

Bir Bilgi Tanımının Eleştirisi: Devvânî'nin *Risâle fî Ta'rîfî'l-İlm* Bağlamında

*A Criticism Of the Definition of Knowledge: In The Context Of Jalāl al-Dīn
Dāvānī's Risāla fî Ta'rîf 'ilm*

Mustafa Bilal Öztürk

Araştırma Görevlisi, Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Kelam Anabilim Dalı
*Research Assistant, PhD, Dokuz Eylül University Faculty of Theology,
Basic Islamic Sciences Department of Kalām
İzmir / Turkey
gocmenbey@gmail.com orcid.org/0000-0001-6879-2620*

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 27 February/ Şubat 2021

Accepted / Kabul Tarihi: 9 December / Aralık 2021

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2021

Pub Date Season / Yayın Sezonu: December / Aralık

Volume / Cilt: 25 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 823- 850

Cite as / Atıf: Öztürk, Mustafa Bilal. "Bir Bilgi Tanımının Eleştirisi: Devvânî'nin *Risâle fî Ta'rîfî'l-İlm* Bağlamında [*A Criticism Of the Definition of Knowledge: In The Context Of Jalāl al-Dīn Dāvānī's Risāla fî Ta'rîf 'ilm*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 25/2 (December 2021): 823- 850.
<https://doi.org/10.18505/cuid.698791>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.
<https://dergipark.org.tr/pub/cuid>

Abstract: This study discusses the treatise of Jalâl al-Dîn Davvânî (d. 908/1502) named *Risâla fî ta'rîf 'ilm*. This treatise criticizes a definition of knowledge adopted by some theologians in the late period (*muta'akhhirîn*). The definition of knowledge at issue consists of three components: Attribution, discernment, no possibility of contradiction. Knowledge is an attribute as a category and with this attribution, a discernment is obtained. As a result of this process knowledge is acquired and there should be no possibility of this knowledge to be inconsistent.

Davvânî examines eight possibilities of the definition on knowledge. In each of these eight possibilities a different problems arises. According to Davvânî, the definition mentioned is problematic in all probability. Nonetheless, Davvânî does not propose another definition of knowledge that can replace the definition of knowledge that he criticizes. This article represents the process of reaching the definition of knowledge stated in the history of theological thought. The definitions on knowledge made from the first period (*al-mutaqaddimîn*) are summarized and the strengths and weaknesses of these definitions are explained. There are two main approaches regarding the nature of knowledge in Islamic thought: According to the first approach pioneered by Fakhr al-Dîn Râzî (d. 606/1202), absolute knowledge is a priori (*badîhî*) and undefinable. According to the second one, the nature of absolute knowledge is a posteriori (*naẓarî*) and definable. The first part of this article includes the definitions and criticisms of knowledge in Islamic thought. The second part discusses the claim of originality. In the second part, Davvânî's treatise will be evaluated for the first time. According to the conclusion of the treatise, the definition made to find the essence of knowledge is unfounded in all respect. It is important to evaluate the treatise as a reflection of anti-essentialism in the history of Islamic thought. Most contemporary studies do not count this treatise among Davvânî's works. In the biography book *al-A'lâm* written by Khayr al-Dîn al-Ziriklî (d. 1976), *Risâla fî ta'rîf 'ilm* is counted among the works of Davvânî. In the introduction of more than one manuscript, the work is clearly attributed to Davvânî. As a result of the double-sided research, it has been ensured that the work belongs to Davvânî. However, in other two manuscripts containing the same treatise, the work is shown as belonging to an unknown person named Şâirzâda. But there is no information found about this person. This name seems more like a copyist (*mustansih*) than an author. Possibly, such a mistake occurred as a result of confusing the two names. Davvânî's small volume treatise sheds light on the intellectual atmosphere and level of its period. The definition of knowledge mentioned in the classical theology book of 'Aḡud al-Dîn al-Ijî (d. 756/1355) called *al-Mawâqif* is superior to other definitions of knowledge. Instead of this definition of knowledge, which is presented as perfect, Jurjânî (d. 816/1413) preferred the definition of knowledge attributed to al-Mâturîdî (d. 333/944) in the *Sharḥ al-Mawâqif*. This preference has been accepted as an implicit criticism for future generations, including Davvânî. Those who claimed that Jurjânî did not taken a random choice, carried on their criticism by going over the definition. The fine craftsmanship revealed in the treatise reveals that critical thinking is used intensively. The properly understanding of the treatise depends on knowing the science of logic and following it with intense attention. The definition of knowledge is examined from various angles with the help of concepts such as conception, ratification, judgment and contradiction (*nakz*) of the science of logic. In the science of logic, every layer of knowledge such as certainty, conjecture, imitation, doubt is investigated one by one. In the science of kalâm, attention is paid that the ideal level of knowledge is precise. An uncertain knowledge is not considered knowledge according to kalâm. Because the main goal of theologians is to build religious beliefs on the obtained certain knowledge. It is not accepted to base knowledge to a probable information on imprecise knowledge. For a knowledge among the knowns to reach the level of certainty, it must be correct and exclude other possibilities. Another condition is required for certainty in the definition of knowledge that Davvânî examines in his treatise is that the opposite is wrong. The fact that a piece of information is considered true depends on the fact that its reverse is false. In this treatise, it is discussed how to look for the contradictions or discrepancy that are

