnî*’sinin, epistemolojiyi konu edinen 12. kısmında yer alan bir tartışmada geçtiği üzere- uygun bulunuyordu. Aşağıda B, C, D, F ve H şeklinde listelenen tanımlarda Abdulcebbar’ın pek çok keskin gözlemleri bulunur. *Mugnî*’nin bu cildinin İbrahim Mezkur tarafından yapılan Kahire neşri, tarihsizdir ve bana ancak 1969 yılının başında ulaşmıştır.)

Özetlersek tanımların çoğunun, öznel olanın nesnel olan ile girdiği ilişki içinde yaşadığı zihni (psikolojik) eyleme dair bir açıklamanın -somut veri hakimiyetinin- bir şekilde bilginin doğasını yakalama hususunda yeterli olacağı varsayımını temel aldığını söyleyebiliriz. Bilenen (*ma’lûm*) nesnenin bilgidен önce geldiğinin, kabul edilmiş bir olgu olarak değerlendirildiği görülüyor ki bu, Müslüman düşünürlerin çok iyi bildikleri gibi, Aristo’nun mantığında tartıştığı bir meseledir. Önerilen tanımların bir çoğu, bir tür totoloji üzerine kuruludur ve Müslüman eleştirmenlerin zaten işaret ettikleri gibi, meseleyi aydınlatacak yeterlilikte değildir. Daha ayrıntılı açıklama, el-Âmidî’nin yorumunun tercümesinin verildiği bir sonraki bölümde yapılacaktır (aşğ. s. 150 vd).

A. Bilgi, bilme işlemidir, bilen ve bilinen ile özdeşdir ya da bilene bilmesini sağlayan bir niteliktir.

I. “Bilgi, sayesinde kişinin bildiğidir.”¹⁶

¹⁶ Krş., el-Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 16, -ekli bir tartışma ile- el-Âmidî, *Ehkâr*, 2b. El-Âmidî, bu tanımları Ebû’l-Kâsım el-İsfarâ’î’den aldığını belirtir. 2 ve 5 nolu tanımlardaki, *mâ yu’lem ve bih’âlim (eh)* ibareleri anlaşılabilir ama zorlukla tercüme edilebiliyor; “sayesinde kişi (zâtı, bilen) bilir, burada “bilgi”, sanki “bilinen” ile aynı şeymiş gibi oluyor ancak kastedilen o değil.

II. "Bilgi, sayesinde kişinin zatının biliyor olduğudur."¹⁷

III. "Bilgi, sayesinde bilinenin (*el-ma'lûm*) bilindiğidir."¹⁸

IV. "Bilgi, sayesinde bilenin bilineni bildiğidir."¹⁹

V. "Bilgi sayesinde bilenin biliyor olduğudur."²⁰

VI. "Bilgi, bulunduğu kişinin bilenin adı olmasını zorunlu kılandır."²¹

VII. "Bilgi, bulunduğu kişinin biliyor olmasını zorunlu kılandır."²²
Bu tanım, Eş'arî'ye nisbet edilir.

VIII. "Bilgi, içine yerleştiği (*mahall*) kişinin biliyor olmasını zorunlu kılandır."²³

IX. "Bilgi, bilinen mesabesindedir."²⁴

X. "Bilgi, sadece bilinen mânâlardır (*el-ma'ânî el-ma'lûme*)."²⁵ Bunun, Themistius'un tanımı olduğu rivayet edilir.

XI. "Bilgi, zihnen var olan nesnedir (*el-mevcûd ez-zihni*)."²⁶

XII. "Bilgi, bilenin sayesinde bildiği niteliklidir."²⁷

XIII. "Bilgi, canlı kişinin sayesinde bilir hâle geldiği niteliklidir."²⁸ Krş. aşağıda J-2.

¹⁷ Krş., el-Gazzâlî, *Mustasfâ*, 1, 16, -ekli bir tartışma ile- ve *Mi'yar el-'İlm*, nşr.: S. Dunyâ, 280, (Kahire 1961); es-Sabûnî, *Kifâye* (Eş'arî'nin tanımı olarak) ("biliyor olur").

¹⁸ Krş., İmâm el-Haremeyn, *Lûma'*, 88.

¹⁹ Köprülü nüshası I, nr. 856, vr. 2a'da Eş'arî'nin tanımı olarak iktibas edilmiştir. C. Brockelmann'ın sehven Mâturidî'ye nispet ettiği yazma budur. *Geschichte der arabischen Litteratur* (bundan sonra GAL olarak geçecektir), *Supplement*, 1, 346 (Weimar ve Berlin 1898-1902, Leiden 1937-49). Krş. H. Ritter, *Der Islam*, XVIII (1929), 40.

²⁰ Krş., İstanbul, Aya Sofya nüshası nr. 2378, vr. 21a. Yazarı tespit edilmeyi beklemektedir. Yazma, 790/1388 tarihlidir. Tanımın, "meslekdaşlarımızın en yaşlısı'nın (en büyüğü?, *el-ekberân*) tanımı olduğu söylenir.

²¹ Krş., el-Âmidî, *Ebkâr*, vr. 2b. Burada, Eş'arî, bu tanımın yazarı olarak belirtilir.

²² Krş., el-Âmidî, *Ebkâr*, vr. 2b; el-İcî, *Mevâkıf*; et-Tehânevî, 1058.

²³ Krş., İmâm el-Haremeyn, *İrşâd* ("şeyhimizin", -herhalde Eş'arî'nin, tanımı olarak-); İbn Seb'in, *Büdd* (3).

²⁴ Krş., İbn el-Kayyım el-Cevziye, *Bedâ'i' el-leva'id*, II, 91 (Kahire tarihsiz). Krş., el-Gazzâlî, *Makâsid*, II, 73.

²⁵ Krş., *Kitâb es-Sa'ade*, 58.

²⁶ Krş., Tahânevî, 1061, I. 27, 1062, I. 1'e kadar, filozofların tanımı olarak. El-İcî, *Mevâkıf*'da, zihnî bir varlık (*el-vücûd el-zihni*) üzerine inşa edilmiş bir bilgiden söz eder.

²⁷ Krş., İbn Seb'in, *Büdd* (15).

²⁸ Krş., Abdulkâhir, *Usûl*, 5 vd.

XIV. "Bilgi, bilen ile bilinen arasındaki ilişkiyi (sıfı izaftıye) ifade eden bir niteliktir."²⁹ Krş. yukarıda s. 36 ve aşağıda, I-1.

XV. "Bilgi, sayesinde, bilinenin ahvalinin, olduğu üzere açıklık kazandığı bir niteliktir ('alâ mâ huve 'aleyh min ahvâlih)."³⁰ Krş. aşağıda D-I.

B. Bilgi, mârifettir (ma'rifē).³¹

I. "Bilgi, mârifettir."³²

II "Bilgi, bilinenin olduğu gibi ('alâ mâ huve bih) bilinmesidir (mârifet)."³³ Bu tanım Bâkîllânî tarafından benimsendiğinden sıklıkla ona atfen zikredilir. Ancak Bâkîllânî'nin, onu ilk kullanan kişi olmadığı açıktır. Tanımın son kelimesi (bih), nadiren 'aleyh ile yer değiştirir.³⁴ Bunun çok az göze battığı görülüyor. Büdd'de bu tanım, tanımlar listesinin en başında yer alır fakat ne bih vardır ne 'aleyh. Tıpkı Ibn Seb'in'in bih yerine sonradan 'aleyh kullanması gibi bu atlamanın da bir hata olup olmadığını ya da bununla bir başka anlama gelen farklılığın mı kastedildiğini belirlemek zordur. Bu tanımlama ile ilgili olarak, belli bazı Yunan "fel-

²⁹ Krş., Ebû l-Berekât Hibetullah el-Bağdâdî, Mu'teber, III, 2 (Haydarabad 1357-58/1938-39); el-Âmidî, Ebkâr vr. 3b. Ebkâr'ın yazma nüshalarından birinde "bilen" yerine sehven "bilgi" geçer.

³⁰ Krş., Ibn Hazın, lhkâm 1, 38. Eş'arî tanımlamasına, D-I, karşı bir polemik içinde.

³¹ Bu bağlamda ma'rifeyi "cognition" kavramı ile tercüme etmemiz, '-r-f'nin '-l-m ile olan ilişkisi içindeki geniş anlam zenginliğini dikkate alarak yapılmış bir seçimdir. Tanımlamalardaki 'ilm ve ma'rifē ilişkisi için bkz., ayr., aştğ., n. 345 ve n. 349.

³² Krş., Gazzâlî, Mustasfâ, I, 16 ve Mi'yâr el-'ilm, 275 (böyle bir tanıma karşı çıkarak). Gazzâlî, bilginin mârifet olduğu görüşünü bir faraziye olarak tartışılabilir bulur ve "çünkü her bilgi bir itikaddır ve her itikad, mârifettir. Dolayısıyla mârifet daha kapsamlı bir terimdir" der.

³³ Krş., Bâkîllânî, Temhid, nşr.: R. J. McCarthy, 6 (Beyrut 1956); en-Nevbahtî, Yâkût, Allâme el-Hillî tarafından tartışıldığı ve aktarıldığı üzere, Envâr el-Melchût, 12 vd, 134 vd.; İmam el-Harameyn, Irşâd; el-Bâcî, Risâle fî'l-Hudûd, nşr.: J. (Gouda) Hilal, Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islâmicos, II (1954), 4; es-Sabûnî, Kifâye, bir Eş'arî tanımı gibidir; Ibn Seb'in, Ahîd, burada tanım, dinin ilkelerini esas alanlar, "köktencil"den (us'îliyyân) alınarak yapılmıştır. Ayasofya nüshası, nr. 2378, vr. 20b. Bu tanımı, el-Âmidî Ebkâr, vr. 2a'da, el-lcî, Mevâkıf'da, ve Tahânevi, 1057 I. 21'de Bâkîllânî'ye atfederler ve hepsi bunun geçerliliğini tartışır. Ayr., krş., Pezdevî, bu tanımın sunne ve cema'a ehlinde, yani "ortodoks" bilginlerden birine ait olduğunu söyler ve Gazzâlî, Mustasfâ, I, 16.

³⁴ Krş., Ibn Seb'in, Büdd (17) (Bağdadlı Vehbi Ef. nüshası nr. 833, vr. 74a) bu tanımı Eş'arîlerin tercih ettiklerini belirtir. Ayrıca belirtilmelidir ki 'alâ mâ huve aleyh, Yunanca hyparchein ibaresini tercüme etmek için kullanılmıştır. Krş., Aristoteles'in Physics'inin, 197a29, Arapçaya tercümesi, nşr.: Abdurrahman Bedevî, 125 (Kahire 1384-85/1964-65).

sefe" tanımları da söz konusu edilebilir. Gerasalı Nicomachus, *Arithmētikē Eisagōgē* isimli eserinin -Sâbit b. Kurra tarafından Arapça'ya tercümesinde nşr. Kutsch, 13, II. 8 vd.- "hikmet (felsefe olarak çevrilidir), mevcûdâtın gerçekliğinin (*hakika*), olduğu gibi, kesin bilgisidir" der. Şam'lı John'un yaptığı felsefe tanımı, bu özel bilgi tanımının sanki Yunancadaki karşılığıdır ve adeta onun küçük bir numunesidir. O, felsefenin "mevcûdâtı, mevcûd oluş sıfatları ile bilmek (mârifet)" olduğunu söyler (*gnôsis tôn ontôn hēi onta estin*).³⁵

Bir geç dönem yazarı olan el-Aynî, '*Umdetu'l-Kârî*' isimli eserinde, "hikmet'i, eşyanın olduğu gibi bilinmesi (mârifet)" olarak tanımlar, I, 247. Ancak yine el-Aynî'ye göre, "hikmet" ile "bilgi" eşanlamlıdır, I, 440.

III. "Bilgi, bir şeyi (eş-şey)" olduğu gibi bilmektir (mârifet)."³⁶ Önceki tanım ile karşılaştırdığımızda, "bilinen'in yerini burada "şey" almıştır. Bu değişikliğin bir anlamı olmalıdır. "Şey" teriminin kullanılması -ki tartışılabilir- var olmayanların bilgisini kapsamaz. Oysa var olmayan bilginin muhtemel nesnelerinden biridir. O yüzden, gereken kapsamlılığı dolduracak bir yeni tanımlama ile "şey" yerine "bilinen" en kısa süre içinde kullanıma girmiştir. Krş. ayr. aşt. C-2 ve D-2.

IV. "Bilgi, bir şeyin, olduğu gibi, yakinen bilinmesidir (*teyakkun*)."³⁷

V. "Bilgi, eşyanın ve gerçekliklerinin (*hakâ'ik*), yanılma veya hata olmaksızın bilinmesidir (mârifet)."³⁸ Krş. aşt., C-12.

VI. "Bilgi, bilinenin, kişinin kendisini tatmin edeceği ölçüde (*ma'a sukûn en-nefs*) bilinmesidir (mârifet)."³⁹ Bir Mu'tezilî farklılık açısından *sukûn en-nefs* için bkz. aşt. F-3.

³⁵ Krş., Şam'lı John, *Pēgē gnōseōs*, Migne içinde, *Patrologia Graeca*, 94, 521, İng. çev.: F. H. Chase, II (New York 1958). Câbir külliyyatına göre, "felsefî bilgi, muallel mevcûdâtın hakikatlerinin bilgisidir." Krş., P. Kraus, *Câbir ibn Hayyân, Textes choisis*, 104 (Paris ve Kahire 1935).

³⁶ Bâkîllânî, *Temhîd*, 6 ve Pezdevî bu tanımı tartışır ve karşı çıkar; Gazzâlî, *İhyâ*, I, 26, İng. çev.: N. A. Faris, 3 (Lahor 1962); İbn Bessâm'da manzumdur, *Zahire* I, 2, 409 (Kahire 1360/1942). Neredeyse özdeş bir tanımlama, 13. yüzyıl Avrupası'nda yapılmıştır. Bkz. W. G. Waite, *Johannes de Garlandia, Speculum*, 35 (1960) 187. Krş., ayr., F. Sanchez'in (Sanches) (1552-1623) tanımı: *Scientia est rei perfecta cognito*, buraya R. H. Popkin'den aktarılmıştır. *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, 40 (Assen, Hollanda 1940).

³⁷ Krş., İbn Hazm, *İhkâm*, I, 36.

³⁸ Krş., İbn Ferîğün, *Cevâmî' el-'Ulûm*, Topkapusaray nüshası, Ahmed III nr. 2768, vr. 67a.

³⁹ Krş., Allâme el-İhlîlî, *Envâr el-Melkût*, 12 vd, 134 vd. İbn Seb'in, *Büdd* (5).

VII. “Bilgi, bilinenin nedeninin, bu nesneye özgü neden olarak bilinmesidir (mârifet).”⁴⁰ Bu tanımın, Afrodisyaslı İskender’e kadar geri gittiği söylenir.

VIII. “Bir şeyin bilgisi, o şeyin varlık nedeninin bilgisidir.”⁴¹

IX. “... Bilgi, tanıma ve algılama gibidir ancak ilaveten işitene ve anlayana, bir ifade ile aynı ve ayrı görüşte olma imkânı verir...”⁴²

X. “Bilgi, kişinin kesin olarak bildiği ve açıkça anladığıdır.”⁴³

XI. “Bilgi, mükemmelen tanımak (mârifet) ve fazilet sanatına kendisini sıdk ile vakfetmektir.”⁴⁴ Bu tanım, Sahte-Plutarch’ın *Placita*’sının Arapça çevirisinin başlangıcında yer alır ki burada, Stoacılar felesefeden, kendine mahsus bir sanatın uygulaması (*askêsin epitédeiou technês*) yani fazilet olarak söz ederler. *Sophia* ya da *philosophia* ile faziletin eşdeğer görülmesi, çevirmene “bilgi”nin natamam bir tanımı gibi gelmiş olabilir ve o yüzden ilaveten mârifete atıfta bulunmuştur. Bu ayrıca, 9. yüzyılda *ma’rife* ile ‘ilm tanımı yapıldığı gerçeğinin bir delili olmalıdır.

C. Bilgi, zihnî algılama sayesinde bir “elde etme” (*d-r-k*, *h-s-l*) ya da “bulma” işlemidir. Bu bilgidен *katalêpsis*, *asphalês* olarak söz eden -krş. Diogenes Laertius, VII, 47- Zeno’ya nispet edilen Stoacı tanımı yansıtır. Yunanca *katalêpsis* teriminin tercümesi için *idrâkin* kullanılmasına, Gerasalı Nicomachus’un *Arithmêtikê Eisagôgê*’si delil gösterilir- 2, II. 9 vd. Hoche, Arapça çev. nşr. Kutsch II, I. 10.⁴⁵ Benzer şekilde bilgi bir “ihata etme” işlemidir.

⁴⁰ Krş., *Kitâb es-Sa’âde*, 58. İlk geçen “bilinen”, metindeki *el-’ulûm* için gerekli bir düzeltmedir.

⁴¹ Krş., Abdullatif el-Bağdâdi, *Mâ ba’d et-Tabî’a*, İstanbul, Carullah nüshası, nr. 1279, vr. 153b.

⁴² Krş., Ebûl Berekât, *Mu’taber*, II, 395.

⁴³ İbn Abdulberr, *Câmi’ Beyân el-’İlm*’de, II, 36 (Kahire tarihsiz) bu tanımın kelimcılara ait olduğu değerlendirmesini yapar ve şunu ekler: “bir şeyi kesinlikle bilen ve açıkça anlayan onu bilir. Dolayısıyla bir şeyi kesinlikle bilmeyen ve onun hakkında an’aneyle bağlı olarak (*taklîden*) konuşan onu bilmez.”

⁴⁴ Krş., Sahte-Plutarch, *Placita*, nşr.: Daiberg, 123.

⁴⁵ *İdrâkin diğer Yunanca karşılıkları için* krş., S. M. Afnan, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, 105 vd. (Leiden 1964). M. van den Bergh’in *katalêptos* terimini *mejhâm* veya *ma’lûm* ile karşılaması, çeviri literatüründe fiili kullanıma dayanmaz. Krş., kendisine ait *Averroes’ Tahafût el-Tahafût* çevirisi, II, 45, 55, 112 (Oxford ve Londra 1954, E. J. W. Gibb Memorial Series, N. S. 19).

I. “Bilgi, bilineni, olduğu gibi (*‘alā mā huve bih*) algılamaktır (*id-rāk*).”⁴⁶ Bu tanım aslında, Eş‘arî’ye nispet edilir.

II. “Bilgi bir şeyi, olduğu gibi”⁴⁷ ya da bir şeyi kendi gerçekliği (*bi-hakikatih*) ile algılamaktır.”⁴⁸ “Bilinen” ile “şey”in yer değişikliği için krş. yukarıda, B-3. Bir edibin çalışmasında “akıl (*‘aql*), eşyayı gerçekleri ile algılamaktır” dediğini okuduğumuzda⁴⁹ bu ifadenin “bilgi” yerine “akl”ın gayri ihtiyari kullanılışına dayalı olduğu sonucunu çıkarmak durumunda kalıyoruz.

III. “Bilgi, algılanana, (*mudrek*) olduğu üzere (*‘alā mā huve‘aleyh*) ulaşmaktır (*dereke*), eğer kendisine ulaşmak imkânsız değilse.”⁵⁰

IV. “Bilgi, şeylerin gerçeklerini an‘anevî olarak ve aklen (*mesmüen ve ma‘kûlen*) algılamaktır.”⁵¹

V. “Bilgi, var olan şeylerin gerçeklerini, var olmaları niteliği ile (*bi-mâ hiye mevcûdât*) algılamaktır.”⁵²

VI. “Bilgi, bizatihi kendisinin tekabülü olan bir cevheri, bu cevher var olsun ya da olmasın, kalben elde etmektir (*tahsîl*).”⁵³

VII. “Bilgi, eşyayı gerçekliklerinde bulmaktır (*vicdân*).”⁵⁴

VIII. “Bilgi, eşyayı olduğu gibi algılamaktır (*yâftan*).”⁵⁵ Eğer bu tanım C-2 ile aslında özdeş değilse –Farsça *yâftan* “bulmak”, burada *idrâki* tercüme etmek için kullanılır– C-2 ile C-7 terkip edilmiş gibi görünür-

⁴⁶ Krş., el-Âmidî, *Ebkâr*, 2b; el-İcî, *Mevâkıf*; et-Tehânevî, 1058, l. 3, ve ayr., el-Pezdevî. Krş., ayr., Aya Sofya nüshası nr. 2378, vr. 20b ve İbn Abclulberr, *Câmi‘*, II, 117, ki D-2 ile bunu birleştirir.

⁴⁷ Krş., İbn Buhtîşû‘, *er-Ravde et-Tibbîye*, nşr. P. Sbath 46 (Kahire 1927).

⁴⁸ Krş., er-Râgib el-İsfahânî, *Müfredât*, III, 138.

⁴⁹ Krş., İbn AbdîRabbîhi, *‘İkd*, II, 249 (tekrar basım Kahire 1375/1956).

⁵⁰ Krş., İbn Arabî, *el-Futûhât el-Mekkiye*, I, 91vd. (Kahire ve Mekke 1329), aşğ., s. 128.

⁵¹ Krş., İbşihî, *Mustatraf*, I, 23 (Bülâk 1268).

⁵² Krş., İbn Seb‘în, *Büdd* (18) (Bağdatlı Vehbî Ef. nüshası nr. 833, vr. 85a); İstanbul, Ragîb nüshası nr. 1483, vr. 106b. Ragîb nüshasında, *kâle eş-Şeyh* ile başlayan birkaç tanım yer alır ki bu, onların, nüshanın geri kalanından daha yakın bir tarihte yazıldığına işaret eder.

⁵³ Krş., İbn Arabî, *Futûhât*, I, 91, aşğ., s. 127.

⁵⁴ Krş., el-Kindî, *Hudûd, Resâ‘il el-Kindî* içinde I, 169; Muhammed b. Ali b. Abdullah el-Hindî, *Cümel el-felsefe*, 529/1 135 tarihli ve İstanbul’da bulunan müellif nüshası içinde, Esat Ef. Nüshası, nr. 1918, vr. 3a. Bu yazmaya dikkatimi çeken Prof. Fuat Sezgin’e teşekkür borçluyum.

⁵⁵ Krş., Nâsir-ı Husrev. A. E. Bertels, *Nasir-i Hosrov i İsmailizm*’den naklen 235 (Moskova 1959)

yor. Ancak bu pek böyle değil. C-7'deki "*vicdân*", "bilgi"ye ilişkin felsefi terminolojiye aittir. Ancak tıpkı ihata etme kavramı gibi, "bilgi"ye sezgişel ve mistik bir yaklaşım –özellikle "kalp", "ruh" veya "gönül" terkibi içinde- getiren bir terimdir.

IX. "Bilgi, nesnesine ilişkin (fî emrihi) bir kuşku (şüphe, riyab) oluştuğunda, o nesnenin ruhu tarafından bulunandır."⁵⁶

X. "Bilgi, değişmeyen sâbit bir kanaat (*subût*) ile ve kalben idrak etmektir."⁵⁷

XI. "Bilgi, herhangi bir değişime izin vermeksizin sâbit bir kanaati barındırandır."⁵⁸

XII. "Bilgi, bir şeyi olduğu üzere (*'alâ mâ huve 'aleyh*) yanılmasız ve yanlışsız kapsamlı bir biçimde kavramaktır (*ihâta*)."⁵⁹ Krş. yukarıda B-5.

XIII. "Bilgi, bilinenin kapsamlı bir biçimde kavranması (*ihâta*) olarak tanımlanabilir..., bilinenin ya da bilinmeyecek olanın gerçekliğini kapsar."⁶⁰

XIV. "Bilgi, ancak gönülde yer bulandır (*ve'âhu*)."⁶¹

D. Bilgi; açıklama, tesbit etme ve kesinlikle belirleme eylemidir (*bey-yene, meyyeze, esbete, kata'a*). Krş. ayrıca B-10.

I. "Bilgi, bilinenin olduğu gibi (*'alâ mâ huve bih*) açıkça anlaşılmasıdır (*tebeyyün*)."⁶² Krş. ayr. ykr. A-15.

⁵⁶ Krş., Ebû Hayyân et-Tevhidî, *Mukâbesât*, 365 (Kahire 1347/1929). *Fî emrih*'e "onun kendi işinde" anlamını vermemiz çok zor.

⁵⁷ Krş., İbn Seb'in, *Büdd* (9).

⁵⁸ Krş., İbn Seb'in, *Büdd* (8). Yazmadaki *mute'ayyin* (eğer bendeki nüsha doğru ise) *mute-gayyir* olarak düzeltilmelidir.

⁵⁹ Krş., el-Âmirî, *el-l'âm bi-Menâkıb el-İslâm*, nşr.: A. Abdulhamid Gurâb, 84 (Kahire 1387/1967).

⁶⁰ Krş., İbn Arabî, *Futühât*, I, 43. Krş., aşğ., n. 349.

⁶¹ Ebû Hayyân et-Tevhidî, *el-İmtâ' ve-l-Mu'ânesce*, nşr.: A. Emin ve A. ez-Zeyn, II, 150 (Kahire 1939- 44).

⁶² İmâm el-Harameyn, *İrşâd*; el-Pezdevî; el-Âmidî, *Ebkâr*, vr. 3a, arkadaşlarından birine atfen (*ba'd el-eslâb*); ayrıca kısaca el-İcî, *Mevkûf*'da atıfta bulunur: et-Tehânevî, 1058, II. 15 vd.; Aya Sofya nüshası nr. 2378, vr. 21a. İmâm el-Harameyn ve Pezdevî'nin çalışmalarında *Tebeyyün* olarak okunur. Aya Sofya nüshası ve el-Âmidî'de *byn* (noktasız) geçer. Ancak, *Ebkâr*'ın Aya Sofya nr. 2167 nüshası *tbyn* şeklindedir. Sonraki tanımda aynı kalıp yer almasına rağmen, el-İcî ve et-Tehânevî'nin *tebyin* olarak okuması yanlış gibi görünüyör. Krş., yukarıda ayrıca A-15.

II. “Bilgi, bir şeyin olduğu üzere (*‘alâ mâ huve ‘aleyh*) anlatımıdır (*tebyîn?*).”⁶³ “Anlatım” burada, “açıkça anlaşılma” anlamında olup bir imlâ hatası var. Sanki ancak *tebyîn* İbn Abdülberr’de de yer alır (bkz. yk. n. 144). “Bilinen” yerine “şey” için, B-3’e bakınız.

III. “Bilgi, bilineni olduğu gibi (*‘alâ mâ huve bih*) kanıt ve iddia ile beyan etmektir (*isbât*).”⁶⁴

IV. “Bilgi, geriye sorgulama (ihtiyacı) bırakmaksızın gerçeği açıklamak (*ebâne*) ve malumat vermektir (*a’tâ el-fâ’ide*).”⁶⁵

V. “Bilgi öyle bir nitelik (*sıfa*) mesabesinde ki o niteliğe sahip olanın nefsi bu sayede, duyularla algılanamayan bir hakikati, [nefsinde, *sensibilia*’ya karşı kendisini, ulaştığı noktada korumak suretiyle] kendisinin öylelikle ulaştığı tarzdan farklı olan bir tarzda ulaşılmasına imkân bırakmayacak şekilde ayırt eder (*temyîz*).”⁶⁶ Fahreddin Râzî, bu tanımdan kastedileni, daha özet olarak ve “ayırt etmek” ifadesi geçmeyen oldukça farklı bir kalıpta aynen verir ki o yüzden aşağıda E-13’te sunulmuştur. El-Âmidî’nin *Ebkâr*’ının Aya Sofya 2167 sayılı nüshasının, burada zikredilen tanım yerine E-13’teki metne yer vermesi çok ilginçtir.

VI. “Bilgi, öyle bir nitelik mesabesinde ki bu kendine özgü niteliğe sahip olanın nefsi, bu sayede, tümel kavramlara (ya da anlamlara, *ma’ânî kullîye*) ait gerçeklikler arasındaki farklılığı, kendisinin aksine (*na-kîd*) imkân bırakmayacak tarzda öne çıkarmaya (*temeyyüz*) vâsıl olur.”⁶⁷

VII. “Bilgi, bulunduğu kişinin (*mahall*), kavramlar (*ma’ânî*) arasında, aksine izin vermeyecek bir tarzda ayırım yapmasını (*temyîz*) zorunlu kılan bir niteliktir.”⁶⁸

VIII. “Bilgi, (soyut) kavramlarla ilişkili hususlarda, aksine imkân bırakmayacak bir ayırımı (*temyîz*) zorunlu kılan bir nitelik olarak tanımla-

⁶³ Krş., İbn Seb’in, *Büdd* (2).

⁶⁴ Krş., el-Âmidî, *Ebkâr*, vr. 2b, bir arkadaşını anarak; Aya Sofya nüshası nr. 2378, vr. 20b; el-İcî, *Mevâkıf*. Krş. İbn Seb’in, *Büdd* (7).

⁶⁵ Krş., İbn Seb’in, *Büdd* (7).

⁶⁶ Krş., el-Âmidî, *Ebkâr*, vr. 3a. Kendisi burada, önerilen tanımlar arasında bu tanımları en kabul edilebilir bularak tartışır. Kare parantez içinde yer alan ifadeler, *Ebkâr*’ın Topkapı, Ahmed III nr. 1774 nüshasında yoktur. Buraya ait değilmiş gibi görünüyorklar.

⁶⁷ Krş., el-Âmidî, *İhkâm*, I, 7, yorum ekleyerek.

⁶⁸ Krş., el-İcî, *Mevâkıf*, II, bunu en iyi (*muhtâr*) tanım olarak görür. Tehânevî, 1058, II. 26 vd’da tanımı, “arasındaki ayırımı zorunlu kılar” şeklinde kısaltır ancak el-İcî’den bu, kelâmcıların tercih ettikleri tanımdır görüşünü teslim alır.

nabilir.”⁶⁹ D-10 ile ilişkilendirildiğinde, Tehânevî, her ne kadar soyut kavramlarla sınırlandırmayı çıkarıp duyu algılamasını dahil etsek de, bu tanımı değerlendirmeye tâbi tutar ve karşı çıkar.

IX. “Bilgi, nefisteki bir kavramı, ters(in)e imkân bırakmayacak şekilde ayırt etmektir (*temyîz*).”⁷⁰

X. “Bilgi, öyle bir niteliktir ki zikredilen nesne (hatırlanan? *mezkûr*) onun sayesinde, bu niteliğin bulunduğu kişiye âyân olur.”⁷¹ Sâbûnî, bunu Ebû Mansûr’un (el-Mâtûridî?) tanımı olarak değerlendirir ki bildiği en iyi tanım olarak kabul eder. Taftâzânî şu yorumu ekler: “yani, zikredilen (hatırlanan?) ne olursa olsun, açık, anlaşılır hâle gelir ve ifade olunabilir, mevcut olsun ya da olmasın.”

XI. “Bilginin gâyesi sadece, bildiğimiz kadarı ile bilinen nesne hakkında hiçbir şüphe (*reyb*) ve tereddüd bırakmaksızın kesin (*kat*) karar vermektir.”⁷²

XII. “Hakikatin, içinde kapsadıkları ile birlikte oluşturduğu (*te’lîf*) sonucun, zihinde karar kılmasına (*takarrur*) bilgi denir.”⁷³

E. Bilgi, bir sûret (*sûre*), bir kavram ya da mânâ (*ma’nâ*), zihnî bir şekillendirme ve canlandırma (*tasavvur*) ve/veya zihnî bir doğrulama (*tasdik*) eylemidir. “İman” *tasdik* anlamında bilgi için bkz. aşğ. n. 305.

I. “Bilgi, bilinenin bilenin nefsindeki suretidir.”⁷⁴ Bir rivayette suretin oluşması (*husûl*) olarak geçer. Krş. ayrıca aşağıda E-9.

⁶⁹ Krş., el-Aynî, ‘*Umdetu’l-Kârî*, I, 380 vd. (krş. I, 466); el-Kastallânî, *Irşâd es-Sâri*, I, 178. “Kavramlar.. hususlarda” ifadelerini atlayarak, bu tanım ayıca Laleli nüshası nr. 2221, vr. 16b’de tartışılır.

⁷⁰ Krş., et-Tehânevî, 1061, II. 4vd.

⁷¹ Krş., es-Sâbûnî, *Kifâye*; et-Taftâzânî, *Commentary on the ‘Aka’id of en-Nesefî*, 99 vd. (Kahire 1358/1939) çev.: E. E. Elder, *A Commentary on the Creed of Islam*, 15 (New York 1950). Bu açıklayıcı ifade, et-Taftâzânî tarafından eklenmiştir.

⁷² Krş., İbn Arabî, *Futûhât*, I, 34.

⁷³ Krş., Ebû Berekât, *Mu’teber*, I, 36 (krş., I, 70).

⁷⁴ Krş., *Resâ’il İhvân es-Safâ’*, I, 198, 317, III, 360, IV, 126 (Kahire 1347/1928). *Resâ’il*’de, I, 210, çoğul (“bilimler... suretidir”) olarak geçer. Ayr., krş., II, 7; et-Tevhîdî, *İmtâ’*, I, 40; İbn Seb’in *Büdd* (4); Esat Ef. Nüshası nr. 1918, vr. 3a; et-Tehânevî, 1060, II. 17 vd., 1062, II. 12 vd., 1065, II. 17 vd. Diğer rivayet, İbn Buhtîşû’nun *Ravda*’sının Ankara İsmail Saib nüshasında, I, nr. 2468 yer alır. *Ravda*’nın neşrinde 46, ek kelime yer almaz.

II. "Bilgi, bilinenin suretinin bilende resmolmasıdır (irtisâm)."⁷⁵

III. "Nefs aslen bilendir ('allâme) ve bilgi onun suretidir."⁷⁶

IV. "Bilgi, bilinen ile tamamen uyumludur (*mutâbık, musâvî*); çünkü o bilinenin manevî suretidir. İkisi arasındaki fark, bilinen alt dayanağı madde olan suret, bilgi ise alt dayanağı nefis olan surettir."⁷⁷

V. "Bilgi, bilinenin suretinin nefis üzerinde bıraktığı izlenim mesabesindeir."⁷⁸

VI. "Bilgi, bir müselleme görünüşüdür (*hey'e burhâniye*)."⁷⁹ Bu tanım, Aristo'ya atfedilir.

VII. "Bilgi, şeyin zihindeki suretidir."⁸⁰

VIII. "Bilgi, şeyin akıldaki suretidir."⁸¹

IX. "Bilgi, bir şeyin suretinin akılda oluşmasıdır (*husûl*)."⁸²

⁷⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlib el-Âliye*, Bursa Hüseyin Çelebi nüshası nr. 676'da bu tanımlı, Ebû'l-Abbâs el-Levkerî'nin *Tibyân (Beyân) el-Hakk*'ında geçen tanım olarak nakleder ve tartışır. El-Levkerî, İbn Sînâ'nın bir öğrencisi olan Behmenyâr b. el-Merzubân'ın öğrencisidir.

⁷⁶ Krş., et-Tevhîdî, *İmtâ'*, III, 202.

⁷⁷ Krş., Abullatif el-Bağdâdî, *Mâ ba'd et-Tabî'a*, vr. 163a.

⁷⁸ Krş., el-Âmidî, *Ebkâr*, vr. 3a, "filozofların" tanımı olarak. Gazzâlî, *Makâsîd*, II, 71 vd.'da manevî bir suretin manevî bir cevher üzerindeki izleniminden söz eder.

⁷⁹ Krş., *Kitâb es-Sa'ade*, 57.

⁸⁰ Krş., İbn el-Akfânî, *İrsâd el-Kâsîd*, nşr.: A. Sprenger, 96 (Kalkuta 1849, *Bibliotheca Indica* 5).

⁸¹ *Mutemimmât et-Ta'rifât el-Curcâniye*'den muhtemelen 18. yüzyılda telif edilmiş bir çalışmadır. Krş.: Yale Üniversitesi Kitaplığı yazma nüshası L-36 (Catalogue Namoy 1116). Bu tanım filozoflara nisbet edilir.

⁸² Krş., el-Ebherî, *Tenzîl el-efkâr fî Ta'dîl el-Esrâr*, Laleli nüshası nr. 2562 (686/1287 tarihli); Aya Sofya nüshası nr. 2526, vr. 13a, Suhreverdi *el-maklûlün* ünlü eseri *Telvîhât*'dan iktibas eder. Bundan başka, 683/1284 tarihinde telif edildiği ifade edilen, *Kustâs el-Efkâr fî Tahkîk el-Esrâr*, Aya Sofya nüshası nr. 2565'e göre müellifi Şemseddin es-Semarkandîdir (?); el-İcî, *Mevâkıf* ki tanımı filozoflara atfeder ve tanımın bir tartışmasını ekler. Aynı şeyi Tehânevî de yapar. 1056, I. 10; Taftâzânî, *Şerh et-Tehzîb*, burada İstanbul Damat İbrahim nüshasından, nr. 1152 vr. 3a, faydalanılmıştır ki ekli tartışma bunda da vardır; Muhammed b. Muhammed b. Bilâl el-Hanefî'nin, *ebhâs tata'allaq bi-ta'rif el-ilm* konulu ve Mehmed b. Süleymân b. Selim (v. 950/1543) için yazılmış olup Ankara İsmail Saib nüshasında, I, nr. 2772, mahfuz olan bir risalesinin başlangıcıdır. Ali Çelebi Kınalızade (v. 979/1572, krş. GAL, II, 433, *Supplement*, II, 644) bu tanıma karşı çıkar: "Çünkü bilgi bilenin bir vasfıdır oysa bir şeyin suretinin oluşumu, suretin bir vasfıdır ki ikisi aynı şey değildir." Kendisi E-12'deki tanımı tercih eder ve "bilgi, bir şeyin suretinin akıl için (*li-l-'aql*) oluşmasıdır" kalıbını daha mümkün görür. Kınalızade'nin görüşlerine, Taftâzânî'nin *Tehzîb fî'l Mantık ve'l Kelâm*'ına Kâfiyecî'nin yaptığı şerhin Bursa Haraççı Yazma nüshasının, nr. 1378, vr. 5a, kenarındaki hâmişten muttali olduğumu belirtmeliyim.

X. “Bilgi, bilinen suretin bilene ulaşmasıdır.” (ya da “bilinen surete bilinen erişmesidir”).⁸³

XI. “Bilgi, zihnin dışındaki bilinen ile uyumlu bir sureti onun vasıtası ile elde etmesi anlamına gelir.”⁸⁴

XII. “Bilgi, ruhun bir şeyin mânâsına (*ma'nâ*) ulaşmasıdır (*vusûl*).”⁸⁵ Kınalızade -ki bunu bildiği en iyi tanım olarak değerlendirir- şöyle açıklar: “Ruh bir şeyin mânâsına vasil olunca, o şeyin bilgisi gelir çünkü oraya ruh gelmiştir.”

XIII. “Bilgi, bir kavramın (*ma'nâ*), oluştuğundan farklı bir tarza imkân vermeyecek bir tarzda nefisteki oluşumu (*husûl*) mesabesindedir.”⁸⁶ Krş. yukarıda D-5 ve D-9.

XIV. “Bilgi, bir şeyi onun gerçeklerine göre tasavvur etmektir.”⁸⁷ Neredeyse özdeş olan kalıplar şunlardır: “Bilen... bir şeyi onun gerçekliğine göre tasavvur eden kişidir. (*mutasavvir*)”⁸⁸ ve “Bilgi, bir şeyin bizdeki parçasını o şeyin gerçekliğine göre tasavvur etmektir ya da “bir şeyi olduğu gibi tasavvur etmektir.”⁸⁹

XV. “Bilgi, bilinenlerin ayırt edici özelliklerinin (*rusûm*) nefis tarafından, kendi cevherinde tasavvur edilmesidir.”⁹⁰ “Kendi” zamiri “nefs”e râcidir. Dilbilgisi kuralları gereği, “ayırt edici özelliklere” ya da “bilinenler”e de râci olabilirdi ancak o zaman “cevherler” çoğulu kullanılması beklenirdi.

XVI. “Mutlak bilgi, birer bilgi nesnesi olan eşyanın gerçeklerinin nefis tarafından tasavvur edilmesidir.”⁹¹

⁸³ Krş., Ebû'l Berekât, *Mu'teber*, II, 398. Krş., İbn Arabî, *Futûhât*, I, 45.

⁸⁴ Krş., Fahreddin er-Râzi, *Şerh el-İşârât*, Fas, Karaviyin 406/80'deki bir 14. yüzyıl yazma nüshasında bakmıştım.

⁸⁵ Krş., yukarıda not 180.

⁸⁶ Krş., Fahreddin er-Râzi, *Mubîn*, Aya Sofya nüshası nr. 2384, vr. 80a. El-Âmidî, *Ebkâr*'da Aya Sofya nr. 2167'ye göre (bkz., yk. D-5), “bir kavramın nefiste hâsıl olması”, “onu nefiste diğer her şeyden ayırt etmesi (*tamyiz*)” anlamındadır şeklinde açıklama yapar.

⁸⁷ Krş., Esat Ef. Nüshası nr. 1918, 3a.

⁸⁸ Krş., *Resâ'il Ihvân es-Safâ'*, III, 360.

⁸⁹ Krş., *Nâsır-ı Husrev*, Bertels, Nasir-i Hosrov, 234'e göre.

⁹⁰ Krş., *Resâ'il Ihvân es-Safâ'*, IV, 123.

⁹¹ Krş., İshâk İsra'îlî, Altmann-Stern, *Isaac Israeli*, 54'e göre. Altmann ve Stern'in çevirileri burada tekrar yapılmıştır. Biraz farklı İngilizce terminoloji kullanılmıştır.

XVII. “Bilgi mahiyetini mükemmelen anlamak (*tahakkuk*) suretiyle eşyayı tasavvur etmek ve onunla ilgili saf ve muhakkak kat’iyetle târif yapmak ve tasdik etmektir.”⁹²

XVIII. “Bilgi, tasavvur ve tasdiğin bildirdiğidir (*efâde*).”⁹³

XIX. “Akıl, doğuştan (*bi’l-fitra*) Allah vergisi olarak nefse vâsıl olan (ya da “nefs tarafından vâsıl olunan”) tasdikât ve tasavvurâtır; oysa bilgi, kazanılarak (*iktisâb*) elde edildir.”⁹⁴

XX. “Bilgi, tahayyül edileni (*mutehayyel*) ve tasavvur edileni (*mutesevver*) zihnen araştırmaktır (*tahkkik*).”⁹⁵

F. Bilgi, inançtır. Bu bilgi anlayışı, aslen felsefidir; temelde Mu'tezile öğretisi olup Allah'ın inanan olmasının düşünölemeyeceği iddiası ile karşı çıkmıştır.⁹⁶ Es-Sâbüni bunun, Allah'ın bilgisi kavramına yönelik bir saldırı olduğunu -O'nun inanmasını gerektirdiğinden- açıkça belirtir.⁹⁷ “İnanç'ın bu tazammunları ve gizli tehlikeleri ve *sukûn en-nefs* (kelime anlamıyla nefsin rahatlaması), Abdulcabbâr'a ait *Mugnî*'nin 12. kısmında Mu'tezile nokta-i nazarından ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

I. “Bilgi, bilinenin olduğu gibi (*‘alâ mâ huve bih*) olduğuna güven duymaktır (*sika*).”⁹⁸

II. “Bilgi, bir şeyin olduğu gibi olduğuna inanmaktır (*i'tikâd*).” Hem *‘alâ mâ huve bih*⁹⁹ hem de *‘alâ mâ huve ‘aleyh*¹⁰⁰ kullanılmıştır.

III. “Bilgi, kişinin bir şeye kendisini tatmin eder olduğuna (*ma’a su-*

⁹² Krş., Gazzâlî, *Makâsîd*, II, 86.

⁹³ Krş., İbn Seb'in, *Büdd* (12) ekli tartışma ile ve 'Ahd.

⁹⁴ İstanbul, Topkapusaray Revan Köşkü nüshası nr. 2042, vr. 4a'dan iktibasen. Yazma, Mü'eyyedzâde'ye (?) ait görünüşte oldukça geç tarihli bir çalışmayı da muhtemeldir.

⁹⁵ Krş., İbn Seb'in, *Büdd* (6).

⁹⁶ Krş., Abdulkâhîr, *Usûl*, 44.

⁹⁷ Krş., Es-Sâbüni, *Kifâye*. Aynı zamanda, es-Sâbüni, G-5 ve H-2 tanımlarına da, Allah'ın kalpleri görmekte olduğunu veya hareket ettirdiğini ima ettiklerinden karşı çıkar.

⁹⁸ Krş., el-Âmidî, *Ebkâr*, vr. 3a; el-İcî, *Mevâkıf*; et-Tehânevî, 1058, I. 18. Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk el-Lugaviye*'de 63 (Kahire 1353) “sebatla inanma” (*i'tikâd .. ‘alâ sebîl es-sika*) ibaresi vardır.

⁹⁹ Krş., Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 17; el-İcî, *Mevâkıf*; et-Tehânevî. Bütün bu yazarlar, bu tanımın Mu'tezile tanımı olduğunu belirtir ve tartışır. Abdulkâhîr, el-Ka'bî'ye dikkat çeker, *Usûl*, 5. Krş. es-Sâbüni, *Kifâye* ve İbn Seb'in, *Büdd* (14).

¹⁰⁰ Krş., el-Âmidî, *Ebkâr*, vr. 2a, Mu'tezile tanımı olduğunu belirterek.

kûn en-nefs ileyh) inanması" ya da "inanılan nesnenin kişinin kendinde yer etmesi hâlidir (*ma'a tavtîn en-nefs ilâ'l mu'takad*)."¹⁰¹

IV. "Bilgi, bir şeyin olduğu gibi (olduğuna), zorunluluk ve kanıt temeline dayandığında inanmaktır."¹⁰²

V. "Bilgi ve de mârifet (*ma'rife*), bir şeyin olduğu gibi (olduğuna) inanmak ve yakın elde etmek (*teyakkun*) ve ayrıca etrafındaki şüphelerden arındırmaktır."¹⁰³

VI. "Bilgi, birşeyin öyle olduğuna, öyle de olamayabileceği inancı ile birlikte inanmaktır."¹⁰⁴

VII. "Bilgi, zorunlu olan bir şeyle uyum içinde olan (*el-mutâbık li-mûceb*) kat'i (*câzım*) bir inançtır."¹⁰⁵

VIII. "Bilgi, fiili durumla uyum içinde olan (*el-mutâbık li'l-vâkı'*) kat'i ve dönüşü olmayan (*sâbit*) bir inançtır."¹⁰⁶

G. Bilgi; hatırlama, hayal gücü, hayal, görüş ve düşüncedir.

I. "Bilgi, sadece bir hatırlamadır (*tezkhîr*, kelime olarak, hatırlanan)."¹⁰⁷ *Mezkûr* için ayrıca bakınız yukarıda D-10.

¹⁰¹ Krş., Abdulkâhîr, *Usûl*, 5; İmam el-Harameyn, *İrşâd*; el-Pezdevî; el-Âmidî, *Ebkâr*. Bu yazarların hepsi bu tanımın Mu'tezile tanımı olduğunu belirtirler. *Tavtîn*, İmâm el-Harameyn'de vardır. Krş. Abdulcebbar, a.şğ., s. 144. El-Askari'ye göre, *Furûk*, 63, *sukûn en-nefs ve selec es-sadr* "sukûnet, güven" vermesi, "bilgiye" "kesinlik" kazandırır. "Kesinlik," Peygamberin hadislerinde zaten *selec* ile birarada yer alırlar. Kindî'ye göre "kesinlik," *sukûn el-fehmi* gerekli kılar. Krş., *Resâ'il el-Kindî*, I, 71. Altmann-Stern, *Isaac Israeli*, 58. *Sukûn en-nefs* için ayr., bkz., G. Vajda *REJ*, CXXVI içinde (1967), 388 vd. Aşğ., s. 114. "Güvenle inanmaya" yer veren "bilgi" tanımlaması (krş., W. H. Werkmeister, *The Basis and Structure of Knowledge*, 3, New York ve Londra 1948) Mu'tezile'nin bu tanımını andırır. Fakat elbette subjektif bir güven söz konusudur; modern anlamdaki objektif garantiyi kastetmez.

¹⁰² Krş., el-Eş'arî, *Makâlât el-İslamîyyîn*, nşr. H. Ritter, 523 (İstanbul ve Leipzig 1929-30, tekr. bsm. Wiesbaden 1963, *Bibliotheca Islamica* I), "zorunluluk ve kanıt sayesinde" ibaresi vardır; el-Âmidî, *Ebkâr*, vr. 2a. el-Eş'arî, el-Cubba'i'nin bir tartışmasını rivayet eder. Krş., Abdulkâhîr, *Usûl*, 5.

¹⁰³ Krş., İbn Hazm, *Fisal*, V, 109 ki bu tanımla ilgili, Eş'arilerle yaptığı tartışmayı sürdürür.

¹⁰⁴ Krş., İbn Sinâ, *Necât*, 87 (Kahire 1367/1938) tartışma ilavesi ile (krş., Goichon, *Lexique*, 243); Fahreddin er-Râzî, *Şerh el-İşârât*; et-Tehânevî, 1060, II. lvd.

¹⁰⁵ Bu tanım, el-İcî'nin *Mevâkıf*'inde, Fahreddin er-Râzî'ye isnad edilir ve et-Tehânevî, 1058, I. 20.

¹⁰⁶ Krş., *Mutemmimât et-Ta'rifât el-Curcâniye*. Ayrıca et-Tehânevî, 1056, II. 4 vd.

¹⁰⁷ Krş., Balînûs, *Sırr el-halîka*, Köprülü nüshası I, nr. 872, vr. 174a. Tersini krş., ayr., aşğ., n. 345. *Tezkîr*'i *tezekkür* olarak düzeltmeyi önermeye ihtiyaç yok. İbn Bâcce, *Fî'n-nefs*, bilgi-

II. "Bilgi, bilinen şeyin, bilenin nefsindeki görüntüsüdür (imajı, hayâl)..."¹⁰⁸

III. "Bilgi, bilinenin tasavvur edilmesi değildir, bilineni tasavvur eden kavram (*ma'nâ*) da değildir. Çünkü her bilinen tasavvur edilmez ve her bilen de tasavvur etmez. Tasavvur, bilene sadece hayal kuruyor olması (*mutehayyıl*) ile gelir ve bilinenin sureti varlığına, hayalin oluşturduğu şartlarda sahiptir. Hayali kurulamayan bilinenler de olabilir. Dolayısıyla, onların kesin bir sureti olamaz."¹⁰⁹

IV. "Bilgi, eşyanın hakikatinin kühüne, ondan bir daha kopmamak üzere düşen görüştür (*re'ý*)."¹¹⁰

V. "Bilgi, kalbte görülen bir görüntüdür (*ru'ye*)."¹¹¹

VI. "Bilginin, nefse inen benzer görünümünün (*misâl*) dışında bir anlamı yoktur -ki o da duyu algılamasındaki görüntü ile uyum içinde olmalıdır- yani bilinen olmalıdır." Ya da: "Bilgi, bilinen ile uyumlu olan görünümüdür; upku bir resim ya da nakış gibi, ki o da bir şeyin görüntüsüdür."¹¹²

VII. "Bilgi, görüntünün aynada oluşması (*husûl*) mesabesindedir... Benzer şekilde, bilinenin görünümünün kalbe ulaşmasına da (*vusûl*) bilgi denir... Aynı şekilde, bilinenin hakikati ile uyumlu bir görüntünün kalpde oluşmasına da bilgi denir."¹¹³

nin hatırlama olduğu faraziyesini Socrates'e hamleder (*yede'u l-'ilme tezekkuren*). Krş. Berlin nüshası Wetzstein, I, 87 (Catalogue Ahlwardt 5060), 165a. Berlin nüshasının kaybolduğu sanılır, oysa ben öyle düşünmüyorum. Çünkü ben bu bölümü II. Dünya Savaşından önce istinsah ettiğimde, bir hata yapmış ve "öğrenme" (*et-ta'allum*) olması gerekirken "bilgi" olarak okumuştum. Ibn Bâcce'nin nefse dâir bu çalışmasının, M. S. H. el-Ma'sûmî tarafından Bodleian Library nüshası esas alınarak yapılan neşrinde (144, Şam 1379/1960) bu bağlamda *et-ta'allum* ibaresi bulunur. Ancak bir benzerliğe rağmen basılı metin, Berlin yazmasındakinden bütünüyle farklıdır. Öğrenmenin (*ta'allum=mathësis*), hatırlama (*tezekkür=anamnësis*) olarak tesbit edildiği, Plato'dan bu yana, *Meno* 81D, *Analytica Priora* 67a21 sayesinde (Arapça çev. Abdurrahman Bedevî, *Mantık Aristû* içinde I, 289 [Kahire 1948-52]), yaygın olarak bilinir. Krş., örneğin Ibn Sînâ, *Şifâ*, IV, 545 (*cumle 1, fenn 4, makâle 9, fasıl 19*), (Kahire 1384/1964); Ebû'l-Berekât, *Mu'teber*, I, 41.

¹⁰⁸ Krş., Ibn Seb'in, *Budd* (16b), bkz., a.şğ., n. 237.

¹⁰⁹ Krş., Ibn Arabî, *Futûhât*, I, 42. Ayr., Ibn Arabî, *Kitâb et-Terâcim*, II (Haydarabad 1367/1948, *Resâ'il Ibn 'Arabî*'nin II. cildinde) ve *Kitâb el-Mesâ'il*, 21 (ayr. cild II'de).

¹¹⁰ et-Tevhîdî, *Mukâbesât*, 365. Et-Tevhîdî, kudemadan bir âlimin otoritesine güvendiğini ileri sürer.

¹¹¹ Krş., es-Sâbüni, *Kifâye*. Bkz., yk., n. 195.

¹¹² Krş., el-Gazzâlî, *Mi'yâr el-'ilm*, 76, 312, 323, ve *Makâsîd*, I, 7.

¹¹³ Krş., el-Gazzâlî, *lhyâ'*, III, 11. Bkz., ayr., el-Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 17 vd. ve Ibn Arabî, *Futûhât*, I, 45, 91.

VIII. “Bilgi, idrak edenin (müdrîk) nefsinde, idrak edilenin (müdreğ) mâhiyetinin bir benzerini elde etmektir (temessül).”¹¹⁴

IX. “Bilgi, bilinenin şekli oluşumu (hey’e) ve gölgesi (zill)dir.”¹¹⁵

H. Bilgi, harekettir.

I. “(Proclus, Aristo’nun otoritesine binaen) bilgiye ‘hareket’ (hareke) der.”¹¹⁶ Bununla beraber, Balînûs’un *Sırr el-Halîka*’sında “bilginin, madde şekli verilmiş bir hareket ile oluşmadığından” söz edilir (bi-hareke mücessede veya mütecesside okunursa “bir bedende, cismanî bir halde var olan? hareketle”).¹¹⁷ Bu hareket içermeyen görüş, Aristocu 247b.¹¹⁸

II. “Bilgi, kalbin kavramlaştırmaya daha yakın düşünüyor gibi görünüyor. Krş. Aristotle, *Physics* bir hareketidir.”¹¹⁹

I. Bilgi, bir izafî terimdir. Aristocu görüş (krş. *Categories* 6b35, Arapça çev. neşr. Abdurrahman Bedevî, *Mantık Aristû*, I, 23[Kahire1948-52]), daha önce aktarılan bilginin bilen ile bilinen arasındaki ilişkiden doğduğu şeklindeki tanımların –krş. özellikle A-14– çoğunun temelini oluşturur.

I. “Bilgi, izafet (mudâf) kategorisine aittir. Çünkü o, bilinene kıyasen (bi’l-kıyâs) kullanılır.” Ayrıca, “bilgi, ki bilinenin¹²⁰ bir cinsidir, izafet kategorisine aittir. Çünkü o bilinenin bilgisidir, denmiştir.”¹²¹

¹¹⁴ Krş., el-lcî, *Mevâkıf* ve et-Tehânevî, 1056, I. 11. tanımı filozoflara atfeden bir tartışma ilavesi ile...

¹¹⁵ Krş., İbn Seb’in, *Büdd* (16a). Krş., aştg., n. 237.

¹¹⁶ Krş. *Kitâb el-Sa’ade*, 58.

¹¹⁷ Köprülü yazma nüshası I, nr. 872, vr. 197b.

¹¹⁸ H. A. Wolfson, *Crescas’ Critique of Aristotle*, 548 (Cambridge, Mass., 1929), Simplicius’a gönderme yapar. In *Phys.* 1075, II. 23 vd. Diels.

¹¹⁹ Bu cümle en-Nazzâm’a nisbet edilir. Krş. Abdulkâhır, *Usûl*, 6; el-Eş’arî, *Makâlât*, 403. Burada bilgi ve cehalet birer hareket olarak tanımlanır. Es-Sâbüni, *Kıfâye*’de “çünkü hissettiği bir duygu (vicdân) vardır” eklemesini yapar. Eş-Şehrestânî, 38, çevirisi I, 55, bilgi ve irade (her ikisi de çoğul haldedir) nefsin hareketlerindendir şeklindeki Nazzâmî görüşe yer verir. Krş., H. A. Wolfson, *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem*, içinde 367 (Kudûs 1967).

¹²⁰ el-ma’lûm okunmalı (Yazma el-’ulûm).

¹²¹ Krş., Ebû’l-Ferec b. et-Tayyib, *Commentary on the Categories*, Kahire nüshası içinde *lihikme* I m, vr. 157b, 161a, 170a. Krş., ayr., örn., Ebû’l-Berekât, *Mu’teber*, I, 225, III, 2.

II. "Bilgi, kendi başına taalluk edendir. (*nefs et-ta'alluk*)."¹²²

III. "Bilgi, kendiliğinden taalluk etme (*zât ta'alluk*) özelliği olan bir hakikate izafe edilen (*hakikiye*) bir niteliktir."¹²³

J. Bilgi, davranış ile ilişkilendirilerek tanımlanabilir. Aristoculuk, "bilginin, amelin mebdai ve amelin de, bilginin menşei olduğunu" ileri sürer. Bu vecize İslam dünyasında yaygın olarak bilinir ve sık sık dile getirilir.¹²⁴ Bilgi ve davranışın bu ayrılmaz özelliği bütün Müslüman ahlâkiyâtının gerek dinî gerek felsefî, tam merkezinde yer alır.¹²⁵ Kelamda ise hayat ve kudret beşerî bilginin kaçınılmaz şartlarını oluştursalar da, Allah'ın bilgisi ile ilgilenmek önde gelir.

I. "Bilgi, varlığı ile, bulunduğu kişinin doğru düzgün ve iyi davranmasını sağlayandır."¹²⁶

II. "Bilgi, varlığı ile, canlı ve muktedir (*el-hayy el-kâdir*) kişi için iyi davranışı imkânsız kılmayan bir niteliktir (*sıfa*)."¹²⁷ Krş. K-1.

III. "Bilgi, bulunduğu kişinin doğru düzgün davranmasını sağlayan bir niteliktir (*vasf*)."¹²⁸

K. Bilgi, cehaletin tam tersi olarak anlaşılabilir. Bu, anlamlarını çok açık buldukları alışılmış terimlerle yapılmış tanımlamalardan kaçınmak isteyen sözcükbilimcilerin bir uygulamasıdır ki hiçbir şey açıklamaz, diğer unsurları nereye kadar kapsadığı bile belli değildir.

¹²² Krş., et-Tehânevî, 1061, l. 4.

¹²³ Krş., et-Tehânevî, 1061, l. 23, ki bu tanımları bazı Eş'arîlerin benimsediği kanaatindedir.

¹²⁴ Krş., Bodleian nüshasından iktibasen, or. Marsh 539 vr. 124a, Ebû'l-Hasan el-Âmirî. Krş., İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev.: F. Rosenthal, II, 415, n. 10 (New York 1958, 1967); S. M. Stern, *Journal of Semitic Studies* içinde VII (1962), 234-52.

¹²⁵ Krş., aşt., s. 166 vd.

¹²⁶ Krş., el-Âmidî, *Ebkâr*, vr. 2b, İbn Fûrak'a atfen. El-İcî'nin *Mevâkıf*'inde, et-Tehânevî, 1058, II. 8 vd'da olduğu gibi, "varlığı" ve "iyi davranır" ibarelerine yer vermeyen biraz kısaltılmış bir versiyon vardır. İmâm el-Haramî, *Irşad*'da, bunu ve ardındaki tanımları şu şekilde telif eder: "Bilgi, (bilgi) niteliğine sahip olan kişiye doğru düzgün ve iyi davranmasını sağlayandır."

¹²⁷ Krş., İbn Hazin, *İhkâm*, I, 38. İbn Hazin, burada ismini zikretmeden İbn Fûrak ile tartışır.

¹²⁸ Krş., el-Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 16 tartışma ilavesi ile. Krş. ayr. Abdulkâhır, *Usûl*, 5.

I. “Bilgi sayesinde cehaletin, şüphenin ya da zannın canlı kişiden uzaklaştığı bir niteliklidir.”¹²⁹ Krş. J-2.

L. Bilgi, dışarıdan gelen bir ilhamın ya da bir iç-müşahedenin sonucudur. Bu tanımlama kategorisi, süfîlerin ya da onlara özel bir sevgi duyanların önerdiği tanım örneklerinden oluşur. Diğer kategorilerin aksine bu kategori, belli bir tanımı nakleden yazarların tahminî kronolojik silsilelerine göre düzenlenmiş malzemeyi muhtevîdir. Bu tanımlamaların bazılarının ana malzemesinin aslen hiçbir şekilde süfîce olmadığı çok açıktır. Bu, özellikle çok açık felsefî geçmişleri ile L-2 ve 6'da böyledir. Bu arada, biz ayrıca, sufi terminolojiyi ve düşünceyi yansıtmaması bir yana ve râvîlerinin Süfî olarak kolayca sınıflandırılmamalarına rağmen diğer kategorilerde yer alması daha uygun olan İbn Arabî gibi süfîlerin yaptığı tanımlamaları zaten görmüştük.

I. “Bilgi, eşyanın bizzat açılıp ortaya çıkmasıdır (*tecellî*).”¹³⁰ *Tecellâ* fi-ilin D-10'daki kullanımı dikkate değerdir.

II. “Bilgi, nefsin nazarının (*basar*) küllîler üzerine inmesidir.”¹³¹

III. “Bilgi, Allah'ın kalbe indirdiği ışıktır.”¹³² Bilginin ışık olarak kavramlaştırılmasına dair bkz. aşağıda s. 105 vd.

IV. “Bilen, Allah'ın Kendi ilahî niteliğini ve zatını müşahade etmesine (*eşhede*hû), (henüz) o durumda (*hâl*) değilken, izin verdiği kişidir. Bilgi ise onun o hâlidir. Ancak onun ile mârifet (*ma'rif*e) ve ârif (*'ârif*) arasında bir ayırım yapılması şarttır.”¹³³

V. “Bir şeyin, ne olursa olsun, bilgisinin oluşması ve onun mükemmelen tanınması (*ma'rif*e), o belli bilgi nesnesi ile birlik oluşturmaya (*ittihâd*) dayalıdır ve birşey ile birlik oluşturmak, bilen ile bilinenin ayırt edildiği her şeyle ilişkinin kesilmesine bağlıdır.”¹³⁴

¹²⁹ Krş., es-Sâbûnî, *Kifâye*.

¹³⁰ Krş., el-Hakim et-Tirmizî, *Mes'ele fî'l-fark beyn el-'ilm ve'l-fikih*, U. I. Yahyâ'nın, el-Hakim et-Tirmizî'nin *Hatm el-Evliyâ'sı* için yaptığı neşrin girişinden iktibasen, 65 (Beyrut 1965).

¹³¹ Krş., *Kitâb es-Sa'âde*, 58 ki burada bu tanım Plato'ya atfedilir. İbn Buhtîşû', *Ravza*, 46.

¹³² Krş., Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, I, 197 (Kahire 1351/1932).

¹³³ Krş., İbn 'Arabî, *Futûhât*, II, 129; *İstîlâh es-Sûfiyye*, 15 (Haydarabad, 1367/1948 *Resa'il İbn 'Arabî'* nin II. cildi içinde).

¹³⁴ Krş., el-Konevî, *en-Nejahât el-İlâhiyye*, Bursa Ulu Cami nüshası nr. 1669, (Zî'l-Hicce 872 başları/ Haziran 1468 tarihli), vr. 16b-17a. Bkz., yukarıda, s. 37 vd.

VI. "Bilgi, düşünmeden, birden olduğu (*bedthe*) gibi kesbî de (*iktisâb*) olur."¹³⁵ Bunu, bilgi "tanımı" olarak nitelendirmek, İbn Seb'in'in listesinde yer alsa bile, zor görünüyor. İbn Seb'in'in, kesbî bilgi yanında aşîkâr bilgiye de bu tarz içinde yer vermesi, muhtemelen onun nazarında böyle bir bilginin varlığına ilişkin felsefî-kelamî faraziyenin sûfîlerin ilhamî bilgi arzularına tekabül ettiğini gösterir.

VII. "Bilgi, nefsin rağbet ettiği'dir."¹³⁶

VIII. "Bilgi, nefsin (nazarnın)¹³⁷ içindeki derinliklerde saklanan (fî *sır-nhâ*) üzerine düşmesi ve orada kalması ve oradan çıkıp ayrılmaması'dır."¹³⁸

IX. "Bilgi, nefse inen bir sırdır (*sırr*). Eğer bu mevcudatı ayırt etmeye (*temyiz*) uygulanacak olursa, aradığı nesneyi dikkatle arayan, eşyayı baştan aşağı tetkik eder ve yeni zuhur eden bir idrak nesnesini özüne, kûnhüne vararak kavarsa onu bulur..."¹³⁹

¹³⁵ Krş., İbn Seb'in, *Büdd* (13).

¹³⁶ Krş., İbn Seb'in, *Büdd* (11).

¹³⁷ Metnin bendeki nüshasında parantez içindeki kelimeler bulunmadığından hatalı olabilir. Krş., L-2.

¹³⁸ Krş., İbn Seb'in, *Büdd* (10).

¹³⁹ Krş., İbn Seb'in, *Büdd* (16). Bu tanım G-2 ve 9 içinde yer almıyordu.

BÖLÜM BEŞ

BİLGİ İSLÂM'DIR

Kelam ve Din Bilimi

1. "Bilgi üzerine" kitaplar ve bölümler

'-l-m kökü, Peygamber hadislerine ilişkin literatürde çok sık yer alır. Bu durum şaşırtıcı değildir. *Concordance*, IV, 313a25-339b39'da listelenen kaynaklardaki pek çok sayfa bunu teyid eder. Şaşırtıcı olmayan diğer bir husus ise, umulduğu kadar çok olmasa da, bilgiye dair hadisleri içine alan monografilerin çok geçmeden yazılmış olması ve sonraki dönemlerin İslamının dinî-hukukî külliyatlarına dayanak teşkil eden hadis külliyatlarının "bilgi" konusuna hasredilmiş özel bölümlere veya "kitaplara" yer vermiş olmasıdır.

İmâm Mâlik'in (d. yak. 91/710-v. 179/795) büyük hukuk derlemesi bizi 8. yüzyıla geri götürür. *Muvatta'*, ahlakî öğütler bağlamında "bilgi talep etme" üzerine bir bölüme yer verir. Bu bölümde, Mâlik'e kadar giden sadece bir hadis, ya da daha çok hikemî bir deyiş bulunur ki, Kur'an'da adı geçen İslam öncesi bir bilgenin, Lokmân'ın, oğluna şöyle nasihat ettiğini aktarır: "Oğul, bilginlerin dizinin dibinde otur ve onlara yakın ol, çünkü Allah, hikmetin nuru ile gönüllere hayat verir. Tıpkı, O'nun göklerden yağan yağmurla kuru toprağa hayat vermesi gibi."¹ Bu deyiş, daha sonraki dönemlerin bilginleri tarafından da birkaç önemsiz farkla ak-

¹ Krş., Mâlik, *Muvatta'*, 1002 (Kahire 1370/1951); IV, 429 vd., (Kahire 1355/1936), ez-Zurkânî'nin yorumu ile ki kendisi önemli bir şey eklememiştir.

tarılmıştır.² Ne yazık ki, söz konusu deyişin daha erken bir tarihine dair, Ahikar adı altında anlatılan hikmet edebiyatında yer almış görünmesinin dışında birşey söylenmemiştir. Aslen Arap olan ya da Arap olmayan hikmet deyişlerinin eski bir kolleksiyonundan çıkmış olması çok muhtemel görünmektedir. Çok muhtemel görünmese de, Mâlik'in kendisi tarafından bile geliştirilmiş olabilir. Diğer ve İslamî açıdan, daha yetkin rivayetlerin *Muvatta'*da bulunmaması anlamlıdır ve Mâlik'in, bu hususta eserine dâhil etmeye değer bulabileceği diğer ilgili malzemeden haberdar olmadığını gösterir. Bundan haberdar olsaydı, mevsuk ve önemli bulsaydı eğer, eserine dahil etmemesi için bir neden yoktu. Bilakis, yer vermesi için her türlü neden mevcuttu. Sonraki dönemlere ait hadis eserlerinin 'ilm üzerine olan bölümlerinde bulunan malzemenin hiç birinin, Malik'in 'ilm üzerine olan bölümüne gönderme yapmaması, bu malzemenin dahil edilmesine öncülük eden durumun, dahil edildiği düşünülen aşamaya henüz ulaşmadığını -gerekli görülmediğine göre- açıkça gösterir. Yani Mâlik'in neslinde, 'ilm, hadisçi dinî düşüncenin ve usul ilminin meselesi olma aşamasına henüz gelmediği anlaşılıyor.

Büyük *hadis* külliyatlarından burada ilgi alanımıza girenler, râvilerine göre düzenlenenler değil, konularına göre düzenlenenlerdir. Bu, edebiyatın bir tür "canonical"* konumda olan, 6 kolleksiyonunu önceleyen daha erken dönemine ait en büyük bölümü henüz ele geçmemiştir ya da bugüne kadar parçalar halinde bilinegelmiştir. Baş öğretmeni İmâm Mâlik olan ve engin bilgisinden ötürü olsa gerek kendisine "*Divân el-'ilm*" lakabı verilen³ Mısırlı kadı Abdullah b. Vehb'e (d. 125/742-43; v. 25 Şabân 197/1 Mayıs 813) ait *Câmi'* başlıklı eserin, bir "Bilgi üzerine Kitap" ihti-

² Krş., el-Câhiz, *Beyân*, nşr. Abdusselam Hârûn, II, 149 (Kahirel367-69/1948-50), burada Lokmân'a atfedilen başka bir uzun deyiş, benzer biçimde sunulur. *Resâ'il İhvân es-Safâ'*, I, 272; el-Mübeşşir, 265 ll. 6 ve 8, burada benzer görüşler Lokmân'a atfedilir oysa *Muvattâ'*'daki deyişin kalıbındaki deyiş sayfa 272, ll. 10 vd.'da görülür ve ardından İslami şartlara atıflar yer alır ki, el-Mübeşşir'de pek nadirdir; es-Sa'lebî, *Kıyas el-Enbiyâ'*, Lokmân bölümünde deyişin sadece ilk yarısına tekabül eder. el-Gazzâlî, *Ihyâ'*, I, 8 çev. N. A. Faris, 17; İbn Abî-lulberr, *Câmi'*, I, 106, Malik'e ve diğer bilginlerin otoritesine atfen, bir yerdeki müstensih yüzünden olduğu belli olan önemsiz bir tahrif ile; ez-Zamahşeri, *Rabî' el-Ebrâr*, İstanbul, Fatih nüshası nr. 3894 (857/1453'de yazılmış), vr. 25b; İbn Arabî, *Futûhât*, IV, 513; el-İbşîhî, *Müstetraf*, I, 25. El-Batalyevsî, *el-İnsâf fî'l- Tenbîh 'alâ'l-Esbâb*'da 78 (Kahirel319), Lokmân'ın görüşünü, bilgi ve cehalet için hayat ve ölümün mecazen kullanılmasını örnek olarak zikreder (ki Batalyevsî'ye göre bu, hayat ve ölümün onüç mecazî kullanımından biridir).

* Hristiyan kilisesince Kitab-ı Mukaddes'in bir bölümü olarak kabul edilen kitaplar. [ç.]

³ Krş., İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 73 (Haydarabad 1325-27).

va ettiğini İbn Abdulberr'in *Câmi'*indeki alıntılardan öğreniyoruz. İbn Vehb'in *Kitâb el-'ilm'*i, Mâlik'in şu anlama gelecek ifadelerini zikreder: "Bilgi, rivayet olunan malzemeye dayalı olmaktan ziyade Allah'ın insanların kalbine yerleştirdiği bir nurdur" ve "bilgi ve hikmet Allah'ın dilediğini onunla doğru yolu gösterdiği bir nurdur ve büyük bir mesele içermezler." İbn Vehb, ayrıca Mâlik'e atfen şu ifadeye yer verir: "İnsanın mutluluğunun bir parçası doğru ve iyi olmasının kendisine ihsan edilmesidir, tıpkı mutsuzluğunun bir parçasının hata yapmayı bırakmamış olması gibi." Yine, *Kitâb el-'ilm*, mevzu hadiseler karşı uyaran şu hadisi öne çıkarır: "Söylemediğim bir şeyi bana atfeden, ateşte hakettiği yeri hazırlasın; kendisinden öğüt isteyen arkadaşına kötü yol gösteren kişi o yola kendisi düşer; bir konuda yeterli dayanağı olmaksızın birine verilen kusurlu (hataların ondan doğduğu) *fetvâ*, onu veren kişi ile birlikte gider."⁴ İbn Vehb'in *Câmi'*inin muhafaza edilmiş ve neşredilmiş⁵ birkaç tamam kitabının hiç birinin içinde *Kitâb el-'ilm* bulunmaz. Bu yüzden, çalışmanın içinde işgal ettiği yer veya kapsamı hakkında kesin bir şey söyleyemiyoruz.

Mâlik'ten yaklaşık iki nesil sonra, büyük İmam Şâfiî (150-204/767-820), "Topyekün Bilgi" (*Cimâ' el-'llm*) diye ilmî bir inceleme telif eder.⁶

⁴ Krş., İbn Abdulberr, *Câmi'*, II, 25, 72, 115 vd. ve İbn Vehb'in *Câmi'*ine atfetmeden I, 17 vd. Yukarıda aktarılan cümlelerin ilki, Ebû Nu'aym'ın *Hilye'*sinde diğer ilgili ifadelerle beraber aktarılır. VI, 319. el-Gazzâlî, *İhyâ'*da hadisi Abdullah b. Mes'ûd'dan rivayet eder, I, 44, çev.: N. A. Faris, 128 krş., ayr., aşt., s. 109 ve s. 112; el-Almevî, *Mu'îd*, 30. İbn Vehb'in Mâlik'e izafeten cümlesi: "Hikmet, sanıyorum ki Allah'ın dinini layıkıyla anlamaktır (*fıkh*)," tahminen onun *Câmi'*inden alınmıştır. İbn Abdulberr'in *Câmi'*inde, İbn Vehb'den yaptığı diğer pek çok alıntı (I, 135, 162, 190 II, 7, 11, 25, 32, 45, 52, 54, 58, 60, 80, 98, 123, 133-138, 141, 143, 146, 159, 165 vd., 173 vd.), muhtemelen İbn Vehb'in *Câmi'*indeki *Kitâb el-'ilme* râcidir. Ancak bu hiçbir zaman kesinlik kazanamayacak. Bir örnekte, (İbn Abdulberr, *Câmi'*, II, 53vd) kaynak, İbn Vehb'in *Kitâb el-Mecâlis'i* gösterilir (bkz., aşt., n. 1048). Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûr'da*, I, 200, II. 5vd, İbn Vehb'den şöyle rivayet eder: "Mâlik, huzurunda bilgi talep etmekten (*aleb el-'ilm*) bahsedilirken şunu söyler'bilgi talep etmek iyi dir ve bilgiyi yaymak iyidir, eğer sâlih niyetle yapılırsa; yine de, sabahdan akşama kadar ve akşamdan sabaha kadar size lâzım olanı arayın ve araştırın, hiçbir şeye bunu tercih etmeyin." Nur olarak algılanan bilgi için, bkz., aşt., bölümVI.. Mâlik, ayrıca, kendisine atfedilen bir ifadeye, kavga ve münakaşa bilginin nurunu yok eder anlamında "bilginin nurundan" söz eder. Krş., İbn Receb, *Fadl 'llm es-Selef*, 22 (Kahire tarihsiz). Hidayet olarak algılanan bilgi için, bkz., el-lbşihî, *Mustetraf*, I, 28: "Bilgi nur ve hidayettir. Cehalet hata yapmak ve mahvolmaktır."

⁵ Nşr.: J. David-Weill (Kahire 1939-48, *Publications de l'Institut français d'archéol or: textes arabes* 3-4), krş., GAL, ikinci neşir I, 163, *Suppl.*, I, 257; F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, I, 466 (Leiden 1967-).

⁶ eş-Şâfiî'ye ait *Umm'dadır*, VII, 250-62, ancak aslen bağımsız bir eserdir ve sonraki âlimlerce böyle bilinir. Krş., ayr., aşt., s. 157.

Şâfiî için “bilgi”, hukuk ilkelerinin tesisi anlamına gelir ve Müslüman hukukçuların hukuk sistemlerini üzerine bina ettikleri ve Şâfiî’nin burada tartışma konusu yaptığı 4 temel hukuk kaynağından teşekkül eder. İncelemenin en yüksek sofistike özelliği, *hadîs* âlimlerinin, anladıkları kadarıyla, “bilgi” ile temel anlamda meşguliyetlerinin, Şâfiî’yi (ve eğer varsa hukuk alanında bu konu ile ilgili seleflerini) öncelediğine ilişkin kuşkuyu neredeyse ortadan kaldırmış olmasıdır. Ancak, *Cimâ’ el-’İlm*, monografi tarzında “bilgi” üzerine usûl tartışmalarının bugüne kadar bilinen en erken tarihli mevsuk örneğidir.⁷

Biraz daha genç olan Ebû Heyseme’nin (d. 160/776-7, v. 234/849), bugüne ulaşamamış olan bir *Müsned*’i vardır.⁸ Ancak aynı müellifin *Kitâb el-’İlm* başlıklı bir monografisi elimizdedir ve *hadîs* ulemasının bilgiyi ele alış tarzı tarihi için çok büyük önemi hâizdir.⁹ Ebû Heyseme’nin *Kitâb el-’İlm*’i, bir kaç mükerrer olmak üzere 163 hadis içerir. Bir hadis Hz. Musa’ya isnad edilir ve görünüşte dahil edilmiştir; Çünkü Hz. Musa’nın Allah’a yönelttiği üç sorudan biri olan insanlar arasındaki en hâkim (*ah-kem*) kişi üzerinedir. Bir diğer hadis, Hz. İsa’ya isnad edilir ve hemen hemen Matta 5:19’un ikinci yarısının kelimesi kelimesine bir aktarımıdır. Birkaç hadis Peygamber’in zamanından sonraki şartlara veya kişilere ilişkindir. Onların çoğu ilk nesil Müslümanlara isnad edilir. Bir düzineden azı da Peygamber’in kendisine râcidir. Bunlardan biri, bir yerde Peygamber’e, başka bir yerde İbn Abbas’a isnad edilir (25 ve 17 nolar). Peygamber’e isnad edilen malzemenin gerçekten kendisine kadar gidip gitmediğine kesinlik kazandırmak imkânsız iken, daha sonraki dönemlerdeki “bilgi”ye değinen pek çok sayıdaki hadis için ileri sürülen Nebvî kaynaklı olma durumu, zaman içindeki yolculuğunda geriye doğru yavaş yavaş ilerleyen isnad zincirinin bir sonucu olduğu, J. Schacht’ın fıkıhta kanıtladığı üzere açıktır.

Ebû Heyseme’nin malzemesini tasnifinde belirgin bir düzene rastla-

⁷ *Encyclopaedia of Islam*’da aktarılan bir bölüme istinaden-ikinci neşir, I, 274b- İbn Teymîye’ye göre, *-el-İmân*, 333 (Şam 1381/1961) -Hanbeli mezhebinin hukuk ilkelerini el-Hallâl (v. 311/923, krş., *GAL, Suppl.*, I, 311) *Bilgi üzerine bir Kitap*’ında ele almıştır. Bununla beraber el-Hallâl’in çalışmasının gerçek başlığı hususunda bir belirsizlik olduğu görülüyor.

⁸ Krş., İbn en-Nedîm, *Fihrist*, nşr.: G. Flügel, 230, I. 9 (Leipzig 1871-72) = 321, I. 12 (Kahire 1348). Ebû Heyseme için krş., Sezgin, I, 107; ez-Zehebî, *İber*, nşr.: Salâhaddîn el-Muneccid, I, 416 (Kuvayt 1960-66)

⁹ Nşr.: M.Nâsireddîn el-Elbâni, *Min Kunûz es-Sunne: Resâ’il Erba’* başlıklı bir koleksiyon içinde 103-149 (Şam, tarihsiz, [1385]).

mıyoruz. Yeri geldikçe aynı otoriteye râci hadisler, Makhûl (41-44 no'lar) veya Masrûk (46-50 no'lar) durumunda olduğu gibi bir araya getirilmiştir. Ancak burada, bütün bu malzemeyi bir araya getiren Ebû Heyseme'nin gayesi bellidir. "Bilgi" yani hadis malumâtının, bağımsız hüküm (re'y, ictihâd, kelâm, kıyâs) üzerindeki üstünlüğünü göstermek ve "bilgi" ri-vayetinde karşılaşılan usûl ve eğitim meselelerini ortaya koymaktır. Bilginin dinî değeri ve incelenmesi yüceltilir. Âlimler övülür. "Bilgi"nin hakiki dinî anlamı gösterilir. Ders vermenin zorunluluğu, ders verme usû-lu, yazılı rivayet karşısında hıfzın rolü, fikhî görüş belirtmede gönüllü ol-mama, bilgi ve amel arasındaki ilişki, bütün bu hususlara ve daha bir ço-ğuna bir kaç hadisle temas edilir. "Bilgi"nin hadisci düşünce içinde tartı-şılmasının temelde eğitime ilişkin hedeflere hizmet edeceği, bu noktada, çok açıktır. Aslında başlangıçta hadisci ve hukuk eğilimli eğitimin ihti-yaçlarına yönelik iken, zamanla aynı ilkeler İslamî eğitimin geneline ya-yılmış ve İslam eğitim literatürü içinde yankısını bulmuştur.¹⁰ Pek muh-temel bir varsayımla, usûl ve eğitim gayeli hadisci ve hukukçu "bilgi" için toplanan malzemenin, 8. yüzyılın ilk yarısında bir ahenkli görüntü sağ-layacak aşamaya ulaştığını söyleyebiliriz.

Aynı durum, biraz değişik bir biçimde, Kûfeli râvi Ebû Bekr İbn Ebi Şeybe'nin (d. 159/ 775-76; v. 235/849), önemli *Musannef*'inde de görül-mektedir. Ebû Heyseme'nin küçük monografisi gibi, *Musannef*'in bir çok cildi de münhasıran Nebevî hadisleri ele almaz. Çalışma başından sonu-na, ilk Müslümanların birbirinden çok farklı pek çok değişik konuya ilişkin görüşleri ve ifadeleri ile doludur ve daha sonraki *hadîs* külliyyatla-rında rastlayamadığımız tarihî verilere ilişkin konulara dikkat çeker. İbn Şeybe'nin *Musannef*'i, aslında bir taraftan Peygamber ve dinen ilgili ma-lûmât üzerinde yoğunlaşan *hadîs* çalışmalarının, diğer taraftan, dünyevi meşguli-yete, ahlakî terbiyeye ve eğitime ilişkin bir yığın malzemenin, ayrı bir alan olarak yarı-dünyevî *edeb* çalışmalarını gerekli ve arzu edilir kıldığı bir dönemden itibaren, bir bakıma sürdürülememiş kendine öz-

¹⁰ Krş., a.şğ., s. 187 vd.

¹¹ Krş., *Musannef*'in aşağıdaki İstanbul yazma nüshaları: Murad Molla nr. 599 (mevcut nu-marala mayâ göre), vr. 199b-207a'da görülen bilgi üzerine bölümlerle beraber vr. 166b-207a'daki "Edeb üzerine Kitap"ı ve vr. 207a-226b'deki *Kitâb el-Hadîs ji'l-Karârîs*'i ihtiva eder (nüshanın vr. 137a-vr. 292b arasının ondördüncü yüzyılda yazıldığı anlaşıyor, geri kala-nı 1094/1683 tarihlidir.); Nuru Osmaniye nr. 1219 (1088/1677 tarihli), vr. 48b-76a, (vr. 71a-76a) ve vr. 76b-89a; Topkapusaray Ahmed III nr. 498, cild, 5 (Katalog Karatay-Reşer 2563), vr. 171a-210a ve vr. 210a-227a.

gü bir edebî form olarak değerlendirilebilir. Veya *Musannef*, kadim edeb yazımı gelenegini dinî âlimlik alanına idhal etme girişimi olmak üzere telif edilmiş olabilir. Ayırt edici bir nitelik olarak İbn Ebî Şeybe “bilgi”ye olan ilgisini bir “Edeb Kitabı” çerçevesinde ifade etme imkânı bulmuştur.¹¹ Tıka basa bilgi dolu hacimli külliyyatın ortasında bir yerde, edeb bölümü, tıp ve kıyafet bahislerinden hemen sonra yer alır. İbn Ebî Şeybe’nin “bilgi”yi ele alış tarzı, edeb yazarlarının çok farklı türlerdeki ilgi alanlarını yansıtır ve *hadis* toplayıcılar için sınırlı bir cazibe sunar. “Edeb Kitabı”, şefkat ve kibarlık üzerine mütalaalar ile başlar (*mâ zükire fi’r-rişk ve’t-tü’ede*) ve iyi ya da kötü kişilik özelliklerine ve selam verip alma şekilleri vb. gibi davranış şekillerine ilişkin hadislerle devam eder. Önemli bir edeb örneği olmak üzere, Peygamber ve ilk Müslümanların dindarlığa karşı tutumlarına hatırı sayılır ölçüde yer verilir. ‘İlmi konu edinen kısım, bölümün yaklaşık beşte biridir ve üstelik paragraflar halinde tavlâ, satranç, “ondört” oyunu (*erb’ata’aşara* ya da Arapçalaşmış haliyle Farsça ismi *şehârde*), çeşitli çocuk oyunları gibi konuların arasına serpiştirilmiştir. Tartışılan konular arasında, ilim talep etme (*taleb el-‘ilm*), ilim öğretme, dünyada itibar kazanmak adına ilim yapma ve bilgi aramak için seyahat etme gibi konular vardır. “Edeb Kitabı”nı, hemen hadislerle dair yazıya geçirilen bilgilere (*el-hadis fi’l-karâris*) ilişkin kısa bir “kitap” takip eder.¹² “Bilgi”nin yazıyla tespit edilmesine izin veren ya da hoşlanmayan görüşlere değinir fakat bir insanın öğrenmesi gereken ve çocuklarına öğretmesi gerekenler üzerine bir bölüme de yer verir. Öğretmenin yaptığı hizmetten ücret kabul edip etmeyeceği meselesine, *Musannef*’de, başka bir yerde tesadüfen değinilir.¹³ Ondan sonra gelen “kitap” fıkhi bir konuyu, kan parasının ödenmesini (*diyet*) ele alır. İbn Ebî Şeybe’nin bilgiye ilişkin konuları tasnif ederken bir düzen takip ettiği hâlihâzırda görülüyor, hiç olmadığı da kesin gibi. Öyle anlaşıyor ki, ahenkli bir “bilgi” tartışmasının, dinî hadisleri konu edinen çalışmalarda gerekli ve aslında zorunlu bir dayanak ve giriş oluşturacağı düşüncesi hâlâ çok yenidir ve *Musannef*’deki edeb manzarası, *hadis* ulemasının kendi “bilgilerini” koruma ve savunma yöntemleri için zihnen verdikleri uğraşları taklit etmiş olmaktan kaçınma gayesi içindedir.

Bir sonraki neslin temsilcisi olan ed-Dârimî’ye (181-235/797-865) ait

¹¹ Krş., *Concordance*, V, 559a3-5; Ebü Heyseme, no. 93 (?)

¹³ Krş., Köprülü nüshası, I, nr. 442, vr. 186b-188a; Topkapusaray Ahmet III nr. 498, cild 4, 270.

hadîs çalışmasında durum artık farklıdır. Ed-Dârimî'nin külliyyatında, 'ilm üzerine bir özel "kitap" bulunmaz. Ancak girişinin çok büyük bir kısmını, Peygamber'in ve çoğunlukla ilk Müslümanların ifadelerinden örnekler vererek 'ilmin muhtelif vechelerini ele aldığı münferit bölümlere (*bâb*) tahsis eder.¹⁴ Peygamber'in faziletine dair bir başlangıçla, ed-Dârimî, konuyu hemen Nebvî hadislerle ve rivayetlerine getirir. Bu bağlamda diğer hususların yanısıra, bilginlerin örnek alınacak yönleri "bilgi"nin tehdit edici yok olma tehlikesi, kişinin bilgisi ile amel etmesinin gerekliliği gibi konuları söz konusu eder. "Bilgi, takva ve dindarlıktır" hadisini zikrederek, hâlis niyetin öneminden, Allah'ın rızası dışında ilim talep etmenin bir kabahat olduğundan, hadis öğrencisi olmanın gerektirdiği dengeli davranıştan ve âlimliğin şerefinden söz eder. Sonra, hadis bilgisi rivayeti ve onun yazı ile kayıt altına alınmasına izin verilip verilmediği meselelerine dalar. Bilgi aramak için seyahat etmek üzerine, bilginin kıymetini koruyan sâlih amel üzerine, hadisleri yorumlama, tartışma, inceleme ve hukukî hükümler çıkarırken onlardan yararlanma üzerine bâblar açar. 'Ilm tartışmasına, bilgidен ötürü gösterilen saygı örnekleri ile son verir. Koyu bir *hadîs* âlimliğinden ziyade, daha çok bir *edeb* geleneği tarzında olan bu bölüm, hayata yönelik en doğru ahlakî yaklaşımları öğreten din bilginlerinin hikmetlerini açıklayan bayağı uzun 3 menkıbeyi içerir ki, bunların arasında 8. yüzyıl ricâinden Ebû Utbe Abbâd b. Abbâd el-Havvâs'ın akla övgü ile başlayan bir mektubu da yer alır.¹⁵ Böylece genel giriş son bulur. Ed-Dârimî, "bilgi kitabı" ile giriş yapmaya yönelik gelişmeyi açıkça önceden görmüş kişidir. Kavramın sistematik önemi ve derinliği hususunda kararsız gibi ise de, kendisi, bildiğimiz kadarıyla, "bilgi" tartışmalarından, bir genel giriş yapmak üzere yararlanan ilk büyük *hadîs* külliyyatı müellifidir.

El-Hasan b. Ali el-Halvânî'ye (v. 242/857) ait *Kitâb el-Ma'rife*'den yapılan bir iktibas, her ne kadar *ma'rife*¹⁶ kelimesi kullanılıyorsa da, el-Halvânî'nin risalesinin, aslında, hadisci bir bakışla bilgi incelemesi olduğunu akla getirir, ancak, bir başka iktibas muhtemelen çok daha farklı

¹⁴ Ben İstanbul, Reisulküttâb 257 nüshasından yaralandım, vr. 18b-43a.

¹⁵ Krş., Sezgin, I, 519, ancak, burada Abbâd b. Abbâd, hataen Ibn Hacer'in *Tehzîb*'inin V. cildi 95. sayfasında zikrettiği kişi olarak gösterilmiştir. Ibn Hacer, ed-Dârimî'nin Abbâd b. Abbâd'ını ve Sezgin'in sözünü ettiği kişiyi 97. sayfada zikreder.

¹⁶ Erken Şî'a ve Mu'tezile eserlerinin başlıklarında *ma'rife*'nin sıkça yer almasına dair bkz., Aşğ., s. 99 vd.

konuları da kapsadığını göstermektedir.¹⁷ Erken Şîa müelliflerinden, 9. yüzyılda yaşamış el-Huseyn b. Muhârik es-Salûlî'nin *Kitâb Câmi'el-'İlm'i*, bilgiyi, yine *hadîs* bilginlerinin tarzında ve ruhunda ele almış olabilir.¹⁸ Zâhîrî mezhebinin kurucusu Dâvûd b. Alî' ye (d. yak. 815; v. 270/884) nisbet edilen bir başlığın: "Bilgiyi gerekli kılan hadisler" (*Kitâb el-haber el-mûcîb li-l-'İlm*), galiba .. li-l-'amel olarak düzeltilmesi ve" .. (onlara göre) ameli gerektiren" şeklinde tercüme edilmesi gerekiyor.¹⁹ İbn Ebî Serh'in 274/887'de telif ettiği "Bilgi ve hakkında zikredilenler kitabı" başlıklı eserindeki 'ilm kelimesinin doğru okuma olduğu kesindir. Eğer öyleyse eser, dünyevî anlamda bilginin faydalarına değinmiş olabilir ve böylece bilgiye övgü bağlamında coşan edebî hissiyatın bir hayli uzun zincirinin başlarına yakın bir konumda yer almış olur.²⁰

Otorite olarak bilinen 6 hadis külliyyatından ikisinde, İbn Mâce ve en-Neseî'ninkilerde, özellikle bilgi üzerine düzenlenmiş bir bölüm, daha sonra tartışılacağı üzere görülmüyor. Diğer 4'ü bilgiye dair "kitaplara" bir ölçüde sahiptir. Aralarında sergiledikleri farklılık, çok fazla içeriklerine ilişkin olmayıp, daha ziyade rivayet ettikleri malzemeye yaptıkları vurguyla ilgilidir. 6 külliyyattan en eskisi ve en etkili olan el-Buhârî (194-256/810-870), çok etkileyici bir değişiklik yapmıştır. "Bilgi kitabı"nın, eserin ortalarındaki nisbeten karmaşık konumunu, başlangıca yakın bir yere almıştır. El-Buhârî, çalışmasına, hem dönem hem de önem açısından gurur duyulacak tarihî bir konu ile yani Peygamber'in ilahî vazifesi ile başlar. El-Buhârî'nin şârihlerinin de işaret ettikleri gibi, bu, gayri ihtiyari yapılan bir giriş gibi görülmeli ve eserin muntazam "kitap"larından biri olarak değerlendirilmemelidir. Ardından, el-Buhârî, "inanç" (*imân*) konusuna bir "kitap" hasreder. Peygamber'in hadisleri ve onlarla alâkalı her şey üzerine eserler telif etme düşüncesi, hakiki ima-

¹⁷ Krş., İbn Abdullberr, *Câmi'*, I, 85; ayr., I, 89, 102, II, 80 ki burada, İbn Hacer, *Feth el-Bâ-rî'nin*, VI, 384 (Kahire 1378/1959) tersine, başlık gösterilmemiştir. El-Halvânî için krş., İbn Hacer, *Tehzîb* II, 302 vd., ki burada, bir *sünen* çalışmasının müellifi olarak anılır. Tanınmış Mâlikî İbn Ebî Zeyd'in, İbn Ferhûn tarafından *Dibâc* 137'de (Kahire 1351) zikredilen, *Kitâb el-Ma'nîfe ve-l-Yakîn* başlıklı eseri Allah hakkındaki bilgi hususunda yakın elde etme konulu, kelama dair bir çalışma gibi görünüyor.

¹⁸ Krş., *Fihrist*, 192, I. 21=272, I. 21; et-Tûsî, *Fihrist*, 82 vd (Necf 1380/1961). İbn Muhârik'in ömrü, Tûsî'de geçen *isnâd* ile tahminen belirlenebilir

¹⁹ Krş., *Fihrist*, 217, II. 13 vd.=305, II. 4vd.

²⁰ Krş., *Fihrist*, 128, I. 5=182, II. 2 vd. ; J. A. Bellamy, *JAOS* içinde LXXXI (1961), 226. Krş., aşt., s. 186

nın bir hükmü ve aslında, talebidir. İman tartışmasının akabinde ve bütün Müslümanların dinî yükümlülüklerinin ayrıntıları ile anlatımından hemen önce, el-Buhârî, *Kitâb el-'ilm'*ini sunar. Bölümün bu konumu, aslında, müellifin nazarında "bilgi" konusunun, Hz. Muhammed'in vazifesinin başlangıç yılları ve iman kadar temel, ya da daha bile fazla olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. "Bilgi kitabı"nın muhtevasına bir göz attığımızda, müellifimizin bunu niye böyle düşündüğünü açıkça görürüz. Yüzeysel olarak bakıldığında, "kitab"ın malzemesinin keyfî olarak seçildiği ve düzenlemenin çok sistematik olmadığı zehâbına kapılabiliriz. Ancak aşağıda içeriğine dair yapılan tahlilin de gösterdiği üzere, bu görünüş aldatıcıdır:²¹

1. Bilgiyi ve önemini medh etmek üzere, Kur'an'ın 58:11 (krş., 2:234, vs.) ve ilaveten 20:114 ayetlerine başvuruda bulunan tek bir bahis.

2. Dinî malûmâtı iletme üzere izlenen yöntem: Bir mesele ile meşgul olurken, kendisine bir başka soru sorulduğunda ona ara vermediği mealinde Peygambere dair bir rivayet -insanları dinî yükümlülüklerini yerine getirmeye teşvik ederken ya da cehennem tehlikesinden bahsederken bağırarak konuşulmasına dair bir rivayet-. Bir hadise başlarken en uygun sözün (sözgelimi "o bize dedi" vs.) seçilmesi üzerine bir ifade. Müslümanları yaprakları dökülmemiş bir ağaç ile karşılaştıran bir mesel; bir meselenin halledilmesine dair açıklama yapmak yerine önce dinleyenlerin kendi başlarına çözümü bulup bulamayacaklarını sorup onların bilgilerini sınamak şeklindeki yararlı bir pedagojik uygulamaya dikkat çekmek için de aynı mesel kullanılır.

3. Yine sadece Kur'an'ın 20:114 ayetlerine başvuran bir bahis.

4. Çeşitli muhtemel öğretim metodları üzerine bir bahis: Bir hocaya okuma; onu dinleme (bu, insanlar dinlerken bir Bedevinin gelip Peygamber'e İslâm'ın temellerini sorduğu o meşhur rivayeti de içerir); Osman'ın Kur'an'ın yazılı nüshalarını dağıtması ve Peygamber'in çeşitli vesilelerle mektup yazması temel alınarak, hadislerle ait bilgi, yazılı malzeme ile ele geçtiğinde, bunun yazıya geçirilmesi ve rivayet edilmesine dair bir bahis (ki, *hadîs* ilminin bu tekniği için kullanılan *münâvele* terimi-

²¹ El-Buhârî'nin *Sahîh*'inin metninden, şerhleri İbn Hacer *Feth el-Bârî* I, 149-241; el-Aynî, *'Umdetu'l-Kârî* I, 379-641; ve el-Kastallânî *İrşâd es-Sâri* I, 178-261 ile birlikte yararlandım. El-Buhârî ve diğer *hadîs* külliyatlarındaki konuların burada görülen numaralandırması tarafımdan yapılmıştır.

ne yer verir). -Ders zaten başlamışken ders meclisine giren öğrencinin kendisine uygun bir yer belirlemesine dair bir rivayet-. Bir meclise devam edenlerin ne okunduğu hakkında bilgisi olmayanlara, -onlar konuyu daha iyi bilseler dahi- bilgi vermelerine dair bir rivayet.

5. Kur'an'ın 47:19 (*şehâde*) ve 35:28 (âlimlerin Allah'a gösterdikleri özel saygı) ayetlerine başvuran bir bahis. Bilmeye, konuşmanın üzerinde öncelik veren hadisler; peygamberlerin vârisleri olan âlimler; bilgi aramanın Cennet'e giden yol olması; Allah'ın dilediğine dinî hususları anlama yeteneği vermesi (*fakkaha*); sadece çalışarak elde edilen bilgi; İbn Abbas'ın, insanları önce daha az önemli hususları sonra daha önemlilerini öğreterek eğiten (*zurabbî*) insanlar (*rabbânîyûn*) kelimesine dair yorumu; etkili bir öğüt için gerekli araları örneklerle vererek son sözün uzatılması; öğüt, çok sık verilmemeli ancak çok da çekinilmemeli. Aynı şekilde, Allah'ın istediği kişilere dinî hususlarda derinleşme yeteneği verir hadisinin, toplumun manevî refahı için fertlere bu derinliğin farklı derecelerde verileceği şeklinde anlaşılmasının gerektiği; Bazıları anlayış bakımından diğerlerinden daha hızlıdır. Bu da yine 2.'de anlatılan mesel ile örneklendirilir.

6. Halife Ömer'in bilgiyi öven ifadelerinden; bir kişinin liderliği üstlenmeden önce, bilgi sahibi olması (*f-k-h*) tavsiyesi, yine Hz. Muhammed'in, iki kişiye gıpta edilir: Allah'ın kendisine mal-mülk verdiği ve onun da onu akıllıca harcadığı kişi ve Allah'ın kendisine hikmet verdiği ve onun onunla hüküm verdiği (*yakdî bihâ*)²² ve diğer insanlara öğrettiği kişi, mealindeki ifadesi.

7. İlim tahsil etmenin gerekliliğine ilişkin ifadeler, Kur'an'ın Mûsâ ve Hızır kıssasını anlattığı 18:66 ayetleri ki, aynı zamanda ilim aramak için uzun yolculuklara çıkma gerekliliğini de örnek olarak verilir, ve "Allah, sana Kitab'ı öğretsin" hadisi, Kur'an öğretmenin mecburiyetine delil olarak sunulur. İlim tahsiline çok erken yaşta başlamak gereklidir. Abdullah b. el-Abbâs'ın ergenliğe erişir erişmez namaza katılmasında Peygamber bir mahzur görmemiştir. Peygamberlik vazifesinin ifası için Peygamber'e Allah tarafından verilen hidayet ve bilgi, verimli yağmurların münbit bir toprağa düştüğünde bereketli olması, kırıç bir toprağa düştüğünde ise hiçbir işe yaramaması ile örneklendirilerek, öğrenme ve öğrenme ihtiyacı anlatılır.

²² Bu, şârihlerin benimsediği tercümedir, fakat el-Buhârî, bu bölümde hukuk ile *hadis* arasında neredeyse hiç ilişki kurmadığına göre, burada ibareyi daha genel olarak anlamış olabilir.

8. Saat'in [kıyamet-Ç.] alâmetlerinden biri, bilginin ortadan kalkmasıdır.

9. Peygamber, rüyasında süt içtiğini ve süt (*leben*) içtiği kâsenin Ömer'e geçtiğini görür. Burada bilgiye ve rivayetine bir gönderme vardır.

10. Dinî malûmâtın nakledileceği durumlar ve nakletme araç ve yöntemlerine dâir örnekler verilir. Dinî bilginin anlatılmasının ve ilim elde etmek için yolculuğun gerekliliğini örneklendiren meseller verilir: arkadaş-öğrencilerin bilgiyi paylaşma imkânı; öğretmen sorular karşısında sinirlerine hakim olmasının gerekliliği; öğretimde sıklıkla tekrar yönteminin tavsiye edilmesi, üzerinde durulan hususlardır. Peygamber, her *selâmı* veya uyarıyı üç kez tekrar ederdi (krş., yk., 2).

11. Kadınların eğitilmesine izin verilmesi: Peygamber, kendilerine mükafat verilmesinin umulduğu üç tip insandan söz eder. Onlardan birisi, cariyesine iyi bir eğitim veren, sonra onu azâd eden ve onunla evlenendir. Peygamber'in kendisi de kadınlara vaaz verirdi.

12. Müslümanlar hadis öğrenmeye istekli olduklarını kanıtlamalıdır. Buna örnek olarak, Ebû Hureyre'nin, Kıyamet Günü'nde Peygamber'in şefaatinin hak edecek kişiyi öğrenmek hususundaki gayretinden Peygamber'in övgü ile söz etmesi gösterilir.

13. Bilgi insanlardan alınmayacak, ancak âlimler gidecekler. Hiç âlim kalmayınca ahmaklar söz sahibi olurlar. Hem kendilerini hem de başkalarını yoldan çıkarırlar.

14. Sürekli ve düzenli eğitimin gereği: Peygamber, kadınlara vaaz etmek üzere özel bir gün belirlemiştir. -Âişe örneği, bir hususu tamamen anlayınca kadar tekrar tekrar onu bilene sormak gerektiğini gösterir. -Derse katılan öğrenciler katılmayanları bilgilendirmelidirler. (krş., yk., 4)

15. Hadislerde tahrifata yönelik çok bilinen ifadeler: "Bana yalan atfetmeyin", "Bana kasden yalan atfeden Cehennemde hak ettiği yeri hazırlasın." Küçük farklılıklarla birkaç versiyonu vardır.

16. Dinî bilgileri yazıya geçirmeyi ve böylece eğitim işleri ile ilgili olmayı söz konusu etmenin dışında, 'ilm ile alakası bulunmayan kıssalar.

17. Gündüz saatleri dışında da ilim ile meşgul olmak tavsiye olunur. Peygamber, geceleyin uyanır ve ev halkını da vaaz etmek için kaldırırdı. -Peygamber gece yarısı ibadet ve vaaz ederdi.

18. Kuvvetli hâfizaya dikkat çeken bir çok hadise yer verilir. Ebû Hureyre'nin, unutkanlığı bizzat Peygamber tarafından iyi edilmiş ve ondan sonra müthiş hadis bilgisi ile hep övünmüştür.

19. Öğretmen ve öğrencilerin derste yapması gerekenler: Peygamber, insanlara sessiz olmalarını ve dinlemelerini emir buyurur. -Hiç kimse en iyisini bildiğini iddia edemez. Bu hak, Mûsâ ve Hızır kıssasında gösterildiği gibi, Allah'a aittir. -Peygamber, oturuyorken ayakta bir adamın kendisine soru sorması üzerine, soru sorana hürmetkâr davranması mâni-dardır. - Dinî bilgi, Minâ'da taşlar atılırken bile tebliğ edilmelidir. -Yahudilerin, Peygamber'i ve sabrını denemeleri örneğinde görüldüğü üzere (Kur'an 17:85), küstahça soru soranlara bile hoşgörölü davranılmalıdır. -

20. Her dinî malûmât her insana verilmemelidir, çünkü yanlış anlaşılabilir ve zarara neden olabilir. Peygamber, bazı sırlarını Ayşe'ye emanet etmiştir. O da Kâbe ile ilgili olan bir tanesini Abdullah b. Zubeyr'e açmıştır. -Ali demiştir ki: "İnsanlara sadece anlayabileceklerini anlat, sonra Allah'a ve Resulüne yalan isnad etmesinler." - Peygamber bizzat, şehâdetin, şehâdet getireni Cehennem'den koruyacağını ve şirke düşmeyenin Cennet'i garantilediğinin gizli tutulmasını tavsiye etmiştir. Gâyesi, insanların buna güvenerek salih amelleri terk etmelerini önlemektir.

21. Utanma duygusu (*hayâ'*), bilgiye tâbidir. Ne var ki Mücâhid, ne utangaç ne de kibirli insan bilgi elde edebilir, der. Diğer yandan Ayşe, kadınların fıtraten var olan utanma duyguları dinî hususlarda derinleşmelerine (*tefakkaha*) engel teşkil etmemelidir, der. (krş., yk., 5) Yine, ağaç meseli aktarılarak (krş yk., 2), genç İbn el-Abbâs'ın utangaçlığı yûzünden bazı durumlarda doğru cevabı veremediği anlatılır. -Eğer bir insan utanıyorsa, Ali'nin cinsellikle ilgili bir meselesinde yaptığı gibi, başka birine sorulmalı ve gerekli bilgi ondan alınmalıdır. -

22. Dinî mâlûmât, mesela, kutsal bölgede nerede *ihrâm* giyileceği gibi, câmilerde verilmelidir.

23. Muhrimin nasıl giyinmesi gerektiği sorusuna verdiği cevapta Peygamber'in, onun neyi giymemesi gerektiğine kadar konuyu uzatması, öğreten kişinin meseleyi uygun gördüğü uzunlukta ele almakta özgür olduğunun bir ifadesi olarak anlatılır.

El-Buhârî'nin bilgi bölümünün muhtevasına ilişkin yapmış olduğumuz bu tahlilden çıkan tablo açıkça, müellifimizin benimsediği düzenlemenin çok sistematik olmadığını gösterir. Ancak bölüme büyük ölçüde bütünlük kazandıran malzeme seçiminin ve tasnifinin gerisindeki nihâi gayenin de kolayca farkedilebildiğini belirtmeliyiz. El-Buhârî, "bilgi", yani hadislerle dair dinî malûmât öğretmenlerinin ve öğrencilerinin

takip edecekleri usûlü ayrı ayrı tartışır. “Kitâb”ının nihayetinde, öğretmenlerin ve öğrencilerin ders sırasındaki davranışlarına, öğrencilerin utanma duygularının derecesine ve öğretmenlerin bir durumda neyi uygun ve gerekli bulurlarsa onu öğretme serbestilerine yeniden geri döner. Bu meyanda, müellifimiz, değindiği hususların arasına, mutad olduğu üzere, bilgiye dair övgüler serpiştirerek bilgi ve eğitim ihtiyacı üzerinde ısrarla durmayı sürdürür. Peygamber’in, bilginin ve âlimlerin ortadan kalkmasının dünyanın sonunu getireceği mealindeki ifadesini zikrederek bu ihtiyacın aciliyetini ve olağandışı şartlarda en olmadık zamanlarda bile kadınlar için dahi bu ihtiyacın varlığını öne çıkaran vurgu yapar. Bilgiye duyulan acil ihtiyaç ve eğitimin karşılıklı ilişkisi, öğrencilerin henüz hazır olmadıkları hususlarda yanlış eğitim ve öğretimden kaçınılmasını zorunlu kılar. El-Buhârî, *hadîs* tahsilini titiz ve ayrıntılı bir yaklaşımla ele almak azmindedir. Bunu yapmanın en iyi yolu, ona göre, ilmî bir usûl geliştirmektir. “Bilgi Kitabı”, bir kelâm problemi olan “iman” tartışmasından sonra gelir, fakat bunun anlamı, “bilgi”yi kelâmî anlamda ele almak değildir. Gerçekten de, ‘ilm terimi, rivayet ettiği hadislerin metninde nâdiren yer alır. Ancak bölümün ve özellikle bahislerin her yerinde bulunur ve konu ile ilgili zikredilen hadis ya da özel bir kıssanın anlaşılmasında yararlı olur. Çünkü bunlar söz konusu edilmeden, zikredilen malzemenin “bilgi” konusu ile ilişkilendirilmesi zor olacaktır. El-Buhârî’nin, çalışmasının geç dönem şârihlerinden el-Aynî, “Bilgi Kitabı, bilgi ile ilişkili olanları açıklamayı konu edinir, yoksa bilginin kûnhûnû açıklamaya çalışmaz, çünkü eşyanın hakiki manalarını (*hakâ’ik*) ve kûnhûnû incelemek, bu çalışmanın hiçbir bölümünü oluşturmaz” doğru tespitini yapar.²³ Bütün külliyyat boyunca “bilgi” ile kastedilen, münhasıran dinî bilgidir. Daha önemlisi, külliyyatın hasr edildiği disiplin, Nebvî hadislerin ilmen incelenmesidir. Felsefî ya da kelâmî anlamda bir bilgi, el-Buhârî’nin “Bilgi Kitabı”ndan içeri dahi girmez. Görüldüğü gibi, daha çok, yüksek bir eğitim için en uygun yöntemin izahatına yöneliktir.

İmdi, Ebû Dâvûd’a (202-275/817-889) gelirsek, -kesin kronolojik sıralamayı belirlemek zor, muhtemelen çok önemli de değil, fakat Ebû Dâvûd, ardından gelen Müslim’den bir 10 yıl ya da daha fazla yaşamış olsa

²³ El-Aynî, *‘Umdetü’l-Kârî*, I, 379. Krş., ayr., İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, I, 149, ki Ebû Bekr İbn el-Arabî’ye ve onun yukarıda s. 36 vd’da zikredilen ‘ilme karşı genel tavrına gönderme yapar.

bile, ondan biraz daha büyük olabilir- vurgulamalar açısından büyük farklarla karşılaştığımızı görürüz. Ebû Dâvûd'un "Bilgi Kitabı", eserin bütünü içinde önemli diyemeyeceğimiz bir konuma sahiptir. "Bilgi" konusu, Peygamber'in uygulamalarından edinilecek bir hidayet rehberi olma özelliği taşır. Bununla beraber, İslamî dinî yapının en önemli parçası olan ahkâmı konu edinen bölümün hemen ardında yer alır. Müellifimizin "Bilgi Kitabı"nı kısaca şu şekilde tahlil edebiliriz:²⁴

1. Bilgiyi öven ifadeler: Bilgi talep etme Cennet'e giden yolu açar; âlimlerin, âbidlerin yanındaki konumu, dolunayın diğer bütün yıldızların yanındaki konumu gibidir; âlimler, peygamberlerin vârisleridir; arkalarında para değil bilgi bırakırlar.

2. Gayr-i Müslimlerin verdikleri malûmat, doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında yorum yapılmaksızın kabul edilmelidir.

3. Dinî malûmâtın yazıya geçirilmesi: Peygamber, Veda haccındaki hutbesinin yazılmasına izin vermiştir ve ayrıca şöyle buyurmuştur: "Onu kaydedin, ancak doğru biçimde, sadece ağzımdan çıkanları." Fakat herhangi bir bilginin yazıyla kaydedilmesinin açıkça ifade edilmesi nin yasaklanması gerektiği kendisine söylenmiştir.

4. Mevzu hadislerle karşı: "Bana kasden yalan isnad eden Ateş'te hakettiği yeri hazırlasın. " -"rey'den yaralanmak (yani, hadisin dışındaki bir malumattan), Kur'an söz konusu olduğunda, daima hatadır.-

5. Eğitimin gerekliliği, yöntemi ve kapsamı: Peygamber'in her cümlesini üç kez tekrar etmesi, bir eğitim yöntemi olarak tekrara ihtiyaç duyulduğunu gösterir. Hem de gayet yavaş, tartarak, telaşa kapılmadan tekrar etmişlerdir. -Hileli sorulara izin verilmemelidir²⁵ ve bir kişinin cevap vermek için gerekli bilgiye sahip olmadığı biliniyorsa, ona dinî bilgi gerektiren sorular sormak yanlış olacaktır. Öte yandan, kişi sahip olduğu bilgiyi aktarmalıdır. (Kendisine dinî bir mesele ['ilm] sorulan kişi, cevabını gizlerse, Kıyamet Gününde ateşin gemlenmesi ile gemlenir.) Dinî bilginin nakledilmesi, din bilgini olmayanların da ve bilgilerini kendilerinden daha bilgili insanlara nakleden kişilerin de yükümlülüğünde ve sürdürülmesi zorunlu olan bir uygulama olmalıdır. "Senin sayende birisinin hidâyete ermesi, senin için kırmızı develerden daha iyi-

²⁴ *Sünen* neşirlerine, III, 234-41, ayr., III, 432-41 (Kahire 1369/1950) ve Hattâbî'nin şerhi-ne *Ma'âlim es-Sünne*, IV, 182-88 (Kahire 1352/1934) danışılmıştır.

²⁵ Krş., aşt., s. 172.

dir.”- İsraililerin otoritesindeki dinî bilginin rivayetine karşı çıkılmaz. Hatta Peygamber, bir vesileyle bunu bir gece boyunca yapmıştır.

6. Herhangi bir dünyevî menfaat için dinî bilgi tahsil etmek, öğrenci için zararlıdır. Böyle yapan, “Kıyamet Günü’nde Cennet’in kokusunu duymaz.” Ancak yönetici konumunda olan veya böyle yapması emredilen ya da riyâkâr birisi²⁶ halkın içinde dinî hususlarda konuşmak üzere bir kâss olmayı üstlenebilir. Bununla beraber, Peygamber de bir kez, pejmurde kılıklı yabancı bir gruba katılarak, onlarla birlikte Kur’an okuyanı dinlemiştir. Kendisine vahiy gelmesine rağmen, başka birisinin Kur’an okuyuşunu dinlemek hoşuna gitmiştir.

El-Buhârî’de olduğu gibi, burada da hadis rivayeti meseleleri ile aynı şekilde meşgul olduğunu görüyoruz. Ne var ki, çok daha az sistematik bir biçimde sunulmaktadır. Ayrıntıya daha az girilir ve dinî fayda düşüncesine çok daha fazla değer atfedilir. Öyle ki, Ebû Dâvûd için de, ‘ilm, tahmin edileceği gibi, hadis bilimidir. Lâkin Ebû Dâvûd, kendisini bilgi rivayeti ya da tahsilinin usûlüne ilişkin vecheleri ile ilgilenmek zorunda hissetmiyor, daha ziyade konunun ahlakî değerleri ile ilgili görünüyor.

Durum, Müslim’in (d. yak. 202/817 ya da 206/821, v. 261/875) *Sahîh*’inde tamamen farklıdır. Bir şekilde bir arada olmaları uygun bulunan birkaç Nebvî hadis, *Sahîh*’de “Bilgi Kitabı” başlığı altında toplanırlar. Kısa bir bölüm olup kelimî bir konunun, kader meselesinin tartışılmasından sonra yer alır. Bununla beraber Müslim, ‘ilmi ne bir kelimî terim olarak görür ne de onu usûl-ı ilmin asılacağı bir kanca olarak değerlendirir. Verdiği malûmâtı şu şekilde sıralayabiliriz:²⁷

1. Kur’an’da sahip olduğu konuma dair: Kur’an’ın 3:75 ayetinde görüldüğü gibi Peygamber, “müteşabih” ayetlerle meşgul olmayı doğru bulmadığını, Kur’an tefsiri üzerinde çekişmeye sinirlendiğini belirtmiştir. Genel olarak zaten ihtilafdan pek hoşlanmamıştır. (Bütün bunların Kur’an için olduğu açıktır ve diğer dinî malumata uygulanacağı anlamına gelmez.)

2. Peygamber’in hadislerinde sahip olduğu konuma dair: Geçmiş nesillerin kanunları ve âdetleri (*sunen*) santim santim takip edilmeli, öyle ki kertenkele deliğine girseler, hatta Yahudi ya da Hıristiyan olsa-

²⁶ Emir, me’mûr ve murâd anlamlarının Sûfî yorumu için bkz., Ebû Tâlib el-Mekki, *Kût*, I, 195.

²⁷ Krş., Müslim, *Sahîh*, II, 579-84 (Kalkuta 1265/1849), en-Nevevî şerhiyle, *Minhâc*, V, 283-8 (Bulak 1283).

lar bile izlenmelidir. Peygamber, cedelleşenleri kötü bir sonun beklediğini bildirmiş ve bunu 3 kez tekrar etmiştir. (Burada geçen “cedelleşenlerin” öğretmenlerine hileli sorular soran öğrenciler olmadığı, Ebû Dâvûd’un zikrettiği üzere belirtilmelidir. Ayrıca Müslim, Peygamber’e “cedelleşenleri” ayıplattırırken, öğretim tekniği açısından tekrarın zorunluluğunu unutmuş görünüyor. 3 kez tekrar burada sadece vurgu için zikredilmiştir.)

3. Bilginin ortadan kalkmasının, Saat’in yaklaştığının alâmetlerinden biri olduğuna dair; Zaman yaklaştıkça bilginin alınacağına dair; kalkacak olanın bilgi olmadığına, âlimlerin gideceğine ve yerlerini ahmakların alacağına dair değişik metinlerde hadislerle yer verilir.

4. Fakirlere sadaka verirken cömert davranmak ya da insanların hıdayet bulmalarını teşvik etmek gibi, sâlih davranışların yerleştirilmesi, bu davranışlar uygulandığında, buna sebep olanın da uygulayanların sevabını almasını sağlar. Tersinde de, yanlış uygulamaları başlatan ilâhi cezaı hak eder.

Müslim’in eserinin bu bilgi bölümünde, Kur’an’ın hakkıyla yorumlanmasında ve Peygamber’in sünnetinin layıkıyla değerlendirilmesinde “bilgi”nin oynadığı rolü vurgulamanın dışında bir niyet taşımadığı açıktır. Bilgiyi dinî bir terim olarak teknik işlevi açısından ayrıca över. Müslim’in eserini “Bilgi” metodolojisi tartışmalarının *hadîs* ilminin ayrılmaz bir parçası olarak görüldüğü bir dönemde kaleme aldığı gerçeğini göz önüne alırsak, konuya bu denli kısa değinmesi şaşırtıcıdır.

Tirmizî’nin (v. 279/892) yaklaşımı da bir hayli değişik olmuştur. “Bilgi Kitabı”nın genel muhtevası içinde et-Tirmizî, “bilgi”yi, daha ziyade hadis ilmine inhisar ederek anlamıştır. Takip edilecek yöntemlere ilişkin tazammunatı olan bütün malzemeyi bu disiplin içinde tartışmıştır. Fakat esas gayesi bilginin önemini belirtmek ve yüceltmektir. Bilgi bölümünün, eserin bütününde içindeki konumu, “bilgi”ye, -el-Buhârî’de olduğu gibi: Her ne kadar iman bölümünden sonra gelse bile- pek çok dinî yükümlülük ve fonksiyondan sadece biri olma özelliği verir. Et-Tirmizî, “bilgi”ye, “iman”ın hemen yanında yer verdiğine göre, muhtemelen her iki kavramı bir bütünlük içinde ele almış ve dinî değerler sıralamasında eşdeğer görmüştür. Bununla beraber, sözünü ettiği “iman”, bir ilk sıradaki kelam meselesi değildir. Üstelik, onun nazarında, “iman”, dinî yükümlülüklerin yerine getirilmesinde küçük bir yardımcıdır ve dolayısı-

le “bilgi” de, aynı şekilde sınırlı bir alan mesabesindedir. Et-Tirmizî’nin “Bilgi Kitabı”nı şöyle açabiliriz:²⁸

1. “Allah, dilediği kişileri dinî meselelerde fakih kılar.”

2. Bilgiyi talep etmek üzerine: “Bilgi Cennet’e giden yolun kapısıdır.”; “Bilgi peşinde koşan kişi Allah’a giden yoldadır, ta ki dönünceye dek.”; “O geçmişte yapılanlar için kefarettir.”

3. Dinî bilgileri diğer insanlara nakletmenin zorunluluğu üzerine: Bunu yapmayan kişi, Kıyamet Günü’nde ateşin gemlenmesi ile gemlenecektir; öğrencilerin ziyaretleri nezaketle karşılanmalıdır.

4. Bilgi ortadan kalkmayacak, ancak âlimler eksilecek ve yerlerini ahmaklar alacaktır. Dinî yükümlülüklerin zâhiren yerine getirilmesinin sürdürülmesi. Mesela, Kur’an’ın ezbere okunması gibi... Bilginin yok olma yolunda olmadığı anlamına gelmez. Bilginin ortadan kalkmasının ilk âlâmeti, tevazunun yok olmasıdır.

5. Herhangi bir dünyevî menfaat için bilgi tahsil edenler, Cehennem’e gideceklerdir.

6. Kişi, aldığı dinî bilgileri diğer insanlara aktarmalıdır, aktardığı insan kendisinden daha çok bilgi sahibi olsa dahi. Peygamber, kendisinden bir cümle iştirip onu ezberleyip başkalarına nakleden kişiye salat etmiştir.

7. “Bana kasden yalan isnad eden, Ateş’te hakettiği yeri hazırlasın.” Muhtelif rivayetleri olan bu hadisin, yalancı *hadîs* râvilerine yönelik olduğu açıktır.

8. Kur’an’ın bütün dinî bilgileri kapsadığı düşüncesi ile hadis dinlemeyi reddeden kişinin hoş görülmeyeceği ifade edilmiştir.

9. Hadislerin yazıya geçirilmesi: Peygamber, kendisine bu konu sorulduğunda izin vermekten imtina etmiştir. Ancak Peygamber’den işittiği her hadisi hatırlamayacağından şikayet eden bir kişiye “sağ elini kullan” demiştir. Ayrıca, yazı ile kaydedilmesi hususunda (Mekke’deki hutbede) emir buyurmuştur. Ebû Hureyre, Abdullah b. Amr (b. el-Âs)’ın²⁹ kendisinden daha çok hadis bildiğini kabul eder, çünkü o onları yazmışken kendisi yazmamıştır.

10. İsraililerin otoritesindeki bilgiyi rivayet etmekte bir beis yoktur. Ancak bu ifade, Peygambere kasden yalan isnad eden Ateş’teki yerini hazırlasın ifadesinin tekrarı ile bir arada yer alır.

²⁸ Krş., et-Tirmizî, *Sahih*, 435-42 (Delhi 1266), İbn Arabî şerhiyle. ‘*Aridat el-Ahvaz*’, X, 113-59.

²⁹ Krş., Sezgin, I, 84. Ölümü, 63/683 ve 77/696 arasında olmalıdır.

11. Genelde doğru uygulamaların geliştirilmesinde, özelde Peygamber'in sünnetinin araştırılmasında, yüksek değerler ve dinî maslahat esas alınmalıdır. Tersî, yanlış uygulamaların âdet hâline getirilmesi ayıplanmalıdır. "İyiye yönelten onu işleyen gibidir." Bu ifadeyi örneklerle anlatan bir çok kıssa vardır. İlk dört halifenin ve Peygamber'in uygulamalarına (*sunne*) uyulması kadar bid'atlerden kaçınılması da tavsiye olunmuştur. Peygamber, hadislerle eleştirel bir tarzda yaklaşılması hususunda uyarır: "Size bıraktığım gibi bana bırakın. Eğer size bir *hadis* söylemişsem, onu benim yetkimi dikkate alarak kabul edin. Sizden öncekiler peygamberlerini sorguladıkları ve onlarla anlaşmazlığa düştükleri için helak olmuşlardır."

12. Dinî öğreti temsilcilerini öven cümleler: "Medineli Âlim", yani Mâlik, *hadîsin* en büyük kaynağı idi. -"Bir din âlimi (*fakîh*), Şeytana bin tane âbiden daha fazla sıkıntı verir."-Yukarıda 2'de ve ayrıca Ebû Dâvûd l'de zikredilen hadisin uzun bir versiyonu yer alır. -Bir münafıkta iki nitelik birarada bulunmaz; amel-i sâlih ve dinde derinleşme (*fikh fi'd-dîn*). "Ben nasıl sizin en aşağıңызdakinden daha faziletli isem, âlimler de âbidlerden daha faziletlidir."; "Allah ve melekler, yuvasındaki karınca ve balık, insanlığa iyiyi öğretece dua ederler."; "(İlmi ile) amel eden ve onu öğreten âlim, Cennet-i Âla'nın ileri gelenlerindendir demektir."³⁰ -Hiçbir mümin, Cennet'e varıncaya dek, dinî bilginin yararını yeterince anlayamaz. -"Hikemî söz, Müslümanın sürüden kaçmış hayvanı gibidir. Onu ne zaman bulursa, korumakla yükümlüdür."³¹

Ibn Mâce (209-273/824-887), *Sunen*'inde³² bu anlamda düzenlenmiş özel bir "Bilgi Kitabı"na yer vermez. Onun yerinde, çalışmasının başında Peygamberin sünnetinin ve onu rivayet edip gözetmenin önemini öne çıkaran, biraz et-Tirmizî tarzında, gayet uzun bir giriş vardır. Ibn Mâce, bir kısım hadis ricâlini de tartışma konusu yapar. Ayrıca, kader ve iman konularına da bölüm açar. Kur'an'ı incelemenin ve öğretmenin değerine ve bilgi için yolculuk yapmaya ilişkin hadisler nakleder. 6 "muteber" külli-yattan sadece Ibn Mâce'nin *Sunen*'i, "ilim aramak her Müslüman için dinî bir yükümlülüktür (*farîza*). Ona hazır olmayanın önüne bilgi koymak,

³⁰ Bu yine Matta 5:19'dan bir alıntıdır. Krş., Ebû Heyseine, yk. s. 53 ve aşğ., s. 166.

³¹ "Bilginin, Müslüman'ın sürüden kaçan hayvanı olduğuna" dair değişik bir versiyon için krş., ayr., Ebû Heyseine, no.157. Ibn el-Arabî'nin yorumu, hikaye-anlatıcılar (*kasas*) hakkındaki hadislerle dair görüşlerdir ki Ebû Dâvûd'un sonunda yer alır. (yk. s. 60)

³² Nşr.: M. Fu'âd Abdülbâkî, 3-98 (Kahire 1372/1952).

hıncıza altın, inci ve değerli taşlardan gerdanlık takmak gibidir”³³ meşhur hadisini nakleder. İbn Mâce, görüşlerini, kişinin öğrendiği malzemeyi başkalarına nakletmenin gerekliliği ve onu nakletmeme vebali üzerine bir cümleyle sonuçlandırır. Böylece, et-Tirmizî gibi o da “bilgi”yi, hadis ilminin büyüklüğünün ve öneminin bir timsali olarak görür. Ancak, öte yandan, “bilgi”nin, diğer önemli dinî kavramlarla birlikte, bir girizgâh konusu olarak işlenmesi ve İslâm’ın dinî hükümlerinin ayrıntılı açıklamasına girişmeden önce onun tartışılması gerektiği görüşünü Buhârî ile paylaşır.

6 külliyât müellifinden sonuncusu olmasına rağmen, Neseî’nin (215-303/830-915) -ayrıca *el-Müctebâ* denilen ve daha kapsamlı *Sunen* çalışmasının bir hülâsası gibi görünen ki korunamadığı anlaşıyor- *Sunen*’inde ‘ilm ile ilişkin bir “kitap” ya da bölüm bulunmaz.³⁴ Bununla beraber, el-Aynî’nin, *el-Buhârî’nin Sahih’inin Şerh*’inde, devamlı surette “*en-Nesâ’î fi’l-‘ilm*” diyerek hadisler rivayet etmesine dikkat edilmelidir.³⁵ El-Aynî, bunlardan birinin aynı zamanda “*en-Nesâ’î fi’t-tıbb*”da da bulunduğunu ifade eder. Yine bu hadislerden sadece bir tanesinin, bilinen kalıptaki izini en-Neseî’nin *Sunen* çalışmasında bulabiliyoruz.³⁶ Genelde zikredilen hadisler orada hiç yer almaz.³⁷ Onların, asıl büyük külliyattan alınmış olması, kesin değilse de mümkündür. Ancak, el-Aynî’nin göndermeleri günümüze dek muamma olarak kalmıştır.

Yine 9. yüzyıl ricâlerinden, 292/904-5 civarında vefat etmiş olan Ebû Bekr Ahmed b. Âlî el-Mervezî’ye ait bir “Bilgi Kitabı” hakkında malûmât sahibiyiz.³⁸ Çalışmasını, bilgiye hadisci tarzda yaklaşan bir bağlamda ele

³³ *Concordance*’a baktığımızda, altı müellif içinde sadece İbn Mâce’nin, bu *hadîsi* kutsal metin çağrıştıran bir havada naklettiğini, artık kolayca tahkik edebiliyoruz. Orta çağlarda, bu *fetvâ* gerektirirdi. Krş., Takiyeddin es-Subkî, *Fetâvî*, II, 545 (Kahire 1355-56). Hadisin ilk bölümü zamanla, mevzu olduğu kadar meşhur bir başka hadisle birleşmiştir: “Bilgi Çin’de dahi olsa (o kadar uzak olsa) arayınız.” Krş., örneğin, Ebû Tâlib el-Mekkî, *Küt*, I, 191-94 (nşg., s. 123); el-Gazzâlî, *Ihyâ*, I, 13 vd., çev.: N. A. Faris, 30 vd.; Bilgi bir *farîz*’dir ifadesinin önemi, hukukî anlamda, bunun bir yükümlülük olup olmadığı, hangi tür bilginin ferdi bir yükümlülük hangisinin ictimâî olduğu, gibi konuların tartışması için bkz., İbn’Abdülberri, *Câmi*, I, 17vd. Çin’e gönderme yapan *hadîsin* Süfî ilişkisi için, krş., L. Massig non *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 2. Nşr.: 127 (Paris 1954).

³⁴ Krş., Sezgin, I, 167 vd.

³⁵ Krş., el-Aynî, *‘Umdetu’l-Kâfî*, I, 574, 576, 594, 624, 632.

³⁶ Krş., en-Neseî, *Sunen*, VII, 128 (Kahire 1348/1930), *Kitâb Tahrim ed-Dem* içinde.

³⁷ En azından *Concordance*’da araştırabiliğim kadarıyla.

³⁸ Krş., el-Aynî, *‘Umdetu’l-Kâfî*, I, 557. El-Mervezî için krş., *GAL, Suppl.*, I, 272; Sezgin, I, 162. İbn Hâcer, *Tehzîb*, I, 62, onun yazarı olduğu bir *Kitâb el-‘İlm*’i kaynak gösterir.

aldığı kesindir. Aynı tarz, İbn Ebî Asım'a nisbet edilen başka bir *Kitâb el-'İlm* için de geçerlidir. Bu yazarın, çok tanınmış *hadîs* bilgini Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Ebî Âsım en-Nebil ile aynı kişi olduğunu düşünmek câzip gelebilir. Bu özdeşleştirme, her ne kadar Ebû Bekr b. Ebî Asım 287/900'da vefat etmiş ve *Kitâb el-'İlm*'in müellifinin, râviler silsilesindeki şeyhi 301/913-4'e kadar yaşamış olsa dahi, doğru olabilir.³⁹ Ayrıca yine 10. yüzyıl ricâline, kendisine bir *Kitâb el-'İlm* -bir cüzden ibaret- nisbet edilen, *hadîs* bilgini et-Taberânî'yi de (v. 360/971) biliyoruz.⁴⁰

Bu meyanda, yeri gelmişken, çok kere ihmâl edilen Şîa (Oniki İmam) *hadîs* edebiyatına hızlıca bir göz atmak, hiç de konu dışı olmayacaktır. Potansiyel olarak ilgi çeken külliyetli miktarda çalışma mevcut olmasına rağmen, bugüne dek çok küçük bir malzemeye ulaşılabilmektedir. Kesin olarak bir doğuş tarihi belirlenememektedir. İmamlara istinaden bir belirleme yapılamaz; Çünkü o zaman daha sonraki gelişmelerin sonucu olarak İslamda bilinen ne varsa çoğunun, onlar tarafından önceden sezinlendiği anlamı çıkacaktır. Üstelik mevcut yazmalar, eğer sahte değilse, rivayet ettikleri eserlerin en erken aslı tarihleri hususunda olumlu bir destek veremeyecek kadar yenidir. Ayrıca, bu edebiyatın ilk bilinen en eski nüvesine ait metinlerin ne zaman yazıldığı ve ferdî metinlerin ne kadar geriye gidilerek tarihlenebileceği, daha az aydınlıktır. Câfer es-Sâdık'a (v. 148/765) nisbet edilen bir *hadîs* külliyatı, *Misbâh eş-Şerî'a ve Miftâh el-Hakika* başlığını taşır.⁴¹ Başlığın bizzat kendisi, 9. yüzyıldan daha yeni tarihli olduğunu gösterir ve çalışmanın gayr-i ihtiyari olarak tasavvufî-ahlakî bir terminolojiye yer vermesi, onu, daha öte bir tarihe, en azından Ebû Nuaym el-İsfahânî de (v. 430/1038) muhtemelen hadisle ilgili bir *Kitâb el-'İlm* yazmıştır. Krş., es-Samânî, *Ensâb*, nşr.: D. S. Margoliouth, 3a (Leiden-Londra 1912, E. J. W. Memorial Series 20) = I, 6 (Haydarabad 1382/1962-). 11. yüzyıl yazarı el-Kuşeyrî'nin döneminden daha ileriye götürme eğilimlidir. *Misbâh*'da, "bilgi" ('ilm, bl., 62), "kesin bilgi"

³⁹ Krş., el-Aynî, *'Umdetu'l-Kârî*, I, 427, 463. İbn Ebî Âsım'ın şeyhi el-Mukaddemidir, ki GAL, *Suppl.*, I, 278'deki listede vardır: Sezgin, I, 165vd. Ebu Bekr b. Ebî Âsım en-Nebil için, krş., Sezgin, I, 522 ve F. Rosenthal, *JAOS* LXXXIX (1969), 294 a.

⁴⁰ Krş., Yahyâ b. Abdulvahhâb b. Mende'nin telifi olan et-Taberânî bibliyografyası, İstanbul, Esad Ef. Nüshası nr. 2431 içinde.

⁴¹ Abdurrazzâk Gîlânî'nin şerhli Farsça tercümesinin, 1087/1676 tarihinde yazılmış neşrinden yararlandım. R. Ettinghausen'in, bana lutfedip verdiği eserin ikinci cildinin (Tehran 1344/1965) nüshası, sayfa 57-66, 187-91, 249-51 ve 141-44'de söz konusu edilen bölümleri, muhtevidir.

(*yakîn*, bl., 88), “hikmet” (*hikme*, bl., 99), “cehâlet” (*cehl*, bl., 77) üzerine bölümler bulunur. Bu bölümler bütün eser boyunca serpiştirilmişlerdir ki, bulundukları yere hangi sâiklerle dâhil edildikleri pek belli değildir. “Câfer” elbette bilgiyi öven ve cehâleti yeren -ki, onun ilerleyişi karanlık, gerileyişi aydınlıktır-⁴² bir girişle eserine başlar. Bilgi aramanın bir yükümlülük olduğu; ilmin Çin’de bile olsa aranması gerektiği;⁴³ nefsi bilmenin Rabb’ini bilmek olduğu⁴⁴ gibi, genelde çok bilinen hadiselerle gönderme yaparak, bilginin bazı kendine özgü vechelerini açıklığa kavuşturma gayreti içine girer. İlk planda bilgi ile kastedilen Allah korkusu ve kesin bilgiye dâir bilgi (*‘ilm et-takvâ ve’l-yakîn*); ikinci planda Rabb’ini bilmeyi içine alan ruhunu/nefsini bilmek (*ma’rife*) ve üçüncü olarak (ki bu son bilgi, özel olarak belirtilmiştir) kendisiyle amel etmeyi gerektiren bilgi, ki kendini “sadâkatle vakfetmedir” (*ihlâs*). Bundan sonra, ihlas ile amel etmenin gerekliliği teması, faydasız bilgiyi kınayan ve küçük bir bilginin bile ömür boyu süren bir çalışmayı gerektirdiği gerçeğini vurgulayan ifadelerle inceden inceye işlenir. Hz. İsa’nın bulunduğu ve çözdüğü bir kitabe ve Hz. Davud’a inen bir vahiy, aynı şekilde, amelin gerekliliğine işaret eder. “Bilgi”, Allah’a götüren tek yoldur. Gerçek “bilen”, görünüşü, iddiası ve sözleri ile değil, ibadetleri, dindarlığı ve amelleri ile tanınır. Hakikî bilgi, geçmişte, akıl, kendini adama (*nusk*), utanma duygusu (*hayâ*) ve Allah korkusu (*haşye*) gibi nitelikleri olanların aradıkları bilgi idi; bugün ise bu arayış içinde olanların hiçbirisi bu özelliklere sahip değil. Öğretmen ve öğrencilerin sahip olması gereken niteliklere dair açıklamalarla “Câfer”in bilgi bölümü sona erer. Bilgi, “Câfer” için, ferdin iç-murakebe sonucu ilâhî olana verdiği cevaptır. Ancak o, ayrıca öğrenme ve öğretmenin sonucu olup ifadesini ferdin onunla ilişkili ameline bulmalıdır. Vahyî ve ilhamî bilgiye dayanan ılımlı Şîî görüşlerle hadislerin rivayet metodolojisi ve onların uygulamalı hukuk açısından önemi üzerine yoğunlaşan “ortodoks” ilginin bir karışımı, bütünlük içindedir.

Bilgiyi tartışma konusu yapan hadisçi yaklaşımın temelde iki hedefe yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi ve en önde geleni, hadis tahsilinde takip edilecek uygun usûl ve eğitim yöntemini belirlemek gayesi-

⁴² Krş., aşt., s. 109.

⁴³ Krş., yk., n. 269.

⁴⁴ Krş., aşt., s. 93.

ni taşır. İkincisi, bilgiyi dinin temel bir parçası olarak gördüğünden, bilgi ile dine inanma arasındaki temel ilişkiyi vurgular. *Hadis* bilginleri için bilgi, bu nedenle, İslam'ın hem nazariyatı hem de tatbikâtı için anahtar işlevi görür. Bu ikinci hedef, bilgiye Kur'an'da yüklenen rolle de zaten örtüşür. Eğitime ilişkin bilimsel bir usûl geliştirme teşebbüsü, selef âlimlerinin birikimlerinin akıllıca muhafaza edilmesine yönelik bir eğilimin kendiliğinden oluşmasına ve büyümesine neden olmuştur. Çünkü İslam'ın hızla yayılması ile dünya kadar değişik görüş ve bir yığın yeni tesirler karşısında ilk Müslümanların itibarı yok olma tehdidiyle karşı karşıyaydı. Onların gerçek ya da varsayılan görüşlerinin, hikemî deyişler ya da kıssalar ve darb-ı meseller gibi kadim Doğuya özgü kalıplar halinde, usûl olarak korunması, aslında bir tepkinin ifadesidir. Bu sürecin başlangıcı, 7. yüzyılın ortaları, hatta daha erken bir tarih bile şüphesiz olabilir. Ancak sağlam bir yapıya kavuşturulması 8. yüzyılın ilk yarısını bulmuş gibi görünüyor.⁴⁵ Öte yandan, bu süreç, ilmî faaliyetlerin yöntem ve usûllerine ilişkin zımnî ve alenî belli sayıdaki görüş ve düşüncenin üretilmesini gerektiren münferid disiplinlerin gelişimini, “bilginin çoğul hâli”nin bilinip yaygınlaşması ile kamçılama ve sırasında bu gelişmeden kendisi de yararlanmıştı.

Bilgiyi hadisci yaklaşımla ele alış tarzının en çok göze çarpan sonucu, yapılan her tür ilmî çalışmada “bilgi”nin, bir giriş bölümü konusu olmak üzere daima yer alması olmuştur. Sözelimi, “Bilgi Kitabı”na, mu-teber eseri *Sahih*'inin hemen başında yer veren el-Buhârî, buna kesin bir örnektir. Bilgiye ilişkin monografiler yazılmıştır. “Bilgi”yi konu edinen girişler ya da önsözler yazmak ve hatta daha sık görüldüğü üzere, bilginin mükemmeliyetine ve faziletine ilişkin değerlendirmeler yapmak, iyice yerleşik bir âdet hâlini almıştır. Bu gelişme, münhasıran hadis müelliflerinin çabalarının bir sonucu olarak kalmayıp buna ilaveten yine bu müellifler sayesinde en erken tarihli sâik olma özelliğine sahiptir. Yine bu müellifler, telif ettikleri muazzam rivayet külliyatları yanında dinî ahkâmı da ortaya koyma başarısını gösteren kişiler olmuşlardır.

Bilgiye ilişkin tartışmalarla oluşturulan giriş bölümlerinin bir başka örneğini, Suhnûn'un *Müdevvene'sine* dayanarak 10. yüzyılın sonlarına

⁴⁵ Krş., yk. s. 53 vd. Kelama ilişkin Süryanî deyişlerinden Joseph Hazzâyâ'nın hazırladığı koleksiyon için krş., aşt., n. 756. Ne var ki, hadisci yaklaşımın bilgiyi ele alış tarzı ile aralarında hiçbir biçim de paralellik yoktur. Bu konuda dışarıdan bir modelin var olması ikna edici gibi görünmüyor.

doğru Ebû Sa'îd Halef b. Sa'îd el-Berâzî tarafından kaleme alınan, "bilginin ve âlimlerin fazileti" başlıklı bir çalışmanın ilk bölümünde görüyoruz.⁴⁶ İmam Mâlik, gördüğümüz gibi, "bilgi"ye daha çok işlevi açısından değinmiştir. Suhnûn (v. 240/854), Mâlik'in çalışmasına istinaden yaptığı büyük hukuk derlemesinde, bilgiye bu anlamda özel bir yer vermek için bir neden görmez. Ancak, bir yüzyıl sonra el-Berâzî için, Mâlik'in fıkhnı tartışırken "bilgi"ye yer ayırmak artık kaçınılmazdır. Öte yandan, bilgiye dair bir bölüm oluşturma âdetinin genele yayıldığıнын aynı oranda çarpıcı bir başka kanıtı, burada tarihî mazisini sökmek daha güç olsa da, Şii fıkıh edebiyatıdır. Şii fıkıhçı el-Kulîni (v. 328/939), büyük *Kâfî fî 'İlm ed-Dîn*'ine, akıl ve cehil üzerine bir bölümle başladıktan sonra bilginin üstünlüğüne (*faziletu'l-'ilm*) dair iyi birer örnek oluşturacak mülâhazalardan oluşan uzun bir derleme ile devam eder.⁴⁷ Daha geç bir 10. yüzyıl Şii fıkıhçısı olan, meşhur Kâdî en-Numân'ın (v. 363/974), hadisçi tarzla daha uyumlu olduğunu görürüz. Onun *Da'â'im el-İslâm*'ının ilk bölümü, "iman"a dair bir bahisle başlar ve sonra imâmları ele alır ve bilgiyi ve onun büyük önemini öven Kur'an'dan, Hz. Muhammed'in hadislerinden ve ilke olarak Ali ve diğer ehl-i beyt'ten aldığı ifadelerden oluşan bir bölümle son bulur. Bunu, dinî bilginin kaynağı olarak kabul edilmesi gereken kişilerle gerekmeyen kişileri tartıştığı bir tartışma takip eder.⁴⁸ el-Kulîni örneğinde güçlü *edeb* etkisi, atlanılmayacak kadar açık olup Kâdî en-Numân'da kelamın belli zıt akımları hemen farkedilebilmektedir.

"Bilgi"yi ele alarak başlama geleneği, ki el-Buhârî'nin *Sahîh*'inin başlangıcı en göze çarpan ilkörneğ gibi görünüyor, el-Gazzâlî (v. 505/1111) ve *İhyâ's*ın girişindeki "Bilgi Kitabı" ile zirveye ulaşır. Aynı zamanda, mantık ve hepsinden öteye, kelam artık kurulmuştur ve bütün bu epistemoloji ilmi faaliyetlerin temelini oluşturmali ve en başta ele alınmalıdır ve böylece hadiscilerin bilgi açısından evrim kazandırdıkları usûl destek bulur. El-Gazzâlî için, artık bilgi problemi, imanla karşılıklı ilişkide olan bir problem olduğu kadar, usûl ilmi ve eğitime ilişkin teori ve uygulama için de bir odaktır. Bunlar, el-Gazzâlî'nin engin ilgi ala-

⁴⁶ J. Schacht'in, *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*'de zikrettiği üzere, 275 (Paris 1962). Krş., Sezgin, I, 483 vd.

⁴⁷ Neşir yeri belirsiz, 1892, 15-36. Bilginin faziletine ilişkin Şii monografileri -en-Necaşi *Ricâl*' de listesini verir, 51, 96, 185, 266, 279 (Bombay 1317)- benzer özellikte olabilirler.

⁴⁸ Nşr.: A. A. A. Fyzee, I, 97-102, 103-120 (Kahire 1370/1951).

nının doğal konularıdır, ancak mantık, tasavvuf ve son derece gelişmiş bir fikrî hayatın bütün unsurları, *lhyâ*'sında bilgiye dair yazarken zihninde hazırır. İlke olarak ve münhasıran ilgilendiği alan, dinî hükümler ve ahlakî değerlerdir. Hangi bilginin değerli, kendisine göre, hangisinin zararlı olduğunun belirlenmesi ile uzun uzadıya uğraşır. Artık burada, soyut bilgi kavramı ile keskin biçimde tanımlanmış öğrenme disiplini olan münferit "bilgi" kolayca ayırd edilebilir. El-Gazzâlî, kadim bir problem olan bilginlerin sahip olması gereken ahlakî nitelikler ve uyguladıkları doğru ve yanlış yöntemlere derinlemesine dalar. Sûfîlerin daha erken tarihli dünyevî ve dinî bilgiyi ele alış tarzından büyük ölçüde etkilenmiştir. Her ne kadar dünyevî öğrenimi ele almayı uygulamada korusa da, hissiyatı dinî bilgi ile birliktedir. İlim ile amel arasındaki ilişkiyi, İslam kelamının ahlak nazariyesinin ana teması olarak işler. Bilgiye dair olan bölümünü, -"akıl" kavramı, felsefî tartışmayı gerektiren bir neden olduğu kadar akılcı beşerî bilginin aracı olarak bütün epistemolojinin en önüne itildiğinden ötürü olsa gerek- akla dair görüşleri ile bitirir. El-Gazzâlî'nin "bilgi" ile ilişkili bu kadar çok meseleyi ve düşüncüyü nisbeten dar alanda sunuşunun, bütünlük ve beşerî çekicilik açısından eşine benzerine İslamî literatürün başka bir yerinde rastlamadığımızı belirtmeliyiz. Bununla beraber en önemli husus, *lhyâ*'daki bilgi kitabının, İslamî uygulama ve akideye bir giriş niyeti taşıdığı unutulmaması gerektiğidir. Çünkü hemen ardından İslam'ın temel akidelerini ve Allah ve imanın doğasını ele almaya girer.⁴⁹ Ondan sonra, temel dinî yükümlülükler yazarın detayları ile tetkikine tâbi tutulur. Konuların tasnifi bu yüzden, 9. yüzyıl hadiscilerinininki ile uygulamada aynıdır. El-Gazzâlî, böyle yapmakla, onların geleneğini, daha geniş bilgi ve düşünce birikimini kullanırken bile sürdürmüştür.

Bilgi üzerine bölüm ayırmaya ilişkin kültürel ve edebî geleneğin yaygın gücüne bir kanıt göstermek gerekirse, bunu, Moses Maimonides'in* büyük *Law Code*'unda (*Mishne Tōrah*) bulabiliriz. *Law Code*; *Séper ham-maddâ* "Bilgi Kitabı" başlıklı, yazarının bizzat ifadesine göre, insanlığın bilmek zorunda olduğu Musa Ahkâmının bütün temel yükümlülüklerini içeren bir ilk bölüm ile başlar.⁵⁰ Bu "Bilgi Kitabı", 5 bö-

⁴⁹ N. A. Faris'in İngilizce çevirisi (Lahor 1963)

* Musa bin Meymun (1135-1204)[ç.].

⁵⁰ Nşr.: M. D. Rabinowitz (Tel Aviv 1946), İngilizce çeviri M. Hyamson (Kudüs 1962), Fransızca çeviri (görülmedi) V. Nikiprowetzky ve A. Zaoui (Paris 1961).

lûme ayrılır. Sırasıyla, kelam (Allah'ın, Kâinat'ın ve peygamberliğin doğası); yemek, içmek, temizlik, insanlarla alışveriş gibi konularda dü-rüst davranmak; öğretmenlerle öğrenciler arasındaki ilişkiyi ve hukuk tahsilini düzenleyen düzenlemeler ve kurallar; puta tapıcılığın suçla-nan yönleri ve puta tapıcılığa ve onunla ilgili her şeye karşı Yahudile-rin alması gereken tavır; günah ve tevbe... Bu son konu ile Maimoni-des “Bilgi Kitabı”nı, Allah'ı sevmenin gerekliliğine, yani sadece bilgi ile elde edilebilecek bir şeye değinerek bitirmiş olur. Bir Buhârî ya da bir Gazzâlî olmaksızın ve eserlerinin geliştiği kültürel gelenek bulunmak-sızın, bütün bu konuları bir Yahudi bilginin “Bilgi Kitabı” başlığı altın-da bir araya getirmesi herhalde zor olurdu. Yahudiliğin farklı konumu, en açık bir biçimde puta tapıcılık bölümünde yansıtılmıştır. Yahudi ol-mayan bir çevrede -bu durumda Müslüman bir çevrede- Yahudi haya-tı, gerçek ya da nazarî olarak Yahudi olmayan dünya ile kurulan Yahudi ilişkilerine dokunan herşey, onlar için katî surette olmazsa olmaz bir bilgidir. Maimonides'in “Bilgi Kitabı”nın içindekilerinden geriye ka-lanlar, el-Gazzâlî'nin *İhyâ*'sının küçük ölçekli bir özeti olarak okunabi-lir. Özel olarak, Müslüman yazarın ilgisini çeken hususlar -ki hemen gelen Yahudi hukukuna ilişkin ayrıntılı tartışmada çok kısa, eğer aldı-larsa, yer almışlardır- orada yer bulmuşlar ve bütün çalışmanın en ba-şında gelerek, hatırı sayılır bir üstünlük ve ağırlık elde etmişlerdir. Ma-imonides'in “Bilgi Kitabı”, ustalıklı Yahudi kavramlarına uyarlanmış ve “bilgi”ye ilişkin Yahudi ihtiyaçlarına göre dikilmiştir. El-Gazzâlî gi-bi, Maimonides de özgün ve çok verimli bir zihnin sahibidir. Herhan-gi bir modelin bilinçli bir taklidine başvurma zorunluluğu duyamaz. Ancak, “Bilgi Kitabı”nın, *Law Code*'un başında yer alması, başlığını, varlığını ve yerini Müslüman Medeniyeti'nin “bilgi”ye karşı tavrına ve bu bölümde anlatılan eğilim ve gelişmelere borçlu olduğunu açıkça or-taya koyar.

2. Bilgi ve inanç

İslâm ve *îmân*ın farklılığını belirleme girişimi, bu araştırmada ilgi alanı-mız içine girmiyor. Bu, İslâm'ın kadim bir meselesidir. Bu iki terim, esa-sında yaygın bir biçimde birbirlerinin eşanlamlısı olarak anlaşılmıştır. Bununla birlikte, *islâm* ve *îmân* son tahlilde, usûle uygun dinî uygulama ile dinî inanç arasındaki ilişkiyi öncelikle içeren terimler olarak göröl-

müşlerdir. Gazzâlî, *lhyâ*’sında bu problemi bu ifadelerle tartışır.⁵¹ *İslâm* kelimesi, ayrıca yeri geldikçe ‘ilm ile özdeşleştirilmiştir. İlginç bir örnek -ne yazık ki çok kesin olmayan tarihli- İslam garîb olarak zuhur etmiştir ya da başlamıştır ve sonunda yine garîb olacaktır şeklindeki meşhur ve çok rivayet edilen *hadîste*, *islâmın* yerini ‘ilm’in almış olmasıdır. Gerçi, bu versiyon nadirdir.⁵²

Görüldüğü üzere “bilgi” (‘ilm) ve “inanç” (imân) Kur’an’da eşit sayılmıştır. Bununla beraber bu özdeşleştirme, sonradan gelen Müslüman din felsefecilerince tartışılmadan, rahatsız edilmeden öylesine bırakılmayıp tersine; ikisinin gerçekten özdeş olup olmadıkları ve aralarındaki ilişkinin en iyi nasıl açıklanacağı, ayrıntıları ile araştırılmıştır. *İslâm* ve *imân* hadisesinde olduğu gibi, burada da dinî uygulama ile dinî inanç ilişkisi, daha küçük ölçekli de olsa, söz konusudur. Ancak burada aslında, anlama ve bilmenin rasyonel /fizikî ve irrasyonel/tabiatüstü açıdan olabilirlik durumları arasında bir çekişme mevcuttur. Sonraki bölümde tartışılacak olan bilginin ilahî sıfat olma meselesi gibi, bilgi ve inanç meselesi de, Müslüman kelamının kendine özgü ilgi alanına girmiş ve böylelikle Yunan mantığı ve Hristiyan ilahiyâtının İslam’ı etkileme tarihinin bir bölümünü teşkil etmiştir. Bu mesele, her ne kadar kelam ve fıkhîta epistemoloji tartışmaları ile birlikte ele alınacaksa da (aşğ., blm., VII, 3), daha genel anlamda İslam’da “bilgi”nin din ile özdeşleştiğini tazammun ettiğinden bu bölümde de temas edilmesi uygun olacaktır.

‘İlm ve imân özdeşliği⁵³ ya da daha ziyade bilginin, imanı ilgilendiren daha temel hususlar üzerindeki üstünlüğü, nadiren şüphe konusu olmuştur. Taberî’nin rivayet ettiğine göre, ilk Müslümanlardan Ubâde

⁵¹ J. van Ess’e göre, *Die Gedankenwelt des Hârîr el-Muhâsibî*, 161 (Bonn 1961) ki, L. Gardet’nin görüşlerini temel almıştır (krş., ayr., onun *Dieu et la destinée de l’homme*, 369-72, Paris 1967), el-Muhâsibî, daha sonraki Eş’ariler gibi, *imân* ile *islâmı* ayırmışken, Mu’tazile iki terimin özdeş oldu gunu düşünmüştür. Bu kelam açısından böyledir; İslam dininin sadece uygulamalı yönü ile ilgilenenler için de can alıcı önemi haiz bir ayrıntı gitmek sıkıcı bir lüzumsuzluk olurdu. Krş., ayr., el-Kâbisî, neşr.: A. F. el-Ahvânî, *et-Ta’lim’alâ Re’y el-Kâbisî*, 244, (Kahirel364/1945), 2. neşr.: *et-Terbiye f’l-İslâm* başlığıaltındadır, 269 (Kahirel955). et-Tahâvî’nin (v. 321/933) *Akâid*’indeki *imân* ve *islâm* özdeşliği için bkz., J. Schacht, *Der Islam* içinde XXI (1933), 289. T. Izutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of Imân and Islâm*’ı görmedim (Yokohama 1965).

⁵² Krş., İbn Abdulberr, *Câmi*, II, 119.

⁵³ el-Gazzâlî için krş., F. Jabre, *La Notion de certitude selon Ghazali*, 141 (Paris1958). Hikmet (hikme) ve Allah’a iman (el-imân bi-illâh) özdeşliği, Hermes’e isnad edilen bir deyişte çok önceden beyan edilmiştir, krş., el-Mübeşşir, 15, II. 6 vd.

b. es-Sâmit (v. yak. 34/654-55) ölüm döşeginde şu sözlerle oğlu el-Velîd'e nasihat eder: "Allah'a ve hayır ve şerrin takdir-i ilahî olduğuna inanmadıkça, takva olamazsın ve bilgiye eremezsin."⁵⁴ Bilginin, burada imandan sonra geldiği düşünülmekte ve bu, daha kolay ve daha sâde bir başarı olarak görünmektedir. Öte yandan, bilgi, Allah'ın tek olduğunu (*tevhîd*) tanıma karşısında önceliğe sahiptir. Tasavvuf üzerine yazan Ebû Tâlib el-Mekkî, Kur'an'ın 11:14 ve 47:19 gibi ayetlerinin bunun doğruluğunu tespit ettiğini öne sürer. Burada, çünkü, bilmeye yapılan atıflar, "Allah'dan başka ilah yoktur" formülünden önce gelir.⁵⁵ O yüzden, önce bilgi, ardından *tevhîd* gelir. İbn Arabî'ye göre, "doğru, muteber bilgi" (*el-'ilm es-sahîh*), imandan daha yüksek bir merhaledir. Çünlü imanı içerir, korur ve nihayet aşar.⁵⁶ Müslümanların imana kıyasla bilgiye verdikleri yüksek değer, Hristiyan bir âlimin, Ebû'l-Ferec b. et-Tayyib'in (v. 1043) zihninde aksini bulmakta gecikmez. Ebû Talib el-Mekkî'ninkine benzer bir akıl yürütme izleyerek, I Korintliler 12:28'i delil getirir ve Pavlus; nebiler, resüller, âlimler, mucize sahipleri (*ellezî-ne ye'f'alûne el-mu'ciz*, yani, "mucize gösterenler"), vs. sıralamasını benimsemişine göre bunun, bilginin, mucizelerin fevkinde olacağını gösterdiğini öne sürer.⁵⁷ İbn Tayyib ilaveten, mucizelerin bir inanç ifadesi olarak zaman ve mekânla sınırlı olduğunu, oysa bilginin daima ve her yerde bulunabileceğini savunur. Bu onun üstünlüğünü kanıtlamaktadır. Doğu Hristiyan geleneğinde, bu bakış tahminen İslam'dan öncedir. En azından felsefeye ilgi duyan Doğu Hristiyanlığının sınırlı çevrelerinde mevcuttur. İranlı Paul, Hüsrev Anuşîrvân için Aristoteles'in mantığına yazdığı şerhinin girişinde şunları ifade eder: "Bilgi, yakın olan, açıklanabilir olan ve bilinebilir olan ile ilişkilidir; oysa inanç uzak olan, görünmeyen ve açıkça bilinmeyen şeylerle ilişkilidir. Biri (yani inanç), kuşkudan etkilenir, diğeri (yani bilgi), kuşkudan ârîdir. Oysa kuşku tefrikaya yol açarken, kuşkunun yokluğu bütünlüğü sağlar. Dolayısıyla bilgi, inançtan (daha iyi)dir ve biri (yani bilgi), ötekine (yani inanca) tercih edilmelidir. Inananlar da, inaçlar(ın)dan sorgulandıklarında, şimdi inanıyoruz, sonra bileceğiz diye, özür beyan ederken bilgiye da-

⁵⁴ Krş., et-Taberî, *Annales*, I, 30.

⁵⁵ Krş., Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kût*, I, 172.

⁵⁶ Krş., İbn Arabî, *Futûhât*, II, 660, bln. 292.

⁵⁷ Krş., Ebû'l-Ferec b. et-Tayyib, *Fî'l-'ilm ve'l-mu'ciz*, P. Sbath, *Vingt Traités* içinde, 179 vd.

yanırlar.”⁵⁸ O yüzden, inancı teyid eden bir bilgi ihtimalinin bulunması ancak inancı, beşerî görüş için değerli kılar.

Bununla beraber, inançlı olmak da bir ön bilgiyi gerektirir. İslam kelâmının en erken döneminin başlangıcında “iman”, bilgiye bir şekilde dayalı bir şey olarak düşünülmüş ve tanımlanmıştır. Böyle iman şartı olan bir bilgi için kullanılan terim ‘ilm değil, *ma’rife*’dir. Yani inanca temel teşkil ettiği kesin olarak düşünülen olguların varlığını “tanımak”, onları muhakkak “bilmek” sizin, haklarında derinliğine görüş sahibi olmak ya da buna ihtiyaç hissetmektir. Böyle bir *ma’rife*, Allah’ı tanımak olabilir, başka bir şeyi değil. Ya da, inancın varlığını ve geçerliliğini temin etmek için, inancın ilave unsurlarını tanımak zorunlu görülebilir. O zaman ana mesele, iman için böyle bir *ma’rife*’nin tek başına yeterli olup olmadığı ya da ferdin ona sahip olduğunun bilincinde olduğunu gösteren bir ifadenin de yanında yer almasının zorunlu olup olmadığıdır. Sonraki dönemlerin heretik anlatımlarında yapılan göndermelere güvenebilirsek, -bu konuda başka seçeneğimiz yok gibi; çünkü İslam kelâmının erken teşekkül dönemi âlimlerinin görüşlerine ilişkin doğrudan ve muteber bir kaynağa sahip değiliz- Geylân, ki, 700’ler civarında yaşamıştır, Allah’ı tanımayı (*ma’rife*) Allah’ın bir fiili ile insana vasil olan bir ilk anlayış olarak izah eder. Bu nedenle, o imanın bir parçası değildir. İman, Geylân’a göre, Allah aşkı ve O’na itaat ile beraber var olan, Allah’a dair ikincil bir bilgidir.⁵⁹ Geylân’ın ataları muhtemelen Hristiyan olduğundan, I Korintliler 8. 3’de geçen⁶⁰ aşk ve bilgi arasındaki ilginç bileşime bu bağlamda değinmeden edemiştir. Allah’a ve imanın temel ilkelerine ilişkin bilginin zorunlu ve bedihi olma özelliğinin genel olarak Şîa tarafından öne sürüldüğü söylenebilir.⁶¹ Her ne kadar, Mürcie adı altındaki aralarında Geylân’ın da bulunduğu parantez içinde kelmacı grup arasında ikrarın gerekli olmadığını ve aslında imanın bir parçasını da oluşturmadığını düşünenler varsa bile, Şîa, imanın var olması için bu imanın bildirilmesini de (*ikrâr*) gerekli görür.⁶²

⁵⁸ Krş., J. P. N. Land, *Anecdota Syriaca*, IV, 2 vd (metin), 3 (çev.) (Leiden 1875); P. Kraus RSO, XIV içinde (1934), 17. Hristiyan geleneğinde inanç ve bilgi için, krş., Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, 1, 112 vd., 121 vd.

⁵⁹ Krş., el-Eş’arî, *Makâlât*, 136, 133; W. M. Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, 42 (Londra 1948); C. Pellat, *Encyclopaedia of Islam*, 2. neşr.: Geylân madd.

⁶⁰ Krş., aştğ., s. 95.

⁶¹ Krş., el-Eş’arî, *Makâlât*, 53, Bkz., ayr., aştğ., sh. 99 vel 100.

⁶² Krş., el-Eş’arî, *Makâlât*, 54, 73, ve ayr., 132.

Kâmil bir iman için bilginin kalpde yer almasını -ki konuyu nakleden İbn Teymiye bu bağlamda 'ilm terimini kullanır- yeterli bulan öğreti, Geylân'dan bir nesil sonra yaşamış olan Cehm b. Safvân'dan adını alan Cehmîye'ye nispet edilir.⁶³ Ne var ki, İbn Teymiye 1300'lerde 'ilmi kullanırken, kendisinden 500 yıl önce yaşamış olan Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Selâm, bu terimi kullanmaz ve Cehmîye'nin, "kalpdeki Allah bilgisi (*ma'rif*e)" saf ve temiz olup, çalışmak ve ibadet istemez, beraberinde ikrar, peygamberlik vs. tasdik gerektirmez şeklindeki iman tanımını söz konusu ettiğinde hakaret gördüğünü kendisi dürüstçe anlatır.⁶⁴ Daha sonraki Hâricilerden İbâdiye'nin, Allah'ı tanımanın tek başına şirk ile iman arasını ayıran hattı oluşturduğu görüşüne sahip olduğu ifade edilir.⁶⁵ Yine erken dönemin Ebû Ubeyd'inde bu tarz yoktur.⁶⁶

Tartışmaya dahil edilen bir diğer unsur, İslam kelamının büyük çoğunluğunun (Eş'arîler) içinde iyice yer eden, *tasdik* teriminin kabul edilmiş iman tanımı içine girmesidir. *Tasdik*in kullanılması, imanın bir şartı olan *ma'rif*e düşüncesini neredeyse yok etmiştir. *Ma'rif*enin yerini *tasdik*in ilk kez ne zaman aldığı hususunda, kaynaklar yeterince açık değildir. *Tasdik*, Peygamber'in hadislerin de, *imân*la eşanlamlı olarak defalarca geçer.⁶⁷ *Tasdik*in, *imân* tanımındaki sözlük anlamı "doğru olduğunu belirtmek ya da hükmetmektir." Yunanca *pistos* kelimesinin çeşitli kiplerinin tercümesinde, *s-d-k* kökünün kullanıldığını görüyoruz. *Tasdik*, Yunanca *pistis* "inanç" karşılığı olarak bizzat kullanılmıştır.⁶⁸ İnanç ile eşanlamlı olması ve aynı zamanda bilginin mütemmim cüzü olması nedeniyle gördüğü işlev açısından *tasdik*; Aristo'ya nisbet edilen -elimizdeki eserlerinde bulunmamasına rağmen- *pistis* tanımını güçlü bir biçimde akla getirmektedir ki, bir şeyin doğru olduğuna hükmetme (*krima*) şek-

⁶³ Krş., İbn Teymiye, el-İmân, 120

⁶⁴ Krş., Ebû Ubeyd, *Kitâb el-İmân*, nşr.: el-Elbânî, *Min Kunûz es-Sunne*, 79, 101; Abdulkâhir, *Usûl*, 249. Krş., ayr., aşt., s. 70. Krş., el-Eş'arî, *Makâlât*, 102.

⁶⁵ Krş., el-Eş'arî, *Makâlât*, 102.

⁶⁶ Krş., *Concordance*, III, 276 vd.

⁶⁷ Ebû Ubeyd, *el-İmân*, 101.

⁶⁸ Söz gelimi, Aristo'nun *Physics* tercümesinde, ve Sahte-Menander'in *Monostichoi*'deki (a) pisteinde, *pistis* karşılığı olarak *s-d-k* kullanılmasında görülebilir, M. Ullmann neşrinde 87 ve 114 nolar, *Die arabische Überlieferung der sogenannten Menandersentenzen* (Wiesbaden 1961, AKM 34, I). *Monostichoi*, no 110 ve 250'de geçen başka manaya gelen *pistis*, çok doğru bir tercüme ile *s-d-k* kökünden müştak bir kelime ile değil de *cmâne* ile karşılanmıştır. Krş., aşt., s. 135.

lindedir ve bilgiyi (*epistēmē*) takiben gelir.⁶⁹ Bu tanımlama ile *tasdik*e yer veren Arapça iman önermeleri arasındaki benzerlik, bir ilişkinin varlığının güçlü bir göstergesidir ki, bu dolaylı bir yapıya sahip olabilir. Geç 8. yüzyıl ve erken 9. yüzyıl Yunan felsefesini dikkatlice incelediğimizde, ilke olarak *tasdik* terimi ile etkinlik kazanan bir “iman” tanımının Aristotelesçi bir tanım olarak kabul görmesi Müslüman bilginlerin hoşuna gitmiş ve *tasdik*e, iman ile olan ilişkisinde, sonraki dönemlerde kazanacağı zaferi hazırlamış olduğunu görürüz.

Meselenin kronolojisi açısından, erken 9. yüzyıldan daha geç tarihli olmayan “iman” konulu monografilerin iman ve bilgi eşitliğinden hiç söz etmemelerinin ve *tasdik* terimini özel bir anlam vererek kullanmalarının, üzerinde durulması gereken bir öneme sahip olduğu düşünülebilir. Bu, İbn Ebî Şeybe’nin, Peygamber hadislerinin doğrudan bir koleksiyonu olan *Kitâb el-İmân*’ı ve Ebu Ubeyd’in sünni bakış açısıyla iman teorisini ele aldığı aynı başlıklı eseri için de geçerlidir.⁷⁰ Sünni çevreler dışında, *tasdik*in *îmân* ile ilişkilendirilerek kullanılışının, en-Neccâr’ın (ya da takipçilerinin) sözlerinin, tam bir sadakatla, harfiyyen kopya edilmesinden yola çıkarak, 800’ler civarında olduğu öne sürülebilir. İnsanların farklı derecelerde iman sahibi olabileceği konusu tartışılırken, en-Neccâr’ın bazı insanların Allah’ı diğerlerinden daha iyi bileceği (*a’lem*) ve O’nu daha yüksek derece ile *tasdik* sahibi olabileceği anlamında bizat açıklamalar yaptığı söylenir.⁷¹ Onun meşhur hocası Bîşr el-Marîsî’ye (v. 218/833) zaten *îmân*ı *tasdik* olarak tanımladığı -“çünkü *îmân*, lisânen *tasdik* anlamındadır.”⁷² atfedilir. Yeri gelmişken burada, çağdaşı Sûfî Ebû Alî (Ebû Abdullah) el-Antâkî’nin de aynı şekilde *îmân* ile *tasdik*i eşdeğer bulduğunu belirtmeliyiz.⁷³ Bununla beraber, İbn Teymiye’nin “*İmân*, sa-

⁶⁹ Krş., Clement of Alexandria, *Stromata*, nşr.: O. Stählin, II, 120, II. 25-27 (Leipzig 1906). Krş., *tên epistēmên hoper pistinden* söz eden *Topics* 128a35 vd. Bunun Arapça’ya tercümesinin, *el-’ilm huve et-tasdik* şeklinde yapıldığını görmekteyiz.

⁷⁰ Her iki çalışma da el-Elbânî tarafından neşredilmiştir: *Min Kunûz es-Sunne*.

⁷¹ Krş., el-Eş’arî, *Makâlât*, 136. *Et-tasdik bi-l-kalbin*, Eş’arîlerin iman tanımı olduğunu açıkça ifade eden Kadı Abdülcebbâr, bir iman tanımı olarak kalben bilmeyi (*ma’rif*e), hem Cehm b. Safvân’a hem de Neccârîye’ye nisbet eder, krş., *Şerh el-Ustûl el-Hamse*, nşr. Abulkerîm Osmân, 708 (Kahire 1384/1965) *İmâm el-Harameyn*, *îmân*’ın *tasdik* olarak tanımlanması, imanda derece farklılıklarını önler, çünkü, *tasdik*, *tasdik*in fevkinde olamaz, ‘ilm’, ‘ilmin fevkinde olamaz, şeklinde konuyu ele alır, krş., *İmâm el-Harameyn*, *Irşâd*, 399.

⁷² Krş., el-Eş’arî, *Makâlât*, 140.

⁷³ Krş., Massignon, *Lexique technique*, 227.

dece *tasdik* ve kalbin 'ilmidir, dolayısıyla kalbin fiilleri *imân*ın dışındadır" şeklindeki rivayetine göre, Cehm b. Safvân 'ın (v. 128/746), terimi, tam da daha sonra kabul edildiği hâliyle kullandığına inanmamız, kendimizi zorlamak olur. Üstelik, İbn Teymiye, âdet olduğu üzere ve modern bilginler için son derece sinir bozucu ilave ve kapalılıkla tanımı, Cehm'in "takipçilerine" nisbet eder.⁷⁴ Bu, daha kuşku dolu gibi görünüyor, çünkü el-Eş'arî'nin naklettiğine göre, Cehm'in görüşünün çizdiği formülasyon, *ma'rife*'yi kullanır ve Cehm'e, "iman sadece Allah'ı bilmektir (*ma'rife*), inançsızlık (*küfr*) ise, sadece O'na dair bilgi eksiliğidir (*cehl*)" cümlesini isnad eder.⁷⁵ *Tasdik*in kullanılış tarihinin kökenlerini belirlemek açısından, son derece kuşkulu değeri bir tarafa, İbn Teymiye'nin formülasyonunun, *imân*-inanç ile *tasdik*-inanç eşdeğerliliğini temsil ettiği düşünülebilir ki, onuncu yüzyılda iyice işlenerek, el-Eş'arî ile birlikte ya da hemen sonra Sünnî dünyanın bir gerçeği olmuştur. Klasik ifadesini, el-Bakillânî'nin (v. 403/1013) *Temhid*'inde şöyle bulur: "*Imân*, Allah'ı *tasdik* etmektir, bilgi (ile özdeş) dir, ve *tasdik* kalpde bulunur."⁷⁶ İmanın *tasdik* olarak tanımlanması bundan sonra hemen hemen genel olarak kabul görmüştür.⁷⁷ İmandan söz ederken, 'ilm ile *tasdik* terimlerinin anlamdaş olarak kullanılması -epistemolojik açıdan bu terimlerin farklı ilişkilerinin olması bir yana- alışılmadık bir durum da değildir. Gazzâlî, uzlaştırıcı olarak gördüğü işleve uygun olarak, bu şekilde kullanmıştır. Ona göre, "... bilgi ('ilm)... köktür ve temel dil kullanımı açısından 'inanç' (*imân*) terimi ile vasıflandırılır, çünkü inanç kalben *tasdik*dir; eğer sağlam olursa, 'kesin' (*yakîn*) terimi ile vasıflandırılır..."⁷⁸

⁷⁴ Krş., İbn Teymiye, *el-İmân*, 157. Erken bir tarihleme açısından, soru-cevap tarzındaki bir Mürce ilmihi önemli olabilir, eğer gerçekten 8. yüzyılın ikinci yarısında telif edildi ise. "İman nedir?" sorusuna, biraz da şaşırtıcı olan, "O *tasdik* ve *ma'rife* ve *yakîn* ve *ikrâr* ve *islâm*'dır" cevabı verilir. Bkz., J. Schacht, *An Early Murcîite Treatise: The Kitâb el-'Âlim ve'l-Mu't'allim*, Oriens içinde, XVII (1964), 106.

⁷⁵ Krş., el-Eş'arî, *Makâlât*, 279, l. 3; ayr., yk. s. 67vd., ve Kadı Abdulcebbar, yk. n. 307.

⁷⁶ Krş., el-Bakillânî, *Temhid*, 346, ayr., mesela İbn Teymiye de iktibas eder, *el-İmân*, 101. İmâm el-Harameyn, *İrşâd*'da, 397, *imân* için bilgiyi gerekli görür, ancak ikisini eşdeğer bulmaz. Onun için, "*imân*, Allah'ı *tasdik* etmektir. *Tasdik*, gerçekte nefsin ifadesidir ve yalnız bilgi ile istikrar bulur."

⁷⁷ Krş., mesela, el-Gazzâlî, *İhyâ*, I, 103, ya da Ebû Hâtım er-Râzî, *Zîne*, II, 70. Bkz., ayr., es-Subkî, *Tabakât eş-Şâfi'îye*, I, 66 (Kahire 1324).

⁷⁸ Krş., El-Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 211, *tevekkül* tartışmasının başında. Krş., ayr., İbn el-Teymiye, *el-İmân* 110, 119, 121, 195. Hakikî 'ilm ile *tevhid* Mevlânâyı eşit bulan Dürzi görüş için, bkz., aştg., s. 103vd.

İmanın bilgi ile en mâkul bir şekilde ilişkilendirilmesine yönelik bir başka öneri, el-Mâturîdî'den (v. 333/944) gelir. Kendisine nisbet edilen akâidinde, el-Mâturîdî, *islâm*, *imân*, *ma'rife* ve *tevhit*in insanın Allah'a dair bilgisinin muhtelif vecheleri olduğunu ifade eder.⁷⁹ İbn Fûrek (v. 406/1015), iman ve bilgi arasında kısmî bir eşitlik kurmaya teşebbüs ederek, el-Eş'arî'nin itibarını sahiplenir. "İmân", İbn Fûrek'e göre, "bilgi veren kişinin samimiyetine, verdiği bilgi açısından onun bilgi olduğuna tam bir inanışla itikad etmektir; kısmen olsa bilgi sayılmaz."⁸⁰

Uygulamada karşılaşılan kelam meselesi, böyle kalbdeki inanç ve bilginin makbûl bir iman (veya *islâm*) için yeterli olup olmadığı, ya da açık ifade ile (*bi'l lisân, kavî*) "alenen beyan"ın (Arapça , *ikrâr*) ilaveten gerek- kip gerekmediği, ya da iman ve bilgi ile beraber bir de amelin yer alıp almayacağıdır. Müslüman çoğunluk, özellikle Hanefiler, *tasdik* ve *ikrâr* beraberliğinden oluşan bir *imân*ı kabul edilebilir bulurlar.⁸¹ İbn Hazm, ne yazık ki tarihsellik hususunda pek az titiz davranarak şöyle özet bir olabilirler tanımlaması yapar: "Bazı insanlar, iman, sadece Allah'ı kalben bilmek (*ma'rife*) olduğu düşüncesindedirler... Diğer bazıları ise iman, Allah'ı bildiğini dil ile açıkça beyan edilmesi olduğu görüşünü savunurlar (Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî)... Diğer bütün fıkıhçılar, *hadis* bilginleri, Mûtezile, Şî'a ve bütün Hâriciler, iman, kalben dini bilmek, dil ile ikrar etmek ve vücut azaları ile amel etmek olduğunu düşünürler." İbn Hazm, bundan sonra, *ma'rifenin* yerini *tasdik*in aldığına ve Ebû Hanîfe'nin, "iman, kalbin ve dilin birlikte *tasdik* etmesidir" şeklindeki tanımına ve ayrıca *ma'rife/tasdik* terimlerinin yerini 'akd teriminin aldığı bir tanımlamaya temas eder.⁸² El-Curcânî'ye (740-816/1340-1413) göre, Eş'ariler, *tasdik* ile yetinirler; *ikrâr*, hukukî-dinî yükümlülüklerin (*ah-kâm*) ifâsının başlangıcıdır. Hanefiler, *tasdik* ile *ikrâr* birlikte olmalı derken, Mu'tezile bu ikisine bir de ameli ilave eder.⁸³

⁷⁹ Krş., J. A. Williams, *Islam*, 184 (New York 1961), Y. Z. Yörükân'a ait, bende bulunmayan, *Islam Akaidine Dair Eski Metinler* (İstanbul 1953)'den akaid tercümeleri yaparak.

⁸⁰ Krş., İbn Teymiye, *el-İmân*, 125.

⁸¹ Krş., mesela, Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen *Fıkh el-Ekber* ve sözde *Vasiyetname*, Wensinck'in *Muslim Creed*'i içinde, 125, 194, Wensinck'in yorumları ile, 132 vd. ya da Hanefî en-Nesefî'nin akaidi, et-Taftâzânî tarafından yapılmış şerh ile, 432-53, çev.: Elder, 116-26. Krş., ayr., n. 307.

⁸² Krş., İbn Hazm, *Fisal*, III, 188-90, 210; I. Friedländer, *JAOS* içinde, XXVIII (1907), 29.

⁸³ Krş., el-Curcânî'nin, ez-Zamahşerî'nin *Keşşâfı* için yaptığı *Hâşiye*, I, 98; ayr. mesela, el-Melatî, *Tenbih*, nşr.: S. Dederling, 35 vd. III vd. (Leipzig 1936, *Bibliotheca Islamica* 9).

Sûfiler açısından, bilgi ve inanç arasındaki ilişki, muhakkak yakın bir ilişkidir. Onların görüşüne göre bilgi; inançtan daha aşkın bir kavramdır ve galiba İbn Arabî'nin görüşü de budur. Çoğunlukla Sûfiler, Allah'ı bilmek ile O'na inanmanın eşdeğer olduğunu önemle belirtmek eğilimindedirler. Ebû Süleymân ed-Dârânî'ye (v. 215/830), bu anlamda şu güzel ifadeler atfedilir: "Allah'ı bilmek ve O'na inanmak birbirinden ayrılmaz iki yoldaşdır. Allah'ı bilmek, O'na inanmanın artıp eksilmesinin ölçüldüğü bir terazidir. Bilgi, inancın dış yüzüdür, onu gün yüzüne çıkarır ve ifşa eder; inanç ise bilginin iç yüzüdür, onu canlandırır, yanıp tutuşturur."⁸⁴ Böylece inanç, bilginin mesnedi ve nazarı iken bilgi inancın gücü ve dili olmaktadır. Inancın zayıf ve güçlü olması, artması eksilmesi, Allah'ı bilmenin güçlü ve zayıf oluşuyla, artması eksilmesi ile doğru orantılıdır."⁸⁵ Sûfî için, Allah'ın bilgisi, ki bilgi adını hakeden tek bilgi budur, imanı vücuda getiren "yararlı" bir bilgidir⁸⁶ ve imanın bütün tezahürleri, doğal olarak Allah'ı bilmekten ve O'na inanmaktan kaynaklanır. Ed-Dârânî'nin bu sözleri, eğer ona nisbeti mevsuk ise, Sûfilere özgü terimlerle genel Sünnî bilgi tanımını özetleyen ya da bir şekilde önceden sezinleyen ifadelerdir ki, Sûfî terminolojisine *ma'rîfenin* tanımı olarak geçmişi olabilir.⁸⁷

Inanç ve bilgiyi özdeşleştirmeye yönelik neredeyse âlemşümul İslamî eğilim olarak, terimlerin farklılığını âdeta himâye eden İhvân es-Safâ'nın yaklaşımını tespit etmemiz biraz şaşırtıcı olabilir. Inanç ve bilginin Peygamber'in zihninde özdeş olduğuna işaret eden aynı Kur'an ayetleri, "İhvân-ı Safa" tarafından ikisi arasındaki ilâhî farklılığın inandırıcı bir işareti olarak değerlendirilir. Açıklamalarını dikkatle inceleyecek olursak, aldıkları tavrı almalarına neyin neden olduğunu anlayabiliriz. "Çünkü pek çok bilgin", der İhvân⁸⁸ 'ilm ve imân arasındaki farkı tam olarak anlaya-

⁸⁴ Metin: y-ş-'-l-h, muhtemelen *yeş'aluha* gibi okunacak.

⁸⁵ Krş., Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kût*, I, 20. 'İlm ve imânın Kur'an'da eşdeğer bulunmasının anlamı için, krş., *Kût*, II, 4.

⁸⁶ Kur'an'ın 30:56 ayetine atfen; bu ayetteki 'ilm ve imân'ın ayrı ayrı yer almasının anlamı şudur: "İman ve yakîn" beraberinde "bilgi"yi ihsan eder, fakat "yararlı bilgi" tek başına, imanı nasib eder. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kût*, II, 38. Bu ifade, din bilginlerinin "dünyevi" bilgiye karşı ardi arkası kesilmeyen tartışmalarının bir örneğidir.

⁸⁷ Krş., el-Hakim et-Tirmizî, *Kitâb el-'Akl ve'l-Hevâ'da* şöyle der: *El-Ma'rife, tasdik el-kalb bi-ikrâr el-lisân*. Nşr.: A. S. Fırat, *Şarkîyat Mecmuası* içinde, V (1964), 121 vd.

⁸⁸ Krş., *Resâ'il İhvân es-Safâ'*, IV, 123-27.

madığından, ne gibi bir fark içerdiklerini ilk kez biz açıklamak zorunda kaldık. Kelamcıların çoğu (*mütekellimûn*) imana ‘bilgi’ derler. Onların söyledikleri, imanın geleneksel yolla (*sem’*) elde edilen bir bilgi; *kıyâs* ile bilinenin ise, akıl yolu ile elde edilen bir bilgi olduğudur. O nedenle, bilginin gerçekte ne olduğunu şimdi açıklıyoruz. Felsefeciler (*hukemâ’*), bilgi, bilinenin cevherindeki ayırt edici özelliklerinin nefis tarafından canlandırılmasıdır (*tasavvur*), demişlerdir.⁸⁹ Eğer bilgi buysa, nefis, o zaman geleneksel öğrenim yolu ile gelen malûmatı hakikaten tasavvur edemeyecektir. Dolayısıyla, böyle bir malûmat bilgi değil, *imân*, *ikrâr* ve *tasdik*dir. İşte bu nedendir ki, peygamberler kendi milletlerini önce *ikrâra* çağırıldılar. Sonra, onlara *tasdikî* teklif ettiler, açıklık sağlanınca (*beyân*), bu kez onları bilginin hakikî unsurlarını (*el-ma’ârif el-hakikiye*) incelemeye yönelttiler. Bizim bu önermemizin doğru olduğunun kanıtı Kur’an’ın şu ayetleridir: ‘... doğaüstüne inananlar (2. 3).’ Burada, Allah ‘... doğaüstünü bilenler’ demiyor. Allah, ‘Düşünün, anlayış sahipleri’ ya da ‘ileri görüşlüler (59/2)’ diyerek, insanları bilgi aramaya yöneltiyor.⁹⁰ Sonra Allah, ‘Allah sizden inanmış olanlarla kendilerine bilgi verilmiş olanların derecelerini yükseltecektir (58/11)’ diyerek, övgüde bulunmuştur. Ve demiştir ki: ‘Kendilerine bilgi ve iman verilenler (30/56).’ Bu ise, bilgi ile iman arasında bir farklılığın (bulunduğunun kanıtı olmak üzere) yeterlidir.”

Bilginin (*ma’ârif*) hakikî unsurları incelendiğinde, İhvân’a göre, her insan, şu 4 kategoriden birine girer. Kendilerine ilim verilip iman verilmeyenler; kendilerine iman verilip ilim verilmeyenler; kendilerine her ikisi de bahşedilenler; her ikisinden de yoksun bırakılanlar. İhvân, kendilerinin, hem ilim hem de imandan bolca bahşedilen bahtiyarlardan olduklarını ifade ederler. Kur’an’ın 58:11 ayetlerinde zikredilenlerden olduklarını söylerler. Bilginler farklı derecelerde olacağı gibi, inananlar da farklı derecelerde olabilirler. İhvân, çıkardığı sonucun gayet uzun bir özetini şu şekilde yapar: “Gerek ilim ve iman sahiplerinin faziletlerini, gerekse ilim ve imanın manalarını açıkça belirttikten sonra şimdi, her birinin özünü, niteliğini ve niceliğini açıklamaya geçebiliriz. İmdi, bilgi, bilenin nefsinde bilinene dair oluşan suret⁹¹ ve iman, senden daha çok bilenin, senin bilmediğin hakkında sana verdiği⁹² malûmatı tasdik etmek-

⁸⁹ Krş., bk. E-15 bilgi tanımı s. 45.

⁹⁰ İkincisi Kur’an’da geçen tam ifadedir.

⁹¹ Krş., bk., bilgi tanımlaması E-1, s. 44

⁹² Metin: vermediği (?).

tir... İman, söyledikleri ve hakkında bilgi verdikleri hususunda, bilgi vereni tasdik etmektir... İman arkasında miras olarak bilgiyi bırakır, çünkü iman varlık açısından bilgiyi önceler. O yüzden, peygamberler ümmetlerine önce, hakkında mâlumat verdiklerini açıkca ifade etmelerini (*ikrâr*) ve sonra manâsının algılanabilmesi (*idrâk*) ya da zihnen canlandırılması (*tasavvur*) mümkün olmayan gâibden olan hususları kabul etmelerini (*tasdik*) teklif ettiler. Dilleri ile ikrar ettiklerinde, peygamberler, onlara 'inananlar' (*mu'minûn*) dediler. Ondan sonra, onlara -Kur'an 64:11'de Allah'ın buyurduğu üzere- kalben kabullenmeyi (*tasdik*) teklif ettiler: 'Allah'a inananın kalbini O, doğru yola yöneltir.' Yine Kur'an'da ifade edildiği üzere, kaplerinde imanın (*tasdik*) yer ettiği kişilere, peygamberler bu kez 'hakîkî inananlar' (*siddikûn*) dediler: 'Hakîkati getiren ve ona inananlar (*saddaka*), onlar Allah'tan korkanlardır (39:33).' İmanın başı, peygamberlerin kendilerine meleklerin getirdikleri bilgiye inanmalarıdır ve melekler de imana ihtiyaç duyarlar ve çeşitli derecelerde iman sahibi olurlar. "Öyleyse, sen de bilmelisin ki, bilgide seni geçen ve haberde (*ma'ârif*) senin fevkinde olan habercinin sözlerine inanmaya ve kabullenmeye senin de ihtiyacın var, çünkü onun verdiği habere inanmazsan en asil bilgiden ('ulûm) ve en önemli haberden (*ma'ârif*) yoksun kalırsın. Anlamalısın ki, başlangıçta, habercine inanmanın tek mümkün yolu, onun doğruluğuna (*sıdk*) itimat (*husn ez-zann*) etmektir. Sonra zaman içinde, hakikat sana açılacaktır. O yüzden, başlangıçta ondan delil isteme. Öte yandan, kulaklarınla işittiğini zihninde canlandırmayı dene (*tasavvur*). Ondan sonra bir usûl ve delil ara. Bilgiye giden yolun yarısına varmışken, kuru bir kabullenmeyle tatmin olma, fakat başlangıçta iken de delil arama. Ey dost, bize katıl ki, değerli, bilgili, yardımsever dostlarla birlikte olasın, onların sözlerine, vasıflarına, sırlarına muttali olasın, onların kendi pâk nefislerinde tasavvur ettiklerini kendi pâk nefsinde de tasavvur edesin, onların kalp gözü ile müşahade ettiklerini sen de kalp gözünle müşahade edesin, onların aklın ışığında gördüklerini sen de aklının ışığında göresin."

"Kelamcıların" bilgi ile inancı özdeşleştirme tarzlarına ilişkin olarak İhvân'ın konunun başlangıcında sarf ettikleri ifadenin, burada sunulan kanıtların ışığında, çok doğru olmadığı açıktır. İmanın, akli bilginin kesinliği karşısında naklî bilgi limbosuna havale edilmesi, Mütekkelliminden ziyade felsefecilerin ve septiklerin işi olması daha muhtemel görünüyor. Ancak o zaman da, İhvân'ın gerçekte imandan bilgiyi ayırma niyetinde olmadığı açığa çıkar. Bilgiyi başlatma süreci açısından, iman önceliğini öne çıkarırlar. Ancak iman gerçek hedefi, ister istemez İs-

maîlî görüş ve uygulamaları çağrıştıran bir süreç sonucunda, İhvan-ı Safâ'nın gerçek batınî bilgi olarak savundukları nihai bilgiye ulaşmaktır. İhvân için, diğer pek çok Müslüman için olduğu gibi, iman bilgi ile ayrılmaz derecede iç içe girmiştir. Ancak buradaki iman, kelimcilerin imanından bütünüyle farklı bir şeydir. "İslâm" ya da bir akideler manzumesi değildir. O sadece, herhangi bir şekli dinî iman ve itikad türü ile çok küçük bir ilişkisi olduğu düşünülebilecek bir bilgi araştırmacısının, kullandıktan sonra atacağı bir araçtır.⁹³

Bu, bizim, İslamî dinî metinlerde, iman ve bilginin eşdeğer oluşuna dair niçin bu kadar çok ve birbirleri ile hiç alakası olmayan iki şey olduklarını öne süren karşı görüşe dair niçin bu kadar az kanıt bulduğumuzu açıklamamıza yardımcı olur. İmanı bilgiden ayırmak düşüncesinde olanlar, aklî ya da batınî bilgiye ilgi duyan ve şekli imanı önemseyen kişilerdir. Bununla beraber, "iman", dinin esrarlı bir terimi olduğundan, basiret sahibi düşünürler, terimi kendi gruplarının dışında halkın önünde tartışmaktan kaçınmışlar ve imanın sadece bir epistemoloji unsuru olarak ele alındığı tartışmalarda terimi kullanmamışlardır. Bu yüzden, bilgi ve imanın sadece ayırt edici özelliklerine değinen görüşlere nadiren rastlarız. Öte yandan, çok geniş Müslüman çoğunluk, Kur'an ve 'ilm teriminin tarihi tarafından, "iman"ı, "bilgi"nin bir fonksiyonu ya da bilgiyi imanın bir fonksiyonu olarak görmeye şartlandırılmışlardır ve iliklerine kadar işlemiş olan düşünce kalıplarından herhangi bir sapmayı kabullenemezler. Her ikisinin de İslamî bağlamda birbirlerine ait olduklarını ve kültürel terimler olarak birbirlerinin prestijlerine müştereken katkıda bulunduklarını düşünürler.

3. Allah'ın bilgisi

Allah'a atfen kullanılan 'ilm (bilgi) sıfatı ve 'alim ya da 'âlim (bilen) ismi, Cenab-ı Hakk'a hamledilen diğer isim ve sıfatlardan ayrı düşünülemez. Kelam tartışmalarında, zaman zaman isimler, sıfatlar arasında ve hatta sıfatlar içinde daha sınırlı sayıdaki "sübûti" sıfatlar arasında farklılıklar kuran değişik kategorilere rastlarız. Büyük kategoriler içinde farklılıklar kurma girişimleri daha nadirdir. Bu bağlamda ortaya çıkan bütün mese-

⁹³ Bu tespitler, entelektüel açıdan daha düşük bir İsmailizim düzeyi için geçerli değildir; çünkü orada *imân*, hatırlanacağı gibi (yk. n. 45) "gerçekliğin bilgisi" olarak tanımlanmıştı.

lelerin en tatmin edici izah tarzı, bütün ilahî sıfatlar sahasında bir anahtar işlevi görecektir ve onun bütün vechelerine kolayca uygulanabilecek birleştirici bir teori geliştirmek olacaktır. Ancak bu teoride, “bilgi” sıfatına diğer sıfatlardan farklı bir muamele yapılmadığı takdirde böyle bir anahtar kavramın hiç bulunmayacağı açıktır. İlahî sıfatlar meselesini izah etmeye yönelik teşebbüslerin bir çoğunda, bilgi kavramı doğası gereği kendi özel ve seçkin konumunu hissettirmiştir. “Bilgi” kavramını, sıfatlar tartışmasının, özellikle sübûtî sıfatlar olarak değerlendirilen kategorisinin başından sonuna kadar her yerinde dolaşıp dururken buluruz. Elbette ki o, “ilahî sıfatların anasıdır.”⁹⁴

En erken tarihlerden itibaren, muhtemelen en başından bu yana, İslam kelamı, ilahî sıfatlarla meşgul olmuştur.⁹⁵ Özellikle Müslüman topluluğun liderinin (imâme “halife”) sahip olması gereken özellikler gibi, diğer önemli tartışma konularının gündemden düşmesinden sonra, bu sıfatlar meselesi tutkulu bir ilgi ve merkezî bir mesele olarak ele alınmıştır. Görünen o ki, İslamiyet’de onlar olmadan kelamla meşgul olmak asla düşünülmemiştir. Allah’ın bilgisi kavramı, O’nun Âlim-i Mutlak oluşu, meşgul oldukları saha her ne olursa olsun bütün bilginler için bugün bile bir hakikat olarak durmaktadır.

İlahî isim ve sıfatlar tartışmasının arkasında çok bariz bir maksat vardı. Bu, ayrıca bu tartışmanın niçin sürekli sıcak tutulduğunu ve niçin hiç bitmediğini de açıklar. Bu maksadı anlamak bizim için ne kadar kolaysa onu kabullenmek ve ifade etmek Müslümanlar için de neredeyse o kadar

⁹⁴ Krş., el-Gelenbevi (v. 1205/1790-91), el-İcî’nin *Akâ'id el-'Adudiye*’sine ed-Davvânî’nin yaptığı *Şerh’e* yazdığı *Haşiye*’de, II, 2 (İstanbul 1316). Aristo’ya göre-Nicomachean *Ethics*, 1178b7 vd. 21 -mükemmel mutluluk bir *theoretikê energeia* olup, ancak Allah’ın *energiası* böyle bir *theoretikê energeia* olabilir-. Bu, Greko-İslam felsefesinde, şu şekle dönüştürülmüştür: “Allah’a izafe edilebilecek yegâne fazilet bilgidir.” Krş., *Kitâb es-Sa’ade*, 7. Söz konusu dönüşüm, *Nicomachean Ethics* ya da *Metaphysics*’in *lambda*’sı üzerine yapılan Yunanca bir şerh aracılığı ile olmuş olabilir.

⁹⁵ Yukarıda belirtildiği üzere, ilk tartışmaların tarih zinciri günümüz itibarıyla kuruluyor ve bu çalışmada da gerçek bir sonuca ulaşılmış değil. Çeşitli düşünceleri tarihi açıdan sınıflandırma girişimi için ilk şart, her bir büyük simaya nisbet edilen külliyatlara ait bütün bölümlerin ayrıntılı rına inmeştir. Bunun istenen sonucu verip vermeyeceği kuşkuludur, ancak böyle bir çalışmaya henüz ciddi olarak teşebbüs edilmemiştir. Kronolojik bir düzenlemeyle bireysel olarak her kelam cıya göre bütün malzemeyi bir araya getiren, olgunlaşmamış ve natamam teşebbüs, M. Horten tarafından yapılmış olup, *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam* (Bonn 1912), zamanının takdire şâyân bir çalışmasıdır. Ancak, Horten güvenilir bilgi, ki olsa olsa bir iz ve ima hâlindeydi ve hâlâ da öyledir, izlenimi vermek üzere, yoruma çok fazla yer vermiştir.

imkânsızdır. O, Allah'ın varlığı için geliştirilmiş akılcı bir sigorta tedbiridir. Resmîyette, Allah'ın varlığının zorunlu bilgi ile lutfedilen bir olgu ve O'nun sıfatlarına ilişkin tartışmalardan tamamen bağımsız olduğu hususu korunmuştur.⁹⁶ Ancak eğer, Allah'ın insanlardan hangi açıdan farklı olduğunu O'na ait olan beşerî ifadelerle, Kur'an'ın ilahî vahyine göre anlatmak mümkün olsaydı; Cenab-ı Hakk'ın varlığı, Fıkıh'ın bu kadar cesurca ve bu kadar usanmadan ifade ettiği üzere, insan zihni açısından kavranabilir olurdu. Öte yandan, âdet ve gelenekler de, bu uzun süre tüketimi yapılan konunun canlı kalmasına katkıda bulunmuş olabilir, ancak konunun şaşırtıcı canlılığı, esas hedefinin Allah'ın "tarif edilebilir" olduğunu ve bu nedenle varlığının inkâr edilemez olduğunu göstermeye yönelik olması nedeniyledir. Bu iddia zorunlu bir döngü de içeriyor. Eğer Allah varsa, O'nu tarif etmek mümkün olmalıdır ve eğer O'nu tarif etmek mümkünse O'nun varlığından kuşku duyulmamak gerekir. Böylece, genelde Allah'ın sıfatlarına, özelde Allah'ın bilgi sıfatına ilişkin ardı arkası gelmeyen tartışmalara bir hayalilik durumunun sindiğini görmezlikten gelemeyiz. Ayrıca söz konusu iddianın tamamen indî önermelere ve varsayımaya dayandırıldığı çok açıktır. Sonuç olarak, her bir ayrıntı için her karşı görüşün aynı eşit canlılıkla ve inançla, elbette eşit tarihî başarı ile değil, söz konusu edilerek tartışılabilirdiğini, tartışıldığını görüyoruz.

Cenab-ı Hakk'a ilişkin geleneksel antropomorfik (teşbihi) tanımlamaların anlaşılması ve anlatılması tarzı üzerine, İslam tarihinin bu kadar erken bir döneminde ve böylesine ıstıyakla Müslümanlar'ın tartışmaktan hoşlanmaları bir diğer şaşırtıcı husustur. Kur'an Allah'ın bilgisi gibi konularda çok açıktır ve Allah'ın bilgisinin ne olduğuna ilişkin sonraki yılların yaygın anlayışı, Gazzâlî'nin bir araya getirdiği şu terimlerde ifadesini bulan anlayışı genişleterek daha ötesine hiç gitmemiştir: "Allah, bilginin bütün nesnelerini bilir ('âlim) ve yerin dibinden semanın zirvesine kadar (dünyada) meydana gelen herşeye vâkıftır. Yerdeki ve gökteki bir toz zerresinin ağırlığının O'nun bilgisinden kaçamayacağı bir kesinlikle O bilir ('âlim). Gece karanlığında, kara taşın üzerindeki kara karıncanın acele ile hareket edişini bilir. Hava'daki toz zerresinin hareketinin farkındadır. Gizli, saklı herşeyi bilir. Akla gelen derunî fikirleri, doluşan görüşleri, kalpde saklanan sırları görür."⁹⁷ Bu sözlerle, Gazzâlî,

⁹⁶ Krş., mesela, İmâm el-Harameyn, *Irşâd*, 28-31, 191.

⁹⁷ Krş., el-Gazzâlî, *İhyâ'*, I, 80, II. 3 vd. ve 96.

yaygın hissiyata ve zihnî sınırlamaya malzeme vermek niyeti taşımaz; sıradan insanların Allah'ın bilgisini nasıl resmettiklerini açıklamaya çalışır. Söylediklerinin her biri, önceki yüzyılların kelim tartışmalarının akisleridir. Bunu, onun sonuç cümlelerinden daha iyi anlıyoruz: "Nüfuz ederek ve hissederek Zatı'na ulaşan ve sürekli yenilenen bilgi ile değil, ebediyen O'nun bir sıfatı olarak inkıtaaya uğramayacak kadım (yaratılmamış)⁹⁸ ve ezeli bilgi ile (Allah bilir)." Böylesine güç bir terminolojinin üstesinden gelme çabası, ortaçağ Müslümanlarının büyük bir kısmında şerh geleneğini oluşturmuştur. Öte yandan, bunun arkasından üretilen düşüncelerin çoğu da sadece birkaç kişi için anlaşılma imkânına kavuşmuştur. "Kitlelerin anlayış gücü böylesi incelikleri anlamaya yetmez."⁹⁹ 12. yüzyılda İbn Rüşd'ün tespiti böyleydi. Fakat ilâhî sıfatlara değin üretilen düşünceler yeni dinin takipçilerini aşıyor ve mesele çıkarıyordu, o yüzden baştan itibaren yeniden ele alınmalıydı. Muhtemelen hiçbir kelamcı, Allah'ın "hayat"¹⁰⁰ sahibi olduğundan kuşkulandırmayı açıkça kastetmiyorken ve Allah'ın "ilim"¹⁰¹ sahibi olmadığını pervasızca kabul etme niyetini taşıyamıyorken, Allah kavramı hakkında birkaç küçük soru sorma teşebbüsü, onlara verilen cevapların can sıkıcı yetersizliğini ve bazılarını ikna eder gibi görünen cevapların ise aslında açıkça ilahî vahyin ifadeleri ile çelişkiye düştüğünü ortaya koydu. İlahî vasıfların "nasıl"ını düşünüp kurcalamamanın daha iyi olacağı kanaati giderek yerleşti. Niçin, o zaman bu tartışma ilk kez nerede başlamıştı? Hristiyanlığın içinde olgunluk çağına eriştiği Helenistik dünyayı ve tabii Hristiyan kelamını uzun süre meşgul eden benzer tartışmanın bir devamı olarak bunu görmek, çok kuşku olmayacaktır.

⁹⁸ (Yazarımız, orijinal metinde kullandığı 'primeval' terimi ile ilgili olarak şu dipnotu düşer. [ç]: "Primeval", *kadım* için uygun bir karşılık gibi görünüyor. Bu, "yaratılmamış" ve "ezeli" kelimelerini kullanmaktan kaçınmanın bir yoludur ki bunlar da Arapçada karşılığı olan kelimelerdir. "Primeval", kelimenin artık hissedilmeyen, doğru olan, kök anlamını biraz yansıtır. *Kadım*, burada o yüzden devamlı olarak "primeval" ile çevrildi, ancak parantez içinde bir hatırlatma olarak "yaratılmamış" anlamının kastedildiği belirtildi.

⁹⁹ Krş., İbn Rüşd, *Tahâfut et-Tahâfut*, çev.: S. van den Bergh, I, 215.

¹⁰⁰ Krş., el-Eş'arî, *Makâlât*, 503.

¹⁰¹ Krş., mesela, *Kitâb el-Hayde*, nşr.: Cemil Salibâ, 51 vd. (Şam 1384/1964) eser dokuzuncu yüz yılın ilk yarısında yaşamış olan Abdulaziz el-Kinânî'ye nisbet edilir (krş., Sezgin, I, 67): "(İlahî vahiy tarafından) bize bildirildiğine göre Allah'ın bilgi sahibi olduğundan senin haberin yok mu ey Bişr (el-Marîsî), ya da vahyin aksini mi iddia ediyorsun? Bişr, 'Allah ilim sahibi değildir' diyerek inançsızlığını açıkça belirtmemek için kaçamak bir cevapla geçitirir." Bu tartışma ve anlamı için, a.g.ş., s. 82.

Peki, Müslümanlar kendileri için bu kadar yabancı ve tuhaf ve üstelik dindar ve gayretli inananlar için ameliyle öyle belli bir sevab kazanılmayacağı aşikar olan birşeyi, nasıl oldu da bir çırpıda ve seve seve benimsediler? Yine, entelektüel yaratıcılığın gizemi ile karşı karşıyayız. İlk Müslüman kelimciler arasında, Hristiyan ataları olan ve dolayısıyla kendi alıştığı düşünce kalıplarını yeni dine ister istemez taşıyan pek çok insan vardır. Ayrıca, Müslümanlar bilginler Hristiyan kelamının İslam'a yönelik eleştirilerini, onların ikliminde ve yine onların geliştirdiği tekniklerle göğüslemek zorunda kalmışlardır. Ancak harekete geçiren ana gücün, zamanının daha yüksek medeniyetini yeniden tanzim etmeye doğru sürüklenen bir hareketin -ki, kendisi o imkânlardan mahrum tâli bir konumdaydı- serbest bıraktığı yaratıcı güçten kaynaklandığı görülüyor. Bir dinî hareket olmasından ötürü, ilk büyük çabasının metafizik meselelere yönelik olması doğaldı; felsefe ve bilimin diğer dalları biraz daha sonraki aşamalarda ele alınmış ve içselleştirilmiştir. Doğal olarak ilk sâik, orada ne varsa aramak ve uyarlamak olmuştur. Fakat o zaman, yeni yaratıcı güç işi, önce olduğundan daha geniş ve daha kuvvetli bir şeye dönüştürmeye başladı. Hristiyan kelamı, Müslümanlara, ilahî sıfatlar meselesi ile ilk tanışma fırsatını verdi. Ne var ki, hemen ardından İslam, aslı vahiy kaynağının ötesine geçti. Yuhanna ed-Dımaşkî'ye göre, Allah bütün her şeyi bilir (*epistatai*) ve O bütünyle kapsayıcı olarak önceden bilendir (*synhektikê pronoia*) ve bütün her şeyi daha onlar yaratılmadan (*genesis*) önce bilir (*eidenai*).¹⁰² Ne var ki, Dımaşklî'nin eserinde ilahî sıfatlara ait diğer listelerde "bilme" yer almaz. Zaten aynı zamanda, belki daha erken bile, fakat kesinlikle bundan sonra değil, Müslüman kelimciler, ilahî bilgi kavramına ilişkin en ustaca sorularla dolu bir pıhtılaşma ile karşı karşıya kalmışlar ve karşılık vermeye başlamışlardı. Usulîlikle sorulan sorulara verdikleri incelikli cevapların onlara ait olduğu kesindir ve bu durum, yaratıcı bir tepkinin doğmasına neden olmuştur ki, bunlardan uzak dursalar daha iyi yapmış olacaktı. Ancak ne zaman böyle bir düşünce gücü bir kez ortaya çıksa, artık onu dağıtmak zor, durdurmak imkânsız olmuştur.

¹⁰² Krş., Yuhanna ed-Dımaşkî, *Péḡē gnōseós*, 808, 919 çev.: Chase, 177, 209. Watt'a göre, *Free Will*, 58 n. 27, İslam'ın kader meselesine ilişkin formülasyonu, Dımaşkî'nin görüşlerinden farklıdır. Yuhanna ed-Dımaşkî ile genel İslam kelamı ilişkisi için, krş., msl., Wensinck, *Muslim Creed*, 71 vd. ve kitapta çeşitli yerlerde; M. S. Seale, *Muslim Theology*, 30 vd. ve çeşitli yerlerde (Londra 1964).

Allah'ın bilgisine dair Müslümanların yaptığı tartışmalar, '-r-f kökü de dahil diğer bütün tanıma, bilme terimleri arasından 'ilm terimi üzerine yoğunlaşmıştır. Bu arada dikkat edilmesi gereken bir başka husus, Ebû Hanife'ye nisbet edilen *Vasiyetname*'nin Allah'a *ma'rifeyi* izafe etmesi ve bu *ma'rifeyi*, fonksiyonu açısından yine O'nun sahip olduğu 'ilmden keskin bir biçimde tefrik etmesidir. Allah'ın *ma'rifesi*, olup biteni anında farkedenden anlamında olması hasebiyle, eğer gerçekten böyle bir terim Allah'la ilişkilendirilerek kullanılabilirse, O'nun ebedî ve ezeli bilgisini tamamlayıcı ve geliştirici bir işlev gördüğü anlamı çıkar.¹⁰³ Fakat, '-r-f kökü Kur'an'da Allah'la ilişkili olarak hiç geçmez. Hatta, ister '-l-mnin anlamdaşı olarak değerlendirilsin, isterse entelektüel algılamının onları birbirlerinden ayrı düşündüğü geleneksel tavırla '-l-mden tefrik edilmiş olsun, '-r-f, bilginin ilahî sıfat oluşuna dair tartışmalara asla dahil edilmemiştir. Mütezili el-Cubba'i'ye (d. 235/849-50 v. 303/916) göre, Allah'a, 'âlim ismi, her ne kadar O bizzat Kendisine "bilen" ismini izafe etmediyse bile, eğer (insan) akli O'nun biliyor olduğuna işaret ediyorsa, verilebilir. Bununla beraber, Mu'tezile'nin Bağdâdî okulu, bu mümkünü kabul etmemiştir. Onlara göre, "'âlim, 'ârif ile aynı anlamdadır, ancak, biz Allah'ı "'âlim' olarak vasıflandırırız, çünkü O kendisini öyle vasıflandırmıştır ve bu yüzden biz O'nu "ârif'olarak vasıflandıramayız." Ayrıca bu, 'âlimin *fehîm* gibi diğer anlamdaşları için de geçerlidir.¹⁰⁴

'-r-fnin, Allah'a izafe edilemeyeceğinin filolojik açıklamasını Ebû Hilâl el-Askerî (v. 395 /1005), ez-Zuhri'nin¹⁰⁵ argümanını geliştirmek suretiyle, şöyle yapar: "Allah'ı 'ârif olarak vasıflandırmam, her ne kadar O'nu böyle vasıflandıranı ayıplamasam da; çünkü *ma'rif*e, büyük bir evi tanımlar ('-r-f) kılan izler (*âsâr*) anlamında, o evin 'irfânından, türemiştir. O zaman, Allah'ın eşyaya dair bilgisinin onların eserinden (iz) ve kanıtından (*delîl*) kaynaklandığını düşünmüş oluruz ki, bu câiz olmaz. *Ma'rif*e, iki bilgi nesnesini, birbirinden ayırt etme (*temyîz*) eylemidir." El-Askerî'ye göre, '-l-m, iki nesne alan ("bir şeyi/birisini bir şey olarak bilmek") geçişli bir kök iken, '-r-f, sadece bir nesne alır. ("birisini/birşeyi bilmek, anlamak, tanımak"). Bu dilbilgisi farklılığı, iki kökün arasında bulunan anlam farklılığının da göstergesidir. '-r-f, bir bilgi nesnesini di-

¹⁰³ Krş., Wensinck, *Muslim Creed*, 126 vd; Seale, *Muslim Theology*, 18.

¹⁰⁴ Krş., el-Eş'arî, *Makâlât*, 525.

¹⁰⁵ Eğer bu gerçekten ismin doğru formuysa, bu Zuhri'nin kimliği hususunda şüpheliyim.

ğ erinden ayırt etmeye işaret eder (“Zeyd’i bilmek”, onu başka birisinden ayırt etmek anlamındadır). ‘-l-m ise bunu, bilgi nesnesi ile başka bir tür özelliğini ilişkilendirmek sureti ile yapar (“Zeyd’in ayakta olduğunu bilmek”). Ma’rife ‘ilm den daha sınırlıdır, çünkü, o, bir şeyin sadece bir vec-hesinin bilgisidir. ‘İlm ise hem kapsamlı hem de ayrıntılı bilgidir. “Her ma’rife, bir ‘ilmdir, ancak her ‘ilm (mutlaka) ma’rife değildir.” Bilgi nesne-lerinin Allah indinde farklılıklar arz edebileceği düşünülebilir ve ma’rife bu farklılıkları gösteren olabilir, ancak Allah’ın bilgisi, nesneleri birbi-rinden tefrik etme eylemi değildir.¹⁰⁶ Sonuç olarak, o, ma’rifenin ötesin-de bir şeydir ve ona ma’rife demek uygun olmaz.

Aynı arguman çizgisi temel olarak, tıpkı Ebû Hilâl el-Askerî zama-nından önceki bilginler tarafından muhtemelen sürdürüldüğü gibi, da-ha sonraki bilginler tarafından da sürdürüldü. Râgıb el-İsfahânî (11. yüzyıl), ‘-r-f ile “koku” ya da “uç, kenar” gibi anlamlar arasında ilişki ku-rar. Ma’rifenin (karşısı *inkâr*), anlam açısından ‘ilm den (karşısı *cehl*) daha dar olduğu görüşündedir, öyle ki, “bir şeyi yansıttığı akisleri ile idrak et-menin ve tesirleri(*eser*, ‘iz’)'nden anlamının”,¹⁰⁷ Allah için kabul edile-meyecek dün bir algılama şekli olduğu çok açıktır. Belli bazı bilginler, iki kök arasında fark bulunmadığı ve Allah’a izafe edilebilirliği ya da edi-lemezliği hususunda tartışmışlardır. Tartışmalarının temeli, Allah’ın bil-mesinin, (‘-l-m) yani, birisini tanımasının, beşerin bilmesi gibi olmadığını zikreden Kur’an’ın 8:60 ve 9:101 ayetleridir. Bununla beraber, bu gö-rüşü nakleden¹⁰⁸ İbn Kayyim el-Cevziye (691-751/1292-1350), ‘-r-fnin Allah’ın bilgisi için kullanılamayacağı şeklindeki daha genel düşünceyi tercih eder. ‘-r-f, ona göre, basit bilgi anlamındadır (Zeyd’i ve ayakta dur-mayı bilmek gibi), oysa, ‘-l-m, daha mürekkep bilgidir (Zeyd’in ayakta durduğunu bilmek gibi). O yüzden, “bazı Mütakellimin, mahlukâtın tersine Allah basit mürekkep her şeyi bildiğine göre ‘-r-f kökü O’na iza-feten kullanılmaz görüşünü savunmuşlardır.” İbn Kayyim el-Cevziye için bu görüş, kendisinin kabule yanaşmadığı, Allah her şeyi aynı şekil-de bilir teorisini temel alır. (O’nun Peygamber’in hakk olduğunu bilme-

¹⁰⁶ Krş., el-Askerî, *Furtûk*, 14, 62 vd.

¹⁰⁷ Krş., er-Râgıb el-İsfahânî, *Mufredât*, III, 103 ‘-r-f madd. Krş., ayr., aşt., s. 91. ed-Devvâ-nî’ye göre, el-Amîlî’nin *Keşkûl*’ünden iktibasen, I, 397 (Kahire 1380/1961), “diğerleri de”, er-Ragıb el-İsfahânî’den muhtemelen önce ve sonrakiler aynı görüşdeydiler.

¹⁰⁸ Krş., İbn Kayyim el-Cevziye, *Bedâ’î*, II, 62vd. Müellif, diğer eserlerinden *et-Tuhfe el-Mekkiye* başlıklı ve konuyu daha ayrıntılı ele aldığı eserine gönderme yapar.

si ile yalancı peygamber Museylime'nin hakk olmadığını bilmesi aynı şekilde özdeştir.) O, bilginin değişik nesnelerinin farklılığına ve her nesnenin, sayesinde bilindiği bilginin farklı olduğuna inanır. O yüzden, Allah'a izafeten kullanılması bu nedenle muhal olan, '-r-f kökü olmalıdır. Çünkü, '-r-f, bir kimseyi ya da birşeyi, unuttuktan ya da onunla temasını kestikten sonra zihnen ya da bedenlen tanımaya ve karmakarışıkken düzene koymaya işaret eder ki bunların hiçbirinin, elbette, Allah ile yan yana gelecek haller olamaz.¹⁰⁹ Aynı çizgide bir başka açıklama Şerif el-Cürânî'den gelmiştir. 'İlmin tersine *ma'rife*, ona göre iki görüşten birini imâ eder. Biri, "bilgisizliğin ardından gelen idrak" ve diğeri, "yokluk (anlamama, "*adem*") ile arası açılmış bir ve aynı şeyin iki idrakinden ikincisi."¹¹⁰ Bunların hiçbirisi Allah'ın bilme şekline ilişkin tanımlama ile bağdaşmaz.

"Nahivciler"ın, o onları böyle nitelendirir, tartışmasını İbn Arabî ele alır ve hayal gücünü kullanarak başka kalıba sokar. Konuyu tartışırken bir mekan ismi olan 'Arafat ile ilişkili hâle getirir. Ona göre, Mekke yakınlarındaki bir bölgeye, "'ilm ile özdeş olan *ma'rife*'nin" asaletinden ötürü 'Arafat adı verilmiştir. Arapça'da '-r-f sadece bir nesne aldığından, vahdâniyet (*ahadiye*) *ma'rife*ye ait olup bilgiye asalet kazandıran özel bir terim olmuştur. "*Ma'rife*, bir şekilde, ilahî vahdâniyete dair bir bilgi ('ilm) iken, 'ilm, *ma'rifenin* aksine, vahdâniyetle beraber diğer hususlara da dair olabilir." Nahivciler, Kur'an'da -8:60- yer alan, ki bu konu tartışılırken zikredilmesi mütaddır, "Siz onları bilmezsiniz ('ilm), Allah onları bilir" ayetlerine gönderme yaparak, '-l-m burada '-r-f yerindedir ve bu yüzden bir nesne almış ve vahdâniyetle ilişkilendirilmiştir, sonucunu çıkarırlar. Ancak, İbn Arabî, nahivcilerin, kendisine ve diğer sülûle mâlûm olan bir şeyi ihmal ettiklerini söyler ki o da, 'ilm'in ayrıca vahdâniyetin peşinde gayret göstermek anlamı taşıdığı ve bu yüzden ona *ma'rife* denilmesinin

¹⁰⁹ Plato'ya nisbet edilen deyişlere göre, "*ma'rife* ile 'ilm arasındaki fark, *ma'rife* unutulmuş olanı hatırlamaktır, oysa bir şeyin 'ilmi demek o şeyin daha önce idrak edilmemiş vechelelerinin insanın nefsine sebatle yerleşmesi demektir." Krş., İbn Hindü, *el-Kelim er-Râhâniye*, 27 vd. (Kahire 1318/ 1900). Neşrin bu parçası, İbn Hindü'nün metnine ait görünmüyor, fakat nâşir Mustafa el-Kabbânî bu parçayı, Platon'a ait olduğu teşhis edilememiş bir Platonik deyişler koleksiyonundan eklemiştir.

¹¹⁰ Krş., el-Âmilî, *Keşkül*, I, 397, eş-Şerif er-Radi'nin *Şerh Matâli' el-Envâr'a* yaptığı *Haşiye*'yi zikreder. Bu *Şerh*, el-Cürânî'nin el-Ürmevi'nin (594-682/1198-1283) çalışmasına yaptığı *Haşiye*'ye benziyor, fakat metin olmadığından bu tespit kontrol edilemedi. 'Adem üzerine, krş., ayr., s. 154.

doğru olabileceğidir. Uygulamada, *ma'rife*, 'ilm ile aynı tanımlamayı paylaşmış olsa bile, Allah'ın bir sıfatı olarak nitelendirilmez, daha çok 'ilmin anlamdaş ("isimlerinden") biridir, ve *ârif* terimi sūfîlerce vahdâniyeti bilen anlamında kullanılır. '-l-m kökünün altında yatan vahdâniyet, "Zeydin ayakta olduğu bilme" den ibarettir, Zeyde ve onun ayakta durmasına dair bir bilgiyi ('-r-f) kastetmez, kast ettiği ifadenin imâ ettiği ilişkidir ki bu tek bir nesnedir, oysa nahivciler, Zeyd ve onun ayakta durması arasındaki ilişkiyi, Zeyde ve onun ayakta durmasına dair bilgi ile bir tutma yanlışlığına düşmüşlerdir. Bununla beraber -Zeyd ve ayakta durma- her ikisi de, aralarındaki ilişkinin bilinmesinden önce bilinmiş olmalıdır.¹¹¹

Bu iki kökün arasındaki felsefi farklılık, Ebû'l-Berekât'ın *Mu'teber*'inde¹¹² görüldüğü gibi, basit ve mürekkep veri kavramlarından başlar ve 'ilmin anlam açısından *ma'rifeden* daha sınırlı olduğu ve fakat bu nedenle entelektüel faaliyetin daha karmaşık bir aşamasını temsil ettiği sonucuna ulaşır. *Ma'rife*, 'ilminden daha geneldir ve onu önceler. Her mürekkep, kendisini terkip eden basit unsurları kapsadığından, her 'ilm, bir *ma'rifeyi* içinde barındırır ki, bu kapsamındaki basit unsurların zihinde canlandırılmasıdır (*tasavvur*). Bununla beraber, bütün basit unsurlar bir terkip içinde bulunmadıklarından, tersi doğru değildir, ve her *ma'rife* bir 'ilm ile ilişki içinde olmayabilir. Ebû'l-Berekât, başka bir yerde,¹¹³ 'ilmin, gerçekleşmesi için ilave bir hüküm unsuruna gerek duyması anlamında *ma'rifeyi* aştığını ifade eder. Bu bölümlerinde, yazarımız, ilahî bilgi düşüncesi ile hiç ilgili değildir. Şayet Allah'ın bilgisi ele alınsaydı, elbette farklılığa temas edilecekti.

İslam ortaçağının geç dönemlerinde, '-l-m ve '-r-f arasındaki ilişki üzerine geliştirilen bütün bu düşünceler, zamanla, iki kök arasında ma-

¹¹¹ Krş., Ibn Arabî, *Futûhât*, I, 636. *Ma'rife* "gnosis" meselesi ve 'ilm ile ilişkisi için ki, Ibn Arabî düşüncesi üzerine burada ilk akla gelen budur, krş., a.g.ş., s. 111 vd.

¹¹² Krş., Ebû'l-Berekât, *Mu'teber*, I, 36.

¹¹³ Krş., Ebû'l-Berekât, *Mu'teber*, II, 395, III, 2, bkz., yk. ayr., s. 38, tanım A-14. İki yüzyıl öncesinden, 'ilmin, *ma'rife* üzerindeki üstünlüğü düşüncesini, *Kitâbe'l-Bed' ve't-Ta'rih* müellifi, ki el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî olduğuna inanılır, savunmuştur. 'İlm eşyanın tanımını ve künhünü olduğu gibi kapsamlı bir şekilde kavramak, oysa *ma'rife* eşyanın künhünü ve sürekliliğini (*sebât*) algılamaktır (*idrâk*), onun künhünü ve hakikatini idrak etmesen bile. Bu yüzden 'ilm, *ma'rifeye* göre daha genel ve daha kapsamlıdır. Her bilinen (*ma'lûm*), aynı zamanda tanınan (*ma'rûf*) iken her *ma'rûf* ayrıca *ma'lûm* değildir. *Mârifete* ermenin zihni vasiyesi, bilgiyi elde etmenin aracıdır. Krş., C. Huart'ın neşri ve çevirisi, *Le Livre de la création*, I, 21 (metin), 18 (çeviri) (Paris 1899, *Publications de l'École des Langues Or. Vivantes*, IV, 16).

kul ve geçerli bir fark bulunmadığı genel izlenimi altında toplanmıştır. Bu yüzden, *ma'rife* üzerine kaleme aldığı denemesinin girişinde Muhammed b. Kutbeddin el-lznîkî (v. 885/1480),¹¹⁴ Kemâleddin el-Kâşânî'nin Sûfî 'ârif ile 'âlim arasında bulduğu farklılığı şöylece zikreder: "Gnostik ('ârif), Allah'ın kendisine Kendi zatını, sıfatlarını, isimlerini, âdetini müşahade etmesine gnosîs (*ma'rife*) ile -ki, hakikat ve beraberinde Zatı'nın nuru ve bir (?) vechesinin ışınıyla tenvir edilen¹¹⁵ hakiki suretin (*resm*) bakiyesi ile, hakikati müşahade etmekten kaynaklanan bir hâldir- izin verdiği kişidir, oysa ('âlim), Allah'ın kendisine müşahade ile değil katiyet ile bilgi sahibi kıldığı kişidir."¹¹⁶ Bununla beraber, el-lznîkî'nin, mistik anlamda *ma'rife* konusuna ilişkin ayrıntılı görüşlerinde "bilgi'ye önem vermediği ve daha ziyade her iki terimin lisanen özdeş olduğu görüşünü tercih ettiği görülür. İbn Sinâ'nın *ma'rife* ve 'ilmin ilk ağızda anlamdaş görüldüğünü söylediği *Necât*'ının başlangıç cümlelerinden deliller serdederek felsefeye girer. Bununla beraber, cesurca *tasdikât* ile 'ilmi ve *tasavvurât* ile *ma'rifeyi* irtibatlandırmayı dener. 'Ilmin iki nesne almasına karşılık *ma'rifenin* bir nesne almasından söz açarak filolojiye; '-l-m nin tümellerin bütün kapsamını içine almasından ve '-r-f nin ise tikeller ile ilişkili kullanılmasından (ve kısmî bilgileri imâ etmesinden) ötürü, insanın Allah'a dair bilgisi için '-l-mnin kullanılamazlığından söz ederek kelama değinir. Öte yandan, *ma'rife*, bilgisizlikten sonraki anlamayı (*id-râk*) ya da bir anlaşılma ('*adem*) süresi ile kesintiye uğradıktan sonraki ikinci anlamayı imâ ettiğinden ötürü, her iki durumda da 'ilm söz konusu değildir, Allah'a 'âlim denir fakat 'ârif denmez.¹¹⁷

İlahî bilgiye izafeten '-r-f kökünün kullanılamayacağını açıklanmasına ilişkin diğer İslam bilginleri de hiç kuşkusuz maharetlerini sergilemekten geri durmamışlardır. Bu düşüncelerin içerdiği gerçeklik ya da olabilirlik derecesi ne olursa olsun, -aslında çok düşüktür- geriye kalan gerçek, Allah'ın bilgisinin sadece 'ilm terimi ile doğru olarak vasıflandırılabilir olduğudur. Geline bu noktayı Sûfî Ebû Sa'îd el-Harrâz, şu ifadelerle çok veciz bir şekilde ortaya koyar: "Sen O'nu bilmeden ('-r-f) ön-

¹¹⁴ Krş., GAL, Suppl., II, 328 ve el-Kâşânî için II, 280 vd.

¹¹⁵ Münnevver, etken münnevvir'e tercihen.

¹¹⁶ Karşıt tanım L-4, yk. s. 50.

¹¹⁷ el-lznîkî'nin çalışması için, Topkapusaray Ahmet III nr. 3163 nüshasından (Katalog Karatay 7446). yararlandım, ki vr. 1-27 boyunca yer alırlar, krş. vr. 2b-3b.

ce Allah seni biliyordu (‘-l-m).”¹¹⁸ Yazarın tasavvufa olan yakın alâkasının ötesinde bu ifade, Müslüman bilincin bu iki köke verdiği değerin arasındaki derin farklılığı açıkça ortaya koymaktadır.

Allah’ın bilgisine ve bilmesine ilişkin içeriğin temel noktası, ebedilik ve ezellilik meselesidir. Allah’ın herhangi bir sıfatla tavsif edilmesi imkânının bütünüyle rededilmesi Kur’an’la bariz bir biçimde çelişir ki, “fel-sefeciler” yeri geldikçe Allah’ı “ebedilik ve ezellilikle” muttasıf kılmışlardır.¹¹⁹ O’nun bilgisine ve O’nun bilmesine dair “O devamlı olarak bilir” (lem yezel ‘âlimen) şeklindeki formül, sonunda kazanan taraf olur. Bazı radikal Şîa kelmacılarının bunu reddettiği ifade edilmiştir¹²⁰ oysa Mu‘tezile, cümleyi kabul etmiştir. Ancak Allah’ın bilgisinin ebedî ve ezeli oluşu O’nun bilme nesnelerinin de ezeli ve ebedî olacağı düşüncesini doğuracağından, Allah’ın bilmesinin nesnelere birkaç sınırlama getirmiştir.¹²¹ Allah’ın yaradılışı¹²² ya da onunla bilmeye başladığı bilgiyi¹²³ yaratmasından önce bilmemekte olduğu düşünülür. Allah’ın bilmesinin usulü ve mânası için O’nun “bilmesi, O’nun bilgisiz olmaması anlamına gelir” denmiştir.¹²⁴ Ya da, en-Nazzâm’a göre, Allah için “bilme” terimin kullanılması, O’nun Zâtı’nı teyiden, O’nun açısından bilgisiz olma ihtimalini ortadan kaldırır.¹²⁵ O, “gerçekten” ya da terimin daha doğru anlamı ile (fi’l-hakika) veya mecâzen (bi’l-mecâz) biliyor olabilir. O yüzden, Abbâd b. Süleymân’ın (9. yüzyılın ilk yarısı), ki Cubbâi’nin bu konuda kendisini takip ettiği anlaşıyor, Allah gerçek anlamda biliyor olamaz, çünkü eğer öyle olsaydı Allah’tan başka bilen olamazdı görüşünde oldu-

¹¹⁸ Krş., el-Harrâz, *Kitâb es-Sıdk*, nşr.: A. J. Arberry, 73, çev.: 59 (Oxford 1937). Krş., ayr., aşğ., s. 87.

¹¹⁹ Krş., el-Eş’arî, *Makâlât*, 183 vd.

¹²⁰ Krş., el-Eş’arî, *Makâlât*, 457, II. 15 vd.

¹²¹ Krş., el-Eş’arî, *Makâlât*, 158-61, 488.

¹²² Krş., el-Eş’arî, *Makâlât*, 212, I. 16. Bu, Mücessime’nin görüşüdür denmiştir, anlam olarak Cehmiye’ye benzer, krş., *Encyclopaedia of Islam*, teşbih madd.

¹²³ Krş., İbn er-Râvendî, *Kadıb ez-Zeheb* (“Altın Çubuk”), M. T. Houtsma’nın yayınladığı *Fihrist* bölümüne göre, WZKM içinde, IV (1890), 217-35, ve *Fihristin* Kahire neşrinin sonunda tekrar basılmıştır, s. 5 (Kahire 1348), krş., *Fihrist’in* M. Rıza Teceddud tarafından yapılan Farsça çevirisi, 317 (Tahran 1343). İbn er-Râvendî’nin görüşünün, el-Hayyât tarafından delillerle çürütüldüğü söylenir.

¹²⁴ Krş., el-Eş’arî, *Makâlât*, 166, 281, ki bunu Dirâr b. Âmr’ın (krş., Sezgin, I, 64) görüşü olarak rivayet eder. Dirâr, sekizinci yüzyılda yaşamıştır, fakat yüzyılın ortalarına kadar yaşayıp yaşamadığı biraz şüphelidir.

¹²⁵ Krş., el-Eş’arî, *Makâlât*, 166, ayr., 487 vd (Dirâr).

ğu ifade edilir. En-Nâşî (v. 293/906), Allah'ın hakikaten, insanın mecâzen bildiğini ileri sürer. Oysa el-Eş'arî'nin bir çağdaşı, İbn el-İyâdî, tam aksini savunur. Pek çok Mütakellimün, hem Allah'ın hem de insanın hakikaten bildiğini düşünmüşlerdir.¹²⁶ Allah “bilgi vasıtası ile bilen” veya “bilgi vasıtası ile değil, bizatihi bilen” (‘Âlim bi-zâtih) olabilir.¹²⁷ Onun bilmesi “(insan) bilenlerin bilmesi gibi olmayan” bir bilme olabilir.¹²⁸ Müslüman düşünürlerin Aristotelesçi felsefeyi giderek daha çok benimsemeleri ile, Allah'ın bilgisinin nesneleri meselesi tartışmanın merkezine oturmuştur. Nesneler tikeller ve tümeller şeklinde ikiye ayrıldığından, mesele, Allah'ın bilmesinin tikelleri şamil olup olmadığı ve Allah'ın sadece Kendisini bilmesinin ne anlama geldiğidir.¹²⁹ Bir diğer mesele, Allah'ın Kendisini bilip bilmeyeceğidir, ki bir epistemoloji problemi olarak tartışılmıştır ve İbn Hazm'ın ifade ettiği gibi daha önce Muammer'in -muhtemelen 9. asrın başında vefat etmiştir- konu ile meşgul olduğu oldukça kuşkuludur.¹³⁰

Allah'ın “bilmesi” meselesi, Allah'ın “bilgisi” meselesi ile aynı şey değildir. -her ne kadar bu iki görüş birbirinden ayrı olarak mütalaa edile-mese bile.- Ancak, daha sonraları Allah'ın bilmesinden Allah'ın bilgi sahibi olduğunun anlaşılması gerektiği kabul görmüştür.¹³¹ Ünlü 9. yüzyıl mutasavvıfı Ebü Yezid el-Bistâmî'nin, Allah'ı ‘ilmden de ma’rifeden de tenzih ettiği söylenir, çünkü bilinen (bilinebilen) bir şeyin ancak, bilgi (‘ilm) sahibi olması söz konusu olabilir ve yine ancak sınırlı (mahdûd) bir

¹²⁶ Krş., el-Eş'arî, *Makâlât*, 183 vd. 483, 500, 524.

¹²⁷ Krş., el-Eş'arî, *Makâlât*, 71, 166 (Abbâd), 168 (Mu'ammer), 488 (Mu'ammer); Abdu- cebbâr, *Şerh el-Usûl el-Hamse*, 201 vd.

¹²⁸ Krş., el-Eş'arî, *Makâlât*, 168, 501, 519, Ebü'l-Huseyn es-Sâlihî'nin görüşü de böyledir

¹²⁹ Krş., mesela, İbn es-Sid el-Batâlievî, *Kutâb el-Hadâ'ik*, nşr. M. Asin Palacios, *el-Endelus içinde* V (1940), 89vd.; İbn Ruşd, *Tahâfut et-Tahâfut*, çev.: van den Bergh I, 200 vcl. 275 vd. ayr., yine onun *Risâle fî Beyân Akvâl el-Hukemâ'*, bl. 6 İstanbul Hacı Mahmud Ef nr. 5683 nüshası içinde; Maimonides, *Dalâlet el-Hâ'irîn*, I, bl. 53, III, bl. 20, çev.: S. Pines, *The Guide of the Perplexed* (Şikago 1963); M. E. Marmura, *Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars*, JAOS içinde LXXXII (1962), 299-312; R. Arnaldez, *Encyclopaedia of Islam*, 2. baskı II, 772b, *felsefe madd.*

¹³⁰ Krş., İbn Hazm, *Fisâl*, IV, 194 ve eş-Şehrestânî, *Milel*, nşr.: W. Cureton, 48 (Londra 1842-46) I=I, 87 (*Fisâl*'in kenarında)], çev.: T. Haarbrücker, I, 71 (Halle 1850-51) fakat el-Eş'arî'de böyle değildir. Krş., ayr., İbn Ebî'l-Hadid, *Şerh Nahc el-Belâga*, I, 652 (Beyrut 1963-64), Allah'ın bilmesine dair çeşitli görüşler üzerine yaptığı incelemesinde; A. Chejne, *The Muslim World içinde* LI (1961), 314.

¹³¹ Krş., el-Eş'arî, *Makâlât*, 169 (Abdullah b. Kullâb); el-Bakillânî, *Temhid*, 197 vd.

şeyin mârifet sahibi olması söz konusudur; bunları ancak kafir ya da zındık biri öne sürer.¹³² Mu'tezile, Allah'ın bilmesinin ezeliyeti meselesini gündeme getirir. Allah'ın bilmesinin ezeliyeti kabul edilemez. Bu anlamda, en-Nezzâm¹³³ ve Bişr el-Marîsî'nin¹³⁴ Allah'ın bilgisini inkâr ettikleri söylenmiştir. Mu'tezile, genel anlamda Yaradan'ın, sayesinde bildiği yaratılmış bir bilginin sahibi olamayacağı hususunda hemfikirlerdir.¹³⁵ "O'nun bir kadîm bilgi olmadan biliyor olduğunu" kabul ederler.¹³⁶ İlmin, "bilgiye" değil de, aslında "bilginin nesnelere" atfen yorumlanması bir kez kabul edildiğinde, Allah'ın bilgisine râci Kur'an'da yer alan göndermeler bir insanı düşünmeye sevk edecek ölçüde çok sayıda değildir ve Allah'ın bilgisini Mu'tezileye karşı felsefi açıdan savunan el-Bâkîlânî gibi bilginler, Kitap'dan uygun delil olarak Kur'an'ın sadece şu iki ayetini (4:166 ve 35:11) getirmek durumunda kalırlar.¹³⁷ Cehmîye'nin düşüncesinin, Allah'ın bilgisinin yaratıldığı şeklinde olduğu söylenir. O onu yaratmıştır ve sonra onunla bilmiştir.¹³⁸ Daha açıkçası, Allah ne zaman bir şey yaratsa, önceden bilmediğini bildiği için o şeyin oluşumuna dair bir bilgiyi Kendisi için yaratır.¹³⁹ Allah'ın bilgisinin yaratılmışlığına delil, meşhur Ayet el-Kürsî'deki, şey' min 'ilmih "O'nun¹⁴⁰ bilgisinden birşey" (2:255) ifadesidir. Ayetteki edata bir bütünün parçası anlamı veril-

¹³² Krş., es-Sarrâc, *Luma'*, 295 (Kahire 1380/1960).

¹³³ Krş., el-Eş'arî, *Makâlât*, 486.

¹³⁴ Bkz., yk. n. 337.

¹³⁵ Krş., el-Eş'arî, *Makâlât*, 206.

¹³⁶ Ortodoks Mu'tezile'nin genel düşüncesini ifade eden bu ifadeler Ebû Tâlib el-Mekki'ye ka dar geri gider, *Kût*, III, 331.

¹³⁷ Krş., el-Bâkîlânî, *Temhîd*, 203. *Temhîd*'in bütün bir bölümü (s. 197-212) "sünnî" bakış açısının temelini oluşturur.

¹³⁸ Krş., el-Eş'arî, *Makâlât*, 22, 494, bkz., R. M. Frank, *The Neoplatonism of Cahm ibn Safvân, Le Muséon*, LXXVIII (1965), 395-424, özelli., 408 vd. ; İbn Hazm, *Fisâl*, IV, 204; Abdülcabbar, *Şerh el-Usûl el-Hamse*, 183; en-Nişâburî, *'Ukalâ' el-Mecânin*, 98 (en-Necef 1387/1968). İbn Hazm, *Fisâl*, IV, 182'de aynı görüşün Şî'i Hişâm b. el-Hakem ve talebesi Ebû Ali es-Sekkâk tarafından savunulduğunu nakleder.

¹³⁹ Krş., ed-Dârimî, *Kitâb er-Redd 'alâ'l-Cehmîye*, nâşir G. Vitestam, 65 (Lund and Leiden 1960); İmâm el-Harameyn, *İrşâd*, 95 vd. Bkz., ayr., O. Pretzl, *Die frühislamische Attributenlehre*, 18 vd. (Münih 1940, *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wiss., philos. -hist. Abt.*, 1940, 4). Krş., ayr., *Encyclopaedia of Islam*, 2. baskı, *bedâ' madd*.

¹⁴⁰ Bu zahirin Allah'a râci olduğu tartışılmaz. Bununla birlikte, Almancaya yaptığı son Kur'an çevirisinde, 38 (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1966), R. Paret, bu zahirin önce zikri geçen Allah'ın bilgisinin nesnesine, *wissen nichts davon*, ... râci olarak anlamayı tercih etmiştir ki hemen hemen imkânsızdır. Buradaki durum, aşağıda sayfa 88 ve devamında tartışılan 20:110 ayetinden tamamen farklıdır.

diğinden ve burada zikredilen Allah'ın bilgisi, parçalı olarak kabul edildiğinden, yaratılmış bir şey olmalıdır.¹⁴¹ İbn Hazm'ın onaylamayarak naklettiğine göre, bir Endülüslü Neo-Mu'tezile, Allah'ın yaratılmış bilgisinin; biri doğaüstü âlemin ve inananların ve inanmayanların varlığı gibi genel hususların bilgisini içeren tümellerin bilgisi, diğeri sadece Allah'ın var olduğunda bildiği tikellerin bilgisi olmak üzere iki tür bilgiden oluştuğunu öne sürer.¹⁴² Mütezile, öyle görünmelerine rağmen veya muarızlarının öyle olduklarına inanmalarına rağmen, Allah'ın bilgi sahibi olduğunu reddetmezler. En-Nazzâm ve diğerleri muhtemelen, Allah'ın bilgisinden söz etmenin O'nun bildiği anlamına geldiğine inanıyorlardı¹⁴³ ve Abbad b. Süleyman'a göre, Allah bilgi sahibidir veya Allah bilgi sahibi değildir denmemelidir.¹⁴⁴ Gerek Mütezilenin gerekse belli bazı mezheplerin büyük ölçüde kabul ettikleri formül, "Allah, Allah biliyordur anlamında, bilgi sahibidir"¹⁴⁵ şeklinde olup, "bilinen nesneler" anlamındaki Allah'ın bilgisi¹⁴⁶ düşüncesi ile -ki Mütezili düşüncede sınırlıdır-¹⁴⁷ arasındaki farklılık açıktır.

Allah'ın bilgisinin Allah ile özdeş oluşu ya da özdeş olmayışı hararetle tartışılmış, her iki alternatif de savunulmuştur.¹⁴⁸ Allah'ın bilgisi ne O'nunla aynıdır ne de O'ndan gayrıdır demek, anlaşılması zor olsa da, ikilemden kurtulmanın en doğal yoluydu.¹⁴⁹ Bu, Allah'ın bilgisi O'nunla veya O'nun Zatı ile özdeştir cümlesinden,¹⁵⁰ Cehmilerin olduğu sanı-

¹⁴¹ Krş., İbn Hazm, *Fisal*, II, 133, bkz., I. Goldziher, *Die Zahiriten*, 123 (Leipzig 1884).

¹⁴² Krş., İbn Hazm, *Fisal*, IV, 198, Muhammed b. Abdallah b. Mürr b. Necih el-Endlusi'den bahsederken.

¹⁴³ Krş., el-Eş'arî, *Makâlât*, 187 vd.

¹⁴⁴ Krş., el-Eş'arî, *Makâlât*, 188, 497.

¹⁴⁵ Krş., el-Eş'arî, *Makâlât*, 164.

¹⁴⁶ Krş., el-Eş'arî, *Makâlât*, 165, 88, 508. Bkz., "bilinen nesne" anlamında ve bilinen nesneyi imâ eden masdar anlamında 'ilm için, İbn Kayyım el-Cevziye, *Bedâ'i*, II, 91.

¹⁴⁷ Krş., el-Eş'arî, *Makâlât*, 163 vd. El-Hayyât, *Kitâb el-Intisâr*, nşr.: (H. S. Nyberg'in izni ile) A. N. Nader, 16, çev.: 8 (Beyrut 1957), bu görüşün Ebû'l-Huzeyl el-Allaf'a nispet edilmesine şiddetle itiraz eder ve Ebû'l-Huzeyl'in, bâki olan Allah'ın bizzat bildiği, görüşünde olduğunu söyler.

¹⁴⁸ Krş., el-Eş'arî, *Makâlât*, 165, 171, 188, 484 vd. ; İbn Hazm, *Fisal*, V, 139; Abdulcabbar Şerh, 183.

¹⁴⁹ Krş., el-Eş'arî, *Makâlât*, 37, 70, 169, 171, 222, 298.

¹⁵⁰ Krş., Sa'adyâ, *The Book of Beliefs and Opinions*, çev.: S. Rosenblatt, 104 (New Haven 1948, Yale Judaica Series I), bkz. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre*, 72; Maimonides, *Guide*, III, bl. 20, çev.: Pines, 481.

lan -ki hatalı görünüyor- “Allah’ın bilgisi Allah’dır” cümlesine atılmış kısa ancak tehlikeli bir adımdır.¹⁵¹ Hristiyanlar arasında Oğul İsa’nın ilahî bilgi ile özdeş görüldüğü, hem Müslüman hem de Yahudi bilginlerce ifade edilmiştir.¹⁵² 10. yüzyıl Karailerinden el-Kirkisânî bu hususu şöyle açıklar: Allah amel ettiğine göre, Kendisinden başka bir can ile canlı olmalıdır ve Kendisi gibi olmayan bir bilgi vasıtasıyla biliyor olmalıdır. Öyleyse Allah’ın ‘ilmi ve hayatı iki temel nitelik olup, cevher üçüncüsüdür. Nasıl ki bilgi bir bilenden neşet ederse, tıpkı oğulun bir babadan olması gibi, bilgi de Allah’ın oğludur. Bütün bunlar, içerdikleri ile, bizi Yunanca *logos* sözcüğüne götürür ki Hristiyanlar için “bilgi”, burada “nutuk” (*nutk*) ile özdeştir.¹⁵³ İmam el-Harameyn, bu bağlamda “kelimeyi” (*el-kelime*) kullanmayı tercih etmiştir.¹⁵⁴ Oğul ve Kutsal Ruhu hikmet ya da bilgi ile eş gören birçok sayıda Hristiyan Arap yazar biliniyorken, Teslis şahıslarının, ilahî sıfatlarla eş tutulmasının izine Kilise Babalarının eserlerinde rastlayamayız. Bunun ve ayrıca İslam kelamının merkezinde yer alan “sübûtî” sıfatların menşesinde Neo-Platonik etkilenmelerin bulunduğu düşünülebilir.¹⁵⁵

Allah’ın bilgisinin doğasına ilişkin ilk Müslüman kelimacılar arasında gelişen bir diğer çizgi, Zeydî Süleyman b. Cerîr’in¹⁵⁶ öne sürdüğü onun bir “şey” (*şey*) olduğu düşüncesi çevresinde şekillenir. Diğerleri, yani

¹⁵¹ Krş., ed-Dârimî, *Redd*, 59; el-Eş’arî, *İbâne*, çev.: W. C. Klein, 88, 95 (New Haven 1940, *American Oriental series* 19); İbn Hazm, *Fisal*, V, 139. *İbâne*’nin ikinci sayfasında, el-Eş’arî, Ebû’l-Huzeyl el-Allâf’ı bu görüşün temsilcisi olarak zikreder. Krş., ayr., a.şğ., n. 475. Cehm’in Allah’ın bilgisine ilişkin görüşleri için, bkz., ayr., Hâlid el-Asalî, *Cehm b. Safvan*, 108 vd (Bağdad 1965).

¹⁵² Krş., Sa’adyâ, çev.: Rosenblatt, 103, bkz., Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre*, 42; İbn Hazm, *Fisal*, I, 50. “Hikmet, bilgi, ve hakikat” olarak Oğul için, krş., *Clement of Alexandria, Stromata*, IV, 317, ll. 21 vd. ve benzeri blmler. Bkz., msl. E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, 38 (Cambridge 1957) : “Allah ispat edilemezdir ve bilgi nesnesi olmaz; fakat Oğul hikmettir...”

¹⁵³ Krş., el-Kirkisânî, *Kitâb el-Envâr ve’l-Merâkıb*, nşr.: L. Nemoy, 43, 188, 190 (New Haven 1939-43).

¹⁵⁴ Krş., İmam el-Harameyn, *İrşâd*, 47.

¹⁵⁵ Krş., H. A. Wolfson, *The Muslim Attributes and the Christian Trinity*, *Harvard Theological Review*, XLIX (1956), 1-18. Kaufmann’ın, *Geschichte der Attributenlehre*, 42’de gösterdiklerinden başka, Wolfson, Batı Hristiyanlığının eski kaynaklarındaki tek ilgili bölüm olarak, Marius Victorinus’dan bir cümleyi, *Adversus Arium*, I, 63 (Migne, *Patrologia Latina*, VIII, 1087D) delil getirir. Burada, Teslisi, sırasıyla *esse*, *vita* ve *intelligentia* oluşturur.

¹⁵⁶ Krş., el-Eş’arî, *Makâlât*, 70, 171.

Mücessime (Cehmîye?), onun bir “şey” değil; bir “fikir” veya “me’lum” (*ma’nâ*) olduğunda birleşir.¹⁵⁷ Allah’ın bilgisine ilişkin alışlagelmişin dışında bir kavram, çok daha sonraki bir dönemde kendi İsrak felsefesi ile uyum içinde olmak üzere Sühreverdi *el-maktûl* (v. 587/1191) tarafından geliştirilmiştir. Sühreverdi’ye göre, Allah’ın Kendisine ilişkin bilgisi, Zat’ının O’nun üzerindeki nurudur ve O’nun eşyaya dair bilgisi ise, eşyanın var oluşunun ya bizzat ya da kainattaki yansımaları ile O’na görünmesidir. Allah’ın bilgisi, O’nun nurunun niteliği ile (*nûrîye*) özdeştir, tıpkı “nurların Nuru’nun” diğer sıfatları gibi.¹⁵⁸ Sühreverdi’nin kendisi de tamamen farkındadır ki, bütün bunlar Allah’ın Kendisine ve dünyaya ilişkin bilgisine dair yapılan açıklama girişimlerinden kökende farklıdır ve sadece Neo-Platonik ışık nazariyesinin tutarlı bir uygulamasıdır.