wanted to be excluded. Knowledge is inseparable from the human mind, from outside of the world, or from the relationship between the two. So the contradiction must be sought in these three areas. In his treatise, Davvânî criticizes the definition of knowledge by considering these three areas.

Keywords: Kalâm, Davvânî, *Risâla fi ta'rîfi'l-'ilm*, Knowledge, Definition.

Bir Bilgi Tanımının Eleştirisi: Devvânî'nin *Risâle fi Ta'rîfi'l-'İlm* Bağlamında

Öz: Bu çalışmada, Celâleddîn ed-Devvânî'nin (öl. 908/1502) *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm* isimli risalesi tahlil edilmektedir. Risalede müteahhir dönem kimi kelimcilerin benimsediği bir bilgi tanımı eleştirilmektedir. Araştırması yapılan bilgi tanımının üç bileşeni bulunmaktadır: Sıfat, temyiz ve çelişğe ihtimali olmamak. Bilgi kategori olarak bir sıfattır. Bu sıfat ile temyiz elde edilir. Sonuç bilgidir ve bu bilginin çelişğine ihtimali olmamalıdır. Devvânî bu bilgi tanımının sekiz ihtimalini incelemektedir. Sekiz ihtimalin her birinde farklı sorunlar ortaya çıkmaktadır. Devvânî'ye göre sözü edilen tanım, her ihtimale göre sorunludur. Fakat Devvânî eleştirdiği bilgi tanımının yerine başka bir bilgi tanımı önermemektedir. Makalede öncelikle kelam düşünce tarihinde sözü edilen bilgi tanımına ulaşma süreci anlatılacaktır. İlk dönemden itibaren yapılan bilgi tanımları özetlenecektir. Tanımların güçlü ve zayıf yönleri yorumlanacaktır. İslam düşüncesinde bilginin mahiyetine yönelik iki ana akım vardır: Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606/1210) başını çektiği ilk akıma göre mutlak bilgi bedihidir, tanımlanamaz. İkinci akıma göre mutlak bilginin mahiyeti nazarîdir, tanımlanabilir. Makaledeki ilk başlık İslam düşüncesinde bilgi tanımları ve eleştirileridir. Çalışmadaki ikinci başlık özgünlük iddiası taşımaktadır. Çünkü Devvânî'nin anılan risalesi ilk kez değerlendirilecektir. Risalenin sonucuna göre bilginin özünü bulmak için yapılan tanım, her açıdan temelsizdir. İslam düşünce tarihinde özcülük karşıtlığının bir yansıması olarak risalenin değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Modern çalışmaların çoğu bu risaleyi Devvânî'nin eserleri arasında saymamaktadırlar. Hayreddin ez-Zirikî (öl. 1976) tarafından kaleme alınan *el-A'lâm* adlı biyografi kitabında *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm* Devvânî'nin eserleri arasında sayılmıştır. Birden çok yazma nüshanın girişinde de eser, Devvânî'ye açıkça nispet edilmiştir. Çift taraflı yapılan araştırmalar sonucunda eserin müellife aidiyeti sağlanmıştır. Ancak aynı risaleyi içeren başka iki yazma nüshada eser, Şâirzâde isimli meçhul bir şahsa ait gibi gösterilmektedir. Fakat bu isimle ilgili herhangi bir bilgiye ulaşılmamıştır. Bu isim bir müellif olmaktan çok müstensih ismine benzemektedir. İki ismin birbirine karıştırılması sonucunda böyle bir yanlışlık olmuş gibi gözükmektedir. Devvânî'nin küçük hacimli bu risalesi dönemin ilmi atmosferine ve entelektüel seviyesine ışık tutacak niteliktedir. Adudüddîn İcî'nin (öl. 756/1355) *Mevâkıf* adlı klasik kelam kitabında sözü edilen bilgi tanımı diğer bilgi tanımlarından üstün tutulmaktadır. Kusursuz olarak takdim edilen bu bilgi tanımı yerine Cürcânî (öl. 816/1413) Şerh-i Mevâkıf'ta Mâtürîdî'ye (öl. 333/944) atfedilen bilgi tanımını tercih etmiştir. Bu tercih, Devvânî'nin de içinde bulunduğu gelecek kuşaklar için örtük bir eleştiri kabul edilmiştir. Cürcânî'nin gelişigüzel tercih de bulunmadığı yorumunu yapanlar, tanımın üzerine giderek eleştirileri devam ettirmiştir. Risalede ortaya konulan ince işçilik, eleştirel düşüncenin yoğun bir şekilde işletildiğini gözler önüne sermektedir. Risalenin doğru anlaşılması mantık ilminin bilinmesine ve takip edilmesi ise yoğun bir dikkate bağlıdır. Mantık ilminin tasavvur, tasdik, hüküm, nakz gibi kavramlarından alınan yardımla bilginin tanımı çeşitli açılar incelenmektedir. Mantık ilminde kesin, zan, taklit, şüphe gibi bilginin her türlü katmanı tek tek araştırılmaktadır. Kelam ilminde ise bilginin ideal düzeyi olan kesin olmasına dikkat edilmektedir. Kesin olmayan bir bilinen, kelam ilminde bilgi sayılmamaktadır. Çünkü kelimcilerin temel hedefi, dinî inançları kesin bilgi üzerine inşa etmektir. Kesin olmayan, muhtemel bilginin başka bir şeye temel olması yanlıştır. Bilinenler arasındaki bir bilginin kesinlik düzeyine ulaşması için doğru olması ve diğer ihtimalleri dışarıda bırakması gerekmektedir. Devvânî'nin risalesinde incelediği bilgi tanımındaki kesinlik için koşulan diğer şart aksinin yanlış olmasıdır. Bir bilginin kesin doğru sayılması tersinin yanlış olmasına bağlıdır. İşte bu risalede ihtimal dışı bırakılmak istenen çelişiklerin veya çelişiklerin