Önceki sayfalarda kısaca ana hatlarıyla çizilen bitmek bilmeyen bu tartışma, beşerî faaliyetlerden ayrı tutulabilecek salt metafizik bir fikir cımnastığı değildi. Beşer düzeyinde, Allah’ın bilgisinin ne anlama geldiğinin tam olarak anlaşılması esasen, insanın faaliyetlerinde bir dereceye kadar özgür olabileceğine mi yoksa insanı bütünüyle kuşatan bir kaderin mi var olduğuna karar vermeye yönelikti. Eğer Allah, insan oğlunun ne yapacağını biliyorsa, o halde insanlar amellerinden sorumlu olmamalılar.¹⁵⁹ Eğer Allah’ın bilgisi ilm-i mutlak ise, yani tikel ve tümel herşeyin bilgisi ise; ezeli ve ebedî ise, o zaman insanın âkıbeti bütün ayrıntıları ile zorunlu olarak belirlenmiş demektir. Allah’ın bilgisi, Allah’ın kudreti ya da Allah’ın iradesinden ziyade insanın özgürlüğü meselesi için anlam ifade eder. O’nun kudreti ve O’nun iradesi, teorik olarak ve dilbilgisi açısından insanoğluna seçim hakkı bırakacak şekilde yapılandırılabilir. Ancak Allah’ın bilgisi -eğer bir tercih söz konusu ise- her ne olacağını bilmek zorundadır; aksi takdirde bu, eksik bir bilgi olup Allah’a layık olmaz. O yüzden, eğer Allah Âlim-i mutlak ise zaten gerçek-

¹⁵⁷ Krş., el-Eş’arî, *Makâlât*, 213. *Ma’nâ* teriminin “anlam, me’lum, düşünce” şeklindeki sözlük anlamının ötesinde belli bazı kelimelerin kastettiği daha sahih anlamı için, krş. H. A. Wolfson, *Mu’ammer’s Theory of Ma’nâ*, *Arabic and Islamic Studies in Honor of H. A. R. Gibb* içinde, 673-88 (Leiden 1965) ve R. M. Frank, *JAOS LXXXVII* içinde (1967) 248-59. Bu kaynaklardan ilki, *ma’nâ* yı ‘araz “âraz” ile, ikincisi hem ‘araz hemde illet “nedensellik” ile eşdeğer kılmayı dener.

¹⁵⁸ Krş., es-Sühreverdi, *Hikmet el-İsrâk*, nşr.: H. Corbin, *Oeuvres philosophiques et mystiques de Şihabeddin Yahya Sohrevardi*, I, 152, 168 (Tehran-Paris 1952, Bibliothèque Iranienne2) Krş., aşt., s107

¹⁵⁹ Krş., el-Eş’arî, *Makâlât*, 37 (Hişâm b. el-Hakem).

te böyle bir tercih söz konusu olamaz. “Allah inanmayı *eğer* tevbe etmezse cezalandıracağı, *eğer* tevbe ederse cezalandırmayacağı” şeklinde bir mukayyed bilgiyi bazı Mütezilenin savunduğu vâridir.¹⁶⁰ Bu görüşün teveccüh ve kabul görmediği açıktır, bunu da haketmez. Kalem-i kadim kıyamet gününe kadar bütün Allah’ın bilgisini iyi korunan bir levhaya yazmıştır.¹⁶¹ “Kalem, Allah’ın bilgisi üzerine kurumuştur” şeklindeki meşhur *hadis* Peygamber’in ifadesidir.¹⁶² Bu *hadis*, olabileceği kadar eski olarak, doğası açısından tartışmalı, ve Allah’ın bilgisinin egemenliğinden insanları âri kılma girişimlerine karşı İslamî “sünni” öğretinin ne olması gerektiğinin hâmis olması bakımından çok küçük şüphe taşır.

Allah’ın bilgisi ile, O’nun kudreti ve iradesi arasındaki ilişki gözden kaçırılmamalıdır. İskender Afrodîsî, Arapça’ya Ebû Bîşr Mattâ (v. 940) tarafından çevirilen ve günümüze sadece bu çevirisi kalmış olan “İlahî Takdir Üzerine” başlıklı risalesinde daha 2. yüzyılda bu konuya dikkat çeker. 8. ve 9. asırların İslam kelimcileri, bilgi ve kudret ve irade ilişkilerinin, ve ayrıca beşerî hür iradeye en azından bir nebze imkân tanınmasını teminen Allah’ın bilgisinin bir şekilde sınırlandırılması zaruretinin tamamen farkındaydılar. Ne var ki, Allah olmayanı bilmez ve Allah olanı olmadan önce bilmez¹⁶³ çekişmesi, Allah olmayanı bilir ve Allah olanı olmadan önce bilir¹⁶⁴ şeklindeki determinist bakış açısına kapı aralamış oldu. *Ehl-i Teşbih*’e (yani Cehmîye) nisbet edilen “O olanları sadece oluş aşamasında bilir, çünkü *eğer* Allah kimin Kendisine itaat, kimin isyan edeceğini bilseydi, günahkâr ile günahı arasında müdahil olmak durumunda kalacaktı”¹⁶⁵ şeklindeki Allah’ın, beşerî hareket özgürlüğünü bütünyle kuşatan önceden bildiği düşüncesine, beşerî faaliyetler için bir istisna getirerek bir boşluk arayan radikal girişim, öyle görünüyor ki Allah’ın bilgisini mukayyed kılma adına geliştirilmiş yukarıda sözü edilen daha mutedil formül gibi, az bir yankı bulmuştur. Allah’ın

¹⁶⁰ Krş., el-Eş’arî, *Makâlât*, 182 vd. 495.

¹⁶¹ Mesela, el Mes’ûdî’nin (?) tanımına göre, *Ahbâr ez-Zamân*, 3 vd (Kahire 1357/1938).

¹⁶² Krş., *Concordance*, 1, 350a; ed-Dârimî, *Redd*, 58.

¹⁶³ Krş., el-Eş’arî, *Makâlât*, 38, 158 (Ebû’l-Huseyn es-Sâlihî), 219vd. 489; ed-Dârimî, *Redd*, 59, 64.

¹⁶⁴ Krş., el-Eş’arî, *Makâlât*, 162 vd. ; İbn Hazm, *Fisal*, V, 45; Wensinck, *Muslim Creed*, 190.

¹⁶⁵ Krş., el-Eş’arî, *Makâlât*, 221; Watt, *Free Will*, 117. Beşerî mukadderatın ve insan davranışlarının ilahî bir sıfat olarak önceden bilinmesine “Kaderiye grubu” tarafından karşı çıkılması hakkında krş., ayr., el-Melatî, *Tenbih*, 133.

Kendi ilm-i kadimine karşı güç kullanıp kullanamayacağı, onu değiştirip değiştiremeyeceği ve özellikle lütufda bulunarak inanmayacağını bildiği insanı mümin yapmaya kudreti olup olmadığı meselesinin,¹⁶⁶ olumlu anlamda tatmin edici bir çözümden yoksun olduğu ortadır.¹⁶⁷ İmam el-Harameyn'in tesadüfen bulduğu uzlaşma Allah'ın olmayacağını bildiğini oldurma kudretine sahip olduğu şeklindedir. Sözgelimi, şu anda olmayacağını bilmesine rağmen, dünyanın sonunu bir anda getirme kudretine sahiptir. Ancak, bu Allah'da var olan bir ihtimaldir, O'nun kudreti dahilindedir ve şöyledir: Olmayacağını bildiği, işte bu yüzden kesinlikle olmaz.¹⁶⁸ Allah'ın bilgisinin O'nun kudreti ile özdeş olup olmadığı bir başka tartışma konusudur. Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'ın, Allah'ın bilgisinin O'nun kudreti ile aynı olduğunu söylemek de yanlıştır. O'nun kudretinden gayrı olduğunu söylemek de yanlıştır görüşünde olduğu rivayet edilmiştir.¹⁶⁹

Hayat bir şekilde bilgiyi önceler. En azından beşer düzeyinde, hiç kimsenin yaşamaksızın bilgi sahibi olamayacağı açıktır.¹⁷⁰ Bununla beraber, ilk ilke, ki hayattır, için kanıt, öte yandan onun bilmesinden, onun kendi cevherinden çıkarılabilir.¹⁷¹ Bilginin varlığı ile ölüm birbirleri ile mütenasib değildir.¹⁷² Muhtemelen hayattan sonra, ya da eşzamanlı olsa da, bilgi kesinlikle kudret ve iradeyi önceler, çünkü sadece bilgi, kudret ve iradenin uygulanabilme dayanağını sağlayabilir. Bu yorum, Allah için bütünüyle muhal olan tamamen beşer merkezli bir faziye olmakla beraber, Müslümanlar çok defa, en azından tartışmanın

¹⁶⁶ Krş., el-Eş'arî, *Makâlât*, 573 vd. ; Watt, *Free Will*, 75, 85. *Lutf* üzerine krş., İmam el-Harameyn, *İrşâd*, 300 vd. ; Abdulcebbar, *Şerh el-Usûl el-Hamse*, 518 vd. ve yine onun *Mugnî'si*.

¹⁶⁷ Krş., el-Eş'arî, *Makâlât*, 203 vd., 559 vd.

¹⁶⁸ Krş., İmam el-Harameyn, *İrşâd*, 229.

¹⁶⁹ Krş., el-Eş'arî, *Makâlât*, 177, 298. Allah'ın bilgisinin Kendi kudretine getirdiği sınırlamalar için, Krş., el-Hayyât, *İntisâr*, 23, çev.: 18 vd. ; İbn Hazın, *Fisal*, IV, 194, 197.

¹⁷⁰ Krş., W. Stark, *The Sociology of Knowledge*, 14 (Glencoe, Illinois, 1958). Bununla beraber, cansızların ve madenlerin bilgisi üzerine olan mezhep görüşleri için, krş., Abdulkâhir, *Usûl*, 5 vd. Ayrıca, hayatın bilgi, kudret vs. ile münasebetine dair, *Usûl*, 42 vd.

¹⁷¹ Krş., el-Gazzâlî, *Makâsîd*, II, 71.

¹⁷² Krş., el-Eş'arî, *Makâlât*, 232, 313 vd. 678, 406, II. 14 vd. Ayrıca, Abdulcabbâr, *Mugnî*, nşr.: I. el-Ibyârî, VII, 33 (Kahire 1380/1961). Maimonides'in Allah için hayat ile bilgiyi eşit sayması hk. krş., Maimonides, *Guide*, I, bl. 53, çev.: Pines, 122. "Hayat" ve "bilgi" arasındaki farklılığa dair Hristiyanların yaptığı tartışmalar için, bkz., el-Bâkillânî, *Temhid*, 79 vd. Krş., ayr., bilginin hayat ile özdeş olduğuna dair yk. n. 239 ve aşğ., s. 215 vd.

ilk devrelerinde, çok belirgin bir tepki göstermeksizin, bunun doğru olduğunu düşünmüşlerdir. Fakat ilahî bilgi meselelerinin daha geç döneminde el-İcî tarafından yapılan özeti, Allah'ın herşeyi yerli yerinde tanımlamasını ve O'nun her şeye kâdir oluşunu, O'nun bilgisini gerektiren bir *mütekellim* delili olarak zikreder. Ayrıca, Allah'ın bilgisi mümkün, lazımı ve gayr-i mümkünü içine aldığından, sadece *possibilia* ile ilişkisi içinde olan Kudret'inden daha kapsamlı olmalıdır.¹⁷³ Allah'ın tam mânasıyla bilinemezliğini ve sadece olumsuz vasıfların sahibi olduğunu tartışan bir Fâtîmi-İsmailî yazarın teorisine göre, hayat; kudret, bilgi akıldan, ebedilik, teklik, varlık ve yaratıcılığa kadar muhtelif halkaların oluşturduğu, ayrıt edilebilir başlangıcı ve sonu olmayan kesintisiz bir zincirin merkezidir. Ne var ki burada, kudretin zorunlu olarak bilgiyi öncelediği söylenmektedir.¹⁷⁴

Eş'arî'nin rivayeti ile, en-Neccâr ve diğer Mütezilenin de paylaştığı¹⁷⁵ Haricî-İbâdî görüşüne göre, Allah'ın bilgisi O'nun iradesini belirler: "Allah, ezelde irade buyurmuştur ki olacağını bildikleri olsun, olmayacaklarını bildikleri olmasın. (Olacağını) bildiği itaatleri ya da isyanları irade buyurur..."¹⁷⁶ Öte yandan, bilgi ve irade arasında sınırlı bir ilişki kurma girişiminin, müfrit Şîî kelamcısı Şeytân et-Tâk ve takipçileri tarafından şöyle formüle edildiği kabul edilir: "Allah, eşyayı ancak takdir ettiği ve irade buyurduğu zaman bilir. Ondan önce onları bilmesi O'nun için imkânsızdır, imkânsız oluşu bilmediğinden değil, eşya, O takdir edinceye ve iradesi ile eşdeğer bir kader tayin edinceye dek eşya olmadığından dolaydır."¹⁷⁷ Bilginin iradeyi öncelemesi gerektiği iddiası giderek şöyle bir anlama dönüştürülür: "Allah iradesini yaratıncaya dek bir şey bilmez. Olacağı iradesini yaratırsa, olacağını bilir. Olmayacağı iradesini yaratırsa, olmayacağını bilir. Ancak olacağı iradesini ya da olmayacağı iradesini yaratmamışsa, ne olacağını bilir ne de olmayacağını."¹⁷⁸

Allah'ın sahip olduğu kabul edilen bilgisi, Müslüman toplumların ve bireylerin tarihinde çok fazla statik ve çok az müdahale olunabilir bir de-

¹⁷³ Krş., el-İcî, *Mevâkıf*, 285-90.

¹⁷⁴ Krş., Hamîdeddîn el-Kirmânî, *Râhat el-'Akl*, nşr.: M. Kâmil Huseyn ve M. Mustafa Hilmi, 80 vd. (Kahire ve Leiden 1953, *The Ismaili Society Series C-1*).

¹⁷⁵ Krş., el-Eş'arî, *Makâlât*, 283, 512, 514.

¹⁷⁶ Krş., el-Eş'arî, *Makâlât*, 108, 124.

¹⁷⁷ Krş., el-Eş'arî, *Makâlât*, 37, 489.

¹⁷⁸ Krş., el-Eş'arî, *Makâlât*, 220.

terminizm anlamında, etkin ve tayin edici bir rol oynamıştır. İlahî bilgi anlayışı ile insan davranışları arasındaki bir diğer önemli ilişki, Allah'ın bilgisine dair geliştirilen görüşlerin beşerî bilginin özelliği üzerine üretilen düşünceleri etkilediği gerçeğidir. Genelde Allah'ın bilgisinin, beşerî bilgidен farklı olduğu düşünülmüştür.¹⁷⁹ Bununla beraber, İbn Hazm'a göre, Eş'arîler'in -ayrıca İbn Furek ve el-Bâkîllânî gibi isimleri de zikrederek- hem Allah'ın bilgisi hem de beşerî bilgi için aynı tanımın geçerli olduğu düşüncesinde olduklarına, dolayısıyla, ilahî ve beşerî bilginin özdeşliğini imâ ettiklerine dikkat edilmelidir. Aslında bu zevat, Allah'ın kadîm ve yaratılmamış bilgisi ile insanın yaratılmış bilgisi arasında bir ayırım yaparken, -farklı bir sıralama içinde olduklarını düşünerek- "üç bilgi çeşidinin, yani, Allah'ın kadîm bilgisinin ve yaratılmış bilginin iki alt bölümünün, 'bir bilinen nesnenin olduğu üzere tanınması' anlamında bir şeyin bilgiyi oluşturması söz konusu olduğunda farklılık arzetmediklerini"¹⁸⁰ öne sürerler. Böyle bir önerme, her ne kadar sadece bilinen nesne açısından beşerî ve ilahî bilginin özdeşliğinden söz ediyorsa bile, İbn Hazm'ın mücadelesinde haklı olduğunu gösteriyor. Bir başka çalışmada İbn Hazm, Eş'arîlere şu itirazlarla karşı çıkar: "Onlar Yaratılmamış (*ka-dîm*) ya da yaratılmış (*muhdes*) için yapılan tanımlamalarda bir farklılık olmaması gerektiğini söylerler. Bu önerme zorunlu olarak doğuracağı sonuçtan ötürü küfürdür, çünkü onlar böylece Yaratıcı'yı yaratılmışlık (*hüdûs*) kategorisine koymuş oluyorlar, hâlbuki, tanımlanan (*mahdûd*) herşey, fânî ve mürekkebdir ve mürekkeb olan bir şey yaratılmış (*mahlûk*) olmak zorundadır, çünkü terkibi onun cinsinden ve farklılığından meydana gelir ki cinsinde bir araya toplanmış olanlardan onu farklı kılan da budur. Hâl böyleyken onlar Rabb'lerini yaratılmış (*muhdes*) olmanın dışında tutuyorlar!"¹⁸¹ Bununla beraber, Müslümanlar arasında evrensel olarak yaygınlaşmış genel düşünce, Allah'ın bilgisinin farklı bir şey olduğu yönündedir, ve ilave etmeliyiz ki, bu beşer açısından oldukça bunaltıcı bir durumdur. Böylesine hükümran bir ilahî bilgi varlığı düşüncesinin, bilgi

¹⁷⁹ Krş., Wensinck, *Muslim Creed*, 189; Maimonides, *Guide*, I, bl. 35, III, bl. 20, çev.: Pines, 80, 482.

¹⁸⁰ Krş., İbn Hazm, *Fisal*, II, 136, V, 109; el-Bâkîllânî, *Temhîd*, 7, II. 11 vd. Muhammed b. Muhammed b. Bilâl el-Hanefî, E-9 tanımının (yk. n. 180) sadece *possibilia* bilgisine mi uygulanacağını yoksa bu (beşerî) bilgi ve ilahî bilgi için müştereken mi geçerli olduğunu tartışır; ilkinin genel kabul görmüşü düşünce olduğu söylenir.

¹⁸¹ Krş., İbn Hazm, *Ihkâm*, I, 37 vd.

edinmek için gösterilen yetersiz beşer çabaları için ilham kaynağı oluşturması zor görünüyor. Lakin, Allah'ın bilgisine dair mülâhazalar, ayrıca beşerî epistemolojinin belli unsurlarını, sözgelimi kendini bilmek ile diğer nesneleri bilmenin aynı şey olup olmadığı meselesini ya da duyu algılaması ile elde edilen bilgiye karşılık soyut bilgi meselesini de gündeme taşır. Bilginin anlamına ilişkin dünyevî bir tartışmanın küçük ve sınırlı çevreler haricinde sürdürülebilmesi, nerdeyse bütün umutlar kaybolduktan sonra bile, “bilgi” tartışmalarının yaşamasını temin etmiştir. Böylece bilgi, eğitimden geçmiş kelimeler düşünürlerinin üzerinde en çok kafa yordukları bir konu iken, sıradan insanın bile câhil kalamayacağı kadar önemli ve öncelikli hâle gelmiştir. Mahzâ “bilgi” üzerinde önemle durulması, kavramın değer düzeyinin gerilemesine engel olmuştur ve aslında huşu ile çevresini saran saygıyı da buna borçludur.

4. İnsanın Allah’a dair bilgisi

“Allah’a dair bilgi” ifadesi İngilizce için müphemdir. Çünkü Allah, İngilizcede bilme eyleminin ya öznesi ya da nesnesidir. Burada, bir taraftan “Allah’ın bilgisi” ifadesine diğer taraftan “insanın Allah’a dair bilgisi” ifadesine yer verilerek, bu müphemliği ortadan kaldırmaya yönelik biraz hantalca da olsa kestirme bir yol benimsenmeye çalışıldı. Arapçada, yukarıdaki birinci ifade için ‘ilm Allâh, ikinci ifade için ise el-‘ilm bi-llâh karşılığını vererek, gramatik farklılığı kolayca belirtmiş oluruz. Ancak, ‘ilm Allâh, nadiren de olsa, insanın Allah’a ilişkin bilgisi anlamında, “kelam” gibi özel kullanım alanlarında ya da Allah’ın Kendisi hakkında insana bahsettiği bilgi anlamında kullanıldığı olmuştur.¹⁸² Şansımız varmış ki bu bağlamda tartışmaya pek mahal kalmıyor. Dilbilimsel olarak kapalı olsalar da iki nosyon da birbirlerinden çok büyük ölçüde farklı düzeylerde hareket ediyorlar. Allah’ın sahip olduğu bilgi, görüldüğü gibi, bir ilahî ontoloji ve epistemoloji meselesi olarak ele alınırken, insanın Allah’a ilişkin bilgisi genelde akılcı ya da sözde-akılcı düşünceden ârî, kişinin duygusal varlığının derinliğine anlaşılamayan gizemini oluşturan bir şey olarak görülüyor. Bu tespit insanın Allah’a dair olan ‘ilmi için geçerli olduğu

¹⁸² El-kanâ'a bi-‘ilm Allâh ifadesinde, ‘ilm Allâh'a bu özel kullanım iştirilir ki, el-Muhâsi-bi'de çok geçer. Ma'rîfe'nin arkasından, nesne ile yapılmış bir tamlamanın tamlayanı olarak ya da fâsilasız bi-edatı ile lafza-i Celâl gelebilir, fakat daima el-‘ârif bi-llâh şeklindedir.

kadar onun Allah'a dair *ma'rifeti* "gnosis" için de geçerlidir ki bu son durumda duygu unsuru başlangıcından itibaren baskın konumdadır. Burada tekrar önemle belirtilmelidir ki, ileride bir kez daha belirteceğimiz üzere, bu iki terim, bilinçli bir çaba ile ayrı ayrı mütalaa edilmedikçe, birbirleri ile karıştırılma eğilimindedir. İnsanın Allah'ı bilip bilemeyeceği ve nasıl bilebileceği meselesi, İslam'da sonu gelmeyen bir tartışma konusu olmuştur. "Allah hakkında pek çok görüş (ve çok farklı düşünce) bulunması, O'nun bilinmesi (*ma'rife*) açısından insanoglunun yeterli olmadığının başlıca emaresidir." Greko-Arap darbimeseller edebiyatında Pisagor'a nisbet edilen bu görüşün, Müslüman bilginleri etkilemede başarısız kaldığı açıktır. Pisagor'un ayrıca, insanın, yakın arkadaşlarını tanımaya dikkatini verdiği gibi değil de, kendi öz benliğine yönelik düşüncelere dalmak suretiyle Allah'ın bilgisi için potansiyel sahibi olduğunu anlayacağını ifade ettiği belirtilir. Bu kanaat, öyle görünüyor ki, Müslüman zihinlerde bir şekilde daha münbit bir toprak bulmuştur.¹⁸³

İnsanın Allah'a dair bilgisinden Kur'an'da söz edilmediğini belirtmeliyiz.¹⁸⁴ Kişi Allah ile ilgili bütün ayrıntıları bilir ya da bilmelidir. Kişi, Allah'ın herşeyi bildiğini (5:97), O'nun herşeyi gördüğünü (96:14), O'nun herşeyi işittiğini ve bildiğini (2:244), O'nun herşeye gücünün yettiğini (2:259 ve 65:12) bilir veya bilmelidir. Ancak, '-l-m ya da '-r-f kökünü kullanarak kurulmuş insanın Allah'ı bildiği anlamında açık bir ifade geçmez. Ne var ki Kur'an'da geçen bir bölüm -tefsiri ihtilafli olsa da Kur'an'ın, kişinin Allah'a ilişkin bilgisinden bahsetmemesinin muhtemel nedenine dair makul bir ipucu vermektedir. Bu, *sûre* 20, ayet 110'da yer alan şu bölümdür: "O (Allah), onların önündekini de arkasındakini de bilir, oysa onlar onu/O'nu bilgi açısından kavrayamazlar (ve- *lâ yuhtitûne bihi* 'ilmen)."¹⁸⁵ Kur'an'ı Avrupa dillerine tercüme eden bazı çağdaş

¹⁸³ Krş., el-Mübeşşir, 62, ll. 4 vd. vel l. Yunanca ifade: *Gnôsis theou poiei andra brachylogon*, krş., H. Schenkl, *Das Florilegium Ariston kai prôton mathêma*, Wiener Studien içinde XI (1889), 14, no. 27; ayr., Stobaeus, V, s. VII.

¹⁸⁴ Krş.: A. S. Tritton, *Theory of Knowledge in Early Muslim Theology*, Woolner Commemoration Volume, nâşir M. Şafi, 253-56 (Lahor 1940). Özet ve belgesiz makale daha çok insanın Allah'a dair bilgisi ile ilgili görünüyor.

¹⁸⁵ "Bilgi açısından kavrama" bir Arapça deymi harfiyen tercüme etme girişimidir. Aslında anlamı "bilmek'ten başka bir şey değildir. *Ehâta* "kavramak, kapsamak", 'ilmen ya da *hubren* gibi bir niteleme zarfı olarak ya da almayarak bir zihnen kavramaya işaret eder. Söz konusu ettiğimiz bölüme ilaveten sadece 18:68, 91:90, 27:84 ve 65:12 ayetleri böyle niteleme zarflarına yer verirler.

Kur'an mütercimleri, *bihi'*deki zamirin Allah'a râci olduğu görüşündedirler. Bunlar arasında, E. H. Palmer (1880), M. Henning (1901) ve son yılların İngilizce ve Fransızca mütercimleri, R. Bell (1937-39), A. J. Arberry (1955), ve R. Blachère (1949-51) bulunmaktadır. Söz konusu zamiri "onu" anlamında alıp, daha önce geçen ilgi edatlarına (önündeki ve arkasındaki) rücu ettiğini düşünenlerin listesi daha kalabalıktır. 17. yüzyıldan A. du Ryer¹⁸⁶ ve L. Marracci, 18. yüzyıldan G. Sale ve M. Savary, 19. yüzyıldan L. Ullmann ve J. M. Rodwell ve son yıllardan Rus I. Krachkovsky (1963, yazarın ölümünden sonra basılmıştır) ve Alman R. Paret (1963[1966]), bu listenin önemli simalarıdır.¹⁸⁷ Bu anılan tercümelelerden herhangi birine danışan okuyucuya, hangi tercihi yaparsa yapsın mütercimin, aslında kelamî açıdan önemli bir tercihde bulunduğundan söz edilmez. Zamirin bağlantısı ile pek ilgilenmeyerek, böylece daha rahat davrandıkları anlaşılıyor. Müslüman müfessirler ise, ayetlerin doğru anlaşıldığından daha az emindirler ve tereddüd dolu açıklamalarda bulunurlar. Taberî, o yüzden, ayetin şu şekilde yorumlanıp yorumlanmayacağına açık kapı bırakır: "O'nun, kullarını bilgi açısından kavradığı anlamda O'nun mahlukatı, O'nu bilgi açısından kavrayamaz, öyleyse, kulları O'nu bilgi açısından kavrayamaz," ya da bazı bilginlerin düşündükleri gibi şu anlama gelebilir: "Allah, meleklerinin arkasındakini ve önündekini bilir, melekleri ise, kendi arkalarındakini ve önündekilerini bilgi açısından kavrayamazlar."¹⁸⁸ Taberî ilk yorumu tercih eder gibi görünüyor. Bir önceki ayetteki ("O günde Rahman'ın kendisine izin verdiği ve konuşmasından hoşnut olduğu kişiden başkasının şefaati yarar vermez") şefaate insanın kastedilmediğini ima eden çok kuşku lu yorum istinaden, kastedilenenin melekler olduğu söylenebilirse, -ki, Allah'ı kapsamlı olarak bilemeyecekleri söylenmemesi gerekir ikinci yorum zorunlu olur.

Daha sonraki müfessirlerin, Allah'ın bilgisine ilişkin kelam ilminin getirdiği mülâhazalardan etkilendikleri kesindir. Onların tercihlerini,

¹⁸⁶ Fransızca orijinal metinde bir müphem *le* (küçük *l* ile) yer alır, fakat İngilizce çeviri (Londra 1649 sh. 195) "onu" der. 1143 tarihli ortaçağ Latin çevirisi, T. Bibliander yayını (Basel 1543, I, 103, II. 23vd) cümleyi atlar.

¹⁸⁷ Krş., ayr., yk. s. 82. Burada zikrettiğimiz tercümele rastgele seçilmiştir. Palmer'den önceki Avrupa tercümelerinde Allah'a râci zamir takısı için bir açıklama yapıp yapılmadığı araştırılmış değildir.

¹⁸⁸ Krş., et-Taberî, *Tefsir*, XVI, 142.

zamirin bir önceki ilgi edatlarına râci olmasından doğan yorumdan yana koydukları anlaşılıyor. Zâhiri İbn Hazm'ın, *bihi* izafetinin, insanoğlunun bir bütün içinde sahip olmasının mümkün olmadığı Allah'ın bilgisine râci olduğuna inandığı doğrudur. Bilginin bir bütün olarak kavrayabileceği her şey sınırlı ve sonlu olmak zorunda olduğu için, Allah ise, elbette ne sınırlı ne de sonlu olamaz. İbn Hazm, ayrıca, Kur'an'ın 2:255 ayetindeki "O'nun bilgisinin bir kısmını" ifadesinin, Allah tarafından verildiği takdirde insanın sahip olabileceği sınırlı bir Allah'a dair bilgiye işaret ettiği, yorumunu getirmek eğilimindedir.¹⁸⁹ Mu'tezili eğilimleri ile tanınan ez-Zemahşerî, 20:110'daki *bihi* ile 2:255'deki 'ilmihinin bir arada mütalaa edilmesi gerektiğinden şüphe duyulamayacağı görüşünü taşır. Bununla beraber, her iki örnekte de 'ilm, *ma'lûm* "bilinen nesne" anlamında anlaşılmalıdır.¹⁹⁰ Dolayısıyla, her iki ayet de Allah'a ilişkin temel bir bilgi içermez.

Diğer müfessirler, fikirlerini açıkça söylemek hususunda daha az gö-nüllü davranırlar. Zemahşerî'nin Şîi çağdaşı et-Tabersî, -12. asrın ortalarında vefat etmiştir- söz konusu ayetler için şu yorumu yapar: "Onların Allah'ı bilgi açısından kavrayamayacak olmalarının anlamı, O'nun kudretinin ve bilgisinin nesnelerini, ya da bir başka yoruma göre, Zâtı'ndaki ve Ameli'ndeki azametin Kûnh'ünü bilemeyecek olmalarıdır. Bir başka yorum, 'onlar onu bilgi açısından kavrayamazlar' ifadesindeki 'onu' zamirinin, önlerindeki ve arkalarındakilerine râci olduğunu ve Allah'ın kendilerini muttali kıldığı kişilerin haricindeki kişiler için geçerli olduğunu söyler. Bu yorum, Cubbâi'ye kadar gider. Diğer bir yorum, 'Onlar onu duyuları ile idrak edemezler ki bilgileri onu kapsamıyla bilebilsin' şeklindedir."¹⁹¹ Çok daha sonraki yıllara ait Şîi yorumuna örnek, 18. yüzyıl Yemenli Tayyibi-İsmailî yazar Ziyaüddin İsmâil b. Hibetullah (v. 1173/1760) verilebilir. '*Bihi*'deki zamiri Onun (yani Ali'nin) bilgisine ve konumuna (*makâm*) râci olarak yorumlar.¹⁹² Ancak, bir başka geç dönem Suriyeli İsmailî yazar Şihâbeddin el-Meynakî, zamirin Allah'a râci olduğu hususu ve ayetteki söz konusu ifadenin, Allah'ın bilinemezliğinin itiraz

¹⁸⁹ Krş., İbn Hazm, *Fisal*, II, 133 vd. 174 vd. bkz., yk. s. 82. 'İlmihiyi *ma'rifetihi* ile açıklar.

¹⁹⁰ Krş., ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 278, II, 253.

¹⁹¹ Krş., et-Tabersî, *Mecma' el-beyân fi tefsir el-Kur'ân*, VII, 31 (Tahran 1374). Burada 'onu' yerine 'O'nu' okumak imkânsız görünüyor.

¹⁹² Nşr.: R. Strothmann, *Ismailitischer Kommentar zum Koran*, 216 (Göttingen 1955, Abh. der Akad. der Wiss., Göttingen, philolo. -hist. Kl., Dritte Folge, Nr. 31)

edilemez bir delili olduğu hususunun mesele arzettiğini söyler.¹⁹³ Ebû Bekr el-Vâsıtî (v. 320/930'lardan sonra) ve Ahmed b. 'Atâ' er-Rûzebârî (v. 369/980) gibi Süfî otoritelerin, daha erken dönemde söz konusu ayete yönelik, elbette, aynı tavrı aldıklarını belirtmeliyiz.¹⁹⁴

Büyük ilâhiyatçı Fahreddin Râzî (v. 606/1209), iki nedenden ötürü söz konusu zamirin önce geçen ilgi edatlarına râci olduğunu düşünür: Birincisi, nahiv açısından bir zamir öncelikle kendisine en yakın olanla ilişkilendirilir ki burada ilgi edatları Allah lafzından daha yakındır. İkincisi, vaaz ilmi açısından ayetin gayesi insanları, yaptıkları herşeyin, kendilerince bilinmeyenlerin bile Allah tarafından bilinmekte olduğu hususunda uyarmaktır.¹⁹⁵ Nihayet el-Beydavî, yaklaşık bir yüzyıl sonra, âdeti olduğu üzere, getirilen bütün yorumları şöylece özetlemeye çalışır: 1. Onların bilgisi, O'nun bilgi birikimini kapsayamaz. 2. Onların bilgisi O'nun Zatı'nı kapsayamaz (bu durumda, *bihi* "O'na"dan kasıt bir aslî sıfat olarak "O'nun bilgisine" olmuş oluyor.) Ve 3. Zamir daha önce geçen ilgi edatlarından birine veya her ikisine rücu eder (eğer iki ilgi edatına râci olsaydı zamirin ikil sigâda olması gerekirdi şeklindeki doğru olmayan hükümün muhtemelen hatırlattığı farklılık olarak) "çünkü onlar ne onu bütünle bilirler ne de ayrıntılı olarak bildiklerinin bir kısmını bilirler."¹⁹⁶

Bütün bu gerek tefsir gerekse kelam açısından büyük ustalıkla yapılan yorumları bir tarafa koysak bile yaygın Arapçada bir zamirin kendisine en yakın ifade olunan cümle ya da düşünceye rücu etmesi gerektiğine göre, söz konusu zamirin "o" anlamında anlaşılacak zorunda olduğu tamamen açıktır. O yüzden "o", "onların Allah'a mâlum olan mukadderatları" anlamındadır. Eğer bu zamir eki Allah'a râci olarak anlamamız mümkün olsaydı, Allah'a ilişkin beşerî bilginin Kur'an'da hiç zikredilmemesinin nedenine dair orijinal bir açıklamayı burada yakalamış olacaktık. Bir kısım Müslüman tefsircilerin de aslında hükmettikleri üzere, Peygamber'in dahi Allah'ı bilme hususunda tereddütlü konuşmasının nedeni, insanın Allah'ı kapsamlı olarak bilmekten âciz kalacağını anlamış olmasıdır. Kur'an'ın 20:110 ayeti de destekleyici nitelikte bir kanıt

¹⁹³ Krş., el-Meynekî, *İzâh*, nşr.: Ârif Tâmir, 106, 109, 111 (Beyrut 1964[1965]). Krş., aştğ., n. 475.

¹⁹⁴ Krş., es-Sarrâc, *Luma'*, 56, 124.

¹⁹⁵ Krş., Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr*, XXII 119, (Kahire 1381/1962 ?).

¹⁹⁶ Krş., el-Beydavî, *Envâr et-tenzil*, nşr.: H. L. (O.) Fleischer, 606 (Leipzig 1846-48).

oluşturmasa bile, durumun böyle olduğu açıktır. Kur'an'ın, ayrıca Allah'ın bilinmesinden de ('-r-f) hiç söz etmemiş olmasının nedeni insanın bilgilendirilmesine gerek olmayan veya Nebvî irşadın konularından biri olmaya ihtiyaç hissetmeyen Allah'ın aşikâr varlığına, Peygamber'in sağlam imânıdır. Ancak, bütün bunlar gerçekten şüpheli hususlardır. Bizim bütün bildiğimiz, insanın Allah'ı bilmesi ile ilişkili olarak Kur'an'ın hiç söz etmeyişi hususunda tercihe şâyân bir izahattan yana şansımızın çok az olduğudur.

Kur'an'ın kelime hazinesine dair yaptığı filolojik tartışmada, Râgıb el-İsfahânî, "bir kimse Allah hakkında bilir ('-r-f)" denilebilir, fakat "bir kimse Allah'ı bilir ('-l-m)" demek câiz olmaz, çünkü Allah'ın bilinmesi (*ma'rife*) O'nun eserlerinin müşahade edilebilir âlâmetlerinin tefekkür edilmesi ile elde edilir, yoksa O'nun Zatı'nı idrak, 'ilm teriminin zoraki imâ ettiği üzere, ederek değil, der.¹⁹⁷ Bu tarz bir akıl yürütmeyi, Kur'an'ın diline ve entelektüel iklimine uygulamamız zordur. Aynı şekilde, Allah'a dair beşerî bilgi düşüncesinin tarihçesinin daha sonraki dönemlerinde böyle bir ayırmadan tatminkâr bir tarzda söz etmek de zordur. Her ne kadar *ma'rife*, daha yaygın olarak kullanılan bir terim olmuşsa da, 'ilm ve *ma'rife* bu bakımdan zorlukla idrak olunabilir bir ayrımla kullanılmışlardır. Aralarındaki gerçek ayırım, aslında bu konuda söz sahibi olanların Allah'ın bilgisine dair zihinlerinde taşıdıkları düşünce ile ilişkili değişik niyetlerden kaynaklanmaktadır. Böyle bir konu Kur'an'da bir tartışma konusu edilmemişken, İslâm'da çok erken bir tarihte ele alınmış ve tartışılmıştır. Ancak, tarih öncesi çağlardan bu yana insan zihnini meşgul ettiğini ve özellikle Hristiyan çevrelerde¹⁹⁸ canlılığını koruduğunu, bu yüzden Müslüman bilginler üzerinde de tartışılmak üzere bir sâik oluşturma-
bileceğini nazar-ı dikkate aldığımızda, bu hiç şaşırtıcı olmaz.

¹⁹⁷ Krş., er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, III, 103, krş., yk. s. 78 vd. Aynı şekilde yine kendisine ait *Tefsir*, İstanbul Carullah yazma nüshası nr. 2080 vr. 1a'dan iktibasen. (yk. n. 82) Allah'ın O'nun eserleri ve O'nun yaratması ile bilinebileceğine ilişkin Judæo-Hristiyan görüş için, bkz. mesela, dokuzuncu yüzyıl erken döneminden Job of Edessa, ki bizim mahlukâtın nedenlerine dair bilginimizin, onlara dair ve Allah'a dair bilgi olduğunu tartışır. (*Book of Treasures*, neşr. ve çev.: A. Mingana, 298a, çev. :2 vd. [Cambridge 1935]).

¹⁹⁸ Krş., mesela, E. Norden, *Agnostos Theos*, 3 (Leipzig-Berlin 1913). Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, 1, 8'de Eski Ahid'in (epi) gnôsis üzerine olan Paul ile ilgili bölümlerine ve da'at 'clôhime gönderme yapar. Ancak, bunların insanlara öğretilen bir ilahî hikmet düşüncesinden söz ettikleri hissini verir.

Allah'ın bilinmesi (*ma'rife*), gördüğümüz gibi, "iman"ı tanımlama girişimlerinin en erken safhasına aittir.¹⁹⁹ Allah'dan câhil kalmanın küfrü gerektirdiği söylenmiştir.²⁰⁰ İbn Hazm, Hristiyanlığa reddiyeyi tartışırken "Sadece Baba Oğul'u bilir, ve sadece Oğul Baba'yı bilir" (Matta 11:27) hükmünün, geriye kalan hiçkimsenin Allah'ı bilmediği sonucunu doğurduğunu, dolayısıyla herkesin inançsız olduğu anlamını taşıdığını ileri sürer.²⁰¹ İbn Hazm'ın bu mütalaası Kilise Babalarının İncil'e ilişkin böylesine kabul edilemez bir yorumu ile mücadele etmek için uzun uzadıya girdikleri tartışmanın bir yansımasıdır.²⁰² Zaten bazı Haricî mezheplerinin Allah'ı sadece isimleri ile bilmenin, O'nu bilmek ve gerçek bir iman için yeterli olup olmadığını tartıştıkları bilinmektedir.²⁰³ Allah'ın bilinemez olduğu gerçeğinin, Mu'tezile ve muarızları arasında da tartışma konusu olduğu doğrudur.²⁰⁴ Ebü'l-Huzeyl el-Allâf ve en-Neccâr, denildiğine göre, Allah'ın cemâlinde O'nun bilgisinin suretini görürler. Gözü kalbe tahvil etmek ve ona bilgi ('ilm) kudreti vermek Allah için caizdir, böylelikle kalp onun vasıtası ile bilebilir. Bu bilgi, öyleyse, Allah'ı cemalinde görme, yani O'nu bilmedir.²⁰⁵ El-Cubbaî'ye göre, Allah'ın "var" (*mevcûd*) olarak tanımlanmasının anlamı, her bilinen vardır teorisini tersinden okuyarak, O'nun bilinen (*ma'lûm*) ya da bilinebilen olduğudur.²⁰⁶ Daha sonraki yüzyıllarda, yaygın görüş açısından bu konuda söylenecek pek bir şey kalmamıştır. Râgıb el-İsfahânî'nin dediği gibi, Allah eserleri ile tanınabilir. O'nun Zatı'na ilişkin köklü, derunî bir bilgi muhaldir. Kişi, sadece Allah'ın onun bilmesine izin verdiğini bilebilir şeklindeki Kur'anî esasa karşılık gelmek üzere, el-Mübeşşir tarafından rivayet olunan bir Hermetik deyiş, Allah Kendisini peygamberlere inen ilahî vahiy vasıtası ile bilinebilir kılmasaydı, insanoglu, Allah'ın azametini bilmeyi (*ma'rife*) başaracak şekilde terkib edilmesine gerek kalmazdı, şeklindedir.²⁰⁷

¹⁹⁹ Krş., yk. s. 68 vd.

²⁰⁰ Krş., el-Eş'arî, *Makâlât*, 100, 132.

²⁰¹ Krş., İbn Hazm, *Fisal*, II, 32. Ne anlama gelirse gelsin, dikkatle değerlendirilmelidir ki, Arapça Kitab-ı Mukaddes'de, 'l-m yerine 'r-f geçer (nşr. Roma 1671; neşr.: P. de Lagarde, Leipzig 1864).

²⁰² Krş., Norden, *Agnostos Theos*, 74vd., 390.

²⁰³ Krş., el-Eş'arî, *Makâlât*, 96 vd.

²⁰⁴ Krş. el-Eş'arî, *Makâlât*, 206.

²⁰⁵ Krş., el-Eş'arî, *Makâlât*, 216, 285.

²⁰⁶ Krş., el-Eş'arî, *Makâlât*, 520, II. 13 vd.

²⁰⁷ Krş., el-Mübeşşir, 11.

Aritotelesci gelenek içinde yer alan Müslüman felsefeciler Allah'ın bilinmesinden söz açtıklarında, Allah'ın varlığına ilişkin çeşitli kanıtlara dayanmayı denemişlerdir.²⁰⁸ Kişinin Allah'a dair bilgisi üzerine yapılan tek doğru fikir, bir dinî fenomen üzerine çok farklı görüşlerin birikimi anlamında, en kapsamlı adı ile “mistisizm”den gelmiştir. Mistikler arasında, Allah bilgisi en can alıcı kavram olup bütün bir “gnosis” sürecini kapsar ve mistiğin nihai hedefini oluşturur. Fikir büyük ölçüde köklerini, hazzın bilinmesi yine hazz ile olur kadim anlayışından alır. Antik çağlarda, bu teorisinin yaygın olarak (galiba yanlışlıkla) Pisagor ve takipçilerinden kaynaklandığına inanılırdı. Bununla beraber, böyle bile olsa, Yunan epistemolojisinde hatırı sayılır bir rol oynadığı ve tebdil-i kıyafet etmek zorunda kaldığı, bir vâkıdır.²⁰⁹ İnsanoğlunun “ilahî olanı özümsemesini” (*homoiôsis theôi*) ve Allah'a ilişkin en azından nâtamam bilgiden edinmesini sağlayacak, ilahî olandan bir parçanın kendisinde bulunduğu kabul edilmedikçe, Allah'a dair bilgiden mahrum kalması gerektiği açıktır. Aslında, Neo-Platonistlerin, mistiklerin ve geç Antikite'de Hıristiyan'ların kabul ettikleri doktrin buydu. Oradan dolaysız olarak Müslümanlara intikal etmiştir. Süfilik, kendini Allah'ın temel bilinebilirliğine adanmışken, zamanla, Allah'a dair bir bilginin sadece Allah'ın Kendisi için mümkün olabileceği anlayışı karşısında yenik düşmüştür.²¹⁰ Kendi mevcudiyetiyle uyuşmadığından, bu anlayıştan sürekli kaçınmış ve bunu yaparken Allah'a dair gerçek bilginin, ilahî gerçekliğin (*hakîka*) bilgisi olduğunu, onun da insanlık için elde edilemez olduğunu açıkça belirtme eğilimini benimsemiştir. Gazzâlî'nin, birkaç cümle ile *homoion-homoiôi* kadim teorisini Allah'a dair bilgiye uygulayarak, kendi çağının yaygın zihniyetine gayet kapsamlı bir şekilde uyarladığını görüyoruz: “Öncelikle, şu anlaşılmalıdır ki, Allah'ı, sadece Kendisi gerçekten bilebilir (*ya'rif hakk ma'rifetih*) ve Azamet'ini yine sadece Kendisi ihata edebilir. Bu şaşırtıcı ol-

²⁰⁸ Bu yüzden mesela Eb'ul Berekât, *Mu'teber*, III, 30'da bir bahse şu başlığı verir: “İnsanın onları bilmesi ('ilm) sayesinde Allah'a ilişkin bilgiyi (*ma'rif*) elde ettiği ilmi ('ilmiye) usuller üzerine.”

²⁰⁹ Krş., A. Schneider, *Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Suppl., II (1923), 65-76, ve konunun özlü bir değerlendirilişi C. W. Müller tarafından yapılmıştır, *Gleiches zu Gleichem, ein Prinzip frühgriechischen Denkens* (Wiesbaden 1965, *Klassisch-philologische Studien* Heft 31). Krş. ayr. H. Merki, *Homoiôsis Theôi: Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gotähnlichkeit bei Gregor von Nyssa* (Freiburg, İsviçre 1952), ki burada epistemolojik tazamunlara dikkat gösterilmemiştir.

²¹⁰ Bkz., aşt., s. 95.

mamalı. Demek istiyorum ki, ancak bir melek, melekleri gerçekten bilebilir. Ancak bir peygamber, peygamberleri gerçekten bilebilir. Elbette, bir bilgin bilginleri gerçekten bilebilir. Hatta diyebilirim ki bir öğrenci, hocasının ilmi rütbesine ulaşmadıkça hocasını gerçekten bilemez. Hocasının rütbesine ulaştığında, ancak hocasının kendisini tanıdığı gibi onu tanır... Dahası, kısır bir adamın bile içinde bulunduğu durumu, ancak bir ilişkiye girmeye kalktığında gerçekten anlayacak olması, doğrusu inanılmazdır... ” Gazzâli, sözlerine devam ederek, karınca ve sinek gibi basit canlıların bile kendi hayatlarına ilişkin gerçek bilgiye sadece kendileri sahip olabileceken, insanın kendisi hakkında gerçek bilgiye sahip olmadığını ve kural gereği kendisine dair bilgiyi hareketlerinden ve nefsinin (ruhunun) -onun mahiyetini bilmezken- özelliklerinden çıkarttığını söyler “ve bir kez ‘insan Allah’ın azametini idrak etmekteki²¹¹ mutlak yetersizliğini bilince, kendi mükemmelliğinin sonuna erişmiş olur ki insan-ı kâmilin nihai hedefi zaten budur.”²¹²

İnsanın kendisini bilmesi sayesinde Allah’ı bilmesini sağlayacak ilahî kıvılcım, zamanla büyük kudsiyet kazanan ve İslam mistisizminin büyük bir iştiaqla bağrına bastığı “Kendini bilen (‘-r-f), Rabb’ini bilir” meşhur mevzu hadisinde nüvesini bulur. Bu hadisin İslam öncesi dönemlere ait en yakın örneğini İskenderiyeli Clement’in *Paedagogus*’unda buluruz (*heauton gar tis ean gnōi, theon eisetai*). Burada, *gignōskein* -kendini bilmenin karşılığı- ile *eidenai* -Allah’ı bilme- arasındaki dönüşüme dikkat edilmelidir.²¹³ İnsan nefsinin ötesindeki esrarı keşfetme anlamına gelen *gnōthi seauton* düşüncesi, teknik anlamda özel bir mistik tazammun yüklenmez. Sözgelimi, bir 9. yüzyıl hekimi ve Hristiyan muhtedisi olan Ali b. Rabban et-Taberî, kendisine ait tıp ansiklopedisinde sunduğu açıklamalarda bunlardan hiçbirine temas etmez: “Filozof, Aristo, der ki akıl sahibi nefsin bilgisi (‘ilm), diğer bütün bilgi türlerinden (‘ulûm) daha önemlidir, çünkü nefsinin bilen (‘-r-f), kendi zatını tanır, kendini zatını tanıyan ise Allah’ı bilme (*ma’rifet Allah*) potansiyeline sa-

²¹¹ Burada el-Gazzâli, aşağıda sayfa 96’da tartışılan hikemi deyişi yorumlamaktadır.

²¹² Krş., el-Gazzâli, *Mesâ’il fi Ma’rifet Allah*, nşr. N. A. Faris el-Ebhâs XIV (1961), 206-22, 208.

²¹³ Krş., Clement of Alexandria, *Paedagogus*, III, 1 başl., nşr.: O. Stählin, I, 325 (Leipzig 1905). Kaynaklara yapılan göndermeler ve bu hikemi deyişin zikredildiği bir sürü yerden bazıları için, krş., F. Rosenthal, *Islamic Culture* içinde XIV (1940), 409 vd., ve özell., XV (1941), 393; C. A. Nallino, *Raccolta di scritti*, II, 279, 339vd. (Roma 1939-48); Merki, *Homoiōsis Theōi*, 174; H. Ritter, *Das Meer der Seele*, 618vd. (Leiden 1955). Krş., ayr., aştğ., n. 669.

hip olur.”²¹⁴ O yüzden şu sözleri ile Sûfî terminolojiyi açıkça kullansa bile, Ebû'l-Berekât gibi bir felsefecinin sufi ruh içinde yazdığı düşünülemez: “Kişinin Rabb'ine ilişkin bilgisinin (*ma'rife*) ilk basamağı, kendisini bilmesidir; bu ise ilahî rabbaniyet âlemini bilmenin (*'ilm bi-*) ilk bölümüdür.”²¹⁵ Lakin, nefse dair bilgi ile Allah'a dair bilgi arasındaki ilişkiye dayalı bu meşhur deyiş, en çok Sûfî'ler için çekici olmuş ve özellikle İbn Arabî'nin etkisiyle, büyük ölçüde kabul görmüştür. İslam kelâmı açısından, Allah'ın anlaşılmasının anlamı adına, bu, son derece kuşkuyla bir ifadedir. Bununla beraber “kendini bilme” adı altında yatan gerçek tammunlar ve anlamındaki müphemlikten dolayı sünni düşünce ile herhangi bir çatışmaya girme tehlikesi yaşanmamıştır.

Tasavvuf, göreceğimiz üzere, '*ilm* ve *ma'rife* terimlerinin her ikisi ile de birden bitmek tükenmek bilmeyen bir güreşe tutuşmuştur. Sûfilere göre her iki terim de Allah ile ilişkilendirildiğinde esasen insanın Allah'a dair bilgisi anlamını kazanır. “Bilgi” ile '*ilm* ve “gnosis” ile *ma'rife* tercüme edildiğinde²¹⁶ aradaki fark genelde, fakat her zaman değil, çok küçüldür ya da hiç kalmaz. Bir 9. yüzyıl sûfisi olan Ebû Sa'îd el-Harrâz, bu iki terimi adeta anlamdaş gibi birbirlerine çok yakın anlamda kullanır.²¹⁷ El-Harraz'ın geliştirdiği merhaleleri takip ederek, insanlar, “merhale-i âliyye ve Allah'ın bilgisine (*'ilm*) ve merhale-i asâlete erişirler ve sonunda neşe ve sükûnete ererek, Allah'ın bilgisi (*ma'rife*) ile şerefyâb olurlar.”²¹⁸ Al-

²¹⁴ Krş., Alî b. Rabban et-Taberî, *Firdevs el-Hikme*, nşr.: M. Z. Sıddîkî, 60 (Berlin 1928).

²¹⁵ Krş., Ebû'l-Berekât, *Mu'teber*, III, 99. Bkz., S. Pines *Scripta Hierosolymitana* içinde VI (1960), 171-76. İbn Rüşd'ün bu deyişi nasıl kullandığı hk. bkz., Nallino, *Raccolta*, II, 469.

²¹⁶ '*Ilm el-ma'rife* “gnosis ilmi” olarak kullanılış nadirattan değildir, mesela, Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kât* (*'ilm el-ma'rife* ve *ma'rifet el-ma'rife* için krş., ayr., aşğ., s. 113). Tersinin, *ma'rifet el-'ilm*, daha nadir kullanılması anlaşılabilir, fakat el-Hakîm et-Tirmizî (yk. n. 79), 61a, “İlahîliğe dair bilginin bilinmesi” (*ma'rifet el-'ilm bi-llâh*) ile meşgul olmaktan sözeder. Alî'nin Kumeyl'e verdiği öğütte geçen (aşğ., n. 888) *ma'rifet el-'ilm* ibaresi, tavsiye olunur kural olarak (*dîn yudân bih*) -İbn Ebî'l-Hadîd'in biraz farklı yorumlamasına rağmen, V, 436 (fazilete dair bilgi, dini bir vazife olarak bilginin zorunluluğu ve şerefi)- bilginin bilinmesi anlamındadır. *Ma'rife* ve '*ilm* terimlerinin Sûfiler için taşıdıkları değişik anlamlar için daha ayrıntılı ve daha düzeyli tartışma için bkz., aşğ., blm. VI. '*Ilm* ve *ma'rife* terimlerinin en acıip görünüşlü birlikliklerine ez-Zamahşerî'nin *Rabî*'inin bilgi üzerine olan bölümünün başlangıcında rastlarız ki burada bilgi medh u sena edilerek, “bilgi (*'ilm*) sayesinde Allah bilinir (*'-r-f*) ve O'nun vahdaniyetinden haberdar olunur” denilmiştir, (Yale nüshası L-5, vr. 183a; el-İbşîhî, *Müstetraf*, I, 23). '*Ilm*, burada yine Allah'ın bilinmesinin sayesinde mümkün olduğu kelâmî mâlumat anlamındadır.

²¹⁷ Krş., el-Harrâz, *Sıdk*, 41, 70, 73, fakat, krş., Ebû Nu'aym, *Hilye*, X, 247.

²¹⁸ Krş., el-Harrâz, *Sıdk*, 60, çev.: 49.

lah'ın hem 'ilmi hem de ma'rifeti insanlar tarafından büyük ya da küçük derecelerde elde edilebilir ve dolayısıyla insanlar fazilet ve mükemmellik açısından farklılık gösterebilirler.²¹⁹ El-Cüneyd, Allah'a ilişkin bilgi için hem ma'rife hem de 'ilm terimini kullanır.²²⁰ İslam'ın erken döneminden bir numune bulma arzumuza, hicri ilk yüzyılın kadın hadiscilerinden Jmm ed-Derdâ'ya nisbet edilen şu görüşle erişmiş oluruz: "En mükemmel bilgi (ya da bilim, 'ilm), gnosistir (ma'rife)." Aynı görüş, anonim bir şiirde şöylece ifadesini bulur:

Bizim en iyimiz, bilgide (ma'rife) en mükemmel olanımız
Ve Allah'ı her ne zaman olursa olsun bilenimizdir ('-r-f).²²¹

Beşerî gnosisin zirvesi, Allah'ı bilmenin Allah aşkı ile ilişkilendirilmesidir. Erken dönemden bir Süfî'nin, Allah'ı sevdiği, çünkü Allah'ın ona, lütufları arasından, Kendi bilgisini lütfettiği düşüncesinde, olduğu söylenir.²²² Mistik aşk üzerine yazan bir yazar, "aşk ma'rifedir" ve ma'rife "aşkın bütünüyle hakikat olmasından sonra oluşur"²²³ görüşünde olan bir topluluktan söz eder. Allah'ı bilmek ile Allah aşkının terkibi, hadislerde ve Süfî yazarlar arasında geçen Allah'ı bilmek ile Allah korkusu (haşye) terkibi kadar tasavvuf²²⁴ ile sınırlı kalmamıştır.²²⁵

²¹⁹ Krş., el-Harrâz, *Sıdk*, 61, çev.: 50.

²²⁰ Krş., Ali Hassan Abdulkader, *The Life, Personality and Writings of el-Cuneyd*, 96vd. (Londra 1962, E. J. W. Gibb Memorial Series, N. S. 22). El-Gazzâlî'nin 'ilm ve ma'rife ile olan meşgûliyeti için bkz., Jabre, *La Notion de certitude*, 143 vd.

²²¹ Krş., İbn Abdalberr, *Câmi*, II, 40.

²²² Krş., el-Harrâz, *Sıdk*, 50, çev.: 41

²²³ Krş., ed-Deylâmî, *Kitâb 'Atfel-elif el-me'lûf 'alâ'l-lâm el-ma'tûf*, nşr.: J. C. Vadet, 52 (Kahire 1962).

²²⁴ Krş., yk. s. 69; M. -L. Franz, *Aurora Consurgens*, 180 (New York 1966, *Bollingen Series* 77) : "... birçok (ortaçağ) düşünürü, her mârifet eyleminin öncesinde, bilenin, bilinene karşı bir tür 'aşk' ya da 'doğal sevgi' beslediğini düşünmüştür."

²²⁵ Krş., Psalms, 111:10; Proverbs 1:7; Concordance IV, 319b66, 330b60; el-Muhâsibî, *Ri'âye*, nşr.: M. Smith, 282, II. 15 vd. (Londra 1940, E. J. W. Gibb Memorial Series, N. S. 15), Abdullah (b. Mes'ûl) adı altında; el-Hakim et-Tirmizî, *Hatm el-Evliyâ*, 405, krş., ayr., nâşirin girişi, 41; Ca'fer es-Sâdık, *Misbâh*, 81 (yk. s. 63 vd.); İbn Atâ'llah, *el-Hikem el-Atâ'ye*, 59, n. 233 (Şam, tarihsiz[1965?]). A. D. Nock ve A. J. Festegière, *Corpus Hermeticum*, IV, 110 (Paris 1945-54) 'da Lactantius'dan Yunanca nakledilen Hermetik *Hé gar eusebeia gnôsis estin tou theou*, ile kıyaslayabiliriz. Ancak, burada *testimonium Latinum*'a yapılan gönderme tamamen yersizdir, çünkü el-Mes'ûlî, *Murûc*, II, 379 (Kahire1346) 'dan bir bölüm olması söz konusudur, ki orada: *Men 'araja zâtehü ta'allaha* "kendi zatını bilen ilahlaşır." şeklinde. Krş., ayr., n. 575, ve Allah korkusu ve sevgisi üzerine bazı görüşler için, Mir Velîuddin, *The Sûfî Concept of Knowledge, Studies in Islam* içinde, II (1965), 144-152.

Hikemiyata dair bir risale sahibi olan İbn Atâ'ullah el-İskenderî eş-Şazilî'ye (v. 709/1309) göre, bir insanın Allah'a dair sahip olduğu bilgiye güvenmesi, bütün dünyanın kendisi için yapacağı zarara karşı onu korumaya yeter, ancak böyle bir bilgiden daha öte bir şey istediği takdirde dünyanın bütün kötülükleri bir araya gelse vereceği zarardan daha fazlasından yakınır hâle gelir.²²⁶ İbn Atâ'ullah için Allah'a dair bilgi mistik ittihadın gerçek anlamıdır. Bu görüşünü şu şekilde ifade eder: "Senin Rabb'ine vâsıl olman, O'nun bilgisine (el-'ilm bih) vâsıl olman anlamındadır. Bunun istinası, Allah'ın azametinin, O'nunla bir şeyin hemhâl olmasını ya da O'nun bir şey ile hemhâl olmasını hariç tutmasıdır."²²⁷

Aslında, Sûfî düşüncede, beşerin Allah'ı bilme imkânı ya da imkân-sızlığı, genel anlamda insan-ilah ilişkisi hakkındaki çeşitli görüşlere dayalıdır. İttihadı ulaşılabilir olarak gören ya da monistik doktrinlerin söz sahibi olduğu alanlarda, Allah'a dair bilginin hemen kabul gördüğü doğrudur. Fakat aynı zamanda "Allah'ı sadece Allah bilir" görüşü de açıkça dile getirilmiştir.²²⁸ Ebû Yezîd el-Bistâmî, "Hakikatin zatına (=Allah) nazaran, mârifet cehalettir" ve "mârifetin hakikatine nazaran bilgi bir cinayettir" iddialarını ileri sürer.²²⁹ 10. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Sûfî Ebû Alî İbn el-Kâtib, Allah'ın bilinemezliği hususunda, Sûfilerin konuyu ele alış tarzını akılcı kelâmcıların yaklaşımlarına çarpıcı bir biçimde benzetir: Mu'tezile, Allah'ın akıl açısından uzak olduğunu ileri sürmüş ve yanlış kanıtlamıştır. Sûfiler Allah'ı bilgi için uzak bulmuşlar ve doğru kanıtlamışlardır."²³⁰ Kalp, Allah'ın kim olduğunu tespit etmekten, Allah, onun gözlerini ilahî vahdaniyetin ışığı ile yağlamadıkça, âcizdir; Çünkü, Kelâbâzî'nin geliştirdiği bu temaya göre, Allah'a ve Allah'ın bilgisine ancak yine Allah'ın kendisi rehberlik eder.²³¹ Ahmed b. Atâ', Allah'ın iki ma'rifetinden söz ederek, *hakkın ma'rifeti* ve *hakikatin ma'rife-*

²²⁶ Krş., İbn 'Atâ'llah, *Hikem*, 59, no. 234.

²²⁷ Krş., İbn 'Atâ'llah, *Hikem*, 55, no. 213.

²²⁸ Krş., İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev.: Rosenthal, III, 97. Krş., ayr., el-Könevî, *l'câz el-be-yân*, 49, 173.

²²⁹ Krş., es-Sahlecî, *Kitâb en-Nûr*, neşr.: Abdurrahman Bedevî, *Şatahât es-Süfîye*, 133 (Kahire 1949). Ayr., Ebû Nu'aym, *Hilye*, X, 37. es-Sulemî'de *Tabakât*, 74, "cinayet" yerine "cinnet" geçer. Bkz., ayr., H. Ritter, *Westöstliche Abhandlungen R. Tschudi* içinde, 214 (Wiesbaden 1954).

²³⁰ Krş., es-Sulemî, *Tabakât*, 386 vd; el-Kuşeyrî, *Risale*, 27, ll. 18 vd (Kahire 1367/1948), Ebû Alî'ye dair açıklamada.

²³¹ Krş., el-Kelâbâzî, *Kitâb et-Ta'arruf*, çev.: A. J. Arberry, 46-50 (Cambridge 1935).

ti ayrımını yapar. İlki, Allah'ın birliğini, O'nun isimleri ve sıfatları ile idrak etmek olup beşeriyet için mümkün iken, ikincisi insanlar için erişilmezdir.²³² İbn Arabî'ye göre, ilahî zatın hakikatinin bilgisi muhaldir. "Allah'ın bilgisi" O'nun varlığının bilgisi demektir ki O'nun zatından başka bir şey değildir. Ancak, O'nun zatı bilinemez ve sadece O'na isnad edilen mükemmellik ve sıfatlar bilinebilir.²³³

Bir diğer hikemî deyiş, Allah'a hissi ve zihni açıdan yakın olunduğunu öne süren süfi iddia ile Allah'ın bilinemezliği arasındaki gediğin neden olduğu ikilemi dile getirir. Bu, "idrak etmedeki yetersizliği idrak etmek" şeklindeki meşhur deyiştir.²³⁴ Bu deyişe dair bir İsmailî açıklama, Allah, Müslümanların Kendisini bilmek (*ma'rife*) açısından âciz kaldıklarının bilincine varmalarını, Kendisine iman etmeye dönüştürmüştür şeklinde Câfer es-Sâdık'ın ağzından dile getirilir.²³⁵ Aynı deyiş, ayrıca Halife Ebü Bekir'e anakronik olarak şu ifadelerle atfedilir: "Allah hakkında bilgi (*ma'rifetihi*) elde etmeyi, O'nun bilgisine erişmekten âciz olduğunu idrak etmek suretiyle bulan kişiye Allah salat etsin."²³⁶ Ebü Bekir el-Mekkî'ye göre, ki Ebü Bekir'e mâtuf deyişi rivayet edenlerden biridir, bu, Allah'ın birliğine ilişkin en veciz ifadedir.

Böylece, Allah'a dair beşerî bilinebilirlik ya da bilinemezlik, -bu bağlamda bilgi olarak adlandırılabilir yegane bilgidir.²³⁷ İslam'da, herşeyin ötesinde, bir mistik ilgi oluşturmıştır. Genel anlamda, bilgiye ilişkin mistik anlayış ve gayretin en temel parçası olarak anlaşılmıştır. Bir tür temel bilgi ya da gnosis vasıtası ile Allah'ı bilme arzusu esasında imkânı üzerinde yoğunlaşan mistisizm, ilahî sıfatlar çevresinde oluşan kelâmî tartışmaların içinde evrimleşen Allah'ın varlığına ve bilgisine ilişkin çeşitli anlayışların, neredeyse ortadan kaldıracağı bilginin bu vechesi üzerinde tartışma başlatmış ve kelimcilerin bıraktığı boşluğu doldurma

²³² Krş., es-Sarrâc, *Luma'*, 56. Bkz., ayr., yk. n. 430.

²³³ Krş., İbn Arabî, *Futûhât*, I, 118 vd. Krş., ayr., *Futûhât* s. 180 vd.'dan uzun bir bölüm.

²³⁴ Krş., Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre*, 444. ; İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev.: Rosenthal III, 39.

²³⁵ Krş., el-Meynekî, *İzâh*, 107.

²³⁶ Krş., es-Sarrâc, *Luma'*, 57; Ebü Tâlib el-Mekkî, *Kût*, III, 129, II. 4 vd. Bkz., aşğ., s. 128.

²³⁷ Krş., İbn Arabî, *Futûhât*, II, 160, 170. Pierre Charron için onyedinci yüzyılda, "la vraye cognoissance de Dieu est une parfaite ignorâce de luy. S'approcher de Dieu est le cognoistre lumière inaccessible," krş., onun *Trois veritez*, 26 (Paris 1595), burada Popkin, *History of Scepticism*, 58'den alıntılanmıştır.

girişiminde bulunmuştur. Bununla beraber sonunda, ittifakla kabul gören görüş, yine Gazâlî'nin şu veciz ve etkili ifadelerinde anlamını bulur: "Allah'ın bilinmesi (*ma'rife*), bütün *ma'rifetlerin* nihayeti ve bütün düşünce okullarına göre, bütün bilgilerin (ya da bilim, 'ilm) meyvesidir."²³⁸ İnsan için Allah'a dair hakiki bilgi muhâldir; beşerî bilgi ancak O'nun varlığını, biraz anlamakta başarılı olabilir.

5. Bilgiye dair Şîî görüşler

Orijinal Şîî literatürüne dair halihazırda mevcut bilgilerimiz dahilinde, "bilgi" üzerine görüşleri olan çeşitli Şîî toplulukları arasında anlamlı farklılıkların bulunduğunu söylemek pek mümkün görünmüyor. Elbette ki Şîa arasında, etkili olan birbirinden çok farklı bakış ve ele alış tarzları bulunmaktadır, ancak, burada söz konusu edeceklerimizin çoğu bunlar için de geçerlidir. Doğal olarak görüşler arasından daha radikal olanlara, daha farklı ve dolayısıyla daha bahse değer oldukları için, daha fazla dikkat çektik. Gördüğümüz üzere, Şîî topluluklar ve bireyler Allah'ın bilgisi tartışmasına katılmışlardır.²³⁹ Onların ayrıca hadis külliyatlarındaki bilgi kavramına da büyük önem atfettiklerini belirtmeliyiz.²⁴⁰ En azından İsmaililikte, Yunan felsefesinden ve esasen Neo-Platonik etkilenmeler, bilgi ve bilimlere sürekli olarak gündemde tutmuştur. Zâhir, duyularla gözlemlenebilen her şeyin dış görünümü iken, *bâtın*, bilgi üzerine kurulu derûnî hakikattir.²⁴¹ 11. yüzyıla ait Nâsır-i Husrev gibi bir

²³⁸ Krş., el-Gazzâlî, *Mizân el-'amel*, nşr.: S. Dünya, 351 (Kahire 1964). Eserin tartışmalı sıhhati için, krş., W. M. Watt, *JRAS* içinde, 1952, 24-45, ve M. Bouyges ve M. Allard, *Essai de Chronologie des oeuvres de el-Ghazali*, 30 n. (Beyrut 1959).

²³⁹ Krş., yk. s. 80 vd. İlahî sıfatları konu edinen, Zeydî İmam Yahyâ el-Hâdî ilâ'l-Hakk'a nisbet edilen bir risale için, bkz., C. van Arendonk, *De opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen*, 250, 263 (Leiden 1919), Fransızca çev.: 287 (Leiden 1960). Krş., ayr., Meyneki'nin ilahî sıfatları tahlili, *İzâh*, 83 vd., 106-11 (yk. s. 90 vd.): Allah bilinemezdir ve dolayısıyla O'nun sadece mecâzen, hakikaten değil, bilinebileceği söylenebilir. O'nun ayrıca bilgi sahibi olarak bilmesinin tanımı da söz konusu olamaz. Allah, bir bilgi ile değil, Zatı ile bilir. Eğer ilahî bilgi Allah ile aynı olsaydı, Allah'a şu şekilde yakarmamız mümkün olabilirdi; "Ey bilgi, bizim geçimimizi sağla... !" (oysa, bu hiçbir zaman yapılmış bir şey değildir). Bu son husus için, krş., El-Eş'arî'nin *İbâne'sinde* Ebû'l-Huzeyl el-'Allâf'a nisbet edilen görüşler (yk. n. 387).

²⁴⁰ Krş., yk. s. 63 vd. 65.

²⁴¹ Krş., Kâdî en-Nu'mân, *Esâs et-Te'vil*, nşr.: Ârif Tâmir, 28 (Beyrut, tarihsiz[1960]), aynı yazarın *Kitâb Hudûd el-Ma'rife'sinden* bir alıntı gibi görünüyor.

sîma için, bilgi ve iman neredeyse özdeş kavramlardır.²⁴² Şîliğın kendine özgü meseleleri aşağı yukarı şunlardır; 1. Ali ve ahfadından gelen imamların sahip oldukları özel bilgi; 2. *ma'rife* kavramının temel Şîi akaidinin bilgisi anlamında kullanılması (*ma'rife'nin*, erken dönem “inanç” tanımlamalarında yer alması ile paralellik arzeder.); 3. genel olarak İsmaililikle sınırlı görünse de, bilginin batını sembolizmi; 4. dünyevi bilginin dini kaygılarla ilişkilendirildiği özel tarz.

1. Dinî bilginin, İslam'da genel olarak Müslüman toplumun liderliği için aranan bir özellik olarak vurgulandığı doğrudur. Fakat Şîi imamların oynadığı sıradışı rol, bazı kereler onların, doğal ve doğa üstü bütün bilgilerin sahibi oldukları gibi müfrit iddiaların doğmasına sebebiyet vermiştir Şîi aşırılığının gelişimini önceleyen erken menşeleri ile sürekli münasebetini koruyan Zeydî teori, bu hususdaki görüşleri güncelleştirerek sergiler. Zeydî imamlarının bilgi ve bağımsız yargı (*ictihād*) alanı, ilke olarak âlimâne tartışmaları anlama ve değerlendirme yeteneği ile sınırlıdır.²⁴³ O yüzden, onlar için gerekli olan bilgi sünni hilafet teorisine göre halifeler için gerekli görülen bilgiden gerçekte çok fazla farklı değildir. Yine de bu, Şîilikte istisnâî bir durumdur. Halifelerin, bu ulvî görevlerini lâıykı vechile yerine getirmeleri için gerekli görülen niteliklerden biri olan bilgi sahibi olma vasfı, Şîâ imamlarına atfedilen bilgi ile kabil-i kıyas değildir.

Şîi ilhamın ürünü olduğu kuşkusuz olan bir mevzû *hadîse* göre Peygamber şöyle demiştir: “Ben ilmin şehriyim, Ali de onun kapısıdır.”²⁴⁴

²⁴² Krş., Bertels, *Nasır-ı Hosrov*, 202 vd. 229.

²⁴³ Krş., Abdulcebbar, *Şerh el-Usûl el-Hamse*, 752; Arendonk, *Opkomst*, 249, Fransızca çev. 273.

²⁴⁴ Krş., mesela, el-Meleti, *Tenbih*, 20; el-Buhlûlî, *Şerh Kastdat es-Sahib İbn Abbâd*, nşr.: M. H. Âl Yâsin, 100 (Bagdâd 1967); Salmân el-Fârisî'ye nisbet edilen mevzû *Questions of the Monks addressed to Ali*, İstanbul Hasan Hüsnü Paşa nüshası nr. 976 içinde, 4. Bu *hadîs*, es-Seyyid el-Himyârî'ye nisbet edilen bir şiirde de zikredilir (krş., onun şiir divanı, nşr.: Şâkir Mahmûd Şukr, 58, Beyrût, tarihsiz [1966?]). Raşideddîn Fadlallâh, *Beyân el-Hakâ'ik*'inde bunu yorumlar, krş., E. Quatremère, *Histoire des Mongols*, I, sh. CLVI (Paris 1836). *Risâlat el-İzâh*'ının başlangıcında, Tayyibî-İsmailî olan Yemenli Ali b. Muhammed b. el-Velid (v. 612/1215), el-Huseyn'in ahfadından gelen imamları, “bilgi (bereketli yağmur) bulutları” olarak tanımlar, krş., R. Strothmann, *Gnosis-Texte der Ismailiten*, 138 vd. (Göttingen 1943. *Abh. der Akad. d. Wiss., Göttingen, Philol. -hist. Kl., Dritte Folge, Nr. 28*). Ebû Nu'aym, *Hilye'de*, I, 61, Ali'den “bilgi ve bilimler şehrinin kapısı” (*el-'ilm ve'l-'ulûm*) olarak bahseder. Krş., İbn Teymiye, *Fetâvî*, I, 465-474 (Kahire [1966?]), vs. *Medinat el-'ilm* bir kitap başlığı olarak geçer ve muhtemelen meşhur onuncu yüzyıl Şîi yazar, Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh el-Kuynî'nin mahfazasındaki bu *hadîs*den mülhemdir ve ayrıca onun eserlerinin listesinde

Alî, hiç tartışmasız İslam ümmetinin en bilgili, en mükemmel temsilcisidir.²⁴⁵ Öte yandan, Alî'nin sahip olduğu bilginin, Peygamber'inkine eşit olduğu düşünülür. Bütün bilgiler Peygamber tarafından kendisinde cem' edilmiştir ve yine, bütün bilimler ('ulûm) küçük, büyük, ondadır.²⁴⁶ Alî'nin sahip olduğu bilgi, doğaüstü bilgi, yarına ait bilgi, anaların karnındaki bebeklere ilişkin bilgi ve insanların kendi evlerinde gizlice yaptıklarına dair bilgi olarak tanımlanmıştır. Ayrıca, Alî'ye malûm olan bütün bu ayrıntılı bilgilerin, onu takip eden imâmlarca da bilindiğine inanılır.²⁴⁷ İmam bilir. O, her şeyi bilir, çünkü yaptığı bütün işlerde Peygamber ile aynı seviyededir.²⁴⁸ Ancak, Alî ve onu takip eden imamlar, sadece Peygamber'in bu dünyaya ve öte dünyaya ilişkin bildiklerini bilmezler, ayrıca Peygamber'in bilmediği bilgilere de ilaveten sahiptirler. Bu bilgi, ki Peygamber'in bildiğinden daha fazladır, bir silsile içinde bir imamdaki diğerine intikal eder. Bu öyle bir bilgidir ki onlara doğumları ile birlikte malûm olur ve öğrenme gereği de yoktur.²⁴⁹ Bir Şîi mezhebinin, imamların bilgisini Peygamber'inki ile eşdeğer olduğuna itiraz etme cûretini gösteren herkesi münkir ve müşrik olarak nitelendirdiği söylenir. Onlara göre, Peygamber'in torunları olan imamların bilgisi, ki onlar "yaşayan (ayş) bilgi ve ölmüş cehalettir",²⁵⁰ öğrenilerek el-

de yer almıştır, krş., et-Tüsî, *Fihrist*, 185. Bu, mutlak kesinlikle değildir; çünkü, bu ifade, Şîi yazarlarca sıradan mecaz olarak da kullanılmıştır, mesela, Sadrişşerî'a es-sânî Ubeydallah b. Mes'ûd (v. 747/1346) eserine şu sözlerle başlar: "Bilgi şehrine, bir yüce (giriş) kapısı, girişi zor bir makam ve sağlam temele dayalı bir bina ve ayrıca dayanıklı kapılar, her yere yukarı dan bakan (muhkem) kasırlar ve herhangi bir tehciye karşı korunmuş duvarlar bahşeden Allah'a hamd ve sena olsun" (krş., İstanbul Carullah Y. nüshası nr. 1350 *mukher-rer*). *Miftâh es-sa'ade*'sinin girişinde Taşköprüzâde "bilgi şehrini", üzerine yeniden çalışılmış kısa bir versiyon şeklinde şu ifadelerle tanımlar: "Bilgi şehri, uzakta bir mekandadır ve girişi (sağlam) duvarlarla kuvvetlenirilmiştir. Ona giden yolda dar patikalarla, sık çalılıklı tepelerle dolu dağlar ve yüksek dalgalarla hızla akan okyanuslar vardır." Krş., Taşköprüzâde, *es-Sa'ade el-Fâhire fî Siyâdat el-Âhire*, Bursa HaraççıY. nüshası nr. 1043 içinde vr. 17b-18a. Ancak, belirtilmelidir ki, İstanbul Köprülü nüshasında, I, nr. 1387, GAL, II, 453'de işaretiliği gibi *medinet el-'ilm* başlığında geçmez, *medinet el-'ulûm* "bilimler şehri" olarak geçer ve GAL, II, 426, *Suppl.*, II, 633'deki listede geçen *Miftâh es-Sa'ade* muhtasarı ile muhtemelen aynıdır. 1560 yılı kasımında Ahmed b. Mustafâ b. Halil tarafından, Taşköprüzâde'nin kendisi olduğu açıktır, istisnah edilmiştir ki birkaç ay sonra da vefat etmiştir.

²⁴⁵ Krş., el-Meletî, *Tenbih*, 20.

²⁴⁶ Krş., en-Nevbahtî, *Firak*, nşr.: H. Ritter, 16 (İstanbul-Leipzig 1931, *Bibliotheca Islamica* 4)

²⁴⁷ Krş., el-Meletî, *Tenbih*, 118.

²⁴⁸ Krş., el-en-Nevbahtî, *Firak*, 46.

²⁴⁹ Krş., el-Meletî, *Tenbih*, 121.

²⁵⁰ Alî'nin böyle söylediği kabul edilir, krş., *Nahc el-belâga*, 439 (Beyrut 1382/1963).

de edilmez, ancak bir lütuf olarak kendilerine geçer. Bu bilgi onlarda gelişir “tıpkı yağmurun tohumu yeşertmesi gibidir.”²⁵¹ O yüzden seçkin Ali müntesipleri arasındaki en genç birisinin dahi, imamet liyakati için yeterli bilgiye sahip olduğunu düşünmek son derece doğaldır.²⁵² Zeydiye, gerçek imana ilişkin dinî bilginin bütün insanlar tarafından paylaşıldığına inanmakla beraber²⁵³ imama bütün bilgilerin yegane sahibi ve biricik kaynağı olma ayrıcalıklı statüsü yaygın biçimde tanınmıştır. Mesele İmam Câfer es-Sâdık'ın erken dönem Şîî takipçilerinden el-Mufaddal b. Ömer el-Cüfî'ye nispet edilen bir eserdeki hakim tema şöyledir: “Efendimiz”, el-Cüfî, İmam Câfer'e hitaben, “sizin bana öğrettikleriniz dışında bir bilgiye sahip değilim.”²⁵⁴

Bu ifade tarzı ve ayrıca daha önce gönderme yapılan cümlelerdeki bazı ifadeler, Allah'ın bilgisi ve Âlim-i Mutlak'tan insanlığa bahşedilen İlahî lütuf bağlamında sıklıkla yer alan anlatımlardır. Elbette, bu, imamların bilgisine ilişkin Şîî anlayışın bir tür tanrılaştırma içerdiği sonucunu imâ etmez. İmamların bilgisi, hem doğal olanı hem de doğaüstü olanı kapsar. Zorunlu ve tavsiye edilebilir buldukları kadar dinî bilgiyi diğer insanlara intikal ettirebilirler. Sıradan fânîler için, imamlar dışında, geçerliliği olan dinî bilgiyi elde edebilecekleri bir başka merci mevcut değildir. Bununla beraber, ilahî bilgi anlayışı açısından son derece can alıcı olan ezeliyet unsuruna, imamların bilgisi bağlamında yapılan münferit açıklamalarda yer verilmediğini belirtmeliyiz. İmamların bilgisi, kendileri tarafından aktarılır ve bireyler olarak, en azından, öldüklerinde onlarla kalmaz. Kabul edilmelidir ki, aradaki ayrım gayet ustalıkla çizilmiştir ve bundan hiç bahsedilmez ve hatta *gulat* mahfillerde bile açıkça reddedilir. Her hâlükârda, böylesi mutlak ve böylesi doğaüstü bir bilginin “bilgi”nin imamlarında enkarnasyon halinde vücut bulması, onların doğaüstü mertebelerini ziyadeleştiriyor ve mümkün olabileceği kadar yakın ilahî bir konum hamlediyor. Şîî düşünceye göre, en yüksek bilgi, ancak imamların var olması ile yeryüzünde varlığını sürdürebilir. Bilgi ve onun memduh zevat arasında yayılması, onların mevcudiyetinin

²⁵¹ Krş., en-Nevbahtî, *Firak*, 49. Lutf hakkında daha fazla bilgi Abdulcabbâr'ın *Mugni*'sinde vardır.

²⁵² Krş., en-Nevbahtî, *Firak*, 74.

²⁵³ Krş., en-Nevbahtî, *Firak*, 50.

²⁵⁴ Krş., el-Cu'fî, *el-Heft ve'l-ezille*, nşr.: Ârif Tâmir ve Abduh Halife, 29 (Beyrut 1960).

ve dolayısıyla bütün mevcudatın nihaî nedenidir. Bu kuşkusuz, bilgi kavramına ilahî bir içerik kazandırır ki herhangi bir Müslüman çevrede tutunması bir hayli zordur.

2. İnlanılmayacak kadar çok sayıda erken dönem Şîî eser, *Kitâb el-Ma'rife* başlığını taşır. Bu eserlerin yazarlarının hayat süresi, 8. yüzyılın ikinci yarısından 10. yüzyılın başlarına kadar uzanan bir döneme yayılır. Bunlar arasında, Şeytân et-Tâk (ya da Şîa arasında bilinen ismi ile Mu'min et-Tâk);²⁵⁵ Ahmed b. Ali el-Akikî, el-Huseyn b. Ali'nin 6. nesilden torunu;²⁵⁶ Mekkeli İsmail b. Muhammed el-Mahzûmî ve Kum'lu İsmail b. Muhammed Kunbure, iki ayrı yazar olsa gerek;²⁵⁷ Ali b. el-Hasan et-Tâtârî;²⁵⁸ Ali b. el-Hasan b. Faddâl;²⁵⁹ İbrâhîm b. Muhammed b. Sâid es-Sakafî;²⁶⁰ Abdullah b. Muhammed el-Belevî;²⁶¹ Hişâm b. el-Hakem;²⁶² Muhammed b. el-Halil es-Sakkâk;²⁶³ ve Ebû Sehl en-Nevbah-tî²⁶⁴ bulunur. Bugüne dek bilindiği kadarı ile bu çalışmaların hiçbirini bize kadar ulaşmamıştır. Bir eserin başlığından içeriği hakkında sonuçlara gitmek daima kuşku dolu bir girişim olmuştur. Bu nedenle, bir ünlü Şîî yazar, Abbâd b. Ya'kûb er-Revâcinî'ye (v. 250/864) nisbet edilen *Kitâb el-Ma'rife*; *fî ma'rifet es-sahâbe* altbaşlığı taşıdığından, daha ziyade ilk Müslümanların hayat hikayelerine ilişkin içeriği olan bir eserle karşı karşıya olduğumuz izlenimini verir.²⁶⁵ Bununla beraber, *Kitâb el-Ma'rifelerin* çoğunun, fıkıh ve kelam konularında yer alan eserlere açıkça gönderme yapan diğer başlıklarla birlikte listelendiği görülmektedir. Eğer bunların hepsinde değilse bile, bazılarında, *ma'rifenin*, Şîî kelam ve akaidine taal-

²⁵⁵ Krş., *Fihrist*, 176, l. 12=250; et-Tûsî, *Fihrist*, 158, l. 2.

²⁵⁶ Krş., et-Tûsî, *Fihrist*, 48, l. 9.

²⁵⁷ Bu, et-Tûsî'nin görüşüdür, *Fihrist*, 35, l. 9, 38, l. 9. *Fihrist*'de sadece Kunbure geçer, 192, l. 28 =273. Flügel neşrinde, s. 82, el-Mahzûmî ile aynı kişi oldukları belirtilmiştir. Bu ve diğer *Kitâb el-Ma'rife* için, krş., ayr., en-Necâşî, *Ricâl*, 12, 22, 65, 163, 179, 182, 186, 235, 237, 305, ayr., 47, 152, 236.

²⁵⁸ Krş., et-Tûsî, *Fihrist*, 118, l. 6. *Fihrist*, 177=252, isim atlanmıştır. Bu, mevcut neşirlerin esas aldığı yazma nüshalardaki tahrifattan ileri gelmiş olabilir.

²⁵⁹ Krş., et-Tûsî, *Fihrist*, 118, l. 13. Faddâl okunuşu kesin görünmüyor.

²⁶⁰ Krş., et-Tûsî, *Fihrist*, 28, l. 8.

²⁶¹ Krş., *Fihrist*, 193, l. 6=273 ; et-Tûsî, *Fihrist*, 129, l. 9.

²⁶² Krş., *Fihrist*, 176, l. 6=250 ; et-Tûsî, *Fihrist*, 204, l. 11.

²⁶³ Krş., *Fihrist*, 176, l. 16=250 ; et-Tûsî, *Fihrist*, 158, l. 6.

²⁶⁴ Krş., *Fihrist*, 177, l. 3=251 ; et-Tûsî, *Fihrist*, 36, l. 6.

²⁶⁵ Krş., et-Tûsî, *Fihrist*, 146, l. 1.

luk eden hususların -muhtemelen özellikle imamet meselesi ve bir mükellefin iman sahibi olduğunun nasıl bilinebileceği meselesi gibi- bilinmesine mâtufluk bir kavram olarak anlaşıldığından çok az kuşku duyabiliriz.²⁶⁶ Yukarıda sözü edilen yazarların döneminini müteakip dönemden, İsmailî-Fâtîmîlerden meşhur Kâdî en-Nûmân'ın telif ettiği *Kitâb Hudûd el-Ma'rife* başlıklı bir çalışma biliyoruz. Bir başka çalışmasında, Kâdî en-Nûmân, bu çalışmasına atfen Kurân'ın İsmailî yorumuna (*te'vil*) ve bu gibi hususlara inanmayanlara yönelik polemik tarzında, *bâtınî* olanın açıklanmasına temas ettiğini ifade eder.²⁶⁷ Zeydî İmam Ahmed b. Süleyman'a ait (v. 566/1170) *Kitâb Hakâ'ik el-Ma'rife*, dogmatik kelimeler yelpazesini bütünüyle ele alır.²⁶⁸ Bütün bu eserlerdeki *ma'rifenin*, "iman" tanım-lamasında geçen bir kelime olarak kullanıldığı açıktır.²⁶⁹ "Bilgi" (*ilm*) elde etmek bir vesile teşkil eder ve onun bir parçasıdır, ne var ki, Şîa için en yüksek düzeyde dinî anlam ifade eden kâmil bir '*ilm* değildir.

İbn Nedîm'in *Fihrist*'inden yeni ortaya çıkan Mü'tezileye dair daha ayrıntılı bilgiler, açıkça gösteriyor ki *Kitâb el-Ma'rife*, İslam kelamının doğuşu aşamasında Allah'ın tanınması ve bununla ilgili diğer metafizik malûmatı konu edinen çalışmaların ortak başlığı olmuştur. Mütezilenin ilk neslinden olan Vâsıl b. Atâ'ya ait *Kitâb es-Sebil ilâ Ma'rifet el-Hakk*'ın, bu başlığı, söz konusu hususun dışında mütalaa edilmemelidir.²⁷⁰ *Kitâb el-Ma'rife* başlığını, en-Nazzâm,²⁷¹ el-Câhîz,²⁷² el-Esamm,²⁷³ Muham-

²⁶⁶ *Zikr ma'rife el-imâm* başlıklı küçük bir Dürzî risalesi, sadece *Kâ'im ez-zamân ve'l- hudûdun "ruhanî" ve "cismanî"* isim ve vasıflarını konu edinir. Krş., Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, I, s. CCCCLXXVII (Paris 1838). Ben Yale Üniversitesi Kütüphanesinin aşağıda n. 521'de listelenen Arapça yazmalarına müracaat ettim, (L-733, vr. 103a-104b, S-46 vr. 60a-61a, ve A-64 vr. 82a-83a.)

²⁶⁷ Krş., en-Nu'mân, *Esâs et-Te'vil*, 26. *Kitâb Hudûd el-Ma'rifenin* korunduğu söylenir (?), ne var ki Sezgin, I, 575-58'deki listede görülmemektedir.

²⁶⁸ Krş., E. Griffini, *RSO* içinde, VII (1916-18), 573 vd. Yazar hk. Krş., *GAL, Suppl.*, I, 699.

²⁶⁹ Krş., yk. s. 68 vd. *Ma'rifenin*, "*tasdik*" tanımı olarak kullanılmasından önce "imanın" tanımı olarak kullanıldığına işaret eden bir başka kanıtımız daha var. Gılat Şîa mezhepleri, "imani" İmanın *ma'rifesi* olarak tanımlarlar. "Onu tanımayan Allah'ı da tanımaz ('-r-f)." , kr. en-Nevbahtî, *Firak*, 42, 46. Bir mevzû hadise göre, "Yaşadığı dönemin İmamını açıkça tanımadan ('-r-f) ölen kişi, *câhiliye* üzerine ölmüş olur." "İman", *sâhib ez-zamânı* bilmeyi ('-r-f), içerir, Krş., el-Meynakî, *İzâh*, 99 ve 34.

²⁷⁰ Krş., *Fihrist*, Farsça çevirisi, 293, ayr., Houtsma bölümü içinde.

²⁷¹ Krş., *Fihrist*, Farsça çevirisi, 299.

²⁷² Krş., *Fihrist*, Farsça çevirisi, 308, Yâkût'un *İrşâd*'ında yeralan el-Câhîz'in özgeçmişinden zaten bilinen ilgili başlıklarla beraber.

²⁷³ Krş., *Fihrist*, Farsça çevirisi, 313.

med b. Abdulkerim²⁷⁴ ve Cu'al denilen el-Huseyn b. Ali el-Basri²⁷⁵ gibi simaların eserlerinin listelerinde de görürüz. İsâ b. Sabîh el-Murdâr'a, sırasıyla Sumâme ve eş-Şahhâm'a reddiye olarak yazılmış iki *Kitâb el-Ma'rif*e nisbet edilir.²⁷⁶ Sumâme'nin kendi çalışması, çoğul halde *ma'ârif* başlığını taşır²⁷⁷ ve el-Câhız'e reddiye olarak Ca'fer b. Mübeşşir es-Saka'fî tarafından bir *Kitâb el-Ma'ârif* kaleme alınmıştır.²⁷⁸ Abdulkabbâr'ın, nazardan geliştirilen 'ilmi ve onun Allah'ın bilinmesinin çeşitli yönleri (*ma'ârif*) ile olan ilişkisini konu edinen *Mugnî* başlıklı çalışmasının 12. kısmında, yine *Ma'ârif* kullanılmıştır. *Mugnî*'deki tartışma gösteriyor ki, *ma'rif*e üzerine olan münferit bölümler bütün ilgili Mütezile metinlerinde²⁷⁹ ve konu ile ilgili monografilerde hiç kuşkusuz yer almıştır.

3. İsmailî düşünürler, gerek Kur'an'da, gerekse dinî literatürün diğer muteber kaynaklarında, tebdil-i kıyafet etmiş, bilgiye dair kinayeler tespit etmişlerdir. Sözgelimi, Kur'an'ın 71:21 ayetinde geçen Nûh kıssasında zikrolunan 'mâl' kelimesine, kendilerine özgü bir yorumlama ile bilgi demişlerdir.²⁸⁰ Aynı şekilde Nûh'un teknesini sürükleyen 'su', bilgi olarak yorumlanmıştır. Geminin, yolcularını boğulmaktan korunması, onlara göre, gerçek müminlerin, rûhânî ve nûrânî bilginin verdiği hayat sayesinde, imansızlığın ölümünden korunması gibidir. Yine kendilerine özgü verdikleri anlama göre, geminin su üzerinde seyretmesi ve

²⁷⁴ Krş., J. Fück tarafından ZDMG, XC (1936), 309'da yayınlanan *Fihrist*ten bir bölüm.

²⁷⁵ Krş., *Fihrist*, 175, II. 4 vd. =248. Kuşku tarihleri karşı, *Fihrist*'in neşriyatında Cu'al için verilen 308/920-21 ile 399/ 1008-9, doğru tarihler gibi görünüyör; *Ta'rih Bağdâd*'da 293/905-6 ile 369/ 980 geçer, VIII, 73 vd. *Fihrist*'in Farsça çevirisinde ayrıca 369, ölüm tarihi olarak gösterilmiştir.

²⁷⁶ Krş., *Fihrist*, Farsça çevirisi, 301. Sabîh okunuşu ve Murdâr sığısı kesin değildir.

²⁷⁷ Krş., *Fihrist*, Farsça çevirisi, 303.

²⁷⁸ Krş., *Fihrist*, Farsça çevirisi, 303. en-Neccâr'ın *Fihrist*, 179, I. 28=255'de zikredilen *Kitâb el-Ma'rif*e fî'l-İcmâ' başlıklı eseri ve yine *Fihrist*, 217, I. 12=305'de geçen Dâvûd b. Ali el-İsfahânî ez-Zâhiri'nin eser başlıkları arasında yer alan *Kitâb el-Ma'rif*e buraya ait olmayabilir.

²⁷⁹ Krş., ayr., aşğ., s. 144 vd.

²⁸⁰ Krş., en-Nu'mân, *Esâs et-te'vîl*, 77. Çalışmada, 'ilm ile mâl kıyaslaması gibi, aynı şekilde 'ilm ile mâ' 'su' kıyaslaması, tekrar tekrar söz konusu edilir.

Kur'an'ın 2:255 ayetinde geçen ilahî kürsi kavramının, yaygın bir biçimde Allah'ın bilgisi anlamında yorumlandığını belirtmeliyiz, Krş., et-Taberî, *Tefsîr*, III, 6vd. ; Ez-Zemahşerî, *Keşşaf*, I, 278 vd. vs.. Ebû Hâtim er-Râzi, *Zîne*, II, 151'de İbn Kuteybe'yi izleyerek bu yorumun Mütezile kaynaklı olduğunu vurugular. Krş., İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fî'l-lafz*, nşr.: M. Zâhid el-Kevserî, 38 vd. (Kahire 1349) (ancak, burada *kursî* ile kastedilenin "bilgi" olduğu açıkça ifade edilmemiştir)

yolcularını taşıması, hakikî çağrının (*da'vet el-hakk*), bilginin üzerinde seyretmesine ve kendisine icabet eden ve kabul edenleri taşımasına benzetilmiştir. Arapçada yaygın bir biçimde kullanılan bir deyiş olarak, çok bilgili olan kişiye “derya” denmesi, “suyun” bilgi olarak yorumlamasını teyid etmektedir. Üstelik, suyun bilgi ile karşılaştırılması ile su üzerinde gemisiz yüzen birisinin sonunda boğulacak olması gibi, bilgiyi bilgisizler arasında arayan kişinin de sonunda perişan olacağı sonucuna varılmıştır.²⁸¹ Yine Nûh kıssası ile bağlantı kurularak, anlıyoruz ki, İsmailî öğretinin geç döneminde, Nûh'un şeytanının (*iblis*), babası Nûh'un özel bir parçasını gören ve kardeşlerine gösteren Hâm olduğu, işlenmiştir (Kur'an, bu Kitab-ı Mukaddes kıssasına hiç değinmez). Bunun anlamı, Hâm'ın, babasından kendisine geçen ve onu almaya layık olmayan hiç kimseye verilmemesi gereken bilgiyi başkalarına vermiş olmasıdır.²⁸² Kur'an'daki Semûd kavmi ve peygamberleri Sâlih kıssası (26:155) ile bağlantılı olarak, denilmiştir ki, *leben* “süt”, ezoterik bilgiyi simgeler.²⁸³ “Hasta kişi ‘malının’ üçte-birine sahiptir” mevzu hadisindeki *mâl* kelimesinin yine bilgiye matûf olduğu belirtilmiştir. Ruhun yaralı kişi de ancak, kulağı ile duyduğu bilgiyi (*el-'ilm es-sem'i*) elde eder fakat diğer iki bilgiyi, gözûyle gördüğü bilgiyi (*el-'ilm el-basari*) ve kalbi ile, hakikatlerin bilgisini (*'ilm el-hakâ'ik el-kalbi*) elde edemez. Bilginin bu üç bölûmüne de sahip olmak, çok bilgili, çok ‘mallı’ kişi olmak demektir.²⁸⁴ Böylece, bu misallerin gösterdiği üzere, eğer her şey kendi hakikatine, derunî anlamına göre anlaşılabilir ve yorumlanabilirse, bu bilgi sayesinde Kur'an ve *hadîs*de bir şekilde anlatılandan daha sık meydana gelenleri de bilmiş oluruz. Şîî düşüncede, işte bu, beşerî ve fevkal-beşer hayatın gerçek kûnhüdür.

4. Son olarak, bilgiye yönelik Şîî bakışın, dinî ilgi ile bilimlerin genelinde dünyevî yararı arasında kendine özgü bir sentez geliştirmiş olması anlamlı ve önemlidir. Bu süreç yine büyük ölçüde İsmaililikle sınırlı kalmış bir gelişmedir. Başlangıcının erken dönemine kadar giden Helenistik felsefe ile arasındaki güçlü ilişki ile İsmaililik, dinî akaidi için dayanak aldığı bilimsel temelleri, daima, takipçilerine anlatma gayreti için-

²⁸¹ Krş., en-Nu'mân, *Esâs et-te'vil*, 78 vd.

²⁸² Krş., el-Meynakî, *İzâh*, 5. mâ'='ilm için ayr. 74.

²⁸³ Krş., en-Nu'mân, *Esâs et-te'vil*, 103. Krş., yk. s. 57.

²⁸⁴ Krş., el-Meynakî, *İzâh*, 78.

de olmuştur. İlk örnek *Resâ'il İhvân es-Safâ* ve onun İsmâîlî çevrelerde gördüğü kabuldür. İlk kaynak olması açısından çok büyük önemi olan kendine özgü bir dinî epistemoloji, Fâtîmî-İsmâîlî çevrelerde geliştirilmiş olup bunun ilginç bir örneğini Hamîdeddîn el-Kirmânî'nin, tarihi 11. yüzyılın başlarına uzanan *Râhate'l-'Akl*'ındaki yorumu oluşturur. Bu eğilimin ne dereceye kadar vardığını, bilimlerin tasnifi için geliştirilen sistemin, Dürzilerin gayretleri ile, kendi özel kelimalarına eklemlemelerinde çok açık görebiliriz. Bu hususta kanıtımız, Dürzi metinlerin standart külliyatından oluşan, *Risale Takstî el-'Ulûm ve İsbât el-Hakk ve Keşf el-Meknân* (Bilimlerin tasnifi ve Hakikatin Tesbiti ve Saklı olanın Keşfedilmesi) başlıklı risaledir. Eğer İsmail b. Muhammed b. Hâmid et-Temîmî'ye nisbet edilmesi doğru ise, 5./11. yüzyılın ilk yarısına tarihlendirebiliriz.²⁸⁵ Et-Temîmî, bütün bilgisini Dürzi mezhebinin kurucusu Hamza b. Alî'den aldığını, kendi tâkatinin yetmeyeceğini düşündüğünden ötürü ona bir risale telif etme talimatını verdiğini ve bu görevi gerçekleştirmesi için kendisinden ilham aldığını ifade eder.

Dürzi yazara göre, 'ilmin bütünüyle düzenlenmesi açısından esrarlı 5 rakamı temel ilke olarak önemli görev üstlenmiştir. 'İlm 5 altbölüme ayrılır. Bunlardan ilk ikisi, dinî hususlarla (*dîn*), diğer ikisi tabii verilerle (*tabî'a*) ilgilidir. Beşincisi ve en mühim olanı ise, gerçek (*hakîkî*) bilgidir. Bu gerçek bilgi, işte istenilen (*murâd*) ve el-Hâkim olan Rabb'imizin emri ile korunan bilgidir. İlk dört altbölüm bir çok özelliklere göre -ki bunlar pek çok olup, burada zikredilmesinde bir fayda yoktur- tek-rar bölünebilirken, beşinci bilgi, yegâne ve sabit olup eksilmez, bölünmez ve yok edilemezdir. İlk dört altbölüme sadece mecazen "bilgi" denilebilir. Bilginin gerçekliği (*hakîka*), beşinci altbölüm için geçerlidir. Dinî hususlarla ilgili olan ilk iki altbölüm, ekzoterik (*zâhîrî*) bilgi ve ezoterik (*bâtînî*) bilgidir. Ekzoterik bilginin temsilcileri, beş "sözcü" (*nâtık*) olup Nûh, İbrahim, Mûsa, İsâ ve Muhammed'dir (Adem dâhil edilmez). Ve her biri bir "esas" kurmuştur. Bu beş "esasın" sonucunda, Sâim, İsmâ'îl, Yûşa' b. Nûn (Hârûn'un ölümünden sonra), Kaya Şem'un (St. Peter) ve Alî hasıl olur. Her "sözcü" ve "esas", önce gelen kendisini takip edecek olanı işaret etmek suretiyle bir çift oluştururlar. Kur'an'ın 57:13 ayeti gereği, bâtinî bilgi, ilahî bağışlanmayı (*rahme*) içe-

²⁸⁵ Kırş, Silvestre de Sacy, *Exposé*, 1, sh. CCCCLXXIX. Yazarlanılan yazmalar, Yale Üniversitesi Kitaplığı A-64 (Katalog Nemoy 1070) 110-114 , S-46 (Katalog Nemoy 1069) 74a-84a, ve L-733 (Katalog Nemoy 1066) 128a-148a.

rirken, zâhirî bilgi, ilahî cezalandırmayı içerir. “Sözcü”, zâhirî bilginin üstadı iken; “esas”, bâtinî bilginin üstadıdır. Hiçbiri tek başına murâd değildir. Birlikte murâda, yani beşinci bilgiye işaret edebilirler ki, ayrıca dinî hususlara temas eden iki altbölümün bir üçüncüsünü oluşturur, bu ise *el-bâtındır*.²⁸⁶

Burada konuya uzunca bir ara verilir. Sonra yine yazar tarafından, “hissiyat sahibi olma” (*ma’nevîye*) özelliğinin diğer “esaslardan” biri için değil de niçin sadece Ali için iddia edildiği sorusu sorularak tekrar tetiğe basılır. Adem’den önce beş çağ (kişi), et-Timm, er-Rimm, el-Hinn, el-Cinn ve el-Binn vardır. Adem ve Havva’dan doğan çocukları, Allah’ı birleme açısından mümindirler. Adem, Rabb’ini tanımada (*ma’rife*) dalalete düşmedi ancak bir zâhirî dinî hukuk (*şer’îa zâhire*) geliştirmede yetersiz kaldı. Sonuç olarak, ilk “sözcü’nün zuhur edip, bir dinî hukuk tesis etmesine dek, İblis ve orduları yeryüzüne bela oldular. Bu ilk sözcü Nüh oldu ve kendisine İkinci Adem dendi.²⁸⁷ Diğer bütün “sözcü” ve “esas” ikilileri, ancak dünyevî, lâdinî bilgiye sahiptirler. Sözelimi tıp, felsefe, astronomi (ve astroloji) ve bir de kelim bilirler. Fakat hepsi yokluğun birliğinin (*tevhit el-’adem*) tanınmasına inanırlar ve hiç biri Mevla’yı bilmezdi (‘-r-f). Onların dayanabildikleri (anlama, akıl erdirmeye), embriyonun muhtelif safhalarına benzetilebilir; kemiğin oluşumu safhasına, İsâ-Şem’un; Muhammed-Ali ve silsile halinde gelen Ali imamları ise, insanın ayağa kalkmış, ete bürünmüş, ancak ruhtan yoksunluk safhasına karşılık gelir. Ruh, ilahî birliğin bilinmesidir (*ma’rifet e’t-tevhid*). Ruhtan mahrum olduklarından, beş “sözcü” ve “esas” ikililerinin sonuncusunun dahi Mevla’yı bildiği (‘-r-f) söylenemez. Aynı zamanda Külli Akıl ve O’nun “kanıtı” (*hucce*), onlara dayanıklılık sağlar. Altıncı “sözcü” döneminin son bulması ve “yedinci” sözcünün zuhur etmesi ile ilahî birliğin (*tevhit*) bilinmesi kemale ulaşır. “Tek oluş” (*vahdâniye*), diğer bütün “esaslara”ın aksine sadece Ali için iddia edilebilir. Göklere yaptığı yolculukta, Hz. Muhammed’in dikkatini Ali’ye benzeyen biri (o sırada hâlâ yaşamaktadır) çekmiştir ki, O Ali değildir. O bir melektir ya da Ali’ye

²⁸⁶ Müellifin, *bâtın* kavramını bu iki bilgi türü arasına dahil etmekte zorlandığı açıktır. Bununla beraber, *bâtın*, en yüksek, yani beşinci bilginin tanımı olmak zorundadır; çünkü Şîa, daima, *bâtın* üzerinde, ‘ilm ed-dîn’in bir vechesi olarak yoğunlaştığından, bütün dinî bilgiler (dini) zâhir olarak adlandırma imkânı kalmayacaktır.

²⁸⁷ İnsanlığın ikinci babası olma şerefine Ses’e de ait olabileceği, Arapların Ses efsanesi üzerine yapılan bir doktora çalışmasında tartışılmıştır, T. Gluck (Yale University, 1968).

benzer yaratılmış Mevlâ'nın bir suretidir; çünkü melekler Ali'ye karşı derin bir özlem içindeydiler.

Müellifimiz, Fatimîlerin tarih öncesi döneminden çeşitli velilere hamledilen yedi semanın tanımını yaptıktan sonra, tekrar konumuza, bilimlerin tasnifine, geri döner. *Zâhir* ve *bâtına* dair dinî bilgi için mecazen "bilgi" kelimesinin kullanılmasına ilişkin ve ikisinin terkiibinden murâd edilen bilgiye -ki, Mevlâ'nın ilahî birliğinin bilinmesidir ve hiçbir "sözcü" ve "esas" nâil olmamıştır- ilişkin olarak daha önce söylediklerinin bir özetini verir. Günümüzde, der, "sözcü" ve "esas", onları bilenlere mâlum, bilgiye ('ulûm) gerek duymayanlara meçhul, Mevlâmız el-Hâkim'e hâdim, iki kişidir.

Tabiata ilişkin hususlarla ilgili olan diğer iki altbölümden biri, hakkında hiçbir ayrıntılı açıklama yapılmayan tabiat tıbbı ('ilm *tıbb et-tabî'a*); diğeri, akıllı akılsız bütün canlıları, yani insan ve konuşamayan hayvanları konu edinen tıptır ('ilm *tıbb el-hayevân*). Biri, doktorlar (*mutetabbib*), diğeri veterinerler (*baytâr*) tarafından uygulanır. Her ikisi de, tedavi etmekten (*mu'âlic*) ziyade, pratisyen hekimlikle (*mutecerrib*)²⁸⁸ ilgilidirler, çünkü bilmediklerini ('-r-f), tahlil ederler ('âlaca). Bunlar, bilgilerini ('ulûm), aynen ekzoterik bilgi ile ilginenlerin bütün bilgilerini "sözcüler"den almaları gibi, kadim felsefecileri körükörüne takip ederek (*taklid*) almışlardır. Birçok tabip, insanın karnını yarmak ve içinde ne olduğunu anlamak suretiyle bunu başarır ki, bu canlı insanları tedavi etmekle kabil-i kıyas olamaz.²⁸⁹ Bu yüzden, onları canlı ve akıllı insanlar hakkında koyacakları teşhisler doğru olmayabilir. Bir çok hekim tedavi ederken insanları öldürmüştür. Göz doktorları ve cerrahları bir sürü insanın gözlerinin kör olmasına neden olmuşlardır. Veterinerler, tedavi ettikleri hayvanların çoğunu öldürmüşlerdir. Teşhisleri şansa ve hislerine (*ahvâ*) dayalıdır. Bu ise, her ne kadar hakikatlerin bilinmesi (*ma'anîf el-hakâik*) açısından, olabilecek en zayıf tez olsa da, onlar için en mümkün tez olma özelliğindedir.

²⁸⁸ Tebabette, tecribenin birçok anlamı hk. bkz., F. Rosenthal, *Bulletin of the History of Medicine* içinde XL (1966), 233, n. 30. Burada yapılan ayırım, pratisyen hekim ile tıp kuramcısı arasındadır.

²⁸⁹ Kelimesi kelimesine, "ölmüş ya da öldürülmüş birisinin tedavisi ve karnının yarılması, canlı birisinininki ile aynı değildir." Bu bölüm, Dürzi yazarın bütün tıbbî bilgilerin, cesetleri yararak elde edildiğini düşündüğünü öne sürmemizi sağlayacak yeterlilikte görünüyor.

Özetle, tabiat bilgisinin iki alt bölümünü içine alan tababet, hiçbir zaman “hakikate” (*hakikiye*), dinî bilginin iki alt bölümünden, zâhir ve bâtın, daha fazla sahip olduğu iddiasında bulunamaz. Çünkü o, ikisinin üçüncü kısmıdır ya da bütün bilgilerin alt bölümü olup yegane doğru bilgidir. O, Mevlâ’nızın bir ve tek olduğunun bilinmesidir. Bütün bilgilerin içinde en büyüğünün beşinci altbölüm olmak zorunda olması gerçeği, beşinci olan herşey ile bağlantı kuran fevkaladeliyle -dört tabiatın şahitliğinde beşinci tabiatın en büyük olması, beşinci olarak imamın kendisi ile dört “delilin” olması gibi- teyid edilir ve yine bu gerçek, beşi oluşturmak için yine bir tek (fert) rakama gerek duyan dört terkip ki, iki çift zâhir ve bâtıdan oluşan ilk dört tek rakamın ve bunların dışında beşinci alt bölüm olan Mevlâ’nın birliğinin bilinmesi bilgisi anlamında *tev-hîd* tarafından doğrulanmaktadır.

Bu Dürzi risalesinde “bilgi”, en yüksek imana eşdeğer görülmüştür. İnsanlığın kaderi, çeşitli bilimsel disiplinlerle sürdürülen bir bilgi arayışı olarak sunulur. Risale, bilimsel *Wissenschaftslehre* ve ayrıca teozofinin hayalci bir karışımıdır. Bilim ve anlamlı bilgi açısından, dehşetengiz primitivizme geri dönüş yolunda bir adım olduğunu söylemek gereksizdir. “Bâtını” olmayı korurken, gerçekte dinî öğretiyi yaygınlaştırma teşebbüsüdür. Ancak, “bilgi” kavramının, İslamî duygu ve düşüncenin her noktasına ne denli güçlü bir biçimde nüfuz ettiğinin en çarpıcı örneğini oluşturur.

BÖLÜM ALTI

BİLGİ İŞİKTİR

Tasavvuf

“Işık”, manevî terminolojinin daima gözde bir kavramı olmuştur.¹ Özellikle cehâletin karanlığından uzak olduğu ölçüde bilgi için bir mecaz olarak işlev görmüştür. Karanlıkta, hiç bir şeyi gözlemleyemez veya tanıyamayız. Cehâlet içinde kalırız. Ancak ışık ve aydınlıkta, yolumuzu bulabilir, bilebiliriz. Bu basit beşerî tecrübe, insanlığın en uzak tarihinin en erken döneminden itibaren zihin ve ruh dünyasına aktarılmıştır. İyi ya da kötü (beşerî tasavvurun en doğal ve masum ifadesinde bile, her zaman bir parça tehlike oluşturduğundan dolayı), hatırası insan bilincinde günümüze dek canlılığını sürdürmüştür.

Işık, Kitab-ı Mukaddes’in düşünce dünyasında da ve sonraki bütün Yahudilik ve Hristiyanlıkta da genel bir simge olup hikmet ve dinî hukuk gibi, yol gösterici ve rehberlik edici bir işlev görmüştür. “Bilginin ışığı” (*phôs gnôseôs*), Eski Ahid’deki bir parçanın, Hozes 10:12, *nêr da’at* şeklinde okunuşuna dayanılarak, Yunancaya yanlış tercüme edilmiştir.² Helenistik ruh, anlaşılır ifade tarzı arayışında, ışık imgesinden ziyadesiyle yararlanır. Heraklitus’un aklın ışığının kaçınılmazlığı görüşünden –ona isnad edilerek yüzyıllar boyu aktarılan sözlerin Heraklitçi bağlamı-

¹ Bkz., mesela F. -N. Klein, *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften* (Leiden 1962) ya da, kadim Mısır’da (E. Hornung), arkaik Yunan şiirinde (M. Treu), erken Yunan felsefesinde (C. J. Classen), kadim İran ve kadim Musevilikte ((C. Colpe) ışık ve karanlık tartışmaları, *Studium Generale* içinde, XVIII (1965), 73-133.

² Krş., S. Aalen, *Die Begriffe "Licht" und "Finsternis" im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus*, 69, 93, 188 (Oslo 1951, *Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi, Hist. - filos. Kl*, 1951, no1).

nın kuşkulu olmasına rağmen³ Platon'un mağara mitinde şekillenen daha karmaşık metaforuna; adı bilinmeyen bir yazarın akli (*nous*), ruh-daki ilahiliğin yaktığı bir ışık olarak tanımlamasının Aristo'ya hamledilerek rivayetinden⁴ Yeni-Platoncuların desteklediği kapsamlı ışık sembolizmine kadar bilginin bütün bu görkemli büyüğü Yunanlılara kendisini bu kelimeyle hissettirmiştir. Dualistik dinler, karanlık ve ışık karşıtlığı üzerine, beşerin aşağı düzeydeki maddi karanlık dünyası ile ulvî aydınlık dünyasını zıtlastırarak yoğunlaşmışlardır. Onlara göre, "ışık" bir necat unsurudur. "Pistis Sophia" gnostik kavramı, özel bir örnek vererek, ışığın özdeşleştirildiği ilk ikametgâhtır. Çok daha geç dönem tasavvuf düşüncesini içeren geniş kapsamlı bir ifadede, Pistis'i, ("inanç") Sophia ("hikmet", bu bağlamda "bilgi")yi düşünmek muhtemelen uygun olurdu) denilen bir resmi üretirken buluruz ki, ilk var olan ışık ile benzer ya da özdeş olan "amel" böylece gelişir.⁵

O yüzden, İslam'ın başlangıcında Peygamber Hz. Muhammed için "ışık"tan söz etmek kadar doğal bir şey olamazdı. Daha sonra İslam, yaygın bir biçimde kullanılan, sünî çevrelerde bile, bir ışık sembolizmi tutkusu ile karşı karşıya kaldı ve zamanla yenildi. "Kalem"-i kadim, söz gelimi ışıktır ve levh-i mahfuz üzerindeki yazı- Kur'an'ın bizzat bir nur olarak sık sık atıfta bulunacağı kadar Allah'ın kutsal metnin hakimiyeti üzerindeki nurudur.⁶ Bilginin veya bilgi ve öğrenmenin ışığı, cehâlet ve

³ Krş., H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3. ed. (Berlin 1912), Heraclitus B 16. Arap geleneğinde, Heraklitus, "gerçek ışık'tan ilk ilke, Tanrı (Zeus), olarak söz eder, krş., eş-Şehrestâni, 296, çev.: Haarbrücker, II, 137.

⁴ Krş., Aristotle, *Rhet*, 1411b12. Krş., A. Altmann, *H. A. Wadson Jubilee Volume I*, 60 (Kudüs 1965). Burada özetle eklemeyiz ki, İslam'da, akıl ('*akıl*') ışıkla sıklıkla ilişkilendirilir. El-Muhâsibî'nin, mistisizmden bir örnek vermek gerekirse, akli ışık olarak tanımladığı söylenir. O bir ışıktır ki, her insanda farklı yoğunlukta tesir gösterir. Krş., aştg., n. 617. İbn el-Cevzî, kendisine ait *Zemm el-hevâ'da*, 5, (Kahire 381/1962) bu görüşü naklederken (krş., ayr., n. 921), kendi tercihinin, İslam medeniyetinin farklılıklarını birleştirici özellikte gerçekten olağanüstü bir kapasiteyi ifşâ eden bir '*akıl*' tanımından yana olduğunu açıklar: "Akıl, kalbe düşen nur gibi, doğal bir yetenektir (*garîza*) (krş., bk. s. 52). O (akıl) hazinesi olarak kalp, ya da Allah vergisi aydınlacı özelliği ile akıl, böylece, eşyayı idrak etmek üzere hazırlanmıştır. O, bu sayede, izin verilen şeylere izin verildiğini ve yasaklanan şeylerin yasaklandığını bilir, ve işlerin sonucuna bakar." Işık mistisizmi, felsefî epistemoloji, kelâmî "bilgi" ve pratik ahlak -hepsinin zımnen içerdikleri bir araya gelerek- akli, usulîlikle, İslam'ın tamamen yerli vatandaşı yapmışlardır.

⁵ Krş., A. Böhlig ve P. Labib, *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Hamadi*, 38/39, krş., ayr., 42/43, 48/49 (Berlin 1962, *Deutsche Akad. d. Wiss. zu Berlin, Institut für Orientforschung* 58).

⁶ Krş., İbn Kesîr, *Bidâye*, I, 14 (Kahire 1351-58).

günah karanlığındaki bir lamba misali, yaygın olarak kullanılan bir mecaz olmuştur.⁷

Kur'an'a göre nur, yol göstericidir ve Allah ve sadece Allah tarafından verilir (24:40, 57:28). Bilgi, rehber ve aydınlatıcı bir kitap, doğru dinî anlayışı birlikte sağlar (31:20). Nur, imanla birlikte yer alır ve kâmil imanı temsil eder (66:8). İman, bu nedenle, kalpdeki nurdur, geç dönemden bir sûfî yazar, çok doğru olarak mârifetullahı bir ateş ve imanı bir nur olarak tanımlayacaktır.⁸ Kur'an'ın meşhur bir ayetinde (24:35), "Allah, (O'nun/onun) nuruna (nûrihi), dilediğini erıştırir" buyurulmaktadır. Nûrihi tamlamasındaki zamirin, Allah'a mı yoksa mü'mine mi râci olduğuna dair yapılan açıklamalar, Kur'an müfessirleri için malzeme teşkil etmiş ve ayrıca Kur'an metnine ait olduğu düşünülen açıklayıcı yorumların ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁹ Bu can alıcı kelimenin "... kalbinde iman ve Kur'an bulunan inananın nuru" anlamında olduğu açıklamasını getiren son derece muteber müfessirler bulunmaktadır.¹⁰

Üstelik aynı ayet Allah'dan göklerin ve yerin nuru olarak da bahseder. 8. yüzyılda İbn el-Mukaffa, Kur'an'ın "Bağışlayıcı ve Şefkatli Nurun adı ile" başladığını ve nura övgüler dizerek devam ettiğini öne sürerek, muhtemelen Maniheizm ve de galiba Zerdüşti etkilenmeler altında sıradışı bir benzetme iddiasında bulunur.¹¹ Hişâm b. el-Hakem ve Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî'nin temsil ettiği Şîî gulat, Allah'ı, gayet açık olarak "beyaz kıvılcımlar saçan bir parlak nur" şeklinde tanımlar.¹² Allah'ın yer altında olana dair bilgisinin, yerin derinliklerine kadar yayılan sürekli ışık dalgaları ile üretildiği söylenmiştir. Böyle bir radyasyon teması bulunmaksızın, Allah'ın orada ne olduğunu bilmesi mümkün olmazdı.¹³ El-Melatî'nin rivayetine göre, Karmatîlerin inancı şu merkezdedir: "Allah, (diğer fizikî) ışıklara hiç benzemeyen ve herhangi bir karanlığın karışmadığı Ulu ('ulvî) bir Nurdu. Bu Ulu Nurdan, Yayılmış Nur (şa'ş'a'ânî) su-

⁷ Krş., İbn Abdülberr, *Câmi'*, I, 49-61 ; el-Gazzâlî, *İhyâ'*, I, 43, 54, çev.: Faris 126, 129 ; aynı yazar, *Mizân el-'amel*, 343.

⁸ Krş., es-Serrâc, *Luma'*, 63.

⁹ Krş., A. Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Kur'an*, 65, 149 (Leiden 1937).

¹⁰ Krş., et-Taberî, *Tefsîr*, XVIII, 95 ; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr*, XXIII, 235.

¹¹ Krş., M. Guidi, *La lotta tra l'Islam e il Manicheismo*, giriş, XVII, metin 8, çev.: 14 (Roma 1927).

¹² Krş., el-Eş'arî, *Makâlât*, 32, 43, 207, 209.

¹³ Krş., el-Eş'arî, *Makâlât*, 33, 221, 491.

dur etti ki bunlar, peygamberler ve imamlardır... Yayılmış nurdan, bir Karanlık Işık (*zâlâmî*) doğar ki, bu bizim güneş, ay, yıldız, ateş ve diğer karanlığın içine karıştığı cisimlerde gördüğümüz ışıktır.”¹⁴ Erken dönem bir Şîi mezhebi olan Cârûdiye için Allah nurdur ve imam ve peygamberlerin ruhu ondan sudur etmiştir.¹⁵ Kendisini yeniden doğuşlar ve sudurlarla, “imamet nuru ile” ifşa eden, ilahî nur Şîi öğretinin merkezinde yer alır.¹⁶ Dürzi kelimasına göre, Yaradan’ın ışığı, Yayılmış Işık, Külli Akıl oluşturur ki, Mevla’mızı tanımamızda (*ma’rife*) ve bilmemizde en önde gelen bir unsurdur. “Nur”, bütün kozmolojik sistemin tanımlanmasında bir tür *leitmotif*’dir.¹⁷ Kur’an’da geçen “Göklerin ve yeryüzünün nuru”, bazı İsmaililere göre Külli Akıl olarak anlaşılmalıdır.¹⁸

Bütün bunların Müslüman çoğunluk arasında kabul görmediğini söylememize gerek bile yok. Işık, bir görme imkânı olmaktan başka bir şey olmaması nedeniyle, onun Allah’a izafeten kullanılması muhaldir.¹⁹ Kur’an’daki “nur ayeti” için yapılan tefsire gelince, burada “nur”un, bir kaç mümkünden biri olmak anlamında mecazî olarak yorumlanmasında genel bir fikir birliği söz konusudur. O nedenle, doğru yolu gösteren, yön gösteren, aydınlatan (“kandil” *ziyâ*), süsleyen, nur sahibi, var eden ya da göklerin ve yeryüzü sakinlerinin algılama ve algılanma vasıtası anlamlarına gelmesi muhtemeldir.²⁰

¹⁴ Krş., el-Melatî, *Tenbih*, 15. Maddedeki ışık zerreciklerinin zaptedilmesi ve onların kurutulma mücadelesi, Maniheizmin ana konusudur.

¹⁵ Krş., el-Melatî, *Tenbih*, 18. *Rûh*, Süfiler tarafından da ayrıca ilahî nurdan sudur eden ışık olarak tanımlanmış ve hatta ilahiliğin temel nuru olarak görülmüştür. krş., es-Serrâc, *Luma*, 554. Kur’an’da *rûh*, ne var ki, ‘ilm’bilgi” olarak da açılır, krş., el-Gazzâlî, *Mizân el-‘Amel*, 333; İbn Arabî, *Futûhât*, III, 356 blm. 368.

¹⁶ Mesela, Ali b. Muhammed b. el-Velid, Strothmann, *Gnosis-Texte der Ismailiten*, içinde149 vd., 166, 168.

¹⁷ Krş., C. Seybold, *Die Drusenschrift : Kitâb Alnoqat Waldawâir* (Kirchhain 1902). Beş hudûd nesil silsilesine -Külli Akıl ile başlayan ilahî Yayılmış Işıktan ve sonra her bir sudurun ışıktan oluşan- dair çok zarif bir tanımlama, *Risâle el-mevsûme bi-sebeb el-esbâb*’ın başında yer alır, Yale nüshası S-45 (Katalog Nemoy 1068), 98b.

¹⁸ Krş., Strothmann, *Gnosis-Texte der Ismailiten*, 24, Arapça metin, 37, ondokuzuncu yüzyıl tarihli bir çalışmada. Bir apokrifal* sûrede Muhammed ve Ali’nin iki nur olarak tavsif edilmesi hk. krş., Nöldeke, Schwally ve diğerleri, *Geschichte des Qorâns*, II, 100vd. (*Eski Ahid’e bağlı olup İbranice metinleri bulunmadığından herkesce Kitabı Mukaddes’in metnine dahil edilmeyen bir takım kitaplar. [ç]).

¹⁹ Krş., el-Beydâvî, *Envâr et-Tenzil*, II, 23.

²⁰ İlk üç yorum zaten, et-Taberî, *Tefsîr*, XVIII, 94’de geçer. Diğerleri için, krş., el-Beydâvî, *Envâr et-Tenzil*, II, 23. İmam el-Harameyn’e göre, *Irşâd*, 155, 158, *nûr*, “doğru yolu gösteri-

İlimli Süfîler de, Allah'ın "nûrunu", maddî olmayan bir şeyden, insanlığın hidayeti gayesine mâtufl bir şeyden mecaz olarak anlamışlardır.²¹ Bunun doğal olması kadar, kavramın kelime olarak anlamında çok önemli derinlikler bulanların olması da doğaldır. Ebû'l-Mansûr el-Hallâc, söz konusu Kur'an ifadesini, "gönülleri aydınlatan (münevvir)" olarak yorumlamış, ancak yine bu bağlamda Allah'dan, "nurun nuru, dilediğine nuru ile kudretine" ve bir tek oluşuna (vahdâniye) tedrici adımlarla "yol gösteren" olarak söz etmiştir. El-Hallâc, daha öteye gidecek şöyle der: "Başta, vahyin nuru yer alır; alında (gözlerin arasında), ilahî muhâverenin nuru (münâca) yer alır; kulakta, kesinliğin (yakîn) nuru; dilde, açıklığın nuru; gönülde, imanın nuru yer alır, vs.; bütün bu nurlar birbirlerini etkileyebilir veya etkileyemeyebilir."²² Bununla birlikte, Gazzâlî'nin, tamamen söz konusu Kur'an ayetinin yorumuna inhisar ettiği *Mışkât el-Envâr* başlıklı meşhur risalesinde, kavramın kelime anlamından yana olduğunu görmek biraz tuhaftır. Allah, hakikatte tek başına "nur"dur. Başka bir gerçek ışık da yoktur. Bütün diğer "nur" terimi kullanımları mecaz olarak anlaşılmak zorundadır. Çünkü, insan gözünün görme yetersizliği nedeniyle, güneş ve diğer gök cisimleri onun dış görüş gücü için ışık temin ederler, oysa Kuran ve diğer ilahî kitaplar iç görüş gücü için hizmet görürler ve böylece ışığın hakiki anlamına daha yakın dururlar. Nur, algılama ve zihnî bakış anlamında kullanılan bir mecaz anlatımdır. Gerçek kaynağı ise her halükarda *per se* nur olan ve bu vasfı ile harici bir ışık kaynağına ihtiyacı olmayan, aksine istediğinin üzerine uygun gördüğü miktarda ışık yayan Cenab-ı Hakkır.²³ Ancak, 12. yüzyılda Fahreddin er-Râzî'nin kendisini bütün bu gö-

ci" olarak anlaşılmalıdır. Ez-Zemahşerî, *nûrun* "nur sahibi" anlamına geldiğini düşünür ve göklerin ve yeryüzünün ışığını "hakikat"ten mecaz olarak yorumlar, *Keşşâf*, II, 312. Şii Kur'an tefsircisi et-Tabersî dahi, "nur"un mecaz olarak, *hâdî* "doğru yolu gösterici", ya da *münevvir* "aydınlatan" ya da *müzeyyin* "süsleyen" yorumlarını kabul eder, *Mecma'el-Beyân*, VII, 142. Ziyâeddin İsmâil b. Hibetullah (krş., Strothmann, *Ismailitische Kommentar*, 268 vd.) aynı şekilde "nuru", *müstekarrların* ve *müstedvaların* rûhundan mecaz olarak yorumlar ki, aslında totolojiden başka bir şey değildir, çünkü, *rûh* ve *nûrun* zaman zaman özdeş oldukları düşünülmüştür.

²¹ Krş., es-Serrâc, *Luma'*, 548.

²² es-Sülemî'den, *Hakâ'ik et-Tefsîr*, Kur'an'a 24:35, krş., Massignon, *Lexique technique*, 385 vd.; A. Schimmel, *el-Halladsch*, 90 (Cologne 1968). Es-Sülemî'nin yorumunun (krş., a.şğ., n. 598), bu hususta daha fazla malzeme içerdiği düşünülebilir.

²³ Krş., el-Gazzâlî, *Mışkât el-Envâr*, çev.: W. H. T. Gairdner (Londra 1924). Eserin, tarih ve şüpheli mevsûkiyet problemi için, krş., Bouyges ve Allard, *Essai de chronologie*, 65 vd. ayr., bkz., H. Lazarus Yafeh, *Studia Islamica*, XXV (1966), 113.

rüşlerle mücadele etmek zorunda hissetmesi şaşırtıcı olmamalıdır. O sadece insan biçimcilerin (*mücessime*) “nur” kavramına yükledikleri anlama, ayrıntılı olarak yaptığı açıklamalarla karşı çıkmakla kalmıyor, ayrıca Allah’ı “en büyük nur” olarak gören Maniheist öğretinin ilahlılığı “nur” ile eşdeğer bulma girişimlerine de savaş açıyordu.²⁴ Fahreddin, Maniheistlerden çok Gazzâlî’nin büyük otoritesi ile ve bir de çeşitli Şîi grupların dinî görüşleri ile ilgilidir. Bu arada unutulmaması gereken bir diğer yorumcu da Fahreddin’in çağdaşı, kendisinden sadece birkaç yaş küçük, âlemin yol göstericiliği ilkesi içine “nur” kavramını dahil eden ve ilk yaratıcı nur (*en-nûr el-ibdâ’i el-evvel*)²⁵ gibi nur manifestoları üzerine dayandığı tutarlı bir kozmoloji geliştiren Suhreverdi *el-maktûl*dur ki onun için, canlı her şey saf nurdur²⁶ ve yine ona göre, Allah “nurların Nur’u” ve Plotinus’u takiben, akıl âleminin saf ışığı ve nihai mükemmelliktir.²⁷ Sühreverdi, kadim İranlıların sözde aydınlık ve karanlık öğretileri ile ki bunun üzerine modelini dayandığı iddiasındadır, “Mecusî” küfrün ve Maniheist zındıklığının arasını ayırmanın zamanı geldiği görüşündedir.²⁸

Işığın, bilgi ile ya da hikmet ile veya hem bilgi hem de hikmet ile özdeşleştirilmesi, kadim bir gelişmedir ve Malîk’in “hikmetin (ya da bilginin) ışığı”²⁹ ifadesinin de teyid ettiği üzere, İslam’ın erken bir döneminde benimsenmiştir. Malîk’in Hristiyan çağdaşı, Yuhanna ed-Dimaşkî, –Eccles. 2: 13 gibi kendisine yol gösterecek Kitab-ı Mukaddes ayetlerine sahipti– benzer ifadelerde bulunmuştur: “Bilgiden daha saygıdeğer bir şey olamaz, çünkü bilgi akıl sahibinin ruhunun ışığıdır. Tersî, ki cehalettir, karanlıktır. Işığın yokluğu nasıl karanlıksa, bilginin yokluğu da

²⁴ Krş., Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr*, XXIII, 223 vd Er-Râzî’nin bu ayete ilişkin yorumu, burada anılan bütün yorumlar içinde en ayrıntılı olanıdır. *Mışkât el-Envâr’a* dair uzun bir tartışmayı da içerir.

²⁵ es-Sühreverdi, *Hayâkıl en-Nûr*, neşr.: M. Ebû Reyân, 63 (Kahire 1957).

²⁶ Krş., es-Sühreverdi, *Hikmetu’l-İsrâk*, I, 117, I. 8.

²⁷ Krş., es-Sühreverdi, *Hikmetu’l-İsrâk*, I, 162, I. 6 ve Plotinus, *Enneads*, IV, 8, krş., G. Lewis’in *Theology of Aristotle* çevirisi, P. Henry ve H. -R. Schwyzer’in Plotinus neşri içinde, II, 225-27 (Paris ve Brussel, 1951-) ve Almanca tercümesi, Rosenthal, *Das Fortleben der Antike im Islam*, 212 vd. (Zürich-Stuttgart 1965).

²⁸ Krş., es-Sühreverdi, *Hikmetu’l-İsrâk*, I, 10 vd. Es-Sühreverdi’nin “nur” kozmolojisinin kadim Doğulu ilhamı hk., krş., H. Corbin’in neşrine yazdığı giriş, I, 39 vd. “Nur” teorisi için ayr., bkz., S. H. Nasr *Three Muslim Sages*, 69 vd. (Cambridge, Mass., 1964) ve yine M. M. Şerif (neşr) *A History Muslim Philosophy*, I, 387 vd. (Wiesbaden 1963).

²⁹ Krş., yk. s. 52.

bir akıl karanlığıdır.”³⁰ Ed-Dımaşki'nin bu sözleri, Edessalı Job'un [Urfalı Eyyûb'un] Süryanice ansiklopedisinde hemen yankısını bulur: “Hikmet sahibi, nasıl ışığa benzerse, câhil de karanlık gibidir, .. mahlukatın bilgisi aydınlıktır, cehaleti ise karanlıktır.”³¹

Tasavvuf, din bilginlerinin temin ettikleri bilgiyi nur olarak tanımlayan malzemeden yararlanmıştır.³² Bunun ötesinde Sûfî düşünce, nur sembolizminin çok çeşitli tezahürleriyle örülüdür. Bir apokrifal* dua, Peygamber tavrı ile şöyle seslenir: “Allahım! Üstüme nur ve altına nur ver, önüme ve arkama nur ver. Allahım! Gönlüme nur ver, gözüme nur ver, kulağıma nur ver, etime nur ver, kemiğime nur ver.”³³ Buradaki bütün ruhî anlayış nur ile özellik kazanır, öyle ki muhlis bir bilgi tâlibi için bu nur kaçınılmazdır. Kalbine giren çeşitli envarla (çoğul) ve aydınlanma sayesinde elde ettiği belli bir mistik mertebeyi “Allah'ın nuru ile görmeye”³⁴ ve tanımlamaya hazır bir çok Sûfî vardır. Vecd halindeyken, bir Ebû Yezîd el-Bestâmi, bilgisizliğini bilerek Allah'a hitap eder ve Allah'ın yeryüzündeki nurundan talep eder.³⁵ Daha ileri giderek, her ne kadar kendisi, Allah'ı Allah sayesinde bilmiş ('-r-f) olsa da, Allah'ın nurunun, Allah lafzı tahtında ne olduğunun bilinmesini ('-r-f) sağlayan tek şey olduğunu beyan eder.³⁶ Es-Sarrâc, bu tavra karşı çıkar ancak karşı çıkışı-

³⁰ Krş., Yuhanna ed-Dımaşki, *Pégé gnôeôs*, 529, çev.: Chase, 7. Philo'nun “nur” ve “bilgi”yi (*epistêmê*) eşitlemesi hk. krş., Klein, *Lichtterminologie*, 16, 42, n. 2. Aristo'ya (Diogenes Laertius, V, 17) ya da Zeno'ya (*Gnomologium Vaticanum*, neşr.: L. Sternbach, no. 297|tekr. bas. Berlin 1963)) nisbet edilen bir deyiş şöyle söyler; görüş, ışığı havadan alır, ruh ise *mathématadan*, ancak burada kastedilen genel bilgi değil en temel ve aydınlatıcı konu olarak matematiktir.

³¹ Krş., Job of Edessa, *Book of Treasures*, metin 297b, çev. 2. Krş., ayr., yk. s. 64 vd. ve mesela İbn Arabî, *Futûhât*, III, 100, 276.

³² Krş., Ebû Tâlib el-Mekki, *Kût*, I, 197, I. 7, yk. s. 52'de (ayr., yk. n. 554) mezkur deyiş bir kadının görüşü olarak rivayet eder.

* Bkz., yk. n. 543. [ç].

³³ Krş., es-Serrâc, *Luma'*, 515. İfadenin bir diğer farklı şekli, mescide gitmek üzere evden ayrılırken söylenmesi tavsiye edilen duanın bir parçasını oluşturur. Krş., Taşköprüzâde, *Miftâh es-Sa'âde*, III, 105. Es-Sühreverdî, *Hikmete'l-ışrâk*, I, 64, ki ayr., Peygamber'in “nurların Nur'una” bir duasını da içerir. Krş., ayr., Ebû Nu'aym, *Hilye*, III, 210.

³⁴ Krş., mesela, el-Hakim et-Tirmizî, *es-Salâh ve-Makâsıduhâ*, neşr.: Abdulhalim Mahmud ve H. N. Zeydân, 39 (Kahire1965); el-Kelâbâzî, *Ta'arruf*, çev.: Arberry, 8, 156; es-Sülemî, *Tabakât*, 156 I. 9; el-Kuşeyrî, *Risâle*, 105, I. 30, 106, I. 14, 110, I. 6; M. Smith, *An Early Mystic of Baghdad*, 61 (Londra 1935); Ebû Nu'aym, *Hilye*, IX, 262. “Mevlâ'nızın nuru ile bakarak” ibaresi, Durzi risalelerinin başlangıcında yer alan bir formül olmuştur, *Nushat sicill el-Muc-tabâ and Taklîd er-Ridâ*, Yale Y. nüshaları A -64, vr. 51b, 53b ve L-733, vr. 60a, 63a.

³⁵ Krş., es-Sehleci, *Nûr*, 139.

³⁶ Krş., es-Sehleci, *Nûr*, 129, 133.

nın sebebi mistisizmin nur kavramını yanlış bulduğundan değil, bu nuru, ilahî ve yaratılmamış olarak değerlendirme eğiliminin varlığını farkettiğindendir. “Bazı Süfîler, nurlar gördüklerini zannederler ve bunun Allah'ın bizzat sıfatlarının arasında zikrettiği nurlardan biri olduğu zehabıyla kalplerinin nur kapladığını söylerler. Üstelik, bu nuru güneş ve ayın ışığı ile karşılaştırırlar ve onun mârifet nuruna, tevhîde ve hatta yaratılmamış olduğuna inanarak, azamete ait olduğuna itikad ederler.” Es-Sarrâc'a göre, “kalplerin envarının” gerçek anlamı, Allah'ın *furkân* ve *be-yânını* bilmektir (*ma'rifet*). Çünkü Kur'an 8:29'daki *furkân* kelimesi, müfessirlerce, “doğruyu doğru olmayandan ayırmak üzere kalbe yerleştirilen bir nur” olarak yorumlanmıştır.³⁷ El-Muhâsibî, “bilginin nurunun” sadece takva kişilerince (*ehl et-tukâ*) aydınlatılabileceğini -tıpkı gün ışığından körlerin değil, sadece görebilenlerin yararlanabilmesi gibi- zaten daha önceden açıklamıştır.³⁸ Zamanını çarşıda pazarda gezerek harcama gibi bir Süfî için uygun olmayan bir hareketin, “kalp gözünü çıkarır ve bilgi nurunu giderir” şeklinde kınanması³⁹ önemlidir.

Bazı belli durumlardaki özel yorumu ne olursa olsun, “nur”, Süfî terminolojide geçerli, değişmez, daima kullanılan ve bir parça basmakalıp bir terim olarak varlığını korumuştur. Ebû Yezîd el-Bestâmî'ye nisbet edilen görüşleri bir kez daha söz konusu edecek olursak, ezel bilgisini (*ilm el-ezel*) elde etmek için ilahî zatın ışığına (*nûr ez-zât*) ihtiyaç duyulduğunu ve süfî sülûkun birçok “merhalesi”nin her birinin kendi nuruna sahip olduğunu ve her süfî sancağının (*livâ*) kendine ait nuru olduğunu zikretmemiz gerekecektir.⁴⁰ Süfîler, sadece hasretini çektikleri vâkıâyı “nur” olarak tanımlama arzusu içindedirler. O yüzden biz daha ziyade, Allah'a itaatın (*tâ'a*) nuru, hikmetin nuru -ki en yaygın olan ifadedir- anlamının (*feh*) nuru, *tevhîd*in nuru, iman hakikatlerinin nuru, *ihlâs*ın nuru ve *sıdk*ın nuru, Allah'ın kutsiyetinin ve merhametinin nuru gibi göndermelere rastlarız.⁴¹ Hakîm et-Tirmizî'ye göre, Cenab-ı Hakk'a mâtuf her sözde nur vardır. Aklın, Allah'a yakınlığın, O'nun azametinin,

³⁷ Krş., es-Serrâc, *Luma'*, 548.

³⁸ Krş., el-Muhâsibî, *Risâle el-Mustersîdîn*, neşr.: Ebû'l-Fettah Ebû Gudde, 84 (Halep 1384/1964).

³⁹ Krş., İbn Fûvetî, *Telhîs Mecma' el-Âdâb*, nşr.: Mustafâ Cevâd, IV, 4, 638 (Şam 1962-67)

⁴⁰ Krş., es-Sehleci, *Nûr*, 81, 63, 111.

⁴¹ Krş., es-Sülemî, *Tabakât*, 81, II. 4 vd. 149, I. 4, 311, II. 4 vd. 324, I. 2, 415, I. 6, 344, II. 2 vd. ancak, bütün bunlar çok daha yaygın kullanılan ifadelerdir.

O'nun vechinin, bütûn bunların her birinin nurunun, farklı yoğunlukta olması anlaşılabilir bir şeydir. *Tevhîd*in bir nuru, *imân*ın bir nuru ve benzerlerinin bir nuru vardır.⁴² “Vukufiyetin nuru” ile bilgi kastedilmiştir.⁴³ “Bilginin nurları *ârif* için öylesine parlaktır ki o böylece doğaüstü mucizeleri görmeye muktedir olur.”⁴⁴ İsmi zikredilmeyen bir âlimin, “batınî nura” (*en-nûr el-bâtın*) girmek, “kalbin vazifelerinin ilmi” hakkında tartışmak üzere arkadaşları ile bir araya geldiklerinde, arkadaşlarının iç âlemini zevkle anlatmayı âdet hâline getirdiği söylenir.⁴⁵ Daha sonraları, İbn Arabî'nin bilgi-merkezli mistisizm okulunda, bilgiden (yani ârifin ve Allah'ın hakiki bilgisinden), “nûr” olarak, “nurun özü (*ayn*) olarak, “saf nur” olarak, “ilahî olanın nuru” olarak, “örtülü olmayan nur” olarak söz etmek, Sadreddîn el-Konevî'nin yaptığı gibi, artık çok doğaldır. Zahirî bilgi, “nurun suretini” teşkil ederken; batınî bilgi, “bilginin manasını” oluşturur.⁴⁶

Bununla beraber, tasavvufta bilginin “nuru” (ya da “nurları”) “yakînin nuru” (“kesin bilgi”, *yakîn*) ifadesinden daha az kullanılmıştır. Kalpteki nur, aydınlatıcı imanın ve dindarlığın gerçek kaynağı olarak târif edilen yakîn olmuştur.⁴⁷ Mistik terminolojide bulunan bir diğer kavram da “gnosis (*ma'rîfe*) nuru”dur. Zünnûn el-Mısırî'nin, “ârif, irfânının nurunun zahitliğinin nurunu yok etmesine izin vermemeli ve herhangi bir batınî bilginin, zâhirî fıkha zarar verebileceğine inanmamalıdır” düşüncesinde olduğu rivayet edilir.⁴⁸ Bu durumda, irfânın nuru ile batınî bilgi arasında bir paralellik, her ne kadar ikincisinden açıkça bir nur olarak bahsedilmese bile, söz konusudur. Bu ilişki, Hakîm el-Tirmizî tarafından, sûfîleri, fıkha ve hadise ilişkin “bilgiyi” ilga etmeye yönelik çalışmalar içinde olmakla suçlayanlara yönelik, bilginin anlamı (*Kitâb Beyân el-'İlm*) üzerine olan risalesinde kurulmuştur. Belli bazı insanlar, sadece çevrelerinde ayrıcalık kazanma gayesi ile dinî meseleleri tartışmış olabilirler. Bu

⁴² Krş., el-Hakîm el-Tirmizî, *Salâh*, 13, 44, 65, 67 ve onun *Hatm el-evliyâ'*, 121, n. 18.

⁴³ Krş., el-Muhâsibî, *Ri'âye*, 38, l. 11. Kandil olarak bilgi için krş., *Ri'âye*, 46, l. 3.

⁴⁴ Krş., Ebû Osmân el-Magribî, el-Kuşeyrî'den iktibasen, *Risâle*, 143, l. 9.

⁴⁵ Krş., Bahyâ b. Pâküdâ, *Hidâye*, neşr.: A. S. Yahuda, 14 (Leiden 1912).

⁴⁶ Krş., el-Konevî, *I'câz el-Beyân*, 49 vd. 52 vd. 333.

⁴⁷ Krş., Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kût*, l. 85, 176 ; el-Kuşeyrî, *Risâle*, 143, l. 9.

⁴⁸ Krş., es-Serrâc, *Luma'*, 551 ; el-Kuşeyrî, *Risâle*, 143, ll. 11 vd. *Nûr el-Ma'rîfe* kavramı için ayr., krş., el-Harrâz, *Resâ'il*, nşr.: Kâsim es-Sâmarrâî, 37, 43, 47 (Bağdad 1387/1967); es-Sülemî, *Tabakât*, 268, l. 6, 508, l. 5.

takdirde, yoğun gayretleri sonucunda idrak edecekleri mânevî kazançlardan mahrum kalacakları muhakkaktır. Sûfiler işte bu tarz insanlara karşı çıkmışlardır. Bir sûfî, öğrenmekle yükümlü olduğu herşeye, kendisine vukûf ve yakîn kazandıracak bir anlayışla yaklaşmalıdır. “Çünkü bilgi bir nurdur. İnsan ne kadar Allah korkusu içinde davranırsa, o kadar çok nurlu olur. Kalbi kötü düşüncelerden ne kadar çok arınmış olursa, o kadar çok *envâr* ve bereket dolu bilgi ile dolar.”⁴⁹ Nur, bilgi, temiz kalplilik, Allah korkusu, herhangi bir anlaşılabilir mâkul fark gözetilmeksizin hepsi, birbirleri ile içiçe mütalaa edilmiştir. İlk başlangıcından bütünüyle oluşmasına dek, Sûfî düşüncenin, bir takım anlamlı kavramlar karşısında daima kendince karşı tavır alarak ya da içiçe girerek gelişip serpil-diği bir vâkiâdır. Özellikle nur ve bilgi, birlikte, mistisizm için bir tür kavramsal temel olmuşlar; biri, onun aslî, hissî, ilhâmî “nevvâr” vechesini, diğeri, sistematik, teorik-bilimsel cephesini ifade etmek suretiyle İslam mistisizminin mütemmim cüzlerini oluşturmuşlardır.

Az önce gördüğümüz gibi, “bilgiye” ilişkin görüşü açısından ilk dönem tasavvufu, fıkıhçı-hadisci anlamda dinî bilgi ile ilgili olarak ‘ilmin kazandığı özel çağrışım yüzünden bir sıkıntı yaşamıştır. Oysa tasavvuf, bir bütün olarak bu bilgi türüne düşmanlık içinde olmamıştır ve her ne zaman Müslüman kitlelerle temas içinde olsa, daimî surette yaptığı üzere böyle davranmayı kendisi için yararlı görmemiştir. İslam mistisizminin bütün tarihi boyunca, hadisci ‘ilme karşı duran ve ondan uzak kalma eğiliminde olan Sûfiler, sıradışı ve uzlaşmacı olmayan azınlık düşünceleri dillendirme gayreti ve dikkati ile hareket eden küçük bir azınlık oluşturmuşlardır. Bununla beraber, tasavvufu, genel olarak kabul edilen anlamıyla ‘ilm kavramına kendinden birşeyler ekleme -bazen tam tersi anlam vererek- teşebbüsü içinde buluruz. Bu yüzden onunla kendisini bir rezerv koymadan özdeşleştirmek ne mümkündür ne de arzu edilir. Sûfî yazarların, bilginin sadece bir sürü mervî hadis malzemesinden ibaret olmadığından dem vurarak onu, nur veya dindarlık veya Allah korkusu gibi ifadelerle tanımlayan hadisler üzerinde durmaları tesadüfî olmamalıdır.⁵⁰ Ne var ki mistisizm ve hadisci ‘ilm arasında var olan yoğun

⁴⁹ Krş., el-Hâkim el-Tirmizî, Ankara İsmail Saib nüshası, I, nr. 1571, vr. 15a.

⁵⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûl'da*, I, 197 (yk. n. 557) biri, bilgiyi Allah korkusu (*haşye*) ile diğeri, nur ile eşdeğer gören iki görüş nakleder. *Haşye* ile eşdeğerliliği için bkz., yk. n. 461 ve aşğ., s. 117 vcl; Krş., ayr., İbn Receb, *Fadl 'ilm es-selef*, 36 vd. El-Kuşeyrî'de, *Risâle*, 24, II. 7, İbrâhîm el-Havvâs' a nisbetle" ... bilen o kimsedir ki, bilgisi az bile olsa, sunen örneklerini takip eden, uygulayan ve bilgi edinen kimsedir" anlamına gelen ifadeler yer alır ki,

rekabet, tasavvuf teorisyenlerini kendi faaliyetlerini de 'ilm yaftası ile yaftalama gayreti içine itmiştir. İslam'da bilgi kavramı çevresinde hızlı biçimde artarak büyüyen itibarları ile Sûfiler, kendi düşünce yapıları içinde 'ilme yer ayırma hususunda çok istekli olmuşlardır. Bununla beraber, 'ilmi bir teknik terim olarak herkesten önce sahiplenmelerinin, Sûfilerin, kendi mistik dağarcıklarının teknik bir terimi olmak üzere 'ilmi seçmelerine ve kendi özel hâl ve mertebelerinden birini onunla tavsif etmelerine engel teşkil ettiği bir vâkıadır. *Ma'rife* ve *yakîn*, 'ilmin değerini iki katına çıkarmak üzere kendilerini ödünç verseler bile, aslında büyük ölçüde onun yedeği olmaktan öteye gidememişlerdir.

Ma'rife, Allah'ın bilinmesi anlamında teknik bir terim olarak asıl anlamı itibarı ile Sûfilerle birlikte, kendi inanç temellerini ilk planda Allah'ın bilinmesi ve bilahare bir çok değişik dinî akidenin bilinmesi üzerine bina eden diğer erken dönem İslam düşünürleri tarafından da benzer biçimde paylaşılmıştır.⁵¹ Es-Serrâc bu nedenle, dinî temel ilkeleri Allah'ın birliğinin tanınması, bilgi (*ma'rife*), iman, kesin bilgi (*yakîn*) ve diğerleri şeklinde sıralar. Burada geçen *ma'rifenin* sünni, mistik olmayan anlamında kullanıldığında şüphe yoktur.⁵² Erken dönem kelmacılarının *ma'rifesi* ile Sûfilerin asıl olarak kavramdan anladıklarının birbirinden ayrı şeyler olmadığı düşüncesini destekleyen daha açık bir kanıt ise zaman unsurudur. Gerek kelam gerekse mistisizm aynı zaman diliminde ve muhtemelen aynı insanlar arasında vücut bulmuştur, çünkü bildiğimiz kadarıyla, kelmacıları ve mistikleri ayıran çizgi, erken dönem İslam topluluğunda neredeyse hiç yoktu. İslam metafizik düşüncesinin en erken safhasında bir *ma'rife* ve 'ilm farklılığının bulunmadığını zaten yukarıda görmüştük.⁵³ Aynı şeyin Mistisizm için de geçerli olduğu görülüyor. Ancak çok sonra, Sûfî nazariyatının el-Kuşeyrî gibi tarihî bir simasının, âlîmane bir tarzda her 'ilmin bir *ma'rife* ve her *ma'rifenin* de bir 'ilm ve Allah'ı her bilen bir *ârif* ve her *ârifin* de bir bilen veya bilgin (*âlim*) olduğunu ve *ma'rifenin* belli metafizik ve ahlakî görüş ve uygulamalara referans veren bir kavram olarak kullanılmasının Sûfî nazariyatının oluşma-

özellikle bir mistiğe ait düşünceler değildir. El-Hatib el-Bağdâdî, *Kitab Iktida' el-'Ilm el-'Amel*'de -el-Elbânî, *Min Kunûz es-Sunne* içinde, 169- bu cümleyi, el-Kuşeyrî'den, amelin gerekliliğinin bir ifadesi olarak nakleder.

⁵¹ Krş., yk. s. 68 vd.

⁵² Krş., es-Serrâc, *Luma'*, 433. Bkz., yk. n. 310.

⁵³ Krş., yk. s. 91vd.

sı ile ortaya çıktığını açıkça beyan etmesi ile aslında başa dönülmüştür.⁵⁴ Aynı şekilde Ibn Arabî okulunun, *en-Nefahât el-İlâhîye* başlıklı eserinde gördüğümüz üzere, 'ilmin meselelerine eşyanın merkezinde yer veren Sadreddin Konevî gibi mistik düşünürleri yetiştirmesi yine çok sonradır. Çalışmasında, *ma'rife*nin yerini neredeyse bütünüyle 'ilm almıştır ve ona sadece çok küçük bir rol bırakılmıştır. Konevî'ye göre, sūfinin gerçek hedefi, *ma'rife* değil 'ilmdir. Hakikî bilginin ne olduğu sūfîler arasında genel olarak ihtilâfıdır ancak o, vecd halindeyken kendisini "bilginin künhünün gerçek aynası" olarak görür: Ben, keşfimi bilgi olarak görüyorum; bilgimi, varlık; varlığımı, yokluk ve yokluğumun bütün mevcudatın murakebesi altında olduğunu görüyorum."⁵⁵

Her iki kökün semantik gelişimi açısından konuyu ele aldığımızda, 'ilmin, tasavvufda da entelektüel hayatın bir parçası olarak bütün bir mistik düşünce yelpazesini bir anlamda örten, daha yaygın bir terim olarak kaldığını görürüz. *Ma'rife* ise, daha ziyade özel bir hâl ya da merhalelerdir Bununla beraber, mistisizmin ayırt edici özünü en iyi ifade eden bir terim olduğu da bir gerçektir. O yüzden, Sūfîler açısından, daha yüksek değer, yazarın kendi görüşüne dayalı olarak ya 'ilm ya da *ma'rife* için söz konusu edilmiş ve galiba *ma'rife*, pek çok yerde daha kenarda kalmıştır. Ebû Yezîd el-Bestâmî'nin, 'ilme, *ma'rife*nin fevkinde yer verdiği düşünülebilir.⁵⁶ Öte yandan, Hallâc tam tersi davranmıştır.⁵⁷ Bu arada, Sühreverdî *el-maktûl*⁵⁸ ve Ibn Arabî⁵⁹ gibi daha geç dönem yazarların, zaman zaman *ma'rifeden* yana tavır alsalar da çoğu kez 'ilme daha yakın durdukları görülür. Ebû Sa'îd el-Harrâz -ki kendisinin Hakku'l-Hakikaya yakın bir mertebede olduğu bilinir- Sūfinin, hiçbir fizikî ya da kalbî duygu, -bilgi de dahil- içinde olamayacağını ve Allah'a dair bilginin ('ilm), Allah'ın bilinmesinden (*ma'rife*) daha derin ve daha engin bir şey olduğunu, ikisi de fânî bile olsa, öne sürer. Allah'a dair bilgi, mârifetin bilinmesine (*ma'rifetu'l-ma'rife*) ve eş zamanda mârifetin bilgisinden ('ilmu'l

⁵⁴ Krş., el-Kuşeyrî, *Risâle*, 141, İl. 5 vd.

⁵⁵ Krş., el-Konevî, *Nefahât*, vr. 12a, vr. 13b-14a.

⁵⁶ Krş., Massignon, *Lexique technique*, 284, eş-Şa'rânî'nin *Tabakât*'ını zikrederek.

⁵⁷ Krş., L. Massignon, *La Passion d'al Huseyn-Ibn-Mansour el-Hallâc*, 776 vd, 624 (Paris 1922).

⁵⁸ Krş., es-Suhreverdî, *Risâlat Sefîr Sîmurg*, nşr.: O. Spies, *Three Treatises on Mysticism*, 19, çev.: 32 (Stuttgart 1935, *Bonner Orientalistische Studien* 12).

⁵⁹ Krş., Ibn Arabî, *Futûhât*, IV, 55, kendisine ait *Mevâkı' en-Nucûm*'a atıfta bulunur ki, eserin pek çok arabî yazması korunmuştur. Krş., Osman Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arabî*, 375-77, no. 443 (Dimaşk 1964). Ancak bkz., yk. s. 80 ve aşğ., s. 128.

ma'rife) ve mânâdan ve tefsirden geçişe ve ittihaddan kopuşa götürür.⁶⁰ *Fakr*, -İbn Seb'in (v. 669/1271) zamanında bu söz, tasavvuf ile eşanlamlı kullanılır- dinî hukuk (*şer'*) sağa, akli sola ve bilgi (*'ilm*) ortaya konularak kazanılabilir. Fakat o ayrıca, bilgi (*'ilm*) ile birlikte ilk mükemmellik, mârifet (*ma'rife*) ile ikinci mükemmellik ve aslında ikisi birden saf insanlıkla beraber varlık olarak da tanımlanabilir.⁶¹ Burada hem bilgi hem de mârifet sūfinin vazgeçilmezleri olarak mütalaa edilmekle beraber, mârifete bir sonralık, daha yüksek bir safha atfolunmuştur. Böylece, *ma'rife* ve *ârif* sūfî gayretin kendine özgü hedefi olmuşlar ve aslında '*ilm* ve '*âlim*in tâlip oldukları ancak yakalamakta başarısız kaldıkları düşünce ve görüşlerin ötesine yücelmişlerdir. Bilgi, her inananda mevcuttur ancak gnosis (*ma'rife*) sadece evliyada ve Sehl et-Tusterî'ye göre, "bilgi, mârifet tarafından tesis edilir..., oysa mârifet, bizzât kendisi tarafından tesis edilir."⁶² İbn Yezdânyâr için, "*ma'rife*, Allah'a dair bilginin sağlamlığıdır."⁶³ Öte yandan Ebû'l-Abbâs es-Seyyârî, *mârifeti*, biraz da kelimelerle oynayarak, münferid bilgiden (*ma'ârif*) vazgeçmek olarak tanımlar.⁶⁴ Hâtim el-Asamm'ın düşüncesinde, *ma'rife*, bütün Sūfî faziletlerinin nihâi icrâsıdır.⁶⁵ "*Ârif*, dediklerinin üstünde, '*âlim* ise altındadır."⁶⁶

Tasavvufda '*ilm* ve *yakîn* arasındaki ilişki, '*ilm* ve *ma'rife* arasındaki ilişkiden farklıdır; çünkü burada *ma'rife*, '*ilmin* özel bir mistik formu mesabesindedir; oysa *yakîn* fıkıhçı-hadisci kelamcılarının zorlayarak tahta oturttukları, ancak bu değerini koruyamadığı her yerde '*ilmin* yerini almıştır ve o yüzden, hissiyata ve heyecana dayalı bilgiyi ifade etmek üzere kullanılması uygun bulunmaz.⁶⁷ *Yakîn* (kesinlik), Kur'an'da, hakika-

⁶⁰ Krş., el-Harrâz, *Resâ'il*, 26.

⁶¹ Krş., İbn Seb'in, *Resâ'il*, nşr.: Abdurrahman Bedevî, 13 (Kahire 1965).

⁶² El-Kelâbâzî'den iktibasen, *Ta'arruf*, çev.: Arberry, 50 vd.

⁶³ Krş., Ebû Nu'aym, *Hilye*, X, 363; es-Sülemî, *Tabâkât*, 409, I. 3.

⁶⁴ Krş., es-Sülemî, *Tabâkât*, 444, I, 12.

⁶⁵ Krş., es-Sülemî, *Tabâkât*, 94, II. 4 vd. Ebû Sa'id el-Harrâz'ın '*ilm* ve *ma'rife* ayrımı için, bkz., es-Sülemî, *Tabâkât*, 230.

⁶⁶ Krş., el-Kuşeyrî, *Risâle*, 142, I. 30; es-Sahlecî, *Nûr*, 130, ifadeyi Ebû Yezid el-Bestânîye atfen.

⁶⁷ Ebû Medyen, sūfî düşünce dört nitelik gerektirir, der. Riyazet, bilgi (*'ilm*), Allah'a tevekkül ve kesinlik (*yakîn*). Onun onyedinci yüzyıldaki şârihi, Ahmed b. İbrahim b. Allân es-Siddikî'ye göre, '*ilmin*, dinî hukukun dış yükümlülüklerinin titizlikle ifâsını temsil ettiği, *yakîn*in ise, ârifin "hal" ve "haz" ile elde ettiği kendi bilgisini -ki dünyadaki herşeyi Allah, Kendisine hizmet etsin diye yaratmıştır- temsil ettiği çok açıktır. Krş., *Şerh Hikem Ebi Medyen*, İstanbul M. Arif-M. Murad 34 *mukerrer* nüshası içinde (Süleymaniye Kütüphanesinde korunmuştur), 4. haz mı desek.

tin ve vukufiyyetin eşanlamlısı fakat hepsinden çok bilginin eşanlamlısı olarak takdim edilir.⁶⁸ Bununla beraber, her zaman değilse bile genelde⁶⁹ sıradan bilginin tabiatındaki yanılabilirlik ve hata unsurundan arınmış, onun daha yüksek bir formudur. Sûfinin terimden anladığı da bu olmuştur. 'İlmin (bilgi) karşısı *cehl* (cehalet) iken, *yakîn* (kesinlik) karşısı *şekk*dir (kuşku).⁷⁰ Yaygın olan terkip "kuşku ve kesinlik"dir. "Kuşku ve bilgi" terkihi nâdiren kullanılmıştır. Bilgi, bir şeyin o olduğuna kavî itikad, kesinlik ise, kişinin bildiği ile ikna ve tatmin olması hâlidir. Bunun anlamı, bilginin tersine, *yakîn* Allah'ın bir sıfatı olamayacağıdır⁷¹ ki bu, bir mistik hâli tanımlayan terim olarak, bilgiden ziyade *yakîn*in daha uygun olacağını destekleyen bir hakikattir. Yakîn, sahibinin hiçbir şekilde şüphe (*reyb*) içinde olamayacağı bir bilgidir.⁷² Yakîn, şüphelerin avına düşmeyen (? , *taftarisuh*) bir bilgidir.⁷³ Ebû Abdullah (Ebû Alî) el-Antâkî'ye göre, öteki dünya hakkında bilgi edinebilmesi için "yakîn, Allah'ın insanın kalbine yerleştirdiği bir nurdur."⁷⁴ En küçük bir yakîn, kalbe girmesi ile, nuru ile onu doldurur ve en önemsiz kuşkuyu (*reyb*) bile dışarı atar.⁷⁵ Bunun tersi de kabul edilebilir: "Küçük bir yakîn, kalpden bütün şüpheleri atar ve küçük bir şüphe kalpten bütün yakîni atar."⁷⁶ Yakîn olma vasfından yoksun bilgi şüpheli bilgidir. Yakîn ile bileşince bilgi, hiçbir şekilde şüphenin bulunmadığı bilgi

⁶⁸ Krş., yk. s. 18 vd. Bilgi ve kesinlik arasındaki farklılığa ilişkin günümüzden bir yaklaşım için krş., H. G. van Leeuwen, *The Problem Certainty in English Thought 1630-1690* (The Hague 1963).

⁶⁹ O yüzden, el-Bâcî, 'ilmin, kesin olmayı (*teyakkun*) içerdiğini, fakat bunun bilgisiz de olması mümkün olduğundan o zaman bunun inanma (*itikâd*) olduğunu ileri sürer, *Hudûd*, 6.

⁷⁰ Krş., mesela, *Lisân el-'Arab*, XVII, 349; el-Hakim et-Tirmizî, *el-'Akl ve'l-hevâ*, 122. Kuşku üzerine, krş., aşt., s. 200 vd.

⁷¹ Krş., el-Askerî, *Furûk*, 63. Bilgi tanımlamaları arasında, bilgi ve kesinlik arasındaki farklılığı da ayrıca buluyoruz, krş., F-5, yk., s. 47, ayr., n. 199.

⁷² Krş., el-Kuşeyrî, *Risâle*, 44, l. 5.

⁷³ Krş., es-Sülemî'nin Kur'an'ın 102. sûresinin tefsiri, *Hakâ'ik et-tefsir*. Bu sûrenin tefsiri, ne-redeyse bütünyle 'ilm el-yakîn ve'ayn el-yakîn gibi Sûfî deyişlerinden oluşmuştur. Ben Rabat Genel Kütüphanesindeki bir yazmadan, no. 6y (İbn Yusuf Koleksiyonu) s. 349 vd. Massignon, *Lexique technique*, 100'deki bölümlerden bir hüküm çıkarmak için yararlandım ancak bu yazma bütün metni içermemektedir.

⁷⁴ Krş., es-Sülemî, *Tabakât*, 139. El-Antâkî, yaklaşık 239/853-54 tarihlerinde vefat etmiştir. *GAL, Suppl.*, I, 351'e göre, Massignon'u takiben, ölüm tarihi 220/835 verilir. Sezgin, I, 638'de Ebû Ubeydullah vardır. Krş., tanımlama L-3, yk. s. 50.

⁷⁵ Krş., el-Kuşeyrî, *Risâle*, 83, II. 7 vd.

⁷⁶ Krş., İbn Kesir, *Bidâye*, X, 318 vd.

olur.⁷⁷ Bir yanda, apaçık bilgi, diğer yanda şüphesiz bilgi olarak yakın arasındaki farklılık, kesbi bilgi ile sezgisel bilgi arasındaki farklılık gibidir, yorumu yapılmıştır. Yakın, gönüllerde biriken bilgi demektir ki, kesbi olmayan bilgi anlamına gelir.⁷⁸ Ya da bilgi ile kuşku yer değiştirebilir, denilebilir. Daha önce şüphenin bulunduğu yere bilgi geçebilir ve daha önce bilginin bulunduğu mahalde şüphe yer alabilir. Ancak hiçbir şekilde yakın içinde şüphe bulunmaz. Sonuç olarak bilgi kesbi bir şeydir, aynı şekilde Süfilerin seyr-i sülûklerinin başlangıcındaki bilgi de böyledir, oysa yakın, içe doğan bir şey olup Süfiler, çıktıkları mistik yolculuğun sonunda vâsıl olurlar.⁷⁹ Bilginin olduğu gibi yakının da dereceleri olup olmadığı sorusu, İbn Arabî'nin, Süfiler arasında pek bilinen, "Hz. İsa, eğer yakın açısından bir dereceye sahip olsaydı, basitçe su üzerinde yürümek yerine havada yürürdü"⁸⁰ şeklindeki bir hadisi dayanak alarak geliştirdiği bir sorudur. İbn Arabî, ayrıca 'ilm ile yakının özdeş olmadığını da tartışma konusu yapmıştır. Kur'an'da yakın için söz konusu edilen üç merhaleyi ('ilm/âyn/hakk el-yakın), bilgi derecelerinin anlaşılması için verilmesi mutad olan coğrafi yaklaşımın bir örneğini vererek açıklar: Bu üç merhale, haberlere dayanarak, Kâbe'nin varlığını kuşku duymaksızın bilmek, bizzat gözlemlemek üzere Kâbe'yi ziyaret etmek ve Kâbe'nin hakikî mânâsına muttâlî olmaktadır.⁸¹

Yakın (kesinlik) ile *îmân* (inanç) arasındaki ilişkinin, Sûfi nazariyâtçıları için biraz muğlak kaldığı anlaşıyor. Sabretmenin ve şükretmenin, imanının yarısını; oysa yakının, imanın tamamını oluşturduğu söylenir.⁸² "Yakın ilmi, îmân ilminin nihâî ve kemâl noktasıdır."⁸³ Fakat îmân, ay-

⁷⁷ Krş., es-Sülemî, *Hakâ'ik et-tefsir*. Okunuşu :bi-lâ şubhe.

⁷⁸ Krş., el-Kuşeyrî, *Risâle*, 83, l. 13. Krş., ayr., Zünnün el-Mısri, el-Kelâbâzî'nin *Ta'arrufu* içinde çev.:Arberry, 94.

⁷⁹ Krş., el-Kuşeyrî, *Risâle*, 83, ll. 16 vd.

⁸⁰ Krş., İbn Arabî, *Futûhât*, II, 204, blm122. Bkz., ayr., Yalancı-Ca'fer es-Sâdık *yakın* üz. (yk. s. 63 vd.)

⁸¹ Krş., İbn Arabî, *Futûhât*, II, 570 vd., ayr., IV, 375.

El-Gazzâlî'nin *yakın* anlayışı için, bkz., Jabre'nin monografisi, *Notion de certitude*, 131 ve muhtelif yerlerde.

⁸² Krş., el-Harrâz, *Sıdk*, 9; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kût*, III, 17, ayr., III, 117 ki burada yakine imanin hakikati ünvanı verilmiştir. Buna dayanarak *yakın*, "îmân" ve "ilm el-yakın", "dîn ilmi" olarak çevrilmiştir. N. A. Faris'in el-Gazzâlî, *İhyâ'* çevirisi I, 69, l. 20, 70, l. 17, çev.: 208, 211.

⁸³ Krş., Ebû Tâlib, el-Mekkî, *Kût*, I, 120.

rica yakinden daha üstün olarak da görülmüştür.⁸⁴ Sûfî “mertebelerine” ilişkin aşağıdan yukarı yapılan bir sıralamada, yakîn, çok aşağıda bir mertebeden, *ma’rifeden*, daha yüksekte, *tasdikden* (ki imânın eşanlamlısı olarak işlev görür) daha aşağıda olduğu anlaşılmaktadır. Fakat hemen sonra, hakikatte imanın bütün “mertebeleri” içine aldığı ifade edilmiştir.⁸⁵ İmânın eşanlamlısı *tasdik* olabilirken, yakîn “saf imândır.”⁸⁶ Yakînin, sünî Sûfî düşüncede hem *ma’rife* hem de *imân* ile birlikte yer aldığı görülür,⁸⁷ oysa aynı konumu kelimciler, bilgiye vermişlerdir. Bu, İslam mistisizminde “yakînin”, sade “bilginin” yerini alarak işlev gördüğünün bir diğer göstergesidir. Sûfilerin eşya sıralamasında, yakînin bilgiye olan üstünlüğü mesela Ebû Sa’id el-Harrâz’a atfedilen görüşlerde açıkça ifadesini bulur: “Bilgi, çalışmayla sana mâlum olandır, yakîn ise seni yanında taşıyandır”⁸⁸ ya da Ebû Sa’id’in daha genç bir çağdaşı Cüneyd’in belirttiği gibi “Yakîn, herhangi bir düzeltme veya dönüşüm veya değişim kabul etmeyen bir bilginin gönüllerde karar bulmasıdır.”⁸⁹ Öte yandan biraz daha sonraki bir dönemden Ebû Bekr el-Varrâk’ın öne sürdüğü gibi: “Allah’ın bilinmesi (‘-r-f) ancak yakîn sayesinde gerçekleşir.”⁹⁰ Bir Sûfinin -ki kaynaklar kimliği üzerinde mutabık kalamamışlardır-⁹¹ bir köyde bir çukur kenarında yemeden içmeden 16 gün geçirdiğini görenler, kendisine burada ne yaptığını sorduklarında, şu cevabı alırlar: “Şu an bilgi ile yakîn arasındayım, bekliyorum, hangisi üste çıkarsa onunla birlikte olacağım.” Bu kapalı anlatım için Kuşeyrî şu açıklamayı getirir; bilgi kazandığında yemeye içmeye başlayacak fakat yakîn

⁸⁴ Krş., es-Serrâc, *Luma’*, 446.

⁸⁵ Krş., el-Kuşeyrî, *Risâle*, 83, l. 18. El-Hakîm el-Tirmizî, *el-‘Akl ve’l-hevâ*, ayr. *yakîne ma’rifenin* bir basamak üstünde yer verilmiştir.

⁸⁶ El-Antâkî’ye göre, Massignon’da rivayet edildiği üzere, *Lexique technique*, 227.

⁸⁷ Krş., Ebû Tâlib el-Mekkî’de bahis başları, *Kût*, I, 195, III, 56.

⁸⁸ Krş., el-Kuşeyrî, *Risâle*, 84, II. 26 vd.

⁸⁹ Krş., el-Kuşeyrî, *Risâle*, 83, l. 32.

⁹⁰ Krş., el-Kuşeyrî, *Risâle*, 84, l. 14.

⁹¹ Hem es-Serrâc, *Luma’*, 407 ve onu takiben, hem de el-Kuşeyrî, *Risâle*, 83, II 9 vd. hikayeyi Ebû Cafer el-Haddâd’a -ki el-Cüneyd ve Rüveym devrinden olup yani 900’ler civarında yaşamıştır- atfen anlatırlar. Bununla beraber, sonraları suali soranın adı Ebû Turâb en-Nahşebî olarak verilir ki bu zât 245/859’da ölmüştür. *Ta’rîh el-Bağdâd*, XIV, 412, Ebû Cafer ile Ebû Turâb’ı ilişkilendirmez, her ne kadar İbn Asâkir bunu yapmış olsa da. Krş., es-Sulemî *Tabakât*, nâşirin dip notu, 234. Muhtemelen, kastedilen zât, Ebû Cafer el-Haddâd değil, Ebû Hafs el-Haddâd -ki bu zât, 270/ 883 civarında vefat etmiştir. (krş., es-Sulemî, *Tabakât*, 116; el-Kuşeyrî, *Risâle*, 17)?

kazanırsa devam edecek (*merertu*), yani orucunu sürdürecektir anlamındadır, galiba. Bu açıklama isabetli olsun ya da olmasın, Süfî hiç kuşkusuz yakînin kazanmasını ummaktadır. Çünkü yakîn, kendisini salt bilginin belirsizliklerinden âzâde kılacaktır, oysa seyr-i sülûkde ihtiyaç duyduğu yine bilgidir.

'İlm, böylece, mistisizmde *ma'rîfe* ve *yakîn* ile bir tür çekişme içine sokulmuş, ne var ki, gerek Süfî nazariyatı gerekse uygulaması için cebren ithal edilmiş bir terim olarak kalmıştır. Bütün İslam ahlakının en temel ilkesi olan, bilgi ve ona dayalı amelin birlikte terkip oluşturma zorunluluğu,⁹² pekçok Süfî tarafından izlenecek yol olarak benimsenmiş, bir çok tartışmada değişik ifadelerle yüceltilmiştir. Bilgili insanlarla bir arada bulunma, sağlam bir mistik eğitimin en temel şartı olarak görülmüş ve bunun gerekliliği üzerinde ısrarla durulmuştur. Süfî menkıbeleri, genelde sufileri konularının "bilginleri" (*âlim*) olarak takdim ederler. Zamanla, belli bir Süfinin ön planda tutulduğu özel ilim alanlarının sözü konusu edildiği olmuştur. Bunlar, kelim veya diğer mistik olmayan alanlar ya da gerçeklikler ilmi (*'ilm el-hakâ'ik*) olabilir. Bu sonuncu alan, ilmi yetkisi Süfilere özgü bir mistik teori olarak anlaşılmıştır. O yüzden, bir mistik, *âlim* olarak nitelendirildiğinde, başka hiç bir vasfa ihtiyaç duymaksızın, bununla *'ârîf* vasfının kastedilmesi gayet mümkündür. Bununla beraber genel anlamda *âlim* ile öğrenim görmüş, bilgili insan anlamınının kastedildiği açıktır. Diğer Müslüman entelektüeller gibi, Süfiler de, bilgin olarak ünlü olmanın gücünü para ve statüye tahvil etme çabası içinde olan⁹³ bilgili insanların suiistimallerinden çok şikayet-

⁹² Bkz., aşt., s. 166 vd. Aklın cevherini, "amel kaidelerine yönelik nefs yol gösteren gö-nüllerdeki bir nur" olarak tanımlanmak sureti ile, 'ilmin yeri 'akla verilmiştir, krş., el-Har-râz, *Resâ'il*, 47.

⁹³ Burada geçen terim *el-mubâhâh bi'l-'ilm* şeklindedir. Bu davranış biçiminin kınanması, bir tek Süfizm ile sınırlı değildir, krş., mesela, *Concordance*, IV, 328b54vd. ; İbn Kuteybe, *Uyun el-ahbâr*, II, 119 (tekrar basım Kahire 1963-64); İbn Abdurabbîhi, *İkd*, II, 228; el-Hatîb el-Bağdâdî, *İhtidâ'*, 193. İslâm öncesine ait, eğitimle ilgili hikmetlerin bir temsilcisi olarak Lokmân'ın ifadeleri arasına sokulmuştur. Krş., İbn Abdulberr, *Câmi'*, I, 107 ve *el-Mubeşşir*'de yer alan bir isimsiz versiyonu, 333; Ayrıca Ebü Nu'aym, *Hilye*, VI, 63 vd. Süfî yazar-larca ifadenin daha başka kullanımları için, krş., mesela, el-Muhâsibî, *Ri'âye*, 130 vd. ayr., M. Smith, *An Early Mystic*, 142 (bilgideki kibirli gurur: *Ri'âye*, 240); Abdulmuhsin el-Hu-seynî, *el-Ma'rîfe 'ind el-Hakîm el-Tirmizî*, 97 (Kahire, tarihsiz[1968?]); Ebü Nu'aym, *Hilye*, VII, 10; es-Sülemî, *Tabakât*, 452, I. 6=el-Kuşeyrî, *Risâle*, 28, I. 29. *Mubâhâh* korkusu, 'ilm ile meşgul olmaya yönelik Melâmetiye reddiyesinin, en önde gelen hükümleri arasındadır, krş., es-Sülemî, *Risâlat el-Melâmetiye*, nşr.: Ebü'l-Alâ'î-Afîfî, *el-Melâmetiye*, 112 (Kahire 1364/1945), ayr., 116 ve nâşirin incelemesi, 65-67. Krş., ayr., aşt., s. 172 ve s. 211.

çidirler ve bu tür şeytanî eğilimlere, kendi zamanlarının âdeti olup geçmiş altın devirlerde bilinmediği hüsn ü zannı ile tahammül etmişlerdir. Zünnûn-i Mısıri'nin şöyle yakındığı anlatılır: “Bir zamanlar ilim ehli (*min ehl el-‘ilm*), bilgileri sayesinde, bu dünyaya karşı giderek artan bir nefret duygusu beslerlerdi ve dünyadan vazgeçmek husunda çok arzuldular. Bugüne gelindiğinde ise, kendisinde bir damla ilim bulunan, dünyaya giderek artan bir tutku ile bağlıdır ve (mal mülk) peşinde koşma gayreti içindedir. Bir zamanlar, malını mülkünü ilim öğrenme uğruna tüketmeye hazır insanlar vardı. Günümüzde ise insanlar ilimleri ile mal mülk edinmeye çalışıyorlar. Bir zamanlar ilim sahiplerinin (*sâhib el-‘ilm*) gerek zâhiren gerekse bâtınen tekamül içinde oldukları dışarıdan kolayca müşahade edilebilirken, günümüzde aynı müşahadeyi her iki açıdan da onların çürüme içinde oldukları hususunda yapıyoruz.”⁹⁴ Bu kınama, Zünnûn’un zamanının sadece hadiscilerine değil, Süfilere de yöneliktir.

Bilgi kavramı, bütün Sûfî düşüncesi boyunca bir tür fon müziği işlevi görmüştür. Ne var ki, genelde hissî ve hassas mûlahazalarla, özelde gör-düğümüz üzere, *ma’rife* kavramı karşısında alınan tavırlarla “bilgiden” yana bir aşağılık duygusu biçiminde tezahür eden akortsuz seslerle taksim geçildiğine zaman zaman rastladığımızı da belirtmeliyiz. Ebû Yezîd el-Bestâmi, hem ‘ârif hem de ‘âlim (‘ârif burada daha yüksek bir mertebedir) olmak için büyük bilginlerin nezaretinde geçen uzun bir öğrenim dönemi yaşamıştır. Dahası dinî yükümlülüklerini titizlikle yerine getirdiği kolayca müşahade edilen dindar insanlarla bir arada bulunma gayreti içinde olmuştur. Fakat nihayetinde Allah’ın, onun hakikate dair sorduğu soruya cevap vermesi, önceden kazandığı bilgiler veya şekli dindarlık sayesinde değil, hissî ve ilhâmî âyânlar vesilesi ile olmuştur.⁹⁵ “Mürîd, kendisini bilginin idaresine (*siyâsetu’l-‘ilm*) bırakmalıdır ancak hakikati müşahade etmek daha yüksek bir şeydir.” Bunlar, daha önce Cüneyd’in hissiyatın ve ilhâmın, bilginin fevkinde olduğu şeklindeki sözleri ile örtüşür.⁹⁶ Yine aynı düşünce başka bir vesile ile şöyle ifade edilir: “Gerçek ve doğru mürîd, bilginlerin bilgisine ihtiyaç duymaz.”⁹⁷

⁹⁴ Krş., es-Sülemî, *Tabakât*, 25.

⁹⁵ Krş., es-Sahleci, *Nûr*, 126 vd.

⁹⁶ Krş., el-Kuşeyrî, *Risâle*, 94, İl. 11 vd. Ayr., bkz., es-Sülemî’nin *Tabakât*’da, 411, İl. 6 vd. naklettiği İbrâhim b. el-Müvellid’e ait vecizeler.

⁹⁷ Krş., el-Kuşeyrî, *Risâle*, 93, l. 34.

Bilgi ayrıca zamanla belli diğer niteliklere tâbi kılınmıştır. Ebû'l-Huseyn en-Nürî'ye göre, "Tasavvuf, tanımlamalar (*rusûm*) ve bir bilgi türü (*ulûm*) olmayıp bilakis ahlakî niteliklerdir (*ahlâk*)."⁹⁸ Başkaları da demişlerdir ki, "küçük bir doğru davranış (terbiye, *edeb*) bile bizim için bilgiden daha gereklidir."⁹⁹ O nedenle, "İbrâhim b. Edhem'e ne zaman bilgi hakkında bir şey sorulsa, *edeb*den bahsederdi."¹⁰⁰ Yine bilgi için Süfide bulunması gereken niteliklerin sadece dörtte birini teşkil eder denmiştir, ki diğerleri edep, emânet ve iffettir.¹⁰¹ Tefekkürden ziyade amele önem veren Süfîler için ahlakî davranma ve ahlakî değerler düşünce kadar önemli olmuştur.

Bununla beraber, meleklerin seçkin bir mistikle üzerinde tartışmaya davet edildiği konu bilgidir.¹⁰² Dünyada değerli olduğu kadar nâdir olan tek şey bilgidir: "Dünyadaki herşey cehalettir; bilgi hariç."¹⁰³ Her ne kadar, onu sonra akli karışmış ve şaşırılmış bir vaziyette terketmiş olsa da, Süfî'yi Allah'ı tanımak gibi bir vazifesi olduğu hususunda ilk uyaran bilgi olmuştur.¹⁰⁴ Yine bilgi, kendisi ile mistik terminolojinin diğer teknik terimleri arasında kıymet biçici kıyaslamalar yapma imkânı veren bir terim olmuştur. Ebû Hafs en-Nisâbü'ri'ye göre, "mistik durum" (*hâl*), kâl ile telif edilemez olduğu kadar, bilgiden de ayrılamaz.¹⁰⁵ El-Muhâsibî, "korku" (*havf*, *mahâfe*), bilginin ürünüdür, tıpkı, zâhitliğin ürünüdür sükûnet ve *ma'rîfenin* ürünüdür tevbe olması gibi, der.¹⁰⁶ Amr b. Osman el-Mekki'nin (v. 291/903-4, ya da aynı 10 yıl içinde daha geç bir tarih) görüşüne göre, bilgi ve korku, azılı bir atı, yani insan nefisini korkutmak kadar idare etmek için de rehber ve sürücü olmak üzere bir terkip oluşturmalıdır.¹⁰⁷ Ebû Abdallah et-Turûğbazî'ye (10. yüzyılın ilk ya-

⁹⁸ Krş., es-Sülemî, *Tabakât*, 167, II. 5 vd. *Rusûm* için, bkz., yk. n. 111.

⁹⁹ Krş., el-Kuşeyrî, *Risâle*, 129, II. 9 vd., Abdullah b. el-Mübârek'i (v. 181/797)) zikrederek. İbn el-Mübârek, Süfî sayılmasa bile, hakkında birkaç risale telif ettiği zâhitlik ile ilgilenmiş ve muhibbi olmuş bir kişidir. Krş., aşğ., sh. 212.

¹⁰⁰ Krş., Ebû Nu'aym, *Hilye*, VIII, 27.

¹⁰¹ Krş., es-Sülemî, *Tabakât*, 51, es-Sarî es-Sakati'yi (v. 251/865-66, ya da 253) zikrederek.

¹⁰² Ebû Yezid el-Bestâmî, es-Sahlecî, *Nûr* içinde, 112.

¹⁰³ Bu, Sehl et-Tüsterî'nin (dokuzuncu yüzyıl) görüşüdür, krş., es-Sarrâc, *Luma'*, 188 ; H. Ritter, *Oriens*, III (1950), 52. İbn Abdalberr, *Câmi'*'de, I, 53 vd. Hasan el-Basrî'nin "... bilginler meclisi hariç..." farklılığı ile aynı görüşte olduğunu nakleder.

¹⁰⁴ Krş., Sümnün'un (dokuzuncu yüzyıl) beyitleri, es-Sarrâc rivayeti, *Luma'*, 321.

¹⁰⁵ Krş., es-Sülemî, *Tabakât*, 119, I. 17.

¹⁰⁶ Krş., es-Sülemî, *Tabakât*, 58, II. 9 vd. Ayr., bkz., el-Muhâsibî, *Ri'âye*, 282, I. 17, 283.

¹⁰⁷ Krş., es-Sülemî, *Tabakât*, 203, II. 8 vd. Tersî aşğ., n. 901.

rısı) göre, bilgi, geçerli şartlara bağlı olarak, korku (*havf*), endişe (*vecel*) ve ayrıca sükûnet (*sekîne*, *tu'menîne*) hâsıl etmelidir.¹⁰⁸ Sufyân için (muhtemelen es-Sevri), bilgi riyâzettir (*vera'*) ve riyâzet ise zühtü yaşayarak bilgi aramaktır.¹⁰⁹ Bir başka Sûfî, İbrahim b. Şeybân el-Karmisinî için bilgi, zâhiri edebe yönelik iken, *vera'*, daha yüksek bir gaye olan bâtını edebe mâtuftur.¹¹⁰ Sufyân gibi Yahyâ b. Mu'âz da (v. 258/871-72) riyâzeti, bilginin mânâsını (tanım, *hadd*), rûmuza gerek duymadan dolaysız idrak etme kaynağı olarak değerlendirir.¹¹¹ Bu bakımdan, Ibn Nusayr'ın (v. 348/959) bize hatırlattığı üzere, takvâ gibi değildir. Takvâ gönülde yer edince, bilgi için üzerine düşen şükürün ifâ edilmesini sağlar.¹¹²

Tasavvufi seyr-i sülûkun esrarını bilgi ile karşılaştırarak açıklamamız mümkün olabilir. İtidal hali -ki sarhoşluk halinin karşılığıdır- sûfî, kendi faaliyetleriyle kontrol altında tuttuğu bilginin varlığı ile yüzyüze gelir.¹¹³ Bazı Sûfiler'e göre, vecd hali bilgiden ayrı bir şey olabilir. Fakat diğer bazıları için bilgi vasıtası ile vecde gelinebilir ve yine bazılarına göre vecd, bilgidir.¹¹⁴ Hatta, bütün Sûfî arayışın doruk noktası ve nihaî hedefi olan hakikat bile, bilgi ile eşdeğer görülebilmiştir. Nitekim, Rûveym (v. 303/915-16) hakikatlerin en mükemmeli, bilgi ile ilişkili olandır, der. Başka bir Sûfî, Ebû Ca'fer es-Saydalânî, mütad olan Sûfî tarzını takip ederek üç hakikat nev'ini şöylece ayırır: Bilgi ile birlikte hakikat, bilginin refakat ettiği hakikat ve bilgiden munkalib hakikat. Yine bir başka Sûfî el-Ebherî (v. yakl. 330/941-42) "bütün hakikatin bilgi, ve bütün bilginin hakikat" olduğunu öne sürer.¹¹⁵ Bununla beraber, Ebû Yezid el-Bestâmî, herhangi bir bilgi ile İlâhî Gerçekliğin *hakıkası* arasında çok büyük bir uçurumun bulunduğundan söz ederek; "insanlara bilgi (gözü) ile bakan, onlardan nefret eder, oysa Hakikat (Yaratıcı) gözü ile bakan, on-

¹⁰⁸ Krş., es-Sülemî, *Tabakât*, 496, II. 8 vd. Bilgi ve -"korku" anlamında bir diğer kelime-*haşye* ki, özel bir mistik terim olarak nitelendirilmez, üzerine, krş., yk. n. 461 ve n. 575.

¹⁰⁹ Krş., Ebû Tâlib el-Mekki, *Kût*, II, 8, II. 15 vd.

¹¹⁰ Krş., es-Sülemî, *Tabakât*, 404.

¹¹¹ Krş., el-Kuşeyrî, *Risâle*, 54, I. 6.

¹¹² Krş., el-Kuşeyrî, *Risâle*, 28, I. 18.

¹¹³ Krş., el-Kureysî, *Risâle*, 38, II. 34 vd., el-Kuşeyrî'nin kendi şahsi yorumu gibi görünüyor.

¹¹⁴ Krş., es-Serrâc, *Luma'*, 386. Müellifin burada Ebû Sa'îd İbn el-Arâbî'nin (v. 341/953, krş., Sezgin, I, 660 vd.) *Kitâb el-Vecd*'ini takip ettiği anlaşılıyor.

¹¹⁵ Krş., es-Serrâc, *Luma'*, 286 vd. El-Ebherî'nin görüşleri için, krş., es-Sülemî, *Tabakât*, 394, II. 11 vd. Ebû Tâlib el-Mekki'ye göre, *Kût*, II, 44, II. 22 vd. hakikat ile özdeş olan bilgi, dinî-hukukî bilgi (*'ilm eş-şer'*) dir.

lara merhamet eder” der.¹¹⁶ Ebû Ali es-Sakafî'nin (v. 328/939-40) Allah'ın bilinemezliğine dair bir deyişe getirdiği açıklamadan anlaşılacağı üzere, mükemmel bilgiye ulaşamayacağı açıktır: “Bilginin nihayeti ve kemali, onun künhüne ulaşma ümidinden tamamen vazgeçmektir.”¹¹⁷ Bilgi, bu yüzden, mistik niteliklere dair Sûfî kıstaslarda, her zaman en yüksek mertebe olarak değerlendirilmemiş, hatta bazen kâmil bir sûfî tecrübe yolunda engel teşkil edebileceği bile telaffuz edilmiş fakat yine de bütün tasavvuf tarihi boyunca yapılan her tanımlamada hortlak gibi ortaya çıkarak Sufileri tâciz eden bir kavram olmuştur.

* * *

Müslüman sûfîlerin, ‘ilm kavramı ile alakalı olarak temel ilgi duydukları alan, aslında terimin bir başka vechesi olmuştur. Bu, yapılan bütün farklı beyanatlardan anlaşılacağı gibi, tasavvufun ‘ilm olarak, daha doğru çevirisi ile “bilim” olarak teşekkülüdür. Aslında, tasavvuf kendi mecrasında bir “bilim” gibi gelişme göstermiştir, öyle ki Gazzâlî, uygulamadaki usûl ve yöntemler (*tarîk el-'amel*) sözkonusu olduğunda, çeşitli görüşlerdeki İslam düşünürlerinin birbirinde çok kopuk düşünmedikleri, ancak esas ve önemli farklılığın tasavvuf nazariyat yöntemleri (*tarîk el-'ilm*) ile bundan çok ayrı düşen kelim ve felsefe nazariyatları arasında olduğu yönündeki düşüncesini hep korumuştur.¹¹⁸ Diğer bir deyişle tasavvuf, kendi mecrasında bir “bilim dalı” olma durumundadır.

9. yüzyılın hemen başından, -daha önce de olabilir- itibaren Sûfîleri, ‘ilm olarak yapma girişiminde bulundukları şeyi bir teşekkül hâline getirme arzusu içinde görüyoruz. Temel olarak hadiscilerin ‘ilmîleri ile ters düşmediklerini kanıtlamak istemişler fakat girişimlerinin hadisci ve akılcı kelama bir alternatif olma niteliğinde olduğunu göstermek için kendilerini, öncelikle bu alternatifin karşı tarafın yaptığından ‘ilm olarak eksik bir yönü bulunmadığını kanıtlamak zorunda hissetmişlerdir. İçinde bulundukları çağ, bilim çağı olduğundan, sistematik bilginin çok çeşitli disiplinler halinde tanımlanma dönemine girdiği bu çağ, Kur'an'dan şiiire kadar herşeye, Müslümanların entelektüel faaliyetlerindeki her girişime, kendine özgü bir bilim dalı olarak gelişmek üzere teşekkül etme fırsatını cömertçe tanımıştır. Sûfîlerin ‘ilmini de bu arada, bilginin anla-

¹¹⁶ Krş., es-Sahlecî, *Nûr*, 84.

¹¹⁷ Krş., es-Sülemî, *Tabakât*, 363, II. 14 vd.

¹¹⁸ Krş., el-Gazzâlî, *Mizan el-'amel*, 221.

mı üzerine geliştirilen çeşitli bilimsel görüşlerin oluşturduğu dünyaya adım atmak ve aralarından bir “bilim dalı” olarak sıyrılmak üzere yoğun çaba harcarken buluyoruz. Süfî ıstılahları arasından birçok terim, kendi mecralarında bir “bilim dalı” olarak tanımlanmak, ‘ulûm arasına girmek üzere tarih sahnesine çıkmıştır. ‘İlm kavramının aslı anlamının derûnunda yer alan atomik unsur yardımı ile¹¹⁹ Süfîler, her mistik terimin süfî tarafından edinilmesi gereken başlı başına bir “bilgi” olduğundan ve bu tür bilgiler arasında bir hiyerarşi bulunduğundan -zirvede süfî irfânının hakikatlerine dair olan bilgi vardır- söz etmek hususunda -bu kadar çeşitli bilgi türlerinin, farklı isimleri de olsa, aslında bir ve aynı şeyi, tek bir “bilgiyi” kastettikleri şeklindeki karşıt görüş tercih edilmedikçe- pek zorluk çekmediler.¹²⁰

El-Muhâsibî (v. 243/857), bu ilginin gayet edebî bir açıklamasını, tasavvufun bir “bilim dalı” mesabesinde olduğunu, müslümanların bilimler sıralamasında yer almasının meşru olduğunu ve diğer bilimlerle sınırlarının çizilmesi gerektiğini belirtmek sureti ile *Kitâb el-‘ilm* (Bilgi Kitabı) başlıklı risalesinde, zaten yapmıştır.¹²¹ el-Muhâsibî, esas çalışması olan *Ri‘âye*’de, daha çok, Allah’ı râzi edecek bir hayat tarzı için gerekli ahlaki değerlerin uygulamaları ile ilgilenir. ‘İlm, âdet olduğu vechile, ‘amel ile bir çift oluşturmak üzere sık sık bir arada zikredilir. Bu kullanım daha çok Kur’an ve Peygamber’in sünnetine dayalı, alışılmış anlamıyla dinî bilgiler

¹¹⁹ Krş., bk. s. 9.

¹²⁰ Krş., es-Serrâc, *Luma’*, 457.

¹²¹ Mûteaddit gayretlerimize rağmen, Milona’da Ambrosiana’da korunan yazmaya ulaşamadık, Caprotti Y. nüshası nr. 204, vr. 18a-21a (=Katalog Grifinni, 460, VI, RSO içinde, VI-II [1919-20], 328 vd.). (İstanbul’daki bir nüsha için bkz., Sezgin, I, 641). M. Smith’in *An Early Mystic*, 57, 98vd.’da muhtevaya dair kısaca yaptığı açıklamalara güvenmek zorunda kaldım. *Kitâb el-‘İlm*in el-Muhâsibî’ye nisbetinin doğruluğu, tespit edilmek üzere beklemektedir. El-Muhâsibî’ye, *ma’rif*enin anlamını açıklayan, genellikle *Şerh el-Ma’rife* başlığı ile verilen bir çalışma daha nisbet edilir. Birkaç yazmada değişik başlıklar altında muhafaza edilmiştir. M. Smith tarafından verilen tanıma göre, *An Early Mystic*, 53, müellif *ma’rife*yi çeşitli türlere ayırarak zamanının bilinen bilimsel yöntemlerini uygulamak suretiyle tahlil eder. Çalışmanın bir başka nüs hası için, krş., F Rosenthal, *Die arabische Autobiographie*, *Analecta Orientalia* içinde, XIV, 11 vd. n. 3 (Romal 937). Eserden bir bölüm, İstanbul Köprülü nüshasında yer alır, I, nr. 1601, vr. 97b-99b. El-Muhâsibî, *ma’rife* konulu kitabını önce bir kez yazmış fakat sonra genç bir Süfînin soruları karşı sında konunun doğru anlaşılması açısından hazırsızlığı onu eve kapanmaya mecbur ettiğinde, yazdıklarını imha etmiştir, şeklinde M. Smith’in naklettiği anekdot, *An Early Mystic*, 11 vd., görünüşte, *ma’rife*nin, Muhâsibî’nin bile üstesinden gelemeyeceği kadar güçlükleri olduğunu yücelterek anlatma gayesi taşır. Bu mutasavver çalışmanın, korunmuş olan ve aslında çok da eksik olan risale ile kesinlikle hiç bir alakası yoktur.

için geçerlidir. Bu bilgiler, el-Muhâsibî'ye göre kendi anladığı anlamdaki Allah yolcusunun mükellef olduğu dinî vazifeleri ve ahlakî davranışları öğrenip bilmesini sağlayan ve onu kibir, gurur ve vesvese gibi tehlikelerden arındıran ve uzak tutan bilgilerdir. *Ri'âye*'de, 'ilm ayrıca uygulamada bir *ma'rife* eşanlamlısı olarak karşımıza çıkar ve iki terim arasındaki bilinen farklılıktan daha fazlasına temas edilmeden onunla bir terkip oluşturacak şekilde defalarca geçer. *Ma'rife*, daha ziyade tanımayı, farkına varmayı, ilk kez idrak etmeyi veya bir şeyin bilinmesini ifade ederken, 'ilm, belli bir konu hakkında tam bir bilgi sahibi olmayı ifade eder. *Ri'âye*'de, her ne kadar kelime sürekli olarak bizzat varolsa ve önemini hissettirise bile, 'ilm konulu özel bir tartışmaya yer verilmez.

El-Muhâsibî, *Kitâb el-'ilm*'de ele aldığı bir tartışmada, bilgiyi üç bölüme ayırır. Bir hukukî bilgi vardır, bu dünyada kanuna uygun ve kanunsuz olanlara değinir ve bu yüzden bir tür "zahirî" (eksoterik) maddî bilgiyi oluşturur. Sonra, öteki dünyaya ilişkin bilgi vardır ve "batınî" (ezoterik) bilgiyi oluşturur. Bir de, hem bu dünyayı hem de öbür dünyayı etkisi altına alan ilahî kurallara ve Allah'a dair bir bilgi vardır ki, bütün evrenin derünuna ilişkin olup ârîfin nihaî hedefi olan bilgidir.¹²² Bilgi peşinde koşanlar, elbette, dünyevî bilgi¹²³ ve dünyevî kazanç peşinde olmamalıdır, bilakis kendilerini dünyayı açıklamaya, yani bir yağmur damlası gibi gökten düşüp¹²⁴ insanları daha çok Allah'tan korkmaya yönelten bir nur ve içe doğma şeklinde tecelli eden bilgiye adanmışlardır. Buraya kadar gördüğümüz, bilimsel tarz olarak kabul edilebilecek bir yöntem dahilinde bilgi kategorilerini teşkil etme işlemidir. el-Muhâsibî, tasavvufu, en azından en anlaşılabilir hedefiyle temsil edildiğinde, bu kategoriler arasına koyarak, mistisizmin bilimsel bir disiplin olma iddiasını tam da en doğru zamanda ve en doğru entelektüel iklimde başarı ile vurgulama girişiminde bulunmuştur.

El-Muhâsibî'den önce aynı yaklaşımla konuya eğilen başkalarının

¹²² Muhammed b. el-Fadl el-Belhî (v. 319/931) üç bilgi türü düşüncesini, Süfilerin pek hoşlandığı nükteli söz tarzında açıklar: "Üç bilgi türü vardır; Allah'ı bilmek (*bi-llah*), Allah'dan bilmek (*min Allah*) ve Allah'la bilmek (*ma'a Allah*). İlki, Allah'ın sıfatlarının bilmesidir (*ma'rife*), ikincisi, zâhire ve bâtına dair olan ve neyin helal neyin haram olduğuna ve fıkhen neyin emredildiğine neyin nehyedildiğine dair olan bilgidir ('ilm) ve üçüncüsü korku ve umut, aşk ve râğbet bilgisidir ('ilm)." Krş., es-Sülemî, *Tabakât*, 215.

¹²³ Dünyevî bilgi üzerine gayet belîğ bir bölüm için bkz., el-Muhâsibî'nin 'ilm anlayışı konulu bölüm, van Ess, *Die Gedankenwelt des Hâris el-Muhâsibî* içinde, 78-81.

¹²⁴ Krş., M. Smith, *An Early Mystic*, 100vd., 139.

olup olmadığı hususu günümüz için çok açık olmasa da, muhtemelen vardı, denilebilir. Fakat onun bir yol gösterici olarak izlendiğinden hiç kuşku duymayız. En muhtemel tarih olarak 9. yüzyılın sonlarına doğru, el-Muhâsibî ile benzer ruh içinde ve ondan bayağı etkilenmiş görünen Hakîm et-Tirmizî, *Kitâb el-Beyân el-'İlm* (Bilgiye dair Açıklamalar) başlıklı eseri ile¹²⁵ mistisizmin “bilimler” arasına alınması çağrısında bulunur. Yazarımız, kendi ifadesine göre, ‘ilm sadece *fıkıh* ile özdeş ve ondan ibarettir yanlış anlayışını taşıyanlar tarafından ‘ilmi yok edip ortadan kaldırma arzusu içinde olmakla suçlanmıştır. Bu insanlara göre fıkıh, onunla, Allah’a ve İslam dininin bekasına hizmet edilebilecek biricik bilgidir. Onun haricinde hiçbir şey bilgi değil, ancak zaman ve çaba israfıdır. Bu, el-Hakîm Et-Tirmizî’ye göre, böyle olamaz. ‘İlm Peygamber’in de ifade ettiği üzere, son derece kapsamlı bir terimdir: “Bilgi, üç şeyden oluşur, açık bir ayet (Kur’an’dan), iyi korunmuş *sünnet* ve dinî yükümlülük (*farız*).”¹²⁶ Yine Hz. İsa demiştir ki: “Üç tür bilen (‘âlim) vardır: Allah’ı bilen, Allah’ın emrini bilen ve Allah’ın emri ile beraber Allah’ı bilen.”¹²⁷ Sonuç olarak, üç tür bilgi vardır; neyin kanuna uygun neyin kanunsuz olduğuna ilişkin, bu dünyayı yöneten kurallara dair hukukî bilgi ki, zahiri maddî bilgidir; öbür dünyaya ilişkin kurallara dair bilgi ki batını, ilhamî bilgidir ve Allah’ın gerek bu dünyayı gerekse öbür dünyayı yaratmasına ilişkin ilahî kurallara dair bilgi. Bu üç bilgi türünün herbirinin kendi alt bölümleri vardır (Aristocu bilim usûllerine göre ki, bu yazarımız için çok normaldir). “Allah’ın emirlerini bilenler” ifadesi ile nitelenen birinci bilgi türü iki altbölüme ayrılır: 1. kanunlara uygun bilgi, 2. kanunlara aykırı bilgi. İkinci bilgi türü, riyâzet, takva, sabır, zühd gibi bütün iyi ve kötü ahlakî nitelikler ile bu niteliklerin mütemmim cüzi olan “niyetten” oluşur. Bu bilgi türüne sahip olanlar, Hz. İsa’nın “Allah’ı bilen kişiler” sözü ile kast ettiği bilge kişiler (*hukemâ*) olmalılar. (Bura-

¹²⁵ Krş., Ankara İsmail Saib nüshası, I, nr. 1571, vr. 12a-24a. ‘İlme dair bir not için, krş., El-Hakîm et-Tirmizî neşri, *Hatm el-Evliyâ*, 115, n. 7. Krş., ayr., el-Hüseynî’nin yk. n. 618’de zikredilen diğer eseri.

¹²⁶ Krş., aşt. s. 177.

¹²⁷ Yazmanın metni bozuktur ve çeviride belirtildiği gibi tekrar oluşturulmalıdır. İfade, Ebû Talib el-Mekkî tarafından Süfyan’a (es-Sevri) isnad edilir, *Kât*, II, 8, II. 13 vd.

¹²⁸ Krş. yk. s. 111. Mistik bilgenin (*hakîm*) sahip olduğu hakikat bilgisi üzerine, bilginin (‘âlim) sıradan bilgisi ile karşılaştırmalı olarak yapılmış güzel bir şerh için bkz., el-Cüneyd, el-Hakîm el-Tirmizî’nin çağdaşı, tamamen bu konuya ayrılmış bir risalesinde, Abdelkader, *el-Cüneyd*, 7 vd., çev.: 127 vd. ayr., 52 vcl. çev.: 172 vcl.

da mistisizm biliminin içine iyice girmiş oluyoruz.) Üçüncü bilgi türü, Allah'a ve O'nun mahlukatını idare etme tarzına dair bilgidir. Bu bitmek tükenmek bilmeyen konunun, ciddi bir biçimde ele alındığında, en muhtemel manevî kazançları içinde barındırdığı görülür.¹²⁸ Bütün bu bilgi türleri, –el-Hakim et-Tirmizi onları, başka bir yerde, izin verilenlerin ve yasaklananların bilgisi olarak, “hikmet” ya da “felsefe” anlamında *hikme* ve *gnosis* anlamında *ma'rife* diye isimlendirir¹²⁹– Peygamber'in ashabının mâlumuydu. Bu bilgileri zihinlerinde hıfz etmişler ve bir yere kaydetmemişlerdir. Sonra gelen bilginler o zamanın kitaplarında bunlar var olmasına rağmen onları unutmuşlar çünkü sadece dünyevî gelişmelere ilgi göstermişler ve bu yüzden hikmetin ışığını alamamışlardır. Üçüncü bilgi türü, Hz. İsa'nın ifadesi ile –“Allah'ı bilenler ve Allah'ın emirlerini bilenler–” belirtilmiştir. Bu kişiler için denilmiştir ki “Onlar üç bilgi türünü de bir terkip halinde kendilerinde toplamışlardır. O yüzden hukuka uygun olanı da, aykırı olanı da bilirler... Doğa ötesi bilimini ('ilm [okunuş: 'âlem?] *el-melekût*) incelerler ve Allah'ın azametini gönüllerinde hissederler. O yüzden O'na yakîn bilgisi ile ibadet ederler ki bu durumu Allah şöyle ifade buyurur: 'Ashında, siz yakîn ilmini bilseydiniz, Cehennem'i görürdünüz' -yani kalbinizde- 'sonra yakîn gözü ile göreceksiniz' -yarın öbür dünyada- (Kur'an 102:5-7).¹³⁰ Yakîn bilgisi, insanın eşyayı maddî algılama ile (*tasvîran*) görmesini, yakîn gözü ise apaçık bir biçimde (okunuşu: *bedîhaten*) görmesini temin eder.”

Tasavvufun bir 'ilm olduğu hükmünün verilmesi arayışı, Tirmizî'yi yukarıda sözü edilen Nebevî deyişin, 'ilmin üç türünü imâ ettiğine kesinlik kazandırmaya ve hadiste geçen üç ibare ile üç ayrı disiplinin kasdedildiğini kanıtlamaya yöneltir. *Fıkhdan* söz eden bir başka hadis konu edilir. Yazarımıza göre, *fıkh* da, Allah'ın bilinmesine yönelik tek başına özel bir disiplin olarak anlaşılmalıdır. Bu bağlamda okuyucu kendisini, bilginin başı (*re's el-'ilm*), ölüme dair ve Mevla'ya dair bilgidir şeklindeki hadis ile başbaşa bulur.¹³¹ Risalenin akıllarda bıraktığı bir başka şey de,

¹²⁹ Krş., el-Hakim et-Tirmizi'nin neşrinin girişi, *Hatm el-Evliyâ*, 85.

¹³⁰ Krş., yk. s. 18 vd.

¹³¹ El-Hakim et-Tirmizî, ayrıca “ibadetin başı bilgidir. Eğer bilersen, irfânın var demektir, eğer irfânın varsa ibadet edersen” görüşündedir. Bu, Leipzig'de bir yazmada korunmuş olan kendisine ait *mesâ'il*'in hemen başında bulunur ve yine yaptığı neşirde zikredilir, *Hatm el-Evliyâ*, 58. Yazar, daha sonra alfabenin (boğaz) harflerinde bulunan bütün bilgileri açıklamaya girişir. Krş., Ebû Hâtim er-Râzî, *Zinc*, I, 66, II, 8.

‘ilmi dünyevî gayeleri için kullananların kınanması gerektiğine dair yapılan vurgulardır.

Bu şekilde, Hakîm et-Tirmizî, el-Muhâsibî’ye binâen konuyu daha da geliştirerek, Süfîlerin kendilerine özgü bir bilimsel disipline sahip oldukları iddialarını kanıtlamalarına destek vermiş olur. Üstelik ilmin, tamamen fedâkârane duygularla kişinin kendisini vakfetmesini gerektiren bir şey olması açısından, Süfîlerin böylesi bir fedâkârlıkta bulunacak yegane topluluk olmaları nedeni ile, buna hakları olduğunu gerekçe gösterir. Tasavvuf, sadece bir “bilim” değildir, o bu ismi hak eden tek bilimdir.¹³²

Tasavvufu bir “bilim” olarak kabul edilmiş görme arzusu, es-Sarrâc’ın *Luma*’sının başlangıç sayfalarında hâlâ çok bâriz olarak karşımıza çıkar. Es-Sarrâc, “Tasavvuf disiplini” (*‘ilm el-tasavvuf*) üzerinde dikkatle ve önemle durur. Tasavvufu “bütün bilimlerin menbâi” olarak tanımlar.¹³³ Sonunda, onun bir “esoterik bilim dalı” (*‘ilm el-bâtın*) olduğunu iddia eder. 10. yüzyıla kadar, genel olarak yürürlükte olan bütün terminoloji bunlardan ibarettir. ‘İlm, bilme sistemi olarak ne bundan fazla ne de az değerlendirilmek üzere tasavvufun ünvanı olarak hizmet görmüştür.

Es-Sarrâc’ın çağdaşı Ebû Tâlib el-Mekkî, telifi *Kût*’da bilgiyi konu edinen geniş bir bölüme yer verir.¹³⁴ Bu eserinde müellifimiz, tasavvufun “ilmi” ile din bilginlerinin fikhî-hadisci bilgisi arasında bir sentez geliştirme girişiminde bulunur ki, bu sentez, seleflerinin malzemesinden yararlanmayı pek iyi bilen Gazzâlî tarafından başarı ile bir bütün haline getirilecektir. Gazzâlî’nin süregelen etkisi ve kitleler nezdindeki saygınlığı -ki Ebû Tâlib el-Mekkî’den esirgenmiştir- İslam kültürünün o zamana dek ulaştığı gelişme düzeyinin hiç şüphesiz bir sonucudur. Onun bu başarısındaki en kesin faktör, yine de onun daha anlaşılır ve daha ilgi çekici olan sunumudur. Bu husus, onun görüşlerini daha kabule şâyân kılmıştır, aynı şekilde el-Kuşeyrî’nin *Risâle*’sinde hakim unsur olan sistematik düzenlemeden daha iyi olması, eseri muteber bir başucu kitabı yapmıştır, ki es-Serrâc’ın *Luma*’sı asla bu konumu kazanamamıştır. *Kût*’un “bilgi üzerine” başlıklı 31. bölümünün özeti bir ön fa-

¹³² Tasavvufa “el-ilim” şeklinde gönderme yapan çeşitli Süfî kaynakları için krş., ayr., aştğ., s. 164 vd.

¹³³ Krş., es-Serrâc, *Luma*, 40.

¹³⁴ Krş., Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kût*, I, 191-11, 64.

sıl, aslında başlığın muhtevayı ifşa ettiğini gösterir: “Bilgi ve ayrıntılarına (*tafsil* olmalıdır, *tafdil*den “üstünlük” ziyade) ve bilginlerin niteliklerine dairdir. Diğer bütün bilimlerle karşılaştırıldığında gnosis ilminin (*‘ilm el-ma’rife*) (ve yakîn) mükemmelliği ve selef müslümanlar arasından çıkmış bilginlerin takip ettikleri yolun mahiyeti üzerinedir. Sükunetle davranmayı içeren bilgi türleri için ve bilgi ile alakası bakımından iki riyâzet yolu için (inzivada olma ve faal olma?) gösterilen önceliğin (*tafdil*) beyanındadır. Bâtını bilgi ile zâhiri bilgi arasındaki farklar ve bu dünyanın bilginleri ile öbür dünyanın bilginleri arasındaki farklar ve bu dünyanın hırsı içinde olan ve bilgilerinin yardımı ile (dünyevî kazanç için ortaya çıkmış) şeytan bilginlerin (ayıplanması) beyanındadır. (İlk müslümanların) öğretim usûlüne ve bir bilgi tanımına yer verilir ve daha sonraki bilginlerin icadı olan *kelâm* ve menkıbeler kınanır. İlk müslümanlarca bilinmeyen ve insanların birbirleri temas etmek sureti ile edindikleri ifadeler ve faaliyetleri beyan eder. Diğer bilgi çeşitlerinin herhangi biri ile karşılaştırarak iman ve yakînin mükemmelliğine dair bir beyana ve bağımsız görüşe (*re’y*) dair bir ikaza yer verilir. Peygamber’in ‘İlim talep etme her müslüman için farzdır’ veya ‘İlim Çin’de bile (o kadar uzakta) olsa arayınız, çünkü ilim arama, her müslüman için farzdır’ şeklindeki ifadelerinin anlamlarını açar.”¹³⁵ Aslında, bölümün ilk dört sayfası tamamen Peygamber’in bu ifadesinin açıklamasına hasredilmiştir. Ebû Tâlib el-Mekkî, burada tıp, astronomi, şiir, hatta fıkıh ve akaid gibi belli bir ilmi konu edinen ve adına nezaketen “ilim” denilen hiçbir ilmin *hadis*de geçen “ilm” kelimesi ile kastedilen ilim olmadığını kanıtlama gayreti içine girer. “İlim” kelimesini kullanırken Peygamber’in zihnen kastettiği “faydalı bilgi” (*nâfi’* “faydalı”, gayret ve gayelerini çok açık gösteren bir terim olması nedeniyle Sûfî yazarlarca pek tutulmuştur), “bâtını bilgi”, “gönüllerin bilgisi” yani kısaca, tasavvuf ilmi olmalıdır.

Bundan sonra ve bütün bu bilgi bölümü boyunca, Ebû Tâlib el-Mekkî, İslam’ın ilk yıllarında bilgi ile kastedilenin tamamen öbür dünyaya ilişkin bilgi olduğu ve “bilgiye” başka anlamlar atfedilmesinin daha sonraki aşamada meydana geldiği şeklindeki çok yaygın teoriyi destekler nitelikte katkıda bulunmayı dener. Hz. Muhammed’in çevresindeki onbinlerce insan “Allah’ı bilenler” idi, imanının ve yakînin arayışı içindeydiler, aralarından sadece bir avuç insan hukukî meselelerle ilgiliydi. Bilgi-

¹³⁵ Krş., yk. s. 62.

den söz ettiklerinde, onların ve dahi bir nesil sonrasının insanların bununla kastettikleri, “yakîn bilgisi ve Allah korkusu” (‘ilm el-yakîn ve’t-takvâ) ve “irfân bilgisi ve hidâyet” (‘ilm el-ma’rife ve’l-hudâ) idi ve hatta aralarındaki sıradan selamlama tarzının bile takva açısından önemi vardı.¹³⁶ Onların bilgi kavramından anladıkları, sözgelimi Mu’âz b. Cebel’in (v. 18/639, kendisi Peygamberin en güvendiği vekillerinden olup kesinlikle tasavvufun müjdeci atası değildir.)¹³⁷ şu sözlerinde veciz ve belîğ ifadesini bulur: “İlim tahsil edin. Çünkü ilim tahsil etmek Allah korkusundandır. İlim talep etmek O’na ibadet etmektir. İlim öğrenmek, O’nu ta’zim etmektir. İlim tetkik etmek O’nun yolunda cihad etmektir. İlmi onu bilmeyenlere öğretmek sadakadır.¹³⁸ Bilgiyi hak edenlere bilgi dağıtmak Allah’a yakınlık sağlar. Bilgi yalnızken arkadaştır. Kendi başına kalmış kimseye yârenlik yapar. Hangi şartlarda olursa olsun bir rehberdir, dostlar arasında bir zînet, yabancılar arasında bir yakın, Cennet yolunda bir kandildir. Bilgi sayesinde Allah insanları yüceltir, onları iyiye (hayat) yöneltir, onları takip edilen birer örnek, hareketleri taklit edilen ve görüşleri kabul edilen insanlardan kılar. Onların dostluğu, kanatları ile kendilerine degecek olan meleklerin gıpta ettiği bir şeydir. Sonuçta, denizin balıklarından ve sürüngenlerinden yerin vahşi ve evcil hayvanlarına, göklere ve yıldızlara kadar yaş veya kuru her şey, onlar için bağışlanma diler. Bilgi, körlükten sonra gönül canlılığı(?), karanlıktan sonra gözlere ışık, zayıflıktan sonra vücuda kuvvet demektir. Bilgi sayesinde, insan takva mertebelerine ve en yüksek mertebeye vâsıl olur. Bilgi üzerine düşünme ve öğrenme oruç tutmak ile eşdeğer görülmüş-tür ve Allah’a itaat, O’na ibadet ve Tek olduğunu beyan anlamında bir ameldir. Zühde uygun davranmayı sağlar. Aile bağlarını güçlendirir. Bilgi, bir liderdir; amel ise onun takipçisidir.¹³⁹ Muhsinlere verilmiş bir ilhamdır. Talihsiz kimselerden esirgenen bir şeydir.”¹⁴⁰ Bilgiye övgüler

¹³⁶ Krş., *Kût*, II, 15 ve 42.

¹³⁷ İbn el-Cevzî, *Sıfatü’s-Saife’sine* yazdığı girişte, I, 4 (Haydarabad I 355-56) ilk Müslümanların içinde bulundukları zühde dayandırırlarak en basit haliyle Sûfîzini yaşadıklarını iddia etme çabalarına, Sûfîzmin sade zühd hayatından çok daha fazla şeyi zımnında ifade ettiği gerekçesi ile haklı olarak karşı çıkar.

¹³⁸ Krş., İbn Arabî, *Futûhât*, I, 558, I. 6 Krş., aşt., s. 211 ve n. 1152.

¹³⁹ Krş., aşt., s. 168. Bkz., ayr., es-Sülemî, *Tabâkât*, 139, Ebû Ali (Ebû Abdallah) el-Antâkî’yi zikrederek, ikinci kısma, her türlü bilginin lideri olarak tanımladığı “öngörü” (‘ind-ye=pronoia) tanımını koyar.

¹⁴⁰ Krş., *Kût*, I, 199.

yağdıran bu tür ifadeler, İslam tarihi boyunca neredeyse aynı kelime ve ibarelerle sürekli olarak duyulmuştur. Ancak burada söz konusu olan, kadim Müslümanların tasavvufi anlamda bilgiye münhasıran yoğun ilgi gösterdiklerini kanıtlamak üzere, bu övgü yüklü ifadelerin açıkça zorlayarak ve tarihiligini saptırarak bir iddia mesnedi olarak kullanılmasıdır. Ebû Tâlib el-Mekkî, buna ilaveten bir de, geçen her bilgi lafzını mistik bilgi ile ilişkilendirmek üzere her bağlantıyı akıllıca kullanır. Buna örnek olmak üzere, bilgelere birine nisbet ettiği, fakat daha çok Âlî'ye nisbet edilen (Gazzâlî'nin *lhyâ'*sında yapıldığı gibi) şu çok meşhur beyitleri verebiliriz:

Bilginin iki tür olduğuna dikkat ettim,
Çalışarak (*mesmû'*) elde edilen ve fıtatan verilen (*matbû'*).

Çalışarak elde edilenin faydası yoktur,
Eğer fıtatan bir şey verilmediyse

Tıpkı güneşin hiçbir yararının olmaması gibi,
Gözün ışıktan mahrum olduğu yerde.

Daha sonra bu beyitleri, Sûfî Cüneyd'in şu mısralarını zikrederek, aklında hâkim olan bilgiye gönderme yapmak sureti ile yorumlamaya gider:

Tasavvuf ilmi öyle bir bilgidir ki
Fıtaten akıl verilenler onu hakikatte bilirler.

Ona şahid olmayan onu bilmez.
Âmânın güneş ışığını bilmemesi gibi.¹⁴¹

Öte yandan, Ebû Tâlib el-Mekkî, hadise dayalı dinî bilginin de değerini tartışmaya eşit miktarda yer ayırmıştır. "Bilgileri ile bu dünyaya meyleden şeytan bilginlere" saldırır. Bütün bilimlerin memdûh ve mezmûm disiplinler olarak ikiye ayrılmasından faydalanmak suretiyle, memdûh disiplinlerin tohumlarının, bilgilerini kayıt altına alma ve kitap sahibi olma ihtiyacı duymaması¹⁴² ilk Müslümanlar tarafından ekildiğini, oysa dilbilgisi, nesir, matematik ve hatta sistematik fıkıh gibi mezmûm disiplinlerin sonraki dönemlerin bid'âti olup kudemâca bilinmediğini kanıtlamaya çalışır.¹⁴³ Özetlersek, onun eserinin bilgi üzerine olan bu bölümü, bir kez daha tasavvufun âlimâne bir disiplin olduğunu

¹⁴¹ Krş., *Kût*, II, 26.

¹⁴² Krş., *Kût*, II, 37=el-Gazzâlî, *lhyâ'*, I, 70, çev.: Faris, 211.

¹⁴³ Krş., *Kût*, II, 47.

kanıtlama ve aslında İslam'ın tek ve yegane aslı disiplini olduğuna açıklık kazandırma hedefi taşır. Sonuç olarak tasavvuf, Müslümanların zihinlerinden ve gönüllerinden geldiğince bütün güçleri ile ekip büyütükleri bir kültür olmayı hak eden yegane gerçek ilmi disiplindir. Tasavvuf nurdur ve tasavvuf bir ilimdir.

Bilimsel Meşşâi (Aristocu) felsefe ile bilgiye ilişkin mistik görüşlerin cesaretle bir terkip haline getirilmesi ve aslında felsefi düşüncenin temel mistik öncüllere uyarlanması¹⁴⁴ Sühreverdi *el-maktûl* tarafından gerçekleştirilmiş bir girişimdir. Çabaları ile ürkütücü farklılıkları hâiz bir düşünce sistemine öncülük etmiştir, ancak tarihteki atalarına tahammül etmediğini ve erken dönemlerin selefi tasavvufuna tevbe fırsatı vermediğini göz önüne alırsak, bu çabaların Tasavvuf "ilm"i için sonuçsuz ve sat-hî kaldığını görürüz. 9. yüzyıldan bu yana gelişme içinde olan İslam bilgi anlayışını, mistik düşünce örgüsü içinde dokumaya yönelik en bütüncül ve en başarılı girişim, daha başka pek çok şeyde olduğu gibi, Sühreverdi'nin verimli ve zeki çağdaşı İbn Arabî'den gelmiştir. Sühreverdi, İslam dünyasının doğusundan gelmişken, İbn Arabî batısından gelmiştir, ancak her ikisinin de hayatı, yarım yüzyıl ara ile ve çok farklı şartlar altında Suriye'de son bulmuştur. İbn Arabî'ye göre, "ârif ve ma'rifet" ('-r-f), Mevla'nın kendi nefsinin müşahade etmesine izin verdiği kişi, ârif ise kişinin kendisini murakabe eden (bütün mistik) hâllerle birlikte içinde bulunduğu hâl" iken, "bilen ve bilgi" ('-l-m), Allah'ın Kendi ilahlığını ve Kendi zatını müşahade etmesine izin verdiği kişi ve bilgi, kişinin kendisini murakabe edecek (başka mistik) hâl olmadan içinde bulunduğu hâldir."¹⁴⁵ Bu marifet ve ilm ve bilgi karşılaştırmasından, İbn Arabî'nin ikincisine daha yüksek değer verdiği anlaşılabilir. Felsefesindeki mistik değerler skalasında her ikisi de yüksek yerlerde olmakla beraber "bilgi"nin daha geniş içermelere sahip olduğundan yana bir tercih yaptığı

¹⁴⁴ Krş., *Kât*, II, 47.

¹⁴⁵ Krş., İbn Arabî, *Istilah es-Sûfiye*, 15 ve *Futûhât*, II, 129. *Futûhât*'da, gnosıs ve gnostik tanımındaki "kendi nefsi" yerine "başka hiçbir ilâhî ismi" yer alır. "Kendi nefsi (*nefsihi*) kelimesi Allah'a değil, ârife râcidir. Bu, nefsinin bilen Rabb'ini bilir düsturunu (yk. s. 93) yansıtır, ve Massignon, *Lexi que technique*, 127, onun inenşesine dair taklitçi Süfî iddiası için. İbn Arabî'nin kabul ettiği düşünülen tanımlamalar koleksiyonu için bkz., kendisine ait, *Kitâb el-l'âm bi-lşârât ehl el-Ilhâm*, 5 (Haydarabad 1367, *Resâ'il İbn 'Arabî*'nin I. cildinde). İbn Arabî, *Futûhât*'ta, II, 66, kendi kaleminden bir *Kitâb el-Ma'rife*'ye gönderme yapar. Başlıklarında *ma'rife* kelimesi bulunan İbn Arabî eserleri için bkz., Yahia, *Histoire et classification*, 296, 367 vd.

anlaşıyor.¹⁴⁶ Dünyadaki ilahî tecellinin her biri, “bilgi hazinesinden” çıkar. “Bilgi, Hakikattir ve Hakikat, bilgidir” ve (Allah’ın) Kitabı, O’nun Bilgisidir.”¹⁴⁷ İlahî tevhidi tanıma bir bilgidir; sonra hâldir ve sonra yine bilgidir.¹⁴⁸

Bütün çalışmalarında, İbn Arabî bilgiye sık sık temas eder. Hatta bu konuda basılmadan kalan bir monografi bile yazmış olabilir.¹⁴⁹ Bununla beraber, söyleyebileceği herşeyin, hacimli eseri *Futûhât*’ın -ki yazarın kendi otobiyografisinde iddia ettiği üzere, böyle bir eser ne şimdiye kadar yazılmıştır ne de yazılacaktır- ‘ilm ile ilgili bir çok bölümüne serpiştirildiğinden emin olabiliriz. Bütün kitapları gibi bu kitabı da, sıradan yazılarla oluşturulmamış ve sıradan yazarların üslubu ile telif edilmiş bir çalışmadır. Aracısız olarak kendisine gelen ilahî ilhamla meydana gelmiştir. *Futûhât*, epistemoloji üzerine bir tartışma ile başlar. İbn Arabî, var olduğunu düşündüğü zihni bilgi (yâni aklı bilgi), “haz” denilen sadece mistik tecrübe ile ulaşılabilen mistik hallerin bilgisi, bu iki bilgi ile terkip halinde varlığın en yüksek bilgi formunu oluşturan sırların bilgisi gibi çok değişik bilgi türlerinden söz eder ve açıklamalarda bulunur.¹⁵⁰ Bir başka tasnifin ise Hindistan’ın efsanevî Uzeyn’inde bir araya gelen dört değişik menzilden gelen dört bilginin görüşmesinde kaynağını bulduğu ifade edilir. Onlar, bütün bilgiyi, varlığını oluşturan temel öğelere göre Yunan felsefesine kadar gittiği öne sürülen kavramlarla düzenleyen kişilerdir.¹⁵¹ İbn Arabî, bilgi ile bilinen arasındaki ilişkiden,¹⁵² çeşitli türlerdeki bilinenlerden,¹⁵³ çeşitli bilgi edinme yollarından,¹⁵⁴ kazanılan (kesbî) bilgi ile “verilen” (vehbî) bilgi arasındaki ay-

¹⁴⁶ Krş., yk. s. 79 ve s. 113.

¹⁴⁷ İbn Arabî, *Terâcim*, 50. Yine kendisine ait *Hilyetu'l-Abdâl*’a göre, 2 (Haydarabad 1367/1948 *Resâ'il İbn Arabî*’nin II. cildinde), “‘ilm, ma’rifenin sonucudur.”

¹⁴⁸ Krş., İbn Arabî, *Tecellî yât*, 27 (Haydarabad, *Resâ'il İbn 'Arabî*’nin II. cildinde).

¹⁴⁹ Krş., Salâhaddin el-Müneccid’in, İbrahim b. Abdallah el-Kâri’el-Bağdâdî’ye ait, *Menâkıb İbn Arabî* neşri, 68 (Beyrut 1959). İstanbul Yahya Ef. Nüshasında mevcut olan -nr. 3701 vr. 17b-20a- bir *Kitâb Medâr el-'ilm*’in, Yahia tarafından, *Futûhât*, I, 34vd. ile aynı olduğu tespit edilmiştir, *Histoire et classification*, 348, no. 383a.

¹⁵⁰ Krş., *Futûhât*, I, 31, ayr., II, 598, 644 vd.

¹⁵¹ Krş., *Futûhât*, I, 38 vd. *Kubbe Uzeyn*=Ujjayn.

¹⁵² Krş., *Futûhât*, I, 43 vd. IV, 84, 403.

¹⁵³ Krş., *Futûhât*, I, 118, III, 199.

¹⁵⁴ Krş., *Futûhât*, I, 253, 279, II, 552.

rımdan¹⁵⁵ ve bütün bilginin bir tek oluşundan,¹⁵⁶ kelimcilerin tartışmalarından sufle etmek sureti ile bahseder. Ayrıca, *Hadis* ilminde ve Müslüman tarihçilerin epistemolojik çabalarında, bilgiye ulaşma vasıtası ve doğruluk ölçütü olmak gibi çok can alıcı bir işlev gören, bir çok muteber kişinin sika rivayeti (*tevâtür*) düşüncesinden de söz eder.¹⁵⁷ İbn Arabî'ye göre, bilgi psikolojik bir ihtiyaç olarak, fizyolojik bir ihtiyaç olan beslenmeden daha önemlidir.¹⁵⁸ Fıkhi bilgi, insan vücudu için gerekli olan gıdaya benzetilebilir. Gıda gibi, orta porsiyonlar halinde alınmalıdır, çünkü çok fazlası yararsız olup zararlı bile olabilir. Oysa melekûta ilişkin bilgi için hiçbir sınır yoktur ve sınırsız miktarda, eğer mümkün olabilirse alınabilir.¹⁵⁹

Bilginin en geniş dört alanı, mantık, matematik, fizik ve metafiziktir. Metafizik, hepsi içinde en yüksek derecede olanıdır. Diğerleri, ona tâbi bilgi türleridir.¹⁶⁰ Bu tamamen, bütün İslam bilimciliği üzerinde büyük ölçüde hakimiyet kurmuş olan Yunan (Aristotalesci) bilim tasnifidir. Hayat, dört temel ilahî sıfat içinde, bilginin var olması için zorunlu bir şarttır ve sıralamada diğer ikisinden de yukarıdadır.¹⁶¹ İbn Arabî, Ebû Yezid el-Bestâmî'yi takip ederek, diğer bütün bilgilerin, ölü bilgi olduğunu fakat Süfîlerin bilgisinin hiç ölmeyecek Bâkî'den sâdir olduğunu ifade eder. O yüzden o, tek yaşayan, tek değerli bilgidir.¹⁶²

İbn Arabî'nin *Futûhât*'ında temas ettiği bilgi meselelerine ilişkin daha pek çok telmihden söz etmek mümkündür. Bunlar aslında bir bütün ve esas olarak, "bilgi, bilinen ve bilen" konulu üçüncü kısmın ikinci bölümünde verilmiştir.¹⁶³ Bilgiye dair temel bilinmezleri etkilemesi açısından, mistik amentünün bu en çok öğretilen ve aynı zamanda en yaygın açıklamasının bir tercümesini burada vermeden geçemedik. İbn Arabî,

¹⁵⁵ Krş., *Futûhât*, I, 576, III, 75.

¹⁵⁶ Krş., *Futûhât*, I, 253vd. : "Eşyanın bilgisi, bir tek bilgidir (krş. Aristotle) ve (birden) fazlası bilginin nesnesinde yer alır, cevherinde değil." Krş., ayr., İbn Seb'in, *Correspondence philosophique avec l'Empereur Frédéric II*, nşr.: Ş. Yalıtıkaya, 93 (Paris 1943).

¹⁵⁷ Krş., *Futûhât*, I, 34.

¹⁵⁸ Krş., Ebû Nu'aym, *Hilye*, IX, 4.

¹⁵⁹ Krş., *Futûhât*, I, 580. Krş., aşt., s., 214 vd.

¹⁶⁰ Krş., *Futûhât*, I, 293.

¹⁶¹ Krş., *Futûhât*, I, 293.

¹⁶² Krş., *Futûhât*, I, 31.

¹⁶³ Krş., *Futûhât*, I, 91 vd.

âdeti vechile, üzerinde tartışmasını sürdüreceği anahtar kelimeleri, birkaç beyitle -genellikle kendi yazdığı- seslendirerek konuya girer :

“Bilgi, bilinen, bilen,

Üçü de birdir.

Eğer şâhidin gözüne bırakırsan

Üç de olabilir.

Fakat melekûtun Rabb’i, Bir olarak görünür

Hiç bir şey ilave olmaz O’na; O’na bürünür.

Sana mâlûm olsun ki -Allah sana güç, kuvvet versin- bizatihi kendisinin tekabülü olan bir cevhere, bu cevher ister mevcûd olsun isterse mâdûm, kalbin vâsıl olması, bilgidir.¹⁶⁴ Bilgi, kalp için vuslatı gerekli kılan niteliktir. Bilen kalptir. Bilinen ise vâsıl olunan cevherdir.

Bilginin hakikatini tasavvur etmek çok zor bir husustur. Bununla beraber, ben sana burada Allah’ın yardımı ile bilginin hâsıl olmasını açıklayan yararlı işaretleri vereceğim.

Bil ki, kalp parlak bir aynadır, asla pas tutmayan bir yüzeyi vardır. Her ne kadar belli bir süre paslansa bile -Peygamber’in bir *had*sinde “Kalpler de demirin paslandığı gibi paslanabilir...”¹⁶⁵ buyrulur ve devamında, ancak Allah’ı zikrederek ve Kur’an okuyarak temizlenir, denir; Ancak bu, “hikmetli zikir”e (Kur’an: 3:58) ait olduğuna göre bu paslanma ile kalbin bütün yüzeyini saran bir zar tabakası kastedilmemiştir. Kalp, kendisini (maddî dünyanın) nedenler bilgisi ile meşgul edip bu yüzden Allah’ın bilgisi ile ilişkisini keserse, Allah’dan gayrisi ile bu kadar ilgili olma da kalbin yüzeyinde pas oluşturur ve pas kaplı kalbe Hakikatin inmesini engeller. Çünkü, huzur-ı ilahî durmaksızın tecelli ettiğinden, bize hafî kalması düşünülemez. İmdi böyle bir kalp, fıkhın övgüye değer hünerleri sayesinde, (huzur-ı ilahîyi) kabul edemez hale geldiğinde -çünkü onun yerini başka şeyler almıştır- o vakit bu başka şeylerin “pas, örtü, kilit, körlük, kabuk” vs. mesabesinde olduğundan (Kur’an 83:14) söz etmemiz mümkün olacaktır. Bununla beraber, güvenle emin olabilirsin ki, (böyle bir kalp de) bilgi sahibidir. Bu, Allah’dan gayrisinin bilgisidir. Oysa, Allah’ı bilenler için aslolan bilgi, Allah’a ilişkin bilgidir. Bizim bu yorumumuz, Allah’ın şu sözü ile teyid

¹⁶⁴ Krş., C-6 tanımlaması, yk. s 41.

¹⁶⁵ Krş., F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 2. nşr., 324, n. 5 (Leiden 1968).

bulur: 'Dediler ki, kalplerimiz, bize yaptığın çağrıya kapalıdır (ve o yüzden ona karşı duyarsızdır)' (Kur'an 41:54). Özellikle onlar Allah'ın Elçi'sinin kendileri için yaptığı çağrıya perdeli (ve bu yüzden duyarsız) olabiliyorlar. Onların bu hâli, gerçekten perdeli olmalarından değil, yapılan çağrıdan farklı bir şeyle ilgili olmalarındandır. O yüzden, aldıkları çağrıyı algılamada kör kalmışlar ve görememişlerdir. Doğası gereği kalpler daima temiz, parlak ve açıktır. Huzur-ı ilâhînin bizzat tecelli ettiği her kalp -çünkü o, asıl tecelli anlamında bir Kırmızı Yâkuttur- müşâhidin, kâmilin (ya da: kemale erenin?), bilen kalbidir ki kendiliğinden tecelli açısından onun üstünde hiç kimse yoktur. Onun altında, sıfatların kendiliğinden tecellisi vardır. Bu ikisinin altında, huzur-ı ilâhîden geldiğine göre, amellerin kendiliğinden tecellisi vardır. Bunlar huzur-ı ilâhîden sudur ettiğine göre, bunların kendisine tecelli etmediği kişinin kalbi, Allah'a karşı kayıtsız kalmış, Allah'a yakın olmayı kaçırmış bir kalptir.

Bu nedenle –Allah seni muvaffak etsin– sana anlatıklarımız ışığında kalbine bir bak ve (kalbin) bilgi olduğunu düşünüp düşünmediğini anla. Bunun böyle olmadığı görülecektir. Eğer dersin ki, kalbin ana cilası (bilgi)dir, bu mümkün değildir. (Ana cila), daha çok sebeptir, tıpkı bilinen nesnenin kalpdeki görüntüsünün de sebep olması gibi. Eğer dersin ki, sebep, bilinen nesneye kalbin vâsıl olmasına neden olur, bu da mümkün değildir. Eğer dersin ki, bilinen nesnenin sureti (ya da: düşüncesi, *misâl*) nefsin üzerinde bıraktığı izlenimdir, yani bilinenin algılanmasıdır, bu da yine mümkün değildir. O yüzden sana bilgi nedir diye sorulduğunda, 'Bilgi, vuslâtın imkânsız olmaması şartı ile, algılanan nesneye olduğu gibi vâsıl olmaktadır'¹⁶⁶ diye cevap ver. Zat-ı Sâdık'ın (Ebû Bekr es-Siddîk) 'idrak etmekte yetersiz kalmak da idraktır',¹⁶⁷ dediği gibi, neye vâsıl olunamayacağını bilmek de, muhakkak o bilginin vâsıl olunamazlığındandır. O bu yüzden, Allah'a dair bilginin ulaşılamaz olduğunu düşünmüştür. Bu anlaşılabilir bir şeydir. Bunun anlamı, aklın elde etmesi söz konusu olduğunda (Allah'a dair bilginin) ulaşılamazlığının malûm bir şey olduğudur.¹⁶⁸ Ancak yine bunun anlamı (Allah'a dair bilginin) ulaşılabilişliğinin, akılcı kelam tarikiyle aklın gücü sayesinde değil,

¹⁶⁶ Krş., C-3 tanımlaması, yk. sh. 41.

¹⁶⁷ Krş., yk. sh. 96.

¹⁶⁸ Ya'lemuh yerine yu'lem okumak zorunlu görünüyor.

O'nun cömertliği, asaleti, manevi lutufları sayesinde olduğudur, ki ârifler, şuhûd ehli, O'nu bilebilir ('-r-f).

Tamamlayıcı mûlahaza: Bir şeyin bilgisi ('ilm), iki bilinen (*ma'rûfeyn*) arasındaki mutlak zorunlu ilişkiyi sağlayan başka bir şeyin bilinmesinden (*ma'rife*) sonraki bilgi (*ma'rife*) sayesinde ancak elde edilmesi mümkün olduğundan ve Allah ile mahlûkâtı arasında, cinsler, türler ve eşya arasında bulunan türden bir ilişki bulunmadığından ötürü, iki şey arasındaki ilişki sayesinde bir şeyin önbilgisine sahip olmak suretiyle Hakikatin kûnhünü idrak etmemiz mümkün değildir. Sözgelimi, âlemlerin doğasına dair bilgimizi bir beşinci doğa olarak alalım. Eğer dört anasır hakkında önceden bir bilgimiz yoksa, bu dediğimizden hiçbir şey anlamayız. Âlemlerin, bu (dört) doğanın bir parçasını oluşturmadığını anlayıp, dolayısı ile bu dört unsurdan başka bir şey olması gerektiğini düşündüğümüzde, bir beşinci doğanın varlığına hükmederiz ki bu doğa, boşlukta ve havada yukarı doğru yükselen, denizde ve karada aşağı doğru alçalan bir hareket üzerine ve ayrıca kâinatı, türler (*en-nev'îye*) ve ferdler (*eş-şahsiye*) olarak kucaklayan bir cinsi teşkil eden cevherî unsurlar (*el-cevheriye*) ile âlemler arasındaki ilişki üzerine temellenmiştir; çünkü onlar da (âlemler de), tıpkı onlar (anasır) gibi bir tek cinsin türleridir. Doğaları (anasırı) temel alan bu ilişki olmasaydı, âlemlerin doğasına dair bir şey bilemeyecektik. Oysa, Yaradan ile dünya arasında bu bakımlardan bir ilişki söz konusu olamaz. O nedenle bilgi, irade, kelam ve diğer (sıfatları) temel alarak, gördüklerimizden (*şâhid*) doğaüstü olanı (*gâib*) istidlâl ederek ve bütün bunları, üzerlerinde yapılan müşahedelere kıyasen ilahiliğe tahvil ederek (tam anlamı, kutsallaştırarak), faraza elde edilen bir önbilgi mârifeti ile Yaradan'ı bilmek muhaldir.

Allah'a dair bilgiye ilişkin bizim görüşümüz, bilginin, bilinene göre derecelenmesi ve bilinende var olan farklılıklarla, özünde ayırt edilir olması gerçeği ile teyid edilir. Bilinenin ayırt edilmesini sağlayan şey, ya onun mesela akıl, ruh gibi hulâsasını temel alan cevheri ya da mesela ateş, alev gibi doğasını temel alan cevheridir. Akıl, nasıl hulâsası temelli cevheri ile ruhdan ayırt edilebiliyorsa, ateş de, zikredildiği üzere diğer şeylerden ayırt edilir. Ya da aslen ne işe yarıyorsa onu temel alan cevheri ile, ya bir durum (*hâl*) olarak, mesela oturan birisinin oturması veya yazan birisinin yazması gibi ya da bir şekil (*hey'e*) olarak, mesela siyah olanın siyahlığı, beyaz olanın beyazlığı gibi ayırt edilir. Bu, aklın algılamalarının akıl sahibinin düşüncesine dâhil olduğu kadar gerçekleşir. Bi-

zım tanımlarımız dışında kendisi ile tamamen bilinebilen bir şey olmaz, her şey, sadece bizim onu diğer şeylerden hulâsası, doğası, durumu ve şekli itibarı ile ayırt etmemizi sağlayan bilgimizle bilinebilir olur. Bu dört şeyi içinde bulundurmayan her ne olursa olsun akıl ile bilinemez ve onlar Allah'da mevcûd değildir. O yüzden, akıl düşünce ürettiğine ve inceleme yaptığına göre Allah'ı bilemez. Öyleyse duyu algılamasına, zornluluğa ve tecrübeye dayandırılmış¹⁶⁹ bir mantikî düşünce (*nazar, burhân*) temelli aklın O'nu bilmesi nasıl söz konusu olabilir? Aklın mantikî düşünce (*burhân*) üretiminde müracaat ettiği bu ilkeleri temel alarak ve bu sayede varlığa ilişkin çıkarsama yaparak (*el-burhân el-vucûdî*), Yaradan idrâk edilemez. Öyleyse akıl sahibi birisi nasıl olur da mantık delillerini temel almak suretiyle Rabb'ini bilir hale geldiğini ve Yaradan'ın ona malûm olduğunu öne sürebilir? Eğer bütün fennî, doğal ve çeşitli şekillerle yaratılmış (*tekvîniye, inbi'âstye, ibdâ'îye*) olanlara baksaydı ve onların her birinin nasıl kendisini üreteni bilmediğine dikkat etseydi, Allah'ın asla mantık delili ile bilinemez olduğunu anlayacaktı. Allah'ın var olduğu ve dünyanın O'na temel ve kaçınılmaz olarak ihtiyacı olduğu bilinebilir. Allah şöyle buyurur: 'Ey insanlar! Allah'a muhtaç olanlar sizlersiniz. Allah, ihtiyaçsız ve övülmeye lâyık olandır' (Kur'an 35:15)."

Buraya kadar bilginin ne olduğuna, nasıl elde edilebileceğine ve herşeyin ötesinde, Allah'ın akılcı yollarla niçin bilinemiyeceğine ilişkin -anlaşıldığı kadarıyla O'na, ancak marifet ile ulaşılabilir- Ibn Arabî'nin görüşlerini söz konusu ettik. Ibn Arabî, ayrıca tam da umduğumuz gibi, bilginin eğitim ve cemiyetle ilişkili boyutunun da farkındaydı ki teorilerine göre yorum yapmakta kendini özgür hissetmiştir. Bilginin faziletinden övgü ile söz eder.¹⁷⁰ Ibn es-Sîd el-Batalıyevsî'ye (v. 521 /1127) atfen, kişi dünyada ne kadar yükseğe çıkarsa bilgisi de ('ulûm) o kadar azalır ve ne zaman dünyadaki yüksek konumundan vazgeçerse, o zaman bilgisi artar, gelişir, ifadesinde bulunur.¹⁷¹ Ne var ki, hakikî öğretmen Allah'dır¹⁷² ve dünyadaki 'ulûm adedi neredeyse sonsuzdur. Mârifetin kendi 'ulûm adedi vardır ve seyr-i sülukta her *menzîl* bir 'ilm olma iddiası taşır.¹⁷³

¹⁶⁹ Basılı metindeki *yastanid* ile *y* yerine *yastanid ilâ* okunmalı görünüyor.

¹⁷⁰ Krş., *Futûhât*, I, 729, III, 532, IV, 502.

¹⁷¹ Krş., *Futûhât*, III, 358.

¹⁷² Krş., *Futûhât*, III, 399 vd.

¹⁷³ Krş., *Futûhât*, III, 34, 37, 40, 60, 63, 73 vd., vs.

“Bilgi” kavramının gücü, bütün tasavvufda olduğu kadar İbn Arabî’nin çalışmasında da kolayca hissedilebilir boyuttadır. Tasavvuf, hâkim fıkhi kelamî düşünceye ve onun bilgi görüşüne karşı çıkmak ve bilgiye ilişkin akılcı tespitlere karşı kayıtsız kalmak suretiyle muhteşem tarihi boyunca daima, her ikisine karşı saygılı davranma ve ayrıca kendisini, ilk planda bir ‘ilm (sistematik bilgi), ikinci planda herşeyden çok marifet ve aydınlatma olarak görmek zorunda hissetmiştir. Sûfiler için, kendi ‘ilmîleri, bütün bilgilerin en yücesi olmuştur. Cüneyd-i Bağdadî bu konuda şöyle diyor: “Eğer, gökyüzünün altında bizimkinden daha yüce bir bilgi olduğunu bilseydim, onu öğrenmek için ona ve onu bilenlere yönelmekte hiç tereddüt göstermezdim.”¹⁷⁴

¹⁷⁴ Krş., es-Serrâc, *Luma’*, 239. Bununla beraber, Sühreverdî’de (yk. n. 583) “bizimki” (‘ilmîna) ibaresinin yerini, “ma’rifenin hakikatini tespit edenler” (*muhakkikân-i-ma’rife*) ibaresi alır.

BÖLÜM YEDİ

BİLGİ DÜŞÜNCEDİR

Felsefe

Kur'an'ı yüzeysel olarak, derinliğine inmeksiz okuduğumuzda bile, Kutsal Kitap'daki birçok sarıh ifadenin, bilginin kaynağı ve mahiyeti meselesine tatmin edici çözümler getirdiğini hemen görürüz. Hz. Muhammed defaatle bilginin insanlığa “geldiğinden”, insanlara Allah tarafından “verildiğinden” ya da “öğretildiğinden”, aslında var olan yegane bilginin, ilk insan Hz. Adem'den başlayarak Allah'ın insanlığa öğrettiği bilgi olduğundan söz etmiştir. İlk müslümanlara göre “bilgi, ancak öğrenmek sureti ile elde edilir” (*innemā'l-ilm bi't-ta'allum*) hadisince de¹ ifade edildiği üzere, bir öğrenme sürecinin semeresidir. Bu hadis, söz gelimi erken devir darb-ı meselci şâirlerden Sâbık el-Berberî'ye² nisbet edilen bir beyitte işlenir. Yine halife Muâviye³ ile yapılan bir tartışmada kullanılır ve yine Süfî Ebû Sa'îd el-Harrâz⁴ tarafından değinilir ve ayrıca, *Binbir Gece Masalları*⁵ içindeki Şimâs ve Celi'â hikaye çevresinde yer alan genç bilge şehzade tarafından açıklanmaya çalışılır. Bilgi, ilk müslümanların ele aldığı son derece karmaşık ya da çoğu kez düşünlüğü gibi, biraz da gereksiz meselelerin halline bir kolaylık olması

¹ Bu hadis, “canonical” külliyatlar arasında, sadece *el-Buhârî*'de yer alır. Krş., yk. s. 56. Burada'ilm ile kastedilenin hadis bilgisi ile sınırlı kaldığını düşünmek doğru görünmüyor. Krş., ayr., Ebû Heyseme, no. 114 ve 115.

² Krş., İbn Abdülberr, *Câmi'*, II, 7.

³ Krş., ez-Zübeyr b. Bekkâr, *Cemhere neseb Kureys*, nşr.: Mahmud M. Şâkir, I, 513 (Kahire 1381-/1962-), metninde, *bi* yerine *min* geçer.

⁴ Krş., es-Sülemî, *Tabakât*, 230.