lişkinin nerede aranacağı tartışılmaktadır. Bilgi, insan zihninden, dış dünyadan veya ikisi arasındaki ilişkinin kendisinden ayrılmamaktadır. Öyleyse çelişki bu üç alanda aranmalıdır. Risalede Devvânî bilgi tanımını bu üç alanı dikkate alarak eleştirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Devvânî, *Risâle fî ta'rîfî'l-ilm*, Bilgi, Tanım.

Giriş

Devvânî'nin¹ eserleri üzerinde pek çok farklı çalışma yapılmış olmasına rağmen sözü edilen *Risâle fî ta'rîfî'l-ilm* adlı risale araştırmacıların dikkatinden kaçmıştır.² Oysa hem yazma nüshaların ilgili yerlerinde hem de bibliyografya kitaplarında risale Devvânî'ye nispet edilmiştir.³ Bu dikkatsizliğe yol açan iki nedenin olduğu ileri sürülebilir: Birincisi risalenin henüz el yazma eserlerin içinde saklı halde kalmış olmasıdır. İkincisi ise *Risâle fî ta'rîfî'l-ilm* ile yine Devvânî'ye ait *Risâle fî ta'rîfî 'ilmi'l-kelam* adlı risalesinin⁴ oldukça yakın isim benzerliğidir.⁵ *Risale*, Devvânî'nin diğer hacimli eserlerinden aktarılmış bir bölüm olamaz. Çünkü *Risale*'de *beraat-i istihlâl* sanatı ile hazırlanmış özel bir dibace yer almaktadır. *Risale*'deki bu özellik onun müstakil bir çalışma olduğunu göstermektedir. *Risale*'nin muhtevasına bakıldığında bilginin tanımına yönelik oldukça dakik araştırmanın ürünü olduğu görülür.