⁵ *Arabian Nights*, nşr.: W. H. Macnaghten, IV, 399 (Kalkuta ve Londra 1839-42).

için inzâl edilmiş bir ödül olarak değerlendirilmiştir. Bununla beraber, Peygamber'in çevresinde bilginin ne olduğu ve nasıl elde edilebileceği meselelerine âşına olunduğunu -her ne kadar her zaman bilinçli olmasa da- gösteren emâreler, Kur'an'da zaten vardır.⁶

Bilinçli olarak kavranması ise, İslam'ın yayılıp gerek Helen felsefesine dayalı Hristiyan kelamı ile gerekse temel anlamda Aristo adı ile Hz. Muhammed'den çok önce Doğu'yu fetheden Yunan mantığı ve epistemolojisi ile tanışmasıyla hızla gerçekleşir. Aristo'nun mantığı muhtemelen, Arapçaya çevrilen en erken Yunanca malzeme arasındadır ve bu yüzden Müslümanların bilgi ile ilgilenmelerinin hemen başlangıcından itibaren çok etkili olmuş olabilir.⁷ Nitekim öyle de olmuştur ve Yunan mantığı, 9. yüzyıl çeviri hareketinin sonucu olarak İslam epistemolojisinin dayanağını oluşturmuştur. Bu tarihten itibaren Müslüman bilginlere, entelektüel ifadeler kurma hususunda bilimsel sistematik bir çerçeve temin eden bir format oluşturmuştur. Buna karşı dinî muhalafet hemen gelişmiş ve yeni yüksek sesli destekçiler kazanarak büyümesini devam ettirmiştir. Öte yandan, mantık da girdiği bu mücadelede, bütün bilimsel faaliyetler için onun ne kadar yararlı ve aslında olmazsa olmaz bir araç olduğunu savunan müdafiilerini bulmakta hiç zorluk çekmemiştir. Bu arada mantığın bir "zanaat" ya da "teknik" (*sınâ'a*) olarak değerlendirildiğini fakat ayrıca, belki de daha sıklıkla, bir bilimsel disiplin olmak üzere bir 'ilm olarak da görüldüğünü belirtmeliyiz.⁸ Mantık, kesin bilgi ('ilm *el-yakîn*) üreten bir bilimdir.⁹ Alimane ve bilimsel disiplinlerin sınıflandırılması hususunda bir sistem ve yine onlar hakkında hüküm verme hususunda bir ölçüt temin etmiştir.¹⁰ Hadis bilginlerinin ve tarih otoritelerinin "gerçeğe" ulaşmalarını mümkün kılacak usulleri geliştirmeye yönelik yaptıkları tartışmaları, büyük ölçüde etkilemiştir.¹¹

Epistemoloji tartışmaları bu nedenle, felsefeci ve meslekten mantıkçıların ilgi alanı olmakla sınırlı kalmamış; sistematik kelam ve fıkıhın da-

⁶ Krş., yk. s. 23.

⁷ Krş., İbn el-Mukaffa'ya, meşhur edibin oğlu olsa gerek, nisbet edilen çeviri hakkındaki tartışma için, ki P. Kraus tarafından başlatılmıştır, RSO içinde, XIV (1934), 1-14.

⁸ Fârâbî, mesela, 'ilm *el-mantık* ve *sınâ'atu'l-mantık* tabirlerinin her ikisini de hiç fark gözetmeksizin, gelişigüzel kullanmıştır.

⁹ Krş., İbn Seb'in, *Correspondence philosophique*, 31.

¹⁰ Krş., mesela, ilgili metinlerin çevirilerinden örnekler, Rosenthal, *Fortleben* içinde, 77 vd.

¹¹ Krş., Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 201 vd.

yanaklarını teşkil etmiş ve İslam düşüncesinin nüvesini oluşturmuştur. Bilgiyi felsefî açıdan açıklamaya mâtuf görüşler, esas itibarı ile mantık incelemeleriyle doğrudan ilgili bilginlerin çalışmalarında beyan edilmişse de, buna ilaveten, bilginin “ilkelerini” harfî ifadesiyle “köklerini”, yani *usûl el-‘ilmi* ve dolayısıyla sistematik düşünce ilahiyatını (*kelâm*) konu edinen çalışmalarda da yer bulmuş ve hukukun ilkeleri, *usûl el-fıkh*, üzerine olan eserler için güçlü bir dayanak işlevi görmüştür. Bu disiplinlerin temsilcilerinin bilgi kavramını ele alış tarzları, bu bölümün ana ilgi alanını oluşturacaktır. Bununla beraber, hepsinin çıkış noktasının Yunanca telif edilmiş eserler olması nedeniyle, zihnî faaliyetlere ilişkin Yunanca kelimelelerin yapısı ve fikirlerin kavramlaştırılması açısından kendisinden çok farklı olan Arapçaya çevirisinde yararlanılan Arapça kelimeler ile öncelikle bir karşılaştırmasının yapılmasını yararlı gördük.

1. Yunanca-Arapça çeviri terminolojisi

Soyut kavramlar terminolojisi alanında, bir dildeki bir kelimenin diğer dildeki başka bir kelime ile sürekli ve insicamlı bir çeviri terimi olmak üzere karşılanması, geçtiğimiz sayfalarda sıkça rastladığımız gibi, açıkça mümkün değildir. Bu girişimin, Yunanca ve Süryanicede yaptıkları çevirilerde genellikle kelimesi kelimesine “aktarma” yöntemini tercih eden Arapça çevirmenlerince bile denenmediği görülmektedir. Arapça çeviri faaliyetlerinde hakimiyet kurmuş olan Huneyn b. İshâk ve onun çevirmenler okulu, bu aktarma yöntemine karşı çıkmışlar, anlama göre çeviri yöntemini tercih etmişlerdir ki bunda bile zihnî oluşumlar için kullanılmak üzere bir terminoloji oluşturmak açısından bilgiçlik adına yapılacak bir ısrara meydan vermemişlerdir. Ne var ki, kelime seçiminde bir tutarlılığa yönelik tavrın benimsenmesi, tek başına bir tercüme yöntemi ihtiyacı değildir. Çevirisi yapılan eserlerin konusu da doğal olarak bu hususta etkili olmaktadır. O yüzden, Aristoteles külliyyatının çevirilerinin, can alıcı önemi olan soyut terimlerin çevirisinde sağlanan süreklilik ve tutarlılık açısından diğer alanlardaki eserlerin rastgele çevirilerinden -özellikle daha popüler eserlerde- çok daha fazla özenli oldukları aşîkârdır. Epistemolojiye ilişkin soyut kelimelerin bir dilden diğerine aktarımında yaşanan özel, anlaşılır olma problemi, Müslüman bilginlerin önemsemeyip bıraktıkları bir husus değildir. Tek başına, “bilgi” hadisesinde bile bu açıdan gösterdikleri titizlik yeterince hayret verici ma-

hiyettedir. 11. yüzyıl İspanyası'nda, İbn Abdulberr'in şöyle bir ifadesini buluyoruz: "Denilmiştir (*fi-mâ zekerû*) ki Arapçayı kullanmayanlar arasındaki *el-'ilm* (in karşılığı olan kelime), Arapçaya '*ilm* ile¹² çevrilebilir ya da *ma'rife* ile çevrilebilir ya da *feh*m ile çevrilebilir."¹³ İbn Abdulberr'in bu konuda muteber gördüğü kişilerin yine kendi çağdaşları olduğunu ve kastettiği yabancı dillerin, Latince kökenli diller (Latince de dâhil) olduğunu düşünmemiz tabiidir. Benzer cümleleri, sık sık Yunanca ve Süryanice çevirmenlerin de ifade ettiğinden, her ne kadar elimizde mevcut değilse de, kuşkusuz yoktur.¹⁴

Bir sonraki sayfada göreceğimiz çizelge, Aristo'nun İshâk b. Huneyn'in çevirisini yaptığı *Categories*'inden; Theodore diye birinin çevirisini ve Huneyn'in düzeltmelerini yaptığı *Prior Analytics*'inden;¹⁵ İshâk b. Huneyn'in çevirisini yaptığı -ki bu çevirinin I. Pollak'ın bir lügatça ekleyerek yaptığı neşrinden yararlanılmıştır-¹⁶ *Hermeneutics*'inden ve yine İshâk'ın çevirisini yaptığı *Physics*'in¹⁷ ilk yarısından seçilmiş parçalardan oluşturulmuştur. Bütün bu Aristo kaynaklarına yapılan göndermeler, Ar ile işaretlenmiştir. Çizelgede yararlanılan diğer kaynaklardan, Huneyn okulundan muhtemelen İsâ b. Yahyâ b. İbrâhîm'in çevirdiği Galen'in *Compendium of Plato's Timaeus*'u, burada G ile gösterilmiş ve metnin neşrine P. Kraus ve R. Walzer tarafından eklenen lügatçeden yararlanılmıştır.¹⁸ Sâbit b. Kurra (v. 288/901) çevirisiyle Gerasalı Nicomachus'un *Introduction into Arithmetic*'i, nâşir W. Kutsch'un temin ettiği lügatçeyi tâkiben N ile gösterilmiştir.¹⁹ Muhtemelen Huneyn'in öğrencilerinden Step-

¹² "'İlm ile" ('ilmen), matbû metinde atlanmıştır.

¹³ Krş., İbn Abdulberr, *Câmi'*, II, 37.

¹⁴ Çevirinin acil ihtiyaç olarak üzerinde durulmadığı yerlerde bu çeviri meselesi, yorumlama meselesi ile karıştırılmıştır. Bunu İbn Teymiye yapmıştır, *Nakd el-Mantık*, nşr.: M. Hâmid el-Fikî, 97 vd. (Kahire 1370/1951). İbn Teymiye, kelimesi kelimesine çeviriden (ve kelimelerin yorumlanmasından) anlama göre (ve kastedilen anlamdan ne anlaşıldığına göre) çeviriden ve üçüncü bir adım olarak, elde edilen anlamın doğruluğunun ispat edilmesinden söz eder. Bu, Kur'an'ın anlaşılması ile de bağlantılıdır. Burada çeviri yönteminin mantık ile ilişkilendirildiğini müşahade etmemiz ilgi çekici olmalıdır.

¹⁵ Her iki metin de Bedevî tarafından basılmıştır, *Mantık Aristû*.

¹⁶ *Die Hermeneutik des Aritoteles in der arabischen Übersetzung des Ishâk Ibn Honain*, nşr.: I. Pollak (Leipzig 1913, AKM 13, 1)

¹⁷ Yukarıda n. 132a.

¹⁸ *Galen's Compendium Timaei Platonis*, nşr. P. Kraus ve R. Walzer (Londra 1951, *Corpus Platonium Medii Aevi, Plato Arabus* 1).

¹⁹ Bkz., yk. n. 146.

hen -Basilius'un oğlu- ile aynı şahıs olan İstifan'ın çevirdiği Sahte-Me-nander'ın *Monosticha'sı* M ile²⁰ ve çevirmeni bilinmeyen ve herhalde 10. yüzyılın ortalarından önce ve belki de daha erken çevrilmiş olan *Tabula Cebetis*, C ile işaretlenmiştir.²¹ Müracaat ettiğimiz sınırlı sayıda kayna-ğın, kesin sonuçlar çıkarmamızı sağlamasının beklenemeyeceği ve aslında bunun mümkün de olmadığı açıktır. Bu ancak, farklı çevirmenlerin çevirdikleri çok geniş sayıdaki eserin sistematik olarak incelenmesi ile sağlanabilirdi. Üstelik, şu haliyle ortaya çıkan resim bir ölçüde Süryani araçlar tarafından tahrif edilmiş de olabilir. Açıkçası bu durumdan do-ğabilecek meselelere burada hiç dikkat çekmedik.

Yunanca

agnoia

agnóstos

akriboun, akribós

amathés, amathia

anaisthésia

apistia

aphrosyné, aphrón

boulé

gignóskein

gnomé

gnórizein

Arapça

cehl (Ar, G, M), el-cehl ve-kiletu'l-ma'rife (M), gurúb el-'ilm, gurúb el-fehm (C)

'-l-m + olumsuzluk (Ar)

yakînen (Ar), '-r-f ve diğer çeşitli dolambaçlı deyimler (N, s. 118)

'-l-m + olumsuzluk (C), killet (el-ma'rife ve-) l-edeb (G)

ş-'-r + olumsuzluk (Ar), gayr hiss (G)

c-h-d (Ar)

cehl, câhil (C)

re'y, fikr (M)

'-r-f (Ar, M, C)²²

re'y (M)

'-r-f (Ar), '-l-m (M)

²⁰ Bkz., yk. n. 304.

²¹ Krş., *Tabula Cebetis Graece, Arabice, Latine*, nşr.: J. Elichmann (veC. Salmasius) (Leiden1640); Miskeveyh, *Câvizân Hiraz*, nşr.: Abdurrahman Bedevî, 229-62 (Kahire 1952).

²² Huneyn'in çevirdiği ve P. Bachmann'ın yayınladığı Galen'in muhtasar çalışmasında, *Galen's Abhandlung darüber, dass der vorzügliche Arzt Philosoph sein muss* (Göttingen1966, *Nachrichten Akademie der Wiss. in Göttingen, philol. -hist. Kl.*, 1965, 1) yer alan ayrıntılı karşılaştırmalı lugatta gignóskein, f-h-m ile çevrilir. Metin, bir genellemeye gitmek için çok fazla kısadır, ancak burada f-h-m, çevirmenin tecih ettiği bir terim gibi görünmektedir. F-h-m II ayrıca bir-kez didaskéin çevirisinde de kullanılmıştır. Bundan başka, exheuriskein, '-r-f ile, ekmanthane-in, '-l-m ile çevrilmiştir, genelde techné karşılığı olan snâ'a, mantık ile terkip oluşturduğunda methodos ve theória için de kullanılmıştır. Mantık ayrıca 'ilm el-mantık ile de karşılanmıştır.

<i>gnórimos</i>	<i>ma'rûf</i> (Ar, N)
<i>gnósis</i>	<i>ma'rife</i> (N)
<i>diaginóskein</i>	'-l-m, '-r-f (N)
<i>dianoia, dianoeisthai</i>	<i>zihn</i> , <i>raviye</i> , 'akl (Ar), <i>fikre</i> (Ar, Krş. Walzer, aşğ. n. 721) <i>efhâm</i> (N), +theou: 'ilmAllah (N), v-h-m V (G), f-k-r (N)
<i>didaskhein, didaxis, didaché</i>	'ilm (G)
<i>dokein, doxa</i>	z-n-n (Ar, G, N, C), ²³ r-'-y, v-h-m V, '-k-d VIII (Ar); ez-zann ve'l-hisbân, fî mâ ahsibu, ke-ennehû, ayr. ifade edilmeden bırakılmış (C); gerçek doxa: <i>fikr hakîkî</i> (G); koiné doxa: 'ilm muta'âraf (Ar)
<i>hâkezâ,</i>	
<i>eidenai</i>	'-l-m, '-r-f (Ar), b-y-n II (?) (N); éidei. . .
<i>epistato</i>	'-r-f. . . ma'rife (C)
<i>ennoein, ennoia</i>	v-k-f 'alâ (G), v-h-m V (N), vehm (Ar), ma'nâ (N)
<i>epignósis</i>	'ilm (N)
<i>epinoein, epinoia</i>	f-h-m, v-h-m V, v-c-d (N), vehm (Ar)
<i>episkopein</i>	'-m-l V (Ar), b-h-s, (G), f-h-s, n-z-r (N)
<i>epistasthai</i>	yakîn (Ar), '-l-m (N, C), '-r-f (M, C)
<i>epistémê</i>	'ilm (Ar, G, N), (el-) 'ilm el-yakîn, 'ilm el-hakk el-yakîn (N), ²⁴ fehmi, ma'rifetu'l-yakîn, ma'rife tu'l'akl, ma'rifetu'n-nefs ve'l-fehm (C); epistémai: el-'ilm ve'l-idrâk (N); hé epistème tón sympherountón: el-ma'rife ve'l-yakîn ve'l-'akl (C)
<i>epistémón</i>	'âlim (Ar)
<i>hégeisthai</i>	z-n-n (C)
<i>theórein, theória</i>	n-z-r, '-l-m (Fizik, s. 265), '-k-l, '-m-l V (Ar) (diğer pek çok çeviri arasında da)
<i>theórêma</i>	'ilm (N)
<i>katalépsis</i>	idrâk (N) (bkz. yk. s. 41)
<i>katanoein</i>	'-l-m (Ar)
<i>legein</i>	'-k-d VIII (Ar); moi eipe: a'limnî (C)

²³ Krş., R. Walzer, *Greek into Arabic*, 95-97 (Oxford 1962).

²⁴ Krş., yk. n. 46.

logizesthai, logismos	fikr (Ar, G), fikre (M), hisbân (N)
mathéma (mathématikos)	'ilm (ta'âlm, ta'lîmî, ta'âlmî) (Ar, N, C)
manthanein, mathésis	'ilm V (Ar, N, M)
methodos	'ilm (Fizik, s. 165) ²⁵ (Ar), tartîk (el-'ilm) (N)
mnémoneuein	z-k-r, yufekkiye fe ya'leme (C)
noein	v-h-m V (Ar, G, N), f-h-m (Ar, N), (z-h-n) (Ar)
noétos, noéma	ma'kûl (Ar, N), mefhûm (N)
nomizein	z-n-n (Ar, N, C), v-h-m V, '-k-d VIII (Ar), '-l-m (M)
nous	'akl, nefis (M)
oiesthai	v-h-m V (Ar'daki genel kullanım), z-n-n, r-'-y (Ar, N) ('-k-d VIII) (Ar)
horan (idein)	v-k-f 'alâ (Ar)
paideia, paideusis	'-d-b (M, C)
paradechesthai	'-r-f VIII (Ar)
pistis, pisteuein	s-d-k (M), tasdîk (Ar), emâne (M)
pragmateia	sinâ'a (Ar); pragmateiai :funûn el-'ilm (Ar)
prosechein	f-h-m (C)
skeptesthai, skopein	n-z-r, b-h-s (Ar, N), f-h-s, '-m-l V (N)
skepsis, skemma	hikme, hakîm (C)
sophia, sophos	'-r-f (N), ma'rife bi'n-nefs (M)
synidein, syneidésis	'-r-f, '-l-m, f-h-m (C)
synhienai	'âkil (M)
sóphrôn	'-k-d VIII, '-l-m, v-h-m V, h-t-r bî-bâl- (Ar), zann (Top ics 146b1 vd=Bedevî, Mantik Aristû, 650), h-d-d (N)
hypolambanein, hypolépsis	'ilm (Physics: derasû'l-'ilm), felsefe (Ar)
philosophia	f-h-m (G, M), '-l-m (N), '-k-l (M); eu phronein: husn ez-zann (M)
phronein, phronésis	r-'-y (M)
phronéma	'âkil (M, C)
phronimos	

²⁵ Hé methodos hémin peri... kasdunâ bi hâze'l-'ilm.

Arapça

edeb

'-m-l V

emâne

b-h-s

c-h-d

cehl

hadd

(h-s-s) gayr hiss

h-s-b, hisbân

h-k-m

idrâk

z-h-n

r-'-y

ravîye

ş-'-r + olumsuzluk

s-d-k, tasdik

sind'a

z-n-n

'-r-f, ma'rife

ma'rûf

el-ulûm el-muta'ârafe

'-r-f VIII

'-k-d VIII

'-k-l

'alîl

Yunanca

paideia, paideusis²⁶

theôrein, episkopein, skopein

pistis

skopein, episkopeini, skemma

apistia

agnoia

hypolêpsis, horos, logos

anaisthêsia

dokein, doxa, logismos

sophos, sophia

epistêmê, katalêpsis

dianoia; ra'aynâ bi'z-zihn: noein (Fizik, s. 419)

oiesthai, dokein, doxa, boulê, gnômê, phronêma

dianoia

lanthanein, anaisthêsia; le yte şî'rt:

bir soruya giriş

pisteuein, pistis

pragmateia

dokein (her yerde çok sık), oiesthai
(Fizik'de üç kez), nomizein (Fizik'de bir kez),
(eu) phronein, hêgeisthai, hypolêpsisgignôskein, gnôrizein, eidenai, epistasthai,
diaginôskein, synidein, akriboun, gnôsis,
syneidêsis, epistêmê, synhienai; killetu'l-ma'rife
ve'l-edeb: amathia, amathestatos

gnôrimos

koinai doxai

paradechesthai

nomizein, hypolambanein, legein, (re'y ile)

lambanein (tên doxan), oiesthai, doxa

theôrein, phronein

dianoia, nous, phronêsis

²⁶ Krş., ayr., Afnan, *Philosophical Terminology*, 91 vd.

'âkil	phronimos, sóphrón
ma'kûl	noétos, noéma
'-l-m	eidenai, katanoein, hypolambanein, synhienai (krş., ayr., mnémoneuein), diaginóskein, epistasthai, phronein, gnórizein, nomizein, legein
'âlim	epistémón
lâ yu'lem	agnóstos
'ilm	epistémé, methodos, theória, didaché, epignósis, theórama, (deresû. . . .) philosophia ; 'ilm Allah: <i>dianoia theou</i> ; <i>funûn el- 'ilm</i> : <i>pragmateiai</i> ; <i>el-'ulûm el-muta'ârafe</i> : <i>koinai doxai</i>
ta'lîm	didaskein, didaxis
ta'âlim, ta'lîmî, ta'âlimî	mathémata, mathématikos
'-l-m V, ta'allum	manthanein, mathésis
ma'nâ	ennoia ²⁷
f-h-s	episkepein, skepsis
f-k-r, fikr (e)	logismos, doxa, diaoneisthai, boulé, logizesthai, (krş. ayr. mnémoneuein)
f-h-m	noein, phron (ésis), phronein, epinoein, synhienai, prosechein, epistémé
n-z-r, nazar	theórein, skopein, skeptesthai, (n-z-r. . '-l-m) gnórizein, episkepein, skepsis, theória
v-c-d	epinoein
v-k-f 'alâ	horan, ennoein
vehm, v-h-m V ²⁸	noésis, noein, nomizein, oiesthai, hypolambanein, hypolépsis, epinoia, ennoia, doxa, dokein, (Fizik, s. 324, 405) ennoein, epinoein
yakîn	(el-) 'ilm el-yakîn: epistémé; ya'lamu yakînen: akribós eisetai (Kategoriler, s. 28); hâl el-'ilm ve'l-yakîn: to eidenai kai to epistasthai (Fizik, s. 1)

²⁷ Diğer karşılıklar için, krş., Afnan, *Philosophical Terminology* 115.

²⁸ *vehm*=*phantasia* için krş., Walzer, *Greek into Arabic*, 96.

Böylesine yalın bir taslakla yapılan sözlük karşılaştırmasının, elbette sınırlı bir geçerliliği olacağı açıktır. Bir çoğu, gerek Yunanca gerekse Arapça bağlama dayalı olarak çevrilmiştir. Daha alışık olunmadık karşılıklar, özelde menşelerini, kendi dilinin ya da öteki dilin ifade özelliklerine ya da sözdizimine ilişkin özgüsellğine borçlu olabilir. Ayrıca unutulmamalıdır ki, Yunanca yazan yazarlar hem çok uzak zamanların hem de önemli derecede kendi linguistik kullanımları ile farklılık arz eden çok farklı entelektüel düzeyin insanı idiler. Yukarıdaki çizelge, özellikle daha yaygın kelimelerin karşılıklarının mümkün olabilecek farklılıklarına ilişkin doğru izlenimi verememe gibi bir eksiklik taşıyabilir. Çizelgedeki karşılıklar, pekçok sayıdaki mümkünâtın seçilmiş birkaç tanesinden ibarettir. Üstelik, bir diğer dikkatle değerlendirilmesi gereken unsur, sıklık sayılarıdır ki, onlara burada yer verilmemiştir. Çünkü bütün malzemenin kapsamlı bir sözlükbilimsel incelemesi yapılmadan sıklık sayısı çıkarmanın bir yararı olmayacaktır. Yukarıda belirtildiği üzere, örneğin *dokein* için bir çok çeviri mümkündür ancak bunlardan *z-n-n*, şimdiye kadar en sık kullanılan ve en tutarlı bulunan, en azından Aristo'nun eserlerinde, karşılık olmuştur.

'*Ilm*, en yaygın olarak *epistémé* ile çevrilmiştir. *Ma'rife* için böyle keskin bir karşılık söz konusu değildir. Her ne kadar '-*r-f*, *gignóskein* ve ilgili kelimelerin tercih edilen karşılığı gibi görünse de, hem '-*r-f* hem de '-*l-m*, *eidenai* kelimesinin karşılığı olarak da kullanılmıştır. İncelenen malzeme *epistémé*, yalın haliyle *ma'rife* olarak hiç çevrilmemiş, *ma'rife* ile yapılan bazı terkiplerle bu Yunanca kelimenin karşılığı oluşturulmak istenmiştir. Bununla beraber şunu da belirtmeliyiz ki, Yunancadan yapılan bazı çevirilerde *ma'rife*, aslında *epistéménin* yerini almıştır. Sözgelimi *Kitáb es-Sa'ade* müellifi, Socrates'den "*ma'rife* sayesinde vücuda gelen bütün faziletlerin, bizatihi kendisi de birer *ma'rifedir*"²⁹ anlamında bir alıntı yapar. Bu çeviri, hem *Magna Moralia* hem de *Eudemian Ethics*'de yer alan cümlelerin (1182a16 ve 1216b3 vd.) karşılığıdır ki, burada Socrates bütün faziletlerin *epistéma*i olduğunu beyan etmiştir. Aristo bu ifadeyi doğru bulmamışsa da, ifade Stoacı düşüncede kabul görmüştür.³⁰

²⁹ Krş., *Kitáb es-Sa'ade*, 412.

³⁰ Krş., *Stoicorum Veterum Fragmenta*, nşr.: H. von Arnim, II, 30, l. 36 (tekrar basım Leipzig 1923 -24). Plato'nun, fazilet ile bilgiyi eşdeğer bulması hakkında krş., mesela N. Gulley, *Plato's Theory of Knowledge* (Londra ve New York, tarihsiz [1961 ?, 1962 ?]). Batı Hermetisizmi, "Ruhun zaafı, Cehalettir... Ruhun fazileti Bilgidir; çünkü bilen kişi hem iyidir

'İlm, Arapçada, tekâbül ettiği Yunanca metinlerdeki *epistémé*den daha fazla kullanılmıştır. Kelimenin Arapçasına, ferdi âlimane çalışmaları ve bilimsel disiplinleri ifade etmek için ihtiyaç duyulurken, Yunanca bunun için tekil dişil sıfat formasyonunu kullanır. Yine Arapça 'ilm için gösterilen teveccüh, başka biçimlerde de ortaya çıkar. Fizik'in, 194a18, Yunanca metninde *gnôrizēin* sadece tek başına yer almasına karşılık, çevirisinin 94. sayfasında 'ilm dört kez geçer. Yine çevirinin 97. sayfasında, Yunanca metinde sadece bir fiil bulunurken, *ya'rifu*'ya, *ya'lemu* da karışır. '-l-m kökü ayrıca, *Tabula Cebetis*'in çevirmeni tarafından Yunanca metinde karşılığının olmadığı yerlerde de kullanılmıştır.

Yukarıda verdiğimiz çizelgenin en etkileyici bir yönü de, her şeye rağmen tahmin edilmesi zor olmayan bir şeyi ortaya koymasındır ki bu, hem Yunancada hem de Arapçada engin bir alana yayılmış her türden zihni faaliyetin ifade etme biçimlerinin birbirinden dağlar kadar farklı olması gerçeğidir. Bunun anlamı, terimlerin özdeşleştirilmesine dair verilen herhengi bir örnekte uygulanabilecek genel bir kuralın bulunmadığıdır. Sadece Huneyn tarafından yapılan Aristo çevirilerinde görüldüğü üzere, sıkı bir okul geleneğinin kök saldığı yerlerde, terimler arası tutarlılık ve süreklilik kayda değer ölçüde söz konusu olmuştur. Orada bile, eşanlamlı olarak tespit edildiği görülen kelimeler için dahi, istisnai kullanımlara gayet sıklıkla rastlamaktayız. Ancak tercümeler çağı son bulup orijinal dillerle temas tamamen kesildiğinde, o zamana dek var olan çevirilerde kullanılan terminoloji, eldeki tek kaynak olduğundan ve Arap dilinin yaratıcılığı dışında yeni varyasyonlar artık ortaya çıkamayacağından, daha istikrarlı bir sürece girilmiştir. Yine de bazı bağımsız yazarlar, çevirmenlerin kendi çabaları ile ürettikleri terminolojik farklılıklardan yararlanmayı ve kendi arzu ve görüşleri doğrultusunda bunları yorumlamayı sürdürmüşlerdir. Sonuç itibarı ile 'ilmin, karşılığını bulmak üzere yararlanılan Yunanca terim her ne olursa olsun, ondan çok daha bağımsız bir hayat sürdürdüğü son derece açıktır.

hem dindardır, & zaten İlahîdir" inancını taşır, krş., C. L. Marks, *Thomas Traherne and Hermes Trismegistus*, *Renaissance News* içinde, XIX (1966), 126.

2. Mantık: Bilginin bilimi

Mantık (*nuth*), Arapça'da "nutuk" anlamındadır. Yunanca *logosun*, teknik anlamının kelimesi kelimesine ve yapay bir karşılığı olmak üzere seçilmiş bir kelimedir. "Nutuk Bilimi" (*'ilm el-mantık*) böylelikle, mantığın Müslümanlar arasındaki karşılığı olmuştur. O nedenle bilginler, zaman zaman *mantık*ın birbirinden çok farklı iki anlamı olduğunu ve bir tartışmada bunlardan hangisinin kastedildiğini bilmenin çok önemli olduğunu kendilerine ve okurlarına hatırlatma gereği duymuşlardır. Bir örnek verirse, İbn Hazm, "bu disiplinde zikredilen *nuth*; nutuk (*kelâm*) değil, eşyayı tefrik etme ve bilimler, zanaatlar, ticari teşebbüsler ve işlerin yönetimi hakkında düşünmedir" der.³¹

Müslümanlara göre mantık, "araç" ya da "alet" (*âle*), mantıkla ilgili düşünme aracı (*âletu'l-nazar*),³² her disiplin (*'ilm*) için gerekli bir araç ve öğrencilerin disiplinlerin hakiki anlamını öğrenmelerini sağlayan bir vasıta'dır.³³ O, bilgi disiplinlerinin her birini açıklar ve temsil eder (?).³⁴ Bütün beşerî bilgi için uygulanabilirliği olan kuralları, normları temin eden ve yine bütün beşerî bilginin ona istinâd ettiği düsturdur (*kânûn*).³⁵ Her ifadenin doğruluğunu tartıp biçen bir kriterler bilimidir (*'ilm el-mizân*).³⁶ "Kendisi ile bilgi nesnelerinin ölçüldüğü bir değerlendirme ölçütüne" (*'iyâr mu'addil*) benzetilmiştir.³⁷ "Bilimlerin önderi" ya da "baş bilim" (*re'is el-'ilm*) olarak, ilk alınması gereken bir eğitim ve her ferdin üzerine (sadece Müslüman toplumunun değil) düşen bir dinî yükümlülük şeklinde değerlendirilmiştir. Çünkü o, insanın Yaratıcı'sına dair bilgisi için zorunlu görülen kanıtları teşkil eder.³⁸ Bir kelime ile, "bilginin

³¹ Krş., İbn Hazm *et-Takrîb li-hadd el-mantık*, nşr.: İhsân Abbâs, 33 (Beyrut, tarihsiz [1959]). Bu bölümde sunulan bütün kaynaklar, *ad infinitum* çoğaltılabilir. Fakat aslında hiç birine gerek yoktur.

³² Krş., İbn Kemmüne, Zül'-ka'de 676/Nisan 1278 tarihinde tamamladığı ve İstanbul Aya Sofya Y. nüshasında korunan felsefi risalesinde, nr. 2446, vr. 1-177b., krş., vr. 3a. Bu nüshada, bu risaleden sonra, İbn Kemmüne'nin benzer bir çalışması *el-Hikme el-cedide* yer alır.

³³ Krş., İbn Hindü, *Miftâh et-Tıbb*, blm. 10, Bursa Haraççı Y. nüshası, nr. 1120, vr. 64b.

³⁴ Krş., İbn Hazm, *Takrîb*, 202. Metin şüphelidir: *el-'ibâre 'alâ kull 'ilm. 'alâ yerine'an olmalı. Doğru okuyuş el-'iyâr "ölçüt" olabilir.*

³⁵ Krş., el-Gazzâlî, *Makâsîd*, 1, 6, *kânûn*, *mizân*, ve *mi'yâr* hepsini bir cümlede toplar; İbn Keimüne (yk, n. 730).

³⁶ Krş., Taşköprüzâde, *Miftâh es-Sa'ade*, I, 243.

³⁷ Krş., el-Âmirî, *l'lâm*, 95.

³⁸ Taşköprüzâde, *Miftâh es-Sa'ade*, I, 235. Aşğ., s. 141 ile ters düşerek.

bilimi" ('ilm el-'ilm) ya da "bilimler bilimi"dir ('ilm el-'ulûm).³⁹ Hedefi, doğruyu yanlıştan, gerçeği yalandan ayırt etmektir. Ve yine gayesi "aklın doğruluğa çalışmasını sağlamakta ve beşerin günaha girme eğiliminden dolayı onu doğru olana ve *intelligibilia* açısından gerçek olana yönlendirmekle görevli bütün kuralları (*kavânîn*), yine *intelligibilia* açısından insanların hatadan ve günahattan koruyacak bütün kuralları ve ayrıca bir insanın geçmişte günaha girmediğinden emin olmaması açısından *intelligibilia* üzerinde kontrol mekanizması kuran bütün kuralları vaz' etmektir." Ferdî disiplinler, kendi özel meseleleri için uygulanabilirliği olan özel kurallar geliştirirken mantık ise, genel nazari temeli temin eder. Eğer sözgelimi, dilbilgisi özel bir dil için geçerli kuralları öğretiyorsa, mantık genelde bütün diller için uygulanabilir kuralları üretir.⁴⁰ Mantığın her disiplini kapsayan yararlılığını öven sözlerin sonu gelmez.⁴¹ Hepsi aynı mahiyettedir: Mantık, bütün beşerî bilginin üzerine istinâd ettiği temeldir. Bilgi ise, ebedî saadet için olmazsa olmaz bir atlama taşıdır.⁴²

Mantığın temel olma önemini vurgulayan ifadeler büyük ölçüde özer dileyen bir tavır içindedirler. Diğer bir çok Müslüman -ki kendileri mantıkçı değildir ve aralarında yüzyıllar boyunca daha muntazaman gelişen sade dindarlık ve takva anlayışının temsilcileri çoğunluktadır- beşerî medeniyet içinde mantığın konumuna dair çok daha farklı görüştedirler. O nedenle mantıkla meşgul olmak, genelde gizlice yapılan bir uğraş olmuştur. Problemlerinin fevkalade müşkil olması, onların üstesinden gelemeyenler ve gelme arzusu içinde olmayanlar için alay konusu olmuştur. Bir tür laf salatası ve anlamsızlık olarak kınanmıştır. Daha da kötüsü "küfre götüren, zındıklığa yardım eden" olmakla itham edilmiştir.⁴³ Mantık, gayr-i İslamidir ve bu nedenle dinî hukuk tarafından hiç

³⁹ Krş., Ebû'l-Berekât, *Mu'teber*, I, 226, ayr., III, 11, 211, 214. İbn Arabî, 'ilm el-'ilm demekle, *Futûhât*, II, 282, kastettiği, mistik teorîyi konu edinen disiplindir, yoksa mistik uygulamayı, 'ilm el-'amel, konu edinen disiplin değildir. Sadreddin Konevî'nin *Nefahât*'inde sık sık gönderme yaptığı *Kitâb 'İlm el-'ilm*'de de söylenmek istenen budur. 'İlm el-'ilm seslendirmesi, açıkça bu Süfîler tarafından tasarlanmıştır; Fakat, *beyâna* "uygun üslup" göre, "bilgi sancağı" anlamında 'alem el-'ilm olduğu açıktır, es-Sa'âlibî, *Yetîme*, IV, 208 (Şam1304), Ebû'l-Feth el-Bustî'den bir nükte olarak.

⁴⁰ Krş., el-Fârâbî, *İhsâ' el-'ulûm*, nşr.: Osmân b. Emin, II vd. (Kahire 1350/1931)

⁴¹ Krş., İbn Hazm, *Takrîb*, 9.

⁴² Krş., el-Gazzâlî, *Makâsîd*, I, 6 vd.

⁴³ Krş., İbn Hazm, *Takrîb*, 6 vd.

şüphesiz yasaklanmalıdır.⁴⁴ Zındıklığa yol açması -“mantıkla uğraşan, zındıklaşır” (*men temantaka tezandaka*)-⁴⁵ İbn Teymiye’nin mantığa yönelik saldırılarının en gözde temasını oluşturur. Onun, Ebü Yûsuf’a nisbet edilen (v. 182/798) “Bilgiyi, kelim yoluyla arayan, zındıklığa yol açar” sözünü⁴⁶ -ki âdeti bu zikrettiğimiz veczeye ifşâ eder ya da aksettirir- referans alması, onun mantığa yönelik bu tavrının, bütün hakiki bilginin kaynağının, vahyolunan dinin ulviyeti olduğuna inanan sadık müminin tavrı olduğunu ortaya koyar. Mantık tahsil etmenin, ferdi bir yükümlülük olması bir yana, toplumun bazı üyelerinin yerine getirmesi ile üzerlerinden düşeceği toplumsal bir yükümlülük olarak bile değerlendirilemeyeceğini ısrarla vurgular.⁴⁷ Herhangi bir ilmi disiplinindeki ya da bilim dalındaki hiçbir bilgin mantıkla bir yere gelmemiştir.⁴⁸ Özetle mantık, diğer bütün Yunan bilimleri gibi, Şeytanın kurduğu tuzaklar sayesinde dünyaya gelmiştir ve bununla, dindar müminlerin hakiki imanının altınının kazılması ve muhtemelen sonunda İslam’ın yok edilmesi hedeflenmiştir. Mantığa yönelik bu saldırılar, zamanla onun eğitimi ve telifi hususunda heves kırıcı olmak anlamında, ancak bir dereceye kadar, etkili olmuştur. İslam tarihinde bu saldırılar bir hayli erken başlamış olsa da -9. yüzyıla kadar indiği kesindir- mantık, o zamana kadar zaten İslam medeniyetinin derinliklerine kadar nüfuz etmeyi başarmıştır. Kendisine duyulan husumet, yerleştiği mevziden onu kıpırdatmada başarısız kalmış ve ona yöneltilen bütün eleştiriler -İbn Teymiye gibi keskin ve incitici söz söyleme şampiyonlarından bile gelse- farkında olmadan sahibi olduğu kaçınılmaz değerleri teslim etmek durumunda kalmışlardır. Eğer mantık çalışmaları çok duragan ve çığnane çığnane katedilmiş bir yolda ilerlemiş gibi görünüyorsa, bu kendisine dışarıdan yöneltilen saldırıların başarısı olmaktan çok disiplinin skolastik niteliğinden kaynaklanmaktadır. Tersine bu saldırılar onun, giderek tutarlı bir biçimde gelişmekte olan kelamın zorunlu bir hizmetkârı olduğunu iddia eden mantık taraftarlarının tavrılarını güçlendirmiş ve pekiştirmiştir. Mantığa karşı husu-

⁴⁴ Es-Subkî, bu tavrı tenkid eder, *Fetâvî*, II, 644 vd. (krş., Rosenthal, *Fortleben*, 116).

⁴⁵ Krş., I. Goldziher, *Stellung der alten islamischen Orthodoxie*, 24. Goldziher, Müslüman kelimcilerin davranışlarındaki mantığa yönelik kararsızlığın ve karmaşıklığın, onların diğer kadim bilimlere karşı tavrıları ile karşılaştırmasını yaparak, çok daha büyük olduğuna işaret eder.

⁴⁶ Krş., İbn Kuteybe, *’Uyûn*, II, 141; İbn Teymiye, *Nakd el-mantık*, 54.

⁴⁷ Krş., İbn Teymiye, *Nakd el-mantık*, I, 155. (746) Krş., İbn Teymiye, *Nakd el-mantık*, 169 vd.

⁴⁸ Krş., İbn Teymiye, *Nakd el-mantık*, 169 vd.

met içinde olanlar, hakikî bilgiye ulaşmanın başka yolları bulunduğuna inanan ve mantığın bu hususta tek başına anahtar konumunda olduğu iddialarına karşı çıkanlardı. Oysa sahip oldukları düşünce bütünüyle mantık kategorilerinin etkisi altındaydı ve o kategorilerin geliştirdiği formatlar dahilinde işliyordu. Bundan başka, beşerî bilgiye ilişkin meselelerle ilgilenme hususunda, saldırdıkları mantıkçılardan daha aşağı kalır değillerdi. Onlar için de, sadece beşere ilişkin değil, bunun yanında ilahî varlığa dair bilgi de, merkezî meseleydi. “Bilgi” söz konusu olduğunda, dost ile düşman arasında fark küçülüyordu.

İslam’daki mantık, elbette Aristo mantığıydı.⁴⁹ Menşesindeki temel konfigürasyonlarının asla aşılamadığını güvenle ifade edebiliriz. Aristoteles’in “Organon”unun, “bilgi”nin şekli tanımı ile bir sorunu olmamıştır. Neticede, mantık çalışmalarının ana yurdunda bulamadığımız bu türden bir çok tanım, her ne kadar bu çalışmalardan bir kısmı bilgi tanımı olarak değerlendirilse de, İslam literatüründe yerini almıştır. Bilginin ne olduğu sorusu, dinî sahada çok büyük önemi haizdi. Çünkü İslam kelamı ve hukukuna yönelik metodolojik yaklaşım bu soruya verilecek cevaba dayalıydı. Bu alanlar bu yüzden, bilgi tanımlarının dikkatlice işlenmesine ve âli mevkîlerde ağırlanmasına evsahipliği yaptı.⁵⁰ Ne var ki bu alanlarda bile, kısa özet çalışmalara gidildiğinde, bu tür bazı tanımların atlanabilir olabileceği düşünülmüştür. O nedenle es-Sâbüni, kelam üzerine olan büyük ölçekli çalışması *el-Kıfâye*’de bilgi tanımlarına belli bir yer ayırmışken, yine aynı konudaki özet risalesi *el-Bidâye*’de (*Kıfâye*, onun üzerine yapılmış bir şerh çalışmadır), belki de eğitim usûlü gereği, bu tanımları tamamen atlamıştır.⁵¹ Genelde Müslümanların mantık üzerine verdiği eserler, konularının bilginin doğası olduğu izlenimini, Stagiritli’nin* eserlerindeki kadar dolaysız ve daha güçlü olarak verirler. “Organon”un Yunanca metninde ve sonraki dönemin Yunan mantık literatürünün çoğunda, “bilgi” kelimesi nisbeten yumuşatılarak işlenmiştir. Öğrencinin, çok güç teknik epistemolojik tartışmaların ne içerdiğini bil-

⁴⁹ Stoacı mantıktan geriye kalanlar, Müslüman bilginlerce artık bilinmediğinden, modern bilginlerce de dikkate alınmamaktadır. Krş., F. Jadaane, *L’influence du stoicisme la pensée musulmane*, 99 vd. (Beyrut 1968).

⁵⁰ Krş., yk. Bölüm IV.

⁵¹ Krş., yk. n. 104. *Kıfâye* ve *Bidâye*, İstanbul Laleli Y. nüshasının, nr. 2271, sırasıyla 1-92a ve 108a - 132b varaklarında bulunmaktadır.

*Aristoteles[ç].

bildiği varsayılmıştır. Oysa, Müslümanların mantık teliflerinde, bilginin bölümlere ayrılabilirdiği ve ayrılmak zorunda olduğu düşüncesi ile çeşitli bilgi türlerine temas etmeden, bilginin iki kısımdan ya *tasavvur* ya da *tasdik*den oluştuğuna ve bu iki can alıcı terimin muhtemel anlamlarına dair açıklamalarda bulunmadan, bilginin değişebilir tikelleri ile değişemeyen sabit tümelleri arasındaki farklılıkları tartışma konusu yapmadan insanların, bilgiye vâsıl olabilmeyi mümkün kıldığına inandıkları çeşitli yol ve yöntemleri derinliğine incelemeye girmeden başlayan kısa ya da uzun bir risale nadiren görülür. Öğrencinin, daima temel unsurlara dair bir girişe ihtiyaç duyacağı düşünülerek, mantıkçının sadece bir tek şeyle, bilgi ile ve onun nasıl elde edilebileceği ile ve onun bilinen ve savunulan gerçek özelliğinin ne olduğu ile ilgilenmesi gerektiğini unutmaması sağlanır. Çünkü “bilgi” kelimesi, nerede kullanılırsa kullanılsın en azından bir saygı gösterilmesi gerekliliğini çağrıştırdığından yapılan çalışmanın, bir bakıma haklılığını temin edecektir.

İslam mantık çalışmalarının tarihi yazılmayı beklemektedir. Elimizde bir hayli eser bulunmaktadır. Mantık risalelerinin yazılması görünüşte, daha geç yüzyıllarda ve özellikle büyük ölçüde Arap ülkelerinin doğusunda yer alan Müslüman bölgelerde artmıştır. Bu çalışmalar, kelimelerin onlara gösterdiği tepki ve ayrıca ilahî bilginin beşerî mantığın bir vechesi ile bir şekilde ilişkisinin kaçınılmaz olduğunun idrak edilmesi oranında teknik ve üslup açısından daha da rafineleşerek gelişimini sürdürmüştür.⁵² 18. yüzyıl Hindistan ulemâsından et-Tehânevi, hazırladığı büyük teknik terimler sözlüğü için kaleme aldığı ‘ilm maddesinde, kelimacı mantıkçıların, mantığın bilgi meselesini ele aldıkları tarzda geliştirdikleri çeşitli teknik kavramlarla, nasıl en içinden çıkılmaz meselelerin bile kolayca ölçülür hâle getirildiğini gösterir. Ne yazık ki, mantık literatürünün çoğu eserleri, yayınlanmamış ve üzerinde çalışılmamıştır.⁵³ Tarihi anahatlar, dumanlı olarak anlaşılabilir fakat fiilen günümüz için anlamsız kaldıkları açıktır. Büyük ve küçük ölçekli bütün ayrıntılar -İslam mantık tarihinin değer ve sağlamlığını belirtmek açısından tek başına kâfidir- henüz bir araya getirilmemiş ve herhangi bir gayesi olan bir

⁵² Örnekleri bulunabilir, mesela İbn Hazm'ın *Takrîb*'inde. İbn Hazm'ın, Allah'ın tamamen farklı olduğuna dair bir ifadesinde *gayr*, *misl*, ve *hilâf* tartışmalarını genişletmek suretiyle, zamanla kelâmın arzu edilmeyen tartışmalarının içine girdiği görülüyor. Krş., *Takrîb*, 70.

⁵³ Mantık üzerine Arapça eserler bibliyografyası N. Rescher tarafından yayınlanmıştır (yk. n100).

yöntemle tasnif edilmemiştir. Bununla beraber, yöntem ve yaklaşımlarındaki farklılıklar ve değişimler ne olursa olsun, Müslüman mantıkçıların bütün çabalarının ana işlevinin “bilgi” araştırması yapmak ve kelam ve fıkıh da dahil olmak üzere Müslümanların içinde oldukları bütün entelektüel teşebbüslere epistemolojik katkılarda bulunmak olduğu görüşünü asla kaybetmedikleri çok açıktır.

3. Bir kelam ve fıkıh âleti olarak epistemoloji

İslam akaidinin teşekkülü, “Hz. Muhammed’in Aristo ile gölgelendiği... giderek büyüyen bir entelektüel gelişme olarak tanımlanabilir.”⁵⁴ A. J. Wensinck’in bu sözleri, istisnâsız doğru (en azından, daha bağımsız olarak ortaya çıkan ve daha farklı felsefi ve dinî unsurları bir arada toplayan İsmâîlî-Şîî teoriyi gözardı edersek) ve kapsamı genişletilebilir olup herhangi bir değişikliğe ya da düzeltmeye ihtiyaç duymaz niteliktedir. Wensinck, bu sözlerini daha ayrıntılı açıklamalarla ele aldığı sayfalarda, asıl delillerini bir araya getirir ki, bunlara ilave edilebilecek çok az şey vardır -her ne kadar pek çoğu yayınlanmamış olan eserlerin ve yazarlarının miktarı çok fazla ve günümüz için kapsamlı bir bilimsel kontrole tâbi olacak gibi değilse de.- Burada yerine getirilmek üzere bırakılan görev -bu kitapta söz konusu edilen ya da kaynak olarak gösterilen eserlerin hepsini zikretmeden daha göze çarpanlarla kendimizi sınırlamak suretiyle- bu gelişmenin bazı safhalarının, bilgiyi kelâmî perspektiflerin başlangıç noktası yapmak suretiyle bu kavrama atfedilen önem açısından bir tanımını yapmaktır. Müttezili Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî'nin (v. 319/ 931) Cüneyd ile muhabbet ederken, İslam'da kelimcilerin “bilgi” ile hükümet kâtiplerinin düzgün dil kullanışları ile ve felsefecilerin mahirane düşünce tartışmaları ile yaptıkları evlilikten söz etmesi manidardır.⁵⁵ Yaklaşık 5,5 yüzyıl sonra, mantık ve kelam arasındaki ilişkiyi, el-Kâfiyeci (v. 879/1474), et-Taftâzânî'nin *Tehzîb fî'l-Mantık ve'l-Kelâm* başlıklı çalışmasının başlangıç sözlerine getirdiği yorumda şu şekilde formüle edecektir: “Bilginler, âdetleri vechile, önce mantık meselelerini

⁵⁴ Krş., Wensinck, *Muslim Creed*, 248. 'Akidelere dair ayrıntılı bir bibliografi için, bkz., H. Laoust' un girişi, *La Profession de Foi d'Ibn Batta* (Dımaşk 1958).

⁵⁵ Krş., es-Subkî, *Tabakât eş-Şâfi'îye*, II, 28.

ele alırlar, sonra kelâma dair meseleler ile ilgilenirler. Çünkü birincisi, ikincisinde uzmanlaşmak için bir alettir.”⁵⁶

Kaynaklar hemen tanıdık gelir. İslam İmparatorluğunun sınırları içindeki 8. yüzyıl Doğu Hristiyanlığı, epistemolojinin teoloji için zorunlu bir temel olmak üzere gerekli olduğunu onaylar. Mevcut en iyi delil, yine Yuhanna ed-Dımaşki’ye ait *Pégé gnóseós* “Bilgi Pınarı”dır. Çalışma üç kitaptan oluşur; ilki, felsefî alt destek sağlar, ikincisi ve üçüncüsü sırası ile mezhepleri ve ortodoks inancını konu edinir. Başlığın ilk kataba ait olması daha uygundur fakat bütün çalışmayı tanımlayacak şekilde kapsamlıdır ve daha kapsamlı bir başlık da bilinmemektedir.⁵⁷ Ed-Dımaşki, hemen hemen çağdaşı olduğu *hadıts* bilginlerinin yaptığı gibi, eğitim yöntemleri ile ilgilenmemiştir. Dini öğretmenin, gerçek bilgiyi öğretme ve yanlış bilgiyi bertaraf etme olduğunu düşünmekle beraber, “bilgi” ile dinin eşanlamlısı anlamında, bir giriş yapma niyetinde de olmamıştır. Onun ilgilendiği mesele epistemolojiktir. Bilginin hakiki manasının anlaşılmasının, dinin hakiki niteliğinin ortaya çıkarılmasında temel teşkil ettiğinin farkındadır ve yapmaya çalıştığı da budur.⁵⁸ Aynı ruh, İslam kelimasında da kendini ifade etmeyi bilmiştir, ve daha eski kültür geleneğinin, yeni dinin gelişimini şu an bizim için çok kavranabilir olmayan ve ancak hiçbir surette gerçek dışı da olmayan kanallarla etkilediğini inkâr etmek, aslında zorlama olacaktır.

Tercümeler sayesinde Yunan mantığının daha yakından tanınması, Müslüman kelimacılara epistemoloji düşüncesinin edebî formülasyonlarını, kelamın temelleri olarak düzenleme fırsatını verdiğini düşünebiliriz. Benzer bir şekilde, yazarlarına epistemolojik girişlerle başlama âdeti-

⁵⁶ Krş., el-Kâfiyeci (yk. n. 180), buraya *et-Tergib fî Keşf Rumâzu’l-Tehzib* başlıklı İstanbul Laleli nr. 2592 ve Bursa Haraççı nr. 1378 Yazma nüshalarını takiben iktibas edildi.

⁵⁷ Krş., B. Kotter, *Die Überlieferung der Pege Gnoseos*, I (Ettal 1959, *Studia Patristica et Byzantina* 5).

⁵⁸ Krş., ayr., *Réshé dıdā’tā* başlıklı Jozeph Hazzāyā’ya ait Süryani Hristiyanlığı çalışması ki, hatalı olarak yedinci yüzyıla yerleştirilmiştir, oysa sekizinci yüzyıldan itibaren tarihlendirilmelidir. Belli bazı kelamî meselelere; terbiye ve ıslah edici deyişlere temas eden küçük bir derleme olduğu ve Evagrius Ponticus’un eseri ile bağlantılı ve biraz onun geleneğinde yazıldığı anlaşılıyor. Her ne kadar bilgi ile ilişkisi sadece başlığı ile sınırlı kalsa da, Müslümanlar arasında yeşeren bilgi konulu hem hadisci hem de kelimacı meşguliyetin bir anlamda ilk müjdecisi sayılabilir. Krş., A. Scher, *RSO içinde III* (1910), 45-63, özellikle, 50-54; Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, 222 vd.; A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, I : *Syriac and Garshūni Manuscripts*, no 601 (Cambridge 1933); Guillaumont (yk. n. 49).

ni uygulamada yavaş davranmadıklarını da söyleyebiliriz. Bütün bunlar, zaten 8. yüzyılın geç ya da 9. yüzyılın erken döneminde vardı, denilebilir. Erken döneme ait risalelerin kaybolması veya bilinmemesi nedeni ile 10. yüzyıl içinde sona eren bu süreci ilk başlatan Müslüman yazarın kim olduğunu söylemek şu anda bizim için pek mümkün görünmüyor. Bugüne dek sahip olduğumuz bilgiler ışığında; el-Mâturîdî'nin (v. 333/994-5) *Kitâb et-Tevhîd*'i için, eserlerine bilgi teorisine ilişkin açıklamalarla giriş yapan İslâm kelamcılığının en eski risalesidir, diyebiliriz.⁵⁹

Bununla beraber, daha erken bir safhayı, yaklaşık 90 yaşlarındayken 415/1025 yılında vefat eden Kadı Abdulcebbar'ın *Şerh el-Uşûl el-Hamse* başlıklı eserinde bulduğumuz Mu'tezile kelamına ilişkin açıklamalardan kolaylıkla çıkarabiliriz. Abdulcebbar'a göre, sorumlu bir Müslümanın ilk vazifesi, yükümlü olduğu vazifesi, Allah'ı bilmeye rehberlik eden⁶⁰ akli istidlaldir.⁶¹ Tekrar tekrar yapılan göndermelerden anlaşılacağı üzere, Mu'tezile akaidinin beş temel ilkesinin her biri özel bir bilgiyi ('ilm) konu edinir. Açıklama gerektiren muhtelif akli istidlal türleri vardır.⁶² Tanımlanan sadece "bilgi" ma'rîfedir. 'İlm ve dahi dirâye, "kendisi ile itminan ve sükûn bulunan" anlamında (mâ yaktadı sükûn en-nefs ve selec es-sadr ve tum'enat el-kalb) ma'rife ile eşanlamlı kelimelerdir (nazâ'ir) ya da daha ziyade Abdulcebbar'ın *Kitâb el-'Umed*indeki tanımına göre 'ilm, "nefsi, inanılan nesnenin (mu'takad) onun inandığı gibi olduğuna ikna eden inançtır."⁶³ "Bilgi" ('ilm), inanç (i'tikâd) ile özdeştir ancak buna, bilginin bizatihi bir cins olduğunu düşünen Ebû'l-Huzeyl itiraz etmiştir. Bununla beraber, bu inanç körü körüne geleneğe bağlılığa ya da rastgele zanna dayalı bir inanç değildir. Inananı tatmin etmek sureti ile rahatlatan (sukûn en-nefs) bir inançtır.⁶⁴ Akli istidlalin gerekliliği, Allah'ın, ne zarurî bilgiyle ne duyu algılaması sayesinde⁶⁵ ne de bir çok güvenilir muteber kişinin Allah'a dair bilgi kaynağına ilişkin verdiği bilgi ile bili-

⁵⁹ Krş., J. Schacht, *Studia Islamica* içinde, I (1953), 41. Metin için, krş., Yörükân (yk.. 315)

⁶⁰ Krş., Abdulcebbar, *Şerh el-Uşûl el-Hamse*, 68 vd.

⁶¹ Krş., Abdulcebbar, 39.

⁶² Krş., Abdulcebbar, 45.

⁶³ Krş., Abdulcebbar, 45 vd. bkz., yk. s. 46.

⁶⁴ Krş., Abdulcebbar, 188 vd. Ebû Ali el-Cübbâ'i'nin *Mesâ'il el-Hilâf 'alâ Ebi'l-Huzeyl*'inde ifade ettiğine göre, Ebû'l-Huzeyl, elbette bilgiyi genel anlamda inanç olarak düşünmüştür. Krş., Abdulcebbar, *Mugni*, XII, 25.

⁶⁵ Krş., Abdulcebbar, 48 vd.

nemeyeceğine olan inançla kanıtlanmaktadır.⁶⁶ Bir şeyi bilmenin yolu, eğer o zarurî bilgi gerektirmiyorsa, bir kanıt (*delil, delâle*) ve argüman geliştirmekten geçer ki bu Kur'an, sünnet ve genel uzlaşından (*icmâ'*) ibaretir. Ancak, Allah'a dair bilgiye nâil olmak için, akıl muhakemesi gerekir (*huccetu'l akl*).⁶⁷ Abdulcebbâr bilgiyi bu şekilde ele almadığından bilgi teorisinin duyu algılamasına ve onun bilgi edinmedeki fonksiyonuna temas eden yönü ile açıkça ilgilenmemiştir. Çalışması, Mu'teziliğin bir geç dönem aşamasını temsil eder. Bununla beraber onun bilgiye bir akaid şerhinin girişinde yer veren yaklaşımı, Mâturidî'nin çalışmasını ve Eş'arî'leri önceleyen aşamayı yansıtan bir göstergedir. Böylece, bilgi tanımına girilmeden önce aklî istidlalin gerekliliği işlenir (daha sonraları İmam el-Harameyn'in eserinde hâlâ yapıldığı üzere). "Bilgi", henüz Allah'a ilişkin beşerî bilgi anlamındaki bilgidir ve 'ilm karşısında *ma'rife* tercih edilen kelimedir; öyleyse bunun, akâidî kelama temas etmenin daha eski bir tarzı olduğunu çıkarabiliriz. Bütün bunlar, Abdulcebbâr'ın, 9. yüzyıl Mü'tezilesinde konu edinilen ve muhtemelen onların yazılarında da ifadesini bulan özgün yaklaşımı aynen koruduğu şeklindeki düşüncemizi teyid eder görünmektedir.⁶⁸

Abdulcebbâr'ın *Mugnî*'si, kalamî düşünceye ve bilgiye hasredilen 12. bölümünde aynı hikayeyi daha ayrıntılı olarak verir. Bütün *Mugnî* boyunca, tartışılan mesele her ne olursa olsun, onun delillendirilmesinde "bilgi", muazzam ve dahası temel teşkil edici bir rol oynar. Bir bilgi kaynağı olarak hadis mâlumatının (*ahbâr*) önemine *Mugnî*'nin gösterdiği ilginin (özellikle *Mugnî*, XV, 342), daha erken dönem Mü'tezile literatürüne paylaşıp paylaşılmadığı, yine de doğrudan bir kanıt bulunmadığı için biraz belirsiz kalmaktadır.

Müslüman yazarlar arasında yeşeren epistemoloji ve kalam terkiбинin erken tarihine dair bir diğer gösterge, Yahudi çevrelerin, gerek Karailer gerekse ortodoks çevrelerin, Mâturidî dönemi kadar erken bir dönemine ait kalam metinlerinde bu terkiбинin yer alması gibi çok önemli bir gerçekliktir. Sa'adiâ (882-942), ünlü çalışması "İnançlar ve Görüşler Kitabı"nı (*Kitâb el-Emânât ve'l-İ'tikâdât*) 933 senesinde tamamlamıştır. Eser, İslamınki ile çağdaş denilebilecek bir entelektüel düzey üzerinden Yahu-

⁶⁶ Krş., Abdulcebbâr, 53.

⁶⁷ Krş., Abdulcebbâr, 88.

⁶⁸ *Ma'rife* üzerine Mu'tezile monografileri için , krş., bk. s. 100 vd.

di kelimasını ayrıntıları ile tartışan bir muhtevaya sahiptir. Bir bilgin ve kelimacı olarak Sa'adiâ, dünyevî öğrenimin öneminin farkında olduğu kadar, temel beşerî maddî ve manevî/dinî dürtülerin mahiyetinin de bilincindedir.⁶⁹ Eserin giriş bölümü, şüphecilik meselesini ve bilgiye ulaşmanın yol ve yöntemlerini tartışırken istinat edilecek temele dairdir. Sa'adiâ'ya göre, bilimsel kelâm çalışmaları, bir Kitab-ı Mukaddes emri olup kâfir ve zındıklardan sakınılmalıdır. Şüphenin varlığı, ilahî planlamadaki bir hatadan dolayı değildir. Yaratılmış olmanın tabiatından gelen bir şeydir. Oysa hiçbir belirsizliği içinde barındırmayan mükemmel bilgi, insanı Allah ile özdeş kılacaktır. İnsanlar yaratılmış olmalarının gereği olarak, bütün eylemlerini adım adım ve belli bir zaman dilimi içinde gerçekleştirmek zorundadırlar. Buna, bilme eylemi de dahildir. Çapraşık ve karmaşık olandan daha sarîh ve daha vazîh olan doğru tedricî bir süreci gerektirir. Kesin bilginin (*yakîn, hakk*) üç kaynağı vardır; duyu algılaması ve müşahadesi (*'ilm eş-şâhid*) ve aklın sezgisi (*'ilm el-'akl*) ve mantıkî zorunluluktan neşet eden bilgi (*'ilm mâ defa'at ez-zarûre ileyh*). Duyu algılaması diğer ikisinin neşet ettiği temel kaynaktır. Biz Yahudiler, der Sa'adiâ, dördüncü bir bilgi kaynağını daha kabul ederiz ki o, hem duyu algılamasından hem de akıldan neşet eden bilgiye dayalı sahih naklî mâlumattır (*el-haber es-sâdik*). Bu, elbette İslâm kelimacıları için, aralarında ki akılcılar için bile -ki onları Sa'adiâ pek önemsemez- bilinmedik bir şey değildir. Ancak burada Yahudi kelimacılar, muteber hadisin nerede aranması gerektiği hususunda Müslüman meslekdaşlarından doğal olarak ayrılırlar. Sa'adiâ, çeşitli zümrelerin bu üç felsefî bilgi kaynağından birine veya daha çoğuna karşı çıktıklarını kabul eder. Bu onların bir yanlışlıdır. Üçünü de tek tek hükümsüz kılan faktörler olabilir fakat bu faktörlerin yapısı bilindiğinde, onlardan sakınmak da mümkündür. Zarurî bilgi, zikredilen üç kesin bilgi kaynağından üçüncüsü olarak, özellikle metafizik açıdan önem arz ettiği için, onun doğruluğunu hükümsüz kılabilecek beş faktör özel dikkat gerektirmektedir. Duyu algılamasından elde edilen ham mâlumâtı, sağlamca tesis edilmiş ve inanırılığlı olan bir

⁶⁹ Krş., S. Landauer'in neşrinin (Leiden 1880), Sa'adyâ'nın felsefe (*liikme*) üzerine olan bölümü, 309 vd. çev.: Rosenblatt, 393 vd. Epistemolojik giriş, Landauer'in 1-30 sayfalarını ve Rosenblatt'ın çevirisinin 4-37 sayfalarını kapsar. Krş., ayr., A. Heschel, *The Quest for Certainty in Saadia's Philosophy* (New York 1944, tekrar basım *Jewish Quarterly Review*, N. S., XXXI-II-XXXIV [1942 - 43]); G. Vajda, *Autour de la théorie de la connaissance chez Saadia*, *Revue des Études Juives* içinde, CXXVI (1967), 135-89, 375-97.

tabana oturtmak için özel bir disiplin içinde sistemleştirilmiş bilgiye ihtiyaç duyulacağı açıktır.

Sa'adiâ ile çağdaş Karaîler arasındaki kelamla ilgili incelemelere epistemolojik bir girişle başlama uygulamasına bir örnek, el-Kırkisânî'nin *Kitâb el-Envâr ve'l-Merâkib*'inde yer alır. El-Kırkisânî, bildiği fırkaların usûllerine temas eden bir giriş bölümünden sonra, bilgi edinmenin mümkün olan yollarını tartışmaya girer. Ne yazık ki ilgili bölümlerin metinleri kaybolmuştur ve bizim onlara dair bütün bile bildiğimiz bahis başlıklarını veren bir içindekiler cetvelinden ibarettir.⁷⁰ Bununla beraber, en geç 10. yüzyılın başında Yahudi kelamı, epistemolojinin temel olma özelliğinin kesinlikle tamamen bilincindedir ve bu durum Müslümanlar arasında bu bilincin daha erken tarihli olduğuna delil teşkil eder.

Müslüman yazarlar arasında Ebû Ishâk en-Nevbahtî'nin *Kitâb el-Yâkût*'u, literatürdeki Mâturîdî epistemoloji ve akaid terkibi öncesi için bir başka delil oluşturabilir. Ibn Nevbahtî'nin hayat süresi, tam olarak bilinmemektedir ancak 10. yüzyılın ilk yarısından daha geç olmayan bir dönemde büyümüş olması ihtimal dahilindedir. Özgün çalışma elimizde yoktur. Bununla beraber, Allâme el-Hillî'nin çalışması olan daha geç tarihli ve *Envâr el-Melekût fî Şerh el-Yâkût* başlıklı şerhden⁷¹ mâkul kesinlikte bir yeniden inşâ girişimi yapılabilir. Burada tekrar, aklî istidlalin anlamı, zorunluluğu, 'ilmi muhafaza etmedeki rolü ve kesin bilgiyi (*yâkût*) elde etme açısından nakli kanıtın (*ed-delil es-sem'î*) rolü gibi konular tartışılır. Sonra yazar, kendi 'ilm tanımını,⁷² 'ilmin muhtelif vechelerini verir ve aklî istidlal ile olan ilişkisini söz konusu eder. Bunlardan sonra, beşerî bilgi ile beraber Allah'ın bilgisi kavramını netleştirmeyi içeren kelâmî-akaidî verilere ilişkin tartışmalara ve temel fizikî hadiselerle yer verir. Özgün eserdeki konu tertibinin oldukça kısa olduğu görülüyor. Allâme'nin şerhinde bulduğumuzun aynısı olup olmadığı hususu bir parça kuşkulu kalmıştır. Bununla beraber, tersine bir kanıt getirilemediği sürece, aynısı olduğunu kabul edebiliriz. Bu arada, *Kitâb el-Yâkût*'da, 9. yüzyıl civarında geliştiği ve kelam literatürüne girdiği için anahatları itibari ile 'sünnî' görüşten farklı olmayan Oniki İmam Şîâ'sına ait görüşlere de rastlarız.

⁷⁰ Krş., el-Kırkisânî, *Envâr*, 64 vd.

⁷¹ Krş., yk. n. 111 ; GAL, *Suppl.*, 1, 320.

⁷² Krş., tanım B-2, yk. s. 39.

355/966 tarihinde yazılmış olan *Kitâb el-Bed' ve't-Tâ'rîh*, yine İslam kelamının temel verilerine girmeden önce, 'ilm ve aklı istidlale ilişkin ve bilgi edinmenin çeşitli yollarına dair tartışmaya epistemolojik bir girişle başlayan bir çalışmadır.⁷³ Burada olağanüstü olan, böylesi bir girişin, tarihle ilgili bir inceleme çatısı altında yapılması ve dünya tarihini anlamaya yönelik zarurî bir hazırlık aşaması olarak sunulmasıdır. Çok muhtemeldir ki, bu tür bir tarih ve felsefî kelam terkibi, yazarın kendi özgün fikridir. Yine muhtemeldir ki, yazarın sunduğu bu felsefî kelama, mevcutlarından daha derin bir bakış elde etmek gayesiyle, tarihi süreci anlatmaya başlamadan yer verilmek suretiyle, aslında zamanının en modern ve en yeni bir tahliline teşebbüs edilmiştir. Bununla beraber, *Kitâb el-Bed'in*, çok daha erken döneme ait kelamı konu alan eserlerde görülen gayet iyi düzenlenmiş bir planı takip etmiş olması çok daha kuvvetle muhtemel gözükmektedir, ki bunun anlamı, söz konusu eserin, hem kendi döneminden hem de Mâtürîdî'nin döneminden epeyce eski bir tarihte akaid konularına epistemolojik bir girişle başlangıç yapma gibi bir uygulamanın var olduğunun kanıtı olmasıdır.

El-Mâtürîdî'ye nisbet edilen kısa akaid, yine güçlü (duyu) algılama, doğru akıl ve güvenilir kaynaklardan gelen naklî mâlumattan oluşan üç bilgi kaynağına ilişkin bir küçük mütalaa ile başlar. Ayrıca bu arada, bu bilgi kaynaklarının sözde yetersiz olduğunu ve bilginin mümkün olmadığını öne süren "Sofistler"ın yanlış düşündüklerini de ifade eder.⁷⁴

Kelama giriş anlamında bilgi teorisi için nihaî formülasyon Eş'arî çevrelerinde geliştirilmiştir. El-Eş'arî'nin, bizzat kendisinin, kelamî akaidine epistemolojik bir temel oluşturması bir yana, önermiş olması bile -A. J. Wensinck'in iddialarına göre-⁷⁵ söylenemez. *İbânesi* -bir şey bulmak için eğildiğimiz bir kaynak olarak- bilgi teorisine temas eden bir girişe yer vermez.⁷⁶ Ancak el-Eş'arî, böyle bir girişin uygun düşeceği ve muhtemelen de var olan bir çok eser yazmıştır fakat birkaç yerde birden tekrara düşmek istememiş de olabilir. Aslında İbn Asâkir'den öğrendiği-

⁷³ Krş., yk. n. 349. Bir tarih çalışması olarak bkz., Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 113 vd., 200.

⁷⁴ Krş., Williams, *Islam*, 180vd. J. Schacht'ın bir neşrini hazırladığı el-Mâtürîdî'ye ait *Kitâb et- Tevhîd* için, krş., M. Allard, *Le Problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Eş'arî*, 421 vd (Beyrut 1965) Krş., aşt., s. 202.

⁷⁵ Krş., Wensinck, *Muslim Creed*, 249.

⁷⁶ *İbâne* ile bağlantılı edebî meseleler için, bkz., Allard, *Problème*.

mize göre, onun “Zenâdika vs. Reddiyye” üzerine *Fusûl*’unda, içinden pekâlâ el-Eş’arî’nin epistemolojiye dair görüşlerinin çıkarsanabileceği, akli istidlâl (*nazar*) konusuna hasredilmiş bir giriş bölümü bulunmaktadır.⁷⁷ Resmî Eş’arî epistemolojisi, en gelişmiş haliyle, el-Bâkîllânî’nin (v. 403/1013) *Kitâb et-Temhîd*’inde karşımıza çıkar.⁷⁸ El-Bâkîllânî’nin açıklamalarının ne kadarı kendine aittir, ne kadarı meslekdaş ve seleflerinden ödünç aldıklarıdır, bilebildiğimiz kadarıyla bu aşamada cevaplanmayı bekleyen soru olarak durmaktadır. Müellifimiz, “bilinenin olduğu gibi bilinmesidir” şeklindeki bilgi tanımıyla başlangıç yaparak “şey” teriminin yerini “bilinen”in alması gerektiğinin nedenini, bilinenin mâdumu da kapsadığından, hem şey olabilir hem de olmayabilir açıklaması ile izah eder.⁷⁹ Bilgi nesnesini iki kısma ayırıp, mevcûdun yanında mâdumu da söz konusu eder. Böyle iki tür bilgi nesnesi olduğu gibi, iki tür bilgi vardır. Öncesiz (yaratılmamış, *kadîm*) Allah’ın bilgisi ve bütün canlıların, insanların, meleklerin, cinlerin ve diğerlerinin yaratılmış (*muhdes*) bilgisi. İkincisi, yine ikiye ayrılır; zorunlu (*zarûrî*) bilgi ve akli, tüm-dengeli (*nazar, istidlâl*) bilgi.⁸⁰ Zorunlu bilgi -gerekli bir bilgidir- yaratılmışların nefesine sıkı sıkıya yapışmış, terkedilemeyen ve asla kuşku duyulmayan bir bilgidir. Akli istidlâlî bilgi ise sonuç çıkarma ve düşünce üretimi ile elde edilen bir bilgidir. “Kazanılabilen” (*kesbî*), yani yaratılmış bir potansiyel sayesinde bilende var olabilen bir bilgidir. Zorunlu bilgiye ve duyu algılamasına dayalıdır. Bilinenin zorunlu bilgisi, zorunlu bilgiyi şüpheden ârî kılan ve nefisde doğuştan yaratılmış olan (*ibtî-*

⁷⁷ Krş., İbn Asâkir, *Tebyin Kezib el-Müfterî*, 128 vd. (Dımaşk 1347). Bu bölüm, metnin neşrinden önce zaten gündeme getirilmişti, W. Spitta, *Zur Geschichte Ebû'l-Hasan el-As'arîs*, 68 (Leipzig 1876) ve yine R. J. McCarthy, *The Theology of al-Ash'arî*, 211 vd.’da aynı bölümü söz konusu eder (Beyrut 1953). El-Eş’arî’nin *Kitâb el-Ma’ârîf*’inin muhtevası hakkında ipuçları tespit etmek kolay görünmemektedir. Mc Carthy’nin düşüncesi, 222, epistemolojiye temas ettiğinin şüpheli olduğudur.

⁷⁸ Krş., el-Bâkîllânî, *Temhîd*, 6-14 (bilgi ve istidlâl üz.), 15-21 (bilgi nesneleri üz.). M. Abdulhâdî Ebû Rîde ve Mahmûd M. el-Hudeyrî neşri, 34-44 (Kahire 1366/1947). El-Bâkîllânî, vücûdu, öncesiz (yaratılmamış, *kadîm*) ve yaratılmış olmak üzere iki altbölüme ayırır. Yaratılmış, mürekkebe cisimler, mücerred cevherler ve âraz bölümlerine ayrılır. Adem-i vücûd için beş kategori mümkündür. 1. imkânsız veya muhal 2. Mümkün fakat asla fiiliyata geçirilemez 3. mümkün ve gelecekte mevcut 4. geçmişte mevcut idi 5. olabilir veya olmayabilir anlamında mümkün fakat, gelecekte olabileceği veya olamayacağı bilinemez.

⁷⁹ Krş., B-2 ve B-3 tanımlamaları, yk. s. 39 vd.

⁸⁰ Müellif, Allah’ın bilgisi ile ilgili -ileride yeniden ele alacağından (*Temhîd*, 197 vd.)- burada daha fazla açıklama yapmaz ve yaratılmış bilginin iki çeşidi arasındaki ilişki için, bkz., yk. s. 87

dâ'en) beş duyunun algılaması ile elde edilir. Ruhî malûmat ve benzeri her şeyi mündemiçtir. Yanısıra, birçok râvinin müteselsil nakilleri ile gelen (*tevâtur*), uzak ülkelere ait coğrafi veriler, eski peygamberlere ait malûmat ve çeşitli tarihî bilgiler gibi bilgileri de kapsar, ki bunlar, duyu algılaması ile teyid edilebilir veya edilemeyebilir niteliktedir. Bu faktörlerle dayalı bilgiler, mantıkî tûmdengelim (*istidlâl*) ile pekçok yollarla çoğaltılabilir ki, bunun naklî (*sem'î*) bilgi kaynağına da uygulanması gayet mümkündür, sadece ne gibi mantık kanıtının (*delil*) oluşturulduğunu anlamak gerekir.⁸¹

Abdulkâhır b. Tâhîr el-Bağdâdî'nin (v. 429/1037-38) konu ile ilgili paralel görüşlerinin kapsamlı bir özetini Wensinck'in çalışmasında buluruz.⁸² İmam el-Harameyn, *İrşâd*'ının önsözünde epistemolojik dayanağı ilişkin kısa bir açıklama yapar. Öte yandan, diğer çalışması *Şâmil fî Usûl ed-Dîn*'de, akılcı düşünceye dair çeşitli meseleleri uzun uzadıya tartışır.⁸³ *İrşâd*'da yaptığı temel tartışma, akli istidlalin asıl bilgi kaynağı olduğuna dairdir. Selefden bazılarının, bütün bilginin duyu algılaması ile elde edildiği ve akli istidlalin bilgiye götüremeyeceği görüşünde olduklarını söyleyerek, bu düşünceye karşı çıkar. *Nazar* ile hakkında düşünce üretilen nesnenin bilgisi ve bilgisizliği veya onunla ilgili kuşku arasında tezat bulunduğunu fakat sağlam bilgiye götürüp götürmeyeceği hususunun bizzat kendisinin sağlam olup olmamasına dayalı olduğunu öne sürer. Bilgiye ulaşmayı temin ya da imâ (*z-m-n*) eder. Fakat Mûtezile ile aynı görüşü paylaşarak, onu yaratmaz, der. Önceden bilinmeyen bilgiyi güçlü bir nazarla elde etmek, akla ya da nakle dayalı bir tezin kanıtlarını (*edille*) zorlamakla mümkün olur. Mûtezile'ye göre, akli istidlal akli gerektirirken, İmâm el-Harameyn'e göre, dinî hukuku (*şer'*) gerektirir. Bilginin nasıl elde edileceğini açıkladıktan sonra müellifimiz, bilgiyi tanımlamaya girer. Bâkîllânî'nin tanımını destekleyerek aynen verir. Ancak yanı sıra bundan sonra kelamcılar arasında bir âdet teşkil edeceği üzere, hem Eş'ari hem de Mûtezile çevrelerinde geliştirilen -çoğu kez

⁸¹ Bu bilgi teorisinin muhtasar bir ifadesi olarak "bilginin sebepleri (esbab)" için, en-Ne-sefî'nin (v.537/1142) *Akaid*'inin giriş çevirisine bakılabilir. E.E.Elder, 5-27 (yk. n.169) -bu akaid ve Taftazani'nin şerhi 768/1366-67 istinsah tarihli- yüzyıllar boyunca tesirini korumuş eserlerdir.

⁸² Krş., Wensinck, *Muslim Creed*, 255 vd.

⁸³ Krş., İmâm el-Harameyn, *İrşâd*, 3-16 ve *Şâmil*, nşr.: H. Klopfer (Kahire ve Wiesbaden 1960-61).

kendisini karşı çıkmak zorunda hissettiği- bir çok tanımlamaya ilişkin tartışmaları ilave eder. Allah'ın ezeli bilgisi ve beşerin yeni olarak zuhur eden bilgisi (*hâdis*, el-Bâkillânî'nin *muhtesine* "vaktiyle yaratılmış" muhalif olarak) olmak üzere, bilgi tekrar iki bölüme ayrılır. İkinci bölüm, zorunlu (*zarûrî*), apaçık (*bedihî*) ve kazanılan (*kesbî*) olmak üzere üç alt-bölüme ayrılır. İlk ikisi birbirinin yerini alabilir. Bütün bilgilere nazarla kazanılabilir (*kesbî nazârî*), denilebilir. Bilginin karşıt anlamlı kavramları câhillik (*cehl*), şüphe (*şekk*) ya da tahmin (*zann*)dir. Akıl ('*akl*'), mevcut bütün zorunlu bilgiyi içerir.

Müteakip 11. yüzyılda, bu kez kelamın bir başka türü olan mistisizm ile mantığın terkihi halinde bir araya getirilmesi gerekliliğinin en hatip sözcüsü, kelimenin anlamını aşan ölçüde aydın, trajik bir sima olan Sühreverdî *el-maklûl* ile karşılaşırız. Bütün bilgiyi mantık, fizik ve metafizik olarak bölümlere ayıran sıradan felsefi yaklaşımı, kendi özel kelam markasının hizmetinde kullanır. Onun *Hikmet el-İsrâk*'ının yarısı,⁸⁴ Aristo mantığı ve fiziği ile ilgili belli bazı hususların tartışmasına ayrılmıştır. Sühreverdî'nin iddia ettiği gibi, bu tartışma özet ancak çok yararlıdır. Ne sonuçlandırılmıştır ne de salt nesnel bilimsel araştırma ile ilgilenenlere özgüdür. Metafizik aydınlanma doğrultusunda, yönünü zaten belirlemiş olanlara yöneliktir. Burada epistemoloji, -bir zorlayıcı ihtiyaç olmaksızın- mistisizmin hizmetine sunulmuştur çünkü o zamana dek epistemolojik bir giriş, sistematik kelam için o denli güçlü bir âdet halini almıştı ki hiçbir sistem kurucu -özellikle de kendi kelam sistemini felsefeye borçlu olan biri- bundan hâli kalamazdı. Mistisizmde, 'ilme, *ma'rifeye* eşdeğer ya da onun fevkinde bir konum verme eğilimini takip eden Sadreddin el-Konevî, ilk sûreye yaptığı uzun tefsirinde görüleceği gibi, mistik Kur'an tefsirini, mantık terim ve kavramları ile destekleme girişiminde bulunur. "Bilgi" -ki, Konevî için hiçbir zaman tasavvufî marifet'den çok ayrı bir kavram olmamıştır- "bir soyut küllî gerçeklik" ya da "bir tekil küllî gerçekliktir." Akli bilginin tersine, tasavvur ve tasdik, mistiğin şuhud bilgisinde yoktur, -büyük kitlelerce inanıldığı gibi- var olan sadece idraktır. Kur'an, "mevcûdât üzerinde tesiri olan muhtelif mümkün şartları ihtiva eden bilgi formudur" ya da bilginin ilahî vasfının suretidir.⁸⁵ İs-

⁸⁴ Krş., yk. s. 112 vd ve 124 vd.

⁸⁵ Krş., el-Konevî, *l'câz el-Beyân* , 48, 54, 57, 219. Krş., ayr., yk. sh. 111 vd. ve 113 vd.

lam kelamının bir diğer vechesi de böylece, halihazırda güçlü bir biçimde “bilgi” çevresinde merkezileşen düşünceyi, özel kanallar içinde dağıtmak arzusunda olduğunu sonradan gösterecek olan mantık tarafından, daha çok sezgisel ve sistematik olmayan yollarla istilâ edilmiş olur.

Seyfeddin el-Âmidî (551-631/1156-1233) ile -kendisi, keskin zekasını ve etkileyici şahsiyetini bilenlerin teslim ettiği Suriyeli parlak bir bilgidir- gelişme, doyma noktası denilebilecek bir aşamaya gelmiş olur. El-Âmidî'nin emrine âmâde, bilimsellik adına değerlendirmek zorunda olduğu, korunma ve incelenmeyi gerektiren malzeme, eserini ne çok uzun ne de çok kısa tutmaya çalışan yazar için bile -el-Âmidî bu niyeti taşır-pek çok sayfayı dolduracak ve birçok tartışmayı kapsayacak muazzam bir yeterliliğe sahiptir. Meseleler bütün muhtemel açılardan ele alınmıştır. Bununla beraber el-Âmidî kalibresinde bir yazarın, daha önce söylenenleri tekrar eden bir başarı ile tatmin olması çok zordur. Kendi çıkardığı, bir dereceye kadar yeni sonuçlarda ısrarcı olur. Temel varsayımlar, artık sorgulanmaz olmuş, en keskin zekanın bile içinde hareket etmeye zorlandığı çevre daralmış ve ispat edilemez olanı ispat etme gereğine tamamen şartlanılmıştır. El-Âmidî'ye göre, beşerî varoluşun nihai hedefi mükemmeliyettir. Mükemmeliyet, onun için, bilinmeyen nesnelere ve *intelligibiliya*ya dair kapsamlı bilgi ile eşdeğerdir. Onun zamanında, Müslümanların medeniyeti, müthiş bir bilgi birikimini sırtladığının ve bunun kendi varlık nedeni olduğunun tamamen bilincindeydi; bu nedenle bu bilgi birikimi, bilimsel anlamda dikkatle sürekli olarak incelenmeyi gerektiriyordu. Zaman ve insan ömrü, bilim ve bütün bilinmeye değer şeyler (*el-'ulûm ve'l -ma'ârif*) üzerine ihtisas yapmak için çok kısaydı. Bütün hususlar önemi gereği ele alındığına göre, öncelik en önemli en yararlı olan bilgiye, yani “Vâcib-i Mutlak Olanın” zâtını, sıfatlarını ve ahvalini araştıran kelam ilmine (*'ilm el-kelam*) verilmiyordu. El-Âmidî'nin konu ile ilgili ana eseri, *Ebkâr el-Ejkâr* başlıklı olup, Aristocu etkilenmenin nihai aşamasının çok büyük ölçüde özelliğini taşıyan sistematik bir düzenleme ve sınıflandırma sergiler. İçindekiler cetveline kısa bir bakış bile okuyucu için ne umabileceğini görmesi açısından yeterlidir.

Ebkâr'ın sekiz bölümünden (*kâ'ide*) ilk dördü, -bütün eserin neredeyse dörde üçünü oluşturur- epistemoloji ile ilgili olduğu söylenebilecek meselelere ayrılmıştır: Bunlar 1. bilgi ve alt bölümlerine, 2. aklî istidlâl

ve altbölümlerine, 3. akli istidlâlle araştırılan hedeflere ulaştırıcı yöntemlere, 4. bilgi nesnelerinin mevcut, mâdum ve ne mevcut ne mâdum olarak bölümlere ayrılmasına temas eder. Dördüncü bölüm, -önceki üç bölümden dokuz kat fazla yer kaplar- büyük ölçüde Allah'ın varlığı, amelleri ve sıfatlarına hasredilmiştir. Epistemolojik meseleler, *Ebkâr*'da, daha sonra gelen sözgelimi, nübüvvet meselelerini konu edinen beşinci bölümde ayrıca ele alınır.

Bilgi ve alt bölümleri tartışması, sıra ile dört kısım halinde düzenlenmiştir. Birinci kısım, bilginin anlamı ve tanımlarını tartışır ki, tamamen bu anlamı belirlemek üzere tasarlanmıştır. Bu bağlamda, "Sofistlerin" hiçbir bir bilgiye ulaştıracak hiçbir bir yol yoktur, şeklindeki görüşleri usûlen zikredilmiş, fakat ayrıntılarına girilmemiştir. El-Âmidî'nin söz konusu ettiği okullar, Mû'tezile okulları, Eş'ariler (el-Eş'arî, İbn Fûrek ve özellikle el-Bâkîllânî), felsefeciler ve kendi "meslekdaşları" (*eshâb*)'dır. Tanımlanma ihtimaline karşı çıkanların düşünceleri de dahil olmak üzere, onbeşten fazla tanımla tartışmıştır. El-Âmidî'nin itirazları, sözgelimi, mârifet ya da bilgi nesnesi ve benzerlerine atfen yapılmış bir tanımlama-daki gereksiz tekrarlar üzerinedir. Yine, Allah'ın bilgisinin kendine özgü özelliğinin layıkıyla dikkate alınmasında başarısız veya algılanmasında yetersiz kalınmasına itirazları olur. Kendi tercih ettiği tanımında, bu tür gizli güçlükleri içinde barındırmamayı deneyerek, duyu algılamasını bir bilgi kaynağı olmaktan çıkartır ve bir şey olduğu gibi olmalıdır ve değişmez kararını verebilen sürekli alışkanlıkların gelişimini dikkate alan psikolojik anlayış kategorisi içinde hareket eder. Aşağıda tercümesine teşebbüs ettiğimiz, el-Âmidî'nin bilginin tanımları ve gerçek doğası hakkındaki tartışması, burada adeta epistemolojik öncüllerden, akaid verileri temin etmeye yönelik İslam kelamının, gayretli çabalarını temsil eder.⁸⁶

"Bilginler, bilginin gerçek anlamını belirten görüşler açısından ihtilafa düşmüşlerdir.

⁸⁶ El-Âmidî'nin *Ebkâr*'ının burada yararlanılan üç yazma nüshası; (Aya Sofya nr. 2165, vr. 2a-4a; Aya Sofya nr. 2167, vr. 2b-4b; Ahmet III nr. 1774, Cild I, vr. 2a-3b), metinlerindeki bir çok farklılığı açıkça ortaya koyar. Aya Sofya nr. 2167 ve Ahmet III nr. 1774, genelde Aya Sofya nr. 2165'e karşı beraber hareket ederler. Aya Sofya yazmaları için, bkz., yk. n101 (El-Âmidî'nin yukarıda verilen doğum yılı, çok fazla erken olabilir).

1. Bazı⁸⁷ Mü'tezile bilginleri, 'bilgi, bir şey(in)e olduğu gibi (olduğuna) inanmaktır' derler.⁸⁸ Bu, Allah'ın varlığına ananevi (*taklid*) olarak itikad etmeye dair inanca ters düşmesi açısından yalnızdır. Çünkü o,⁸⁹ olduğu gibi (olduğuna) inanılması gereken bir şeydir ve buna inanmak, bilgi olamaz. Tanımlamaya, 'kendini tatmin etmek için' gibi bir ilave yapılsa bile, bu durum inkâr edilemez.⁹⁰ Üstelik, varlığı imkânsız olan mâduma ilişkin bilgiyi dışarıda bırakmaktadır. Çünkü bu bir bilgidir (yani bilinebilen bir şeydir), fakat genelde kabul edildiği üzere ait olduğu her ne ise o, bir şey değildir.

Bazıları bu tanıma, 'zorunluluğu ya da delili temel alarak oluştuğunda' ilavesini yaparlar.⁹¹ Bu ekleme ilk zorluğu kaldırsa bile ikincisini kaldırmaz. Varlığı imkânsız olan mâdum ile bilginin birlikte bulunamayacağını düşünenler, bunu, kabullenilen bilgi ('ilm tasdiki) açıklamasıyla izah ederler. Lakin, kabullenilen bilgi, zihinde canlandırılan iki bilgi türünü ('ilm tasavvurı) çağırıştırır ki, bunlardan biri, varlığı imkânsız olan mâdumdur. O yüzden, böyle düşünenler, her akıl sahibinde bulunan bilgiyi ve apaçıklık potansiyelini (*bedi'he*) gözden kaçırarak⁹² olumlu ve olumsuzun bir arada bulunmasının imkânsız olduğu şeklindeki kendi düşünceleri ile ters düşmüş olurlar ki, bu zihinde canlandırılmayan (*gayr mutasavver*) bir husus olmayıp daha çok, bilinemez (*gayr ma'lûm*) bir husustur.

2. Kadı Ebû Bekr (el-Bâkılânî), 'bilgi, bilinenin olduğu gibi bilinmesidir' (mârifet), der.⁹³ Bu iki açıdan yalnızdır. Birincisi, Allah bilgi sahibidir ve Allah'ın bilgisine mârifet (*ma'rife*) denilemeyeceği hususunda genel icmâ vardır. O yüzden tanım, bütünüyle kapsamlı değildir. İkincisi, el-Bâkılânî, bilgiyi ('ilm), bilinen (*ma'lûm*) ile tanımlar. Oysa, *ma'lûm*, 'ilmden türemiştir ve bir şeyden türeyen şey, türediği şeyden daha açık

⁸⁷ Çeviride, çoğul "bazı" ile tekil "bazısı" arasındaki farklılığı vermeye çalıştım. Bununla beraber, el-Âmidî'nin her durumda zihninde ne kastettiği her zaman tam olarak açık değildir. Süreklilik içinde art arda gelen tekil formlar kesin olmayabilir. Çoğul olarak da kastetilmiş olabilir.

⁸⁸ Krş., F-2 tanımlaması, yk. s. 46.

⁸⁹ Yani "Allah'ın varlığı", "Allah'ın Kendisi" değil.

⁹⁰ Krş., F-3 tanımlaması, yk. s. 46.

⁹¹ Krş., F-4 tanımlaması, yk. s. 47.

⁹² *Mukâbiren* :Aya Sofya nr. 2157 *munkiren* "reddederek."

⁹³ Krş., tanımlama B-2, yk. s. 39

olamaz. Daha açık olanı daha az açık olanla tanımlamak muhaldir. Öte yandan tanım, gereksiz bir 'olduğu gibi' ekini barındırır. Oysa, bilinen nesnenin bilinmesi (mârifeti) daima 'olduğu gibi' olmak durumundadır.

3. İmam Eş'arî,⁹⁴ bilgi tanımı için çeşitli görüşlerden yararlanır. İlki: 'Bilgi odur ki, kapsadığı kişinin biliyor olmasını zorunlu kılar.'⁹⁵ İkincisi: 'Bilgi, odur ki, kapsadığı kişinin bilenin adı olmasını zorunlu kılar.'⁹⁶ Üçüncüsü: 'Bilgi, bilineni olduğu gibi algılamaktır (*idrâk*)'.⁹⁷ İlk iki görüş, 'ilm tanımı ile bağlantısı açısından, 'ilmden daha az açık olan 'âlimin ('bilir, bilen') kullanılması yüzünden çelişkiye düşülerek oluşturulmuştur. Üçüncü görüş, yine aynı çelişki içinde, 'ilm tanımı için daha az açık olan *ma'lûmdan* ve ayrıca aynı nedenle *idrâk*den yararlanılmıştır. Oysa, *idrâk* esasen bir bilgi türüdür (*nev'*); cinsi, türleri ile tanımlamak muhaldir. Üstelik, yukarıda bahsedildiği üzere, 'olduğu gibi' ekine hiç ihtiyaç yoktur.

4. Müderris Ebû Bekr b. Fûrek, 'bilgi, bulunduğu kişideki varlığı sayesinde o kişinin doğru düzgün hareket etmesini ve iyilik yapmasını sağlayandır'.⁹⁸ Bu tanım da yalıntıdır. Eğer İbn Fûrek bununla, 'doğru düzgün hareket etmek ve iyilik yapmak istidlâli muhakeme ile mümkün olabilir' demek istiyorsa, bu muhaldir. Çünkü doğru davranış bir tek bilgiye dayalı olmayıp ilaveten güce (*kudret*) de dayalıdır. Eğer doğru davranış ona dayanır fakat bu tek başına yetmez, ayrıca güç de gerekir dıyorsa, (güç) bilgi ile aynı konuma gelmiş olur ki güç, bilgi değildir. Öte yandan, ister içimizde bulunsun ister dışımızda olsun sahip olduğumuz bilgi, doğru davranışları ifâ etmemizde etkili olmayacaktır, çünkü temel görüşümüze göre biz, hareketlerimizi vücuda getirme hususunda tek başımıza değiliz. Üstelik, tanımın yanlış olduğunu göstermek için denilebilir ki, kendisine sahip olmakla doğru hareket etmenin mümkün olmadığı, sözgelimi kişinin kendisine dair bilgisi Allah'a dair bilgisi, imkânsız olanın bilgisi, gibi bilgiler de vardır. Bunların ait oldukları, sayesinde doğru davranmanın mümkün olabileceği bir şey ya da faaliyet değildir. İbn Fûrek'in tanımının hatalı olduğunu kanıtlama adına bu argüman şu sonuca götürür: Eğer denilseydi ki, 'bilgi, ait olduğu herşeyin doğru

⁹⁴ İsim, Aya sofya nr. 2167 ve Ahmet III nr. 1774 nüshalarında atlanmıştır.

⁹⁵ Krş., A-7 tanımlaması, yk. s. 38.

⁹⁶ Krş., A-6 tanımlaması, yk.s.38.

⁹⁷ Krş., C-1 tanımlaması, yk. s. 41.

⁹⁸ Krş., J-1 tanımlaması, yk. s. 49 vd.

uygulanmasını mümkün kılandır' (tanım, o zaman kabul edilebilirdi). Yine eğer kastedilen, genelde doğru davranışı mümkün kılması ise (kabul edilebilir) değildir.

5. Şeyh Ebû'l-Kâsım el-İsfarâ'inî, 'bilgi, sayesinde, kişinin bildiği'dir.⁹⁹ Bu yine, bilgiyi daha az açık olan bir şeyle tanımlama gayretidir.

6. Aşhabdan birisi demiştir ki, 'bilgi, bilineni olduğu gibi kanıtlamaktır.'¹⁰⁰ Bu, üç bakımdan hatalıdır. İlk olarak, yine 'ilmî, ma'lûm ile tanımlamaktadır ki, yukarıda anlatıldığı üzere bu yanlıştır. İkinci olarak eğer bilgi, bilinenin kanıtlanması ise bilinenin bileni, bilinenin varlığını kanıtlayan kişi olacaktır. Bu bizi şöyle bir sonuca götürür: Allah'ın varlığı hakkındaki bilgimiz onu kanıtlamakla özdeştir. Bu muhaldir. Üçüncüsü ise *isbât* (burada 'kanıtlama' olarak çevrilmiştir) ya 'bir şeyi vücuda getirme' anlamında ya 'bir şeyi hareketinden sonra sabit kılma' anlamında ya da mecâzen bilgi anlamında kullanılmıştır. Burada *isbât*ın, ilk anlamda kullanıldığı açıktır. İkinci kullanılış, bağlam açısından imkânsızdır. Üçüncü kullanış ise bilgiyi bilgi ile tanımlamayı içermektedir ki, bu imkânsızdır.

7. Aşhabdan bir başkası der ki, 'bilgi, bilinenin olduğu gibi açık bir biçimde anlaşılmasıdır (*tebeyyün*)'.¹⁰¹ Tanımdaki (gereksiz) ilave yine yerini almıştır ve yine kendinden daha az açık olan bir şeyle 'ilm tanımlanmaktadır. Tanımın (ayırt edici) özelliği, *tebeyyün* kavramının bir gizlilikten sonra aşıkâr olan görünümüne ya da bir müphemiyetten sonra gelen anlaşılabilirliğe delalet etmesidir ki, bu haliyle Allah'ın bilgisini zorunlu olarak dışarıda bırakmaktadır.

8. Başka birisi de demiştir ki, 'bilgi, bilinenin olduğu gibi olduğuna itimad etmektir (*sika*)'.¹⁰² Yine bu (gereksiz) ek, tanımda yer alır ve böylece yine 'ilm, kendinden daha az açık bir şeyle tanımlanmaktadır. Üstelik, bilinene duyulan güven olarak bilgi, kapsadığı kişinin de güvenli biri olması gerektiği sonucunu doğurur ki, Allah'a bildikleri hususunda güvenmeyi zorunlu kılacağından, böyle bir tabirin Allah ile ilişkili olarak kullanılması fıkhen imkânsızdır.

9. Felsefeciler, 'bilgi, bilinenin suretinin bizzat kişinin nefsinde etki-

⁹⁹ Krş., A-1 tanımlaması, yk. s. 38.

¹⁰⁰ Krş., D-3 tanımlaması, yk.s. 42.

¹⁰¹ Krş., D-1 tanımlaması, yk. s. 42.

¹⁰² Krş., F-1 tanımlaması, yk. s. 46.

li olması durumu mesabesinde' demişlerdir.¹⁰³ Dolayısıyla bu tanıma göre, sıcakın ve soğüğün sureti, sıcakı ve soğuğu bilen kişinin nefsinde etkili olacaktır. Bu demektir ki, onları bilenler (sadece onları bilerek) ısınacak ya da üşüyecektir ki bu muhaldir. Bu tanım belki, bizzat etkileyici olanın (nefis üzerinde), sıcakın ya da soğüğün kendisi değil fakat düşünülen hayali (*misâl*)dir, anlamında olabilir. Buna karşı, denilebilir ki bu hayal, gerçekte temsil ettiği ile eşit (*musâvî*)¹⁰⁴ ise yukarıdaki problem aynen devam eder. Eğer değilse, o zaman zaten o, onun gibi (*misl*) değildir ve dolayısıyla bilgi de ona ait değildir.

10. Bilgiyi tanımlamak bu kadar zor olduğundan, daha sonraki bilginler ihtilafa düşmüşlerdir.¹⁰⁵ Bazıları bilginin, (sözel) tanım (*hadd*) ile tanımlanması imkânsızdır, bir örnekle ya da bölümlere ayırarak tanımlanabileceğini, söylemişlerdir. Bazıları da, bilgi dışında herşey, bilgi ile tanımlandığından, bilgiye dair bilgi doğuştan apaçıktır (*bedihî*), demişlerdir. Böylece birisi bilgiyi tanımlamak istediğinde, kısır döngü içinde bir muhakeme yapmak durumunda kalacaktır. Oysa kişi, kendi varlığını mecburen bilir. Bilgi, bu bedihî tasdikini iki tasavvurundan biridir. Bedihî olan neye dayanırsa dayansın, bizatihi bedihîdir. Bundan dolayı bilgi tasavvuru, bedihîdir.

Her iki görüş de hatalıdır. İlk önerme hatalıdır çünkü bilgiyi tanımlayan mezkûr yöntem, eğer bilginin tanınmasını (*ma'rife*) ve diğer (hususlardan) ayırt edilmesini elde etmede işe yarıyorsa, (makul bir yöntemdir, çünkü sözel) tanımın (*hadd*) kastettiği sadece budur, başka bir şey değildir. Eğer bilgiyi diğer (hususlar)dan ayırt etmemizi sağlamıyorsa, bilgiyi tanımladığı söylenemez.

İkinci önerme ikna edici değildir. Döngüsel muhakeme (kendi varlığı için), sözel olarak tanımlama eyleminin (*tahdid*), bilgi dışında bir husus sayesinde vücuda gelememesini gerektirir. Bu, tahdidi mutlak surette imkânsız kılmaz. Çünkü açıktır ki tahdid, tanımlanmış bir şeyin haricinde olan bir husus ile yapılan tanımdan daha geneldir -elbette bilgi basit birşey değilse ki değildir-; bir görüşe göre nitelik kategorisinin bir nev'idir, bir diğer görüşe göre, ilişki kategorisinin bir nev'idir. O yüzden o, bileşiktir. Üstelik, döngüsel muhakeme de değildir, çünkü döngüsel

¹⁰³ Krş., E-5 tanımlaması, yk. s 43 vd.

¹⁰⁴ Diğer yazmalarda *el-misl* olmakla beraber, Aya Sofya nr. 4167'de *el-mumessel* şeklinde geçer.

¹⁰⁵ Krş., yk. s. 35.

muhakeme, sadece bir ve aynı yönle alakalı olma durumunda meydana gelir (*ma'a ittihād cihe et-tevakku*). İmdi, bilgiden gayrisi bilgiye dayanır. Bu, bilginin ayırt edici bir vasıf olmasından değil, algılayan (*mudrik*) olmasındandır. Ayrıca bilgi, tam tersine, bilgiden gayrisine dayanır. Dolayısıyla, kısır döngü içinde bir muhakeme söz konusu değildir.

Eğer kişinin kendi varlığına (kelimesi kelimesine: kendi nefsinin varlığına) ilişkin bilgisi, bedihî bilgi ise, bu bizi, muhtelif türdeki tasavvurî bilgilerin (*el-'ulûm et-tasavvurîye*) bedihî olduğu sonucuna götürmez; çünkü ikisi arasında bedahet ilişkisi söz konusudur. Bedihî oluş önermesinin (*el-kazîye el-bedihîye*) tek anlamı, eğer ayrıntıların bilgisine ulaşılabilirse, akıl, aralarında gereken ilişkiyi, hiçbir akıl yürütme veya istidlâlî muhakeme yöntemine dayanmadan ve söz konusu ayrıntılar ister bedâheten ister akıl yürütme ile bilinsin önemli değil, kurabiliyor demektir. O nedenle, nefis, verilen örnekteki (kişinin kendi varlığı, nefsinin varlığı ile ilgili) tasavvurlardan biridir ve nefsin mânasının bilgisi bedihî değildir.

11. Bilgiyi tanımlamak açısından en uygun ifade herhalde şöyle olmalıdır: 'Bilgi, öyle bir nitelik yerine kaimdir ki, bu niteliğe sahip olanın nefsi, bu sayede kendisinde duyularla algılanmayan bir hakikatin farkına vasil olur, böylelikle *sensibiliya*ya karşı kendini koruyarak, bu farkedişe ulaştığı tarzdan farklı bir tarzda ulaşılmasına imkân tanımayan bir tarz içinde vasil olmuş olur.'¹⁰⁶ Bu, kabullenmeyi de reddetmeyi de, basiti de (*mufred*) bileşiği de kapsar. İtikadın ya da tahminin nesnelerinin, nefse ulaştıkları tarzdan farklı olarak nefiste varolmalarına nefsin imkân tanıdığı gözönünde bulundurulursa, itikad ve zannları dışarıda bırakır.

Olumludur (*vucudî*), olumsuz (*selbî*) değildir. Eğer olumsuz olsaydı, olumsuzlaması bir isbat olurdu. Çünkü çifte olumsuzluk, sübût demektir ve eğer durum bu olsaydı, var olması imkânsız olan mādumun bilgisini olumsuzlamak mümkün olmayacaktı. Çünkü bu, mādumu sübûtî tarzda tanımlamayı gerektirirdi ki, muhaldir.

Denilebilir ki eğer bu, bilginin sübûtî olduğunu kanıtlaya bile, onun olumsuz olabileceğini kanıtlaması ile çelişir. Basit bilgisizlik, bilgiye aykırıdır, basit olumsuzlama ise bir olumsuzluk değildir. Aksi takdirde dediğiniz gibi,¹⁰⁷ onu olumsuzlama sübût olurdu ve o zaman var olması

¹⁰⁶ Krş., D-5 tanımlaması, yk. s. 42.

¹⁰⁷ "Siz" ile kastedilen, *kelâm* tartışmalarında sıkça geçtiği üzere, müellifin temas ettiği diğer muhtelif mezhepler ya da karşı çıktığı görüşler ve bunların savunucularıdır.

imkânsız olan mâdumu bilmemeyi olumsuzlamak mümkün olmayacaktı. Çünkü bu, mâdumun sübûtî tarzda tanımlanmasını gerektirirdi ki, muhaldir. Eğer basit bilgisizlik sübûtî olsaydı, onun karşısı olan bilgi olumsuz olurdu. Cevaben deriz ki, bu, basit bilgisizliğin bilginin karşısı olduğu varsayımı nedeniyledir ki, bu böyle değildir. Ona karşıdır (*mukabil*). Karşı olan, karşıt olandan daha geneldir. İki karşı oluşdan birinin sübûtî olması gerçeğinden, diğerinin olumsuz olduğu sonucuna zorunlu olarak varamayız. O nedenle, onlar, bilgiyi kabul etmeyen vasıtası ile (*bi'n-nisbe ilâ*) yalan olanda (*hezib*) bir araya gelebilirler. Eğer bu bir ilişki olsaydı, yalanda birleşemezlerdi.

12. Denilmiştir ki, 'bilgi, bilen ile bilinen arasındaki ilişkiyi açıklayan bir niteliktir.'¹⁰⁸ Bu, tartışmalı bir tanımdır. İlişkinin yokluk (*'adem*) olduğunu varsaydığımızda, ilişkiyi olumsuzlama yine sübût olacaktır. Dolayısıyla, yokluklar arasındaki ilişkiyi olumsuzlamak, sübûtî tarzda saf yokluğun tanımını gerektirdiği sonucuna ulaşırız ki, bu muhaldir. Öte yandan, eğer ilişki varlık (*vücûd*) ise, priori (evvel) ile posteriori (âhir) arasındaki ilişki, her iki durumda da sübûtî tarzda, her ne kadar biri yokluk olsa da, tanımlanabilir. Olumsuzluk ve olumluluk (*icâb*) arasındaki karşılıklar (*tekâbül*) dolayısıyla oluşan ilişki, her iki durumda da, sübûtî tarzda tanımlanabilir -olumsuzlama saf yokluk olsa da-. Öyleyse, her iki öneri de muhal olduğuna göre bilgi, bir ilişkiyi açıklayıcı bir nitelik olamaz.

Bilginin anlamı (*ma'nâ*) tanımlanabiliyorsa, âkil kişilerin genellikle hemfikir oldukları üzere (bilgi), tam bir hakikattir (*hâsıl mutehakkık*). Sadece Sofistler bu konuda farklı düşünürler ki, onlara ileride temas edilecektir."

El-Âmidî, farklı bilgi türlerinden söz etmeye devam eder. Ona ve dahi seleflerine göre üç tür bilgi vardır. Allah'ın kadîm bilgisi, bu bağlamda değerlendirilmeyecektir. Çünkü bu konu, müelife göre, ilahî sıfatlarla alakalı olarak tekrar ele alınacaktır ki, mutad olan da budur. Sonradan ortaya çıkan (*hâdis*) bilgi, zorunlu (*zarûrî*) ve kazanılan (*kesbî*, *mukteseb*) olmak üzere iki tür bilgidir oluşur. Zorunlu bilgi açısından en önemli mesele, onun ayrıca akli istidlâl ile elde edilip edilemeyeceğine dairdir. Cehmîye'ye göre, bütün bilgiler istidlâlî oldukları için zorunluluk içermezler. Bu tür sıradışı görüşler doğaî olarak el-Âmidî nezdinde kabul görmemiştir. Bununla beraber, zorunlu bilgi mevcut değildir, ancak ak-

¹⁰⁸ Krş., A-14 tanımlaması, s. 38.

li istidlâl ile elde edilebilir görüşünü kabul etmek suretiyle onlara çok yakın durmaktan da kaçınmamıştır.

Kazanılmış bilgiye gelince, istidlâli bilgi ile yakın ilişki içindedir. Buradaki mesele ise, bu bilginin, aklı istidlâl veya tûmdengelimli akıl yürütme olmaksızın var olup olmayacağıdır. Kazanılmış bilgiye ilişkin beş tanımdan el-Âmidî'ye göre kabul edilebilir olanı, bu bilgiyi sahih nazar ile temin edilebilen bilgi olarak tanımlayan el-Bâkillânî ve ayrıca İmam el-Haremeyn'e mâtuî tanımıdır. Bunda mutabık olmakla birlikte, biraz müphem bulur ve daha sarîh kılmak için bazı düzeltmeler yapılması gerektiğini düşünür.

Bilgi tartışmasının dördüncü kısmının dokuz altbölümü, *ahkâm el-'il-mi*, yani, epistemolojinin muhtelif vechelerinin tasnifini konu edinir. El-Âmidî, burada bir kez daha, zorunlu bilginin aklı istidlâl ile olan ilişkisi meselesi ve ilâveten bir zorunlu bilgi türünün bir başka istidlâli bilgi ya da zorunlu bilgi türü ile ilişki kurmasının caiz olup olmadığı meselesi karşısında alınması gereken tavra temas eder. Sonra, bilgi ile bilinen ilişkisinde tartışma konusu yapılan beş hususu daha ele alır. Sekizinci alt bölüm, bütün bilginin tûmel ve tikel olarak felsefî açıdan ikiye ayrılmasına ve algılama kudreti açısından insan vücudundaki mutasavver yerine hasredilmiştir. Tûmelerin yeri nefis; tikellerin yeri, beş duyu organıdır. Ayrıca içteki kudret de beştir ve beyin muhtelif bölümlerine dağılmışlardır. El-Âmidî'ye göre, daha geç dönemin felsefecileri nefsi, gerek tûmelerin gerekse tikellerin, nefsin faaliyetlerinin tek aygıtı olan vücudun iç ve dış güçleri ile algılandığı yer olarak düşünmüşlerdir. Dokuzuncu altbölüm, son olarak, beşerî bilginin karşıtlıklarına temas eder. Onlar; basit ve bileşik cehalet, şüphe, zan, ihmal, unutkanlık, uyku, nazar (*nazar*, konu edindiği nesne açısından bilgi yokluğunu imâ ettiği için) ve ölüm.¹⁰⁹ Naklî bilgiyi el-Âmidî, bir bilgi kaynağı olarak zikretmez. İslam akaidinin maddelerinin naklî bilgiye atıfta bulunmadan akılcı yollarla açıklanabileceğine ve açıklanması gerektiğine samimi olarak inandığı çok açıktır.

El-Âmidî'nin yaklaşımları, özellikle İslam dünyasının doğusunda, İbn Sînâ ve Sühreverdî *el-maktûl* geleneğinin cazibesini sürdürdüğü İran ve Hindistan'da galip gelmiştir. El-Âmidî'den kabaca bir yüzyıl sonra meş-

¹⁰⁹ Krş., İmam el-Haremeyn'in yk. s. 148 vd.'deki listesi. Bilginin karşıtı olarak ölüm için, bkz., yk. n. 239, n. 408 ve aşğ., s. 216.

hur İranlı kelimci Adududdin el-İcî (v. 756/1355), Abdulkâhır el- Bağdâdî ve el-Âmidî geleneğini takiben, üzerinde çok çalışılan ve tartışılan *Mevâkıf* (Duraklar) başlıklı ilm-i kelama dair risalesini telif eder.¹¹⁰ Bu, son derece sistematik ve zamanına kadar oluşan malzeme birikimini büyük ölçüde değerlendiren muhtasar bir eserdir. Herşey burada zevkle ifade edilmiş, açıklanmış ve “felsefi” okul geleneğinin en makbülleri arasına girmeyi başarmıştır. Yazarın girişi (*hutbe*), artık sorgulanmayan geleneksel öngörüler üzerinedir. İnsanoğluna, tabii akıl (*‘akl garîzî*), zorunlu bilgi (*‘ilm zarûrî*) ve nazar ve sonuç çıkarma yeteneği (*nazar, istidlâl*) bahsedilmiştir. Allah’ın mahlukatı üzerine düşünmek ve böylelikle ezeli ve ebedî Bedî’in varlığının bilgisine erişmek, onun başta gelen görevidir. Burada yine, ilmî disiplinlerin sahip olduğu değer açısından farklılık gösterdiklerine temas edilmiş, en değerli disiplinin üzerinde en çok çalışılmayı gerektiren disiplin olmayı hakettiği görüşüne yer verilerek bu disiplinin de elbette, kelam ilmi (*‘ilm el-kelam*) olduğu belirtilmiştir.

İlk “durak” (*mevâkıf*), bilginin kaynaklarını tartışmak suretiyle eserin temelini atar. Felsefi gelenek, el-İcî’yi, tartışacağı disiplini, ona ve ayrıca diğer disiplinlere uygulanan kategorilere göre tanımlamak zorunda bırakır. Bunlar tanım, nesne, fayda, sıralama, meseleler ve tasvirdir. Sonra “böyle bir bilgi” üzerine serdedilen görüşleri ele alır. Bilginin tanımlanmasının zorunlu ya da zorunlu değil fakat zor olduğu öne sürülür. Bilgiye akli istidlâl ile ulaşılabilir. Bu bağlamda teşebbüs edilmiş muhtelif tanımlar sıralanır ve bir ölçüt doğrultusunda değerlendirmeye tâbi tutulur. Sonra, bilginin bölümlerine geçer. Bunlar var ya da yok olduğuna dair verilen hükme göre tefrik edilen, sırasıyla, *tasdik* ve *tasavvur*dur. Sonradan zuhur eden (*hâdis*) bilgi, zorunlu ve kazanılan (*mükteseb*) olmak üzere ikiye ayrılır. Hem tasdik hem de tasavvur, insiyaken (*vicdan*) olması hasebiyle kısmen zorunludur. Her bilginin zorunlu olduğuna, tasavvurun kazanılmadığına, Yaratıcı’nın varlığını ve sıfatlarını tasdik etmeyi gerektiren akidenin akli istidlâlden çıkarılabileceğine ilişkin mezhep görüşlerini tartışmaya koyulur.

Kelamın hedefi, zorunlu bilgileri (*‘ulûm zarûriye*) düzenlemektir. Bütün zorunlu bilgiler, insiyaken oluşan (*vicdânâyât*) bilgiler -küçük çapta ve önemdedir- duyu algılaması ile oluşan (*hissiyât*) bilgiler ve apaçık

¹¹⁰ Van Ess’in yayını, *Erkenntnislehre*, el-İcî’nin eseri üzerinde durmamızı belki büyük ölçüde zâid kılmıştır. Fakat, kelamî “bilgi” tarihinde *Mevâkıf*’ın anlamlı bir durak olması açısından sahip olduğu ehemmiyete binâen, mezkur esere temas etmeden geçemedim.

olanlar (*bedi'hiyât*) gibi bölümlere ayrılır. Duyu algılamasının ve apaçıklığın birer bilgi kaynağı olması üzerine dört farklı görüş vardır. Çoğunluk onları bilgi kaynağı olarak tanır. Duyu algılamasının rolünü küçümseyen bir zümre vardır; Plato, Aristo, Ptolemy ve Galen gibi... Bir diğer zümre, aşıkârlığın rolünü küçümser. Son olarak bazıları da, Sofistler ve bilinemezciiler (*la-edriye*) gibi, bunlardan herhangi birinin veya bu açıdan başka birşeyin bilgi temin edebileceğini inkâr etmişlerdir.

Umulacağı gibi tartışma, akli istidlâlin arzu edilen hedefe ulaşmada bir araç olup olamayacağı tartışması ile devam eder. Akli istidlâlin tanımı yapılır ve doğru ya da hatalı diye tavsif edilir. Doğru olan, bilgi temin etse de ihtilâfıdır. Söz gelimi Sümanîye, Hindli bir kaynak, kategorik olarak nazarın bilgiye götürdüğünü inkâr eder. "Geometriciler" (*muhendisîn*) ise, akli istidlâlin bilimsel matematik bilgiye (*hendesiyyât*) ulaştırabileceği, ancak metafizik bilgiye ulaştıramayacağı görüşündedir.¹¹¹ Bu konuda ulaşılabilecek nihai nokta, nispeten birbirine benzeyen görüş ve varsayımlardan oluşacak bir formülasyon olabilir. "Mülhidler" (*melâhide*, İsmailî Şîa'sına atfen) nazarın, bir önder veya bir öğretmen (*imâm*, *mu'alim*) olmaksızın, Allah'ın bilinmesine ulaştırabileceğini inkâr ederler. Bunu, akli istidlâl ile bilgi elde etme yöntemleri ve bu tür bir istidlâlin yapılabilmesi için gerekli olan şartlar üzerine yapılan bir tartışma izler. Allah'ın bilinmesini (*ma'rifetu'l-Allâh*) temin eden bir araç olarak akli istidlâlin, her müslümanın üzerine farz olduğu hususunda genel bir mutabakat vardır. Bu, ya Mu'tezile'nin öne sürdüğü gibi akla ya da el-İcî'nin bizzat tartıştığı gibi nakle (*sem'*) dayalı bir farziyettir. Gerçekte, her sorumlu Müslümanın en önce gelen yükümlülüğüdür. Akli istidlâlin uygulanmasına ilişkin üç-dört meselenin tartışılmasından sonra, bu konuda en başarılı yöntem olarak kıyasdan kısaca söz edilir. Nakli delilin bilgiye ulaştırmadaki rolüne de çok kısa olarak temas edilir. Entelektüel meselelerdeki geçerliliğinin sınırlı ve tartışmalı olduğu değerlendirme yapılır.

¹¹¹ Sümanîye ve *muhendisîn* Allâme el-Hilli tarafından da ayrıca zikredilmiştir, *Envâr el-Mekâtû*, 5, ki burada *muhendisîn*'a atfen "kudemâdan bir zümre" lafzı tesmiye olunur. Onların düşünceleri, sadece duyularla yapılan gözlemlemenin bilgiyi üretebileceği yönündedir. Krş., ayr., mesela, el- Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 85; es-Sâbüni, *Biddâye*, Bursa Haraççı nüshası nr. 1296 içinde 3b; Fahrreddin er-Râzî, *Muhassal*, ki burada ismen Sümanîye'nin zikredilmediği görülüyor, ancak krş., İbn Haldûn, *Lubâb el-Muhassal*, nşr.: P. Luciano Rubio, 15 vd. (Tetuán 1952); Muhammed b. İbrâhîm el-İcî, *A History of Muslim Historiography*, 220, Rosenthal içinde; ve özellikle van Ess, *Erkenntnislehre*, 257, 274. "Ne gözlemlemenin ne de aklın bir bilgi kaynağı olarak tanımlanamayacağı" teoremine ilişkin çok farklı modern bir inceleme için, bkz., K. R. Popper, *Conjectures and Refutations* (New York and Londra 1962).

Takip eden üç “durakda”, el-İcî, bilginin nesnelere ilişkin epistemolojik görüşlerini, âdeti olduğu üzere bir durak içinde incelemeye devam eder. Kalan iki “durak” -esasen çeşitli mezhepler üzerine kısa bir sonuç bölümünden önce yer alır- Allah ve sıfatları gibi metafizik hususlara ve peygamberlik, kıyamet, iman, küfür ve imamet gibi naklen sabit hususlara temas eder ki, bütün eserin beşte-ikisini oluşturmakta olup faydadan hâlî değildir. Kelâmın ilâhîyât açısından hedefi daima korunur ve yazarın emeklerinin *raison d'être* (varlık sebebi) özelliğini oluşturur. Ancak yine de el-İcî ve çevresinin bilgi meselesine yönelttikleri yoğun ilgi yüzünden, burada geri planda kalmaktan kurtulamamıştır. Öte yandan, ilâhîyât açısından korunan hedefle ilgili öncüller, kabûl tartışılmaz bir konum elde etmişlerdir. Bu gerçek, en temel ifadesini “zorunlu bilgi”ye isnad edilen rolde bulur ki, *Mevâkıf*’ın *hutbesinde* gördüğümüz üzere, “bilgi”nin yerini almıştır. Sonuçta ilâhîyât, “bilgi”ye dayalı olma konumunu hep sürdürecektir fakat bu bilgi, ilâhîyâtın ihtiyaçlarına uygun dikilmiş bir bilgidir.

* * *

Kelamcıları takiben, “usûl-i fıkıh” müelliflerinin de, eserlerine epistemolojik bir girişle başlamayı benimsediklerini görüyoruz. Onlarda bu süreç, kelamdakinden daha yavaş bir gelişme göstermiştir ve iyi de olmuştur. Kelam, gördüğümüz gibi, İslam’ın dışındaki bir geçmişten ilhamını alır. Üstelik esasen fıkıhın tersine, toplumun pratik ihtiyaçlarına ve yapıp-etmelerine yönelik değildir. Temelde, ilgisi metafizik veriler üzerine olup ana hedefi bir şeyin iç yüzüne vâkıf olmak ve kesinliğine ulaşmaktır (bu elbette, kelamcıların eserlerinde aslen mevcut olan pratik sonuçları inkâr etmek anlamında değildir). Günlük işler söz konusu olduğunda fıkıh, bilgi ile ilişkili olarak kelamdan büyük ölçüde, bütünüyle olmasa da, farklı bir yol izlemiştir. Aslında böyle bir yol izleme gayesi başlangıçta yoktu. İslam hukuku, “bilgi” (*ilm*)den hareket etmiştir. Hukuk için kullanılan kelimenin (*fıkıh*), aslında, Arapçada zihnî faaliyete işaret eden genel terimlerden biri olması ve sadece İslamiyetle sınırlı bir teknik anlam yüklenmesi gerçeği, hukukun bilgi ile özdeşleşmesine linguistik anlamda destek olmuştur. Tıpkı hadiscilerin ‘ilmi, kendi özel disiplinlerinin konusunu teşkil eden bir bilgi türü anlamında, yalın ve basit olarak düşünceleri gibi, fıkıhçılar da, her ne kadar bu çabalarında hadisçilerden bir parça daha az başarılı olmuşlarsa da, ‘ilmin öncelikli olarak hukukî bilgi anlamında olduğunu iddia etmekten geri durmamışlardır.¹¹²

¹¹² Krş., ayr., aşğ., s. 164.

Bu açıdan Şâfiî'nin *Risâle*'si, gerek hukukî bilginin nasıl kurulması ve sınırlarının nasıl çizilmesi gerektiği ile ilgilenmesi, gerekse hukukî bilginin nasıl elde edileceği ve doğruluk ve usûlünün nasıl belirleneceği ve ifade edileceği hususuna ısrarla eğilmesi nedeni ile son derece çarpıcıdır.¹¹³ Bununla birlikte, bilginin kaynakları üzerine yaptığı özet tartışmanın, eserin muhtevası içinde gözden kaçtığını belirtmeliyiz. Ardından gelen bütün bir tartışmanın temellerini oluşturacağını ifşâ eden bir tarzda çarpıcı bir başlangıç konumuna oturtulmamıştır. Üstelik, eş-Şâfiî'nin, bilginin genel özelliğini oluşturması ve hukukî bilgi kaynaklarını etkilemesi açısından mantıkla akıl yürütmenin bir imkân olduğuna -hiç bir kanıtlanma zorunluluğu hissetmeden- karşı çıktığı son derece açıktır. Kadı için linguistik kullanımın yakinen incelenmesi ve yorumlanması, hukukî bilgi üretimi açısından bir başka kaçınılmaz araçtır ve kelimacılar için olduğundan çok daha geniş işlevi vardır. Bu yüzden eş-Şâfiî'nin, kanun yapma yöntemlerini anlamak isteyenlerin Arap diline bihakkın vâkıf olmaları gerektiği üzerinde tekrar tekrar durması şaşırtıcı gelmemelidir.

Şâfiî'nin yetiştirdiği ve meşhur *Risâle*'sinde çok bâriz olan gidişat, onun zamanından çok kısa süre sonra önemli değişikliklere uğramışsa da, bunların sonuçlarını anlamamız için sadece yaklaşık iki asır geçmesi gerekecektir. Hukukun usûlleri ile ilgilenen kadıların yaşadıkları süreci kestirmek, mâkul bir kesinlikle mümkündür. *Re'y* (görüş), *ictihâd* (bağımsız hüküm) ve *kıyâs* (mukayese yoluyla akıl yürütme) -bu üç terim ve özellikle aslen anlamdaş olan *ictihâd* ve *kıyâs* -¹¹⁴ J. Schacht'ın belirttiği gibi, İslam erken dönemi için hukukî bilginin temel kaynağı olmuştur. Fıkıh içinde oynadıkları rolü tanımlama ve bu rolü büyük ya da küçük alanlarla sınırlandırma görevini, 9. yüzyılın hâkim unsuru olan fikhî mezhepleri üstlenmişlerdir. Hukuka ilgi duyan Mü'tezile kelimacıları doğal olarak mukayese yoluyla akıl yürütme ve ondan hâsıl olan metodolojinin -ki bu, *nazar* "aklı istidlâl"dir- önemi ve önceliği üzerinde münhasıran durmuşlardır.¹¹⁵ Bu tavırları nedeniyle hukuk alanındaki dogmatik muarızlarının ellerindeki bütün kozlarıyla saldırılarına mâruz kalmışlardır. Bununla beraber, akıl üzerine yaptıkları uzlaşmaz vurgu-

¹¹³ Krş., eş-Şâfiî, *Risâle*, çev.: Hadduri, 81, 289 vd.. Krş., yk. s. 53 vd.

¹¹⁴ Krş., eş-Şâfiî, *Risâle*, çev.: Hadduri, 288.

¹¹⁵ Krş., J. Schacht, *Origins*, 128.

nun değişikliğe uğraması ve yitirilmesi ile -bu daha sonraki “Eş’arı” kelamcılarla olmuştur- bu kez bu tavrı İslam hukuk düşüncesine dahil etmeyi becermişlerdir. El-Âmidî’nin geçmişi değerlendirirken gayet isabetle tespit ettiği üzere, usûl-ı fıkıh bilimini besleyen disiplinlerden biri ‘ilm-i kelâm olmuştur.¹¹⁶ Mü’tezile/Mütekellimin çekişmesi, kadıların bilgi meselelerine âcilen dikkatle eğilmeleri gerektiği sonucunu doğurmuş ve nihayetinde bilginin kaynaklarına felsefî anlamda temas etme ve bunu da tartışmanın en başında yapma alışkanlığının doğmasına neden olmuştur. Arapça *kıyâs* teriminin formel mantıkta, Yunanca karşılığı *sylogismos* kadar merkezî bir konumda yer alması gerçeği, gelişen hukuk teorisinin epistemoloji ile bağlantı kurmasının dolaylı dayanağını oluşturur. Bununla beraber, fıkıhçıların bilgide yakîne vâsıl olma meseleleri ile meşgul olmalarına yol açan bir başka mecra, *hadis* ilmi ile açılmıştır. Çünkü *hadis* bilginlerinin değişmez ilgi alanları, hadis rivayetlerinin teminat altına almalarını sağlayacak lâzımleri geliştirmekti.¹¹⁷ Usûl-i fıkıh üzerine yazanlar, gayelerine hizmet ettiği sürece bu tartışmalara girmişler, Peygamber’in *sünnetinin*, hukukî bilgi kaynaklarından biri olarak değerlendirilmesi söz konusu olduğunda müdâhil olmuşlardır. *Kelâm* mahreçli epistemolojide olduğu gibi, onlara izahat başı konumu vermemişlerdir.

Taslak hâlinde çizdiğimiz bu gelişme, usûl-i fıkıh üzerine yapılan çalışmaların “bilgi” temalı bir girişe, kelam üzerine olan çalışmalarda böylesi girişlerin yer almasından önceki bir tarihte yer vermelerini, ihtimal dışı, neredeyse imkânsız kılar. Öte yandan ilgili hukukî malzeme büyük ölçü de korunmuş olup, ancak henüz titiz bir incelemeye tâbi tutulduğu söylenemez. Bu gerçekleştiğinde burada söylenenlerin çoğu, çıkarsama yapmaya dayalı olduğundan, ya doğrulanmış olacaklar ya da çürütüleceklerdir. Bununla beraber, bugün itibarıyla görünen, hukuk yazarlarının 10. yüzyıldan önce bu tür girişlerle pek meşgul olmadıkları yönündedir. Bu tarihten sonra bile, bu girişlerin kelam üzerine olan eserlerin girişlerindeki şekil ve içerik standardına sahip oldukları söylenemeyeceği gibi, parçası oldukları eserin muazzam hacmi ile kıyas edildiklerinde daima çok küçük bir yer işgal ettikleri de görülmektedir. Kapladıkları boyut, büyük ölçüde değişmiştir ve bu boyutları herhalde kendilerine

¹¹⁶ Bkz., a.g.ş., s. 160 vd.

¹¹⁷ Krş., yk. s. 131 vd.

verilen ağırlığın bir ölçüsü olarak düşünülebilir. Gazzâlî, bu münasebetle *Mustasfâs*ının başlangıcındaki, mantık unsurlarına göre zihni algılama ile ilgili görüşlerinin, öyle kalmasını isteyen müstensihlerce kasten atlandığını, çünkü onların sadece usûl-i fıkha değil, genelde bütün ilmi disiplinlere bunu uyguladıklarını açıkça belirtir.¹¹⁸

İbn Hazm'ın,¹¹⁹ fıkıh ve kelam üzerine eserler veren bir yazar olarak başlıca sâiki, Eş'arilerin ve onlardan önce el-Bâkîllânî'nin, en acımasız ifadeler kullanmak sureti ile ve deliller serdederek reddiyesidir. Çok iyi bilindiği üzere, İbn Hazm ilke olarak *kıyâs*dan bir hukuk kaynağı olarak yararlanılmasına karşıdır. Ancak, akli ve istidlâli muhakeme sonucunda ulaşılan kanıtın geçerliliğine kânidir ve ayrıca doğuştan zorunlu bilgiye de inanır: "Biz, eşyanın birer gerçeklik (*hakâ'ik*) olduğunu ve oldukları gibi mevcut olduklarını ve hiç kimsenin bunu (anlayışı) nasıl edindiğini bilemeyeceğini, bilmeye (*ma'rife*) zorlandık. İlk kez anlama (*feh*m) emaresi gösterdiğimizde ruhların bedenlere katılmasından sonra Allah tarafından ruhlarda yaratılan ve bizim için zorunlu olan bu bilgi (*ma'ri-fe*), hakkı idrak etmenin ve onu batıl olandan tefrik etmenin (*hakâ'ik/be-vâtıl*) menşei ve her bilginin (*ma'rife*) temel dayanağını oluşturur."¹²⁰ Usûl-i fıkıh üzerine olan *İhkâm*'ında tartışmasının dayanağını oluşturan mantık temellerinin ayrıntılı bir izahını vermek üzere, daha önce telif ettiği, mantık üzerine olan *Takrîb*'ine göndermelerde bulunur.¹²¹ Girişinde, ilk konu olarak Allah'ın insana bahşettiği muhtelif kudretleri seçmiştir ki bunlar adalet, öfke, arzu, anlama (*feh*m), cehalet, akıl ('*akl*) ve "kudemanın mantık (*mantık*) diye adlandırdığı tefrik kudretidir ki, Allah onunla Kendi ilahî çağrısının anlaşılmasına, eşyanın olduğu gibi bilinmesine (*ma'rife*)¹²² ve anlama başarısını gösterme potansiyeline (*imkân*

¹¹⁸ Krş., el-Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 7.

¹¹⁹ Kadî Abdülcabbâr'ın usûl-i fıkıh üzerine olan *'Umed*'i (krş. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev.: Rosenthal, III, 29) henüz bulunamamıştır ya da eğer Sezgin'in tespiti, I, 625, doğru ise sadece kıs men korunmuştur. Yine onun *Mugnî*'sinin usûl-i fıkıhı konu alan onyedinci bölümünün başlangıcı, M. El-Hodeiri'nin târif ettiği *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*, V (1958), 421, yazma içinde bulunmamaktadır. Krş., ayr., *Mugnî*'nin XVII. cildinin neşri, (Kahire 1962). Başvurulması gerekli olan ecl-Dabûsî'nin (v. 430/1039, krş. Sezgin, I, 456) eserlerine ulaşamamıştır. Başvurulması gerekli olan ed-Dabûsî'nin (v. 430/1039, krş., Sezgin, I, 456) eserlerine ulaşamamıştır.

¹²⁰ Krş., İbn Hazm, *İhkâm*, III, 9. Ayr., bkz., İbn Hazm, *Takrîb*, 156.

¹²¹ Krş., İbn Hazm, *İhkâm*, I, 8, 36 ve IV, 71, V, 82, 107.

¹²² Krş., B-3 ve B-4 tanımlamaları, yk. s. 40 vd.

et-tefhehüm) doğru bir yol açmıştır, bu sayede beşer anlama (*feh*m) merdivenini elde eder ve cehaletin karanlığından kurtulur. Bu kudret, hakkı batıldan tefrik etme bilgisini (*ma'rife*) vücuda getirir.”¹²³ İbn Hazm, tenkidini bilginin kaynakları ile ilgili dört görüşe yöneltir; bütün bilgiler, 1. içe doğmadan (*ilhām*) 2. dinî bir önderden (*imām*) 3. naklî mālûmattan (*haber*) 4. ananeye duyulan kör güvenden (*taklîd*) neşet eder. Bunların hiçbirisi akıl yürütme ile elde edilen delillendirme -bunu İbn Hazm onaylar- potansiyeline sahip değildir.¹²⁴ Dilin menşei açısından, bütün diğer dillerin kendisinden neşet ettiği bir tek aslı beşerî dilin, gelişimini, geleneğe değil ilahî öğretime (*tevkîf*) borçlu olduğu görüşünü, bir karara varıp ilan etmek istemese de, benimser. Çeşitli diller arasındaki nitelik farkları bulunduğunu düşünenler ve kendilerinininkinin en iyi (*efdāl*) dil olduğunu iddia edenlerle çok etkileyici bir biçimde tartışır.¹²⁵ Dil konusu, akli istidlâlî teknik terimlerine dair uzun bir tanımlar listesi -iki tanımlama teriminin (*hadd* ve *resm*) tanımı da dahil- vermeye kadar gider.¹²⁶ Bunu hemen bilgi tanımı takip eder. Bu bağlamda İbn Hazm açıkça Eş'arilerin 'ilm tanımını tartışır. *Takrîb*'ine gönderme yaparak bilginin, duyu algılamasından gelen zorunlu bilgi ya da apaçık bilgi olduğunu veya akli ya da hissi verilerden neşet edebileceğini ifade eder.¹²⁷ Allah'ın insanlara hakikati getiren olarak takip etmelerini emrettiği kişiyi takip etmek sureti ile de -bir zorunluluk ya da akli sonuç çıkarma temeline dayanmaksızın- bilgi, elde edilebilir. Sonra, *i'tikād* (inanç), *burhân* (kanıt), *delîl* (emâre), *sıdk* ve *kezib* (doğru/yalan), *hakk* ve *bâtıl* (gerçek/gerçek dışı), *cehl* (cehalet, yani “bilgi hakikatinin ruhda bulunmaması”), ‘*akl* (akıl) ve *ma'lûm* (bilinen, bilgi nesnesi) gibi terimler üzerinde tartışma başlatır. *Ma'lûm*, Peygamberin açıkça beyan ettiği bir hadis sayesinde bilinen ya da bütün Müslüman bilginlerin Peygamber'e kadar gittiğinde hemfikir oldukları ya da sika bir râvinin bir diğer sika otoriteden, onun da Peygamber'e kadar giden muteber bilginlerden rivayet ettikleri zarurî olarak kesin bilgiyi içerir.¹²⁸ Teknik terimlere da-

¹²³ Krş., İbn Hazm, *İhkâm*, I, 4.

¹²⁴ Krş., İbn Hazm, *İhkâm*, I, 13.

¹²⁵ Krş., İbn Hazm, *İhkâm*, I, 33.

¹²⁶ İbn Hazm, *Takrîb*, 19'daki gibi.

¹²⁷ Krş., İbn Hazm, *İhkâm*, I, 65.

¹²⁸ Krş., İbn Hazm, *İhkâm*, I, 41 vd.

ir yaptığı açıklamalarının ardından, hitabet parçalarının derin anlamlarını -pekçok durumda kanun vaz' ederken büyük önemi haiz olduklarından- sıkı bir incelemeye tâbi tutar.¹²⁹

Gazzâlî, usûl-i fıkıh üzerine olan çalışması *Mustasfâ'nın* ilk bölümlerinde, kendisinden bekleneceği üzere, oldukça değişik bir yaklaşım sergiler. Önsözü (*hutbe*), bilgi üzerine adeta bir şükran ezgisidir. Önce akıl gelir, onu bilgi takip eder. Bununla beraber, bilginin burada çok daha fazla itibar sahibi olduğu açıktır ve özellikle fıkıha ilişkin bilgi bunu fazlası ile hak etmektedir: "Allah'a hamd olsun ki" diye başlar. Gazzâlî "aklı, en kıymetli hazine kılmıştır ve bilgiyi en yararlı emtia, şereflerin en asili, başarıların en övgüye şâyân olanı, yapılan faaliyetlerin en gurur verici olanı, herşeyin en istenen sonucu kılmıştır, öyle ki bu sayede onun hakkında açıklamada bulunmak suretiyle kalem ve mürekkep hokkaları asalet kazanır, onu incelerken mihraplar ve minberler tezyin olur, onu izlerken sayfalar ve cüzler taltif olur, onun asaleti ile güçsüz kişi güçlü kişinin yanında öncelik kazanır, onun nuru ile sırlar ve saklı şeyler aydınlanır, onun ışığı ile kalpler ve gözler ışığa kavuşur, onun parlaklığı yanında güneşin parlaklığı dönen sema için önemsiz kalır, onun derunî ışığı karşısında gözlerin ve bakışların haricî ışığı sönük kalır, sonuç olarak, gözler çok güçsüz ya da maske ve perde ile sıkıca örtülür olsa bile, onun parlaklığı sayesinde gönül ve zihin orduları en zor belirsizlik derinliklerinin üstesinden gelmeyi başlar." Allah'a itaat, bilgi ve akıllılıktan oluşur. Bu bakımdan bilgi yine akıldan daha üst sıradadır. Üç tür ilmî disiplin (*ulûm*) vardır: 1. sadece akli gerektirenler, 2. sadece nakli gerektirenler, 3. en yüksek tür olan akıl, nakil, rey ve fıkıh terkiibinden oluşanlar. Usûl-i fıkıh ilmi, son zikredilen kategoriye aittir. *Mustasfâ'nın* girişi epistemoloji, tanım ve burhan ile kelamî bilginin elde edilmesi üzerinedir. Teorik tanım tartışmaları ve bunun bizzat tanım ve bilgi gibi kavramlarda uygulanması ve ardından mantikî burhan teorisi üzerine bir tartışma, girişin diğer öne çıkan konularıdır. İbn Hazın tarzında ne geniş bir tanımlanmış terimler listesine ne de dil üzerine ayrıntılı görüşlere yer verilir. Gazzâlî, bundan sonra, sağlam senetle gelen hadisten

¹²⁹ Krş., İbn Hazın, *İhkâm*, 1, 51 vd. Bkz. ayr. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev.: Rosenthal, III, 25 vd. İmam el-Harameyn'in *Kitâb el-Burhân fî Usûl el-Fıkıh* başlıklı çalışması eğer korunmuş olsaydı, burada çizilen resmin tamamlanmasına yardımcı olacak usûl-i fıkıh üzerine olan eserlerden bir diğeri olacaktı fakat bilindiği kadarıyla bugüne kadar bulunmuş değildir.

bilgi çıkarma meselesine eğilir. Bu bilginin, Sümenîye tarafından inkâr edildiğini ancak Mü'tezileden Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî tarafından aslında onun nazardan istihraç edilen bilgi olarak değerlendirildiğini söyler.¹³⁰

Fahreddîn er-Râzî'nin usûl-î fıkıh üzerine etkileyici çalışması *Maḥsûl*, önce *fıkhın* anlamını ayrıntılı olarak tanımlar.¹³¹ Sonra müellif; bilgi, zann, akli istidlâl ve dinî hukuk (*hükm şer'î*) gibi kavramların öneminin açıklanmasına ihtiyaç duyulduğunu söyler ve kısaca kendi bilgi teorisini sunmaya koyulur. Muhtelif bilgi türleri vardır. Beş duyudan elde ettiğimiz bilgiler vardır, zevk ve acı gibi duygulardan (*vicdâniyât*) gelen bilgiler vardır ki, bunlar birbirleri ile akraba olan türlerdir. Apaçık olan ve akli istidlâl ile elde edilen bilgiler vardır ki bunlar diğer bir kategoriye dahildir. Bir de akıl ve duyu algılamasının terkiibinden gelen bir bilgi vardır ki bu da ayrıca iki türdür. Biri, işitme (*sem'*, duyduğunu nakletme) ve akıldan oluşan bir terkip temelli bir çok muteber kişinin naklettiği bilgiye (*mütevâtırât*) dayalı bir hadisten gelen bilgi; diğeri, akıl ve diğer dört duyudan oluşan terkiye dayanan tecrübeler ve şartlara (*mücerrebât ve hadstyât*) dayalı bilgi. Bilgiden sonra, körü körüne inanç (*i'tikâd el-mukallid*), cehalet, şüphe, zann ve vehim (*vehm*) gelir. Akli istidlâl ve kanıt (*delîl/emâre*) dair sırası ile yapılan açıklamalara, -âdet olduğu üzere- daha çok yer ayrılır. Yine çok ayrıntıları ile girilmeyen dil konusu üzerine mecburi bir bölüm, dili, bir topluluğun mensuplarının ferdi iletişim ihtiyaçlarını karşılayan bir araç olarak ele alan, dilin sosyal menşei teorisine dair açıklamalarda bulunur.

Fahreddîn er-Râzî'den sadece birkaç yıl sonra doğmuş olan el-Âmidî, daha önce gördüğümüz üzere, sadece kelam üzerine önemli bir eserin yazarı olmayıp yanı sıra *el-lhkâm* ya da *lhkâm el-Hükhâm*, fî *Usûl el-Ahkâm* başlıklı usûl-î fıkıh üzerine son derece etkileyici bir elkitabı olma niteliğinde bir eserin de müellifidir. Er-Râzî gibi o da, halkın beğeneceği bilgi övgülerinden oluşan süslü püslü bir *hutbe* başlangıcına yer veren Gazzâlî örneğini takip etmez. O, herhangi bir alimâne disiplinin konusunu incelemek üzere, çıkış noktası olarak, Aristocu tahlil yöntemini tercih eder. Vuzuha kavuşturulacak hususlar; bir tanımlama (*hadd ve resm*) yapmak

¹³⁰ Krş., el-Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 85.

¹³¹ Fahreddîn Râzî, *Maḥsûl* için, Yale Üniversitesi Kitaplığı L-643'deki modern bir nüshadan yararlandım (Katalog Nemoy 1039).

suretiyle konunun anlamı (*ma'na*), nesnesi, hedefi, araştırılmayı bekleyen meseleleri ve şartları, üzerine kurulacak (*istimdâd*) dayanakları ve temel ilkeleridir. *Fıkhın* şifahi tanımının kabaca “bilgi” anlamında yapılması, müellifimiz için çok fazla kabul edilebilir görünmez. Kendisi açısından “anlama” (*fehm*) daha tercihe şayan görülür (Fahredden Râzî, *fıkhın* sözlük anlamının, “konuşanın konuşması ile maksadını açıkladığı bir kavram” olarak tanımlanması gerektiğinden yana olduğunu açıkça belirtir). Usul-i fıkhın üzerine kurulu olduğu dayanaklar üçtür; kelim, Arap dili (*el-'Arabîye*) ve dinî hukuk (*el-ahkâm eş-şer'îye*). El-Âmidî, her biri için ayrı bir bölüm ayırır. En kısa bölüm, kelim dayanağının tartışması üzerine- dir. Sadece delil, nazar, bilgi ve zann tanımlarına ihtiyaç duyulduğu söylenir ve o yüzden sadece onlar takdim edilir. Dil ve menşei üzerine olan bölüm, biraz daha kapsamlı fakat nisbeten özetir. Sağlam senetli bir hadisin bilgi temin edip edemeyeceği ve ondan bilgi üretilip üretilmeyeceği meselelerine dair mülâhazalar -âdet olduğu üzere- ileride nakli malûmât tartışmalarında ele alınacaktır.¹³²

Dünyadaki Müslüman toplumların siyasi liderleri, sonsuz sayıda hukukçu; meslekleri için gerekli eğitimi, burada tanımlanmaya çalışılan türdeki eserleri öğrenmek suretiyle aldılar. Böylece hukukla ilgili yaptıkları çalışmaların ana fikri ile yoğruldukları yani “bilgi” uygulamaları ile meşgul olup durdular. Onlarınki, belli kurallara göre belli kaynaklardan geliştirilen özel bir bilgiydi. Bununla beraber, bu bilgi ile bilgi kavramından temel anlamda anlaşılan her ne ise onda zımnen var olan arasında dayanak olma açısından hiçbir fark yoktur. Onların vazifesi, beşer hareketlerini değerlendirmektir ve bu vazifelerini ifa ederlerken, bu hareketlerin, bir tür akılcı yöntemlerle önceden edinilmiş bir “bilgi” ile uyum içinde olup olmadıklarını dikkate almak üzere eğitilmişlerdir.

Ortaçağ Müslümanlarının bizzat tespit ettikleri gibi, kelim ve hukuk, İslam toplumunun hem öte dünyadaki hem de bu dünyadaki refahını temin etmekten sorumlu İslam'ın ikiz direğidir. İslam toplumunu diğer toplumlardan farklı kılan içtimai yapının belirleyicileri olduklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu kadar üzerinde durulmalarını hakettiren husus, her ikisinin de temelde “bilgi” olarak görülmeleri ve her ikisinin de tercihen “bilgi” olarak adlandırılmalarıdır. “Bilenler” (*'ulemâ'*), önce- leri kelim ve hukuk otoritelerinin nezdinde, daha sonraları bütün Müs-

¹³² Krş., el-Âmidî, *İhkâm*, I, 151, 156.

lûmanların genelinde, bütûn dinî yaşantıyı ve siyasi hayatın sivil veche-lerini kontrolû altında tutan eğitilmiş sınıfın özel mensuplarıydı. Ancak bu, sadece olup bitenlerden çıkartılmış bir bilgi değildi. Ayrıca, bilimsel anlamda kanıtlanabilir epistemolojik temellere dayalı -ya da öyle olduğuna inanılan- bir bilgi olma özelliğine de sahipti.

BÖLÜM SEKİZ

BİLGİ TOPLUMDUR

Eğitim

1. 'İlm - 'Amel - Edeb: Bilgi, davranış, genel eğitim

Bilgilendirme, herhangi bir insan topluluğunu bir arada tutan çimentodur ve devamlılığı olan bir eğitim süreci, o toplumun korunması ve büyümesi için elzemdir. Hedef daima aynıdır ancak aşamalar farklı terminolojilerle belirtilebilir ve o nedenle belli bir toplumu aldığı yolda besleyen değerler sistemi, hem görünüşte hem de gerçekte farklılıklar arz edebilir. Bizim burada yaşadığımız özel problem, İslam'da, "bilgi" gibi genelleşmiş bir soyutlamanın, öğrenim ve eğitim yoluyla ilerlemeye yönelik beşerî çabaların ifadesinde ne dereceye kadar hakim olduğudur. Gördüğümüz gibi, "bilgi" terimi, bizatihi muhtelif anlam ve değerler ifade eder. Ne gibi bir bilgi türüne ve ne türlü bir eğitime ilişkin modern tartışmalar açıkça göstermiştir ki, birilerinin iştiaikle arzu ettiği bir bilgi, başkaları için rahatlıkla cehalet ve atâlet anlamına gelebiliyor. Bununla beraber, eğer bir toplum bütün entelektüel gayretini, ve aslında eğitime yönelik bütün çabalarını "bilgi" teriminin ve ayrıca "öğretim" ve "öğrenim" terimlerinin -Müslüman toplumlarının dilleri arasında Arapçanın linguistik yapısı gereği, bilgi ile hemen hemen bir ve aynı anlamdadır- önemi üzerine yoğunlaştırıyor ve o toplumun sosyal değerler sisteminde ne ahlak ne dindarlık ne de başka bir değer, "bilgi" ile aynı derecede korunmuyorsa, o toplumun bu görünümünü, tarihcisine farklı bir izlenimle yansıyamaz. O nedenle Ortaçağ İslam me-

deniyeti için günümüze dek korunmuş olan literatüre kanıt olarak güvenmeliyiz. Bu literatürün bolluk ve çeşitlilik içinde olması, bilgi teriminin hayatın ve eğitim faaliyetlerinin bütün safahatında, bütün nüfus kitlelerince yaygın bir biçimde yüceltildiğinin canlı bir şahidi ve gözden kaçırılmayacak bir kanıttır. Ne kadar âciz ve eğitimsiz olursa olsun ve ne kadar uzakta ve yalnız bulunursa bulunsun bir insanın “bilgi” kelimesini duyar duymaz huşûya kapılmayacağını düşünmek zordur. Bireyin toplum içindeki yerini iyileştirmeye yönelik akıllı bir girişimin, onun doğumu, gücü ve serveti gibi şüpheli mecralardan ya da birey kimliği, toplum yararı gibi fiiliyata geçirilemeyen değerlerden öncelikli olarak onu bilgi sahibi yapmaktan geçtiği şeklindeki görüşün, müslem bir düşünce olduğu çok açıktır.

Bilgi sahibi kişi için bilgide bir tat (*lezzet*) vardır.¹ Aristo'ya göre ise, zevk almak açısından insanın, hayvanlarla paylaşmadığı tek tat, bilgiden aldığı tatdır (*lezzetü'l-ma'rife*).² Ebû Hilâl el-Askerî gibi bir edip ve filolog bize, uzun bir eğitim süreci yaşadktan sonra, bilgiden ne denli derin tat aldığını, duygularını döktüğü şu kıtada ifade etmeye çalışır: “Bilginin tadına vardktan bu yana, ne tatlı ne tuzlu hiçbir şey zevk vermez oldu.”³ Bilgi, hem bu dünyaya hem de öte dünyaya girişi içinde barındırdığına göre, en büyük tat olmalıdır, tıpkı cehâletin en büyük acı olması gibi.⁴ Aslında, bilginin tadına varan kişi, başka hiçbir şeyden tat alabileceğini düşünemez.⁵ Hakiki fizikî sevgi (‘ışq), ancak bilgi için hissedilebilir. Bu, 14. yüzyılın ilk yarısında İbn Kayyım el-Cevziye'nin aşk üzerine yaptığı bir çalışmadan alınmış bir ifadedir.⁶ Bilgi âşıkları, öyle güçlü bir tutku ve seveda içindedirler ki, hiçbir âşık mâşûkuna karşı bunu hissedemez ve hiçbir beşerî güzellik, bir bilgi âşığını kendi gerçek

¹ Krş., el-Gazzâlî, *Mizân el-'Amel*, 191.

² Krş., *Kitâb es-Sa'âde*, 43, 46 vd. 54 ve 84, burada inceleme yapma anlamında çalışma, edilen bir tat olarak tarif edilir: et-Tevhîdî, *İmtâ'*, II, 36. Yunan tarafında krş., mesela, Aristotile, *Nicomachean Ethics* 1174b21; *Metaphysics* 1072b24. *Mahabâhârata*, bilgiden, alınabilecek tek zevk ya da daha ziyade zevki zâid kılan bir şey olarak söz eder, krş., L. Sternbach, *JAOS* içinde, LXXXIII (1963), 52a.

³ Krş., el-Askerî, *Hazz*; ayr., onun *Divân el-Ma'ânî'si*, II, 78 (Kahire 1352)

⁴ Krş., el-Kâfiyecî, Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 575. Daha sınırlı anlamda bilgi, bu dünyanın tatlarından biridir. Onunla amel edildiği takdirde, ancak öte dünya için faydalı olur. Krş., el-Hatib el-Bağdâdî, *İktidâ'*, 169. Bkz., ayr., yk. n. 740.

⁵ Krş., el-Mübeşşir, 177, Plato adı altında.

⁶ Krş., İbn Kayyım el-Cevziye, *Ravdatu'l-Muhibbîn*, nşr.: A. Ubeyd, 68 vd. (Kahire 1375/1956).

aşkıdan alıkoyacak çekiciliğe sahip olamaz. Hummalı çalışmaları sağlıklarını tehdit etse bile, bilginleri, bilgiye adanmış çabalarından vazgeçirmek şeytanın bile üstesinden geleceği bir iş değildir. İbn el-Kayyım el-Cevziye'den yarım yüzyıl önce el-Ensârî, bilgi aşkı -burada daha az hissi bir terim olan *muhabbeyi* kullanır- herhangi bir şekilde derunî mü-kemmeliyete sahip olan insanda doğuştan gelen aşkın bir parçasıdır diyerek, sonraki ulemânın aklında olanı bir anlamda dile getirmiştir. Kur'an'da her zümre, sahibi olduğuyla bôbürlenir, buyrulmuştur⁷ ve felsefeci Kindî bilginin, Helenistik ve muhtemelen Stoacı geleneği takiben kumarbaz, zenne, dolandırıcı ve hırsızların zararlı ve âdice icraatları gibi bir alışkanlığın sonucunda öğünülen bir gurur ve eğlence kaynağı olduğunu söyler.⁸ Bilgiye karşı bir iştihak içinde olma duygusunun bütün insanların doğasına yerleştirilmiş olmasının ve psikolojik mizaçları (*min enfusihim*) sayesinde bilgi âşıkları olarak yaratılmalarının Allah'ın insanlığa en büyük lütfu olduğunu Müslümanlar, Aristo'nun *Metaphysics*'deki başlangıç cümlelerinden bilirler.⁹ El-Ensârî'ye göre de, insanı öğrenmeye başladığı şeye âşık eden, duyduğu psikolojik ihtiyaçtır ve böylesi bir aşktan alınan tat ne kadar yoğun olursa, bu psikolojik etkilenmeyi sağlayan nesnenin önemi de o kadar artar: "İnsan ruhu, ulaştığı bilgi nesnesine, ister asil olsun ister aşağılık, âşık olur. Bununla beraber, bir bilgi nesnesi ne kadar asil olursa, bu bilginin insana vereceği tat o kadar büyük olur. Hiç kimse, bir bilginin verdiği tattan tamamen yoksun kalamaz. Bir çocuk bile oynadığı oyunlardaki başarılarından çok büyük zevk alır ve bu oyunlarda arkadaşlarıncı başarılı bulunmasından ve becerileri ile arkadaşlarına üstünlük sağladığının bilinmesinden çok büyük mutluluk duyar. Herhangi bir sanat ya da zanaatı bilen bir insanın ruhu, onun bu konuda tek bilen olduğunun bilinmesinden sevinç duyar. Bir satranç oyuncusu bile, satranç bilgisi ile gurur duyar. Aldığı zevk onu yemeden içmeden keser. Acemi oyuncu olarak nitelendirilmekten üzüntü duyar. Aynı şekilde, bir vilayeti yönetmenin sırları-

⁷ Krş., Kur'an 23:53 ve 30:32, burada olumsuz bir hüküm kastedilir.

⁸ Krş., H. Ritter ve R. Walzer, *Uno scritto morale inedito di el-Kindi*, 33 vd. 49 vd. (Roma 1938, Mem. R. Accad. Naz. dei Lincei, VI, VIII, 1) el-Gazzâlî'den naklen *Ihyâ'*, III, 51. Pasajla bağlantılı olarak M. Pohlenz, *Göttingische Gelehrte Anzeigen*'de, CC (1938), 414, Epictetus, *Encheiridion*'a gönderme yapar, III, 1, 26 vd. nşr.: H. Schenkl 235 vd. (tekrar basım Stuttgart 1965) ki, burada sadece kadınca davranışlar üzerine bir saldırı vardır. Krş., ayr., Aristotle, *Problemata* 917a6 vd.

⁹ Krş., El-Âmirî, *I'lâm*, 86.

na bihakkın vâkıf olan, orayı başka hiç kimsenin edemeyeceği kadar iyi idare eden bir insanın; siyasi gücünü yürürlüğe koymak isteyen birisinin yerine getirmesi gereken şartlar hususunda kendisini uzman ve bilgili (*ma'rife*) bulmasından sevinç duyacağı açıktır. Buradan yola çıkarak, bütün dünyayı yönetmenin sırlarına vâkıf olanın, bu görevde başarılı olduğunu hissetmesinin kendisine verdiği tadı, başka hiçbir şeyden alamayacağını, kolayca tahmin edebiliriz. Öyleyse, Allah'ın bilgisine (*ma'rife*) sahip olan birisinin alacağı zevkin ne kadar muazzam olacağını varın siz düşünün... !”¹⁰

Akla gelebilecek her konuda yazı yazan ve eğitim konusuna teknik açıdan eğilen yazarların İslam toplumunda bilgi kavramı için oluşturulmasına katkıda bulundukları karizmatik işlevden burada sayamayacağımız kadar sayısız açıdan yararlandıkları bir vâkıdır. Biz ancak birkaç tanesine burada temas etmekle yetineceğiz. Bir yazarın bilgiye bir katkıda bulunduğuna dair inancının üzerinde ısrarla durması ve bunu eserinin başında yapması çok doğal görülmüştür. Daha önemlisi, yazarın kendi uğraş alanına giren disiplini yegane ‘ilm olarak sunması gibi bir eğilim oldukça yaygındır. Bu, ayrıca, ‘ilm kelimesinin, tek başına bilimsel bir disiplin anlamında tanımlanmasında da kısmen kendini gösterir. O nedenle, bilginler, kendi disiplinlerinden bahsederken, kısaltarak (*el-‘ilm*) şeklinde ona atıfta bulunmayı âdet hâline getirmişlerdir. Bilginler kendi yetiştikleri konuyu, yegane gerçek bilgi olarak görme eğilimindedirler. İslam'da ‘ilmin dinî tarihi, bu açıdan özellikle güçlü bir meydan okuma sergiler. Gördüğümüz üzere, dinî disiplinler, “bilgi” terimini kendi ilgi alanları ile sınırlandırma girişiminde bulunanların başında gelirler. Bu konuda sıkça başvurulun yöntem, bilgiyi iki parçaya ayırmadır; bir parçası özel bir ilim dalından yana iken, diğer parçası yararsız olarak görülür ki, böyle bir parçalamada, Peygamber'in “Bilgi iki türden oluşur (kelimesi kelimesine: iki bilgi vardır), biri gönüldeki bilgi, diğeri dildeki bilgi; gönül bilgisi yararlı iken dil bilgisi Allah'ın kullarına karşı delildir”¹¹ hadisi model alınır. İmam Şâfiî'nin “bilgi iki türdür; biri, dine ait bilgi, diğeri, bu dünyaya air bilgi” şeklindeki ifadesi çok etkili ve

¹⁰ Krş., *el-Ensârî, Meşârik Envâr el-Kutüb*, nşr.: H. Ritter, 49 (Beyrut 1379/1959).

¹¹ Krş., *Concordance*, IV, 330b53 vd. mesela, İbn Kuteybe, ‘*Uyûn*, II, 126'dan naklen; İbn Abdî Rabbihi, ‘*İhd*, II, 227, ki burada el-Hasan (el-Basrî) 'ye nisbet edilir. İbn el-Teymiye, *el-İmân*, 17. Yararlı bilgiye karşı yararsız bilgi şeklindeki tipik dar kafalı yaklaşıma bir başka örnek için İbn Receb'in *Fadl 'İlm es-Selef*'ine bakılabilir.

ünlüdür. Bu görüşte dinî bilgi ile kastedilenin fıkıh bilgisi, dünyevî bilgi ile kastedilenin ise tebâbet bilgisi olduğu, -bizzat eş-Şâfiî tarafından değil gibi görünse de- açıklanmıştır. “Bundan başka her şey, şiir ve benzerleri gibi, bir dert ve ayıptır.”¹² Süfilere göre -umulacağı gibi- bu açıklama ikna edici olmaktan son derece uzaktır. Ebû Osman el-Magribî (v. 373/983-84), “dinî bilgi” ile kastedilenin, hakikatler ve irfânî görüşler (*el-hakâ'ik ve'l-ma'ârif*); “cismanî bilgi” ile kastedilenin, siyasî (?), irşadî, riyâzî eğitim ve sûfî uygulamalarının çeşitli yolları (*es-siyâsât ve'r-riyâdât ve'l-mücâhedât*) olduğunu, dolayısıyla yukarıdaki ikinci şıkka ait açıklamadan çok uzak anlamda olduğunu ifade etmek suretiyle eş-Şâfiî'ye hiç tereddüt etmeden övgüler yağdırmıştır.¹³ Cüneyd'e atfedilen “bilgi iki türden oluşur; biri, Ahad'ın birliğinden çokluğa yayılmaya, açılmaya (*bast*) dair bilgi, diğeri, çokluktan birliğe çekilmeye (*habz*) dair bilgi” şeklindeki ifadede görüleceği üzere, diğer daha erken dönemden süfiler de, benzer bir biçimde *el-'ilm* ile mistisizm arasında bir aynılık kurmayı denemişlerdir. Rüveym'e (v. 303/915-16) göre, bilginin iki türü, “aklı ve naklîdir; akli bilgi ebedî olup, naklî bilgi zamanla sınırlıdır ve akli bilgi köktür, naklî bilgi daldır.” Ebû'l-Abbâs İbn Atâ'ya (v. 309/921-22 ya da 311) göre bu iki tür; “aydınlatma ve karartmadır: İlki gönüldedir, ikincisi dildedir.” Ebû Sa'îd el-Harrâz, ikiden üçe kadar bilgi türü geliştirmiştir: “Muhtelif türlerdeki bileşik nesnelere uygulanan teknik beceriler (*zanâ'ât*) bilgisi, ifade kurmaya yarayan kelimeler (*lafz*) bilgisi, çeşitli şekillerde siyasî önderliğe (*siyâsât*) uygulanan idare (*tedbîr*) bilgisi.”¹⁴

Hatîb el-Bağdâdî, bilginin edebî açıdan tespiti üzerine yaptığı çalışmada (*Takyîd el-'ilm*), her ne kadar çalışmanın başlığındaki “bilgi” ile bütün değerli dinî bilgileri kastettiği anlaşılabilirse bile, aslında niyetinin hadis ilmi olduğu hususunda hiç kuşku bırakmaz. Bilginin muhtelif dallarının önem ve değer açısından farklılık gösterdiği şeklindeki genel kabul gören kanaatten, herkes “bilgi”nin başlık olarak, kendisi açısından herşeyden önemli olan disipline münhasır olduğu iddiasını desteklemek üzere rahatça yararlanmıştır. 10. yüzyılda Ebû'l- Leys es-Semer-

¹² Krş., İbn Ebî Hâtîm er-Râzî, *Âdâb eş-Şâfiî*, 321 vd. (Kahire 1372/1953). Eş-Şâfiî'nin ifadesi için, ayr., bkz., İbn Abdîrabbîhi, *İkd*, II, 208.

¹³ Krş., es-Sülemî, *Tabakât*, 480. Bu bağlamda *siyâsât*, ferdi “terbiye”, tahsil ve nefsi mura-kebe gibi anlamlara geldiği anlaşılıyor. Bununla beraber, el-Harrâz'ın aşağıda anılan ifadesinde, zümre kontrolü gibi bir anlam da çıkmaktadır.

¹⁴ Bundan evvelki dört ifade Ebû Hayyân et-Tevhidî'nin *Basî'ir*'inde bulunabilir, nşr., I. el-Keylânî, I, 466 (Dimaşk 1964). Krş., ayr., bk. s. 124.

kandî, bilginin mükemmeliyetinden söz ederken, aklında olanın fıkıh olduğunu şu cümlelerle ağızından geçirir: “Bilgi iyidir ve Allah’ın ve O’nun birliğinin bilinmesinden sonra en iyi ve en önemli bilgi fıkıhtır.”¹⁵ Hadislerden gelen bilgi için yer açmak zorunluluğu duyulmuştur, o nedenle “bilgi, ‘o bize nakletti ki’ ifadesinin olduğu yerededir; bundan başka herşey şeytanların fısıltılarıdır.” Ve “Kuran ve hadis dışındaki bütün ilimler zındıklıktır.”¹⁶

Lâdinî bilimlerle ilgilenen bilim adamlarının, “bilgi”yi kendi özel gayretlerinden ibaret görme konumunda olmadıkları çok açıktır. Bir edeb temsilcisi, iki bilgi türü tertibinden yararlandığını açıklarken “gönülleri cilalamak ve parlatmak” gibi önemli bir hedefe hizmet ettiğinden dolayı, ‘ilm el-edebi övmüş, fakat önceliğin diğer bilgiden, insanı ahiretteki refahı için hazırlayan bilgiden yana olması gerektiğini belirtmek zorunda kalmıştır.¹⁷ Simya gibi batınî disiplinlerin, “zanaat” (es-san’a) ve ayrıca “bilim” (el-‘ilm) -Câbir’in külliyyatında yer alan bir eserin “Bilimin Sahihliğindeki Gizlilik Üzerine” şeklindeki başlığında görüldüğü gibi olduğu öne sürülmüştür.¹⁸ Yine mesela, Fahrreddin er-Râzî’yi, İbn Sîna’nın *İşârât*’ına yazdığı şerhin başlangıcında, âdet olduğu vechile bilgiye övgüler yağdırırken buluyoruz: “Bütün gönüller mutabık ve bütün zihinler müttefiktir ki bilgi, en muhteşem mutluluk ve en kâmil mükemmelliktir ve bilgili insan, insanların iyiyi kötüden en çok ayırabileni ve en önde gelenidir.” Daha sonra “özellikle” ifadesinin yardımıyla, bunun felsefî bilimlere özgü olduğu ve yalnız burada gerçek değerli bilginin oluşturulduğu sonucunu çıkarır.¹⁹ Yine de, lâdinî bilimler, kendilerinin ki de dâhil olmak üzere, bilginin yararlarını vurgulamada tatmin edici davranmışlardır. Her şeye rağmen temsilcileri de, uygulamada tercihen “bilgi” teriminin kendi disiplinlerine münhasır olduğunu düşünme eğiliminde olmuşlardır. Çünkü o, diğer bilgilerden daha yararlı ve olmazsa olmaz bir bilgi olmadıkça, hangi konuda olursa olsun toplum nezdinde gerçek bir değere sahip olmayacaktır.

¹⁵ Eş-Şâfi’ye nispet edilen bir mısra, ‘ilm olarak sadece Kur’an’ı, hadisi ve fıkıhı kabul ederken geri kalanının Şeytanî laflar olduğunu belirtir, krş., es-Subkî, *Tabakât eş-Şâfi’ye*, I, 157. Bu, aslında, eş-Şâfi’nin görüşüdür, krş., yk. s. 51 vd.

¹⁶ Krş., İstanbul, Topkapusaray, Ahmet III nüshası nr1548 (Katalog Karatay III no. 5213 ve 5230).

¹⁷ Krş., el-Kureşî, *Cemhere Eş’âr el-‘Arab*, nşr.: Ali M. el-Becâvî, 38vd. (Kahire, tarihsiz [1968?]).

¹⁸ Krş., *Fihrist*, 357=502; Kraus, *Câbir*, I, 70, no. 236.

¹⁹ Krş., yk. n. 182.

'İlm teriminin ictimai müesseseler ve eğitim içindeki âkıbetini belirleyen bir diğer gelişme onun, 'amel davranış terimiyle birlikte bir çift oluşturmak suretiyle anılması ile yaşanmıştır.²⁰ Bir terkip halinde kullanıldıklarında 'ilm teriminin daima 'amel terimini öncelediğini belirtelim. Bilgi, davranıştan önce gelir. Peygamberin "öğrenmek ('-l-m), ona göre davranmak ve öğretmek, sadakadır" hadisi, bilginin böyle bir terkipte davranıştan önce zikredilmesi gerektiği yorumunun doğmasını tetiklemiştir.²¹ Matta 5: 19'dan alınacak orijinal bir ifade (*poiésēi kai didaxēi*), et-Tirmizi'deki bir *hadis* gibi, "davranan ve öğreten" sıralaması ile geçer.²² Fakat başka bir yerde, "öğrenen ve bilen ve davranan" şeklinde karşımıza çıkar.²³ 'İlm ve 'amel, ses ve yazılış benzerlikleri nedeniyle etkileme gücü, fazla standart bir terkip oluşturmuşlardır. Ferdî veya ictimai anlamda İslam ahlakına uzaktan bile olsa temas eden herhangi bir eserde oluşturduğu tesiri gözden kaçırmak mümkün değildir.

Davranış ve düşünce ilişkisi, uzun süre şiddet unsurlu bir düşünce için konu oluşturmuştur. Sözelimi Euripides, iyi olanı bilip de onu yapmamayı en büyük günah olarak değerlendirmiştir ki Müslüman bilginler, onun sözlerinin çevirisine âşinâdırlar.²⁴ Yunan geleneğinde, bu söz konusu ilişki, *praxis*den *theōrianın* nasıl geliştiği²⁵ ya da *praxis* karşısında *no-ésis*, *nous praktikos*, *theōria*'nin önceliği meseleleri açısından tartışma konusu yapılmıştır. Bu anlamda, Ebû Hayyân et-Tevhîdî gibi Müslüman düşünürler, "Eylem (*fi'l*), bilginin kaynağıdır" gibi ifadelerde bulunmuşlardır.²⁶ Çağdaşı el-Âmirî, bilginin davranışla kurduğu ilişkinin, sebebin

²⁰ Davranış ile bağlantılı olarak "hikmet" *hikme* teriminin konumu için, bkz., yk. s. 27 vd.

²¹ Krş., Ebû Heyseme, no. 138.

²² Krş., yk. s. 62.

²³ Krş., Ebû Heyseme, yk. s. 53.

²⁴ Krş. A. Nauck, *Tragicorum graecorum fragmenta*, 2. nşr., 635, Euripides, no. 841 (tekrar basım Leipzig 1926); Stobaeus, III, 205; Ali b. Rıdvân, *Fî't-tatarruk bi't-tıbb ilâ 's-sa'ade*, İstanbul Hekimoğlu Ali Paşa nüshası 691, 124a, Galen, *Fî ta'arruf el-insân 'uyûb nefsih*'den şu kıtayı naklederek: *Yâ leke min emrin mâ akbehâhû ve arda'ahû an ta'rifē'l-hayre ve lâ ta'mele bihi*. Yazarın ismi, 'vdysvs olarak verilse de Odysseus olması zordur. Fakat bütün benzerlik Euripides'in açıkça hatalı imlâsındandır. Galen'in *Peri tón idiôn hekastói pathôn kai hamartématôn tēs diagneōseôs*'u bu pasajı içermez. Galen'in bu eserinin başlığının Arapça tercümesindeki muhtelif şekilleri için, bkz., G. Bergsträsser, *Hunain Ibn Ishâk über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*, no. 118 metin 48 vd. çev.: 39 vd. (Leipzig 1925, AKM 17, 2).

²⁵ Krş., Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens*, 19, n. 3. M. Pohlenz'e göre, *Die Stoa*, I, 202 (Göttingen 1948-49), *phronésis*, doğru davranışa dair bilgi anlamındadır.

²⁶ Ibn el-Metrân'dan naklen, *Bustân el-etibbâ'*, sona yakın (Army Medical Library nüshası).

müsebbib ile ya da başlangıcın son ile kurduğu ilişki gibi olduğunu öne sürer²⁷ ve bunu şöyle açıklar: “Bilgi, davranışın başlangıcıdır (*fâtiha*) ve davranış, bilginin sonudur (*tamâm*, burada=*energeia*, *entelecheia* olmaktan çok); bir sonu olmayan başlangıç nâfile ve bir başlangıcı olmayan son da muhaldir.”²⁸ Judeo-Hıristiyan gelenekte, iman amel-i salihe karşıdır. Ancak bir Kilise Baba’sı, bilginin (*gnosis*) ardından gelen davranışların bedenini takip eden gölge misali olduğunu söyler.²⁹ Gnostisizm, insan tabiatının, insanın *praxisi* ve *gnosisi* olarak tezahür ettiğini kabul eder.³⁰

Gördüğümüz gibi, İslam’da “iman” aslen “bilgi” ile eşit tutulmuştur ve Peygamber’in dinî bilginin salih amelle zorunlu ilişkisine dair görüşünden tevarüs edilen ‘ilm-’amel yüzleşmesinde en çarpıcı ve en kesin unsurdur. İnsan fiillerini, dinî zorunlulukları ifade eden terimler gamında sınıflandırma süreci içine girilmesinden itibaren, “ameller”in, ibadet, sadaka, vs. gibi dinî vazifelerle eşit tutulması son derece doğal bir hal almıştır. Daha sonraları, ‘ilm ve ‘amel farklılıkları ile uğraşan âlimler, öyle görünüyor ki amel ile hep İslamın vaatleri kapsamındaki fiiliyatı anlamışlardır. Hatib el-Bağdâdî, “Ameli gerektiren Bilgi” başlıklı terbiyevî ifadeler koleksiyonunda, amelin bilgiyle ilişkili olma zorunluluğu üzerinde ısrarla etkileyici bir biçimde durur.³¹ En çok itibar ettiği Kur’an kıraati, *hadîs*, dilbilgisi/filoloji gibi disiplinlerin en büyük dezavantajını, bu disiplinlerde eğitim

²⁷ Krş., el-Âmirî, *l’lâm*, 125.

²⁸ Bodleian nüshasında or. Marsh 539, 124a’dan naklen. İfadenin ilk yarısı, el-Âmirî’nin *l’lâm*’ında da, 78, *fâtiha* yerine *mebde*’ demek suretiyle yer alır ve şöyle devam eder: “Mükemmel ilimler (*ulûm*), sadece iyi davranma aşkıyla talep edilir.” ‘İlim ve ‘amel terkininin hikmeti için, bkz., yk. s. 27 vd. ve mesela el-Mübeşşir, 33 (Homer): “Hikmetin anlamı, davranış sayesinde bilginin suretinin elde edilmesidir.”

²⁹ Clement, Antonius Melissa, 933 vd.’dan aktararak.

³⁰ Krş., Böhlige ve Labib, *Die koptisch-gnostisch Schrift*, 108/109; “Jeder wird durch seine Handlungsweise (*praxis*) ve seine Erkenntnis (*gnosis*) seine Natur (*physis*) offenbaren.” Bilgi ve davranış arasındaki ilişkiye dair Çin görüşleri için, bkz., aşğ., s. 227 vd. Hindistan’da da bu gibi görüşlerin olduğu anlaşıyor. Çünkü bilgi ve davranış zaman zaman bir kuşun uçma ihtiyacı duyan iki kanadı ile karşılaştırılmıştır, krş., Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, II, 228 (Cambridge, 1932). (İki kanat benzetmesi, Arapça’da işitme ve görme için yapılır, krş., el-Husri, *Zehr el-âdâb* III, 115 [Kahire 1316, Ibn Abdîrabbîhi’nin *İkd’inin* kenarında)). Günümüzde, faydacı davranışa yönelik bilgi görüşü bazılarının benimsenmiştir. Mesela, V. G. Childe, *Society and Knowledge*, 4 (New York 1956): “Bu ismi hakketmek için, bilginin bildirilebilir olması gerektiğini düşünüyorum, bir anlamda topluma ait ve yararlı olmalı, başarılı bir davranışa dönüştürülme kabiliyetinde olmalı, demek istiyorum.” Bu düşünce, sanki bizim sık sık İslamî olarak verdiğimiz davranışların büyük ölçüde çelimsizleştirilmiş bir versiyonu gibi duruyor.

³¹ Krş., el-Hatib el-Bağdâdî, *İhtidâ’* - ki, aşağı yukarı yetmişbeş sayfa kadar vardır.

görmüş âlimlerin, yolunu şaşıarak amele sırtlarını dönme tehlikesine karşı korunmasız olmalarında görür. Hatîb, “Kıyamet Günü için tedarikli olmanın” ve necâta kavuşmanın biricik mümkün yolunun amele sarılmak olduğu görüşündedir. Amelden yana en güçlü ifadelerinin çoğu, meşhur Süfilere -onlar için de çok önemliydi- kadar geri gider. Çünkü onlar da esasen doğal olarak, mistik disiplinin tefekkür harici yönlerine gönderme yaptığından amele itibar etmişlerdir. Helenistik geleneğe bağlı felsefeciler açısından ise daha çok, insanın saflığını bozan süfli eğilimlerinden kendisini arındırarak saf bilgiyi kabul etmesini sağlayacak bir çaba olarak anlaşılmıştır. Felsefi ve Judeo-Hıristiyan-Gnostik geleneklerin nihai sentezi, Gazzâlî’nin *Mizân el-‘Amel*’indeki iki cümlede ifadesini bulur: ‘İlm ve ‘amel, öbür dünyaya hazırlıktır ve mutlu olmanın biricik yolu, felsefenin nihai hedefi, ‘ilm ve ‘amel terkibinden geçer.³²

Hatırı sayılır bir teminatla ileri sürülebilir ki bilgi, genel olarak Müslümanların nezdinde, amelden daha yüksek bir mertebededir.³³ Bütün İslam bilgi tarihi, bunun böyle olduğunu gösterir. Bilginin daha muteber olduğu, söz gelimi, bilen insanın (âlim), dinî görevlerini düzenli olarak yerine getiren biri (âbid) karşısında öncelikli olduğunu söyleyen çok meşhur bir hadiste ifadesini bulur. ‘Âbid kelimesinin Arapçada, kadim Sâmi geleneğini takip ederek “çalışmak” kök anlamından gelen özel bir anlamı çağrıştırdığını tespit etmemiz faydadan hâli olmayacaktır. “Bilgi, amelin rehberidir ve amel, bilginin takipçisidir”³⁴ ifadesinin, bir hadis seviyesine yükselmesi anlaşılabilir bir şeydir. Bu açıdan, beş nedenden ötürü bilgiye üstünlük verilmiştir: 1. Ameli olmayan bir bilgi, yine bir amelken;³⁵ bilgisiz amel, amel olmaz. 2. Amelsiz bilgi yararlı olabilirken, bilgisiz amelin hiçbir yararı olmaz. 3. Bilgi, zorunludur. Amel, bir kandilin takip edilmesi gibi onu takip eder (eğer ışık olması mümkün olsaydı, bilgi kadar zorunlu olurdu; oysa bir gölge gibi bir kandilin ışığını takip eder?). 4. Âlimler, peygamberlerle aynı mertebededirler. 5. Bilgi, Allah’dandır; amel ise beşerden.³⁶

³² Krş., el-Gazzâlî, *Mizân el-‘amel*, 180, 193 vd. 328. Hatta bir Süfi, Bîşr el-Hâfî, ‘ilm ile ‘ame-
lin özdeş olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmiştir (ve’l-‘ilm huve’l-‘amel). Krş., Ebû
Nu’aym, *Hilye*, VIII, 340 vd.

³³ Krş., ayr., G. E. von Grunebaum, *Medieval Islam*, 236 (Şikago 1946).

³⁴ Krş., yk. s. 124.

³⁵ “Bilgiyken” olarak düzeltilmemelidir.

³⁶ Onbeşinci yüzyıl geç dönemi tarihli (krş., *GAL, Suppl.*, II, 57) Mahmûd b. Muhammed di-
ye birine ait bir edeb çalışmasından olup, buraya İstanbul, Hasan I lûsnû Paşa nüshasından,

'İlmin, 'amel karşısında sahip olduğu konum her fırsatta gündeme getirilmiştir. Bu konuda en uygun ve en verimli araç, Helenistik ilhamla gelişen hikmet edebiyatı olmuştur. Söz gelimi şu sözler Hipokrat'a atfen ifade edilir. "Bilgi, ruhtur; amel ise beden. Bilgi, köktür; amel ise dal. Bilgi, babadır; amel ise çocuk. Amel, bilgi varsa vücuda gelir. Oysa bilgi, amel varsa vücut bulmaz." Yine "Amel, bilginin kölesidir ve bilgi başdır. Bilgi tedarikini kendisi yapar, amele ise gönderilir."³⁷ İsimsiz bir filozof demiştir ki "Akıl; kökü bilgi, dalları amel, meyvesi ise hukuk (*sunne*) olan bir ağaçtır."³⁸ Gazzâlî'ye göre bilgi, aslında "köklerin köküdür." Çünkü "bir amel, ifâ edilirken izlenecek yol ve yöntemlerin bilinmesi ile ancak tasavvur edilebilir (*yutasavver*)" ve bir de, bir bilgi vardır ki, Allah'ı bilmek sıfatlarını, meleklerini bilmek gibi, hiçbir amel gerektirmez.³⁹ O nedenle, içinde bilginin bulunmadığı yararlı bir amelden söz etmemiz çok zordur. Plato'nun "bilgi yolundan sapan" kimseler için şöyle nahiye ettiği söylenir: "Onlar, doğru hareket etmenin ya da kötü davranışlardan sakınmanın yolundan sapmamaları gerekirdi; o zaman dünyanın efendisinin gölgesi altına gireceklerdi."⁴⁰ Herkesin ilmî yeteneğe sahip olamayacağı açık gerçeğinden daha anlamlı bir şey olamaz. Bilgisi olmadan hareket eden pekçok insan bulunabilir. Fakat onlar, hayvanlardan daha yukarı değildirler. Onların davranışları alışkanlık sonucu ve içgüdüdür. Bilgisiz bir insan davranışının hiçbir yararı yoktur.

Sonuç olarak kendisinden amel hâsıl olmayan bilginin, yararlı bilgi olmayacağı hususunda yaygın bir kanı vardır. Öte yandan, tamamen akla ve ilhama dayalı ve hemen ardı sıra amelin gelmediği bilginin de yararlı olabileceği çünkü onun, öte dünya mutluluğunu temin eden ameller ve dinî hukukun yükümlü kıldığı icraatlar için gerekli olduğu düşünülür. Bu meyanda, Şîâ ve Süfiler arasında, ilim ya da mârifet sahibi olmalarının, onları amelden müstağni kıldığını düşünen bir takım gulat zümrelerin bulunduğunu biliyoruz. Yeri geldikçe literatürde, bazı müp-

nr. 976, vr. 23b, nakledilmiştir. Başlarken müellif, '*iln el-muhâderât ve fenn el-muhâverât*'a gönderme yapsa da ki, GAL'de verilen başlığın orijinde vardır, nüshada bir başlık bulunmaz.

³⁷ Krş., el-Mübeşşir, 51. Krş., ayr., el-Câhiz, *Hayvân*, I, 31=I, 61; İbn Kuteybe, *Uyân*, II, 121 (bkz., aşğ., s. 173) ki, Yûnus b. Habîb'e ait bir ifadeyi naklederek bilgiyi ruhla, mülkü bedenle eşit kılar. Bu ifadeyi anonim olarak el-Mübeşşir de zikreder, 334. Yukarıdaki ikinci deyişin ilk cümlesi, el-Hatîb el-Bağdadî'de de vardır, *İktidâ'*, 158.

³⁸ Krş., et-Tevhîdî, *Basâ'ir*, I, 389.

³⁹ Krş., el-Gazzâlî, *Mizân el-'amel*, 328.

⁴⁰ Krş., el-Mübeşşir, 167.

hem, muhtemelen hiç var olmamış, mesela Fikrîye (Düşünceciler) gibi küçük mezheplere gönderme yapıldığını görüyoruz. Savundukları görüşün, bilgi elde etmek için çalışıp didinen ve kendilerini bilgi üzerine tefekkür etmeye adanmış kişilerin, böylelikle amel ve korkudan vâreste olacakları şeklindeki görüş olduğu öne sürülür. Kendilerinin dışındaki insanlar, onların bütün arzu ve isteklerini yerine getirmekle yükümlüdürler. Getirmedikleri takdirde, dünyada cürüm işleyen kim varsa onunla aynı yükü paylaşmış olacaklardır.⁴¹ Bütün bu durumlarda “amel” ile kastedilen, bu zümrelerin kendilerini vâreste gördükleri ve hatta uygulamadan kaldırdıkları İslamî yükümlülüklerle ait kuralların öngördüğü davranışlardır. Tamamen tefekküre dalmış ya da sadece ilme adanmış bir hayat, bazı münferit kişilerin arzu ettiği ve ideal hayat tarzı olarak düşündükleri bir hayattır. Ancak bu kişilerin sayısı her dönemde sadece birkaç adetle sınırlı kalmıştır. Onların idealleri, vaazların muhatabı olan Müslüman çoğunluğun kabul ettiği ideal değildir. Bir amele tekabül etmeyen bilgi, arzu edilemez ve hatta tasavvur edilemez bilgidir. “Eğer amel olmasaydı, bilgi aranmayacaktı; eğer bilgi olmasaydı, amel aranmayacaktı.”⁴² Toplum, bilgi ve amelin her ikisinin de yetiştirilmesini gerekli kılar ve eğitim, her ikisi açısından da gerekli olan yükümlülükleri fertlerin yerine getirmesini sağlar. Önceliğin daha çok bilgiye verilmesi, İslama, uygulamaya bir parça muhalif ve entelektüel çabalara daha eğilimli bir sosyal teşekkül izlenimi vermiştir. Amel ile bilgi arasında kusursuz bir denge kurmak, insan toplumunun ulaşamayacağı bir ütopyadır. Buna İslamda da ulaşılammıştır. Müslümanların bilgidan yana ağırlıklarını koymaları bilgece izlenmiş bir yol mudur değil midir? Buna karar ver-

⁴¹ Krş., Osmanın b. Abdallah el-İrâkî, *el-Fırak el-Müsteriha*, nşr.: Y. Kutluay, 70 (Ankara, 1961). Hamideddin el-Kirmânî, Fâtîmi-İsmâîlî din felsefesini ele alırken, “iman’ı”, “bilgi ile ibadet etme” (*el-‘ibâde bi’l-‘ilm* ya da *el-‘ibâde el-‘ilmtye*) ile “amel ile ibadet etme’nin (*el-‘ibâde bi’l-‘amel* ya da *el-‘ibâde el-‘ameltye*) bir terkibi olarak verir. Yine kendisine ait *Râhatu’l-‘Ahl*’ında ana motifi budur, krş., mesela, 30, 64, 68, 122, 248, 319 vd. Sayfa 154’de, “iman ehlini”, bilgi ve amel ile ibadet edenler, “zâhir ehlini”, sadece amel ile ibadet edenler, “bâtın ehlini”, sadece bilgi ile ibadet edenler şeklinde vasıllandırır. Ancak son zikredilen kategorinin bağımsız olarak var olması, hükmedilemez görünmektedir (muhtemelen imâmların durumu hariç?). Çünkü zâhir, tek başına tatmin edici değildir. “Doğru zâhir ibadetin öğretiminin terkedilmesinin anlamı, bütün dinî zümrenin mahvolması demektir çünkü onun şekli şemalı (*rusûm*), böylece parçalanmış ve silinmiş olacaktır.” Krş., *Râhatu’l-‘Ahl*, 349. Buradan, bilginin de tek başına tatmin edici olmadığı sonucu çıkabilir.

⁴² Krş., İbn Kuteybe, *‘Uyûn*, II, 125 (bir anonim bilge); İbn Abdirabbîhi *‘İkd*, II, 222; el-Hatîb el-Bağdâdî, *İktida’*, 158; el-Mübeşşir, 51 (Hipokrat).

mek zordur. Ancak, bütün tarihî faktörler, bu amaca doğru gelişme göstermiş ve bunu neredeyse kaçınılmaz kılmıştır.

Bilgi ile amel arasındaki ilişki ve bunun bireylerin hayatındaki ifadesi, bir toplumun gerçek değer ölçütünü oluşturur. Beşerî medeniyeti şekillendiren, daha sınırlı ve resmî bir ilişki daha vardır ki, bu, bilgi ve eğitim arasındaki ilişkidir. İslamda bu ilişki, bir taraftan, ‘ilm ve edeb; diğer taraftan ta’lîm (eğitim) ve ta’allûm (öğrenim) terkihi ile ifade edilmiştir. Bilgi, uygulamadaki bütün vecheleri de dahil olmak üzere eğitim ve öğrenimin sonucu olarak algılanmıştır. O nedenle “bilgi” terimi ve ‘-l-m kökü, İslam eğitim tekniğine ilişkin bütün yazıların çekirdeğinde yer alır. Çok geniş çeşitlilik içinde olan edeb edebiyatında, bilginin rolü, edeb teriminin bizzat çok geniş alanı kapsamasından ötürü, daha az açık ve seçiktir. Edîb, “eğitilmiş” insandır. Bunun, aynı zamanda ne dereceye kadar tahsilli, bilgili insan anlamına geldiği sorusu da, bizim burada ilgi alanımıza giren hususlardan birini oluşturur. ‘İlm ve ‘amel gibi, ‘ilm ve edeb de birlikte bir çift olarak anılagelmışlerdir. Ancak, bu kez iki terimden birine öncelik verilmesi gibi bir tercih söz konusu olmaz. “Edeb ve ‘ilm” terkihi, en az “‘ilm ve edeb” terkihi kadar sık kullanılmıştır. Burada edeb; ahlak, ahlaki değerler, gelenek ve ilaveten bunların öğrenimini de kapsadığından daha geniş bir terimdir. Kültürel anlamı açısından, İslam öncesi Arabistanı’nda da aynı rolü üstlendiğinden, daha kadim bir terim olduğu dahi söylenebilir.⁴³ Ancak ‘ilm, İslam dinînin gelişim süreci boyunca elde ettiği geniş güç sayesinde destek görmüş; edeb ise, bu gücü onunla paylaşmak zorunda kalmıştır. Her ikisinin de ayrılmaz bir biçimde yer aldıkları bir beylik ifade kalıbı içinde gelişimini sürdürmüştür. “Edebsiz bilgi, odunsuz ateşe benzer. Bilgisiz edeb, bedensiz ruh gibidir.”⁴⁴

2. Edeb antolojilerinde ‘ilm

Edeb çalışmalarını⁴⁵ sınıflara ayırmak bir hayli güçtür. Genel eğitim ve kültürün hangi özel yönünü ele alacakları, bağımsız yazarlara bırakılmıştır. Bir ölçüde belli bir konunun üzerinde yoğunlaşmak, bizi ister is-

⁴³ Krş., F. Gabrieli, *Encyclopaedia of Islam*, 2. nşr. içinde, edeb madd.

⁴⁴ Krş., es-Sam’ânî, *Edeb el-ımlâ*, nşr.: M. Weisweiler, *Die Methodik des Diktatkollegs*, 2 (Leiden 1952).

⁴⁵ “Edeb çalışmaları” ile burada dar anlamda, genel olarak bu şekilde dizayn edilmiş nesir yazıları ve antolojiler kastedilmiştir. Sözelimi hat sanatı, kitâbet ya da edebî tenkid üze-

temez monografilere götürür. Çünkü bu tür monografilerin, İslam edeb literatürünün en erken dönemini oluşturdukları görülüyor. Çok kısa sürede, muhtemelen eşzamanlı olarak, birkaç monografiden oluşan -yazarlarına göre, bütün edeb tayfını temsil eden- büyük külliyatlar telif edilmiştir. Bu gelişme, Abbasîlerin altın çağında çoktan bitmişti. Edeb edebiyatı, asla temel monografi ve antoloji formunu kaybetmedi ve özellikle antolojilerin halk arasındaki popülaritesi hiç eksilmediği gibi, eğitilmiş insana verdiği düşünülen prestijden ötürü, genel eğitim özlemi içinde olan insanlar için, her zaman kullanabilecekleri mühimmat deposu gibi işlev gördü. Sağladığı etkileme gücü ile kazandırdığı kitap okuma becerisinin aynı anda ve aynı yerde oluştuğunu düşünebiliriz. Edeb antolojilerinin konu seçimi ve düzenlemesi farklılık gösterir. Esasen dünyevi muhtevaya sahip bir edebiyat üzerinde dinî etkinin tahmin edilen büyüklüğü hissedilebilir olmakla birlikte, konuya bir bütün olarak bakıldığında, aslında bir hayli önemsiz kaldığı anlaşılır; en azından “bilgi” terimine yöneltilecek dikkat derecesinde etkileyici olmamıştır. Din ve edeb âlimliğinin İbn Ebî Şeybe’nin *Musannef*’inde sunulduğu üzere, 9. asrın erken dönemindeki kayda değer evliliğinin üzerinde geçtiğimiz sayfalarda durmuştuk.⁴⁶ *Musannef*’in ‘ilm ve edebi bir araya getirdiği üslup, daha sonraki dönemlerin edeb çalışmalarında rastladığımız üslup ile zenginlik açısından benzerlik içinde olsa da, ruhu ve maksadı açısından bütün olarak bir hayli farklıdır. Yunan felsefesi, akıl (*akıl*) kavramının edeb edebiyatında kullanılmasında tetikleyici olmakla sorumlu görülebilir. 9. asrın ilk yarısı kadar erken⁴⁷ hiç kuşkusuz belki daha da önce tarihli ed-Dârimî’ye ait *hadîs* çalışmasının edeb kısmında, bilgi elde etmek için önce akıl sahibi olmanın gerekliliği üzerinde, son derece doğal bir biçimde

rine olan teknik makaleler değerlendirilmeye tâbi tutulmamış ve sadece rastgele zikredilmiştir. Genelde, onların ‘ilme yönelik tavırları, diğer âlimâne disiplinlerden pek farklı olmamıştır. Bir tek şiir sahası bütünü ile -her ne kadar çok geniş alana yayılması, onun ayrı bir kategori halinde ele alınmasını gerektiriyorsa da, edeb alanı içinde yer alır- bu tavrın dışındadır. Büyük İslam şairlerinin “bilgi’ye karşı tavırları, çok ilginç bir inceleme konusu olabilir. Ancak serbestçe (ve muazzam boyutlardaki İslam şiirinin pek çoğu hakkında bilgisiz olduğumun tamamen bilincinde olarak) konuşacak olursak, öyle görünüyor ki şiir, “bilgi” ile arasındaki tevarüs ettiği mesafeyi hep korumuştur (yk. s. 9 vd). Yöneticileri ve devlet adamlarını ve elbette âlimleri öven bir terim olarak bilgi, sık sık şiirlerde yer almıştır. Bilginin faziletine dair, âdet gereği övgülere fırsat doğdukça mısralarda yer verildiği gibi, daha nadir olmak üzere, bilginin bireyler için çıkardığı sorunlar da acımasızca hicvedilmiştir.

⁴⁶ Krş., yk. s. 54 vd.

⁴⁷ Krş., yk. s. 55.

durulduğunu görüyoruz. Ne var ki, Yunan felsefesindeki *akl*, genel İslam bilincine daha derinliğine sızdığına, *edeb* edebiyatı içindeki yolunu da, dinî üstünlük açısından bakıldığında neredeyse 'ilm kadar doğal bir biçimde bulmuştur. Bu durum, 'aklı ve 'ilmi ve onların karşıt anlamlarını (başlıca *hamâke* -ilki için- ve *cehl* -ikincisi için-) bir tür rekâbete sürüklemiştir. 'İlm ile 'akl arasındaki ayırım çoğu kez müphem bırakılmıştır. Özel olarak *edeb* düzeyinde ise ikisi arasında her nerede bir ayırıma gidildiyse, bu genelde çok sunî olmuştur.⁴⁸

Bildiğimiz kadarıyla, 'ilm teriminin, 8. asır *edeb* çalışmalarında büyük bir rolü yoktur. *Edeb* edebiyatı tarihinin bu aşaması için hâlâ belirleyici olma özelliğine sahip olan çalışma, el-Beyhaki'nin daha geç tarihli (900ler civarı), *el-Mehâsin ve'l-Mesâvî* başlıklı eseridir.⁴⁹ Çeşitli insan davranış ve özelliklerinin iyi ve kötü yönlerini yüzleştirmek olan eserin teması, bilgi üzerine ayrı bir bölüm ayrılmasına engel teşkil etmemiştir. Ancak, pek de bir şey yoktur. Giriş, yazarın 'ilm ve *edeb*in birbirlerine ait oldukları düşüncesinde olduğunu gösterir ki, daha sonraki dönemlerde mutâden sanıldığı kadar yakın bir birliktelik değildir. Her zamanki gibi, girişin büyük çoğunluğu, kitapların ve yazıların tartışmasına hasredilmiş durumdadır. Eğer alâkalı olarak *Kitâb el-Mehâsin ve'l-A'dâd*,⁵⁰ iddia edildiği gibi el-Câhiz'in bir eseri ise, benzer bir durum 9. asır için de vâridir. Eser yine, kitap yapımı ve yazı üzerine bir bölüm ile başlar ve bilgiye dair bir tartışma yer almaz. Aslında, eğitime ilişkin hikmetleri nakletmekle meşgul olan edebiyatçıların ilgisi, bilgi gibi soyut bir kavramdan çok, kitapçılığın teknik yönleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Benzer biçimde, Ibn Nedîm'in kitap başlıklarına ilişkin meşhur kataloğu, muhtelif bilim ve âlimane disiplinlere göre tasnif edilmekle beraber, bu anlamda bir bilgi tartışması ile ilgilenmez. Burada yine, kitap yapımı ve yazıyı, çeşitli yönleri ile konu edinen bir giriş yer alır. Yazarın dikkati, başlıca edebiyat teknikleri ve ilmi kitap yapımı ve yayımına yöneliktir. Ansiklopediler de, bilginin teorik meselelerine çok zor yer ayırırlar ya da bilginin övgüye değer niteliklerine ilişkin bir tartışmaya girmeyi bir zorunluluk olarak görürler. Hatîb el-Bağdâdî'nin *Takyîd el-'İlm*'inde olduğu gibi, bilginin *hadîs* ile eşdeğer bulunduğu yerlerde bile, genel anlamda

⁴⁸ Krş., aşt., n. 921 ve n. 926.

⁴⁹ Krş., el-Beyhaki, *Mehâsin*, nşr.: F. Schwally (Giessen 1902).

⁵⁰ Elimdeki neşirde zaman ve mekan belirtilmemiştir (Beyrut 1955 ?).

bilgi üzerine fazla görüş bulmayı ümit etmek nafiledir. Yazıyı ve kitapları öven uzun bir kısım bulunur.

Bununla birlikte, 9. asrın ikinci yarısında İbn Kuteybe'nin geniş antolojisi *'Uyûn el-Ahbâr*'da, bilgi üzerine bir bölüm nihayet karşımıza çıkar. *Fihrist*, bu bölümü *Kitâb el-'İlm* başlığı altında, *'Uyûn*'un bir parçası olarak listeler.⁵¹ *'Uyûn*'un kendisinde, *Kitâb el-'İlm ve'l- Beyân* (Bilgi ve Beyan Üzerine) başlığı ile yer alır ki, onda-birinden daha az bir parçası bilgiye aittir. Bölümün geri kalanında, nesir ve nazmın etkileyici anlatımı ile bunlara ilaveten kitaplara, Kur'an ve Kur'an okuyucularına ve Peygamber hadislerinin rivâyetine ve râvilerine, Şiâ'ya, Mütezile'ye (Kaderiye) ve Mütakellimîne (Ebû Bekr ve Ömer'e övgülerle birlikte), Arap gramerine ve sözlükbilimine, öğretim konusuna, beyanın, sükutun, özlü konuşmanın faziletine, şiire ("Arapların bilgi madeni.."), nükteli ifadeler, mektup yazma sanatı ve sefaret yazışmaları örneklerine, siyasi liderler için düzenlenen törenlere ilişkin nükteli anekdotlar ve ilginç, merak uyandıran bir sürü mâlûmât işlenir. Aşağıda verilen özetten de anlaşılacağı üzere, bilgi kısmı, daha sonraları *edeb* çalışmalarında sıkça yer alacak konulara dair bütün standart malûmâtı kısaca içine alır.⁵²

"Zor sorular" ya da "hileli sorular" şeklinde tercüme edilebilecek *uglû-tâta* karşı uyaran Peygamber'e ait bir ifade (yk. s. 59'da zikredildiği üzere).

Değerli bir kişiden sağlanabilecek yararların asla kendi ülkesi halkı tarafından anlaşılamadığına ve genelde yabancılar tarafından takdir edildiğine dair Ebû Muslim el-Havlânî ile ilgili bir hikaye. Hiçbir peygamberin kendi halkınca saygı görmediğine ilişkin Markos 6:3vd.'dan bir alıntı.

Nesep uzmanı Dağfal ve el-Bekrî'ye göre bilgi, soru sormak ve cevap vermek suretiyle elde edilir.⁵³ El-Bekrî, ayrıca bilginin kusurlarının;

⁵¹ Krş., *Fihrist*, 77, I. 23=115; G. Lecomte, *Ibn Kuteybe*, 156 vd. 165 vd. (Dımaşk 1965): Bkz., *'Uyûn*, II, 117-259.

⁵² Aşağıdaki sayfalarda tahlil ettiğimiz pasaj, *'Uyûn*'un, II, 117-30 bölümünü kapsamaktadır. Burada denilebilir ki, bütün kitap boyunca dipnotlarda gösterilen referanslar asgari düzeyde tutulmuş ve bu, özellikle *edeb* dair malzemede daha fazla yapılmıştır. Ancak unutulmamalıdır ki, burada oldukça sınırlı sayıda düşünce neredeyse hep aynı şeyi söyleyen çok sayıda cümle ile daha farklı formüle edilmek suretiyle ifade edilmiştir.

⁵³ *Edeb* ve *hadis*, bir eğitim şekli olarak soru sormanın temel işlevine her zaman dikkat çekmiştir. İbn Bâce gibi bir felsefeci için, *Fi'n-nefs*, 146, bilgi verme ve soru sorma, sırasıyla öğretme ve öğrenme ile eşanlamlıdır. Bilgi, el-A'meşe nispet edilen bir görüşe göre, nedenini ve kanıtını soran soruda köklerini bulur: *el-'ilm fi li-ma* "bilgi, niçinde yatar", krş., Ebû Nu'aym, *Hilye*, V, 47.

unutma, yanlış cümleler kurma ve bilgiyi ona lâyık olmayan kişiler arasında yayma olduğunu ifade eder.

“Kişi, bilgi aramaya ve öğrenmeye devam ettiği sürece bilgili kalır. Bildiğini sandığı an cahillik başlar.”⁵⁴

Peygamber’e göre, bilginin dört kusuru; kişinin bilgisi ile övünmesi ve tanınmış âlimlerle bilgisini kıyaslayarak onlardan kendisini üstün görmesi,⁵⁵ ne kadar geniş bilgi sahibi olduğu üzerine akılsızlarla yarışmaya girmesi, halkı bilgisini kullanarak kendi lehine etkilemeye çalışması ve güçlü konumlardaki yöneticilerden bilgisi nedeniyle kendisini himaye etmeleri için girişimde bulunmasıdır.

Peygamber, çokça yapılan ibadetin, hikmet pınarlarını gönülden dile akıttığını söylemiştir.

Lokmân, oğluna; ya âlim ol ya talebe diye öğüt vererek; dinlemenin ve sevmenin⁵⁶ kişinin kendisini vakfetmesi gereken yegane iki faaliyet olduğunu nasihat eder.

Peygamber, “bu bilgi” (söz gelimi, hadisler) ile insanları dalalete sürükleyecek bütün girişimleri boşa çıkartacak insanların bulunacağı sırrını ifşa etmiştir.

Ali’ye ait vecizeler arasında “Bilmeyen, öğrenmekten utanmamalıdır,” “Kendisine bilmediği bir şey sorulan kişi, ‘Allah bilir’ demekten utanmamalıdır” sözlerine yer verilir.⁵⁷ Âlimlere gösterilmesi gereken saygıyı Ali, ayrıntıları ile tanımlar. Sürekli tekrarlanan şu ifadeler Ali’ye nisbet edilir: “Bilgi, mülkten daha yararlıdır; çünkü bilgi seni korur, mülkü ise sen korusun. Mülk, harcanarak azalır. Oysa bilgi, harcanarak artar.”⁵⁸ Ali’nin

⁵⁴ Öğrenmenin sürekliliği olan bir süreç olduğuna dair görüşü dile getiren bu ifade (ayr., krş., aşğ., s. 188), el-Mübeşşir’in, anonim deyişler kısmında da karşımıza çıkar, 333.

⁵⁵ Krş., s. 61 [et-Tirmizî (5)] ve n. 618.

⁵⁶ Mucîben “cevap verme”, *muhîbben* “sevme” ile düzeltilmesi uygun gibi görünüyor, bir de, krş., Ebû Heyseme, no. 2: Âlim olabiliyorsan âlim ol! Eger olamıyorsan, talebe ol! Eger talebe olamıyorsan onları seven ol! Eger onları sevmiyorsan onlardan nefret eden olma!

⁵⁷ Krş., aşğ. s. 208 vd.

⁵⁸ Krş., aşğ., s. 219. Kumeyl b. Ziyâd en-Neha’î’ye ait Ali’nin nasihatlarından alınmıştır ki, İbn Abdîrabbihî’de bu, daha bütüncül bir tarzda karşımıza çıkar, *’lkd*, II, 120 vd. ve aynı şekilde et-Turtuşî’nin *furstenspiegel*, *Sirâc el-Mulûk*’ünde, blm. 22, 64vd. (Kahire 1289). Krş., ayr., *Nahcu’l-Be lâga*, 593 vd. ; İbn Ebî’l Hadîd, V, 434-39. ; el-Gazzâlî, *İhyâ’*, I, 7, çev., 14; Ebû Nu’aym, *Hilye*, I, 79 vd.

meşhur görüşü; “Bir insanın değeri, neyi iyi bildiğine ve neyi iyi yaptığına bağlıdır” şeklindedir.⁵⁹

Allah'ın bir insanı reddettiği, onu bilgi elde etmekten alıkoyması ile anlaşılır.

Bilgili insan, insanların en önde geleni sayılır,
Asalet sahibi biri olmasa bile,
Yerleştiği her yerde bilgisi ile yaşar gider,
Bilgili insan, hiçbir yerde yabancı değildir.

Büzürgmihr, *edebi* bir insana kalabilecek en yararlı miras olarak görür. Çünkü o, ona servet kazandırır, cehalet ise onu yok eder. (*edeb* sanki ‘ilm ile eşanlamlı gibi, burada *edeb*in zıt anlamı olarak cehaletin gelmesine dikkat edilmelidir.)

Tarihi ve şiiri değerli bulmayan ve şiir ya da tarihî menkıbeler dinlerken uyuyakalan kişi, insan suretindeki eşek gibidir. Bilgi yokluğunun, kişiyi gayr-i insanî kılacağı görüşü, halife el-Velîd b. Yezid hakkındaki bir anekdotla canlandırılır; Halife, satranç oynarken birdenbire içeri giren câhil kişiden, bunu gizlemekten rahatsızlık duymamıştır.⁶⁰

Hintlilerin bir kitabı (yani *Kelîle ve Dimne*), bir âlimin bilgisinin her gittiği yerde kendisine eşlik ettiğini ve ona yön verdiğini ve bu nedenle sanki onunla birlikte yürüyen bir arslan mesabesinde olduğunu öğretir.⁶¹

“Bilgi, en yüce asalettir, tıpkı aşkın en güçlü bağ olması gibi.” *‘İlm* ve *hilmin* (nezaket, kibarlık) klişeleşmiş terkinin yararını öven dört mısraya yer verilir.

Bilgi, gerçek bir liderliktir. İnsanın, servetinden ve mevkiinden ötürü kendisine saygı duyulmasından mutluluk duymaması gerekir çünkü bunlar geçince saygı da biter. Ancak, *edebi* ya da dindarlığından ötürü saygı duyulmasından memnun olabilir. Hz. Muhammed (s.a.s.) “Yeryüzündeki âlimler, gökyüzündeki yıldızlar gibidirler” buyurmuştur. Bilgi-

⁵⁹ Krş., aşt., s. 188 ve 217. Bu görüş *Nahcu'l-Belâga*'da bir hayli övölür, 518 vd. ve ayr., krş., 624.

⁶⁰ Krş., 891 nolu dipnotun ilk iki referansı.

⁶¹ Krş., ayr., el-Askerî, *Hass, Aşir Efendi* nüshası içinde, nr. 433, vr. 43b-44a; er-Râğıb el-İsfahânî, *Muhâderât*, I, 17; ez-Zamahşerî, *Rabî'*, Yale L-5 nüshasında, vr. 172a; el-İbşihî, *Mustetraf*, I, 17; Bkz. F. Schulthess, *Kelile ve Dimne, syrisch und deutsch*, metin, 67, çev., 67 (Berlin 1911).

nin değeri, ondan nasiplenen hiç kimsenin bunu tehlikeye atmak istemesinden bellidir.

“Bilginiz, ruhunuza aittir. Sağlığınız ise bedeninize.”⁶²

“Melikler, insanlar üzerinde hüküm sürerler, bilginler ise melikler üzerinde.”⁶³

Büzürgmihr, aşağıda sayfa 218’de nakledilen anekdota gönderme yaparak, bilginin sağlıktan daha değerli olduğunu vurgular.

Hadîse göre, medhiyeye, sadece bilgi elde etmek için izin verilebilir.

Ibn Abbâs: “Ararken (bilgi, talebe olarak) âcizdim ve araştırırken (bir öğretmen olarak, ders vermek için) güçlü hâle geldim” demiştir. Kendisi, Ensâr’a Peygamber’in bilgisini taşıdıklarından ötürü büyük saygı göstermiştir.⁶⁴

“Bilginin birinci kısmı, sessiz kalmak; ikinci kısmı, dinlemek; üçüncü kısmı, ezberlemek; dördüncü kısmı, akıl yürütmek; beşinci kısmı, onu yaymaktır.” Âlimlerle birlikteyken dinlemek; konuşmaktan evlâdır. “Gençken Allah’a ibadet edenler, yaşlandıklarında Allah’dan hikmet alırlar” (krş., Kur’an 28:14). Peygamber’in çevresindeki insanlar arasında bir bilge; hikmetin, bildiklerinin en iyi olanına göre hareket eden ve en kötü olanından kaçınan kimselerle birlikte olduğunu söylerdi.

“Bir bilgin (âlim), kendisinden az bilenleri hor görmez, kendisinden çok bilenlere haset etmez ve bilgisini para kazanmak için kullanmaz.”

Öğretmenler, gereğinden fazla sert; öğrenciler utangaç olmamalıdır. Lokmân’a göre, bilginlere pâyeye vermek, halkın öğrenmeye olan arzusunu artırır. Gevezelik, bıkkınlık verir. Bilgi almak için soru sormanın değerine dair; “akılsız gibi soru sor, akıllı gibi bilgi yığ” denilmiştir. Ibn Arâbî’ye nisbet edilen 6 mısra verilir. Başka bir yerde şu beyit Beşşâr b. Bürd’e nisbet edilerek verilir:

Körlüğün (cehâletin) şıfası için, soru sormaya devam et,
Çünkü körlük, câhilken sessizliği sürdürmekle teccessüm eder.

Soru sormanın ve bu bakımdan sessiz kalmamanın gerekliliğine te-

⁶² Krş., yk. n. 867.

⁶³ Krş., aşığ. n. 1130.

⁶⁴ Krş., Ibn Sa’d, *Tabakât*, nşr.: E. Sachau ve diğerleri, II, 2, 221 (Leiden 1905-40); Ebû Heyseme, no. 133; el-Askerî, *Hass*, Aşir Ef. nüshası, nr. 433 içinde, vr. 44a.

mas eden 6 cümleye daha yer verilir. Öğrenme; kendi çevresinde genç ve silik olan bir kişiyi, yaşlı ve önemli bir kişi konumuna getirir. Bilgisizlik, özellikle yaşlılar için nefret uyandırır. Kişi bilmeyene öğretmeli, bilenden öğrenmelidir. Büzürgmihr bütün bilgisini, kuzgun gibi erken kalkarak, domuz gibi aç gözlülük yaparak ve eşek gibi sabırlı ve güçlü olarak elde etmiştir. Bilgi, gençken öğrenilmelidir. Hep aynı gülümsemesi ile (ayrıca başka bir yerde biraz farklı zikredilmiştir) şöyle ifade eder: O zaman taşa keski ile şekil vermek gibidir, yaşlıyken öğrenmek ise suyu tokatlamak gibidir.

“Bilgi sahibi olmadan (yani hadislere âşina olmadan) *fıkıh* uygulamak, durmaksızın dönerek değirmende çalışan eşek gibidir.”

Zamanlarını, câhillerin arasında geçiren ya da daha kötüsü, onların kontrolünde olan bilginlere acımalıdır.⁶⁵

Bilgi, inciden daha değerli olarak, onu istemeyen domuzlarla harcanmamalıdır. Matta 7:6’dan yapılan bu alıntı, *edeb* çalışmalarında çok sık tekrar edilir.

Inatçı (*mu’ânid*) ve günahkar (*âcir*) bilginlere dair; -terimlerde bir tür çelişki vardır:-

“Sanaat (*hirfe*), bilginler arasında bulunur. Servet, başkalarındadır. Sen, birkaç tane olan arasından nâdir (az) bulunan bir şeyin peşindesin. O nedenle, onu bulamazsın. Sen, insanlar arasında nadir bulunan serveti, birkaç kişiden oluşan bilginler arasında arıyorsun.”

El-Hüzeymî’nin bir beyti, silsile-i selef ile iftihar etmek, beyin ve *edeb* eksikliğinin teminatı olduğu gibi bir anlam taşır. Bir başkasına ait iki beyit; beyit sahibinin, kendisinin, *edeb* ve mesleki beceri yönünden daha büyük olamayacağına inandığını ifade eder. Ebü Temmâm’a ait, “budalalığın anası doğurgandır ve bir sürü çocuğu vardır; oysa, bilginin anası kısırdır ve zürriyetten yoksundur” anlamına gelen bir beyitte yer verilir.

Sufyân es-Sevrî’ye göre, bilgisi vasıtası ile liderlik aramak, büyük bir bilgi kaybı demektir.

Bilgi ile amel arasındaki ilişki üzerine: Bilgi, ameli çağırır, eğer çağrısına cevap verilmez ise çeker gider. Câhil bir kimsenin yetmiş günahı, bilgili bir insanın bir günahı af edilmeden evvel af edilir. Şeytanî davranışlar,

⁶⁵ Krş., aşt. s. 223.

onları zaten işleyen bir kimseden alınan öğütlerle önlenemez. Bu, Bilâl b. Ebî Bürde'nin ifadesi olup burada el-Halil'e nisbet edilen şu ünlü dizelerle dile getirilir:

Benim bilgilerimle amel et, amellerime bakma

Böylece, söylediklerim sana yararlı olur ve kusurlarım sana zarar vermez.

Bilgi ışığı karanlık günahlarla söndürülmemelidir. Bilgi amel etmek adına aranır, fakat tersi olmaz.⁶⁶ Bilgisizlikten ötürü hakikat ile ilgilenmemek, amel etmeyerek böyle yapmaktan daha iyidir. Mâlik b. Dinâr'a göre, bilgisi ile amel etmeyen kişinin vereceği öğütlerin gönüllere yapacağı tesir, ancak yumuşak kayalardan düşen su damlacıkları kadar olur.⁶⁷ Bu görüş, Ziyâd'a nisbet edilen kalpten gelen söz kalbe gider, dilden gelen söz kulaktan öteye geçmez, şeklindeki ifade ile karşılaştırılır (araya tartışılan konuya küçük bir katkısı olacak bir cümle sokulur). Bilginlerin bilgisi onların amel etmelerini sağlar. Netice olarak onlar, halkın aradıkları kişilerdir, ancak gerçek bilginler, gelebilecek dünyevî taleplerden kendilerini uzak tutanlardır. Övgünün büyüğü, konuşana ve bilene; dinleyip aklında tutana ve aklında tutup amel edenedir. İbn Mes'ûd'a göre, bir bilginin (davranışları ile) yapacağı bir yanlış, onun bütün bildiklerini unutmaya neden olacaktır.

İbn Abbâs "Bilemeyeceğim diyememek bir bilgin için ölüm gibidir" demiştir. Bkz., s. 208.

Bir şairin asla bildiğinden fazlasını söylemeyeceğini ifade eden bir beyte yer verilir. Aynı minval üzerine başlayan ve bir kişinin amellerinin onun gizli düşüncelerini ifşa etmekte yeterli olur anlamına gelen başka beyitlere geçilir.

Ömer İbn el-Hattâb, "Erkekler, eşlerini kıskandıkları kadar bilgilerini kıskanmazlar" şeklinde oldukça uysal bir görüşle, konuya katkı sağlar.

Selmân, öğretme ve sözlerle yayma gerekliliğini vurgulamak üzere, "Anlatılmayan bilgi, yararlanılmayan hazine gibidir" demiştir.

İki bilgi türüne dair, yukarıda s. 154 vd.'da tartışılan bir *hadîs* nakledilir.

Ömer'in 'ilm ve hilmi terkip etme arzusu içinde olduğuna temas edilir.

⁶⁶ Krş., yk. s. 169.

⁶⁷ el-Hatib el-Bağdâdî'den naklen, *İktidâ'*, 192, Cafer b. Mâlik, bu ifadeyi Tevrat'ta okuduğunu öne sürer.

Ebü'd-Derdâ', bilginlerin taşımak zorunda oldukları yükü şu sözleriyle ifade eder: "Bilginin artması, çekilen acının artması anlamına gelir."

Plato ve bir başka bilgeye atfen, "Bilmediğinin bilincinde olma, bilgi demektir" sözü zikredilir. Bu görüşün, el-Halîl'e atfedilen zarif bir ifadesi; "Dört çeşit insan vardır: 1. Bilenler ve bildiğini bilenler: Onlara soru sorabilirsin. 2. Bilenler ve bildiğini bilmeyenler: Onlar unuttukandır. Onlara hatırlat! 3. Bilmeyenler ve bilmediğini bilenler: Onların rehber ihtiyacı vardır. Onlara öğretici ol! 4. Bilmeyenler ve bilmediğini bilmeyenler: Onlar câhildir. Onlardan sakın!" şeklindedir.⁶⁸

Büzürgmihr, bilgisi nedeniyle zindana atıldığını ve hatta hayatî tehlike atlattığını Kısra'nın sitemle hatırlatması üzerine, bunun bilgisi nedeniyle olduğunu reddetmiş, bilgisini talihinin iyi günlerinde elde ettiğini söylemiştir. Ayrıca o, hayat iyi olduğu sürece, öğrenmenin ve çalışmanın da iyi olduğu düşüncesindedir. Bu ifadeye -başka birisine ait- cehalet ayıp olduğuna göre, öğrenmek ve bilgi iyidir şeklindeki ifade arasında yer verilir.

"Dostluk (*teveddüd*), bilginin süsüdür."

Ömer, gerçek bilginlerin gittikçe daha fazla bilgi elde etmek için hareketsiz kalamadıklarının farkında olduğunu şu ifadeleri ile ortaya koyar: "Bilginler, uykusuzluğa daha yatkındırlar ve bir misafirlikte yemek yemek için herkesten yavaş davranırlar."

Mâlik b. Dinâr der ki: İnsan kendisi için istiyorsa, az bir bilgi yeterli olabilir. Ancak, halkın birçok ihtiyacını gidermek için daha fazlası gerekmektedir.

Hipokrat'ın ilk vecizesi, bilginin engin ve hayatın kısa olduğuna da-ırdır.⁶⁹

Hz. Mesih (İsa) buyurmuştur ki: "Kafası karışık insanların arasında yaşıyorsanız, yolcuların katetmek zorunda oldukları yolun uzunluğunu nasıl anlatacaksınız? Bilginin aza, amelin çoğa ihtiyacı var."⁷⁰

⁶⁸ Krş., el-Gazzâlî, *İhyâ'*, 1, 52 vd. çev. Faris 155 vd. Krş., ayr., İbn Ebî'd-Dunyâ, *el-'Alîl ve Fadluh*, nşr.: M. Z. Kevserî, 26 (Kahire 1365/1946); el-Kureşî, *Cemhere*, 39 vd. ; *el-Bustân* başlıklı anonim bir Hristiyanî çalışma, Paris ar. 4811 içinde, varak 9b. Bkz., aşt., s. 210.

⁶⁹ Krş., F. Rosenthal, *Bulletin of the History of Medicine* içinde, XL (1966), 226 vd. *Uyûn'daki bu pasaj, ho de kairos oxy*s ifadesinin Huneyn'den önceki *ez-zamân hadîd* -Huneyn'nin dayyık karşılığının aksine- şeklindeki çevirisinin bir başka örneğini sergiler.

⁷⁰ Bu ifadenin, İncillerde bir temeli vardır ancak onlar da bu formda yer almaz. "Bilgi" burada "iman" karşılığında gibi görünüyor. Krş., el-Bağdâdî, *İktûdâ*, 178; el-Gazzâlî, *İhyâ'*, 1, 52, çev., Faris, 155. Faris, Luka 6:39 ve 7:32 (?)'nin bir terkibi olduğunu düşünür.

Selmân demiştir ki: “Eğer bildiklerimin hepsini halka anlatsaydım diyeceklerdi ki, ‘Allah, Selmân’ın katilini bağışlasın.” (Bu görüşün zahiri anlamı, onun uzlaştırıcı malûmâta sahip olduğu ya da daha ziyade bâtunî bilginin gelişigüzel dağıtılmaması gerektiğidir ki, aslında yerî burası değildir.)

Bilmediği bir şeyi söyleyen kişi, bildiği hakkında kuşku uyandırır.

Ruh, ısrarla ve inatla, yönlendiren -bilgi- ile onu kullanan -akıl- arasında işbirliği ihtiyacı duyar.⁷¹

Düşünce farklılıkları kişinin, hocasının mümkün olabilecek hatalarına muttâli olmasını sağlar.

“Akıl, yaradılış olarak dışıl, kazanılmış bilgi erildir. Ancak birlikte başarılı olabilirler.

Hz. Mesih (İsa) buyurmuştur ki : “Allah’ın en çok nefret ettiği kişi, yokluğunda hatırlanmayı, toplantılarda kendisine yer ayrılmasını, sık sık akşam yemeklerine davet edilmeyi ve kendisi için bir şeyler tedarik edilmesini arzu eden (?) ve bunlardan çok hoşlanan bilgidir. Size hakikati söyleyeyim mi? Onlar, bu dünyadaki ücretlerini almışlardır ve Allah, Kıyamet Günü onları cezalarının iki katı ile cezalandıracaktır.” İlk bakışta bu sözler biraz abartılı görünse de, Markos 12:38 vd.’ını yansıtır gibidir (Luka 20:46 vd.).

İbn Abbâs, Zeyd b. Sâbit’in cenazesinde, işte bu şekilde âlimlerin ve fatıylâ- ilim elden gidiyor, demiştir.

Allah’ın sevgisini bir insan, âlim olmakla kazandığı gibi, öyle olup aynı zamanda câhilmiş gibi tevazu içinde hareket ederek de kazanır.

Bilginlerin toplantısına temas eden fitneci bir mısraya yer verilir: Fil-ler toplansa ve kalabalık olsalar, aralarındaki sivrisineğin hâli nice olur.

İbn er-Rikâ’nın,⁷² “Hayatım boyunca öyle bir çok tatlı tatsız tecrübeler edindim ki artık hiçbir bilgiden bir harf bile öğrenmem” anlamına gelebilecek mısraları yer alır.

Asil bir insanın yapmaktan utanmaması gereken dört şeyden biri, kendisinden ilim öğrenmek için bir bilgine hizmet etmektir.

Atâ b. Mus’ab’ın uzak oluşu ve Binbir Gece Masallarındaki efsanevi

⁷¹ ‘Uyûn’un neşrinde “akıl” yerine “amel” geçer. Bu, doğru bir anlam gibi görünmüyor. Çünkü başka yerde de “akıl” okunmuştur. Sadece en-Nuveyrî’de (aşğ. s. 183) böyle denmesi, doğru bulunur. Bkz., ayr., yk. s. 117 vd.

⁷² Krş., R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe*, 475 vd. (Paris 1952-66).

Bağdatlı şehzadelerden farksız oluşu, kendisinden daha çok *edeb* bilenler olmasına rağmen, onun daha tanınmış olmasına neden olmuştur.

İyi anlamak ve iyi dinlemek, bir *hadîsin* kıymetini takdir etmek için elzemdir. Bu, Ebû Temmâm'a ait bir beyitle örneklendirilmiştir.

Bilginler ile genel kültür ve eğitim sahibi insanlar arasındaki temel fark: Bilginler bir konunun uzmanıdır. Eğitilmiş insanlar, her şeyin en iyi kısmını devşirir.

İbrâhîm b. el-Mehdî'ye ait, dünya malının dağıtımındaki gelişigüzel-liği kabul eden, ancak dünya malının daima *edeb* sahiplerinin gözünden kaçtığına ve ahmaklığa ayrılmaz bir biçimde yapıştığına ve aptalları çektiğine, hiç kimsenin itiraz edemeyeceğini söyleyen beyitleri yer alır.

Möbez, ateşe tapanların baş bilgini, sâfi tabiatın, bir *edeb* esintisi ve bir bilgi îâmâsı ile yetineceğini ve hikmetin ancak uygun toprak bulursa gelişeceğini ifade eden görüşleri ile Anuşervân'dan övgüler almıştır.

Ahir zamana gelindiğinde vaaz ettikleri halde kendileri bunları uygulamayan bilginler olacaktır. Bu dünyadan sakınmaya ve öbür dünyaya yönelmeye vaazlarında temas edecekler ancak kendileri böyle davranmayacaklardır. Nüfuzlu insanlarla yakınlaşmayı yasaklayacaklar ancak kendileri onlarla samimi olmaya çalışacaklardır. Zenginlere yakın, fakirlere uzak olmayı tercih edeceklerdir. Aciz kişilerle bir araya gelmekten çekinecekler fakat önemli kişilerle beraber olmak için can atacaktırlar. Onlar, Allah'ın düşmanları, zalimlerdir.⁷³

Abdullah b. Ömer'e atfen şu ifade zikredilir: "Bilgi üç şeyden oluşur; konuşan bir kitap, geçmişten gelen bir *sunnet* ve (bir insanın bir konuda bilgisizliğini kabul ederek) 'Bilmiyorum' demesi."⁷⁴

Böylece, 'Uyûn'un bilgi üzerine olan bölümünde hassaten bilgiye temas eden görüşlerin sonuna gelmiş olduk. Yukarıda geçen özeti uzun oluşu, münferit konuları bir grup içinde terkip etmenin bir ölçüde imkânsız oluşundan kaynaklandı. Alî'ye atfedilen bazı görüşleri tek başına zikretmemizin haricinde, herhangi bir otoriteye göre bir gruplandırma ya gidilemedi. Aynı hususa temas eden deyişlere bir küme halinde yer verilmekle birlikte, bu husus aşağıda bir başka pasajda tekrar yer bula-

⁷³ Bu düşünce, İbn Abdîrabbîhi'de Hz. İsa'ya atfedilir. 'İkd, II, 227.

⁷⁴ Krş., Ebû Tâlib el-Mekki, *Kût*, II, 3; İbn Hazm, *İhlâkâm*, VII, 30; er-Râgib el-İsfâhânî, *Muhâderât*, I, 28 (isimsiz bir kadîya atfen). "Geçmişten gelen" -ki, *mâdiye* teriminin bizce en uygun çevirisidir- yerine başka bir yerde *hâtime* "iyice yerleşmiş" terimine rastlarız. Tersî, yk. s. 121.

bildi. Bilgi konusu ile bağlantısı kolayca ifade edilemeyen ilk üç ifade, basitçe çözülemeyecek özel bir problem oluşturdu. Muhtemelen, kendi ülkelerinde peygamber ve dindar insanlara gösterilen saygının eksik olmasına yapılan atıf, âlimlerin ve âlimliğin hakettiği ölçüde takdir edilmediğine ve aslında peygamber ve velilerle aynı düzeyde mütalaa edilmeleri gerektiğine işaret eden bir anlam ifade etmektedir. *Uglûtât* deyişiyle ifade olunan⁷⁵ “zor sorulara” karşı Peygamberin nefret duyduğundan burada çok fazla bahsedilmemesi, dilbilgisi ve sözlükbilime ilişkin bölümde, büyük ölçüde hileli ve müphem malzemeye dayanan açıklamalara yer verilmesinden ötürüdür. Peygamberin burada söz konusu edilen uyarısı, öyle görünüyor ki, şüphe uyandıracak sorulara yöneliktir. O nedenle *hadîs*; kesin ve güven duyulan bilginin geliştirilmesinin zorunlu olduğunu önemle belirtiyor ki, basitçe “bilgi” ile aynı anlama gelsin. Ibn Kuteybe, bilgi üzerine yaptığı bir tartışmanın girişine daha uygun ve daha açık ifadeli bir hadis bulabilirdi. Üstü kapalı, muğlak alıntıların okuyucularının dikkatini daha çok çekeceğini ve ne dediğine yönelik daha çok ilgi uyandırabileceğini düşünmüş olabilir.

Dil, dilbilgisi ve hitâbet ile bağlantısı itibarıyla “bilgi” burada; eğitilmiş insanın, tahsil etmesi gereken en önde gelen konunun ve dille ilişkili en uygun ve en etkileyici ifade biçiminin kapsamlı bir terimi olarak algılanmalıdır. Bu hususlarda uzmanlaşmak bir *edibin* programının ilk adımını ve dahi son adımını, oluşturmalıdır. Bu şekilde algılanan bir “bilgi” böylece, *edibin* temel ve gerçek bilgisi olma iddiasına uygun düşebilir. Ibn Kuteybe’nin sunuşunda ise, ‘ilmi, *hadîsin* eşanlamlı kelimesi hâline getiren ve dinî âlimlikle eşdeğer kılan dinî gelişme, etkisini zaten hissettirir ve terim daha çok bu özel anlamı ile ifade edilir. İncillere tekrar tekrar yapılan göndermeler, dinî etkinin bir başka göstergesidir. Yahudi ve Hristiyan Kutsal Metinlerinden yapılan alıntılar, Ibn Kuteybe’nin çalışmasında sıklıkla yer bulması gösterir ki, açık fikirli, eğitilmiş, fakat meslekten olmayan bir kişi de, İslam’ın sınırları dışındaki entelektüel ve dinî meselelerle, en az bir kelimacı kadar ilgilidir. Bununla beraber Ibn Kuteybe’nin rehber ilkesi, *edeb* alanında “bilginin” *edeb*in en önemli entelektüel vechesine, Arap dilinin muhteşem ve karmaşık aracını kullanma yeteneğine işaret ettiği şeklindeki düşüncedir.

Bunun teyidini, bilgi ve beyana ilişkin bölümün ‘*Uyûn*’u bir bütün olarak kapsayan konumundan da alabiliriz. Büyük ve küçük insan top-

⁷⁵ Krş., Ibn Abdirabbihî, *İkd*, II, 225.

luluklarının üzerinde hükümler olacak askeri ve siyasi liderlik tartışması ile maddi hususlarda insanların nasıl davranmaları gerektiği tartışması arasında yer alan, üçlü çalışmanın bir bölümüdür. Bu üçlü çalışma içinde, bundan önce, insan ve hayvanların fiziki görünüş ve şahsi vasıflarından (aptallık dâhil) çıkartılan davranış biçimleri ele alınır. Ardından, günlük hayat içinde yaşanacak zühde dair tavsiyelere yer verilir. Sonuç olarak denilebilir ki Ibn Kuteybe, “bilgi”ye, genelde maddiliğin ve uygulanabilirliğin mührü olan *edeb* eğitiminde câiz olabilecek, bir dereceye kadar soyut ve zihni herşeye biricik yaklaşım anlamında bir konum atfetmektedir. Bu, bir parça sınırlı bir rol gibi görünse bile, soyut düşünceye özel bir hürmet atfetme eğilimi içine giren bir çevre için çok anlamlıdır. İşte bir şekilde, ‘ilm ile olan bağlantısı, *edebi*, özellikli bir Müslüman kültürün yörüngesine dâhil etmeye yetmiştir.

Ibn Kuteybe’den yaklaşık yarım yüzyıl sonra Endülüslü Ibn Abdirabbihî, büyük *edeb* antolojisi meşhur ‘*İkd*’i telif eder. ‘*İkd*’de, “İlm ve Edeb Yakutu” başlıklı uzun bir bölüm yer alır.⁷⁶ Ibn Kuteybe’nin kullandığı malzemenin çoğuna, burada aynen yer verilir. Ancak bu, iki yazarda da kullanılan malzemenin en azından bir kısmı için doğrudan dayanak olma imkânını genelde dışarda bırakan daha dolu bir görünüm arzeder. ‘İlm ve *edeb* bölümünün genel konumu, siyasi liderlik üzerine bir tartışmadan sonra olması nedeniyle, ‘*Uyûn*’un kendisine tekabül eden bölümü ile benzerlik gösterir. ‘*İkd*’in ‘ilmi ele alış tarzı ‘*Uyûn*’unkinden hatırı sayılır derecede daha sistematiktir. Diğer bakımlardan, Ibn Kuteybe’nin düzenlemesinde görülen insicam burada yoktur. Bölümün başlığı, ‘ilm ve *edeb* terimlerinin kaçınılmaz olarak bir çift oluşturduklarının bir diğer göstergesidir. Bilimleri sınıflandırmadaki felsefi planlamadan da anlaşılacağı gibi, siyaset biliminin en önce ele alınması, onun *edeb*in bir parçası olmaktan çok, tek başına münferit bir konu olarak değerlendirilmesinden ötürü olmalıdır. *Edebin* diğer kalan bütün vecheleri için, ‘ilm, gereken dayanağı sağlayan bir işlev görür. Her ikisi birlikte, Ibn Abdirabbihî’nin girişinde ifade ettiği üzere “din ve dünyanın çevresinde döndüğü, insanların hayvanlardan, melekî tabiatın şeytanî tabiatından ayrıldığı, iki kutuptur. Aklın cevheri; bedeninin lambası; kalbin ışığı ve ru-

⁷⁶ Krş., Ibn Abdirabbihî, ‘*İkd*, II, 206 ila III, 62. (burada yararlanılan III. cildin tekrar basımı, Ka hire 1372/1952 tarihli). ‘İlme temas eden kısım, bütün “Yakut’un yaklaşık onda birini oluşturur. Ibn Abdirabbihî’nin Ibn Kuteybe ile ilişkisi üzerine dengeli bir tartışma için, krş., F. Tükân, *Ibn Abdirabbihî’s book on Statecraft* (Diss. Yale University 1968).

hun destekçisidirler.” Akıl ve hayal gücü birlikte davranırlar: İlki, bilgi ile; ikincisi duyularla ilişki içine girerek sırası ile zikri, fikri, iradeyi ve nihayet ameli meydana getirirler. Aklın bilgi (çoğulu; ‘ulûm ile)⁷⁷ sayesinde vücuda gelmesi gibi, duyular da sağladıkları duyu algılaması ile var olurlar. “Bilgi iki çeşittir; taşınan (biriktirilen) bilgi ve kullanılan (faal olarak çalıştırılan) bilgi. Taşınan bilgi zararlı; kullanılan bilgi yararlıdır.”⁷⁸ Açıkça ifade edilmese bile, *edeb*in bilginin faal olanına girdiği anlaşıyor. Ibn Abdirabbihî, bilgi ve bilginlere dair bir tartışmanın ardından, vezirlerle akıl ve hikmetten bahseder ki, çoğu bilgi için de geçerli olabilecek sözlerdir. Beyan tanımlamasına ve tahliline geldiğinde âdetâ ‘Uyûn’un bir yankısı gibidir.⁷⁹ Ancak, bundan sonra, beşerî duygu ve davranışlara temas eden *edeb* konularını ele alır ki, Ibn Kuteybe, bunlara daha önceki fizikî görünüm ve şahsî özellikler bölümünde yer vermemi tercih etmiştir. Ibn Kuteybe gibi, Ibn Abdirabbihî de, söz ve sükût; zındıklar ve fırkalar; dilbilgisi problemleri ve anekdotlar üzerine fasıllar açmıştır. Bütün bunlar yine de, *edeb*in genel görünümüne tâbi, insan davranışının değişik vechelerinin kapsar. Dile ilişkin çeşitli türden malzeme, Ibn Kuteybe’nin tersine, Ibn Abdirabbihî tarafından ‘ilm ve *edeb* bölümünün dışında ondan daha uzun olarak ele alınmıştır. Ibn Abdirabbihî’nin, ‘ilmin, esasen dil ile ilişkili bilimlerle özdeşleştirilmesi gerektiğini düşündüğü açıktır. Çalışmasında, bütün *edeb*in temeli olarak ortaya koyduğu ‘ilm, gördüğümüz gibi, ahlakî dinî görüş açısından bütün davranışların temeli, kelimacılar açısından ise bütün kelamın temelidir.

Bu temanın, yaklaşık yine yarım yüzyıl sonra, büyük filolog ve edip el-Merzubânî’nin (v. 384/994) elinde nasıl inceden inceye işlendiğini incelemek kesinlikle öğretici olacaktır. Çalışması, *Kitâb Telkîh el-‘Ukûl* (Akılların Aşılması) akla dair bir tartışma ile başlayan bir *edeb* çalışması görünümündedir. Bunu, *edeb* ve ‘ilm üzerine, bu sırayla iki ayrı bölüm takip eder. *Telkîh*’in görünüşte akla ilişkin konular üzerinde durması gerektiği düşüncesiyle, *edeb*in ‘ilmi önceleyen bir konumda ele alınması bir hayli tuhaf olsa da, eser elimizde olmadığından ve içindekilerin ne olduğu bilinmediğinden, akıl vermek hususunda fikir üretmek üzere aylak aylak dolaştığı düşünülebilir.⁸⁰

⁷⁷ Krş., a.şğ., n. 921.

⁷⁸ Krş., Ibn Abdirabbihî, *‘İkd*, II, 206.

⁷⁹ Krş., er-Râğb el-İsfahânî, *Muhâderât*, I, 33.

⁸⁰ Eser hakkındaki mevcut mâlûmât, *Fihrist*, 133, II. 6 vd. =191’den derlenmiştir.

10. yüzyılın sonlarından itibaren, ‘ilm üzerine özel bir bölüm ayıran değişik bir türde edeb antolojisi ile karşılaşırız. Bu, Bedîü’z-zamân el-Hamazânî’nin (v. 398/1008) *Makâmât* koleksiyonudur. *Makâmât* literatürünün, alışılmış edeb antolojileri ile basit anlamda aynı şeyler olmadığını söylemeye gerek yok. Bir anlamda, daha çok şiir koleksiyonlarının nesir versiyonu gibidir fakat manzum *divân*ların tersine, insicamlı bir temaya sahiptir. Edeb antolojileri gibi, insan davranışlarının her türlü farklarını ve kusurlarını, genelde her biri için özel bir başlıkla, örneklerle işlerler. Bedî’nin *Makâme’l-İlmîye*’si çok kısadır. Fakat bilgi tahsilinde karşılaşılan zorluklar ve kazanılan mükafatlara dair kabul edilmiş görüşleri bütünüyle kapsamakta şaşırtıcı biçimde iyidir:

“Memleket dışındayken bir keresinde birine nasıl bilgi tahsil ettiğini soran bir kişiye rastladım ve aldığı cevap şöyleydi: Onu çok aradım ve çok uzaklarda buldum; avcı oklarının ulaşamayacağı kadar, kehanetle elde edilemeyecek kadar, rüyalarda görülemeyecek kadar, dizginlenip tutulamayacak kadar, babalardan atalardan miras kalamayacak kadar, çok cömert birisinden borç alınamayacak kadar uzaklarda idi. Çamurlu taşlar ve meyilli kayalar üzerinde yaya yürüyerek, sıkıntı ve üzüntülere göğüs gerip tehlikelere atılarak, uykusuz geçen nice gecelere ve seyahatlara katlanarak ve en fazla tefekkür ederek ve düşündüklerimi uygulayarak onu elde ettim. Onu, dikilip yetiştirilecek yegane iyi şey ve ruha ekilmesi gereken tek şey, -çok nadiren- ancak göğsünden yakalanabilen, avlanacak bir hayvan, sadece kelime kapanları ile hafıza ağına düşen bir kuş olarak buldum. Ona ruhumla saldırdım ve gözlerimi ona diktim. Hayatı(mı) (ona) harcadım ve (onu) gönülümde istifledim. Araştırmak suretiyle (onun doğruluğunu) kontrol altında tuttum ve tefekkürden bihakkın anlamının verdiği itminana; bihakkın anlamadan yazmaya ve yazarlığa; (ilahî) tefvîkin desteğini arkama almak suretiyle, duhûl etmiş oldum. Böylelikle, kulakları etkileyen, gönüllere giren ve göğüslere sızan sözlerle muttâlî oldum. Dedim ki : Genç adam, güneş nereden yükseilir? O başladı söylemeye:

İskenderiye benim evim, orada uzun zaman kalmasam da,
Geceyi Suriye’de geçirdim, gündüzümü Irak’da.⁸¹

⁸¹ Krş., Bedîü’z-zamân el-Hamazânî, *Makâmât*, nşr.: M. Muhyiddin Abdelmecid, 312-15 (Kahire 1381/1962), nşr. Beyrut 1965, 202, çev.: W. J. Prendergast, *The Makâmât of Bedî’ el-Zamân el-Hamazânî*, 152 vd. (Londra ve Madras 1915).

Arapça metindeki kinâye fazlalığı, tercümesinde mecburen kayboluyor. Böyle bile olsa, bilginin sürekli avlanması, bunun anlaşılması güç özelliği ve maddî değerlerle olan çekişmesi, zarif ifadelerle, birkaç kelimle açıklanmalıdır. Burada belirtilmelidir ki, bütün *Makâmât*'lar içinde en meşhuru, Bedî'den sonraki yüzyıl içinde, el-Harîrî tarafından telif edilmiş olup ancak bilgiye inhisar edilmiş bir *makâme* içermez.⁸² Bununla beraber, esas itibarıyla doğru dinî davranışları örneklerle hikaye etmek niyetiyle telif edilmiş olan Zemahşerî'nin *Makâmât*'ı, bilgi ve amel ilişkisine temas eden bir "Amel *Makâmesine*" yer vermiş ve yerini, *ihlâs* ve *tevhîd* üzerine yapılan tartışmaların arasında belirlemiştir. Dilbilgisini ve filolojinin diğer dallarını bilen birisi; bilgisi ve eğitimi ile -'ilm ve edeb burada rastgele kullanılmıştır- övünebilir fakat gerçek âlim, bilgisini ecir kazanmak için kullanandır. Amelin gevşek olduğu yerde sağlam bilgi yarar getirmez. "Amelsiz bilgi, telsiz yay gibidir." İlim ile amel arasında, kan akrabalığı kadar yakın akrabalık tesis edilmelidir. Bilgi kazanılır; çünkü o, amele çıkaran bir merdivendir ve eğer yalnızca Allah'a götürüyorsa o amel, haktır.⁸³ Dinî bilgi ile edeb bilgisi arasındaki sentez -ki, bu dönemde artık oluşturulabilmiştir- burada çok açık biçimde gözlemlenir. Aslında bu *makâmenin* bilgi üzerine olmaktan çok amel üzerine olması bu sebeptir. Amele yapılan vurgu, amelli dindarlığın ve dinî icraatın, Zemahşerî'nin yaşadığı dönemdeki toplum hayatında ne kadar hâkim bir role sahip olduğunun önemli bir göstergesidir.

Geleneksel edeb antolojileri arasında, el-Maverdî'nin (v. 450/1058) *Kitâb Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn* başlıklı kitabını taşıyan çalışmasında, nakli malzemenin biraz değişik bir tarzda işlendiğine şahit oluyoruz.⁸⁴ Çalışmanın büyük beş bölümü; 1. aklın ve akıllı olmanın faziletine ve kör önyargının ve güdüsel arzuların (*hevâ*) kötülüğüne ; 2. bilginin *âdâbına*; 3. dinin *âdâbına*

⁸² İbn Nâkiyâ'nın *Makâmât*'ında da ve O. Rescher'in yayınladığı diğer malzeme arasında da 'ilm için özel bir şey yoktur. *Makâmât el-Hanefî ve İbn Nâkiyâ* (İstanbul 1330/1914, *Beiträge zur Makamen-Litteratur* 4).

⁸³ Krş., ez-Zamahşerî, *Makâmât*, 98-103 (Kahire 1335). Çevirisinde Rescher haklı olarak, okunacak bölümün başlığını açar: "(Wissen und) Handeln", krş., O. Rescher, *Die Makâmen des Zamahşerî*, 45-48 (Greifswald 1913, *Beiträge*... 6).

⁸⁴ Krş., el-Maverdî, *Edeb* (Kahire 1315). Çalışmanın noksan fakat bir hayli eski bir elyazma nüshası Manisa nr. 1117'de korunmuştur. *Une Liste des manuscrits choisis parmi les bibliothèques de Manisa. Akhisar*, 9 (İstanbul 1951) içinde kısaca zikredilmiş fakat tam olarak belirlenememiştir. Müstensihî; vazifesini, 534 Şa'bânının sonlarında -19 Nisan 1140- tamamlayan Muhammed b. Sadaka (el-Har?) râni isminde birisidir.

(maddî dünyanın başlıca olumsuz yönlerini konu edinen); 4. bu dünyanın *âdâbına*; ve 5. nefsin *âdâbına* temas eder. *Âdâbın* çoğul olarak gelmesinin işaret ettiği üzere, zihni, dinî, fiili/maddî ve ruhi/ahlakî davranışlara ilişkin muhtelif uygulama biçimleri ve usulleri, nesir halinde, daha çok da şiir olarak, tecihen özet ve vecize sözlerle örnekler verilerek hikaye edilmiştir. Umulacağı gibi bilgi bölümü, sistematik bir düzenlemeden yoksundur. Bilgiyi öven güçlü sözlerle ve buna uygun Kur'an alıntıları, Peygamber'in ve ilk İslam büyüklerinin ifadeleri ile başlar. Bilginin cehalete olan üstünlüğünün kanıtı ortaya konur. Kamil manada bilgiye ulaşmanın imkânsızlığı ve her türden bilgiyi tahsil etmenin gerekliliği üzerinde durulur. Bilgi ile maddî mal-mülk arasındaki ilişki, bildik usulde söz konusu edilir. Öğrenme sürecinin erken bir yaşta başlaması tavsiye edilir. Bilgi; tahsili güç bir iştir. Tekrar cehaletin yaygınlığı ve hakimiyeti tartışılır. Bilginin bir takım açığa vurulmayan gayeler uğruna harcanmasından, mutad olduğu üzere bahsedilir. Öğrenme ve öğretmeye ilişkin en yararlı metodları, öğrencilerin sahip olması gereken hasletleri, uzun ve gayretli çalışmanın gerekliliğini, unutkanlığın nasıl giderileceğini açıklayan deyişlere yer verilir. Bunlardan sonra elyazısı, âlimlerin genelde yazılarının kötü olduğu, dolayısıyla sürekli elyazısı ile meşgul olmaları gerektiği gibi, bazı mülâhazalar serdedilir. Öğrencilerin hasletlerine ilişkin görüşler, "iyi soru sormak bilginin yarısıdır" *hadîsi* ve âlimlerin şahsî hasletlerine dair deyişler ile eserin bilgiye inhisar edilmiş kısmı tamamlanmış olur. Burada bilginin, dine ve ahlâka dair tartışmaları öncelemeyi sürdürmesi, çalışmadaki hakim lâdinî bakışın bir göstergesidir. Hem fikrî/terbiyevî, hem de dinî/ahlakî faaliyetler açısından akla hasredilen temel rol, ona dair bölümü en başta yer verilmesiyle -el-Merzubânî'nin çalışmasında da aynı durum söz konusuydu- böylece usul olarak kabul edilmiş olur.

Benzer bir tavrı, er-Râgıb el-İsfahânî'nin büyük *Edeb* antolojisinde de buluyoruz. *Muhâderât*'ı 12. yüzyılın ilk yıllarına tarihlendirilebilir. Genel eğilim, 'ilmi sadece *edeb* ile değil, 'akl ile de özdeşleştirmek yönündedir. *İthaf* yazısında, er-Râgıb, çalışmasının gerçek anlamının "anlayış açısından berrak ve bilgi açısından somut bir durum hâsıl etme" olduğunu söyleyerek, bunun hâmisinin "akla ve faziletin korunmasına olan ilgisi" ile uyuştuğunu ifade eder.⁸⁵ El-Mâverdi'de olduğu gibi burada da, akıllılığa

⁸⁵ Krş., er-Râgıb el-İsfahânî, *Muhâderât*, I, 2. "Akıl, Bilgi, Ahmaklık ve İlgili Konular" üzerine olan ilk bölüm, 5-96 sayfaları arasındadır ki, bunun 5-16 sayfaları, akıl ve ilgili niteliklere; 16-24 sayfaları, bilgiye; 24-32 sayfaları öğrenmeye ve öğretmeye ayrılmıştır.

ve ahmaklığa dair verilen tartışma, içgüdüsel arzu ve önyargıların kerih görülmesi ile birleştirilerek sunulur. Akıl sahibi olmanın emâreleri arasında basiret, dinamik olma, zeka, özgüven gibi hasletler ve ilaveten diğer akıllı insanların aklından ve öğütlerinden yararlanma becerisi sayılır. Bilgi, sonra gelir. Âdetâ, akıl ve tecrübenin sonucu -başarılı bir hayat tarzı sürdürmenin yolu- olarak görülür. Bilinen hususlar, alışlageldik şekilde ve daima iyi ve kötü yönleri ile, özet olarak ele alınır. 'İlm ya da daha ziyade *edeb*; mevki, asâlet (*haseb*) ve servet ile eşit değerdedir. Burada bilginin dünyevî avantaj açısından faydasının imâ edildiği bellidir. Ancak bilgiden sadece maddî başarı elde etmek için yararlanılması -mutad olduğu üzere- zemmedilir. Bilginin amel ile olan bağlantısı zikredilir. Acaip çeşitlilikteki ilmi disiplinler özetle değerlendirilir. "Bilgi"nin münhasıran kendi disiplinleri olduğu iddiasına uygun davranarak *hadis* ile başlar. Ondan sonra, dilbilgisi ve nesir gibi filolojik disiplinlere ve eğlenceli hatıralara geçilir. Bunları kalam ve fıkıh izler ve ardından hesap, bilmeceler ve neseb gelir. Böylece eğitilmiş bir insanın edinmesi gereken sıradan disiplinlere ilişkin bir sıralama verilmiş olur.