Bu makalede risalenin anlam ve önemini ortaya koymak için öncelikle İslam düşüncesinde üretilen bilgi tanımlarının tarihsel dönemeçlerine temas edilecek, bunlardan özellikle birisi derinlemesine sorgulanacaktır. Müttekaddimin ile müteahhirin dönemi kelam kitaplarında belirgin farklılıklar dikkat çekmektedir. Önceki dönemde mantık bilimi ile doğrudan karşılaşmayan kelimcilerin bilgi tanımlarında kısır döngüye yol açan eş anlamlı kelimelerin kullanılması, çok bilinenin ondan daha az bilinen ile açıklanması vb. kusurlar gözlenmiştir. Öte yandan teolojik birtakım duyarlılıklardan ötürü ekoller arası bilginin tanımları karşılıklı eleştirilmiştir. Müteahhir dönem kelimcileri, mantık biliminin yardımıyla herhangi bir tanımın taşınması gereken şartları tespit etmişlerdir. Bu imkân sayesinde öncekilerin tanımlama sırasında yaptıkları basit hatalardan kaçınmışlardır. Bu çalışmada münhasıran bilginin tanımları merkeze alınarak kelam düşünce tarihinin arka planı özetlenecektir. Böylelikle *Devvânî'nin Risâle fî ta'rîfî'l-ilm* adlı risalesinde üzerinde titizlikle durduğu bilgi tanımına geçişin serüvenine tanık olunacaktır.

1. İslam Düşüncesinde Bilgi Tanımları ve Eleştirileri: Tarihsel Arka Plan

İslam düşüncesinde bilginin mahiyetine yönelik gelişen temelde üç ekolden bahsedilmektedir. Birinci ekol bilgiyi nazarî sayar ve tam tanımını vermek için uğraşmıştır. İkinci ekol her ne kadar bilgiyi nazarî saysa da tam tanımının yapılamayacağını ileri sürmüştür. Üçüncü ekol için ise bilgi bedihidir, tanımlanamazdır. İkinci ve üçüncü ekol farklı ilkelere hareketle aynı sonuca ulaşmışlardır. Bu nedenle bu ikisini bir ana ekolde birleştirmek daha uygundur. Bilginin tam tanımı için çaba gösteren yaklaşım ile bilgi tanımlanamaz yaklaşımı karşı karşıya

¹ Devvânî'nin hayatı için bk. Mustafa Akman, *Celâleddin ed-Devvânî: Ahlâkî, Siyâsî, Felsefî, Tasavvufî ve Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 31.

² Harun Anay, *Celâleddin Devvânî: Hayatı, Eserleri Ahlak ve Siyaset Düşüncesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 400. Mustafa Akman, "Celâleddin ed-Devvânî'nin Eserleri ve Özet Olarak Tanıtımı", *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 149.

³ Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikan* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1997), 6/32.

⁴ Celâleddin Devvânî, *Risâle fî ta'rîfî 'ilmi'l-kelam*, thk. Nizâr Hammâdî (Tunus: Dârü'l-İmâm İbn Arefe, ts.), 2.

⁵ Yazma halinde bulunan risalenin, Süleymaniye Kütüphanesinde tespit edilen altı nüshası bulunmaktadır: Aşir Efendi, 419, 7^b-10^a; Fatih, 5393, 28^a-32^a; Mehmed Asım Bey, 711, 12^a-15^a; Ragıp Paşa, 1459, 186^a-188^b; Reşid Efendi, 1032, 174^a-178^a; Hafid Efendi, 447, 37^a-42^b. Bu makalede (Fatih, 5393, 28^a-32^a) nüshası kullanılacaktır.

getirilmelidir. Sonuçlar dikkate alındığında iki yaklaşım, iki ayrı kutup olarak mevzilenmiş durumdadır.

İslam düşünce tarihinde bilgi tanımlarının izi sürüldüğünde iki köklü akım dikkat çeker. Bunların kronolojik olarak ilki, mutlak bilginin mahiyetinin nazarı olduğunu savunmuştur. Mu'tezile ve filozofların başını çektiği ilk ekole göre bilgi nazarıdır, tarifi ve tanımı yapılabılır. İlk ekol çerçevesinde çeşitli bilgi tanımları yapılmıştır. Mutlak bilginin sonradan kazanılmış olması bu yaklaşım için bir sorun teşkil etmez. Mu'tezile, Müslüman filozoflar ve müteahhir kelimcılara göre bilgi kavram olarak tanımlanabilir.⁶

İkinci ekolün temellerini Cüveynî (öl. 478/1085) Gazzâlî (öl. 505/1111) atmıştır.⁷ Bu yaklaşım Fahreddin Râzî tarafından yeniden formüle edilerek geliştirilen mutlak bilginin tanımlanamaz sonucu üzerine kuruludur.