Hafıza, unutkanlık ve kitap telifi tartışılır ve ardından âlimlerin iyi ve kötü vasıflarını ve câhil insanlardan -ki, onlar sıfırtan öğrenmenin düşmanlarıdır- çektikleri mihnetleri anlatan paragraflar gelir.⁸⁶ Eşit uzunlukta bir kısım öğrenim ve öğretime, eğitim tekniği literatürü tarzında temas eder. Tartışılan konular, öğrenci açısından ele alınmak suretiyle, bilginin yayılması gerekliliği ile aynı zamanda kalifiye öğrenci seçiminde seçici davranma, ideal öğrenim yaşı, yazılı bilgi karşısında ezber bilgisinin fazileti, soru sormanın ve bilgisizliğini kabul etmenin yararı, bilgi tahsilinde yaşanan zorluklar ve bunların çeşitliliği gibi konulardır. Öğretmen açısından eğitimin (*te'dib*) değeri üzerine görüşler; önemli kişilerin geçmişin hocalarına verdikleri takdire şâyân derslerden örneklerle; başarılı ya da başarısız hocaların akıllı ya da ahmak öğrencileri ile olan hatıralarına; hocaların kötü hasletlerine ve öğretmenlik mesleğine karşı isteksizliğe ilişkin ifadelerle yer vererek hikaye edilir. Ondan sonra er-Râgıb dikkatini hitabete, söze ve sükûta, tartışmaya, şiire, yazıya yöneltir -ve bütün bunlar, şimdiye kadar gördüklerimiz, *edeb* 'ilminin filolojik yönünün bir parçası olarak değerlendirilir.- Bu değerlendirme aslında, gerçek ve gerçek dışılık; sır tutma; açık yüreklile öğütler verme;

⁸⁶ Krş., aştğ., n. 1146.

vâizlerin vaazlarını kabullenme; Kur'an tilâveti ve bundan başka yüz ifadesi; ustaca yapılan kinayereler; kerametler ve yaygın hurafelerden sonuç çıkaran "Arab" ilimlerinden yararlanma gibi hususlara temas eden sonuç kısımları için de geçerlidir.

Bütün bu malzeme, er-Râgıb'ın uzun eserinin ilk bölümünü oluşturur. Er-Râgıb, 'ilm/edeb planında, 'aklın öncelikli olduğu görüşünü benimser. Daha çarpıcı olan, İbn Kuteybe ve İbn Abdi Rabbihi'nin temsilcisi oldukları daha eski aşamanın tersine, *Muhâderât*'ın, bu tür konuların tartışmasını çok başlangıca taşımış olmasıdır.⁸⁷ Siyaset bilimine ilişkin verilen tartışma, artık başlangıç noktasını oluşturmaz ve akıl ve bilgi üzerine olan bölümlerden sonra yer alır. Ardından da, insan davranışlarına dair çok kapsamlı tartışma ile cenaze ve âdetleri de dahil olmak üzere dinî hususlara ilişkin nispeten kısa bir tartışma gelir. Son olarak, bütün değer verilen konuların tam bir eğitimi için düşünülen bir tasarı olarak edebden genel olarak beklenen talebi karşılamak üzere, tabiatın fizikî dünyasını, melekleri, şeytanları ve cinleri, yanısıra hayvanları konu edinen üstün körü iliştilmiş bir kısma yer verilir.

Doğal dünya; bir başka çok başarılı, hacimli ve çok tutulan edeb antolojisinde, ez-Zemahşeri'nin 12. yüzyılın ilk yarısı tarihli *Reb'ü'l-Ebrâr*'ında başa geçer. Bu durum eseri, son tarafa iliştilmiş bir doğa tartışmasına sahip olmaktan daha anlamlı ve bu nedenle daha çarpıcı kılmıştır. Oysa, buna rağmen, kurgusu açısından er-Râgıb'ın *Muhâderât*'ından çok daha az mantıklı bir görünüm çizer. 60. bölümü, "bilgi, hikmet, edeb, hat (kitaplar), kalemler ve ilgili hususlar" üzerinedir.⁸⁸ Daha önceleri siyaset bilimine verilen öncelik, burada bu bölüme, asalet, mevki, liderlik ve ün üzerine bir bölümden sonra yer verilmesi suretiyle yansıtılır. Öte yandan, edebiyat geleneğinde öncelik şeklinde bir düşüncenin söz konusu olmadığı, hemen ardısıra gelen tartışmanın hücumlar, öldürmeler, şehadet, savaş sanatı ve araçlar, cesaret ve korkaklık üzerine olmasından anlaşılmaktadır. Ayrıca bilgi üzerine olan bölümün kendi içinde, öyle göze çarpan bir iç sıralamaya rastladığımız da söylenemez. 'İlm ve'amel ilişkisi konu-

⁸⁷ Krş., ayr., bununla bağlantılı olarak, E. Griffini'nin tarif ettiği, Milano, Ambrosiana'daki edeb çalışması, RSO içinde, IV (1911-12), 1032.

⁸⁸ Krş., ez-Zemahşeri, *Reb'*, Yale yazma nüshası L-5, Cild II, vr. 182b-204a içinde ve Fatih yazma nüshası nr. 3894, vr. 22a-34a içinde. Eserin asıl metnine ilişkin bir sürü soru ve pek çok korunmuş olan nüshanın hangisinin bunu ihtiva ettiği ve muhtelif özetlemelerin asıl metne ilişkisi ve benzeri hususlar, cevaplandırılmayı beklemektedir.

sunu pek çok kereler temas edildiğini görürüz. Sunulan malzeme, başka yerlerde de bulunabilecek olanlarla az çok aynıdır. Bununla beraber, ez-Zemahşerî, Müzebbid ve Eş'ab gibi ünlü nüktedanlara ait fıkralarla, anlattıklarını zenginleştirme eğilimindedir. Nebvî hadislerle ilaveten, fıkıh ilmine ve özellikle de Ebû Hanife'ninkine belli bir yer ayrılmıştır. Bol bol beyit zikredilir. Bölümün *edeb* kısmı, dilbilgisi, hat ve kitaplar üzerine mülahazalardan oluşur. *Rebî*'nin, 'ilme karşı ilgisiz oluşu anlaşılabilir. Fakat pek çok *edeb* çalışmasında nazarî olarak, 'ilm kavramının nisbeten küçük bir önem taşıdığının bir dereceye kadar göstergesidir. Bu çalışmalar, 'ilmin kendi alanları olduğu ve kendilerini bütünüyle bilgiye vakfettikleri vehmi ile yetinirler.

Bugüne dek bildiklerimizin ışığında, yine aynı dönemden bir müellife, İbn Hamdûn'a (495-562/1102-1066) ait hacimli bir çalışma olan *Tezkire*'de, 'ilme dair özel bir kısım yer almaz. *Tezkire*'nin, dinî öğütler ve dinî *âdâb* üzerine bir bölüme en başta yer ayırmak suretiyle, bütün Müslüman aydınların ilgisini çekmiş olmasından sitayişle bahsetmesi, yeterince ilginçtir. "Dünyevî" *âdâb* ve siyaset bilimi, ikinci plana itilmiş, bununla bağlantılı olarak bilginin tükenmeyeceği, muhtelif ilmi disiplinlerin önem dereceleri ve ayrıca eğitimde tedricî gelişmenin gerekliliği gibi hususlara temas eden el-Me'mûn ve tanınmayan bir filozofa ait bir pasaja yer verilmiştir.⁸⁹ *Tezkire*'nin 13. bölümü; akıllılığa ve ahmaklığa temas eder. Bu bölümün "bilgi" üzerine, -eğer varsa- çok bir şey söylemesi ihtimal dışı görünmektedir.

Bu durum daha sonraki bir döneme ait en-Nüveyrî'nin (v. 732/1332) *Nihâyetü'l-Arab*'ında daha barizdir. Bu çalışma da, 'ilme özel bir kısım ayırmaz, ancak akıllılık ve karşıtları, ahmaklık (*humk*) ve cehalete (*cehl*) temas eden özet bir kısma yer verir. Bu kısımlar, kabataslak 'ilm ve türevlerinden bahseder. En-Nüveyrî, sözgelimi nefsin bilgiye ve akla inatla ihtiyaç duymasından⁹⁰ söz açarak bu meyanda, Vehb b. Münebbih'e atfen, ahmak bir insana ne kendi bilgisinin ne de başka birisinin ona yardımcı olamayacağı ifadesini ve kelimcilerin "onları elde etmek suretiyle kişinin ahdini sağlama aldığı bilgi türlerinin ('ulûm) adı" olarak

⁸⁹ Krş., İbn Hamdûn, *Tezkire*, İstanbul Topkapusaray, Ahmet III nüshası, nr. 2948, cild. I, vr. 150b, krş., İbn Abdırabbihî, *'İkd*, II, 207. Onüçüncü bölüme rastlamadım. İnancım odur ki Topkapı Sarayı gurubundaki mevcut diğer *Tezkire* ciltlerinde de bulunmamaktadır.

⁹⁰ Krş., yk. n. 901.

yaptıkları ‘*akl*’ tanımını zikreder.⁹¹ Ancak bu kısımlar, pek çok durumda ‘*ilm*’ ile, bir anlam kayması olmaksızın yer değiştirmeye elverişli olsa bile, ‘*akl*’ üzerine yoğunlaşır ve bu terim sürekli kullanılır. En-Nüveyrî, ansiklopedik bilgileri düzenlerken farklı ve son derece bilimsel bir şema takip eder. Fiziki dünya ile başlar ve ardından insanı, hayvanları, bitkileri, nihai ve geniş boyutlarda tarihi tartışır. Akıl ve akıllılık, insan dünyasına ait bir tartışmadır. “Bilgi”yi, tab’an ya da kazanılmış bir lütuf olarak tartışma gereği kalmamıştır. Tartışılan herşey, bir anlamda *ipso facto* “bilgi” olarak doğal ya da sosyal bilim alanına aittir.

Gelişmenin sonunda, -eğer gerçek bir gelişmeden söz edebilirsek- 15. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan el-lbşîhî’nin *Müstetraf fî küll fenn müstetraf*’ı gibi eserlerle karşılaşırız. El-lbşîhî yararlandığını ifade ettiği bir çok daha erken tarihli eser arasında özellikle ‘*İkd ve Rabî*’yi zikreder. *Rabî*’den yararlandığı kendi telifinin bilgi bölümünde çok açıktır. Bütün dünyevî öğrenimin dinen belirlenmesi, İslam’ın beş direği üzerine olan giriş bölümünde ifadesini bulur. İslam medeniyetinin yargı erkine gereken alaka gösterildikten sonra, akıllılık ve ahmaklık konusuna geçilmesi müellifimiz için, önem sıralaması açısından aklın, dinî hukukun düzenlediği vazifelerin altında geldiğinin bir göstergesi sayılabilir. Burada Kur’an’dan bir bölüme yer verilir ve ardından müellifimizin bilgi bölümü gelir. Bu elbette, *hadîsin* Kur’an’dan sonra gündeme getirilmesi âdeti nedeniyle, müellifin “bilgi”yi münhasıran *hadîs* ile eşanlamlı gördüğü anlamına gelmez. El-lbşîhî, yaptığı bu düzenleme ile akla ve mantığa dinî hukuktan sonra yer vermek suretiyle, beşeri ilgilendiren bütün diğer ilimlerin Kur’an’ın incelenmesi çalışmalarından sonra gelmesi gerektiğini kastetmiştir. Bilgiye temas eden dördüncü bölümün başlığının tam adı, “Bilgi, Edeb ve Âlimin/Öğretmenin ve Öğrencinin Faziletine Dair”dir. Başlıktan itibaren vecize ve atasözlerine yer veren birkaç sayfa yer

⁹¹ Krş., en-Nüveyrî, *Nihâye*, III, 230-37, 353-59 ve özell. 232 vd. 356 (Kahire 1342-1374, tkr. bsm., tarihsiz [1965?]) İbn el-Cevzî, *Zemm*, 5, ilaveten yk. n. 529’de verilen ‘*akl*’ tanımında, ‘*ilm*’ ile olan bağlantısı üzerinde ısrarla duran üç ‘*akl*’ tanımına gönderme yapar. 1. “O, zorunlu bilgi (*el-’ulûm ez-zarûriyye*) türlerinden bir türdür.” 2. “O, bilimlere (*el-’ulûm*) ulaşılmasını mümkün kılan doğal bir yetenektir.” 3. “Sayesinde, bilinen nesnelerin hakikatleri arasındaki üstünlük farklılıkları anlaşılabilen bir kudrettir.” “Aklın çoğalması bilgi sayesinde olur” görüşü Ardaşir’e atfedilir, krş., İbn Abdülberr, *Behcetü’l Mecdîs*, nşr.: M. Mursî el-Hölî ve Abulkâdir el-Kuttî, I, 534 (Kahire, tarihsiz [1967?]). El-Muhâsibî’nin akıl, ‘*ulûma*’ ait değildir şeklindeki ifadesi ile bağlantılı olarak, es-Subkî, *Tabakât eş-Şâfi’iyye*’de, II, 42, El-Eş’arî’nin olduğu sanılan, o bir bilgidir, şeklindeki düşüncüyü, el-Bâkîllânî ve İmâm el-Harameyn’in görüşleri ile beraber tartışır.

alır. Ardından gelen beyan faslı aslında *Müstetraf*'ın ana muhtevasını oluşturur ki, filolojik, edebî, ahlakî ve siyâsî konuların ayrıntılı olarak ve geniş çeşitlilikle ele alınmasından ibarettir. İlk dört bölüm bütün çalışmanın çok küçük bir parçasını, yüzde beşinden daha azını kapsar.⁹² Bilgi ve edeb üzerine olan 6.5 sayfa, bilginin dinen hürmete lâyık olduğu yönünde telaffuz edilen bir duruşun açığa vurulmasıdır. Bu, âlimlerin potansiyel hataları konusunun önemsenmemesi ile kendini gösterir. Ezbere bilginin değeri vurgulanır ve bu hususta zikredilen otoriteler, hep din âlimleridir. Allah'ın bilgisinin sınırsızlığını kanıtlama yönünde el-Hıdır, Musa, serçe kıssalarına ve diğer bir çok açıklamaya bir hayli yer ayrılmıştır. Ez-Zemahşerî'nin *Rabî*'sinde, Eflatun, Galen ve Aristo gibi antik Yunan otoritelerine atfen verilen deyişler ya dışarıda bırakılmış ya da bir isnat zikredilmemiştir. Aynı durum, *Rabî*'nin Müzebbid'e atfen verdiği boşanmaya dair bir anekdot için de geçerlidir. Meşhur nüktedanın isminin atlanması, anekdotun komik karakterini maskeler. *Edeb* üzerine olan kısa bir fasılda, daha lâdinî bir bakış sergilenir. 'İlm den edebe geçiş, hem 'ilmi hem de edebi ucundan örten bir konu ile hitâbet ile ilgili mülâhazalara yer verilmek suretiyle yapılır. *Edebin* sunduğu yararlı malzeme ve dünyevî avantajlar, el-lbşîhî'nin alıntılarının ana tezidir ve bu bağlamda Hippokrat ve Galen gibi Yunan otoritelerinin ismini taşıyan ifadeleri eserine dâhil etmek kendisine anlamsız gelmemiştir. Bilgi tartışmasında müellifimiz, burada verdiğimiz daha erken literatürde bulunmayan bir unsur ilave eder. Bölümün başına yakın bir yerde bir bilgi tanımlamasına yer verir.⁹³ Bu onun, bilginin kelamda oynadığı rolün tamamen farkında olduğunu gösterir. Ancak hâlâ 'ilm onun için küçük ölçekli bir kavramdır. Bilginin dinî ve ahlakî değerine olan ilgisini okuyucularına hissettirmek suretiyle öne çıkarması anlaşılabilir bir şeydir ve devrinin entelektüel iklimi gereği kaçınılmazdır.

Bazı *edeb* antolojileri üzerine yukarıda yaptığımız inceleme -sınırlı da olsa- 'ilm kavramının geniş *edeb* alanında yüzyıllar boyunca işgal ettiği konum hakkında genel bir fikir vermeye yöneliktir. El-lbşîhî'nin dediği gibi "(*Müstetraf*)'ın telifinde yararlanılan daha erken tarihli pek çok çalışmanın) her birinin, diğer eserlerde bulunmayan birçok değerli bilgi ka-

⁹² Krş., el-lbşîhî, *Müstetraf*, I, 6-29. Bilgi bölümü, 23-29 sayfaları arasındadır, çev.: G. Rat, 52-68 (Paris ve Toulon 1899).

⁹³ Krş., el-lbşîhî, *Müstetraf*, I, 23, ve bkz., C-4 tanımlaması, yk. s. 41.

lemi ile alanında tek olduğunu” ileri sürmek doğrudur.⁹⁴ Ancak kelimeler farklı da olsa, yaygın bir biçimde bilgi aşırımlar ve dahası büyük çapta ithal ve seçme fikirler söz konusudur. Bir tek genel düzenleme ve sıralama, muhtelif yazarların bilgiye yönelik özel tavırları açısından bir gösterge oluşturabilir. Bu bakımdan, “bilgi”nin; yukarılara tırmanmanın bir yolunu bulmak, yani bir eserin en başına kurulmak adına her fırsatı değerlendirmek suretiyle gerekli girişimlerde bulunduğu açıktır. Ancak bu ne öyle sürekliliği olan bir durum ne de çok inandırıcı bir açıklamadır. Üstelik ‘ilm, zamanla, âdeta tamamen önemsizleşmiştir. Hepsisi hepsi, *edeb* edebiyatı içinde kendisine ait küçük bir hayat hakkı bırakılmıştır. Öte yandan, *edeb* ile bağlantısı temel alınarak bu çerçevede kendisine silik bir biçimde temas edilir olmuş ve iki kavram arasındaki farkı çiviyle tutturma girişimlerine rağmen, giderek *edeb*in neredeyse eşanlamlısı muamelesi görmüştür.⁹⁵ *Edeb* cihetinde ise, bilgi bir tür *Lebensklugheit* ya da uygulamalı hikmet olarak anlaşılan, *edeb* dünyasını açan bir parola olan akıl ile yakın akraba gibi görülmüş, birbirinden çok zor tefrik edilir bulunmuştur. Farklı görüşlerin gölgelerini burada da buluruz. *Edeb* ile ilgilenen insanlar için akıl, kesinlikle bilginin üstünde bir önceliğe sahiptir.⁹⁶ Fakat bilginin pratik akıl için teorik temel teşkil ettiği inancını sarsmak ne mümkündür ne de buna teşebbüs edilmiştir. Hayattan edinilen bilgi; tecrübe; genel olarak bilginin değil aklın muhafazası olarak düşünülmüştür.⁹⁷ İslam öncesi dönemlerde bilgi daha ziyade,

⁹⁴ Krş., el-lbşîhi, *Müstetraf*, I, 2.

⁹⁵ Krş., İbn Kuteybe'nin ifadesi, yk. s. 183. Aynı ifade, es-Safadi, *Gays*, I, 3'de de zikredilir. (Kahire 1305/ 1888). Krş., F. Rosenthal, *Orientalia*, N. S., XI (1942), 263.

⁹⁶ Bu ayrıca filozofların da görüşüdür fakat din âlimlerinin samimi kanaatlerine aykırıdır. Dini-tasavvufî açıdan bilginin, aklın fevkinde geliştiği için, krş., Ankara İsmail Saib nüshası, I, nr. 4120, içinde *Fı tafdîl el-'ilm 'alâ'l-'ahl* başlıklı beş varak. Yazma, 704-706/1304-06 tarihlerinde yazılmıştır. Yazarını bilmemekteyim (es-Sulemi?). Ardından aklın asaletine ilişkin (aynı yazara ait?) bir makale yer alır. 'İlm ile 'aklı karşılaştıran geç döneme ait bir risale el-Kâfiyeci'nin *Kaft'sidir*, Atıf Ef. nüsh. nr. 2828. vr. 169b-173b. İçinde aklın bulunmadığı bilgi zararlıdır, şeklindeki yaygın görüş açısından 'ahl, daha yüksek değerdedir. “Eğer bir insanın bilgisi aklından fazlaysa, bu bilgisinden zarar görmesi kuvvetle muhtemeldir.” krş., Abdülber, *Behce*, I, 533. Özellikle, dinî görüşlerden kuşku duyan, aklından çok bilgili olmakla, itham edilmiştir. Burada ilave edilmelidir ki, Yunan'da da, sözelimi Chrysostomus'a (?)ait “akılsız (logos) bilgi (gnosis) olduğu gibi akıl ile beraber bilgi de vardır ve aynı şekilde bilgisi olup, akli olmayan bir sürü insan vardır” şeklinde bir görüşe rastlarız krş., Antonius Melissa, 927 vd.

⁹⁷ Krş., mesela, İbn Abdîrabbîhi, 'İhd, II, 240; el-lbşîhi, *Müstetraf*, I, 17. *Kitâb es-Sa'ade*'de, 167, Ellatun'a nisbet edilen bir ifade “tecrübe” akıl ile beraberdir; amel ise bilgiyle, şeklinedir. Aynı şekilde Yunan düşüncesinde, mesela müzisyen Lasus'a nisbet edilen, tecrübe-

birçok tecrübe kırıntısının birikimi olarak düşünülürdü.⁹⁸ Bu görüş şiirde, nesirde olduğundan daha dolaysız yaşama alanı bulmuştur. O nedenle, el-Mütenebbi şöyle terennüm eder:

Acı tatlı birçok olay yaşadım
Günlerin taşlık ve düzgün yollarında yürüdüm.
Zaman hakkında herşeyi bilir oldum. O üretemezmiş,
Ne olağandışı bir söz ne de yeni bir fiil.

Başka bir yerde şöyle der :

Geceleri, beni etkilemelerinden önce tanırım,
Beni üzserler bile, ilave bir bilgi vermezler.⁹⁹

En azından şairlerin sesini dinleyen pek çok insan için¹⁰⁰ bilgi, tefekkür ya da ilham ile değil; uygulanan bir tecrübe ve zor bir okul hayatı ile elde edilen şey anlamına da gelmeye devam etmiştir. Ancak mantık gibi -ki tamamıyla bilgi hakkındadır ve bu nedenle böyle bir kavram ile çok fazla tartışmaktan kaçınır- *edeb* de, bütün olarak ele alındığında bilgiye dairdir ve o da bu nedenle, ona dayalı olduğu gerçeğinin bilincinde olarak hakkında fazla söz söylemez.

3. Bilgiyi öven monografiler ve *edeb* literatürü

Edeb literatürü boyunca 'ilm kavramının konumunu saran müphemiyet, *edeb* bakış açısı ile telif edilmiş bilgiye dair monografilerin, diğer *edeb* konularının durumunun tersine, erken bir safhada ortaya çıkmamış olabilecekleri hususunda bizi kuşkuya sürükler. O nedenle bu durum, Ahmed b. Du'âd'a (v. 240/ 854) hitaben bilginin faziletine dair kısa bir risalenin (*Risâle fî fadl el-ilm*), 11. yüzyıla ait bir yazma içinde korunmuş

yi (*peira*) var olan en hikmetli şey (*sophôtaton*) olarak nitelendirdiği deyişte görüldüğü gibi "tecrübe" hikmete aittir. krş., Antonius Melissa, 935 vd. yine ayrıca "en iyi" şey olarak düşünülmüştür (Theognis).

⁹⁸ Krş., yk. sh. 10 vd. ; İbn Kuteybe, 'Uyûn, II, 191. Tarafe'nin yk. s. 11'de zikredilen misralarının "hikmet'e gönderme yaptığı ifade edilir ki, pek doğru değildir. krş., İshâk b. İbrahim el-Kâtib, *el-Bur hân fî vucûh el-beyân* (eskiden İbn Kudâme'nin *Nahd en-nesr*'i olarak bilinirdi), nşr.: A. Matlûb ve Hadice el-Hadisi, 172 (Bağdad 1967).

⁹⁹ Krş., es-Sa'alibi, *Yettme*, I, 98.

¹⁰⁰ Ancak ayrıca mensur olarak şu ifadelere rastlanır: "Tecrübe; bilgidir ve eğitim (*edeb*) ise, imdat. Ondan (*edeb*) vazgeçmek akla zarardır." krş., Abdülberr, *Bahce*, I, 110.

olduğundan burada bahsetmemizi gerekli kılıyor.¹⁰¹ Yazarının ismi belirtilmemiştir. Muhtevası hakkındaki mevcut açıklamalardan ana hedefinin, yazılı sözü yüceltmek olduğu anlaşılıyor. Bilgi, dünyadaki en pahalı ve en çok peşinde koşulan metâ olarak, kendileri fâni olmuşken yazılı çalışmaları bâki kalmış yazarların kitaplarında korunmuştur. Bu risalede o nedenle, sadece bilgi üzerine düzülmüş övgüler demeti bulmayız. Bunun yanı sıra, Abbâsî erken dönem ediplerini var eden, bilginin edebiyâtle korunması tekniğine yönelik, duyulan merakı takdir eden ifadeler de mevcuttur. Bu ediplerin başında, İbn Ebî Du'âd ile yakın dostluğu olan ve kendisine aynı başlıklı (alakalı?) bir kitabın isnat edildiği el-Câhiz gelmektedir.¹⁰² Kitapları överken arı gibi sokan bir polemik içindedir. "Sünnî" din âlimlerin sahiplendikleri kendilerine özgü bilginin yalnızca, yazı ile tespit edilmesine duyulan öfkeye saldırılarda bulunur. O nedenle anonim risalemiz, nakli bilginin eğitim tekniği yönüne temas eder. Bilgi hıfzının üzerinde ısrarla durulduğu yerlerde bile konunun, genel anlamda edeb literatüründe çabucak kabul görmesi; kağıdın İslamiyeti daha önce görülmemiş derecede bir yazılı söz medeniyetine dönüştürmüş olması hakikati karşısında, şaşırtıcı olmamalıdır.

Bilgiye dair erken dönem monografilerine ilişkin bibliyografik göstergeler, hem sayıca azdır hem de müphemdir. Bazısı hadisci görüş açısı ile bilgiye temas ettiğinden güven telkin edebilir.¹⁰³ Mu'tezile kelamcısı Vâsıl b. Atâ'ya nisbet edilen bir başlık, "Bilgili ve Cahil İnsanlar Sınıfı"¹⁰⁴ şeklinde ise eğer, böyle bir eserde temas edilen konu, muhtemelen Vâsıl'ın kendi akidevî görüşleri ile hasımlarınınkini yüzleştirmesidir. Özellikle edeb ve ' ilme hasredilmiş, -hakkında kuşku duyulmayacak- 8.

¹⁰¹ Krş., Muhsin el-Emin el-Huseynî, *Revue de l'Académie arabe de Damas* içinde, XIX (1944), 74. Risaleyi içeren yazma, 420/1029 tarihlidir. Ebü'n-Necib Abdurrahman b. Muhammed b. Abdulkerim el-Kerhi tarafından 538/1133-34'de kullanılmıştır. Aynı yazmanın bir nüshası temel alınarak ki onun şimdi nerelerde olduğu tarafımda bilinmemektedir. M. H. Âl Yâsin tarafından İbn Abbâd'ın '*Unvân el-Ma'ârif*'i neşredilmiştir. *Nefâ'is el-Mahtûtât*, I (en-Necel 1372/1953). Onun daha geniş bir çalışmanın bir parçası olduğu ya da el-Câhiz'in yazarı olma imkânının düşünülebileceği, benim meçhûlumdür.

¹⁰² Krş., *Fihrist*'in Farsça tercümesi, 308 ve Yâkût'ın *İrşâd*'ındaki el-Câhiz'e dair hâl tercümesi.

¹⁰³ Krş., yk. s. 55 vd. ve Şî'i ve Mu'tezili *Kitâb el-Ma'rif*e için krş., yk. s. 99 vd. Krş., ayr., y. n. 283.

¹⁰⁴ Krş., *Fihrist*'in Houtsma kısmı, WZKM içinde, IV (1890), 217-35. *Fihrist*'in bir başka kısmı, bir başka kelamcı Humeyd b. Sa'id b. Bahtiyâr'a ait *Kitâb İzâfetü'l-'Ulûm*'u zikreder. krş., J. Fück, ZDMG içinde, XC (1936), 309. Eğer başlık doğru nakledilmişse, söz konusu eser, farklı bilimlerin birbirleri için dayanak oluşturmasından, onların zirvesinin kelim olduğunu kanıtlamak düşüncesiyle bahsediyor olabilir.

yüzyıl gibi erken döneme ait bir monografiyle burada karşılaşırız. -Erken dönem- Mâlikîlerden, Abdülmelik b. Habîb (v. 238/853, ya da 239), *Kitâb el-Verâ' fî'l-'İlm* (Bilgide Verâ Üzerine) diye bir eser telif etmiştir. Kendisine bir de “*Servette Verâ*” diye bir başucu kitabı nispet edildiğinden, yazarın ilim tahsiline ve âlimliğe yönelik tavır ve davranışları, -öğrencilere aşlamak üzere- bilginin, eğitime ilişkin yönlerine temas ettiği, düşünülebilir.¹⁰⁵ Yine bir başka Mâlikî, Toledo (Tuleytula) kadısı Yahyâ b. Zekerîyâ b. Müzeyn'e ait (v. 259/873, ya da 260) *Kitâb Fadâ'il el-'İlm* (Bilginin Faziletlerine Dair) başlıklı çalışma, İbn Müzeyn'e Kur'an'ın faziletlerine dair bir başka çalışma daha nisbet edildiğinden dolayı, muhtemelen dinî bilgiye ilişkindir.¹⁰⁶ Şâfi'î el-Müzenî'nin (v. 264/878) *Tergîb fî'l-'İlm* (Bilgiyi Teşvik Etme) başlıklı eseri, çok muhtemeldir ki, başlığındaki “bilgi” ile Şâfiî fıkhnı kastetmektedir.¹⁰⁷

Bir karışıklık unsuru da, ‘ilm ve kalemin Arapça yazılışındaki benzerlikten doğar. Muhtemelen 9. yüzyılın ikinci yarısında yetişmiş olan Ahmed b. Muhammed b. Ebî'l-Esbag'a ait 50 varak -hiç kuşku yok ki- *Fihrist*'in matbû nüshasının söylediği gibi¹⁰⁸ “Bilgi ve Hattın ve Kitabetin Asaleti”ne temas etmektedir. Çünkü bir yazı tartışmasını takiben bilgi tartışmasına yer verildiğine çok rastlamışızdır. Yine de aslen, “bilgi” yerine “kalem” olması ihtimal dahilindedir. Aynı durum, İbn Ebî Serh'in bir çalışmasının başlığı içinde geçerlidir.¹⁰⁹ Hamdâniler döneminde yaşamış olan Ali b. Muhammed eş-Şimşâtî'nin (es-Sümeysâtî değil) “Bilgi Üzerine Kitap” başlıklı çalışmasının başlığındaki “bilgi”yi *Fihrist*'in neşrinde böyle okunmuşken, Yâkût'un *İrşâd*'ının neşrinde “kalem” olarak okunmuş buluruz.¹¹⁰ Her bir okuma da doğru olabilir. Yazara nisbet edilen diğer başlıklardan yola çıkarak diyebileceğimiz tek şey, eserin, her

¹⁰⁵ Krş., İbn Ferhûn, *Dîbâc*, 155. Onun *Kitâb el-Verâ'sı* -ki şimdi Escorial'da korunmaktadır-nr. 5146, 6 (krş., GAL, *Suppl.*, I, 231; Sezgin, I, 362) “verâ” ya uygulama ve ahlaki davranışlar açısından temas eder. *Kitâb el-Verâ' fî'l-'İlm*'deki, ‘ilm, hadis bilgisi anlamına gelebilir ki bu durumda, burada tartışmamız yersiz olacaktır.

¹⁰⁶ Krş., İbn Ferhûn, *Dîbâc*, 354. İbn Müzeyn için, krş., Sezgin, I, 473.

¹⁰⁷ Krş., es-Subkî, *Tabakât eş-Şâfi'iye*, I, 238.

¹⁰⁸ Krş., *Fihrist*, 128=184. *Fihrist*in Farsça mütercimi, bütün bu zikredilen durumlarda “kalem” demeyi tercih etmiştir.

¹⁰⁹ Krş., yk. s. 55 vd.

¹¹⁰ Krş., *Fihrist*, 154=220; Yâkût, *İrşâd*, nşr.: D. S. Margoliouth, V, 376 (Leiden ve Londra 1907-27E. J. W. Gibb Memorial Series 6) =XIV, 241 (Kahire, tarihsiz [1355-57]). Yazar için, krş., GAL, *Suppl.*, I, 251.

halûkârda bir *edeb* çalışması olduğudur. Öte yandan vezir Ali b. İsâ hi-mayesinde yazdığından tahminen 10. yüzyılın erken dönemine tarihlen-dirilebilecek olan, filolog Abdallah b. Muhammed el-Hazzâz'a ait "Bilgi-ye Dair Nefsin Bayramları" tam da konumuza uygun, aradığımız bilgi üzerine bir monografi gibi görünmektedir.¹¹¹ Aynı durum 10. yüzyılın erken dönemine ait olmakla birlikte ismi ve tarihi kesin olmayan Ebû'l-Kâsım el-Bustî'ye ait "Bilginin Korunması ve Nefsin İdaresi" başlığı için de geçerlidir.¹¹² Bilginin Fazileti (*fadl*) konulu, daha sonraki yüzyıllara ait monografiler, farkedilebilir sayıda yazılmış gibi -korunamamış olma-ları durumu haricinde- görünmüyorlar ve İbn Kayyim el-Cevzi'ye'nin edebiyata dair eserleri arasında bu başlıkla çıkan bir çalışmanın bulun-ması örneğinde de görüleceği üzere belirtilen başlıklar, eserlerin muhte-valarını şüphe içinde bırakıyor.¹¹³ *Edeb* konusunda monografik tarzda ele alındığını doğrulayacak, bilgiye mâtuf çok sayıda tesadüfî kaynak ve hemen aşına gelen çok fazla malzeme bulunur.

Ebû Hilâl el-Askerî'ye ait "Bilgi Toplamaya İstekli Olmayı ve Arama-yı Teşvik" başlıklı bir monografinin bilgiye ilişkin *edeb* konusunda, eği-timle ilgili bir unsuru içerdiği açıktır.¹¹⁴ Muhtasar çalışma, muhtevası-nın nisbeten orijinal oluşu ve müellifinin zikrettiği deyiş ve hikayeler üzerine kendi görüş ve yorumlarını verme arzusu ile tebarüz eder. Ga-yesi, bilgi tahsilinin zor iş olduğunu, çalışkanlık ve fedakarlık gerektir-diğini, ancak sağladığı maddî ve manevî mükâfatların her türlü çabaya değer olduğunu göstermektir. İki temel görüş, hummalı emek yoğunlu-ğunun gerekliliği üzerinde ısrarla durmak suretiyle, beceri ile dokunur. Bilgi mükemmeliyet demektir, ya da yazarın deyişiyle "kâmil insan o kimsedir ki, bilginin faziletini idrak eder ve bilgi tahsili için çalışır", so-nuç olarak, bunun temin ettiği gayr-i kabil-i kıyas zevki tadar.¹¹⁵ Öte

¹¹¹ Krş., *Fihrist*, 82=122.

¹¹² Krş., *Fihrist*, 133=199. Bu yazarla ilişkili olarak listelenen diğer başlıklar, onun ilke olarak doğal bilimlerle, muhtemelen filolojik bir bakışla ilgilendiğini göstermektedir denilebilir. Zeydi kalamcı olmakla alakası yoktur, krş., Sezgin, I, 626; S. M. Stern, *JRAS* içinde 1961, 18.

¹¹³ Krş., İbn Kayyim el-Cevzi'ye'nin *Ravdatu'l-Mulhibbin*'i için editörün yazdığı giriş, sf. 3ın, no. 50

¹¹⁴ Krş., el-Askerî, *Hass*. Tarihsiz bir 14. yüzyıl yazması, Aşir Ef. nr. 433, metni, 31a-49a varaklarında, Hamidiye nr. 1464 yazması, 50a-65b varaklarında muhtevidir. Adı geçen ikinci yazma, ayrıca, 26a varakında Cumâzâ l 1010/1601 tarihli bir tavsif beyanı taşır. Ha-midiye'deki metin, sanki 68b varagina kadar devam ediyor. gibi görünüyor. Ancak, 66a-68b varaklarında, şimdye kadar tespit edilmemiş bir ya da iki risaleden fasıllar bulunur.

¹¹⁵ Krş., *yk.* s. 162.

yandan, bilginin övülmesi söz konusu olduğunda ise, el-Askerî, söz gelimi, Peygamber'in, bilgi açısından gıpta etmeye ve methiyeye izin veren *hadîsi* ve Ali'nin, kişinin değeri, bildiği ve iyi yaptığı ile ölçülür şeklindeki ünlü deyişi gibi daha alışılmış ifadelerle kendisini sınırlar.¹¹⁶ Bilginin özel dinî çağrışımı bütünüyle önemsizlik içinde ele alınmamışsa da, nispeten küçük bir yer ayrılmıştır. Bir noktada, sözgeli bir öğrencinin "tarih (*ahbâr*) ve şiir çalışması, insanın yorgunluk hissettiği (*melâl*) zamanına ertelenmelidir" mealindeki bir ifadeyi naklederek, çok tuhaf bir biçimde, kendi edebiyat ve filolojiye yönelik yoğun ilgisi içine bir davetsiz misafiri kabul etmiş olur.¹¹⁷ Bilginin etkisi ve önemi, siyasî gücün (*sultân*) etkisi ve öneminden çok daha büyüktür. O nedenle yöneticinin en iyisi, bilgi tahsiline en gayretli olanıdır.

El-Askerî, bilginlerin geldikleri yer açısından babalarının sahip oldukları süfli konumdan öteye gidemeyecekleri gerçeğine vurgu yaparak, bilgin olmaları sayesinde toplumda sahip oldukları önemli konumu, bu tür bilginlerin hayatlarından örnekler vererek anlatır. Bilgi yolunda üstesinden gelmek zorunda kaldıkları zorluklara dair hatıralar çok sayıda olup bir o kadar da enteresandır. Gerekli olan 6 vasıfla ilgili bir ifade nakleder: Nüfuz edici bir zihin çok zaman; yetenek, sıkı çalışma, becerikli bir hoca ve istek (ya da günümüzün tabiri ile "motivasyon" (*şehve*)). Bir de kendi açısından, "insan tabiatı" için çok temel bir gereklilik olarak, fiziken yeterli olmak gibi bir hasletin tevarüs edilmesini gösterir ki el-Askerî tipi Müslüman filologların entelektüel uğraş konusunda daima elzem buldukları bir özelliktir. Bilgi arama bencilce olmamalıdır. Mülkümüzün defalarca belirttiği üzere, bu sonu gelmeyecek bir süreçtir. Sürekli çalışma tabii melekeleri keskinleştirir. Peygamber'e isnad edilen bir hadisin öngördüğü gibi, bilgiye duyulan açlık hiç bitmeyecektir. "Kişi tahsiline devam ettiği sürece bilmeye de devam eder; fakat ne zaman ki çalışmayı bırakır, en câhil kişi o olur"¹¹⁸ şeklindeki çok yaygın bir deyişe göre durağanlık nihâi başarısızlık demektir. Bilgi aramak için sürekli seyahat etmek ve hocaların halkalarını düzenli olarak takip etmek elzemdir. El-Esma'i hakkında anlatılan bir anekdotta da hikaye edildiği üzere, bilmediği bir şeyi öğrenme umudu, insana evini ve ailesini unut-

¹¹⁶ Bkz., yk. s. 172 ve aşğ., s. 217.

¹¹⁷ İfade edilen hassasiyet için krş., mesela Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 324.

¹¹⁸ Bkz., yk. n. 884.

turur; doğabilecek bütün zorlukları aşmasını sağlar. Bilginler zaman zaman, çok lüks bulduklarından ya da hafızaları için zararlı gördüklerinden bazı gıdalardan uzak durmuşlardır. Bütün gece boyunca çalışırlar. İmam Şâfi'î, arkadaşlarının gönderdiği kendisi ile yatmak isteyen cariye ile ilgilenmez bile. Ebû Hanife'ye bilgi hıfzının nasıl yapılacağı sorulduğunda, "Gaz yağı, gaz yağı" (*el-bizr el-bizr*) diye haykırmış ve sonradan büyük bir bilgin olacak fakir bir talebe olan Ebû Hâtım (es-Sicistânî?) gaz yağı alamadığından bekçinin fenerinden faydalanmak için geceleri onunla sokak sokak dolaşmıştır. Bilginler, hamamda bile çalışmalarını sürdürmüşlerdir. Kendilerini çalışmaya öyle kaptırırlar ki, çevrelerinde ne olup bittiği ile ilgilenmezler; yemek yemeye vakit ayırmazlar; uzun gece çalışmaları esnasında bir kanama vuku bulsa, farkına bile varmazlar. Bu son durumla ilgili, okuyucuya şöyle bir uyarı yapılır: Çalışmak, insanın nefsinin (canının) iyiliği için yapılan bir faaliyettir. Eğer bundan nefsin zarar görüyorsa, bu şekilde elde edilen bilginin hiçbir yararı olmaz. "Çalışırken haddi aşmak, insanı bilgi kaybına uğratar."

Yine bir filolog olarak, el-Askerî, risalesinin diğer yarısını, bilgi hıfzının önemini ve üstünlüğünü savunmaya ayırmıştır. Ona göre, ezberlenmiş bilgi en zor olan ve aynı zamanda en yararlı olan, mükafatlandırılmaya en çok layık olan, gemin batarken seninle yüzen bilgidir.¹¹⁹ Bu bağlamda naklettiği anekdotlardan bir tanesi de, Ebû Ubeyde ve el-Esma'î ile Halife Hârûn Reşîd arasında geçer: Halife, bir keresinde bu iki bilginden, kendisine atların vücudunun çeşitli kısımlarının isimlerini öğretmelerini ister. Ebû Ubeyde, cevaben, bu konu ile ilgili olarak kitabına müracaat etmesini rica ederken, el-Esma'î, bir at ve bir değnek ister ve atın üzerinde işaretlerle izah ederek halifeyi kendi lehine etkiler.

El-Askerî için 'ilm ve edeb eşdeğerdir. İki terimi de birbirini yerine kullanır; sözgelimi, bilgiye gıpta edilmesi hakkındaki hadisi nazım formunda ifade ederken: "Gıpta etmem kimsenin parasına, puluna; lâkin kıskanırım onun edebini" der. Onu en çok ilgilendiren filolojik bilgidir. Bunun genel anlamda bilgi olmadığı hususuna, cehalete ve cahilliğin düşük konumuna hasredilmiş birkaç satırla ayrıca değinir. Bu tarz çalışmalar, aslında, bir bütün olarak bilgi üzerinde değil de belli bir disiplinde yoğunlaşma eğilimindedirler. El-Kindî bu açıdan, "felsefe"yi, el-Askerî'nin "bilgi"si yerine ikame ettiği hemen hemen aynı başlıklı bir çalış-

¹¹⁹ Yunan geleneğinde bu deyiş, Antisthenes'e veya Aristippus'a dayandırılır, krş., F. Rosenthal, *Orientalia*, N. S., XXVII (1958), 38.

ma telif etmiştir.¹²⁰ Burada hedef, sadece bilgi nosyonuna övgüler yağdırmak olmayıp bunun yanı sıra, öğrenciye öğretilmek istenen konu ya da konulara karşı onun için bir sâik temin etmek gayesiyle; eğitim sürecinde esas olan psikolojik şartlanmaya yer açmaktır. Bu anlamda el-Askerî'nin eseri gibi bir çalışma, edeb eğitimi gibi genel ve herkese açık bir sahaya ait olsa bile, eğitim tekniği edebiyatının bir parçasıdır.

* * *

Eğitim usûlleri edebiyatının, bütünüyle bilgiye ilişkin sorulara hasredilmiş bir şey olduğunu bir kez daha yineleyelim. Mantık ve edeb gibi o da, bilgiye olan ilgisini göstermek için 'ilm teriminden her zaman faydalanmamıştır. Bilginin, nasıl elde edileceği ve yaygınlaştırılacağı gibi daha çok uygulamaya taalluk eden yönlerini ele almıştır. Bilginin ne olduğuna ilişkin teorik bir tartışmaya hiç gerek duymamıştır. Bütün bilgileri, bütün münferit âlimâne ve bilimsel disiplinleri kapsamı altına alır. Buna ilaveten öğrenme ve öğretme süreci için gerekli olan ahlakî ve psikolojik şartlandırmalar da bu kapsama dahildir. Bütün bunların anlamı, münferit çalışmaların eğitim sürecinin bazı özel vechelerini değişik düzeylerde ve farklı açılardan ele alması gereken muazzam bir alanın var olduğudur. O nedenle, o zamana dek oluşmuş bütün müsbet bilgileri bir düzene sokmak ve bütün ya da ana disiplinlerin temel niteliklerine ilişkin tanımlamaları bir kapsül halinde öğrenciye sunmak üzere teşebbüs edilmiş en yüksek ilmi düzeyiyle tebarüz eden ansiklopedilere sahibiz. En yüksek toplumsal düzeye hitaben, toplumun en tepedeki katmanlarının ihtiyaç duyduğu bilgileri damıtarak sunmak gayesiyle teşebbüs edilmiş bir *fürstenspiegel* olarak bilinen eğitime yönelik çalışmalar mevcuttur. Her iki edebiyat türünün varlığı, geniş ölçekli yaygınlığı ve popülerliği, soyut teorik ilgiler açısından kayıtsız kalsa bile, bilginin toplum içindeki önemli rolünün bir diğer şahitidir. O nedenle burada özel bir iltifata ihtiyaçları yoktur.¹²¹

¹²⁰ Krş., Fihrist, 256= 358.

¹²¹ Ansiklopediler üzerine, informatif sörvey tarzı çalışmalar; M. Plessner, *Die Geschichte der Wissenschaften im Islam* (Tübingen 1931, *Philosophie und Geschichte* 31, krş., ayr., Plessner, *Die Bedeutung der Wissenschaftsgeschichte für das Verständnis der geistigen Welt des Islams*, Tübingen 1966, *Philosophie und Geschichte* 82) ve M. Plessner, *Der Oikonomikos des Neupytthagoreers 'Bryson'* (Heidelberg 1928, *Orient und Antike* 5). *Fürstenspiegel* üzerine sahip olduklarımız; G. Richter, *Zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel* (Leipzig 1932, *Leipziger Semitistische Studien*, N. F. 3). Kapsamlı incelemeler açısından hâlâ boşluk vardır. Özellikle Richter'in çalışmasının sürdürülmesi, uzun sürelere yayılsa da, arzu edilen bir geliş-

Usûl açısından eğitime ilgi duyulması, kendisini iki farklı şekilde ifade eder. Dinî eğitim sisteminin hizmetinde olan öğrenim ve öğretim üzerine bir çok değerli eser telif edilir ve eğitim ideali üzerine çeşitli felsefi düşünceler geliştirilir; ona nasıl ulaşılabileceği, en azından yaklaşılabileceği üzerine kafa yorulur. İlki, çıkış noktası olarak daha İslamîdir. Literatürü tespit açısından da daha erken dönemlidir ve oldukça dar tanımlamalar çizgisinde yürüyüşünü sürdürmesine rağmen İslam tarihi boyunca daha üretken olmuştur.

Eğitimle ilgili felsefi düşünce İslama, 9. yüzyılda ve -muhtemelen- 10. yüzyılın başlarındaki Greko-Arap tercüme hareketi ile girmiştir. Daha sonra küçük bir parçasını tekil edeceği genel ahlakın içinde görüşlerini harmanlayarak hayatîyetini korumuştur. Kısa tarihi, bizi burada ilgilendirdiği kadarıyla çabucak özetlenebilir.

Lâdinî müfredata dair küçük bir işaret, Huneyn'in *Nevâdir el-Felâsife'si* ile Müslümanların dikkatine sunulmuştur. Kur'an'la başlayıp yine onunla bitirme geleneği yerine pedagojik açıdan daha uygun çalışma derslerinin ikame edilmesine yönelik daha sonraki yıllarda nadiren yapılan girişimlerde, Helenistik etkilenmenin yankılarını bulmak mümkündür.¹²²

Eğitimle alakalı felsefi düşüncenin kendi terminolojisi içinde, Yunanca *paideia* karşılığı olan *edeb* ve *te'dib* terimleri çevresinde merkezileşmesi, son derece anlaşılabilir bir gelişmedir.¹²³ Burada *edib*, *paideia* sahibi kişi anlamındadır. Yani o, *paideutos* biridir ve *edeb*in yokluğu onu *apaideutos* kılar. Felsefi eğitime hasredilmiş ve korunabilmiş bir monografi bilinmiyor. Ancak Platon'un "Gençlerin Eğitime Dair Öğütler"i gibi küçük bir risalesinin Miskeveyh tarafından korunmuş olması kuvvetle muhtemel olup¹²⁴ çoğu kez Platon adı altında verilerek *Kitâb es-*

me olacaktı. *Fihrist*, 315=438'de zikredilen *Kitâb Zâdânferrâh* (aynen alınmıştır) fi *te'dib ve ledih* "Oğlunun Eğitime Dair Zâdânferrâh" *Fihrist*'in aynı bölümünde zikredilen 'ahd literatürü gibi bir *fürstenspiegel* olarak görünmektedir.

¹²² Krş., Huneyn, Rosenthal'in çevirdiği şekilde *Fortleben*, 105 ve İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev.: Rosenthal, III, 303 vd.

¹²³ Krş., yk. s. 136.

¹²⁴ Krş., Miskeveyh, *Câvidân-ı Hired*, 270-278 ; F. Rosenthal, *Orientalia*, N. S., X (1941), 383-395. Miskeveyh, kendi çalışması için çevirisini yaptığı Üşhanc'ın *Câvidân-ı Hired*'ini model aldığını ifade eder. Bu iddia edilen modelin başında, bazı metafizik görüşlerin ardından bilgi (ve amel) üzerine ifadeler yer alır. Bu malzemenin kaynağının Farsî olmaktan çok Greko-İslamî olduğu açıktır.

Sa'âde'de¹²⁵ bir araya getirilen şerh edilmiş bölümler; bir zamanlar var olan monografileri güvenle aksettirmektedir. Neo-Pisagorcu Bryson'a ait *Oikonomikos*'dan alınan çocuk eğitime dair bölümle birlikte -ki sonraki dönemlerde Müslümanlar arasında yapılan ahlaki açıdan eğitim tartışmalarına olan tesiri, M. Plessner¹²⁶ tarafından titizlikle incelenmiştir- bu çalışmalar, İslam'da bilinen eğitimin usul yönü üzerine geliştirilen bütün felsefî düşüncelerin temelini oluşturur. İnsanlığın tabiat, zihin ve metafizik dünyaya ilişkin temel bilgisini kendi entelektüel güçleri ile nasıl elde ettiğini gösterme girişiminde bulunan sonraki zamanlara ait ünlü felsefî *Bildungsroman*, bu anlamda Yunan eğitim teorisinin doğrudan devamı olma niteliğindedir. Akıl ve vahiy problemine dayanan menşei, İslam topraklarındaki köklerini aynen yansıtır. Bilginin önceliğine ilişkin kanaati güçlendirmeye çalışır. Fakat sosyal teşekküllerin kaçınılmaz olduğunu tenezzül ederek kabul edenler bile bunun, fiili ve potansiyel eğitim gerçekleri ile çok fazla ilişkili olmadığını iddia ederken gerekçelerinde yine bu felsefî yaklaşımdan yararlanırlar.¹²⁷

Miskeveyh'in ifadesine göre, "Gençlerin Eğitime Dair Öğütler" İshâk b. Huneyn tarafından çevrilmiştir. Ancak çok muhtemeldir ki *Fihrist*'de, Ebû Amr Yûhannâ b. Yusuf el-Kâtib tarafından çevrilmiş olarak gösterilen ve aynı başlıkla verilen bir çalışma ile aynı eserdir.¹²⁸ Miskeveyh'de rastladığımız tarzda bazı düzeltmelere uğramış olsa bile "bütün risale bir çeviridir" denmesini önemsemek için bir neden göremiyoruz. Her halükârda küçük ölçekli değişiklikler olmuştur. Risale iki bölüme ayrılır. İlk bölüm, öğretmenlerden beklenen ahlaki davranışlara temas eder. Diğer bölüm, eğitiminde başarılı olmayı ve eğitilmiş biri olarak değerlendirilmeyi yüksek gaye edinen bir kişinin takip etmesi gereken genel ahlaki kurallara temas eder. Başarılı bir eğitim için yapılması gereken ilk iş, şahsiyet sahibi olmaya çalışmak ve doğru davranış tarzları edinmektir. Eğitim sürecinin yaşandığı ortam, tam manasıyla örgütlenmiş sertlik taraftarı, alay nizamı içinde ve sadece siyasi ve sosyal ayrıcalığı olan öğretmen ve öğrenci zümrelerin-

¹²⁵ Krş., *Kitâb es-Sa'âde*, 351-88.

¹²⁶ Krş., Plessner, *Oikonomikos*.

¹²⁷ İbn Tufeyl'in ünlü *Hayy b. Yakzân*'ına, *Philosophus Autodidactus*'una ilaveten şimdi artık M. Meyerhof ve J. Schacht tarafından *The Theologus Autodidactus of Ibn el-Nefîs* (Oxford 1968) adı altında neşredilen ve çevirilen İbn en-Nefîs'in *Risâle el-Kâmilîye fî's-sire en-nebevîye*'sine de sahibiz ki, eser ilke olarak bir tarih anlayışı ile ilgilidir.

¹²⁸ Krş., *Fihrist* 244=341.

den oluşması ile kendini gösterir. Hepsi de, yüce değerleri olan bir hayata kendilerini adanmak ve bir üstad felsefecinin hikmetine sadakatle inanmak zorundadırlar. O, sürekli bir iç-murakebe ve hiç bitmeyecek hikmet arayışı ile her şeye vâkıf olduğundan, istikameti gösterir. Bilgi sahasına dahil olma arzusu içinde olan öğrenciler, kusursuz bir masumiyet içinde olmalıdırlar; çünkü, aydınlardan oluşan neredeyse kutsal topluluk, onları, entelektüel dürüstlüğü en yüksek standartlarına sahip olmaya ve bütün davranış ve faaliyetlerinde samimi, mütevazı ve namuslu olmaya zorlar. Öğretim konuları ile ilişkili olarak, sadece savaş sanatı ve müzik öğretimi zikredilir ve bilginler topluluğunun sert aristokratik bakışı ile harmanlanarak sunulur. Asıl metnin, işlenecek konular ve müfredatla ilişkin daha fazla mâlûmât içereceği mümkün görülse de, öyle olmaması da çok muhtemeldir. Anlaşılan o ki, bazı temel aristokratik beceriler dışında, her hangi bir konuda ihtisaslaşmak gerekli ya da arzu edilir görülmemiştir. Felsefî tefekkür ve belli bir davranış ya da hareket tarzı, bu kendilerini vakfetmiş entelektüeller için, en doğru eğitim hedefi olmuştur.

Kitâb es-Sa'âde siyaseti, ahlakı ve felsefenin nihâi sonucuna ulaşmak için -ki mutluluğun elde edilmesi demektir- bunların yapacakları katkıları tartışır. Eğitimden beklenen hedefe ulaşma hususunda "Öğütler" ile hemfikiridir. Ancak "Öğütler"deki gibi sadece yetişkinlerle ilgilenmeyip daha erken yaşlardaki çocukların eğitim ve gelişmelerine de temas eder. Eğitim, çocukluk çağının en erken döneminde başlamalıdır. Temeller, erken yaşlarda atılmalıdır. Bu temeller, mutluluğun ve iyiliğin, sünnetlere (*sunen*) ve büyüklere (*ekâbir*) itaatle elde edileceğine olan kat'i imandır; böylelikle bir kurala ya da bir emire (*emr*) uyduklarında çocuklar, iyi bir şey yapmanın sıcaklığını yaşayabileceklerdir. Eğitim, hiç son bulmadan devam eden bir süreçtir. Felsefî hayata ya da -aynı şey demek olan- mutluluğa götüren yoldur.

Platon'a isnad edilen malzeme ve buna dayalı yorumlar, -diğer alıntılarla- daha çok da Yunan bilgeleri adına olanlarla harmanlanmıştır. Esinlendiği kaynaklar arasından Aristoculuğa daha çok şey borçlu olan bir felsefî çalışmadan umulacağı gibi, *edeb* "eğitim", *müte'eddib* "eğitim gören kişi" ve *edib* "eğitimin ürünü olan kişi" tanımlamaları ile başlangıç yapılır.¹²⁹ Bir birinci-şahıs cümle, muhtemelen *Kitâb es-Sa'âde* müel-

¹²⁹ *Müte'eddib* bununla beraber, sadece eğitim için potansiyeli olan kişi anlamına gelmeyip, bunun yanı sıra ya eğitiminde aşama kaydetmiş bir *müte'eddib* anlamında ya da diğer insanları eğitim ve öğretim verecek nitelikte birisi anlamında, *edib* ile özdeş olarak anlaşılabilir.

lifinin ya da ismi meçhul bir şârihinin düşüncesini ifade etmek üzere *edebi*, mutluluğa götüren hayat tarzının bilinmesi (*ma'rife*) anlamında değerlendirilen ve yaşanan bir beşerî hikmet olarak tanımlar. Edebin gayesi -yine burada Platon zikredilerek- kendisini fizikî ve maddî zevklerden sakınabilen, hayatın üzüntülü ve sevinçli anları ile yüz yüze kaldığında hissi anlamda bir istikrar içinde kalabilen ve ilaveten diğer olup-bitenler karşısında gereken ya da zorunlu olan tepkiyi göstermek dışındadır, rahatsız edici bir konuma düşmeksizin davranabilen iyi insanı meydana getirmektir. Edeb eğitimi alan ve eğitimin ileri bir safhasında olan bir kişi, mantıklı bir kişi (*nâtık*) ile eşittir; dolayısıyla edebden yoksun kişi mantıktan (*nuth*) yoksun demektir. Edebsiz insan, uyanıkken rüya gören gibidir -*enhyponia egrégorota*- ki burada yine Platon'a ait bir vecize olarak sunulsa da, Yunan geleneğinde Antisthenes'e dayandırılır.¹³⁰ Çocukların eğitimi, kapasiteleri ile uyumlu olmalıdır. Başlangıçta bilgi ve anlayış, oyunlarla kandırmak suretiyle kazandırılmalıdır. Ciddi düşünce yine oyun halinde onlara sunulmalıdır. Bu, sözgelimi yüzeysel olarak hayalî ve gerçek dışı olmakla beraber çok ciddi eğitim içeriği olan mitlerle eğitmek suretiyle yapılabilir.¹³¹ Aşırı serbestliğin ve zevk almanın savunuculuğunu yapan şiirlere karşı fazileti ve tevazuyu öven şiirlere (yani: *sôphrosynê*) yer verilebilir. "Öğütler"deki gibi eğitimin en ciddi aşaması, çok genç çocuklar için bile en başta masumiyeti gerekli kılar. Kötü ve kirli olan herşeye karşı nefret hisleri ile yaklaşılmalıdır. "Öğütler"de de çok geniş bir işlev gören bir terim olan "önder" (*sâ'is*), bütün çirkinlikleri ülke dışına atmalı ve günah işlemekten kendisini alıkoyamayanları sürmelidir. İyi ve yararlı olanı sevmek, kötü ya da günah ve zararlı olandan nefret etmek, başarının vazgeçilmez şartlarıdır. Utanma duygusuna sahip olma (Yunanca *aidós* karşılığı olan *hayâ'*) ve kötü arkadaşlardan ve tembellikten kaçınma, yetişkinin terbiyesinde tavsiye olunan hasletler arasında yer alır.

Eğitime yönelik usüller daha ileride anlatılır. Doğru ilkeleri koymak suretiyle başlamak önemlidir. Çok çalışma ve sabırlı olma ahlakını ve değerlerini kazandırmak, otoriteye itaatkâr olmak, sarhoşluk veren yiyecek-iceceklerden sakınmak, hurafelere inanmamak, ölüm karşısında korkusuz olmak gibi hasletlerin edinilmesi (*te'vîd*) için uğraşılır. Bu eği-

¹³⁰ Krş., *Gnomologium Vaticanum*, no. 3. Bkz., ayr., aşt., n. 1090.

¹³¹ Plato, *Republic* 376E-377A.

tim nazikçe verilmelidir ancak nezaketin tesir etmediği durumlarda sertliğe başvurulabilir. Yönetenlerle yönetilenler arasındaki ilişkiyi tartışan kısa bir fasılının bitiminde, yüksek eğitimin, yani felsefe tahsilinin anlatımına geçilir. Burada, *mu'allim* ve *mute'allim* terimleri, '-d-b kökünün türevlerinin yerini alır. Yirmili yaşlar, gencin yüksek eğitimi için gerekli olan fizikî ve zihnî gelişmenin tamamlandığı evre olarak kabul edilir. Ancak onlar da daha küçük öğrenciler gibi, hocalarına gerekli saygıyı göstermek zorundadırlar. Eğer gönülsüz iseler, bu tahsile zorlanmamalıdır çünkü bu şekilde istenen netice hasıl olmaz. Öğretmenlerin eğitimi, ömürlerinin ilk 50 yılının bile üzerine çıkabilir. Yirmili yıllara gelindiğinde ilk 10 senelik dönemde çeşitli özel disiplinler tahsil edilmelidir, sonraki 5 yılda *cedl* (cedel) ilmine vâkıf olunur ve ondan sonra bir onbeş yıl daha önce eğitimini gördüğü özel disiplin üzerine uzmanlaşmaya gidilir. Ancak bundan sonra öğretmeye hazırdırlar; elbette bu arada doğru ahlakî davranışları edinebilmişlerse şayet. Platon adıyla numaralandırılan ve öğretilen 6 disiplin sırasıyla; aritmetik, geometri, uzay geometrisi, astronomi, müzik ve mantıktır.

Kadınların eğitimini ele alan mûteâkip bölüm, görüldüğü kadarıyla (Neo-) Pisagoryen düşünce ile irtibatı olan bir "bayan filozof"a ait alın-tılara ağırlık verilmek suretiyle oluşturulmuştur. Genel anlamda "Öğütler"de ve *Kitâb es-Sa'âde*'de Platon adından medet umulduysa da, içinde Arapça malzemenin Yunan kaynaklarını aradığımız batınî eğitim kurumlarına ve eğitime, daha ziyade eğilim gösterenin Neo-Pisagoryanizm olduğu son derece açıktır. Bryson'un "İktisad"ının Neo-Pisagoryan kaynaklı olduğu daha da az şüphelidir; çünkü, Bryson için de, mutluluk nihâî hedeftir. Eseri; evde ve aile içinde meydana gelenlerle ilişkili olduğundan; çalışmanın eğitim üzerine olan bölümü, münhasıran küçük çocukların eğitimine temas ettiğinden; daha çok aile çevresi dışında geçen yüksek eğitimi ele almaz. Bryson için de, fizikî yeterliliğe ve doğuştan verilen lütfâ ilaveten doğru alışkanlıkları geliştiren sürekli öğretim, eğitimin hayatî vazifesidir. Yemek yemek ve uyumak husunda edinilen iyi alışkanlıklara çok büyük önem atfedilir. Cinsel faaliyetten imtina etmek tavsiye edilir. Kendinden yaşça büyüklere hürmet etmek, sebât etmek, sâdelikten zevk almak ve zaman zaman latife yapmak edeb eğitiminine ait hususlardır.

Bütün bu zikredilen malzeme, İslam düşünce dünyasının genel akışı içine, Greko-Arap tercüme hareketine bağlı artçı kolu olarak 10. yüzyıl

İran'ında yeşeren felsefî faaliyetler vasıtası ile giriş yapmıştır. Bir başka çalışmasında, *Tehzib el-Ahlâk*'da (Ahlak Üzerine) Miskeveyh, çocuk eğitimi üzerine olan bölümünün -kendi ifadesiyle- Bryson'a dayandırır. Buna mukabil kendi yaptığı yorum, sonraki yıllarda konunun son derece etkileyici bir biçimde ele alınışına temel teşkil etmiştir ki bu ele alış tarzı, ardısıra gelecek çalışmalar için bir standart oluşturmuş olan Gazzâlî'nin *İhyâ'sında*¹³² ve Nasîreddîn et-Tûsî'nin "Nasirî Ahlak"ında¹³³ açıkça görülür. Bryson'un Neo-Pisagorcu görüşlerinin yeniden ifade edilmiş şekli, genel anlayış açısından çok küçük değişiklikler içerse de aslında çok kayda değer farklılıklar gösterir. Miskeveyh, Bryson'un açıklamalarında, gerçek insanlığa ve mutluluğa götürecek bütün ahlakî ve entelektüel yol ve alışkanlıklara yönelik güvenilir bir rehberlik bulur. Nasîreddîn et-Tûsî'nin kafasındaki eğitim, temel eğitime dayalı daha yüksek tahsil ve zanaat veya meslek seçimi şeklindedir. Her iki görüş de Bryson'a yabancı değildir fakat Miskeveyh'in ve Nasîreddîn'in eserlerinde bulduğumuz vurgu farklılığı, aradan geçen yıllarda İslam medeniyetinin aldığı istikameti yansıtır. Bununla beraber, Nasîreddîn et-Tûsî için bile, eğitimin felsefî yönü belirleyiciliğini korur. *Edeb-paideia* ilke olarak, ferdî ve kollektif ahlakın ve sosyal yapının bir işlevidir. İçerdiği bilgi, onun ayrılmaz bir parçasıdır fakat bir şekilde daha az alakalı bir parçasıdır.

Bu son dediğimiz açısından, dinle alakalı edebî konu edinen ve onun ilham ettiği literatürde durum, çok daha değişiktir. Burada "bilgi" ve ona ilişkin övgü, başından sonuna kadar güçlü bir biçimde kendisini hissettirir. Fıkıh bilginleri, hadis bilginleri ve dahi sûfiler, kendilerine özgü üstünlüğü öne çıkararak edeb üzerine monografiler hazırlamışlardır. Kendi görüşleri açısından, en azından düşüncelerinin bütün bilgiler için genel geçerliliği söz konusudur. Korunamamış eserlerini, başlıkları ile özdeşleştirmekte çekilen güçlük, burada bir kez daha üstesinden gelinemeyen bir biçimde karşımızdadır. Hafs b. Selâm el-Fezârî'ye (Ebû Mukâtil es-Semerkan-dî) -vefat tarihi, 258/871-72'den ziyade 208/823-24 olmalıdır-¹³⁴ ait olan

¹³² Krş., el-Gazzâlî, *İhyâ*, III, 62-64.

¹³³ Krş., Söz konusu bölümün çevirisi Plessner, *Oikonomikos* içinde 77-100 ve et-Tûsî'nin çalışmasının G. M. Wickens tarafından yapılan bütün çevirisi, 166-80 (Londra 1964).

¹³⁴ Başlık, İbn Hacer, *Lisân*'da mezkurdur, II, 323 (Haydarabad 1329-31). Yazar hk., bkz., mesela, İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dil*, I, 2, 174, 187 (Haydarabad 1941-53); İbn Hacer, *Tehzib*, II, 397-99 ve Ebû Hanîfe'nin eserinin râvisi olarak oynadığı rol için, bkz., Sezgin, I, 418.

Kitābu'l-‘Ālim ve'l-Mute‘allim, Ebū Hanife'nin aynı başlıklı ünlü çalışması gibi bir ilmihaldir ve eğer eser, aslında aynı eser değilse, el-Fezārî onun ravisi olmalıdır. Aynı başlığın, fıkhnın belli bazı hususları üzerine olan monografileri barındıran bir liste içinde, 10. yüzyıl başlarının Şîî kadısı olan ünlü Muhammed b. Mes'ūd el-Ayyāşî'nin çalışmaları arasında tekrar yer alması; eserin, fikhî hükümleri öğretmeye yönelik -kesin olmamakla birlikte- olduğunun işareti olabilir.¹³⁵ *Kitābu'l-Bed' ve't-Ta'rîh* müellifinin, bir başka çalışması olarak zikrettiği *Kitābu'l-‘İlm ve't-Ta'lim*'in muhtevası hakkında, makul bir tahmin yapma riskine girmek imkânsız geliyor.¹³⁶ Eğitimin usûl yönlerine temas etmiş olması muhtemel görünmüyor.

Şansımız varmış ki, nispeten erken tarihli edeb monografilerine Mâlikî fikhî sahasında şahit olmaktayız.¹³⁷ Sühnûn'un oğlu Muhammed'in (202-256/817-70) babasının malzemelerine dayanarak telif ettiği *Ādâb el-Mu‘allimîn* "Öğretmenlerin Davranışları" başlıklı eseri elimizdedir.¹³⁸ Eser, Mâlikîler arasında benzeri risalelerin telif edilmesini etkilemiş ve muhtemelen zamanının geleneğini sürdürmüştür. Ne var ki çok kısadır ve bu durum, onun temel öğretim konusunda bir monografi olması açısından ilk girişim ya da daha doğrusu, en erken girişim olduğunu gösterir. Böyle bir öğretim, başlı başına bir Kur'an öğretimidir. O nedenle, Kur'an öğretiminin faziletini öven hadislerle başlanır. Kur'an öğretiminin teknik ayrıntıları bütün risalenin başından sonuna yayılmıştır. Kur'an tahsili yapan çocukların nasıl bir başlangıç yapacakları ya da konuya derinliğine nasıl nüfuz edecekleri hususu işlenir. Öğretmenin; he-sap, şiir, dilbilgisi ve filoloji gibi diğer konuları öğretmesinin mümkünatına, geçerken temas edilir. Genç öğrencileri karşısında öğretmenlerin vazifeleri tartışılır; bunlar arasında bütün çocuklara eşit davranmaları, bedenî cezalarda sınırlı davranmaları, dinî vazifelerini onlara öğ-

¹³⁵ Krş., *GAL, Suppl.*, I, 704; Sezgin, I, 42; *Fihrist*, 194=275. Bir diğer kesin olmayan onun-cu yüzyıl Şîî başlığı es-Safvânî'ye ait *Kitāb Ūns el-‘ālim ve'l-te'dib el-mute‘allimdir*, krş., *et-Tûsî, Fihrist*, 159, I. 4; *Fihrist*, 197, I. 14=278. Krş., en-Necâşî, *Ricâl*, 248, 280 ve ayr., 238.

¹³⁶ Krş., *el-Mutahhar, Bed'*, I, 19.

¹³⁷ İbâdîlere ait *Kasîde Edeb el-Mu‘allim ve'l-Mute‘allim*'inin içeriği maalesef tarafıma bilinmemektedir fakat eğer o bir manzum ilmihal değilse -ki başlıktaki *edeb* kelimesinden dolayı pek muhtemel görünmüyor, o zaman Eflah b. Abdülvehhâb b. Rüstem'in yazarlığı-kendisini dokuzuncu yüz yılın ilk yarısına yerleştirebiliriz -şüpheye açıktır-. Eser, fıkha göre edeb konusunu ele alan -üstelik nazım formunda- bugüne dek bilinen en erken çalışma olabilir. Krş., J. Schacht, *Revue Africaine*, C (1956), 395, no. 121; Sezgin, I, 586.

¹³⁸ Sühnûn'un risalesi, A. F. el-Ehvânî tarafından el-Kâbisî ile irtibatlı olarak neşredilmiştir, 2. Nşr., 351 - 367; Fransızca çev.: G. Lecomte, *Revue des Études Islamiques*, XXI (1953), 77-105.

retmeleri, öğrencilere bazı günlerde tatil yapmalarına izin vermeleri, onları denetlerken insafli davranmaları gibi yükümlülükler sayılabilir. En hakim unsurun, öğretmenlerin mâli konumlarına dayanan hususlar için ayrıldığı görülüyor. Gerekli okul sınıflarının ve araç gerecin temin edilmesi, yine onların yükümlülükleri arasındadır. Maaş sorunları; özel günlerdeki hediyeler; ek gelir elde etme yolları uzun uzadıya anlatılır. İbn Sühnün'un çalışmasının herşeyden daha çok, öğretmenlerin iktisadî konumlarını ele aldığını öne sürmek haksızlık olmayacaktır. Bu, aslında fikhî görüş açısından, değerlendirilmeye alınması ve üzerine hukukî tüzük geliştirilmesi gereken uygulamada karşılaşılan en önemli problemlerdendir.

Daha geç döneme ait bir risale, Mâlikî imamı İbn Ebî Zeyd'e (316-386/928-996) ait "Öğretmen ve Öğrencileri Terbiye Eden Kaideler Üzerine" başlıklı olup bugün sadece İbn Haldün'un yaptığı bir iktibas sayesinde bilinmektedir.¹³⁹ Muhtevası hakkında kesin bir ifadede bulunulmamıştır. Bununla beraber, İbn Ebî Zeyd'in daha genç çağdaşı ve dostu Mâlikî Ali b. Muhammed el-Kâbisî de (324-403/936-1012), günümüze dek korunmuş olan "Öğrencilerin Durumları ve Öğretmen ve Öğrencileri Terbiye Eden Kaideler Hakkında Risale" başlıklı bir eser telif etmiştir.¹⁴⁰ Bu, İbn Sühnün'un telifinden daha uzun bir çalışmadır. Eser; iman, islâm ve dinî hayatta ihsân ve istikâmet üzerine oldukça konu dışı bir bölümle başlar. Bunun ötesinde, iki eser arasında başka ciddi bir fark görülmez. El-Kâbisî'nin bu çalışması üzerine yapılan incelemeden edinilen genel izlenim, bu erken dönem Mâlikî kadılarının eserlerini yazdıkları dönemde kafalarını en çok meşgul eden konunun, öğretmenlerin iktisaden endişe içinde oldukları hususudur.

Diğer fıkıh mezheplerine ait kadıların aynı ruh içinde telif ettikleri yine bu erken yüzyıllardan kalan monografiler, varlıklarından kuşku duyulmasa da, korunamamışlardır. Bununla beraber uygulamada karşılaşılan böylesi problemler, o günlerin diğer mezhep bilginlerince aynı derecede üzerinde durmaya değer bulunmamış olabilir ve ilgili başlıklar

¹³⁹ Krş., İbn Haldün, *Mukaddime*, çev.: Rosenthal, I, 261, III, 306. Bu başlık İbn Ferhün'da, *Dibâc*, 137'de zikredilmemiştir. İbn Ferhün listesinde bir *Kitâb Talebu'l-İlm*'e yer verir. Ancak kesin olmamakla beraber, aynı çalışma olabilir. İbn Haldün'un el-Kâbisî için kastettiği düşünce (krş., Sezgin, I, 481, n. 1b) mümkün olabilir fakat kanıtlanmamıştır.

¹⁴⁰ Krş., el-Kâbisî, birinci neşir, 241-318, ikinci neşir, 267-347. El-Kâbisî, ayrıca *Kitâb Rütcü el-İlm*'in de müellifidir, krş., İbn Ferhün, *Dibâc*, 201.

hakkında bizi mâlumatsız bırakan unsur, sadece yetersiz bilgi ve kaynak hatası olmayabilir. 10. yüzyılın başlarına ait ez-Zübeyr b. Ahmed ez-Zübeyrî'nin *Kitâb Riyâdat el-Müte'allim*'in (Öğrencinin Terbiyesi) muhtevası yine başlığından belirlenememektedir. Eğitim üzerine bir çalışmaya benzememektedir.¹⁴¹ Genelde eğitim üzerine diğer fikhî çalışmalara dair kanıtlar -çok daha sonraki dönemden- 15. ve 16. yüzyıllardan itibaren mevcuttur. Zekariyâ el-Ensârî'nin (v. yak. 1511-1521),- her bir bilimin kısaca tanımlandığı ve yararının belirtildiği bir bilimler listesinden başka bir şey olmayan *el-Lü'lü' en-Nazîm* gibi ilgisi sınırlı kısa risalelere sahibiz.¹⁴² Yine, 974/1567 tarihinde vefat eden İbn Hacer el-Heytemî'nin temel eğitimi konu alan *Tahrîr el-Makâl* başlıklı çalışması, gerçekte yetimlerin eğitimleri ve idareleri ile ilgili problemlere ilişkin uzun ve ilgi çekici bir *fetvâ*dır. Bir tür arka plan mâlûmâtı olarak müellif, Kur'an öğretiminin meseleleri; bunun faziletine dair hadisler; kıraat usûllerine ilişkin meseleler; büyü için Kur'an'ın kullanılması; henüz sakalı çıkmamış öğrencilere öğretmenlerinin nasıl davranması gerektiği gibi bu ve benzeri konuları ele alan bir girişe yer verir.¹⁴³ Bu çalışmalar, ne bilginin İslam'daki konumunun bir örneğini oluşturacak ne de Ebû Bekr el-Varrâk'ın 9. yüzyılda *Edeb el-'Âlim ve'l-Müte'allim*'i ile sunduğuna benzer Süfî edeb literatürüne bir katkıda -belki çok küçük- bulunacak niteliktedirler.¹⁴⁴ Eser, doğru dinî ve dünyevî davranışları örneklerle izah eder ve eserin tasavvuf ile bağlantısı sadece yazarının şahsı ileldir. Eğitim süreci içinde *edeb* 'ilmden öncelikli olarak duyulan ihtiyaç, kendilerini çeşitli dinî ilimleri tahsil etmeye adanmış çocuklarını evi terk ederken gören ana babaları tarafından daha derinliğine hissedilir. Sözgelimi, Mâlik'in annesinin kendisine ilmiye kıyafetini giydirdiğini, uzun sarıklı bir takkeyi güzelce başına yerleştirdiğini, müstakbel öğretmeni Rabî'a'ya, onun 'ilminden önce *edeb*inden yararlanmasını nasihat ederek gönderdiğini, çok dokunaklı ifadelerle dinleriz.¹⁴⁵

¹⁴¹ Krş., es-Subkî, *Tabakât eş-Şâfi'îye*, II, 224; GAL, *Suppl.*, I, 306; Sezgin, I, 495.

¹⁴² Krş., GAL, *Suppl.*, II, 117. Burada Princeton Nüshasından, nr. 498 H (Katalog 788) yararlanıldı. El-Heytemî formu için, krş., *Encyclopaedia of Islam*, ikinci neşir, İbn Hacer madd.

¹⁴³ Krş., GAL, *Suppl.*, II, 527. Burada, Princeton Nüshasından, nr. 499 H (Katalog 789) yararlanıldı.

¹⁴⁴ Krş., M. Z. el-Kevserî'nin neşri (Kahire 1358/1939); Sezgin, I, 646. Eser, el-Hakîm et-Tirmizî tarafından tekrar tekrar aynı listede gösterilmiş.

¹⁴⁵ Krş., İbn Ferhûn, *Dibâc*, 20.

Hatib el-Bağdâdî gibi *hadis* bilginleri, edebe yönelik çabalarını daha ileri düzeyden yürütürler ve kendi ilim dallarının temel öğretiminden ziyade müfredatı ile ilgilenirler. Hoca ve talebe ilişkisinin, hadislerin intikal ettirilmesi ameliyesinin olmazsa olmaz bir parçası olması ve şifâhî rivayetin o zaman da temel usûl olarak çok fazla kurguya dayalı olması nedeniyle yazı teknikleri, kitap telifi ve kitapçılık gibi konular üzerinde ısrarla durma gereği hissedilmiştir. Hadis ilmi dalında daha yüksek bir eğitimin teşekkülü hususunda iyi bir el kitabı işlevi gören çalışma, es-Sam'ânî'nin 12. yüzyıl tarihli *Edeb el-İmlâ' ve'l-İstimplâ'* (Yazdırma ve Yazdırılanı Kaydetme Yöntemi) başlıklı eseridir.¹⁴⁶ Eserin hakim temasının 'ilm olduğunu ve bunun tekrar tekrar vurgulandığını söylemek bile yersiz olacaktır. Aynı yüzyılın daha geç tarihlerinde, Endülüs Fas'ından Yahudi bir yazar, Ibn Aknîn, monografi tarzında olmasa da, edeb üzerine *Tıbb en-Nufûs* (Ruhî Tıp) başlıklı çok ilgi çekici bir eser kaleme alır ve bu konuya uzun bir bölüm ayırır.¹⁴⁷ Arapça yazan gayr-i Müslim birisinden beklendiği üzere, burada biraz farklı bir bakışla karşı karşıyayız: Bu farklılık, elbette sadece Ibn Aknîn'in, edebe dair görüşleri ile Yahudi dinî literatürü arasında bir ilişki kurmaya çalışması gerçeğinden ibaret değildir; eğer böyle olsaydı, dikkat çekmeye değer bulunmazdı. Onu farklı kılan; edebi, çok daha sistematik bir yöntem izleyerek, esaslar üzerinde daha fazla durmak suretiyle, en temel olandan en yüksek aşamaya doğru bütüncül bir süreç içinde son derece kapsamlı bir yaklaşımla ele alış tarzıdır. Böylece, dinî-hadisci düşünce ile edebe ilişkin felsefî edebiyatın başarıyla uygulanmış bir sentezini sunar. Bunu yaparken, Batıdaki İslam'ın entelektüel ikliminde revaçta olan düşüncelerden ilham almış olabilir. Bununla beraber ana modelinin, Gazzâlî'nin *İhyâ'*sındaki bilgi kitabında yer alan öğretmen ve öğrencilerin görevlerine dair tartışma olduğu çok açıktır.¹⁴⁸ Ibn Aknîn, sırasıyla öğretmen, öğretilecek konuları ve öğrenciyi ele alır. Öğretmen için gerekli 7 şart ; 1. konusuna bihakkın vâkıf olmak, 2. bilgisi ile amel eden bir hayat sürdürmek, 3. öğrettikleri karşılı-

¹⁴⁶ Ayr., "bir hocanın asistanı olarak" Krş., bk n. 874.

¹⁴⁷ Bu bölüm, M. Gudemann tarafından neşredilmiş ve çevrilmiştir, *Das jüdische Unterrichts- we sen der spanisch-arabischen Periode*, metin, 1-57, çev., 43-138 (Viyana 1873, tkr., bas., Amsterdam 1968). Ibn Aknîn'in çok tartışılan kimliği üz., krş., en yeni çalışma olarak, A. S. Hal- kin, Ibn Aknîn'in *Commentary on Canticles*'inin neşrinde yer alan giriş bölümü (Kudüs 1964).

¹⁴⁸ Krş., bk. s. 65 vd. Öğretmen ve öğrencilerde bulunması istenen hasletlere dair yapılan tas- nifler, elbette daha erken tarihli olarak mevcuttur, krş., sözgelimi, el-Esina'i, el-Marzubânî, *Nûr el-Kabes* içinde naklen, nşr.: R. Sellheim, 128 (Wiesbaden 1964, *Bibliotheca Islamica* 23a).

ğında hediye kabul etmemek, 4. öğrencilerine kendi çocukları gibi davranmak, 5. bilginin ve bilgi ile donatılmış amelin faziletine derin inancı olmak ve bu inancını öğrencilerine aşlamak suretiyle onları böylelikle mutluluğa ulaştırmak, 6. öğrencilerine karşı nazik ve sabırlı olmak, 7. öğrencileri için gelişim evreleri ve zihni kapasiteleri ile uyumlu tedrici müfredatlar geliştirmektir. Öğrenci için gerekli 9 şart ; 1. tertemiz bir kişiliğe sahip olmak, 2. soru sormaya hazır olmak ve kendisine her öğretilene körü körüne kabullenmeyen, ancak öğretmeninin engin tecrübesinden yararlanmaktan da geri kalmayan, eleştirel bir ruha sahip olmak, 3. mâli ve ailevi meselelere karşı ilgisiz kalmak, 4. bir bilim dalının önce temel esaslarında, ardından ayrıntılarında uzmanlaşmak, böylelikle değişik görüşlerle ve şüphelerle başa çıkabilecektir; başlangıçta belki onlardan ürküp, öğretmenine daha çok güven duyacağından, kendisi için daha iyi olacaktır, 5. bütün farklı düşüncelere -onlar birbirlerini düzeltceklerinden- bir dereceye kadar aşına olmalıdır (Aristo felsefesinde öğretildiği üzere), 6. bilginin, faziletli amel ve geçim vasıtası ile ilişkisi üzerine sürekli tefekkür etmek, 7. tahsilinde meydana gelebilecek ilerleme kayıplarının cesaretini kırmayacağı, açık sâiklerle bilgiye karşı diğergâm bağlılık beslemek, 8. iyi bir öğretmen aramak hususunda gönüllü olmak (Müslümanların bilgi aramak için seyahat etmelerine tekabül etmek üzere), 9. öğretmenine çok büyük saygısı olmak ve ona hürmetle yakınlık duymak. Son olarak, öğretilcek konular ise Yahudi din bilimlerinden Greko-İslam bilimleri kutsal listesinde yer alan bilimlere kadar bütün bilim gamını içinde barındıracak şekildedir.

Aşağı yukarı aynı zamanlarda -12. yüzyılın sonlarına doğru- hayatı hakkında çok fazla şey bilmediğimiz Hanefî kadı ez-Zernüci¹⁴⁹ tarafından bilgi ve öğretim usûlüne dair, âdeta bir türkû kadar herkesce bilinen bir eser telif edilir. Bu küçük çalışma, her ne kadar bir 14. yüzyıl yazarı onun nâdir ('azîz) olduğunu düşünse ve sonunda bir nüshasını ele geçirdiği için sevindiğini ifade etse bile, halk nezdinde muazzam bir beğ-

¹⁴⁹ Burada C. Caspari'nin neşrettiği (Leipzig 1838) Arapça metinden yararlandım. Bildiğim en son çeviri, G. E. von Grunebaum ve T. M. Abel'a ait olandır (New York 1947). Ez-Zernüci, şeyhleri olarak başkaları ile beraber İmamzâde Muhammed b. Ebî Bekr'i (491-573/1098-1177 ya da 1178, krş., Abdulkâdir el-Kureşî, *Cevâhir*, II, 36[Haydarabad 1332/1913-14]) ve Hammâd b. İbrâhîm es-Saffârî (493-576/1100-1180 ya da 181, krş., *Cevâhir*, I, 224) zikrettiğine göre, 550/1155 senesi civarında doğmuş olmalıdır. İmamzâde ile çalışırken en azından onsekiz-ondokuz yaşlarında olmalıdır. Es-Saffâr'a gelince, ez-Zernüci'nin onun ölümünden çok önce doğduğunu mutlak olarak kabul etmek zorunda değiliz.

ni sahibi olmuştur.¹⁵⁰ Tekrar tekrar istinsah edilmiş ve üzerine pek çok şerh yapılmıştır. İlim ve amelin, Yaratıcı'nın; insanlığı, dünyadaki diğer herşeyden farklı ve üstün kılmak üzere verdiği bir vasıta olduğu kanaati ve pek çok istekli öğrencinin bilgiye duyduğu arzu karşısında, onu nasıl elde edebileceğini bilemediğinden hayal kırıklığına uğradığı düşüncesi ez-Zernüci'ye, onlar için kendi hocalarından bu konuda öğrendiklerini temel alan bir el kitabı yazdırmıştır. Bilgi, insanın ayırt edici bir vasfıdır. Bu sayede Hz. Adem meleklerin fevkinde yer almıştır. Bir çok değişik ilim dalı vardır. Bunların bazıları faydalı, bazıları zararlıdır. Anlaşıldığı kadarıyla, ez-Zernüci, toplum için çok faydalı bulduğu fıkha çok büyük önem atfeder ve saygı gösterir. Bir öğrencinin öğrenim süreci içine girme niyeti, diğer faaliyetleri kadar belirleyici ve önemlidir. Eğitim Allah rızası için yapılmalıdır. Dünyevî gayelerle yapılması son derece tehlikelidir. Doğru öğretmeni seçmek ve doğru arkadaşlıklar kurmak, bir öğrenci için elzemdir. Alacağı öğütlerin ne kadar değerli olduğunun bilincinde olmalıdır. Öğretmenler gibi öğrencilerin de belli niteliklere sahip olması gerekir. Öğrenciler bilgiye, öğretmenlerine ve kitaplara büyük saygı beslemelidirler. Eğitim hiç bitmeyecek bir meşgaledir ve "beşikten mezara kadar" (*min e'l-mehd ilâ'l-lahd*) sürecek bir eğitim için sabırlı ve sürekli bir çaba gerekmektedir.¹⁵¹ Eğitim ayrıca büyük fedakârlık ve sâdelik ister; ihtimamlı bir hıfz süreci; dünyevî işlerle ve maddî refahla ilgilenmemeyi gerektirir. Ez-Zernüci bununla beraber, öğrencilerin mâlî meselelerinin ve hayatın idâmesi için kaçınılmaz ihtiyaçlarının tamamen farkındadır. Hatta öyle ki, bir öğrencinin tatminkâr mâlî kaynaklara sahip olarak kendisini bütünüyle çalışmalarına hasredebilmesinin onun için ne kadar istifâdeli olacağını açıkça ifade eder. Büyük ilmiye rûbeleri sahibi birisine, bunu nasıl elde ettiği sorulduğunda "zengin bir baba" diye cevap verdiğini nakleder. Genel olarak, el-Askerî gibi, dinî bilgilerin muteber temsilcilerinin ifade ettikleri görüşler; çalışmasında bir araya getirilmiş ve meczedilmiştir. Hacim ve entelektüel yaklaşım olarak zayıf kalabilir ancak bilginin Müslüman toplumunun düşünce ve uygulamasındaki yerini çok iyi özetler.

¹⁵⁰ Krş., Abdulkâdir el-Kureşî, *Cevâhir*, I, 224.

¹⁵¹ Benzer başka bir ifadenin, sadece latif bir âlime atfedilmesi uygundur: *ma'a'l-mahbere ilâ'l-makbere* "hokka ile birlikte mezara kadar", krş., İbn el-Cevzî, *Menâkıb el-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 31 (Kahire 1349).

Edeb literatürü içinde burada kısaca ele almamız gereken bir sonraki eser, Şâfiî İbn Cemâ'a'ya (v. 733/1333) ait *Tezkiretü's-Sâmi'* ve'l-Mütekelim fî Edeb el-'Âlim ve'l-Müte'allim başlıklı çalışmadır.¹⁵² Dinî ilimlerin (genel olarak hadis ilimleri anlamında) yüksek eğitimine ilişkin görüşlerin, Hatib el-Bağdâdî ve Gazzâlî ruhunda ve büyük ölçüde aynı malzemeyi kullanmak suretiyle, daha sistematik olarak ele alınmış bir özetidir. *Tezkire*, çocuklar Kur'an hocalarının önünde nasıl oturuyorlarsa öğrencilerin de hocalarının önünde öyle oturmalarını tembihlemek gibi bazı rastgele örnekler vermek dışında, temel eğitime pek temas etmez.¹⁵³ İbn Cemâ'a döneminde, yüksek öğrenim çoktan kurumsallaşmış ve tamamen *medrese* merkezli bir yapıya bürünmüştür. Bu durum, doğru okulun yanı sıra okul yönetiminin ve okul hayatının seçilmesini konu edinen bir bölümü de gerektirmiştir.¹⁵⁴ Öğrenimin her seviyesinin yazılı sözü dayanak alması, kitapçılık ve kitap telifi üzerine bir başka bölümü gerekli kılmıştır.¹⁵⁵ En geniş anlamda, öğrenim ve öğretime dair bütün faydalı usul, uygun yöntem ve doğru davranışları içinde barındıran bir eğitim demek olan *hüsni el-edeb*, İbn Cemâ'a'ya göre özellikle öğretmenler için çok önemlidir ve aslında onların önceliğidir.¹⁵⁶ Bilgiyi öven görüşlerin ve Allah sevgisi için değil de dünyevî kazançlar uğruna yapılan eğitime karşı uyarıların yer aldığı giriş; özet ve gelenekseldir. İbn Cemâ'a, tek tek ve dikkatli bir biçimde öğrencilerde ve öğretmenlerde bulunması gereken nitelikleri ve öğretmenlerin öğrencilerine ve öğrencilerin öğretmenlerine karşı takınması gereken tavır ve davranışları ayrıntılarıyla sıralar. Bir öğretmenin sahip olması gereken en temel ikiz nitelik, vakar ve dindarlıktır. Yemek, içmek, giyinmek gibi yaptığı her şeyde uygun hareket tarzı içinde olmaya özen göstermelidir. Bunun yanında, çok da alçak gönüllü olmalıdır. Bütün bunların ötesinde, kendisinden yaşça ve makamca çok daha küçük olanlardan bile öğrenmeye gönülden razı olmalı; "selefdan bir çok Müslümanın bilmedikleri bir çok şeyi öğrencilerinden öğ-

¹⁵² Krş., Haydarabad'da 1353'de yayınlanan neşir. *Tezkire* ile el-Almevî, Mu'td arasındaki ilişki için, bkz., F. Rosenthal, *The Technique and Approach of Muslim Scholarship*, 7 vd. (Roma 1947, *Analecta Orientalia* 24). Her iki eserin de başlığında kullanılmak üzere "öğretmen" ve "öğrenci" için eşanlamlı sözcükler bulup çıkarma hususunda bir parça özel olarak gayret sarfedildiğine dikkat edilmelidir.

¹⁵³ Krş., İbn Cemâ'a, *Tezkire*, 97.

¹⁵⁴ Krş., İbn Cemâ'a, *Tezkire*, 193 vd.

¹⁵⁵ Krş., İbn Cemâ'a, *Tezkire*, 163 vd.

¹⁵⁶ Krş., İbn Cemâ'a, *Tezkire*, 1 vd.

rendikleri” gerçeğini unutmamalıdır.¹⁵⁷ Yazmak ve neşretmek, öğretmenlere ait bir vazifedir.¹⁵⁸ Öğretirken tedricen artan bir usûl takip etmelidir. Öğrencilerinin utangaçlıklarını yenmelerine yardımcı olmalı, zaman zaman gelişmelerini imtihan etmeli,¹⁵⁹ genel anlamda onlara ilgi göstermeli ve refahları ile ilgilenilmelidir. Öğrenciler de, hocaları ile samimiyet ve dindarlık açısından temelde aynı niteliklere sahip olmak zorundadırlar. Bütün davranışlarında, hocaları ile görüşürken; özellikle sınıfta ya da herhangi bir yerde uygun hareket tarzı içinde olmaya özen göstermelidirler. Doğru arkadaşlık ilişkisi içinde olmalıdırlar. Bütün mânâsızlıklardan sarfı nazar etmeye çalışırken kendilerini rahatlatacak fırsatları da gözardı etmemelidirler.¹⁶⁰ Bütün herşeyin ötesinde öğretmenlerine karşı büyük saygı beslemeli ve bunu her fırsatta göstermelidirler. Öğretmenlerinin sözlerinden kuşku duyabilirler ancak bu kuşkuşklarını kibarca gidermelidirler. Öğrenciler için en önemli hususlar; kendisi için en uygun çalışma tarzı ve alışkanlığı edinmek, en uygun ders halakasına girmek ve burada terbiyeli davranmaya en ince ayrıntısına kadar dikkat etmektir.¹⁶¹

Tezkire’ye duyulan büyük ilgi, öğrenim sürecinin bir takım özel yönlerine dair yaptığı ayrıntılı, sivri ve bilgece açıklamalarda yatar. Onun zenginliğini, ancak tam bir tercüme ortaya koyacaktır.¹⁶² İbn Cemâ’a’nın, kendi çalışmasının bilgi ismini hakeden bir bilgi için ve hem fert hem de toplum için önemli olan biricik şey için anahtar işlevi gördüğünün tamamen bilincinde olduğunu görmek, bilgi tarihi açısından -şaşırtıcı olmasa da- ilgi çekicidir. Yine kendisi tamamen, “bilginin mertebesi, peygamberlerin mirası mertebesinde” ve “âlimler, peygamberlerin vârisleridir” geleneksel ifadelerinin yüksek geçerliliğinin farkındadır.¹⁶³ Temel eğitimin yolları ve hedefleri zaten oluşturulmuştur ve artık

¹⁵⁷ Krş., İbn Cemâ’a, *Tezkire*, 29.

¹⁵⁸ Krş., İbn Cemâ’a, *Tezkire*, 39.

¹⁵⁹ Krş., İbn Cemâ’a, *Tezkire*, 52.

¹⁶⁰ Krş., İbn Cemâ’a, *Tezkire*, 82.

¹⁶¹ Krş., İbn Cemâ’a, *Tezkire*, 112.

¹⁶² Böyle bir tercüme yokluğunda, Gazzâlî’nin *Ihyâ*’sındaki bilgi kitabına başvurulabilir. Çünkü Gazzâlî’nin bir konuyu ele alış tarzı, daima ardından yapılan tartışmalar için bir ek sen vazifesi görmüştür. Fakat önceden zikredildiğine ve kolayca ulaşılabildiğine göre, burada ona daha fazla yer ayırmak gereksiz olacaktı.

¹⁶³ Krş., İbn Cemâ’a, *Tezkire*, 27, 48.

daha fazla, edebî tartışmalara gerek kalmamıştır. Yüksek öğrenimin de yolları ve hedefleri, -zaman zaman bazı bilginlerin yeniden ele almak üzere ilgisini çekse de- artık kuşku götürmez durumdadır. “Bilgi” gibi eğitim de başından sonuna dek, İslam medeniyetinin ve İslam toplumunun bekasını teminen samimiyetle ve sadakatle hâdimi olmuştur.

4. Bir sosyal güç olarak bilginin değerini belirleyen hususlar

Müslüman yazarlar, bilginin toplum içinde oynadığı müsbet rolün vurgulanması hususunda kararlı davranmayı tercih etmişlerdir. Olumsuz faktörler önemsenmemiş ve nihayetinde bir kenarda bırakılmış fakat bütünüyle de yok sayılmamıştır. Bütün beşerî teşekküller için bilginin olmazsa olmaz zorunluluğu ortadadır. Bununla beraber, onun bir toplumun gerçek yüce kudreti olduğuna inanılmasının ve böyle tanımlanmasının yararlı olacağını kayıtsız şartsız öne sürmekte doğrusu tereddütlüyüz. Platon’un filozof-kral kavramına yapışık bir ütöpik hâlet-i ruhiye içine girmiş oluruz ki, aslında beşerî şartlarla kazanılmış bir “bilgi” zaferinin bizi en yaşanabilir sosyal düzene kavuşturup kavuşturamayacağı sorusunu sormamız için bir çok neden vardır. Müslüman bilginlerin geliştirdiği görüşler, tereddütleri ortadan kaldıramamıştır. Ancak tartışmanın bu can alıcı noktasında öne çıkan bazı hususların altını çizmek, insanın kendi hayatını düzenlerken verdiği maddi ve manevi mücadelelerde bilginin aldığı gerçek ya da ideal konum açısından bu âlimlerin vardıkları noktayı belirlememize yardımcı olacaktır.

Şüpheye karşı alınan tavır

Yunan dinî dünya görüşünün, Tanrıların bilgisi karşı-savı (antitezi) ile ve böyle bir bilginin eksikliği ile tebarüz ettiği, oysa Hristiyan karşı-savının inanç ve kuşku bilgisinden oluştuğu ifade edilir.¹⁶⁴ İslam’da her iki görüş birbiri ile mücadele içindedir. Bununla beraber, cehaletten ziyade kuşkunun, bir türlü kendini kurtaramadığı dinî çağrışımlarla lekel olmaktan yakındığı ortadadır.

¹⁶⁴ Krş., H. Dörrie, *Emanation*, K. Flasch (nşr.) içinde, *Parusia... Festgabe für Johannes Hirschberger*, 130 (Frankfurt a. M. 1965).

Arapçada kuşkuya karşılık gelen birkaç kelime varsa da *şekk*, bunların teknik terim olarak en çok kabul görmüş olanıdır. *Şübhe* de bu arada çok kullanılan bir kelime olup bir görüş ya da faaliyetin caiz olup olmadığı hususunda kararsızlığı ve kuşkuyu karşılayan bir fıkıh terimi olarak yaygınlık kazanmıştır. *Şübhe*, iki yönlülüğe ya da muğlaklığa yol açan ve kuşkulu davranmaya neden olan iki tarafın benzerliği, iki muhtemel cevap gibi genel bir ihtimal ya da benzerlik anlamına gelen Arapça *ş-b-h* kökünden türemekte bir zorluk çekmez.¹⁶⁵ Bir diğer karşılık *reyb*, İbranicedeki *rtb* (münazaa) gibi diğer Sâmi dillerdeki varlığı sayesinde etimolojik kökeni kolayca belirlenebilen bir kelimedir; münazaa, münakaşa, endişelenme gibi anlamlardan kuşkulananmaya geçişi nisbeten izah edilebilirdir (bir şey hakkında münakaşa yok = bir şey hakkında kuşku yok). Buna mukabil *şekk* hususunda, kuşkuya karşı Müslüman tavrının psikolojik boyutlarını da biraz anlamamızı sağlayacak mâkul bir etimolojiden mahrum olduğumuz söylenebilir. Arapça kök, İbranice *s-k-k* ([?] 's-k-k) "örtmek, birlikte dokumak (amaçları perdelemek üzere)" ile ve o yüzden karmaşıklık, bir şeyde takılıp kalmak ile bağlantılıdır.¹⁶⁶ Sâmi dillerde ıslık sesi çıkaran bir harfin ardından gelen çift k ya da g ile bileşim oluşturan kökler, "kuşku" ile bağlantı içinde olabilen diğer somut anlamları ifade ederler. Anlam olarak İbranice'deki *shegāgāh* (hata) terimine çok yakın duruyorsa da fonetik açıdan biraz uzak düştüğü görülmüyor. *v-ş-k* kökü ile oluşturduğu terkip, bütünü ile göz ardı edilemez. Bu kökün çağrışımı, çabukluk düşüncesi üzerinde yoğunlaşır gibi olduğundan; "kuşku", cüretkâr, sebâtsiz, yanlış yola sapmak gibi bir şey olabilir. Bu tez, 'ilmden türediği varsayımı ile de uyumludur.¹⁶⁷ Bununla beraber *ş-k-k* kökünün, ikincil bir kök olarak İbranice 's-k-h [bakmak (bir şeye ya ümit ya da endişeyle)], Süryanice *sakkt* (ümit etmek), Arapça *şe-*

¹⁶⁵ *Şübhe* denmiştir çünkü hakikati andırır (*tuşbih*) şeklindeki biraz tuhaf bir ifade Ali'ye nisbeten zikredilir, *Nahcu'l-Belâğa*, 97; Ibn Ebî'l-Hadid, I, 481. *Şekk* ve *irtiyâb* arasındaki iddia edilen farklılık için, krş., el-Askerî, *Furûk*, 80.

¹⁶⁶ Krş., S. Fraenkel, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, 90, n. 2 (Leiden 1886). F. Buhl tarafından hazırlanan Gesenius'un *Handwörterbuch über das Alte Testament*, 543a (Leipzig 1915) onaltıncı neşrinde, Fraenkel'in önerisinin kuşku ile kabul edilmesi gerektiği belirtilmiştir. L. Koehler ise bunu zımnen reddetmiştir, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, 657a (Leiden 1951). "nüfuz etmek, birbirine karışmak" gibi biraz farklı bir anlamı olan Müslüman filologların "kuşku" anlamını çıkarttıkları kökle aynı olabilir, krş., el-Askerî, *Furûk*, 79: "*Şekk* 'kuşku', eğer içine soktuğun bir şeyle onu birleştirdirsen ona *şekekte* denir ki, buradan gelir. Kuşku, iki şeyin zihinde bir araya gelmesidir."

¹⁶⁷ Krş., yk. s. 8 vd.

kā (şikayet etmek) ile ilişki içinde olması daha cazip bir ihtimal gibi görünüyor. Bu ihtimal ayrıca Yunanca *skeptikos* ile de mükemmel bir paralellik içindedir.¹⁶⁸ Ancak bunun septik bir dilbilimci nazarında gereğinden fazla mükemmel bir öneri olduğu açıktır.

Kuşku, -her nasıl belirtilirse belirtilsin- İslam medeniyetinin toplum dışına atılmış gerçek bir paryası olmaktan kurtulamamıştır. Herkes için âdeta veba gibi kaçınılan bir konumu olmuştur. Kuşkular deryasına batmış, çırpınıp duran, muhtemelen de boğulacak olan bir insandan daha kötü talihli kimse olamaz. Kuşku kendi içinde, cehaletin en uygun ifadesidir.¹⁶⁹ Peygamber'in zerre kadar bir kuşkuyu bile barındırmış olacağı düşünülemez. O nedenle Onun "Ben, İbrahim'den daha çok kuşkuya eğilimliyim" hadisi, Peygamber kuşku duymayacağına göre İbrahim, Ondan bile az kuşku içinde olmalıdır, anlamında anlaşılmalıdır.¹⁷⁰ Söz konusu *hadîs* Hz. İbrahim'in, Allah'ın bir ölüye tekrar can vermesi kabilîyetine ilişkin imâ ettiği kuşkulanma (Kur'an 2 :260) bağlamında vârid olmuştur. Kur'an'daki bölüm, doğal olark müfessirleri bir parça zorlamıştır. Zemahşeri'ye göre, istidlâl yöntemiyle elde edilen bilginin -ki kuşku gerektirir- tersine, "zorunlu bilgi" kuşkuya hiç bir şekilde yer vermez.¹⁷¹ İbn Hacer, mantık ilminin anladığı kuşkunun nübüvvet ile uyuşmadığını ancak "doğrulanmamış düşünceler" (*el-havâtır elleti lâ tesbut*) olarak tanımlanabilecek bir başka çeşit kuşku vardır ki, Hz. İbrahim gibi peygamberlerdekilere bunlar olduğunu ifade etmiştir.¹⁷²

İslam'ın hakikatlerine karşı sürekli verdikleri savaşta, kafir ve zındıkların en önde gelen silahı, kuşku tohumları ekmek olmuştur. Zayıf imanlı Müslümanlarda İslam'a karşı kuşku uyandırmak ve onları Maniheist propagandası ile kolayca avlanmaya hazır hâle getirmek için İbn el-Mukaffa', *Kelîle ve Dimne*'ye "Burzöe'nin Girişini" eklemiştir.¹⁷³ Bir Maniheist (zındık) olduğu düşünülen Sâlih b. Abdülkuddûs, oğlunun ölü-

¹⁶⁸ Arapça *n-z-r*, *nazar* ayrıca münakaşalı bir şeyi belirtmek üzere kullanılır.

¹⁶⁹ *Keşâ bi's-şekk cehlen*, Krş., ez-Zemahşeri, *Müsteksâ*, II, 167 (Haydarabad 1381/1962). Krş., ayr., yk. s. 114 vd.

¹⁷⁰ Krş., *Concordance*, III, 166a1 vd ; İbn el-Esir, *en-Nihâye fî Garîb el-Hadis*, II, 252 (Kahire 1322) ve *Lisân el-'Arab*, XII, 337, *ş-k-k* madd.

¹⁷¹ Krş., ez-Zemahşeri, *Keşâf*, I, 282.

¹⁷² Krş., İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VII, 221 vd.

¹⁷³ Krş., el-Birûnî, *India*, nşr.: E. Sachau, 76 (Londra 1887) =123 (Haydarabad 1377/1958), çev.: E. Sachau, I, 159 (Londra 1910); P. Kraus, *RSO* içinde, XIV (1934), 14 vd.

münden çok müteessir olmuştur çünkü oğlunun ölümü, okuyanın herşeyden kuşku duymasına neden olan kendisine ait “Kuşkular Kitabı”nı okumasını imkânsızlaştırmıştır.¹⁷⁴ 10. yüzyılın başlarında er-Râzî, eğer Proclus ve Galen ile ilgili “Kuşkular” başlığını kullanmışsa, muhtemelen araştırmasının pozitif özelliğini öne çıkarmayı düşünmüştür.¹⁷⁵ Ancak çok sonra, ihtilafı seven bir mistik olan İbn el-Ferîd’in *Nazm es-Sulûk* (Manzum Sufî Yolu) başlıklı Tâiye’sinin keskin bir değişikliklerle *Nazm eş-Şukûk* (Manzum Kuşkular) diye adlandırılması, esen tahripkâr eleştirî rûzgarlarının muzip bir örneğini oluşturmak açısından bir hayli enteresandır.¹⁷⁶ Beşerî zararlı tavırlardan mı yoksa doğuştan gelen Şeytanî zayıflıktan mı husule geldiği bir yana; kuşku her zaman insanın dininin ona kazandırmak niyetinde ve donanımında olduğu kesinliğinden onu yoksun bırakan, ölümcül bir hasmıdır. Eğer başı dertte bir kimse kendisini günahdan kurtaracak bir halaskâr arıyorsa -Gazzâlî’nin kendi manevi otobiyografisinde yaptığı üzere- bunun çaresi, kendisini sürekli tâciz eden kuşku ve belirsizliklere yönelik açıklamalar getirecek araştırmalar içine girmektedir.

Yunan mantığı ve düşüncesi, Müslüman takipçilerine kuşku hakkında düşünmeyi ve onun dialektik sürecin bertaraf edilmez -eğer esef edilecekse, bir aşaması olarak üreteceği- güçlüklerin üstesinden gelmeyi öğretmiştir. Septisizmi açıkça savunan antik felsefe okulunun varlığına dair bazı bilgiler, İslam Orta Çağına sızmayı başarmıştır. Septikler için yapılan Yunan tanımlamalarından biri olan ve Süryanice *kâlôyêden* yapılan çeviri ile *el-Mâni’a* olarak bilinen *Ephektikoi*, “insanların bilgi (edilmelerini) önleyen ve onu saklayan zümre” olarak açıklanmıştır. Bilgiyi uzun uzadıya ele almışlar ve aslında tarafsızca tartışmışlardır. Septisizm tartışması bununla beraber, “kuşku” terimini bizzat kullanmak suretiyle yapılmamış ve bu nedenle kuşkunun zararı ve mahvedici etkisine karşı sıklıkla yapılan uyarılara, sadece dolaylı olarak katkıda bulunulmuş-

¹⁷⁴ Krş., *Fihrist*’de Ebû’l-Huzeyl el-Allâf üzerine medhal, Farsça çev.: 295, ayr., Houtsma bölümü.

¹⁷⁵ Krş., er-Râzî bibliyografyası, el-Birûnî, *Risâle*, nşr.: P. Kraus (Paris 1936). Korunmuş olan “Galen ile ilgili kuşkular” için, krş., S. Pines, *Actes du VIIe Congrès International d’Histoire des Sciences*, 480-87 (Paris 1953); M. Mohageg *McCelle-i Dânişkede-i Edebiyât ve’l ‘Ulûm-i İnsânî XV* (1967) tkr. bsm., s. 10. Krş., bununla beraber, Hamideddîn el-Kirmânî, *Râhat el-‘âkl*, 363 vd.

¹⁷⁶ Krş., İbn Teymiye, *Naks el-mantık*, 62.

tur.¹⁷⁷ Kelamcılar,¹⁷⁸ epistemolojik septsizmin temsilcilerine “Sofistler” yaftasını yapıştırmışlardır. Kuşku meselesi böylelikle burada az da olsa devreye girmiş¹⁷⁹ fakat Sofistlerin duruşu karşısında yürütülen kınama hareketi, kuşkunun neden olduğu ölümcül tehlikeye karşı da aynen sürdürülmüştür. Sofistlere atfedilen görüşler, o kadar çirkin ve gayr-i mümkündür ki, bunların ancak İslamın sade iman hakikatinin altını oymaya kalkan kelamcılarının icâdi bir bidât olacağı, görünüşe göre bazı hadis bilginlerince ciddi olarak düşünülmüştür.¹⁸⁰

Kelamcılar kuşku meselesini, bilgi karşıtı bir konu olarak mütalaa ederler. Özellikle Allah’ın varlığından duyulan kuşku söz konusu olduğunda böyle davranırlar. Kavram tanımlanmış ve etkilerini hükmeden şartları (*ahkâm*) bütün ananevi ustalıklar kullanılarak tartışılmıştır. Bu bağlamda öne sürülen görüşlerden biri, bağımsız ictihada bırakılan küçük ikincil meseleler (*el-furû’ el-ictihâdiye*) açısından kuşku duyma mecburiyetinin imkânı üzerinedir. Bununla beraber, Ebû Hâşim (el-Cubbâ’î) ve muhtemelen Ebû Bekr (el-Bâkillânî)’nin Allah’a dair kuşku mecburi-dir çünkü çıkış noktası olarak kuşkuyu alan mantikî kelam bunu gerekli (*vâcib*) bulur, şeklindeki görüşü -en azından- kuşkunun, hakkında in-

¹⁷⁷ Krş., Ebû'l-Ferec b. et-Tayyib, *Commentary on the Categories*, Kahire Yazması içinde, *hik-me* vr. 3a-b. Bu bölüm, (Huneyn ve) el-Farabî tarafından tâdad edilen Yunan felsefe okullarının yer aldığı o ünlü özet listeden daha ayrıntılıdır, F. Dieterici, *Alfârâbî's philosophische Abhandlungen*, metin, 50, çev., 84 (Leiden 1890-92), ve literatürde sırasıyla, Sâ'id el-Endulusî, *Tabakat el-umem*, nşr.: L. Cheikho, 32=35 (Kahire, tarihsiz), çev.: R. Blachère, 74 (Paris 1935) ve el-Kıftî, nşr.: (A. Müller ve) J. Lippert, 25 vd. (Leipzig1903) tarafından zikredilir. Huneyn için, krş., K. Merkle, *Die Sitten-sprüche der Philosophen*, 37 ve 52 (Leipzig1921). Süryanice Pseudo-Olympiodorus için, krş., G. Furlani, *RSO* içinde VII, (1916-18), 135 vd. 139 vd. ki daha özet Süryanice bilgileri de içerir. İslam'da Septsizim konusu üzerine, krş., bunlardan başka, S. Horovitz, *Der Einfluss der griec hischen Skepsis auf die Entwicklung der Philosophie beiden Arabern* (Breslau 1915, *Jahres-Bericht des jüdisch-theologischen Seminars... für das Jahr* 1914). Ayr., bkz., J. Kraemer, *Havl el-felsefe eş-sekkıye el-'arabiye*, Salâhaddin el-Müneccid (nşr.), *el-Muntekâ min dirâsât el-müsteşrîkîn* içinde, 209-24 (Kahire 1955). Kraemer, ısrarla Batı'daki dinî şehesi olmayan şüphecilğin aksine İslam şüpheciliğinin dinî temelleri ve istikameti olduğunun üzerinde durur.

¹⁷⁸ Sofistlerle ilgili olarak İslam'da, kelamcılarının filozofları izlemesinden ziyade filozoflar kelamcılarını rehber olarak takip etmişlerdir. Sofistleri kınayan bir filozof olarak, bkz., mesela, el-Farabî, *Ihsâ' el-'ulûm*, 23 vd., ki burada davranışları tainaman olumsuz bir anlayışla tetkik edilmiştir. El-Kindî de onlara karşı telifatta bulunmuştur, krş., *Fihrist*, 256, 259 = 358, 362.

¹⁷⁹ Abdulkâhır'a göre, *Usûl*, 6 vd., Sofistler üç zümredirler: İlki, bütün hakikati ve bilgileri inkar eder; üçüncü zümre, inancın hakikati doğruluğunu düşünür; orta zümre ise “şüphe ehli” olup, eşyanın hakikati açısından agnostisizmi savunur.

¹⁸⁰ Krş., er-Râğib el-İsfahânî, *Muhâderât*, I, 44.

sanın doğuştan karar verme kudretine sahip olduğu bir şey olmadığı kaydıyla değerlendirilmelidir. Öte yandan, kuşkulanmayı sürdürme mecburiyeti altında olmak imkânsız değildir çünkü kelim sayesinde beşer kuşkuyu gidermeye karar verme kudretine sahiptir ve aslında bu gereklidir çünkü beşer, Allah'ın bilgisini elde etmek mecburiyetindedir (ki bu, bir aşamada böyle bilgisi olmadığı ve buna yönelik ilk aşamanın kuşkulanmak olduğu düşüncesini öngörür).¹⁸¹ Ancak bütün bu ustalıklı akıl yürütmelerin dışında yaygın inanç, Allah'dan kuşku duymanın, muhakkak ve tamamen inançsızlık olduğu şeklindedir.¹⁸²

Kısa süre içinde hemen geçmeyen tâli tesirlerle, kuşkunun belirleyici olduğu septik bir yaklaşımın mümkün olabilecek yararlarına yönelik biraz daha olumlu değerlendirmeler, tereddüt dolu da olsa ifade edilir. İbn Mukaffa ve Sâlih b. Abdulkuddûs gibi, 8. yüzyıl sîmalarına atfedilen kuşkucu tavrın, geleneksel Müslüman inançlarının akılcı, eleştirel yöntemlerle desteklenmesine ya da en kötüsü, yer değiştirmesine mâtuf, samimi girişimlerden neşet ettiğini görürüz. Mûtezilenin bütün şân ve şöhretini, el-Câhiz'in *Kitâb el-Hayavân*'ındaki bu açıdan çok değerli bir bölümünde kanıtlandığı üzere, kendinden emin kuşku şampiyonlarını içinde barındırmasına borçlu olduğunu söyleyebiliriz.¹⁸³ Rivayet edilen bütün mâlûmatı, bilim adamlarının kuşkucu bir yaklaşımla ele alma ve ellerindeki mevcut yöntemlerle onları daima kontrol etme gerekliliği ile ilgili olarak el-Câhiz, mârifet meselesinde görülen tenkitçi bilim adamı yaklaşımının daha genel anlamda uygulanabilir olduğundan, aralarında büyük en-Nezzâm'ın da bulunduğu çağdaşlarının görüşlerine yer vermek suretiyle söz açar:

“Kesinliği gerekli kılan durumları ve fırsatları bilebilmek için kuşku-yu gerektiren durumları ve fırsatları tanı ve kuşkuları öğrendiğin gibi kuşkulanabilecekleri de öğren. Eğer bu, önce tereddüt etme, sonra emin olmanı (ihtiyacını) gerçekleştirmeni sağlıyorsa, maksat hâsıl olmuş demek-

¹⁸¹ Krş., el-Âmidî, *Ebkâr*, Aya Sofya Nüshası nr. 2165, vr. 13b (krş., bk. s. 154). Krş., ayr., Ebû Ali el- Cubbâî, Abdulcebbar, *Mugnî* içinde XII, 185, 501 vd. *Mugnî*, umulacağı gibi baştan sona Mûtezile kelimcilerinin kuşkuyu ele alış tarzlarını içeren bilgilerle doludur.

¹⁸² Krş., İshâk b. İbrahim el-Kâtib, *Burhân*, 102. Bkz., bk. n. 436.

¹⁸³ Krş., el-Câhiz, *Hayavân*, VI, 10 vd. =VI, 35-37 (Kahire1363/1944); Horovitz, *Skepsis*, 15, n. 30. El-Câhiz'in, eserine “Allah, bizden kuşkuyu (şubhe) kaldırsın” ifadesiyle başlaması, onun septik yaklaşımdan yana aldığı tavra karşı bir argüman olarak görülmemelidir.

Krş., ilgili bölümün çevirisi, C. Pellat, *Arabische Geisteswelt*, 281 vd.

tir. Bil ki, bütün bilginler kuşkunun dereceleri olduğuna kanîdirler ama kesinliğin zayıf ya da güçlü dereceleri (olduğunda) mutabık değillerdir.

Ebü'l-Cehm, el-Mekki'ye¹⁸⁴ 'Ben çok zor kuşku duyuyorum' dediğinden el-Mekki cevaben 'Ben de çok zor emin oluyorum' demiştir. El-Mekki, kuşkulananmak gerektiğinde kuşkulandığından ötürü (Ebü'l-Cehm'e) üstünlük sağlamak istemiş; Ibn Cehm de emin olmak gerektiğinde emin olduğundan ötürü (el-Mekki'ye) üstünlük sağlamak istemiştir.

Ebü Ishâk (en-Nezzâm) demiştir ki : Zındıklar arasındaki kuşkucular ve inkârcılarla tartışmaya girdim¹⁸⁵ ve kuşkucuları, inkârcılardan daha fazla *kelâmın* özüne vâkıf buldum. Yine Ebü Ishâk demiştir ki: Kuşkucu, sana inkârcıdan daha yakındır. Öncesinde bir kuşkunun bulunmadığı hiçbir kesinlik yoktur. Ve hiç kimse arada bir kuşku durumu olmadan bir inançtan diğerine dönmemiştir.

Ibn el-Cehm demiştir ki: Gerçekten, belirsizliğin kendisini kuşattığı insanın (*mütehayyir*) (yaşadığı) değişimi özlemiştir. Çünkü belirsizlik, bir insanı emin olmaktan mahrum bıraktığında kaybettiği, peşinden (başarıyla) koştuğu berraklık olur¹⁸⁶ ve insan kaybettiğini bulduğunda ise müthiş bir sevinç yaşar...¹⁸⁷

Avâmın, havâsdan daha az kuşku duyduğu doğrudur. Çünkü sıradan insanlar, bir şeyin doğru (ya da yanlış) olduğuna inanmak açısından tereddüt göstermezler ve kendilerinden emindirler. Bir şeyin kesinlikle doğru olduğuna inanmanın ya da kesinlikle yanlış olduğuna inanmanın dışında bir başka seçenek bilmezler. Üçüncü bir ihtimali, (kuşkulu bir tavır almaya ya da almamaya) neden teşkil etmek bakımından ve çeşitli ihtimal ölçülerine göre, kuşkulananmanın varlığının ya da yokluğunun söz konusu olduğu muhtelif kuşkulananma derecelerini içeren kuşkulananmayı dışlarlar.

Kelamla bir süre ilgilenmiş bir zât, bilginlerin biraz kuşku duymayı uygun bulduklarını ıstır. Bu (tavır), herşeyi kapsayacak şekilde genişle-

¹⁸⁴ Ebü'l-Cehm -daha sonra denileceği üzere- görünüşte, İbnü'l-Cehm ile aynı kişidir. O, ünlü şair Ali'nin kardeşi, Muhammed b. el-Cehm'dir. Muhammed el-Mekki, el-Câhiz'de ve el-Câhiz'in diğer eserlerinde, arkadaşlarından biri olarak çok sık geçer, krş., *Livre des avares* çevirisi, C. Pellat, 342 (Beyrut-Paris 1951).

¹⁸⁵ Bu, Allah'ın varlığına işarettir. Bir başka okuma, "kuşkucular ve zındıklar" olup kuşkucuları zındıklar kategorisinden çıkarır.

¹⁸⁶ "Kesinlik" şeklindeki okuyuş, daha maksada uygun görülüyor; öte yandan daha güç olan "açıklık" da önceliği hakediyor. Arapça yazılıştaki bu iki kelime arasındaki fark çok küçüktür.

¹⁸⁷ Burada takiben gelen iki cümle, septisizm konusu ile açık bir bağlantısı yoktur.

tir ve sonunda bir şeyin gerçek ya da gerçek dışı olduğunun mutlak olarak değil ancak muhtelif ihtimal ölçüsünde bilinebilir olabileceği düşüncesine varır. Bu zât, arkasında ne bir eser ne de yöntemini takip eden birilerini bırakarak vefat eder. Eğer ismini söyleyecek olsam hatalı davranmış olmam. Ancak *kelâm* ilminden nasiplenmiş ve diğerleri ile *mütellim* ismini paylaşmış, özellikle de *istitâ*'ata öncelik veren görüşün savunucuları arasında yer almış birisinden burada övgü¹⁸⁸ ile söz etmeyi uygun görmüyorum."

Bu tartışmaları nakleden el-Câhız ve 8. yüzyılın başlarından 9. yüzyılın ortalarına kadar uzanan zaman diliminde ömür süren herkes için *şekk*, iyice gelişmiş bilimsel veri anlayışı ve yanı sıra asıl ilgi alanı olan dinî olgu için açıkça bir yol göstericidir. Kuşkunun Allah'ın varlığı için de söz konusu edilebilirliği üzerine olan -kelamcılarının yukarıda anlatılacağı tartışmaları, bu Mütezilî tavrın yansımalarıdır. Bu zevat, aralarında Robert Browning'in *Rabbi Ben Ezra* (Aksine kuşkuya değer veriyorum) haykırışını beğenen ve bunu entelektüel canlılığın ve gelişimin bir aracı olarak düşünen kimselerin bulunduğu insanlardan oluşmaktaydı. Entelektüel gelişmeyi en çok etkileyecek bir yaklaşımı yakalamış olmaları nedeniyle, onların bu yönlerini tanımamak ve takdir etmemek doğrusu haksızlık olurdu. Ne yazık ki, görüşlerini denemek üzere metafizik alanı seçmeleri, eğer bu konuda bir seçim yapabildilerse, büyük bir talihsizlik olmuştur. Gerçek dinî inança yönelik bir vasıta olarak kuşkuya duydukları büyük inanç, neredeyse hâtıralarını silecekmiş.

Kuşkunun etkileyici bir unsur olduğunu kabullenme hususunda yaşanan tereddüdün en uzun süreli şahidi, *'llynvs* olarak bilinen Yunanlı bilgene atfedilen bir deyiştir: "Niçin sürekli olarak kuşku üzerinde durduğu kendisine sorulduğunda şöyle cevap verir: Kesinliği savunmak için (*zeb-ben 'an el-yakîn*)."¹⁸⁹ Bu görüş, hemen bir Yunan prototipi ile irtibatlandırılacak küçük bir deyişler grubu içinde bulunur.¹⁹⁰ Belli bir kanıt bulunmasa bile, *'llynvs* tarafından ifade edilen görüşün Yunan hikmet edebiyatından neşet etmiş olması, ihtimal dahilindedir. Bu varsayıma aynı görüşün, aynı soru-cevap formu içinde kalarak *zeb-ben* yerine *muhâmâta-*

¹⁸⁸ "Ayıplayarak" burada daha anlaşılır olurdu ancak el-Câhız, başkalarının ayıplanmayı hak eder bulacakları bir şeyi burada övmekten kaçınmak istediğini kastettiği anlaşılıyor.

¹⁸⁹ Krş., Ebü Süleyman el-Mantikî es-Sicistânî, *Sivân el-hikme*, İstanbul Murad Molla nüshası nr. 1408, vr. 52a, Beşir Ağa nüshası nr. 494, vr. 57b, Fatih nr. 3222, vr. 39b.

¹⁹⁰ Krş., Rosenthal, *Fortleben*, 366, n. 36.

nın geçtiği, İbn Kuteybe'nin 'Uyûn'unda yer alması -ki burada deyiş ilk tabaka hadis râvilerinden, vefatı 129/746-47 tarihine oturtulan Rakabe b. Maskala'ya (ya da Meskala) nisbet edilir-¹⁹¹ ile karşı çıkmak zor görünüyor. Gerek nisbet edilen otorite gerekse geçtiği ortam, bu görüşün Peygamber hadisi olarak nakledilen malzemenin kabulüne yönelik ihtiyatlı bir septisizmden öte bir anlamda olmadığı ihtimalini taşır. Er-Râgıb el-İsfahânî, bu görüşün anlamını açıklarken, akıllı bir insanın sağduyulu davranışının bir parçası olan genel ihtiyatlılık şeklinde bir değerlendirmede bulunur.¹⁹² Onun *Muhâderât*'ı, "Kuşkuyu Övme ve Yermeye ve Kuşkulu Davranma (*sû' ez-zann*)" başlıklı küçük bir bölüme yer verir. Orada, Ebû Muhammed el-Hâzin, bu görüşü şöylece nazmeder:¹⁹³

Durduğum kuşkular, çok fazla olsa bile,
Sadece kesin olan şeylerin korunması içindir.

Er-Râgıb, daha ileride isimsiz bir otoriteye ait "kesinliğin rahatlatıcılığı; kuşkunun rahatsız ediciliği sayesinde elde edilir" anlamına gelebilecek bir ifade nakleder. Gönül huzuru için, birisinin birisine güven duymasından ya da sorumluluk yüklenmesinden önce septisizme ihtiyaç olduğunun altını çizer. Kuşkunun kesinliğe götürdüğü görüşü üzerine İslam bilginlerinin silsile içinde getirdikleri yorumlar, onun önemini gözden kaçırılmasına neden olsa da, çıkış noktası olarak talebül'ilme; septisizm, güçlü bir biçimde damgasını vurur ve bu gücünü yeri geldikçe daha fazla hissettirir.

Şekk (kuşku) aynen *zann* (tahmin) gibi *yakîn*'in (kesinlik) ve 'ilm'in (bilgi) karşıtıdır. Kur'an'ın 53:28 ayetinde *zann* için yapılan vurgu ne daha sonraları evrensel anlamda paylaşılmış ne de *hadîs* ilmindeki¹⁹⁴ *zann*'ın mutlak olarak kabul edilemezliği diğer alanlara teşmil edilmiştir. Hatta bazı zanlar, kesin bilgi ile eşdeğerlik içermiştir.¹⁹⁵ "Zann, kesinliğin anahtarıdır" görüşü Ptolemy'ye nisbet edilir.¹⁹⁶ Platon'un "zanlar

¹⁹¹ Krş., İbn Kuteybe, 'Uyûn, II, 139 ; İbn Abdîrabbih, 'İkd, II, 216.

¹⁹² Krş., er-Ragıb el-İsfahânî, *Muhâderât*, I, 12 vd.

¹⁹³ Bu zât ile el-Câhiz'in *buhâlâ*' kitabında yer alan cimriler arasında geçen Ebû Muhammed el-Hizâmî aynı kişi midir? Bu durumda bu mısralar aslında latife kasdı taşır.

¹⁹⁴ Krş., *Concordance*, IV, 87a30 vd.

¹⁹⁵ Krş., İshâk b. İbrâhîm el-Kâtib, *Burhân*, 92'de geçen mısra. Ayr., krş., Abdülcebbar, *Mugnî*, XI, 204 ve "ağır basan görüş (*galebet ez-zann*) bilginin yerini alır" önermesine dair çeşitli yerlerde.

¹⁹⁶ Krş., el-Mübeşşir, 255. *Zann*'ın Yunanca karşılıkları için, bkz., s. 136.

kesinliğin anahtarıdır ve eşyayı hayalinde canlandırmak vuzuha girişi sağlar” dediği ifade edilir.¹⁹⁷ Platon’a atfedilen bir diğer görüşe daha yer verilir: “Eğer bir şey hakkında kuşku duyuyorsan, onu terket ve hakkın-da hiçbir kuşku duymadıklarına göre hareket et.”¹⁹⁸ Kesinlikten kuşku duyma (*irtiyâb*), sizin için tatmin edici bir bilgidir ve zannetmek size yeterli açıklığı sağlar. ” “Zann, kesinliğin anahtarıdır” mecazı, bir kaynaktan anonim olarak, bir diğerinde ise Sa’id b. Humeyd’e atfen nazım formunda verilir.¹⁹⁹ Şairin “Sahih zann, kesinliğin başlangıcıdır” mecazını doğrudan model aldığı öne sürülebilir. “Zanlar, kesinliğin anahtarıdır” formundaki görüş, ‘*Uyûn*’da genel bir deyiş olarak sunulur ki²⁰⁰ Erdeşir’e bile isnat edildiği olmuştur.²⁰¹ ‘*İkd*, halife Ömer’e “yaptığı zanlarından yararlanamayan, kesinlikten de yararlanamaz” anlamındaki bir ifadeyi²⁰² atfeder ve “akıllı bir insanın zannı, kehanettir” deyişini nakleder.²⁰³ Her ne kadar Müslüman bilginler, *şekki zann* ile parantez içinde vermek eğilimi içinde iseler de, iki terim de İngilizce karşılıklarında olduğu gibi, anlam olarak aşağı yukarı aynı farklılığı taşırlar. Septisizm zımnen temel bir davranış tarzını ifade ederken; zann, bilimsel yöntem demektir ve bir toplumda bilgiye yönelik bir davranış tarzı anlamında çok şey ifşa etmez.²⁰⁴

Burada eklemek gerekir ki *hadîs* ilmi, teknik açıdan kuşkucu, eleştirel bir ruhu açıkça teşvik etmiştir ve bu yaklaşım, tarih yazıcılığı metodolojisi gibi diğer alanlara da sıçramıştır.²⁰⁵ Ancak bütün bu açıklamalardan sonra belirtmeliyiz ki, bir epistemolojik araç anlamında ve daha da öteye bir hayat tarzı olarak kuşku, İslam toplumundan dışlanmıştı. Ortaçağ Arapçasında çok fazla kullanılan “kuşku yok ki” tabiri, bizim modern kullanımımızda hemen daima imâ ettiği iki anlama da gelebile-

¹⁹⁷ Krş., Kitâb es-Sa’âde, 420.

¹⁹⁸ Krş., meşhur bir *hadîs*: “Sizi hayrete düşüren şeyleri, hayrete düşürmeyenler için terkedin.”

¹⁹⁹ Krş., İbn Kuteybe, ‘*Uyûn*, I, 35 ve İbn Abdülberr, *Behce*, I, 419. Sa’id b. Humeyd el-Kâtib için, bkz., *Fihrist* 123=179 ve İbn Abdirabbih’in ‘*İkd* gibi eserlerine ve Ağâniye yapılan endeksler.

²⁰⁰ Krş., İbn Kuteybe, ‘*Uyûn*, I, 35.

²⁰¹ Krş., İshâk b. İbrâhîm el-Kâtib, *Burhân*, 91 vd.

²⁰² Krş., İbn Abdirabbih, ‘*İkd*, II, 242.

²⁰³ Krş., İbn Abdirabbih, ‘*İkd*, II, 244; İbn Abdülberr, *Behce*’de “bilge kişi” olarak geçer, I, 419.

²⁰⁴ *Şekk* ve *zann* arasındaki farka dair bir ifade için, bkz., el-Askerî, *Furûk*, 79.

²⁰⁵ Krş., el-İci, Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* içinde, 201 vd.

cek bir tereddütten ziyade, her şeyin yolunda gittiği anlamında bir vurgu ifadesidir. Bir bilgin, bilgisinin kendinden emin kavrayışının, kıyaslama yaparak kuşkuları önemsiz kıldığını göstermek için, arkadaşına “Senin kuşkuların benim kesin bilgilerimden daha çok hoşuma gidiyor” diyerek iltifat eder.²⁰⁶ Hizipçiler (*ehl el-hevâ*), kuşku doludurlar; ilk anda akıllarına gelen şey, odur ve İslam toplumunu bir arada tutan yekpare gücün eksikliği ve ayrılığı içindedirler.²⁰⁷ Kuşku, genelde silik kalmış ya da bırakılmış birkaç kişi dışında takdir görmemiştir. Yunan felsefesinin çok başlarına ait bir dönemden Ksenofanes’in inancının tersine,²⁰⁸ kesinlik (*el-yakîn=to saphes*), ilahî hususlar ve diğer her şey açısından Müslümanlar için varlığını korumuş ve insana açık olmuştur. Kuşkunun etkili olmadığı bilgiye, her inananın kolayca ulaşabileceğine samimiyetle inanılmıştır. Müslüman toplumundaki bilginin tarihi için bunun ne anlam ifade ettiği, modern Batılı gözlemci için öyle güçlükle okunacak bir şey olmaktan uzaktır.

Bireysel anlamda bilgi sahibi olmanın sınırları

Kuşkunun bilgi ile birlikte olması ve insanın onu elde etme kabiliyeti içinde bulunması ve gayeleri için ondan yararlanması genellikle hoşgörü ile karşılanmamıştır. Bununla birlikte bir fert olarak insanın, dünyanın vâsi bilgisi üzerinde ne dereceye kadar ihtisas sahibi olacağı bir başka husustur. Bu bakımdan en yaygın ruh hali, orta dereceli bir gerçekçi kötümserlik olmuştur. Belli bir ya da bir çok disiplinde ihtisaslaşmış bilginler, zaman zaman kendilerinin alanlarındaki bütün bilgi birikimine tamamen hakim olduklarını düşünmüşler ya da onların öyle oldukları düşünülmüştür. Orta Çağlarda birçok disiplinin ulaştığı sınırlı gelişmişlik hâlini dikkate aldığımızda, bunun çoğu kez gerçekten pek uzağa düş-

²⁰⁶ Krş., İbn Kuteybe, *‘Uyûn*, II, 139; İbn Abdirabbih, *‘İk’l*, II, 217. İbn Kuteybe’de : “... yedi (âlimin) kesinliğinden daha çok ” diye geçer *ya da seb’a* “yedi” nâşirin ya da müstensihnin hatasıdır ve *Şu’be* olarak okunmalıdır “*Şu’be’nin* (yani, benim kendimin) kesinliğinden” ? Krş., ayr., Ebû Nu’aym, *Hilye*, VII, 212.

²⁰⁷ Krş., mesela, İbn Teymiye, *Nakzu’l-Mantık*, 42 vd. *Hevâ*, aklın baş düşmanı olduğu gibi, ayrıca kuşku nedeni olarak da zikredilir, mesela, Behyâ, *Hidâye*, 233. İran’lı Paul’un benzeri görüşü için bkz., s. 68.

²⁰⁸ Krş., Diels, *Vorsokratiker*, I, 64, Ksenofanes B 34 ve bu bölümün Septikler tarafından kullanılışı için, krş., Diogenes Laertius, IX, 72.

mediğini söyleyebiliriz. Bununla beraber bilgi tahsili, ilk nesillerin daha sonrakiler için yapılacak çok şey bıraktıkları²⁰⁹ devam edegelen bir süreç olarak görülmüş ancak önce el-Câhiz'in,²¹⁰ sonra da Ibn Abdülberr'in²¹¹ işaret ettiği gibi, erken dönem bilginlerinin sonrakiler için yapacak bir şey bırakmadıkları şeklindeki karşı görüşün yaygınlık kazanarak hâkim kanı halini alması, bilginler ve faaliyetleri için son derece zararlı olmuştur. Her ne kadar, Müslümanlar geleneksel olarak Peygamber'in (ve muhtemelen Şîâ imamlarının) bir istisna olduklarını düşünme eğilimi içinde olsalar da, topyekûn bilginin bilinmesi ancak topyekûn insanlık için söz konusu edilmiş²¹² ve Allah'a, bütün dünyayı bir tek insanda topladığı şeklinde bir iftirada bulunulamaz deyişi, methiye olarak mısralara dökülmüştür. Bireysel anlamda bilgi sahibi olmanın belli gelişmiş bir disiplinle sınırlanması gerektiği ve buna mukabil bilgi yığınlarının sürekli büyüme içinde olduğu açıktır ve bu gerçeğin sosyal önemi ve anlamı bellidir. Aklın insana özgü bir özellik olmasına ve her insanda potansiyel olarak bulunmasına rağmen, Ibn Hazm'ın "pekçok insan akılsızdır ve akıllı insanların sayısı oldukça azdır" şeklindeki görüşü²¹³ muhtemelen çoğunluğun paylaştığı görüştür. Çare, eğitimdedir. Ancak çok açıktır ki toplum bir bütün olarak, Ibn Hazm'ın bu gerçekçi gözlemini yıkacak yeterlilikte bir yaygın eğitimi temin etmeye hazır değildir. Gördüğümüz üzere eğitim, ferdin bütün ömrü boyunca yaşamak zorunda olduğu bir süreçtir. Gerek bilginin engin niteliği, gerekse öğrenme sürecinin doğal dinamikleri, bu sürecin asla son bulmamasını gerektirir. Bir sūfinin, bir savaştının hayatını, kendini daha iyi silahlarla techiz etmeye adanmasının nasıl çok küçük bir anlamı varsa, aynı şey bilgi toplama-

²⁰⁹ *Kem tereke'l-evvelu li'l-âhiri*. Es-Subkî, tasvip bulmadığına işaret eder, *Tabakât eş-Şâfi'îye*, I, 113. Krş., ayr., Rosenthal, *Technique and Approach*, 63b ve aynen *Osiris* içinde, IX (1950), 559 vd.

²¹⁰ Krş., Yâkût, *İrşâd*, VI, 58= XVI, 78.

²¹¹ Krş., Ibn Abdülberr, *Câmi'*, I, 99.

²¹² Krş., el-Mâverdi, *Edeb*, 42. *Mehâbhârate*'nin bir beyti şunları söyler: "Ne kimse her şeyi bilir ne mutlak bilendir; ne ile bilgi bütününüyle bir tek kişide toplanmıştır." Krş., L. Sternbach, *JAOS*, LXXXIII (1963), 65a.

²¹³ Krş., Ibn Hazm, *Takwîb*, 180. Krş. ayr. Ptolemy'ye atfedilen deyiş: "Bilginler, câhil insanların büyük çoğunluğundan ötürü garip insanlar gibidirler" nakleden Ibn el-Mu'tezz, *Âdâb*, nşr.: I. Y. Krachkovsky, *Izbrann'e sochineniya*, VI, 51 (Moskova-Leningrad 1955-60); el-Mâverdi, *Edeb*, 23; el-Mübeşşir, 252; ayr., Ibn Abdülberr, *Câmi'*, II, 120. Aynı şekilde, "bilgi garip başlamıştır garip son bulacaktır" meşhur hadisi de (krş., bk. s. 67), aynı görüşü belirtir. Sıradan kişilerin 'âmme; cahil ve akılsız çoğunluklar olarak genel kabul görülmesi hk. bkz., ayr., Bedri M. Fahd, *el-'Ânime bi-Bağdâd fî'l-Karn el-Hâmis* (Bağdâd 1387/1967).

yan bilgin için de geçerlidir şeklindeki mülâhazası, faaliyet içinde olmanın gerekliliğini pek veciz ifade eder.²¹⁴ Bu sözlerle demek istediği, daha fazla askeri teçhizat ya da daha çok bilgi elde etmek için çalışmanın hiç bitmemesi gerektiği değil, sonuçlarından faydalanmaya geçmeden bunun bütünüyle tamamlanmasını beklemenin hiç kimse için mümkün olamayacağıdır. Ebû'l-Abbâs el-Levkerî gibi bir filozof, hayatındaki en üzüntülü anı, yaşlılığının ve fiziken takatsizliğinin artık öğrenime devam etmesine ve bilgisine yeni bilgiler eklemesine izin vermeyeceğini idrak ettiğinde yaşar.²¹⁵

Bilginlerin, bilmediğini bilmeyen insanları “cehl-i mürekkep” olmakla suçladıkları bir vâkıdır. Kapsamlı bilgiye sahip olma açısından yaşanan beşerî başarısızlık, kişinin bilgisizliğini kabullenmesine -eğer durum buysa- yönelik uyarılarla, genelde doğal karşılanmıştır. “Bilmiyorum” diyebilmek, bilginin yarısını oluşturur” hem bir hadistir hem de Greko-Arabî hikmet edebiyatında yer alan bir deyiştir.²¹⁶ En yaygın şekilde tavsiye edilen ibare, *lâ edrî* ‘Bilmiyorum’ ibaresidir. Aristo’nun, bu ifadeyi kullanmaktan çok hoşlandığı ve gereken bilgiye sahip olduğunda bile, onu yine de kullanmayı âdet edindiği anlatılır.²¹⁷ Hiçbir eğitim düzeyi, onu kullanmayı kutsal görmekten müstağni kalamaz.²¹⁸ Kuşku-yu ya da bilgisizliği biraz daha az açık kabullenme ifadesi olarak, *Allahu a’lem* (Allah daha iyisini (en iyisini) bilir) ibaresi ile karşılaşıyoruz. Bir ha-

²¹⁴ Krş., Dâvûd et-Tâ’î, nakleden el-Hatib el-Bağdâdî, *Iktidâ*, 179.

²¹⁵ Krş., el-Beyhakî, *Tetimme Sivân el-Hikme*, nşr. M. Şaîfî, 121 (Lahore 1935).

²¹⁶ Krş., Rosenthal, *Technique and Approach*, 63a, n. 4 ; ayr., Huneyn, *Nevâdir el-Felâsife*, Münih ar. nüshası 651, vr. 14b ; el-Mübeşşir, 200. El-Beyhakî, *Tâ’rih-i Beyhak*’da, 143 (Tahran 1317), Peygamberin *lâ edrî* demek bilginin üçte biridir buyurduğunu nakleder. Yine buyurmuştur ki, bir adam düşünün ‘Ben bilmem’ diyor, öyle bile olsa insanların en bilgilisidir. Krş., ayr., el-Mübeşşir, 303. “Soru sormak, bilginin yarısıdır” şeklindeki görüş, Lokmân’a ait bir deyiş olarak kabul edilmiştir, Huneyn, *Nevâdir*, 130a ; el-Mübeşşir, 273. Krş., bk. s. 172 ve 180 vd.

²¹⁷ Krş., İbn Hindü, 77 vd. ve anonim olarak, el-Mübeşşir, 334.

²¹⁸ *Lâ edrî* mührünü hizmete koyan otoriteler arasında, mesela, Alî’yi (krş., el-Yezîdî, *Amâli*, 141 [Haydarabad 1948]) Abdullah b. Ömer’i (krş. bk. s. 177) ve Ebû Hanîfe’yi buluruz ki bu zât, “*lâ edrî*, bilginin yarısıdır” şeklinde bir yorumun da sahibidir (*Tâ’rih Bağdâd*, XI-II, 404). Bir çok kadim Müslüman, aralarında Peygamberin bizzat kendisi ve Ömer de vardır, bilgi eksikliğini kabullenmeye yönelik doğru davranışın edinilmesi hususunda teşvikçi olmuşlardır, İbn Abdülberr, *Câmi*, II, 49-55 ; bu konuyu etrallıca ele alan malzemesi için Abdullah b. Vehb ve onun *Kitâbu’l-Mecâlis* adlı eserine başvurur. Bütün bu hadislerin temellendiği silsilenin, sekizinci yüzyıl başlarında az çok kayıtlı altına alındığı açıktır. (Zaten Ebû Zur’a ed-Dunaşki’nin *Tarih*’inde bu konuda İbn Vehb ‘an Malik zikri geçer, Fatih nüshası nr. 4210, vr. 63b.)

dîs şöyle buyurur: “Eğer kişinin hiç bilgisi yoksa *Allahu a’lem* demesi bilginin bir kısmını oluşturur.”²¹⁹ Bu sözleri kullanmaya itiraz eden birini bulmak olağandışıdır. Ömer’in böyle yaptığı söylenir. Kur’an’dan bir bölümü, yararlanmak üzere tartışan bir grup insana açıkça sinirlenmiştir, çünkü onlar, onun görüşüne göre ya “biliyoruz” ya da “bilmiyoruz” demeliydiler.²²⁰ *Allahu a’lem* ibaresi, sıradan insanlarca sıradan konular için uygun bulunmuş olabilir fakat ilmi davranış ve konunun önemi, bu durumda sarıh bir ifadenin tercih edilmesini gerekli kılar.

Kişinin bilgisizliğini kabullenmekte gönülsüz davranması ve bu zararlı davranışı alt etmek için âlimlerin sürekli olarak öğütler vermesi, elbette sadece İslam’a özgü bir şey değildir. İslam medeniyetinin en yakın selefleri olan Süryani Kilisesi bunun bilincindedir ve büyük Aphrem bu durumu şu sözlerle ifade eder: “Benim bu dediğim, ancak büyük bilgiler, yani ‘Bilmiyorum’ itirafında bulunabilenler için geçerlidir. Onların bilgilerinin büyüklüğü, bir şeyi bilmiyorlarsa eğer onu bilmediklerini itiraf etmelerinden kaynaklanır.”²²¹ İslam’da bireyin sosyal konumu açısından, bilginin fevkalade önemli olmasından dolayı, olmayan bilgiyi iddia etme cesaretinde bulunmak, toplumun bütün dokusunu tehlikeye atmakla eşdeğer görülmüştür. Uzmanlıklarının gerçekten ya da sözde yaşadığı gerileyişe ilişkin görüşlerinde ve eğitim literatüründe bilginlerin bu konuda sürekli uyarılarda bulundukları görülmüyor. Bu uyarının en özlü formunu, sonsuz sayıda yapılan tekrarlarla söz konusu temayı çeşitli biçimlerde işleyen *lâ edrî* kullanımında buluyoruz.

Platon ve Aristo adı ile yapılan felsefenin, beşerî bilginin yetersizliği görüşünü yaygınlaştırdığı söylenebilir. Şu iki temel formun birine ya da ikisine gönderme yapılan literatürdeki pek çok bölümde görüldüğü üzere -bu görüş bizzat- Müslüman bilincinde derinden etkili olmuştur: “Sahip olduğum bilginin faziletli tek yönü, bilmediğimi bilmemdir”²²² ve:

²¹⁹ Krş., Ebü Heyseme, no 49 (Abdullah b. Mes’ud), ayr., no. 67; *Concordance*, IV, 317b38, 320b39 ve 337b49 vd.

²²⁰ Krş., I. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, 73 (Leiden 1920, tkr. bsm. 1952) Kaynak, et-Taberi, *Tefsir*, III, 47, Kur’an 2:266.

²²¹ Krş., C. W. Mitchell, *S. Ephraim’s Prose Refutations*, metin, II, 6, çev., s. III (Londra-Oxford 1921).

²²² Plato’dan başka bu deyiş Hippokrates’e de atfedilmiştir (el-Mübeşşir’in başka bir bölümünde, 50). Anonim olarak gösterilmediği diğer kaynaklar, mesela, Ibn Kuteybe, ‘Uyûn, II, 126 ; el-Mâverdi, *Edeb*, 44; er-Râgib el-İsfahânî, *Muhâderât*, I, 23. El-Mübeşşir, bu dün-

“Eğer ‘bilmiyorum’ demem bildiğimin bir teyidi²²³ olmasaydı yine de bilmiyorum derdim.” Yunan geleneğinde sözkonusu düşüncenin, Platon’un *Apology* 21D bölümünün prototipi gibi görünen aşağıdaki şu üç deyişe dönüştürüldüğünü görüyoruz: Heraklitus doktor, (henüz) gençken “Hiç bir şey bilmediğini bildiği için bütün insanların en bilgisi olduğunu” söylemiştir.²²⁴ Demokritos “Tek bildiğim, bilmediğimdir” demiştir.²²⁵ Sokrates ise “çok gerçek olanın dışında bir şey bilmediğine” inanırdı ki diğer pek çok insan bunu bile çok fazla bilmezler.”²²⁶ Arap geleneği, bütün bunları aynı metinde sunan bir eğilimi benimsemiştir. Demokritos versiyonu, Arapçada ifadesini “bildiğim (*ma’rife*), bilgimin az olduğudur” şeklinde, bilgelik vasfı da atfedilen bir tarzda bulur.²²⁷ Sokrates versiyonunun, oldukça yakın fakat biraz süslü bir tercümesini, Ibn Hindû’dan öğreniyoruz: “Sokrates demiştir ki, “Ben sık sık çağdaşlarımin en bilgilisi olduğumu hayal ederim. Kendimi böyle vasıflandırılmaya lâyık bulmaktan ancak bir hususta soru sorulduğunda cevaben ‘Bilmiyorum’ diyerek alabiliyorum.” Ibn Hindû bir başka versiyona daha yer verir: “Bana, insanların en bilgilisi olduğum ilham olundu. Şaşırdım çünkü böyle bir vasıflandırmaya lâyık olmadığının farkındaydım. Ne var ki, ilhamlar yalan söylemez. O nedenle bu vasfı hak etmiş birisiyim. Çünkü bilmediğimi, biliyorum. Oysa diğer insanlar bir şey bilmiyorlar ve bilmediklerini de bilmiyorlar.”²²⁸ Ibn Hindû, şu anlama gelen bir Arapça mısrayı naklederek devam eder: “Hiçbir şey bilmediğini bilme-

yada kaldığı süre boyunca Plato’nun bildiği tek şeyin hiçbir şey bilmediği olmuştur şeklindeki Platonik deyişi nakleder, 177, krş., Rosenthal, *Technique and Approach*, 63a, n. 3.

²²³ Bu deyişin ifadesinde dikkat edilmesi gereken varyasyon bu özel kelime ile ilgili olanıdır, ki Plato adı ile gelen bir versiyonda *tesbîten* olarak geçer, krş., el-Mübeşşir, 167 ve *el-Muhtâr min kelâm el-hukemâ’ el-erba’a*, Aya Sofya Nüshası 2460, vr. 33a-b. Bir küçük farkla ya da daha çok hata ile Huneyn, *Nevâdir*’de, vr. 56b, *tesebbüten* olarak geçer. Ibn Kuteybe, *Uyûn*’da, II, 126, *sebeben* şeklinde yer alır ki, *tasbîten* olarak düzeltilmelidir. Bununla beraber, deyişin Socrates’e atfedildiği hâllerde, *ihbâren* kelimesi kullanılmıştır, krş., el-Mübeşşir, 125; Ibn Ebî Useybi’a, *Uyûn el-enbâ*, nşr.: A. Müller, I, 49 (Kahire ve Königsberg 1882-84). Deyiş, Archigenes ile ilişkiler-irildğinde *delîlen* kelimesi kullanılmıştır (krş., el-Mübeşşir, 302; Rosenthal, *Fortleben*, 179, no. 50). Böylece bu üç versiyon, el-Mübeşşir’in değişik yerlerinde yer almaktadır. Aynı deyişin üç değişik çevirisinin değişik otoritelere atfen sunulmuş olduğu düşüncesi mâkul görünmektedir.

²²⁴ Krş., *Gnomologium Vaticanum*, no. 310 ; Antonius Melissa, 959 vd.

²²⁵ Krş., *Gnomologium Vaticanum*, no. 264.

²²⁶ Krş., Antonius Melissa, 959vd. İlk kısım sadece Diogenes Laertius, II, 32 içindedir.

²²⁷ Krş., el-Mübeşşir, 297, bkz., Rosenthal, *Fortleben*, 173, no. 5.

²²⁸ Krş., Ibn Hindû, 86.

yen zavallı dost". Mısra, filozofun gerçek bilgiyi elde etmekten ümidini kesmesini övme gayesi taşımayıp daha ziyade "cehl-i mürekkebi" kınar. Bu durum ayrıca, Usâme b. Munkız'ın zikrettiği beyit için de geçerlidir:

Sen câhilsin ve câhil olduğunu bilmemektesin,
Keşki bilmediğini bilen biri olarak seni tanısaydım.

Ibn Munkız, bununla beraber bir de, Sokratik deyişi manzum olarak zikreder :

İnsan olmamda olağanüstü ne var
Tartışmada güçlü, sözcükleri seçmede mâhir,
Bildiği tek şey hiçbir şey bilmediği olan bir ruh,
İşte onun sahibi hiç ölür mü?²²⁹

Bu büyük Yunan düşüncesinin, "bir şey bilmediğini bilmen, bilginin bir kısmıdır" diyen sözde İran menşeli bir bölümde tekrar ortaya çıkması anlaşılabilir bir şeydir.²³⁰ Öte yandan, bu görüşü Peygamber'in ağzına koymak en uygunsuz davranış olacaktı ki, böyle olmamış gibi görünüyor. Aslında içermesine yönelik bir direnç de söz konusu olmuştur. Yer alması beklenebilecek bir çok iyi *edeb* çalışmasında yoktur. Önemsenmemesinin nedeni, yıllar yılı artarak gelen basmakalıplığının yanı sıra, Hellenizm ile olan çok yakın ilişkisinden de kaynaklanmış olabilir. Bununla beraber içinde zımnen barındırdığı ılımlı septisizme duyulan öfke, pek çok Müslüman için onu, muhtemelen itiraz edilebilir kılmıştır. Kitabımızın başında zikrettiğimiz Mû'tezile deyişinin ikinci yarısının, daha sonraki yüzyıllarda onu nakleden bazı yazarlarca atlanmış olması, rastgele yapılmış ya da üslupla ilgili kaygılarla olmuş gibi görünmüyor.²³¹ Bilginin güçlüğü; insanın kendisini ona sürekli olarak ve bütünüyle adanmak zorunda olması; kabul edilen gerçekler olmakla birlikte en ateşli ve yoğun arayışla dahi kendisinin hâsıl olamayacağına dair en küçük kuşku örtbas edilmiştir. Bilgi kavramının yüceliğini kabullenen bir toplumun, tam ve kesin bilginin uygulamalı olarak gerçekleşmesi imkânına ilişkin bazı korkuları barındırması muhtemelen mümkündür, ne var ki bir çok kişinin bu tür korkuları, kendisine ya da başkasına karşı ister istemez beslemiş olması da doğaldır.

²²⁹ Krş., Usâme b. Munkız, *el-Bedî*, 84 (Kahire 1380/1960).

²³⁰ Krş., Miskeveyh, *Câvidân Hired*, 74.

²³¹ Krş., yk. s. 11.

Bilginlerin şahsî zaafı

Eğitime ilişkin literatür, bilginlerin alçak gönüllü ve dürüst olması gerektiğini bıkıp usanmadan tekrar edip durur. Kibir ve kendini beğenmişlik, bilginlik için en büyük ve en lanetli tehlike olarak görülmüştür. İblis, hâlâ Azâzil adına cevap veriyorken ve henüz şeytan olmamışken, bağımsız olarak hüküm vermek açısından meleklerin en güçlüsü ve en bilgilisiydi. Onu kibirli yapan işte, buydu.²³² Melekler hep birlikte, henüz yaratılmış Âdem'den daha iyi olmasa bile, ondan daha önce yaratıldıkları için, en az ondan biraz daha fazla bilgili olmayı murad etmişlerdir. Böylece kendi bilgilerini pek beğeniyorlarken, birden büyük bir geri bırakılma ile karşı karşıya kaldılar. Çünkü Allah, bütün isimleri Hz. Adem'e öğretti ve böylece Hz. Adem, onların sahip olduklarından çok daha fazla bilgiyi elde etmiş oldu.²³³ Yine bilginin günaha teşvik ettiğini, bu kez insan ırkında görüyoruz. Kabil, Habil'i öldürür; çünkü Hz. Adem'in özellikle Habil'e emanet ettiği bilgiyi kıskanır. O nedenle Hz. Adem sonra, son arzusunu ve ahdini -ve görünüşte sahip olduğu engin bilgi yekûnunu- içeren kitabı Set'e emanet eder ve bunu Kabil'den ve zürriyetinden saklamasını emreder.²³⁴ Ve böylece tarihe karışır. Kur'an'daki Karun (Korah), bilgisi sayesinde zorbalık yapabilmıştır (Kur'an: 28/78). Aslında sahibi olmadığı bir tür gerçek bilgiye sahip olduğu iddiasında bulunması nedeniyle, davranışlarında hep daha günahkâr ve daha tahripkâr olmuştur. Hz. İsa, "Seni taşıyan rahme Selam olsun" şeklinde selamlandığında, "Selam, Allah'ın kendisine Kitabını öğrettiği halde onunla zulüm ve cebir yapmayana olsun" diye mukabele eder.²³⁵ Peygamber'in, bilginlerle çekişmek ve rekâbet etmek gayesiyle bilgi tahsil edeni kınadığı çok ünlü bir hadisi bulunmaktadır. Bilginlik zaafı arasında, ahmak insanlara yönelik hasmane davranışlar ve bütün dikkatini kendi üzerinde toplamak gibi hareketler de dahil edilebilir.²³⁶ Söz konusu hadis, ayrıca sürekli bir biçimde kınanan "bu dünya için ilim tahsil etmek" eğiliminde olan

²³² Krş., et-Taberî, *Annales*, I, 83.

²³³ Krş., et-Taberî, *Annales*, I, 99 vd.

²³⁴ Krş., et-Taberî, *Annales*, I, 159 vd.

²³⁵ Krş., İbn Abdülberr, *Behce*, I, 438. Alıntı Luka 11:27 vd.'dandır. Hz. İsa'nın oradaki cevabı, "... Allah'ın sözünü işitene ve (onu) koruyana" şeklindedir. Bu, elbette Arapça metinden bir hayli farklıdır ki, muhtemelen Psalms 1:1'in bir yankısı olarak eklenmiş olabilir. Psalms 112:2'deki *gibbôr* kullanımına dikkat edilmelidir fakat Arapça metindeki *cebbâr*ın aksine o, orada olumlu bir terimdir.

²³⁶ Krş., yk. n. 618.

bilginlere karşı yürütülen kampanyanın da bir parçası olarak düşünülebilir. Ez-Zehebî'nin büyük günahlar listesinde bu zaaf, sıralamada münafıklık ile dolandırıcılık arasında yer alır.²³⁷ Bilgi, sadece kendisi için tahsil edilmelidir fakat ne yazık ki, bu ahlak kuralının yaygın olarak uygulandığı bir zaman dilimi galiba hiç olmamıştır.

Zamanımızda nice insanlar var ki,
Bilgi ararlar, fakat bilgi aşkına değil.
Bilakis, arkadaşları ile çekişmek,
Zulmetmek, başkalarını yanıltmak için onunla donanırlar.²³⁸

Bu dünya için bilgi tahsil etmek, bilginleri öbür dünyanın nimetlerinden yoksun bırakacaktır. Daha dünyevî ifadelerle, bilginin lezzetini ve haşmetini kaçıracaklardır.²³⁹ Ez-Zehebî'nin büyük günahlar listesinde, bilginin ictimaî yararlarının helâk edilmesi demek olan “bilgiyi saklamak” vahim bir günah olarak yer alır. Bilgi, ona lâıyk olmayanlar ve onu anlama yeteneğine sahip olmayanlar ile paylaşamayacağı gibi, dünyadaki konumunu sağlamlaştırmak gibi bencilce niyetleri olan sözde-bilginlerin tekeline de bırakılmamalıdır.²⁴⁰ Bilginin nakledilmesi ve yayılması, onu besler. Ayrıca sıklıkla işaret edilmiştir ki, bilginin diğer insanlara iletilmesi, bilginin artması sonucunu doğurur. “Bilginin zekâtı, yeterli bilgisi olmayanlara onu öğretmektir. Bilgi, yayılmakla artacağından, bu vergi bilgi açısından daha bile zorunlu olmalıdır. Bilgi, denilmiştir ki, saç gibidir. Ne kadar sık tıraş edersen, o kadar gür çıkar. Tıraş edilmezse, kırpıldığındaki boyunda kalır. Öylece bırakılırsa daha öteye gitmez.”²⁴¹

Bu tür zaafılar ve zayıf şahsiyet “kötü bilginin” (‘âlim es-sû’) özellikleri arasında sayılır. Kendisine ve onun da ötesinde içinde yaşadığı topluma verdiği zarar, sıkça söz konusu edilir. Yol açtığı zarar, lâdinî öğretimin temsilcilerinin de üzerinde ısrarla durdukları bir konudur fakat kötü bilgin, temelde dinin bildirdiği bir simadır. Yeni Ahid’in izleri, kötü

²³⁷ Krş., ez-Zehebî, *Kitâb el-Kebâ'ir*, 140-43 (Kahire 1385/1965).

²³⁸ Krş., ez-Zamahşerî, *Rabî*, Yale L-5 nüshası vr. 184b; İbn el-Cevzî, *Menâkıb el-İmam Ahmed Hanbel*, 148 ; el-İbşihî, *Mustetraf*, 1, 24. Ez-Zamahşerî, şairi olarak Beşîr b. Abdurrahman b. Ka'b b. Mâlik el-Ensârî'yi zikreder, krş., Agâni, XV, 27. M. Şafî', *Analytical Indices to the Kitâb el-'İkd el-Fert'de*, I, 204 (Kalkuta 1935), onu Bîşr adı altında listeler. “Zulmetme” (el-gaşm) yerine ki en iyi okuyuş gibi görünüyor, İbn el-Cevzî, “münakaşada kazanma” (el-hasm) ve el-İbşihî “dolandırma” (el-gaşş) gibi şeyler zikreder.

²³⁹ Krş., el-Mübeşşir, 323, bilgi ve hikmetten söz ederken.

²⁴⁰ Bu konu üzerine, krş., Mesela, İbn Abdülberr, *Câmi*, I, 110 vd.

²⁴¹ Krş., İbn Butlân, *Da'vet el-etibbâ'*, 20 (yeri ve tarihi yok).

bilginlerle ilgili Hz. İsa'ya atfedilen cümleler sunulurken açıkça ortaya çıkar.²⁴² Bilginlerden genel kabul bulmuş ahlak kitaplarında sözü edilen niteliklere sahip olmaları beklenir. Bu bağlamda Abdullah b. Mübarek, din adamlarının çok fazla bilgiden ziyade biraz *edeb*e ihtiyaçları olduklarını öne sürer.²⁴³

Bilgili insan, ayrıca toplumun ahlakla ilgili kurallarını gözetmek durumundadır. “Günahkâr bilgin” (*el-‘âlim el-fâsik*) bu konuyla ilgili eğitimsicilerin yegâne hedefidir. Hz. İsa'ya nisbet edilen bir görüşe göre o kişi, insanların en şerlisidir.²⁴⁴ Vâsıl b. Atâ', bununla beraber, dindar fakat ahmak insanlara karşı da uyarıştır. Günahkâr bilginlerle birlikte onlar, insoğlunun en zararlı cinsini oluştururlar. Günahkâr bilginler açısından bilgi zarar görür; çünkü bilgilerine, -günahlarından ötürü- elbette karşı çıkılacaktır. Dindar ve ahmaklar açısından, cehaletin yayılmasıyla toplum zarar görecektir çünkü dindarlıkları nedeniyle herkes, onların cehaletlerini kabullenenecektir. Her iki açıdan da ılımlı bir orta yol tutturmak, Vâsıl'a göre, uhrevî kurtuluş için en çok ümit vaad eden tarzıdır.²⁴⁵ Burada sıkça yapıldığı üzere, yine dindarlığın aleyhine ve bilginin lehine bir hamle ile karşı karşıyayız. Bununla beraber *fısk*, “günahkârlık”, yani en geniş anlamıyla ahlâken yanlış davranma, bilginlere özgü bir zaf olarak görülmüştür. İlk planda kendisine dindar denilmeyi hakeden bir dindar kişi “günahkâr” olamaz. Bir bilginin toplumca kabullenilmeyen hareketleri, toplumun kendisinden yararlanmasını engeller.²⁴⁶

Bu türden uyarıların sürekli olarak tekrarlanması, uyarıya neden olan şartların oldukça yaygın olduğunu düşündürüyor ki, mutemelen de öyleydi. “Bu dünya için bilgi tahsil edilmesine” yönelik kınamalar, pek çok bilginin böyle yaptığını göstermek açısından tek başına yeterli delil oluşturur. Öte yandan bu kınamalar, bilginin dünyevî-maddî başarıyı da sağlayacağı şeklindeki çok savunulan ve sıklıkla dillendirilen iddiayı da şaşılabilecek şekilde öne çıkarır. Her zamanki gibi bir çift beyit bütün hikayeyi özetler:

²⁴² Krş., mesela, el-Hatib el-Bağdâdî, *İktidâ'*, 195 vd.

²⁴³ Krş., yk. s. 117 ve Usâme b. Munkız, *Lubâb el-Âdâb*, 231 (Kahire 1354/1935). Krş., ayr., yk. s. 195.

²⁴⁴ Krş., *Kitâb es-Sa'ade*, 149.

²⁴⁵ Krş., et-Tevhidî, *Basâ'ir*, I, 299 ; ayr., el-Gazzâlî, *İhyâ'*, I, 52, çev.: Faris, 153.

²⁴⁶ Krş., el-Mübeşşir, 168, Platon adı ile: Bilginlerin en talihsizi, kendisinin onaylanmayan niteliklerinin açığa çıkmasıyla öğretilerinin geçersiz kaldığı kişidir.”

İlim (‘ulûm) tahsil etmenin gayesi, birini utandırmaktır,
 Bunu ihmal etmek, elem veren bir kederdir.
 Sen de, onu tahsile tahammül et,
 Birini utandır da, yüksek rûbeler ve makamlar elde et.²⁴⁷

9. yüzyıla gelindiğinde, artık siyasî gücü nihayetle kontrol edebilecekleri kanaatine varan *hadis* bilginleri, aslında öyle de olmuştur, iyimser bakışı bir zafer gibi seslendirilmişler ve Mû‘tezilî çağdaşlarını mağlup olmuş kötümsercilikle itham etmişlerdir. Bu durumu Sâlih Cezere (v. 293/906 veya 294), aşağıdaki beyitin sahibi bir Mû‘tezilî ile:

Okuma, yazma, hüküm verme ve bütün ilmî meşguliyet
 Sonucunda, sıkıntı, fakirlik, eziyet, rezillik etmiştir, neşet.

ona şu cevabı veren *hadis* bilgini arasında geçen atışmayı naklederek pek latîf resmeder:

Hadis yazmak, tahsil etmek, dinlemek
 Ancak bununladır, dindarlık ve ikbâl-i siyaset.²⁴⁸

Görünen çelişki, kolayca çözümlenebilir. Bilginin beraberinde gelen dünyevî başarı, maddî şeyler üzerinde yükselen bir zaferle hemhudut, topluma hâkim zihni ve ruhi bir kudret olarak bilginin doğasında mündemîç, doğal bir neticedir. Bu, maddî şeyleri önemsemeyerek de olur, onları bilginin hizmetine sunarak da. Ancak bu kudretin işlevsel hâle gelebilmesi için, insanın maddî mülahazaları aşması ve bu dünyanın sıradan menfaat ve zevklerini umursamaması gerekir. Bu arada hasıl olan neticenin, amaçlanmış hedef gibi alınması ve bilgi ile gelen maddî mukafatların, onun gerçek ve aslında arzu edilen sonucu şeklinde yanlış değerlendirilmesi son derece doğaldır. Bilginin gerçek doğasına ilişkin bu yanlış değerlendirme, toplumun ilerleyiş kaynağı olması nedeniyle bilgi için zararlı olmuş ve açıklığa kavuşturulma ihtiyacı duyulmuştur. Bu aslında, bilginlerin şahsi zaafı ile, İslam’da sadece profesyonel eğitimcilerin değil, yanı sıra her dikkatli Müslümanın da yakından ilgilenişinin nedenini oluşturur. İşte bu nedenlerden ötürü, her dönemde bilginler hakkında, artık kendilerini ilim yapmanın sıkıntılı ve fedakârlık isteyen

²⁴⁷ Krş., el-Beyhakî, *Ta’rîh-i Beyhâkî*, 104. Gayretle çalışmanın ve iyi bir eğitimin neredeyse hemen ardından gelen karşılığını konu edinen bir diğer manzum hikaye, Nizâmî’nin *Heft Peyker*’inde bulunabilir, nşr.: H. Ritter ve J. Rypka, 38 (Prag 1934), çev.: C. E. Wilson, 35 (Londra 1924).

²⁴⁸ Yani siyasi kudreti ve liderliği elde etme. Krş., *Ta’rîh Bağdad*, IX, 323 vd. ; İbn Asâkir, *Ta’rîh Dimâşk*, VI, 381 vd. (Dimâşk, 1329-51).

patikalarına adamadıklarına dair bitmek bilmeyen şikayetler zorunlu ve kaçınılmaz bir biçimde vâki olmuştur.

Bir hayat tarzı ve ruhun gıdası olarak bilgi

Bilgi ve bilginler üzerinde etkili olan zaafllara yönelik yapılan uyarılardan belki de daha fazlasının, sosyal bir güç olarak bilginin pozitif bir değerlendirmeye ele alınmasından yana yapıldığını söylemeliyiz. Bilgi faydalıdır. En azından bütünüyle kabul gören bilgi, faydalı olmak durumundadır. Burada “faydalı olmaktan” anlaşılan şeye bir çok unsur dayandırılır.²⁴⁹ Gördüğümüz gibi faydalılık etiketi, daha çok sadece belli türden dinî bilgilerin ve dinî faaliyetlerin teminatı altında olan metafizik faydalara münhasır kılınmıştır. Buna mukabil, her tür bilginin faydalı bulunduğu ve geliştirilmesi gerektiğine ilişkin gözlemlere de sahibiz. Bu arada, uygulamada hemen yararı görülmeyen teorik bilgilere karşı bir önyargının varlığı da söz konusudur. Socrates’e, “deniz suyunun niçin bu kadar tuzlu olduğu” sorulduğunda cevaben; “Eğer sen bu soruya verilecek cevaptan elde edilecek faydayı bana gösterebilirsen, ben de sana nedenini açıkla-
larım” demiştir.²⁵⁰ Yine Diyojen, elinde lamba olan bir gence lambanın ateşinin nereden geldiğini bilip bilmediğini sorar. Genç “Nereye gittiğini bana söylersen ben de nereden geldiğini söylerim” cevabını verince, derin bir sessizlik olur ve Diyojen, “Hiç kimsenin verecek cevabının olmadığı bir şey” der.²⁵¹ Hiç kuşkusuz Yunan menşeli olan bu anekdotlar, faydalı bilginin doğası üzerine verilmiş bir hüküm içermekten ziyade, latif bir nüktedânlık olarak algılanmakla beraber, bu arada bilgiyi bütün boyutları ile büyüklüğünü kabullenmek hususunda, genel olarak insanların gönülsüz davrandığını resmetmeleri bakımından, ilginçtir. Bu tavır İslam’da da devam eder ve zararına da ortak olur. Bununla birlikte bu tavrın, bilginin faydasının gerçekten ne olduğunun bilindiği şeklindeki güçlü kanaat tarafından bütünüyle tesirsiz hâle getirildiğini söyleyebiliriz.

Bilginin bütün bu besleyici gücü, bilginin ruhun gıdası olduğu benzetmesi ile çerçevelenmiştir. Bunun değişik versiyonları ile Greko-Arap gele-

²⁴⁹ Krş., İbn Sînâ’nın gerçek iyi olarak faydalılığın tanımı, Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 61.

²⁵⁰ Krş., el-Mübeşşir, 113.

²⁵¹ Krş., eş-Şehrestânî, 333, çev.: Haarbrücker, II. 192.

neğinde karşılaşılır. “Tıpkı bedenın gıda ile beslenmesi ve hareketle güçlenmesi gibi ruh da, çalışma ile beslenir ve çalışmanın (zorluklarına) sabırla katlanmak suretiyle güçlenir.”²⁵² Bu ifadenin muhtemelen, Diyojon’e ait olduğu düşünülebilir. Aynı tema üzerine bir başka kişinin, görünüşe göre Theognis’in zaten şu farklı görüşe sahip olduğu ifade edilir: “Bilginin, pek çok kişiyi beslemesi bir yana, iki ya da üç kişiye yetecek düzeyde bir gıda temin etmesi de mümkün değildir. O, daha ziyade, bir çok kişinin aynı anda görmesini sağlayan ışık gibidir.”²⁵³ Diyojen ya da bir başka versiyona göre Kilise Babası Basilius, “Kendimizi nasıl zararlı gıdalara karşı korumaya almışsak aynı şekilde zararlı bilgilere karşı ölçütler geliştirmeliyiz çünkü bilgi de ruhun gıdasıdır” diyerek öğütler verir.²⁵⁴ Platon’a göre ruhun, beden ile paylaştığı ortak zevkler; yemek ve içmekten alınan zevklerdir, oysa onun manevî zevkleri bilgi ve hikmetten aldıklarıdır.²⁵⁵ Tyanalı sözde-Apollonius’a (Balınüs) göre, ruhun maneviyatının delili, maddi beslenmeyi paylaşmamasında yatar ve Stoacılara göre Sokrates demiştir ki “Ruh da yer, ancak gıdası maddi şeyler değildir çünkü onun gıdası bilgidir” rivayetini nakleder.²⁵⁶ Bilgi, ayrıca Ibn Butlân tarafından akli besleyen şey olarak tanımlanmıştır. Beden için gıda ne ise, akıl için de bilgi odur.²⁵⁷ Çünkü, ikisi birbirini tamamlar ve insanda birlikte bulunmalıdır. Ibn Teymiye, “Bilginin kalbe girişi, gıdanın bedene girişi gibidir. Beden yiyecek ve içeceğin farkında olur. Aynı şekilde kalp de, onlarda kendisini oluşturduğu ve kendisi için yiyecek ve içecek mesabesinde olan bilimlerin (‘ulûm) farkındadır.”²⁵⁸ Günümüze dek gelen yaygın kanı; bilgi ve kitapları daima ruhî gıda ile özdeş değerlendirmiştir.

²⁵² Krş., *Kitâb es-Sa’âde*, 170. İlk bakışta “çalışma” “bilgi” şeklinde düzeltilmeli gibi görünüyor.

²⁵³ Krş., Ebü Süleymân el-Mantıkî es-Sicistânî, Sivân, Murad Molla Nüshası nr. 1408, vr. 44b ; Themistius, *Peri philias*, E. Sachau’nun neşrettiği süryanice çeviri *Inedita Syriaca* içinde, 49 (Halle 1870, tkr. bsm., Hildesheim 1968).

²⁵⁴ Krş., et-Tevhîdî, *İmtâ’*, II, 34 ; el-Mübeşşir, 283.

²⁵⁵ Krş., et-Tevhîdî, *İmtâ’*, II, 36.

²⁵⁶ Krş., Balinüs, *Sırr el-Halka*, vr. 172a. Ruhun maneviyatı ile ilgili Stoacı deyişler bulmak bir parça tuhaftır.

²⁵⁷ Krş., Ibn Butlân, *Da’vetu’l-Etibbâ’*, 7. Miskeveyh’e göre aynı şey edeb için de geçerlidir, *Câvidân Hired*, 268: “Gıdalar, nasıl sağlıklı bir beden ile yekvücut oluyorsa, akıl da olgunlaştıkça edeb de onunla bütünleşir.” Et-Turtuşî, *Sırac*, 201’de, bedenın yiyecek ve içeceğe duyduğu ihtiyaçtan daha fazlasını, ‘aklın hikmet ve edebe karşı duyduğunu söyler. Aristo’nun “hikmet ve bilgi aklın gıdası” deyişi için, krş., ez-Zamahşeri, *Rab’*, Yale, L-5 nüshası, vr. 185b.

²⁵⁸ Krş., Ibn Teymiye, *Nakzu’l-Mantık*, 36. El-Beyâbâneki’ye göre, (v. 736/1336) “Kalp için bilgi; bitki için su, beden için gıda gibidir” krş., Veliuddin nüshası, nr. 1795, vr. 53b.

Bilginin değerine ilişkin daha yüksek bir takdir ifadesi, onu bizzat hayatın kendisi ile eşitlemek suretiyle imâ edilir. Teolojinin, bilgi ile hayat arasındaki ilişki üzerine fikir ileri sürmesini gerektiren kendine göre nedenleri vardır.²⁵⁹ Herkesin bildiği kadim bilgiler içinde bu, çok sıklıkla dile getirilen bir görüştür. İslam'dan çok uzun zaman önce, kadim Doğu düşünürleri, hayat veren hikmet düşüncesine inanmışlar ve Yunanlılar bu konuya yer vermeyen eğitimin ölümü beklemek olduğunu söylemişlerdir.²⁶⁰ Kadim gelenek İslam'da canlılığını sürdürmüştür. Aristo'ya isnad edilen bir deyiş, "Bilgi hayattır, cehalet ise ölümdür" der.²⁶¹ İslamî terimlerle cehaletin hayatı yok sayan özelliği, mesela şu beyitlerde ifadesini bulur:

Câhil için cehâlette ölüm vardır, ölmeden önce,

Bedenleri kabirdir, gömülmeden önce.

Bilginin hayat vermediği kişi ölüdür

Kıyamet'e kadar kıyam etmez, gömülüdür.²⁶²

Bilgi şaire göre, insanları iyileştirir ve düşen yağmurun ağaca yeni bir hayat vermesi gibi, onların susuzluklarını giderir.²⁶³ Bilgi üzerine yağdırılan sağnak gibi hükümler arasında, "ölünün canı, hayatın süsü, insanın kemâli" gibilerini sayabiliriz.²⁶⁴ Zamahşeri için bilgi, cehâletten sonra kalbin hayat ve ilaveten gözlerin ışık bulmasıdır.²⁶⁵ Aynı şekilde Usâme b. Munkız, "kalplerin canı"nın bilgiden ziyade edeb olduğunu söyleyen isimsiz bir filozofdan bahseder.²⁶⁶ Yahudi mistik Bahyâ b. Pâkûdâ, "kalplerinin canının bilgi" olduğundan söz eder.²⁶⁷ Bilgi ve hik-

²⁵⁹ Krş., bk. s. 86.

²⁶⁰ Krş., *Gnomologium Vaticanum*, no. 55, Aristo adı altında. "Hikemî bir şeyi anlamayanlar, canlı değildirler" Chairemon'a ait bir mısrayı dile getirir, krş., Stobaeus, III, 222. Krş., ayr., bk. s. 192.

²⁶¹ Krş., el-Mübeşşir, 216 ve *Liber de pomo*, bkz., J. Kraemer, *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, I, 502, n. 6 (Roma 1956).

²⁶² Krş., el-Maverdî, *Edeb*, 17, bir çağdaşının beyitleri olarak naklederek. Es-Subkî, *Tabakât eş-Şâfi'ye*'de, IV, 27, yazarının el-Basra'lı bir adam olduğunu ve el-Maverdî'nin onları Mehdi b. Ali el-İsferâ'î'ye ezberden okuduğunu söyler. Bkz., ayr., el-'Almevi, Mu'îd, 9.

²⁶³ Et-Tevhidî'nin iktibası *İmtâ'*, III, 175.

²⁶⁴ Krş., et-Tevhidî, *Metâlib el-Vezîreyn*, nşr., I. el-Keylânî, 21 (Dımaşk, 1961) = *Ahlâk el-Vezîreyn* nşr.: M. b. Tâvîr et-Tancî, 28 (Dımaşk 1385/1965).

²⁶⁵ Krş., ez-Zamahşeri, *Rabî'*, Yale L-5 nüshası, vr. 182b.

²⁶⁶ Krş., Usâme b. Munkız, *Lubâb*, 234.

²⁶⁷ Krş., Bahyâ, *Hidâye*, 4.

met, kalbin ancak onlarla canlı kalabildiği gerçek gıdasıdır ve eğer üç gün onları kalpden mahrum bırakırsanız, kalp ölür.²⁶⁸ Bununla beraber -daha bir teknik- felsefi açıdan konuya yaklaşan, İbn Hazm, “dinî âlimliğin temsilcilerinin (ehlul-ş-şer’at), “bilgi ölümün karşıtıdır” şeklinde ifade ettikleri görüşe karşı çıkarak, “bu yanlıştır çünkü ruh bedeni terkettikten sonra, terketmeden öncekinden daha fazla bilgi üzerine oturmuştur, oysa bedenle beraberken hiçbirşey bilmez” der.²⁶⁹

“Kişinin bilgisi, onun hiç ölmeyecek çocuğudur”²⁷⁰ şeklinde, bilgelere atfedilen görüş şahsa mahsus olup, ebediyeten bâki kalmak, daha genel anlamda ayrıca fizikî bir zürriyet olarak kabul edilen kitaplara tanınmış bir haktır. Bilginin ebedî hayatı temin ettiği düşüncesi, söz gelimi: “Bir bilgi türüne bütün hayatını veren asla ölmez” ve “Servetin bekçileri yaşarken ölürler, bilginin bekçileri ölüyken bile diridirler”²⁷¹ gibi diğer deyişlerde ifadesini bulur. Bu son deyiş Ali’ye nisbet edilen bir başka uyarlamada “Servetin bekçileri, yaşarken ölmüştür. Bilginler zaman (dehr) kadar uzun ömürlüdür”²⁷² şeklinde intikal etmiştir. Babalar, çocuklarına fizikî hayatı verirler; öğretmenler ise öğrencilerine hayırlı bir hayat verirler, diyerek aynı temayı işleyen farklı bir rivayet, böylece “ebedî hayat”tan söz eder.²⁷³ Bilgi, İslam’da da aslında, ebediyet olarak anlaşılmış, ancak bu anlayış beşerî yaratıcılığın bulunmadığı dinî görüşleri kaynak almıştır. Bir Nebvî hadise göre, bilginin üstesinden gelmek zorunda olduğu ebediyete yönelik tek tehlike, bilginlerin ölümlü oluşudur. Onların artık görülmemesi, Kıyamet Günü’nün ve İslam toplumunun sonunun alâmeti olduğuna inanılmıştır. Bununla beraber bilgi, ferdin ve ayrıca toplumun bekası için bir “gıda” ya da bir “hayat” kadar olmazsa olmaz bir şart biçiminde algılandığından bu şekilde düşünülmüş olması da muhtemeldir.

²⁶⁸ Krş., Muhammed b. İbrâhîm b. Ahmed el-Bustî, *er-Ri’âye bi vasiyeti’l-muridin fi mahâri-mi’l ahlâk*, Bursa, Haraççı nüsh. nr. 765, vr. 4a. Yazma, 587/1191 tarihlidir ve yazarın 12. yüzyıldan önce yaşamış olması ihtimal dışıdır. Bununla birlikte, kimliğini belirleme teşebbüslerinde başarısız kaldığını belirtmeliyim. Eser, burada zikredilen konu ile ilgili bildik deyişlerin bazılarını içine alan bilgi bölümü ile başlar ve *islâm*, iman, tövbe vb. bölümleriyle devam eder.

²⁶⁹ Krş., İbn Hazm, *Takrîb*, 72.

²⁷⁰ Krş., İbn el-Mu’tazz, *Âdâb*, nşr.: Krachkovsky, VI, 65 ; İbn Abdülberr. *Câmi’*, I, 16.

²⁷¹ Krş., İbn Mu’tazz, *Âdâb*, nşr. Krachkovsky, VI, 87.

²⁷² Krş., İbn Abdurabbih, *’Ilal*, II, 212.

²⁷³ Krş., el- Almevî, *Mu’id*, 7 ; E Rosenthal, *Orientalia*, N. S., XXVII (1958), 42.

Para ve güçle olan ilişkisi ile bilgi

Bilgi tahsil etmeye ve bilginlik mertebesine ve makamına erişmeye yönelik başarılı gayretler içine girmenin sağlayacağı maddî kazanımlarla ilgili genel olarak şu noktalar üzerinde görüşler ileri sürülmüştür: 1. Gösterilmesi gereken çabalar, pek çok güçlüklerle doludur ve meşakkat, yumuşak başlılık ve mahrumiyet gerektirir. 2. Bu çabalar, herhangi bir maddî beklenti ümidiyle olmamalıdır. 3. Bununla beraber bu çabaların, toplum içinde yüksek bir konum ve bir miktar refah sağlayan bir prestij şeklinde bazı maddî kazanımları beraberlerinde getirdikleri, doğrudur. 4. Ancak, bilginin kendisi, bir bilgine sağlayabileceği herhangi bir maddî getiriden çok daha fazla değere sahiptir.

Doğumla gelen asalet, bütün maddî ayrıcalıklar arasından en az üstünde durulan husustur. Bilgi sahibi olmakla kanıtlanan akıl melekesinden, kesinlikle daha az kıymetli addedilmiştir:

Tahsilli akıllı kişi zaten kendisi bir adamdır,

Bilgisinin kıymeti için, (asil) aile nesebine duymaz ihtiyaç.

Kimin oğlu olursan ol, ama kâmil ol!

İnsanı, insan yapan zekâdır, başka şey değil.

Kendi nesebiyle öğünen ile ne büyük fark vardır,

Bir tek kendisi ile öğünen arasında.²⁷⁴

Bu beyitler, Ali'nin meşhur "bir insanın değeri, neyi bildiğine, neyi iyi yaptığına bağlıdır" görüşünü yansıtır.²⁷⁵ Öte yandan cehâlet, bir ferдин sahip olduğu prestiji düşürebilir ve mensubu olduğu asaleti yok edebilir:

Bilgi sıradan insanı doruklara çıkarır,

Cehâlet, asil genci hareketsiz bırakır.²⁷⁶

²⁷⁴ Krş., *Fihrist'in Houtsma kısmı*, Kadı Ebü Muhammed Abdallâh b. Ahmed b. Zebr adı ile, krş., *Fihrist'in Farsça çevirisi*, 320. İbn Zebr için, bkz., Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 512, n. 2.

²⁷⁵ Krş., bk. s. 173 ve 188. Sayısız kaynak vardır, mesela, krş., er-Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarât*, I, 17 ya da İbn Abdülberr, *Câmi'*, I, 99. Ali'nin ifadesine, sözde el-Halil'in yaptığı manzume sıkça anılır:

Kibirli insanla, mütevazı bir olmaz,

Elbette, zeki insan, ahmak gibi olmaz.

İnsanın değeri, neyi iyi yaptığı, neyi bildiği.

Kadardır, buyurdu lınâmuna Ali.

²⁷⁶ Krş., er-Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarât*, I, 17; İbn Abdülberr, *Câmi'*, I, 18. İbn el-Füvâti'nin, *Telhîs Mecma' el-Âdâb'da*, nşr.: Mustafa Cevâd, IV, 1, 467 (Dimaşk 1962), beyiti, 'Afî-

İslam toplumunun bütün sözcülerinin üzerinde bu kadar istinasız müttefik oldukları ve bu kadar ısrarla ve sürekli olarak durdukları bir başka görüş açısı bulmak nadirattandır. Burada aslolan, İslam toplumunda çok yaygın bir beğeniye sahip asil olarak doğmuş olmakla övünme duygusunun, aydınların kendilerine olan ilgiye yönelik bir tehlike olarak görerek seslerini yükseltip onu bir kez Arap Yarımadasından kovduktan sonra kalıntılarını da ortadan kaldırma azmidir. Asil doğmak bir ayrıcalıktır ancak bu ayrıcalık, para ile yarıştırlamayacağı gibi, bilgi ile de kesinlikle kıyaslanmamalıdır. İslam'a takaddüm eden Fars medeniyetinin hakim özelliği olduğuna inanılan, yani iyi yönetilen bir toplum oluşturmak için sosyal hareketsizliğin bir ön koşul olduğu ve ferdin toplum içindeki yerini ve değerini tespit etmede doğumunun belirleyici bir faktör olduğu düşüncesiyle sosyal katmanların asalet ile belirlenmesi yönündeki İslamî tavra, Müslümanlar en başta ters düşmüşlerdir.²⁷⁷ Bunun bizim tarafta; Hristiyan Avrupa'daki asâletin üstünlüğüne olan inancın, şahsî beceri ile yer değiştirmesi şeklinde yavaş bir gelişme halinde seyrettiğini ve beşerî başarıların öngörülemeyen filizlenmesiyle "modern" çağın resmen açıldığı 15. yüzyılda²⁷⁸ toplanıp güçlendiğini söyleyebiliriz.

Büyük bir kuşku ve tereddüt bâkiyesi, Müslümanların para ve mülke yönelik tavırlarında etkili olmuştur. Bilginin hemen ardı sıra ticaret, İslam toplumunda hareketliliğin ana kanalını teşkil eden diğer unsuru oluşturur. Paranın gücü, bilginlerin çok iyi bildikleri bir şeydir. Toplumdaki büyük ticaret ve toprak sahiplerinin servetinin tersine nispeten yasadıkları yoksulluk, onlar için sadakatle inandıkları ve sürekli gündem-

feddin Ebû Bekr Ahmed el-İsfahânî diye birine nisbet etmesi, eğer bu nisbetle takip eden iki beyiti kastetmemişse, çok ilginçtir.

²⁷⁷ Krş., el-Âmirî, *l'lâm*, 160, çev.: F. Rosenthal *The Islamic Quarterly*, III (1956), 52. (Bununla beraber, bk. s. 188'deki toplum katmanlarının zorladığı sınırlamaların üstesinden gelebilmek için entelektüel başarılarla ihtiyaç duyulduğu düşüncesi ile çelişir). Miskevî'nin, *Câvidân Hired*'inde, 42, cesaret gerektiren şövelyelik meziyetinin, bilgi ile karşılaştırılıp kusurlu bulunduğunu görmek ilginçtir. Bunu, Sasani yöneticisi Kubâz'a (Kavas) rûcu edebiliriz. Cesurluğun ve âlimliğin nisbî üstünlüğü meselesi, aslında İslam öncesi İran'ında muhtemelen tartışılmıştır fakat bunun bilgi ve âlimlikten yana çözülmesi yine yukarıdaki Farsî isnada yönelik şüphe uyandırmaktadır (krş., bk. s. 954). Asalete (*eugeneia*) yönelik Yunan tavır, daha karmaşık hislerle doludur. İyi bir nesebe sahip olmak, önemlidir ve hatta değerli olmak için zorunludur, ancak fazilet sahibi olmak belirleyici bir unsurdur.

²⁷⁸ Krş., C. C. Willard, *Studies in the Renaissance*, XIV (1967), 33-48.

de tuttıkları bir akaid şartı olmuştur.²⁷⁹ Bilginin temel faziletinin, fakir bir insana talihine razı olması konusunda yardım etmek olduğunu söyleyen görüşü benimseyenlerin sayısı aralarında çok fazla değildir.²⁸⁰ Pek çok diğer can alıcı kaygılarla birlikte, entelektüellerin fakirlikle ödülleniş olmalarının yaşadığı acı, 10. yüzyılda Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin sözlerinde çok dokunaklı bir şekilde ifadesini bulur.²⁸¹ Daha sonraki dönemlerden itibaren, yaşanan durumun kuşkusuz ne olduğunu, yani ticarî faaliyete dayalı muayyen bir orta sınıf refahının, yaygın bir biçimde âlimlerden gelen bir geri planın bulunduğunu belgeleyebilmekteyiz (yerleşik bir konumu olan ulemâ ailelerinden gelenleri muhtemelen bu tespitin dışında tutabiliriz, gerçi onların arasında dahi ticarî bağlantıları olanlar çoğunluktadır).²⁸² Bilimsel alanda kazandığı itibarlı konumuyla yoksulluğun üstesinden gelenler olağanüstü kişiler olmakla birlikte, ne yazık ki küçük bir azınlıktırlar. Bu meyanda, İslam mistiklerinin sosyal geri planlarına dair her türden bir genel ifadede bulunmak çok cüretkâr bir teşebbüs olurdu. Her ne olursa olsun, onların, en azından teorik bile olsa, manevî değerler adına servet sahibi olmaya karşı çıktıkları bir vâkıdır.

Servete verilen önemin, tahsille ters düştüğü düşünülmemiştir. Bu görüşe temas eden belli bazı deyişler, çok beğeni toplamışlardır. “Hikmet ve servet niçin bir arada bulunmaz?” diye Platon’a sorulduğunda, “çünkü mükemmellik, enderdir” cevabını verir.”²⁸³ Deyiş, esas olarak hikmeti överken, servetin de beşerî mükemmeliyetin olmazsa olmaz bir parçası olduğu gerçeğini gözden kaçırmaz. Platon’un “zenginin kapısına giden hekim” hakkındaki görüşüne (*Republic* 489B) dayandırılan bir anekdot her yerde geçer: “Diyojen’e, bilgili kişiler zenginlerin kapısına gittikleri halde niçin zenginler, bilgili insanların kapılarına gitmezler?

²⁷⁹ Krş., mesela, er-Râgib el-İsfahânî'nin *Muhâderât*'ta zikrettiği, I, 17, Ebû'l-Hasan Ali b. Mu hammed el-Bedîhî'ye ait bir mısra: “Bilgi ve eğitimin bir çok takipçisi âciz ve yoksuldur” ya da Rosenthal'in zikrettiği bilgilerin hokkasının yoksulluğun gizlendiği yer olduğu üzerine bir mısra, *A History of Muslim Historiography*, 57.

²⁸⁰ Krş., er-Râgib el-İsfahânî, *Muhâderât*, I, 17, Halife Ömer b. Abdulaziz ismi ile.

²⁸¹ Krş., mesela, Yâkût'un *İrşâd*'ında et-Tevhîdî'nin hal tercümesi ile bir arada yer alan et-Tevhîdî'nin eserlerinden aktarılanlar.

²⁸² Krş., mesela, “İbn Hacer” inadd., *Encyclopaedia of Islam*, ikinci neşir. Krş., ayr., bk. s. 198.

²⁸³ Krş., et-Tevhîdî, *Basâ'ir*, Kahire *edeb* fot. nüshası 9104 (=Fatih 3695), IV, 116, el-Mâverdi, *Edeb*, 17 (anonim); el-Mübeşşir, 132; *el-Bustân*, Paris ar. 4811 nüshası, vr. 6a; İhtiyâ-reddin el-Hüse ynî, *Esâs el-iktibâs*, 48 (İstanbul 1298).

diye sorulduğunda, “Çünkü, bilgili kişi paranın değerinin farkındadır, fakat zengin, bilginin faziletini bilmez” karşılığını verir.²⁸⁴ İranlı bilge Büzürgmîhr ile de bu deyiş ilişkilendirilir ve bilginin servete olan üstünlüğünü gösteren bir delil olarak gösterilir.²⁸⁵ Bu prototip, Yunanca eserlerde de pek sık geçen bir şeydir. Ancak orada Arapça eserlerde geçen şekilde tıpatıp benzerlik göstermez ve farklılıkları karşılaştırmak öğretici olabilir. Yunanca versiyonlarından birinde, Aristippus’un Dionysius’a verdiği söylenen cevap: “Çünkü, bilgili insan neye ihtiyacı olduğunu bilirken, zengin bilmez” şeklindedir.²⁸⁶ Bir başka rivayette, Eubulus, Sokrates’e bilginin zenginin kapısına gitmesi ve hatta orada uyması gerçeğinin, servetin hikmete olan üstünlüğünün açıkça bir delilini oluşturduğunu söyler. Yunan geleneği, bir şekilde nüktedanlığın muhtemelen bu daha asli formuna karşı çıkmıştır. İslam geleneğinde ise ahlakî mülâhazalarla tamamen bilgi lehine bir yer değiştirme yapılmıştır. Hâlâ bu anekdot, o eski lezzetini biraz korur ve maddî kazanımların bilginlerin bile takdir ettiği bir beşerî fayda olarak değerlendirildiğini hatırlatır.

Bütün beşerî yapıp-etmelerin servet sahibi olma gayesi taşıdığını düşünen ve hatta, Osman b. Humârtâş’ın (v. 619/1222) beytinde ifade edildiği gibi, bütün ilmî çalışmaların, aslında servet edinmek gayesiyle yapıldığını iddia edecek kadar ileri giden menfaatperest ya da acınacak insanlardan mahrum olmadığımızı kesinlikle söyleyebiliriz.²⁸⁷ Bununla beraber, büyük çoğunluk için okudukları kitaplarla ve çevrelerini saran entelektüel iklim sayesinde akıllarında yer eden kanaat, “bilginin bâki, servetin ise fânî” olduğudur.²⁸⁸ Size ait olan bilgi sizi asla terk etmez fakat servetiniz bunu yapabilir ve sıklıkla da yapmıştır.²⁸⁹ Bilgi, tükenme-

²⁸⁴ Krş., el-Mübeşşir, 80, ayr., 19 (Hermes); Ibn Hindü, 102 (*Dykvmys*). Ibn Abdirabbihi, *’Ihd’*da, II, 213 vd. “hikaye” el-Halil’e atfen verilir ve “zenginler’in yerini “krallar” alır.

²⁸⁵ Krş., Ibn Kuteybe, *’Uyân*, II, 122 (yk. s. 173 vd); el-Mâverdi, *Edeb*, 17; Ibn Ebî'l-Hadid, V, 361.

²⁸⁶ Krş., Diogenes Laertius, II, 69; *Gnomologium Vaticanum*, no. 6. *Gnomologium Vaticanum*’un nâşiri, başka bir çok kaynak verir ve diğer versiyonun metnini nakleder. Diğer versiyon için, krş., Schenkl, *Florilegium Ariston*, *Wiener Studien*, XI, (1889), 19; Stobaeus, V, 744.

²⁸⁷ Krş., el-Kütübî, *Fevât*, II, 62 (Kahire, 1951-53).

²⁸⁸ Krş., el-Mübeşşir, 18 (Herines).

²⁸⁹ Krş., er-Râgib el-İsfahânî, *Muhâderât*, I, 17.

²⁹⁰ Krş., el-Almevî’nin zikrettiği bu anlam gelen beyitler, *Mu’id*, 6 vd. Orada Ebû'l-Esved ed-Du’alî’ye nisbet edilenler, bu zâtın *Divân*’ında görülmemektedir.

yen bir hazinedir²⁹⁰ oysa, bütün diğer hazineler tükenebilir. Tersine, harcadıkça artma, maddî mülkler için imkânsız bir şeydir.²⁹¹ Bir başka lambayı yakmak için bir lambadan aldığınız ateşle o lambanın ışığı nasıl sönmüyorsa, bilgi de aynen öyledir.²⁹² Mülk, korunması gereken bir şey iken, bilgi korumayı temin eder ve yine mülk idare edilmesi gereken bir şeyken bilgi idare etmenizi sağlar.²⁹³

Ebü Hayyân et-Tevhîdî, bilginin servete olan üstünlüğünü öne çıkarır ve ikisinin niçin asla bir arada bulunmayacağını iyi bilir. Platon ve kendi hocası Ebû Süleymân el-Mantikî es-Sicistânî, en muteber bulduğu kişiler olarak söyler derler: “Platon’a göre Tanrı, hikmeti bir dereceye kadar verir ve maişeti kendinde tutar.²⁹⁴ Ebû Süleymân’ın yorumu: Bu, bilgi ve servetin (aynı adamın) iki karısı gibi olmasındandır. Çok nadir bir araya gelirler ve birbirleriyle anlaşılır. Ayrıca insanın servetle ilgili kısmı, şehvî ve hayvanî nefsinden neşet eder, oysa bilgi ilgili kısmı aklî nefsinden gelir. Bu iki bölüm, birbirine terstir ve çelişir. Dahası, tefrik ve temyiz yeteneğine sahip herkes bilir ki bilgi sahibi kişi, her bakımdan servet sahibinden daha asildir. Eğer bir insana bilgi verilmişse, sahip olduğu paranın ona yetmemesinden büyük üzüntü ya da bu parayı kaybetmekten büyük endişe duymaz. Bilgi idareyi sağlayandır. Servet ise idare edilmesi gereken bir şeydir. Bilgi mânevîdir. Servet, maddîdir. Bilgi, servetten çok, kişinin şahsî tavrına aittir. Servetin tehlikeye mâruz kalması çok fazladır ve aniden olur. Bir insanın bilgisinden ötürü rehin alındığını ya da bilgisinin çalındığını söyleyemezsiniz. Oysa parası çalınan, mal varlığı müsadere edilen, arazileri kamulaştırılan ve böylece yarıdım kalan ve fakir düşen bir çok kişi gözümüzün önündedir. Bilgi harcadıkça zenginleşir. Sahibinin yoksulluğunda yanından ayrılmaz.

²⁹¹ Krş., İbn Kuteybe, *‘Uyân*, II, 120 (yk. s. 172); İbn Abdîrabbîh, *‘İkd*, II, 212 ; Miskeveyh, *Tehzîb*, 164.

²⁹² Krş., İbn el-Mu‘tezz, *Âdâb*, nşr.: Krachkovsky, VI, 58 ve benzeri İbn Abdîrabbîh, *‘İkd*, II, 214 (Sufyân b. ‘Uyeyne adı ile). Paris ar. Nüshasında, nr. 3953, vr. 10a-b, Platon’a nisbet edilen bir deyiş, “odun olmadığında, nasıl söniyorsa, bilgi intikal ettirilmediğinde de, onu taşıyanların cimriligi ile aynısı olur” ilavesine sahiptir. Huneyn, *Nevâdir*’de, vr. 60a, ve İbn Hindü, s. 22’de, Platon adı ile, dünyadaki her şeyin tersine, bilgi kölelerin yardımı ile elde edilmeyen bir şeydir, görüşünü ekler. Bu açıdan, fert kendi yetenekleri ile kendi hâline bırakılmıştır. Krş., ayr. el-Mübeşşir, 132.

²⁹³ Krş., Ali, Kumeyl’e nasihatında, yk. s. n. 888; el-Mâverdi, *Edeb*, 21.

²⁹⁴ “Ne kadar çok akıl o kadar az maişet” Sufyân b. ‘Uyeyne’nin tavrını oluşturur, krş., Ebû Nu‘aym, *Hilye*, VII, 271.

Azla yetinmesini mümkün kılar. İhtiyaçların üstünü örter. Servet bunların hiç birini bir kere bile yapmaz.”²⁹⁵

Bununla birlikte bilginin servet anlamına geldiği de olmuştur. Sözgelimi, oğluna bilgi tahsil etmesi hususunda öğütler veren Mus‘ab b. ez-Zubeyr’e atfen anlatılan bir konuşmada o şöyle der: “Eğer servetin varsa, bilgi senin için bir güzellik (*cemâl*) olacaktır. Eğer servetin yoksa, o senin için servet demektir.”²⁹⁶ Halife Abdülmelik’in oğullarına anlattıklarından bilgiyi, dünyevi bir gelişme olarak anlamak da mümkündür: “Bilgi tahsil edin; eğer efendi iseniz, onunla güç ve rütbe elde edersiniz. Eğer orta sınıfa mensupsanız, efendi olursunuz. Eğer sıradan insanlarsanız, hayatınızı idame ettirmenizde o size yeter.”²⁹⁷ Buradan, gücü oluşturan para ile bilginin beraberliğinin, beşerî toplumlar da iktidarı temin eden sihirli bir formül olduğunu kolayca anlamaktayız. Bu yine, Helenistik hikmetten devşirilmiş bir düşüncedir ki, ifadesini şu deyişte buluyoruz: “Bu hayatta, bilgi ve serveti arayın ki, iktidarı elde edesiniz. Çünkü iki sınıf insan vardır; seçkinler ve sıradan insanlar. Seçkinler üstünlüğünüzü, sahip olduğunuz bilgi ve ona göre hareket etmenizden dolayı kabul etmek durumunda kalacaklar; sıradan insanlar ise üstünlüğünüzü sahip olduğunuz mal mülkten dolayı kabul etmek durumunda kalacaklardır.”²⁹⁸

Öte yandan bilginler, bilginin tek başına siyasî gücün ve dahası onun tavizsiz uygulanmasının teminatı olduğu düşüncesine âdeta meftundurlar.²⁹⁹ Bilgi, en azından siyasî gücü ele geçirme yollarından biri olarak görülür. Platonculuk ilk Abbâsî döneminden itibaren Müslümanlar arasında biline geldiğinden, bu görüşün temel dayanağını sağlamıştır. Çünkü Yunan felsefî mirasının resmen kabul edilmesinden çok öncesine kadar ne örtülü ne de açık böyle bir havanın bulunmadığı kesindir. Bilgin-

²⁹⁵ Krş., et-Tevhîdî, *İmtâ*, II, 49. Bkz., ayr., Yâkût, *İrşâd*, VI, 150=XVI, 231, ki burada, et-Tevhîdî ve İbn Sâsân, talih (*cedd*) ve bilginin nâdiren birarada bulundukları ve çaba ve sıkıntının (*kedd*) bilginin, talihin ise câhilliğin yanında yer aldığı hususunda hemfikirler.

²⁹⁶ Krş., el-Mâverdi, *Edeb*, 16 ; el-Gazzâlî, *İhyâ*, I, 8, çev.: Faris, 17.

²⁹⁷ Krş., el-Mâverdi, *Edeb*, 16 vd.

²⁹⁸ Krş., Huneyn, *Nevâdir*, vr. 140a (*ynsvs = Aesop ?); İbn Hindü, 24 (Plato); el-Mübeşşir, 139 (Plato), 277 (Lokmân); et-Tevhîdî, *İmtâ*, II, 48 vd. (Diojen).

²⁹⁹ Bu görüş, eğilip bükülmüştür. Erkeğin cinsel güdülere olmasaydı nasıl ki beşeriyet yok olup gidecektiye, aynı şekilde “iktidar aşkı olmasaydı bilgi diye bir şey kalmazdı” krş., Mahmud b. Muhammed, (yk. n. 866) el-Me‘mûn adı ile.

lerin devlet adamlarına üstünlüğünü yücelten, bilinen en eski ve en çok zikredilen mesel, 7. yüzyılın efsanevî gramercisi Ebû'l-Esved ed-Du'âlî'ye isnaden şu şekilde ifade edilmiştir: "Bilgiden daha güçlü (a'azz) hiç bir şey yoktur. Bunun böyle olduğu, hükümdarların insanlar üzerinde hüküm sahibi olmaları (hükhâm), bilginlerin ise hükümdarlar üzerinde hüküm sahibi olmaları gerçeğinden çok açık olarak anlaşılabilir.³⁰⁰ Eğer bilginler bizzat siyasi gücü ellerinde tutan bir konumda olamıyorlarsa, o zaman en azından, yöneticiler bilgi sahibi olmalıdırlar. Aristo demiştir ki, "Bilgi, kralların güzelliğidir."³⁰¹ Yine burada, Yunan devlet idare sanatının Anüşirevân'a nisbet edilen bir ifade içinde İran'a intikal ettiğini görürüz: "Allah bir millet için iyilik isterse, hükümdarlarına bilgiyi ve bilginlerine hükümdarlığı nasib eder."³⁰² İslâm edebinde, filozof-kral kavramı Diyojen'e atfen yer alır. "Dünyanın ne zaman düzeleceği kendisine sorulduğunda, Diyojen 'kralları felsefe yaptıklarında ve felsefecileri kral olduğunda' cevabını verir."³⁰³ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Diyojen'in bu sözü huzurunda ifade edildiğinde, vezirden olumsuz tepki gördüğünü nakleder. Siyaseten gerçekçi bir beşer tabiatına sahip olmanın sağladığı siyasî anlayışla vezir, bunun geçerliliğinden kuşku duyar. Kendisine ilgi alanı olarak öbür dünyayı alan felsefenin, dünya işlerinden el etek çekmiş olduğunu imâ ederek konuyu tartışır; "bir kral nasıl olur da, dünya işlerinden el etek çekebilir ve bunlardan nefret edebilir? O bu dünyanın insanlarını yönetmeli ve denetlemelidir. Bu ise (onlar için) maddi kazanımlar temin etmeyi ve (onlara gelebilecek) maddî kötülük-

³⁰⁰ Krş., mesela, İbn Kuteybe, 'Uyûn, II, 121 (yk. s. 173); İbn Abdırabbîhi, 'İkd, II, 215 ; el-Merzubânî, *Nûr el-kabas*, 12; Ebû Ahmed el-Askerî, *Masûn*, nşr.: Abdusselâm M. Hârûn, 137 (Kuveyt 1960); el-Gazzâlî, *İhyâ*, I, 7, çev.: Faris, 14; İbn Cemâ'a, *Tezkire*, 10; ayr., el-Askerî, *Hass*, Hamidiye Nûshası. nr. 1464, vr. 55b. Bilginler arasında, kendilerinin hükümdarlardan üstün oldukları bir hakikat olarak addedilir. İlmî biyografi (*tabakât*) yazarlarından biri eserine, bilginlerin seviyesini (*tabakât*), hükümdarların başları ve taçları üzerine çıkartan Allah'a hamd ederek başlar, krş., es-Subkî, *Tabakât eş-Şâfi'tye*, I, 13.

³⁰¹ Krş., el-Mübeşşir, 193. Daha genel anlamda bilgi, ona sahip herkes için bir güzelliktir, denilmiştir. Krş., ayr., el-Askerî, *Hass*, Aşir Ef. Nûsh. nr. 433. vr. 47b-48a.

³⁰² Krş., Ali b. el-Abbâs el-Mecûsî'nin büyük tıp ansiklopedisinin girişi, *Kâmil*, I, 3 (Bülâk 1294); el-Mâverdi, *Edeb*, 20 ki, üstadından "bir kadim bilgin" diye söz eder. Bilginler, kendileri ile ilişki içinde olmak isteyen yöneticilere tavsiyelerde bulunmanın kendi menfaatlerine olduğunun doğal olarak farkındaydılar, krş., msl., Miskeveyh, *Câvidân-ı Hired* 47 (Büzürgmîhr) ve bütün diğer *fürstenspiegel*.

³⁰³ Krş., et-Tevhîdî, *İmtâ*, II, 48 vd. Krş., İbn Hindü, 117: " (Crates), kral olmaya lâyık görülen İskender sorduğunda, şu cevabı vermiştir: 'Ya bir filozof yönetici olduğunda ya da bir kral felsefe ile ilgilendiğinde.'

leri önlemeyi gerektirir. Kendisine yol gösterecek, onun adına atlarına bakacak ve gelir getirecek, yükümlülüğünde olan özel ve kamuya ait işlerle ilgilenecek, birlikte yiyip içeceği arkadaşları olmalıdır. Bir kral, çeşitli ilaç ve perhizler geliştirmek suretiyle tedavi yolları arayan ve öncelikle kendi ruh ve beden sağlığını düşünmek, dahili ve harici kazalardan (hastalık emarelerinden) ve hastalıklardan korunmak zorunda olan bir hekimden daha meşguldür. Bu kadar çok ve hatta (bir kralın yükümlülük olarak payına düşenlerden daha fazla) yükümlülükleri ve meşguliyetleri olan bir adamın hem kral hem de (aynı zamanda) bir bilge olması mümkün müdür? Bunun bir ihtimal olduğunu düşünsek bile, bir kralın dolaysız olarak ve anında bakmak zorunda olduğu hükümet işleri varken, (bir din müdafii) olarak hikmeti dercetmesi mümkün olabilir mi, tartışmak gerekir. Binaenaleyh bunun anlamı, konuyu hem ilke hem detay olarak sağlam bir biçimde ayakları yere basar hâle getirmekten ziyade, hem krallığı hem de felsefeyi son derece karmaşık bir duruma sokmak demektir. Vezir devam eder: O nedenle biz açıkçası İslam'da, çok yemeden içmeden sakınarak zâhidâne bir hayat sürmek suretiyle ve doğruluk ve takva nokta-i nazarıyla hükümet eden devlet adamına, sayıca bir elin beş parmağından fazla rastlayamayız." Zerdüştler (Mecusilere) atfen, yazar bilahâre felsefeden dine döner ve siyasî liderlik ile dinî hukuk arasındaki ideal ilişkiyi, görebildiği kadarıyla inceler. İbn Haldun daha sonra, tamamen dünyevî temellere dayalı siyasî liderlik için bilgilerin uygun olup olmadığını tartışacaktır.³⁰⁴

"Âlim" teriminin dinî olarak zımnen içerdikleri, bilgi-siyasî güç ortaklığı görüşünün aksine geliştirilen, âlimlerin hükümdarlar üstündeki hâkim etkisini dillendirmek yerine âlimlerin hükümetlerle kuracakları temasın, her hâlükârda kendileri ve konumları açısından tehlikeli ve uygunsuz olacağını düşünen karşıt görüşün temelini teşkil eder. Suriyeli kadî el-Evzâ'î'ye (v. 157/ 774) nisbet edilen bu düşüncenin edeb formasyonu, mümkün olabilecek en büyük etkiyi gerçekleştirmek gayesiyle, konunun üzerinde ısrarla durmak eğilimi gösterir: "Allah bir emîri ziya-ret eden bir âlimden daha fazla hiçbir şeyden nefret etmez."³⁰⁵ Yine Suf-

³⁰⁴ Krş., İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev.: Rosenthal, III, 308 vd.

³⁰⁵ Krş., el-'Almevî, *Mu'îd*, 32 vd. Sezgin, I, 517, *Makâm el-Evzâ'î 'ind el-Mulâk* diye bir eserden söz eder ki, muhtemelen bu eserin bu deyişle ilgili söyleyeceği çok şey olmalıdır. Bu ifade ayrıca "âlim" yerine "Kur'an okuyucuları"na yer veren bir *hadîste* de söz konusu edilmiştir, krş., *Con cordance*, I, 397b7, adaletsiz emirlerle temas arayışı içinde olan bilgilerin

yân'a (Sevrî) nisbet edilen bir deyiş "Cehennem'de özel bir çukur vardır ki orada sadece (sağlığında) sık sık melikleri ziyaret eden Kur'an okuyucuları kalacaktır" şeklindedir.³⁰⁶ Bu hususta bir başka ifade: "En kötü emîr, bilginlerden en uzak durandır ve en kötü bilgin, emirlere en çok yakın olandır."³⁰⁷ Yine: "Eğer ki siz sürekli olarak hükümetin çevresinde dolaşan bir bilgin görürseniz, anlayın ki o bir hırsızdır"³⁰⁸ uyarısı, bilginlerin hükümetlerle kurdukları temaslara yönelik olup hemen ardı sıra gelen bilginlerin servet arzusu içinde olma günahının lanetlenmesi ile birlikte yapılır.³⁰⁹ Muttakiler ve sülûler, bütün yönetimlerin para ile kirlendiği ve siyasî iktidarla kurulan temasın bir necaset olduğu düşüncesindedirler. Bir çok insan hiç kuşkusuz bu kanaata göre hareket etti ve kendi ve kendilerini izleyenlerin kişiliklerinin yok olup gitmesini engellerken, etkili bir hükümet denetiminin alttan alta gevşemesine ve sosyal dokunun canlılık ve sağlamlığının zayıflamasına katkıda bulunmuş oldu. Pek çok bilgin, hükümetlerin maddî vechelerine kuşku ile ve iktidar mevkiinde olmanın insanı tehdit eden bütün açık tehlikelerine ihtiyat ile yaklaşırken³¹⁰ bilginin hiç kuşku yok ki, sahibi oldukları bilgi türünün; toplum için eşit ve tatmin edici bir yönetimin anahtarı olduğu kanaatini taşıdılar.

Bu kanaati, bilgi tahsil etmenin ve yaymanın, samimi birer birey ya da topluluk olarak daha düzeyli sosyal tabakalar oluşturmak için en canlı ve geçerli sâikleri geliştirdiğini öne süren daha az anlamlı denemeyecek bir düşünce ile karşılaştırmak mümkündür. "Bilgi" toplumu geliştirmek ve umut edilir ki, ona hakim olmak arzusu taşıyan ve bu hususta potansiyeli olan bir çekirdek oluşturmaya yönelik *par excellence* bir grup faaliyetidir. Bilginin "yalnızlıkta bir dost" (*mu'nis fi'l-vahde* ve ben-

ayıplanmasını konu edinen bölümünde İbn Abdülberr, *Câmi'*, I, 178, İbn Receb'den (bkz., aşt., n. 1139) naklen. Burada değerlendirmesi yapılan görüşün sadece *adaletsiz* emirlere işaret etmek için olması anlamlıdır.

³⁰⁶ Krş., İbn Abdülberr, *Câmi'*, I, 165.

³⁰⁷ Krş., er-Râgıb el-İsflâhânî, *Mühâderât*, I, 18 ; ez-Zamahşeri, *Rabî'*, Yale L-5 Nüsh. vr. 187b ; İbn Abdülberr, *Câmi'*, I, 185, vs. Krş., ayr., Ebü Nu'aym, *Hilye*, III, 243 vd.

³⁰⁸ Krş., el-Gazzâlî, *Ihyâ'*, I, 54, çev.: Faris, 159; el-Amîlî, *Keşhûl*, I, 180 vd. Krş., Ebü Nu'aym, III, *Hilye*, 184.

³⁰⁹ Krş., İbn Abdülberr'in *Câmi'*sindeki yukarıda zikredilen bölüm ya da İbn Receb'in söz konusu *hadîsi* yorumlayan kısa risalesi, "Bir kuzu çitine bırakılan aç kurtların vereceği zarar, servet ve asalet unvanı aşkının, kişinin dinine verdiği zarardan daha fazla olamaz." İbn Abdülberr, *Câmi'* nşr., I, 167-83.

³¹⁰ "İktidar arayışı" üzerine olan ifadeleri İbn Abdülberr bir araya getirir, *Câmi'*, I, 143 vd.

zeri)³¹¹ olduğunu ve bir kaçış mekanizması gibi hizmet gördüğünü, bu dünyanın kötülüklerinden kaçınmak isteyen için istediğinde içine girebileceği bir sığınak temin ettiğini öne süren karşıt görüşten açıklamalara da rastlarız. “Bir bilge oğluna şöyle der: Kendini bilgi ile meşgul etmelisin. Çünkü bilginin sahibine verdiği en küçük kazanç, kendisini hiç yalnız hissetmemesidir.”³¹² Zira bilgi, dost kalmayı daima sürdürür.

Ben yalnızlığım ile mutluyum,

Eğer bilgiyi dost edindiysem.

Eğer uzletteysem

Ve eğer unuttuysam ve unutulduysam.³¹³

Bununla beraber bu duygular, daha ziyade bir insanın sahip olabileceği en iyi dostlar ve arkadaşlar olan kitaplarla ilişkili olarak da dile getirilmiştir.³¹⁴

Bilgi tahsili, dostluklardan uzak kalmayı içinde barındırırsa da, bununla genel olarak manasız ve yararsız beşerî ilişkiler kastedilmiştir.³¹⁵ Bilgi daha ziyade, paylaşılan bir şeydir. Câhiller, sadece atasözlerinde görüldüğü üzere, bilgi ve bilen düşmanı olmayıp³¹⁶ yanı sıra sayıca bilgili insanlardan çok olduklarından ve öyle de kalacaklarından, bilgi seçkinlere mahsus olmak durumundadır.³¹⁷ Bu durum, bilginleri merkez-kaç kuvveti gibi birbirine yakınlaştırır. Eğitimli insanlar hiçbir yerde kendilerini yabancı gibi hissetmezler.³¹⁸ Cahiller, daha önce hiç eğitim görmedilerse, eğitimin değerini takdir edemeyeceklerinden, eğitimli insanlar

³¹¹ Krş., el-Askerî, *Hass*, Hamidiye Nüsh. nr. 1464, vr. 54a. Krş., ayr., yk. s. 123.

³¹² Krş., el-Mübeşşir, 33. Burada söylenmek istenen, bir bilginin daima candan bir dost bulabileceğinden asla yalnız kalmayacağı değildir.

³¹³ Şair, Ebû'l-Fadl Abdurrahim b. Ahmed b. el-Uhûve el-Bağdâdîdir ve beyitler onun çağdaşı Nişâbü tarihçisi Abdulgâfir (v. 529/1134-35) tarafından nakledilmiştir. Krş., R. N. Frye, *The Histories of Nishapur*, vr. 46b (Cambridge, Mass., 1965).

³¹⁴ İbn Abdülberr'in zikrettiği beyitler, *Câmi*, II, 204, bilgiden en iyi dost olarak söz ederler. Bundan genelde anlaşılması gerekenin kitaplar olduğunu sözün gelişinden anlamaktayız.

³¹⁵ Krş., mesela, İbn Cemâ'a, *Tezkire*, 83vd. ; el-'Almevî, *Mu'td*, 61.

³¹⁶ Krş., yk. 181 vd. ve mesela, Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 348. eş-Şâfi'î'ye göre, “nasıl ki bilgili kişi cehalet hususunda cahilse, cahil de bilgi hususunda cehalet içindedir” (krş., es-Subki, *Tabakât eş-Şâfi'îye*, I, 58), fakat o burada bilgi ile fikhî kasteder.

³¹⁷ Krş., yk. s. 207.

³¹⁸ Krş., İbn Kuteybe, *‘Uyûn*, II, 12 (yk. n. 891). Dipnot 1043'ün tersine. Yine denilmiştir ki, ‘âkil, akıllı insan, hiç bir yerde yabancılık çekmez, mesela, İbn Ebî'd-dunyâ, *‘Akl*, 23.

hemen birbirlerini tanırlar.³¹⁹ Yine onlar, sadece emsalleri ile dostluk kurmaktan hoşlanırlar. Cahillere tahammül etmek zorunda kalan bir bilgili adamdan daha çok acınacak kimse olamaz.³²⁰ Bu çok sık söz konusu edilen görüş, ayrıca İran şahlarından biri için anlatılan nükteli bir anekdot olarak da karşımıza çıkar. Şah, sinirlendiği bir bilgine düşünebileceği en kötü cezayı vererek, onu bir cahille aynı odaya hapseder.³²¹ Dolayısıyla bilginler, hayatın zorlamalarına karşı ve bilginin yaradılışından gelen doğası nedeniyle, birbirleri ile iletişim halinde olarak ve eğer dilerlerse, birbirleri ile bilgi alışverişinde bulunarak, bilginin yeryüzündeki bekasını teminen, bir arada olmak zorundadırlar. İntikal ettirilmeyen bilgiden daha kısır bir şey olamaz.³²² Bir toplum için öğretmen ve öğrencilerden oluşan küçük zümrelerden daha önemli ve anlamlı hiçbir şey yoktur. Kısaca, toplum için bilgiden temel anlamda daha değerli bir şey düşünülemez.

³¹⁹ Yunan orijinali Ksenofanes'e atfen şöyledir: "Empedocles ona, artık bilge insan bulunamaz oldu dediğinde şöyle cevap verir: 'Çok doğru!... Bilge insanı görünce tanımak isteyen, önce kendi bilge olmalıdır'" (krş., Diogenes Laertius, IX, 20 ve *Gnomologium Vaticanum*, no. 283, ki orada otorite kişi de Empedocles'in kendisidir, ayr., başka kaynaklar). Genel Arapça versiyonu: "Bilgili insan (âlim), cahili hemen tanıır çünkü o da, (bir zamanlar) cahildi. Oysa cahil, bilgili insanı asla tanıyamaz çünkü o hiç âlim olmamıştır" şeklindedir. Krş., mesela, Huneyn, *Nevâdir*, vr. 66a (Aristo); İbn el-Mu'tezz, *Âdâb*, nşr.: Krachkovsky, VI, 60, el-Mâverdi'den naklen *Edeb*, 17; et-Tevhidî, *İmtâ'*, II, 44, ki burada, hekim-hasta ilişkisi kıyaslanmak üzere delil olarak kullanılır; el-Mübeşşir, 190 (Aristo). Bilginin doğuştan ya da ilhâinen olduğunu kabul etmedikçe çözülememiş bir mantık meselesi görünümü arzeden bir diğer genelleme; bilginin sadece bilgi ile anlaşılabilirliğini, dolayısıyla bilgisizlerin, bilginin değerini anlamalarının imkânsız olduğunu vazeder, krş., el-Mâverdi, *Edeb*, 17.

³²⁰ Krş., mesela, Huneyn, *Nevâdir*, vr. 156b (*Dymqr't* Democrates), vr. 157a-b (anonim [Sokrats]); el-'Âmirî, *İ'lâm*, 179 âkil kişiden söz ederek; İbn Abdülberr, *Behce*, I, 135; el-Mübeşşir, 102 (Socrates). Söz konusu düşüncenin manzum şekli de sahip olduğu beğeniye ayrıca şahitlik eder:

Hayat kattı mı bilgini cahillerin içine,

Anla ki edildi o işin içine.

Krş., İbn el-Füvetî, *Telhîs*, IV, 1, 383. Suinâme'yi içine alan çok renkli bir anekdot için, krş., İbn Ebî'l Hadîd, V, 318.

³²¹ Krş., İbn Abdülberr, *Câmi'*, I, 135. İbn Abdülberr'in *Behce*'sinde, I, 543, 'âlim ve cahil'in yerini 'âkil ve ahmak alır. El-Mâverdi'de, *Edeb*, 11, 'âkil ve cahil olarak geçer.

³²² Krş., mesela, İbn Kuteybe, *Uyûn*, II, 126 (yk. s. 175), ya da İbn el-Mu'tezz, *Âdâb*, nşr.: Krachkovsky, VI, 60: "Bir bilgiyi gizleyen kimse onu bilmeyen gibidir." Ayr., İbn Abdülberr, *Behce*, I, 135; el-'Âmirî, *İ'lâm*, I, 49, çev.: Faris, 144 vd. ve *İhyâ'* da başka yerlerde. İbn Abdülberr, *Câmi'*, I, 3 vd. 122 vd. İslâmî terimlerle bilgiyi intikal ettirme görevi su dokunaklı sözlerle ifade edilmiştir: "Bilgi üzerinden verilecek sadaka (*zekât*), onu öğretmektir" krş., er-Râgıb el-İsfâhânî, *Muhâderât*, I, 64 vcl. ve yk. s. 124 ve 211. Bkz., ayr., yk. n. 1122.

Bu kitabın başlığı, bilgi kavramının İslam'da, diğer medeniyetlerde paraleli bulunmayan bir öneme sahip olduğu iddiasını taşır. Geçtiğimiz sayfalar, öyle inanıyorum ki onun, Müslümanların fikri, manevî ve sosyal hayatlarının bütün vecheleri üzerinde kurduğu hâkimiyeti kanıtlamıştır. "Bilgi", eğitimli sınıflar arasında kesin bir zafer kazanmış ve onlarla diğer herkes arasında nitelik farkı oluşturmuştur. Büyük insan kitlelerinin önderlerince bilgiye karşı gösterilen hürmetin kaçınılmaz etkisinden uzak kalamadıkları öne sürülmüştür. Onların tepkilerini ölçebileceğimiz doğrudan bir yol veya yöntemin bulunup bulunmadığı sorusu hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Sıradan insanların, tarihin belirli dönemlerinde kendilerinin sloganla yönetilmelerine izin vermek hususunda gönüllü davrandıkları çok açıktır ve nedenleri de kolayca açıklanabilir. Ancak bu sloganların aralıksız, çağlar boyunca ya da medeniyetlerin ömrü boyunca dayanıklılık ve geçerliliklerini ölçmek ya da izah etmek, imkânsız değilse de, çok güçtür. Bu hüküm özellikle, haklarında aşırı derecede bölük-pörçük belgenin bulunduğu -çok görünseler bile- geçmişin medeniyetleri için, daha çok geçerlidir.

Kitlelerin beğenisini kazanmış popüler denebilecek edebiyatın bu hususta bir yardımı olacağı açıktır. Onun dünyaya bakışını, elbette onu dinleyen kitleler belirlemez fakat bu bakışın, şu veya bu zaman diliminin entelektüel seçkinlerini oluşturan birkaç kişinin karşılaştırmalı olarak verilen görüşlerinin basitleştirilmiş, rafine edilmiş bir versiyonu olduğu söylenebilir. Yine de popüler olan hissiyat hakkında bir fikir verebilir. Ne ya-

zık ki, ortaçağ Müslüman halklarına ait edebiyatın son derece küçük bir bölümünün, kesinkes popüler türden olduğunu söyleyebiliyoruz. İslamî gerekçelerle çarpışan bir savaşçının davranışlarını, hayal mahsulu tarihi örneklerle resmeden “fetih romanları”, rahatlıkla bu kategoriye girebilir görünüyor. Bu kişi inancı (imân) uğruna ve gerçek din olan (ed-dîn) İslam adına ölmeye hazır ve gönüllü biri olarak sunulur ve hayatı hakkında “bilgi” verilmesi beklenmemelidir. Cihad, “bilgi”nin olmayı hep ümit ettiği ya da olmaktan korktuğu daha öz sloganlarla yapılmıştır. Öte yandan, hayal ürünü ilk İslam ihtidalarını, sonraki nesiller için bir nümune olarak sunan tezler, mücadelenin İslam tarafındaki temsilcilerinin bilgi ve bakış açısından üstünlüğünü, mücadelenin önlenemez başarısının temeli olarak göstermek için her çabayı sarfetmişlerdir. Abdullah b. Selâm’ın meşhur “Soruları” bu hususa açık bir örnek teşkil eder. Kayda geçirilen ve edebiyatın üretken bir dalını oluşturan hutbelerin, kitlelerin okumasına hizmet ettiğine ilişkin ciddi kuşkularımız bulunsun da bu hutbelerin kitlelere verildiği kesindir. Eğer “bilgi”nin, vaaz ve hutbe edebiyatında hiç de önemi olmayan bir rolü olduğu düşünülüyorsa, bu, bütün İslam tebliğ muhtevasına hakim olan bakışın en doğal sonucudur. Çünkü bu bakış, bu dünyanın bütün şeytaniliğinden uzak kalarak, daha fazla öbür dünyaya kilitlenmiştir. Onun nasihatları, bu dünya söz konusu olduğunda elbette çok olumsuzdur. O zaman “bilgi” gibi, sahip olduğu dinî değer yanında bir çok olumlu dünyevî yönleri de olan bir şeyi öğretmek için geçerli bir neden kalmamaktadır. Buna mukabil, peri masalı edebiyatı bu dünyaya yüzünü çevirmiştir. Sıradan insanların umutlarını, özlemlerini ve arzularını kapsayan hayret uyandırıcı imân örnekleriyle sıradan hayatı başarıyla yansıtır. O nedenle *Binbir Gece Masalları*’nın sakin burjuva dünyası içinde yer alan bilgi, edeb ile beraber, insanoğlunun refahının bir parçası olarak konumunu korumuş, maddî ve mânevî sahip olunan her mutlulukta payı olan bir şey telakki edilmiştir.

Popüler edebiyattan elde edilebilecek delillerin, bütünüyle, sonuç çıkartıcı bir niteliği olduğu söylenemez. Entelektüel uğraşların her dalında bu kadar tutarlılıkla “bilgi” ile ilgilenmenin ve meşgul olmanın, kitlelerin olumlu tepkilerini ve güçlü desteğini almaksızın sürdürülemeyeceğine ilişkin kanaata güvenmek zorundayız. Ayrıca ilave etmeliyiz ki, kendi entelektüel sözcülerinin açık çağrılarına tepki vermekten âciz kişilerin, kültürel değerlere ve davranışlara katkıda bulunabileceklerini düşünmemiz zordur. Üstelik “bilgi”, siyasî iktidarın yasalık kazanması-

nı sağlayan en çetin şarttır (“yasallık”, siyasî arenada askerlerin üstlendiği gayri kanunî rolün tam aksidir). Dolayısıyla bilgiye gösterilen büyük saygının, bazen nefret ve alay yollu eleştirilere mâruz kalsa bile, toplumun bütün katmanlarınca sosyal merdivenin en alt basamağındakiler de dahil olmak üzere paylaşıldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Ne var ki, bu tespitimize mesned oluşturacak istatistikî bir bilgiden ya da pozitif bir kanıttan mahrum olduğumuzu da kabul etmeliyiz. Lakin sahip olduğu ağırlık, bütün İslamiyet’in temsilcisi olarak İslam medeniyetindeki entelektüel tavrı oluşturan şeyin, ne olduğuna dair düşüncemizi desteklemesi açısından yeterince güçlüdür.

Cevaplandırılmayı bekleyen bir başka soru, dünyanın herhangi bir yerinde mukayese edebileceğimiz bir toplumun, aynı derecede eşdeğer ya da hatta daha yüksek bir konumu ona uygun bulmadığını, en azından kendimizi tatmin ederek tespit etmedikçe, “bilgi”ye İslam medeniyetinde özel bir konum atfedilemeyeceğidir. Farklı medeniyetleri birbiri ile karşılaştırmanın daima riskli ve şüpheli bir teşebbüs olduğunu söylemek zâiddir. Birçok kanıtlanamaz ön tahminlere her halükârda ihtiyaç duyulacağı açıktır. Bilgi gibi bir genel beşerî değer in işin içine girdiği durumlarda, farklılıklar o kadar fazla ve birbirine yakındır ki, karşılaştırılmaları ve kesin çizgilerle ayrılmaları, kesinlikle üstesinden gelinebilecek bir görünüm arzetmez. Bilgi, insan toplumunun her gelişiminde kök olarak yerini almayı bilmiştir. Biz de İslam medeniyetinin olduğu kadar, ondan ne az ne çok, halimizden hoşnutuz; bu gerçek, “zafer” ibaresini tam da “bilgi” kelimesi çevresinde merkezileşerek bulur. Sonuç olarak, diğer medeniyetlerde geçerliliği olan entelektüel faktörlerin sadece gücünü temel alarak “bilgi”nin onlar için olan önemini ve anlamını belirlemeyi, konu harici bir teşebbüs olarak görmemeliyiz. Bilginin temel olma özelliğinin farkından olmanın, modern Batı medeniyetinin gelişimi açısından çok muazzam anlamı vardı ve var olmaya da devam etmektedir. Bizimkisi bilgi ile evli bir medeniyettir. Ayrıca daha önce hiç görülmemiş farklılığı ve kapsamı olan bir medeniyettir. Gelecek nesillere böylesi bir bilgi kavramının, modern dünyanın gelişimini diğer soyut düşüncelerden daha fazla ve daha güçlü bir şekilde etkileyip etkilemediğini belirlemek görevi kalıyor. Her halükârda, mucizevî bir gelişme içinde olan teknoloji ve iletişimin şimdilik rahatsız etmediği bir geçmiş, insanlık tarihinde eşi benzeri olmayan günümüz ile karşılaştırmak, tutarlı ve bir sonuç alıcı yaklaşım olmasa gerek diye düşünüyoruz.

Yunan-Roma felsefesi, en derin saygısını Heraklitus'a göre¹ en büyük erdem olarak gördüğü düşünmeye (*phronein*); bu konuda üstadından aşağı kalmayan Aristo'ya göre² beşerî çabaların en iyisi ve en verimli olanak gördüğü saf bilgiye (*theôria*) ya da Stoacılar göre³ tek ve yegane erdem olarak bilgiye (*epistémê*) göstermiştir. Ne var ki, bir bütün olarak Antik Dünya'da ya da herhangi bir bölgesinde ya da belli bir dönemde bilgiyi ele alış tarzının, İslam ortaçağında görülen aynı samimi bağlılıktan ilham aldığını ve beslendiğini hiç kimsenin öne sürmeye yanaşmayacağı açıktır. Ahlakın bilgi ile hemhâl olması iledir ki, ahlak daima Antik Çağ insanının duygu ve düşüncelerine daha çekici gelmiş ve onların üzerinde daha etkili olmuştur. Yine, dinî alanın da bilgi alanı içinde ebediyen eriyip gitmesi, daha sonraları İslam'da olduğu kadar birbirlerinden ayrılmaz bir şekilde vücut bulmamıştır.

Hristiyanlık, Yunan ve Roma dünyasını teslim alıp Batılı "Orta Çağ-ları" yarattığında bilgi kavramı, Antik Dünya'da işgal ettiği ayrıcalıklı konumundan feragat etmek durumunda kaldı. Bilgi terbiye edildi ve hikmet aziz addedildi fakat Ortaçağ zihniyeti, "bilgi" kelimesinden neşet eden bir sihirli ifade ile ya da onun erişilmez dinî ve dünyevî değerine inanmayı gerektiren bir akide ile hareket etmedi. Bir yakın zaman filozofu, Batı'yı mesken tutan bilgiye bakarak, onun bütünü, *Bildungswissen*, *Erlösungswissen* ve *Herrschaftswissen* (ya da *Leistungswissen*) şeklinde bölümlere ayırır. Bu son anılan bilgi türü, toplumu ve doğayı kontrol etmeye yönelik bilimsel faaliyetlerdir ki, Antikite'de ve Orta Çağ'da gelişmediği düşünülmektedir. *Bildungswissen* ve *Erlösungswissen*, her ikisi de geçmişte güçlü iken, bireysel kişiliğin geliştirilmesi çabası olan *Bildungswissen*'in, günümüzde çok az yetiştirildiğine inanılır, öte yandan *Erlösungswissen* ise dünya üzerindeki ilahî nizamı öğrenmek ve kurtuluşa ermek gayreti olup günümüz için artık hiçbir anlam ifade etmediği, söylenir.⁴ Bu açıdan İslam'a baktığımızda metafizik, ahlakî ve bilimsel bilginin ve yanısıra toplumun güç aracı olarak bilginin, aynı sertlikte günümüzde bütünüyle var olmasa da, mevcut ve etkin olduğunu görürüz. Ayrıca bunlar, bütün beşerî ve ilahî işler üzerinde ağırlığı olan, adına

¹ Krş., Diels, *Vorsokratiker*, I, 99, Heraclitus B 112.

² Krş., Aristotle, *Metaphysics*, 1072b24, bkz., yk. s. 162.

³ Krş., *Stoicorum Veterum Fragmenta*, III, 60; Pohlenz, *Stoa*, I, 125.

⁴ Krş., M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 64 vd. 250 (Leipzig 1926), Stark'ın nakliyle, *Sociology of Knowledge*, 117.

“bilgi” denilen beşerî-ilahî vasfın bir parçası olarak algılanır. Gösterdikleri entelektüel çabalar ile özellikle en çok neyi elde etmeyi hedefledikleri bir yana “bilgi” Orta Çağlar boyunca Hristiyan Avrupa halklarına bu tür duyguları taşıyamamıştır.

İslam, Klasik Antikite ve Hristiyan Batı medeniyetleri ile benzerlikler taşıyabilir ya da ters düşebilir. Bununla beraber, aynı zamanda bu üçü, aynı ağacın dallarıdır. Özellikle de aynı “bilgi” kökünü paylaşırlar. Aralarındaki dikkate değer farkların, aslında sadece aynı rengin bir ton koyusunu ya da açığını yansıttığı rahatlıkla savunulabilir. O nedenle, bilgi kavramının İslam’da eşsiz bir zafer elde ettiği tezi, İslam’ın Hint ve Çin medeniyetleri ile karşılaştırılması ile sınanmalıdır. Böyle bir karşılaştırma, başka türlü bir dilbilim ve tarih birikimine sahip olmayı gerektirir ki, bu yazarın haddini aşan bir konudur. Ne var ki, Hindistan ve Çin’de “bilgi” anlayışına yönelik tavırlar üzerine elinizdeki kitabın önerdiği doğrultuda benzer çizgiler takip edilerek yapılacak incelemelerden sonra, ancak bu konunun başarıyla üstesinden gelinebileceği kanaatindeyim. Bildiğim kadarıyla, bu henüz yapılmadı. Bununla beraber, en azından daha iyileri yapıncaya kadar, konuyu bilmeyen bir gözlemcinin ya da daha ziyade kendi tezine yönelik önyargıları olan birinin küçük de olsa ilgisini çekmek gayesiyle bu hususa konumuz açısından kısaca temas edelim istedik.

Çin felsefesinin⁵ çok nadiren yapmış olsa da, bilgiye dair formel ve soyut tanımlar getirdiğini biliyoruz. Çünkü kişinin onunla bildiği ve onunla aydınlanarak bir şeyden emin olduğu şey olarak bilgiden söz eden bir Çin düşünürünü öteden beri duymaktayız.⁶ Bilgi, doğuştan gelen bir şeydir ancak duyuların şahitliğine de dayanır. Konfüçyus bilginin, bilgili kişiyi bilgisiz kişiden ayırt etmeyi sağlayan doğuştan bir yetenek olduğuna işaret etmiştir. Yine ayrıca, Müslüman otoritelerinin de aynı şekilde önemli buldukları şu noktanın, akıl ve bilgi terkinin zorunlu bir gereklilik olduğu ve birinden biri olmazsa yararsız ve tehlike-

⁵ Meslekdaşlarım Hans Frankel ve Arthur F. Wright’a bazı çok kıymetli tavsiyelerinden ötürü teşekkür etmek isterim.

⁶ Krş., A. Forke, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, ikinci nşr., 410 vd. (Hamburg 1964). Krş., yine aynı yazarın *Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie*, 92 ve *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie*, 453. “Doğuştan bilgi” için bkz., Wing-tsit Chan, *Instructions for Practical Knowledge and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ning*, 107 vd. 132 vd. 198, 218 vd. vs. (New York ve Londra 1963).

li durumlar yaratacak sonuçlar doğurabileceği noktasının altını çizmiştir.⁷ Bununla beraber Çin düşüncesinde, özellikle de Neo-Konfüçyüsçü düşüncede, bilginin davranıştan ayıramayacağı görüşü hakimdir. Bu görüşe göre bilgi değil, amel ferdin ve toplumun ana ilgi alanıdır. Amel “daha önemli, daha güven verici, daha kolay kavranabilen ya da daha zor ve bu yüzden daha çok ilgi gerektiren” bir şey olarak değerlendirilir. Karşıt görüş de, zaman zaman ifadesini bulmuştur. “Bilgi ve Amel” üzerine bir makalesi olan ve M. S. 3. yüzyılda yaşamış olan bir yazar, “öğrenmekle ve mükemmel anlayışa ulaşmakla geçmiş bir ömür, faaliyetle ve davranışların mükemmelleştirilmesi ile geçmiş bir ömürden daha değerli(dir)”⁸ görüşünü savunmuştur ki, bu çok açık bir istisnadır.

Zikredilen Konfüçyüsçü tanımlar da zaten bilgiye özel anlamı olan bir konum atfetmemişlerdir. Bilgi en çok, insan ve dünyasını oluşturan bir çok önemli unsurdan biridir. “Tahsil’in, bütün Çin sosyal çabalarında baştan sonuna dek yer aldığı doğrudur fakat bilgi gibi bütün incelemeler araştırmalar da amele yöneliktir. El-Câhiz’in zamanından beri, Arap literatürü, becerikli zanaatkarlığın Çinlilerin milli özelliklerinden olduğu görüşünü daima savunmuştur: “Yunanlıların tersine, Çinliler sadece pratik işlerle meşgul olmuşlardır. Onlar, faal hayat süren insanlardır ve o nedenle faaliyetlerinin arkasındaki itici güçleri soğurtmazlar.”⁹ Bu ifadeden de açıkça anlaşılacağı üzere, basitleştirme ve o nedenle yanlış fikir vermeden dolayı, Çin düşüncesindeki fiiliyata yapılan vurgu, bilginin önemsenmeyen bir ilgi alanı olarak değerlendirildiğinin teyidi olmuştur. Oysa “bilgi” Çin medeniyetinde de kaçınılmaz bir biçimde tartışma konusu yapılmıştır. Ancak eğitime ve öğretime prim veren bir toplum olmasına rağmen, Çin’de temel bir kavram olma konumunu elde edememiş, hatta bundan daha aşağı olmak

⁷ Krş., Forke, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, 129. Bkz., yk. n. 926.

⁸ Her iki alıntı da D. S. Nivison’dan yapılmıştır, *The Problem of “Knowledge” and “Action” in Chinese Thought since Wang Yang-ming*, A. F. Wright’ın neşrettiği *Studies in Chinese Thought* içinde, 114 (Şikago 1953). Mencius’da bilgi teorisi yoktur ve onun bütün düşüncesi fiil temellidir, krş., I. A. Richards, *Mencius on the Mind*, 61 (New York 1932). Konfüçyüsçü gelekte bilginin fiiliyatla özdeşleştirilmesi ya da fiiliyatın bilgi üzerindeki üstünlüğü üzerine bkz., Wing-tsit Chan, *Instructions*, XXXV vd. Nivison, çalışmasının 135. sayfasında, bilgiye ainelenden daha yüksek değer atfeden ve “dinin anlamı bilgi ile meşgul olmak” diyen bir ondokuzuncu yüzyıl düşünüründen bahsederse de, bu kesinlikle modern bir düşünce olup İslamı verilerle kâbil-i kıyas olamaz.

⁹ Krş., Rosenthal, *Technique and Approach*, 71 vd.

üzere, yaygın çekiciliğe ve etkiliyeciliğe sahip, ilham veren bir slogan dahi olamamıştır.

Hindistan'daki durum, bütünyle daha farklı görünmektedir. Fiiliyat arka planda kalmıştır. Epistemoloji en soyut haliyle, Hindli düşünürlerin zihnen meşgul oldukları en önde gelen konu olmuştur. Tercüme olması hasebiyle yanlış fikir verme ihtimali bulunan ikinci el okumalar, İslam'da da ifadesini bulan görüşlerle ara sıra temas kurulduğunu açığa vurur. O yüzden mesela bilgi, bilen, bilinen ilişkisinin muhtelif şekillerde tartışılmış olduğunu tespit ediyoruz.¹⁰ Yine bu arada yararlı olan ile servet gibi, yararsız olan¹¹ arasındaki ya da doğru bilgi ile yanlış bilgi arasındaki ayrımların ve bu bağlamda kuşkunun oynadığı rolün tespit edildiğini görüyoruz.¹² Bununla beraber Hind düşüncesi, Hind etkisinin daima bir ihtimal oluşturduğu ve sıklıkla da gerçekten böyle olduğu İslam dünyasının doğu tarafında ve daha geç yüzyıllarda da olsa, İslam bilginlerinden daha derinliğine bilgiyi soyut bir problem olarak ele almıştır. Sanskritçenin doğası gereği, bu düşünce bazı özel anlamlarla yüklü bir çok değişik terimleri içine alır. Bir tek hâkim terim yoktur. Bize göre, bu en temel değerlendirme olmalıdır. Çünkü bu görüş, Arapça'nın biricik kültürel terimi olan 'ilmi, bir Hindli rakibi ile karşılaştırmamızı tamamen devre dışı bırakır. Hind medeniyeti, "bilgi" kavramını ne kadar özümlemiş olursa olsun¹³ bir tek terime bütün entelektüel ve kültürel peyzajına serbetçe giriş hakkı tanımamıştır.

Sonuç olarak şu soru sorulabilir: "Bilgi" kavramının, bir medeniyetin merkezî ilgisini oluşturmasının, o medeniyet ve onun da ötesinde insanlık tarihi için ne gibi bir anlamı olabilir? İyi ya da kötü terimleri ile verilecek karşılığın herhangi bir geçerliliğinin olup olmayacağı şüpheli

¹⁰ Krş., Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, I, 382 vd. (Cambridge 1932): "Bütün bilgiler, aynı özdeş zamanda bir bilen, bilinen ve bilgiye sahiptir." Ayr., III, 146 (tkr. bsm., Cambridge 1952): "Bilginin, 'ben'-bilen-den ve yanısıra bilinenenden ayırt edilmek zorunda olduğu tecrübeyle sabittir."

¹¹ Krş., D. H. H. Ingalls, *An Anthology of Sanskrit Court Poetry*, no. 1604, ve *vivekajñāna* ile bağlantılı yorumu, s. 574 (Cambridge, Mass., 1965, *Harvard Oriental Series* 44).

¹² Krş., Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, I, 193 ve III, 4 vd. ayr., I, 332, n. 3, cehaletin (*avidya*) bir parçası olarak kuşku (*samsaya*) üzerine. Krş., ayr., Dharendra Mohan Datta, *Epistemological Methods in Indian Philosophy*, C. A. Moore (nşr.), *The Indian Mind*, 118-36 (Honolulu 1967). Bilgi üzerine ilginç bir bölüm de, L. Hurvitz, *The Road to Buddhist Salvation as described by Vasubhadra* içindedir. *JAOS*, LXXXVII (1967), 440. Çince'den yapılan çeviri, İslam bilgi düşüncesinden çok şey çağırıştır fakat en çok bazı Süfi görüşlerine yakın durur.

¹³ Krş., yk. n. 832 ve n. 1042.

görülmektedir. Belli bir toplum için “iyi”, o toplumun bizzat böyle olduğunu kabullendiği; “kötü” ise bizzat karşı çıktığı şeydir. Eğer iki farklı medeniyetin, merkezî ilgi gösterdikleri hususlarla ilgili değer yargılarında fark bulunmuyorsa, bu medeniyetler muhtemelen gerçekten farklı olmayacaklardır. Ancak eğer değer yargıları farklıysa, mensuplarının da birbirleri hakkındaki düşüncelerinin farklı öncüllere dayalı ve dolayısıyla son derece sübjektif olması kaçınılmazdır. “Bilgi” üzerindeki ısrarı ile ortaçağ İslam medeniyeti, hiç kuşkusuz büyük bir dinî ve ilmi üretkenliği elde etmiş ve bu sayede insanlığa yönelik en uzun süreli katkısını gerçekleştirmiştir. “Bilgi”, merkezîliği ile İslam medeniyetini bir bakıma katılaştırmış ve ona göre kabul edilebilir bilgi içine girmeyen hiçbir şeye nüfuz edememesine neden olmuştur. Entelektüel ve manevî değerlerin bir tek hâkim kavram içerisinde erimesi ile nelerin kazanıldığı ortadadır fakat bu sürecin geriye işlemesi ile olanlar da çok açıktır. Bütün bu denilenlerden sonra, az önce sorulan soruya bir cevap vermemiz ihtimal dışı gibi geliyor ve muhtemelen soru olarak getirmemiz bile yeterli görülmelidir. Ancak öyle görünüyor ki, Ortaçağ İslam'ının bir gücünü, muhtemelen en etkili toparlayıcı ve canlandırıcı kudretini analiz etmiş olmakla yetinmek durumundayız.

Arapça *'ilm*, İngilizcedeki "knowledge" (bilgi) ile âdeta tamamen örtüşür. Bununla beraber "bilgi", *'ilmin* olgusal ve duygusal içeriğini bütünüyle ifade etmede yetersiz kalır. Çünkü *'ilm*, İslamiyete ve Müslüman Medeniyetine, kendi farklılığını ve karmaşıklığını hâkim kılmış kavramlardan biridir. Hatta Müslüman Medeniyetinde *'ilm* kadar bütün yönleriyle belirleyici olmuş bir başka kavram yoktur. Bu tespit, sözgelimi *tevhîd* "Allah'ın birliğini tanıma", *ed-Dîn* "Hakk Din" gibi Müslümanların dinî hayatlarında çok etkin olan kavramlar için bile geçerlidir. Çünkü bunların hiç biri anlam derinliği ve kullanım yaygınlığı bakımından *'ilm* ile eşdeğer değildir. Müslüman entelektüel hayatının, müslüman dinî ve siyasî hayatının ve nihayet bir müslümanın gündelik hayatının hiç bir yönü, müslümanın en yüce değeri anlamında "bilgi"ye yönelik kuşatıcı tavra yabancı değildir. *'ilm*, kelamcılar her ne kadar teknik açıdan doğruluğunu kabullenmekte tereddüt gösterebilirler de, İslam'ın kendisi olmuştur. Onların bu kavramı aşırı bir tutkuyla sürekli incelemeleri dahi İslamiyet için olan temel önemini teslim etmeye yeter.