Fahreddin Râzî'nin ardından gelen müteahhir dönem kelimciler, mütekaddim dönem kelimcilerin tanımlarını eleştirerek meseleyi bir düşünce tarihine dönüştürdüler. Bilhassa Fahreddin Râzî eleştirisi üzerine kurulu bir tanım geliştirmek çabası müteahhir dönem kelimcilerin kitaplarında dikkat çekmektedir. Yukarıda anlatılan iki ekol, bilginin mahiyeti hakkında kökten ayrıldılar. Burada ne kadar tarihsel olarak sonradan meydana gelmiş olsa da bilginin tanımlanamaz oluşu ile başlanabilir.

1.1. Mutlak Bilginin Bedihî Olması

Her ne kadar ilk nüvelerini İbn Sînâ'da bulmak mümkünse de klasik kelim kitaplarında yaygınca aktarılan ikinci ekol; Cüveynî-Gazzâlî ile başlatılıp Fahreddin Râzî ile devam ettirilmiştir. Bu ekole göre mutlak bilginin tam tanımı yapılamaz, taksimi ve temsili yapılıdır.⁸ Mutlak bilginin tam tanımını yapabilmek oldukça güçtür. Bilgiyi tanımlamak yerine onu taksim ve misalle anlatmak tercih edilmelidir. İlk iki isim için bilginin bedihi mi, nazari mi olduğu açık değildir. Ama her ne olursa olsun üç isim için de bilginin mahiyetine ait cins ve faslı aramak beyhudedir. Bu nedenle bilgiyi tanımın yolu sınıflandırmak/bölümlemek (*taksim*) ve benzetmek (*misal*) yönteminden geçmektedir.

Sınıflandırmak yönteminde bilgi, sıkça karıştırılan itikattan ayrıştırılır. İtikat kesin olur veya kesin olmaz, bu kesinlik ya mutabık olur, ya da olmaz. Bu mutabık olan kesin itikat ya sabit olur, ya da olmaz. Sınıflandırmayla ilerlendiğinde bilginin; kesin, mutabık ve sabit itikat olduğu ortaya çıkmaktadır. İşte bu kesin olan (*yakîn*) bilgi, zan ile elde edilmiş kesinlikten ayrılmıştır. Vakıya mutabakat yönüyle bilmediğini bilmemek olan cehaletten arındırılmıştır. Sebat açısıyla da kesin doğruyu taklit eden kapsam dışına atılmıştır. Çünkü sebat eden, bildiğini taklitle değil, tahkik ile kazanmıştır. Bu nedenle herhangi bir şüpheyile karşılaştığında bilgisi, zail olmaya veya sarsılmaya açık değildir.

Bilginin misali ise gözün onu görmesine benzetmektir. Somut duyu idraklerin konusu olan gözün görme, dilin tatma duyularını tanımlamak oldukça güçtür. Somut bir olayı tanımlamak zorsa bilgi gibi soyut idraklerin konusunu tanımlamak daha zordur.

⁶ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 19. İslam düşüncesinde üretilen pek çok bilgi tanımını sunan başka bir araştırma için bk. Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, çev. Lami Güngören (İstanbul: Ufuk Kitapları Yayınları, 2004), 69.

⁷ Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Müstaşfâ fî 'ilmi'l-uşûl*, thk. Ahmed Zekî Hammâd (Kahire: Sidretü'l-müntehâ, 2009) 37.

⁸ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Cüveynî, *el-İrşad ila kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikad* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 12.

Râzî'ye göre bilginin kendisi apaçiktır, tanımlanamaz. Bilginin tanımlanamaz oluşu gizliliğinden değil, aksine apaçık oluşundan kaynaklanmaktadır.⁹ Bilginin mahiyetini tasavvur etmek zaruridir, bu nedenle mantık kuralları içinde cins ve fasıldan oluşan tanımı yoktur. Bilgi insana verilir. Bilginin kendisini insan, zihninde zarûrî olarak hazırca bulur.

Râzî'ye göre her tanım bilgi ile yapılır, bilginin kendisi en bilinendir. Her şey onunla keşif edilir, onunla temyiz edilir. Bilgi, başka bir şeyden temyiz edilerek tanımlanamaz. Zira bilgi, canlının kendinde hazır bulunduğu ve hiçbir karışıklık içermeyen bir durumdur. Bilginin tarif edilemeyeceğini gösteren başka bir açıklama şudur; her kim bir şeyi bilirse, o şeyi bildiğini de bilir. Bildiğini bilmek için ayrıca bir kanıt, düşünmeye gerek yoktur. Bilginin kendisini veya hakikatini bilmek ilave bir kanıt gerek duysa idi, Râzî'ye göre bir şeyi bilmek imkânsız olurdu. Öyleyse bilgi, tanımsız bilinmektedir.¹⁰ Bilgi tanım yapılarak bilinecek olsa hiçbir zaman elde edilemezdi. Bilginin tanımını bilmeden bir şeyi bildiğimize göre onu tanımlamaya gerek yoktur.

Bilginin dışına alınmak istenen her şey bilgi aracılığı ile bilinmektedir. Bilginin dışına alınabilecek hiçbir şey yoktur.¹¹ İnsanın kendini, Tanrı'yı veya imkânsızları bilmesi gibi ne söylenirse söylenir, herhangi bir şeyin bilgi dışına alındığı iddia edilemez. Sayılanların tamamı bir yönüyle yine bilgi ile ilişkilendirilebilir. Bu yüzden her şeyden önce bilginin tanımı ve tasavvuru bedihi olmalıdır.¹² Ayrıca Râzî'ye göre insanın kendi varlığını bilmesi de bedihidir. İnsanın bir şeyi bedihi bilmesi ona, o şeyi bildiğini bilmesini de bedihi kılacaktır. Bir şeyi bildiğine dair bilgisi, bilginin hakikatini bilmesinden öncedir. Öncesi bedihi olanın, öncesine dayanan sonrası da bedihi olmak zorundadır. Başka bir ifadeyle bir şeyin aslı nazarî, fer'i bedihi olamaz.¹³ Her şeyin temeli sayılan bilginin hakikatini bilmek (*asî*) nazarî, insanın kendi varlığını bilmesi (*fer*) bedihî olamaz. Râzî için bilginin hakikatini bilmeden, insanın kendi varlığını bildiği ileri sürülemez, anlamsızdır.

Temel kitaplarına ve hakkında yapılan yaygın aktarımlara bakılırsa Râzî için bilginin kendisi tanımlanamaz.¹⁴ Bunun iki temel nedeni vardır:¹⁵ Birincisi, insanın kendi varlığını bedihî olarak bilmesidir.¹⁶ İnsanın kendi varlığını bilmesi, ayrıca üzerinde düşünmesine bağlı değildir.¹⁷ İnsanın kendi varlığına dair bilgisindeki bilgi ve bilinen bir ve aynıdır. Kendilik bilgisi bütün, mutlak bilgi ise onun parçasıdır. Bütüne ilişkin bilgi bedihî ise onun parçasına ilişkin bilgi hayli hayli bedihî kapsamına alınır.¹⁸ Başka bir ifadeyle mutlak bilgi bilinmiyorsa insanın kendi varlığını bilmesi mümkün değildir. İnsan kendi varlığını biliyorsa bunun mutlak bilgiden bağımsız gerçekleştiği öne sürülemez. İkincisi, bilinen bir şeyi iktisap etmek mümkün değildir. Bilginin bilinen bir şey olmasına dayanak vicdandır.¹⁹ Bilginin dışına bir şeyi çıkartarak onunla bilgiyi tanımlamaya çalışmak, kısır döngüdür. Çünkü bu, bilgiyi yine bir bilgi ile tanımlamaya çalışmaktır.

Bilginin kendisini iki temel gerekçeyle bedihî sayanların yaklaşımı, geç dönem düşünürleri tarafından eleştirilmiştir. Râzî eleştirmeni olarak öne çıkan *Seyfeddin Âmidî* (öl.

⁹ Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*. (Beyrut: Darü'z-Zehair, 2015), 1/107.

¹⁰ Fahreddin Râzî, *Kitabü'l-Mebahisü'l-meşrikiyye fi ilmi'l-ilahiyat ve't-tabiiyyat*, thk. Muhammed el-Mutasım el-Bagdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 1/453.

¹¹ Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, 1/107.

¹² Fahreddin Râzî, *Muḥaṣṣalü efkârî'l-müteḳaddimîn ve'l-müte'ahḫirîn mine'l-'ulemâ' ve'l-ḫükemâ' ve'l-müteḳellimîn*, thk. Taha Abdurrauf Sad (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1984), 144.

¹³ Râzî, *Muḥaṣṣal*, 149.

¹⁴ Râzî, *Kitabü'l-Mebahisü'l-meşrikiyye*, 1/453.

¹⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, 1/107.

¹⁶ Râzî, *Muḥaṣṣal*, 145.

¹⁷ Teftâzânî, *Şerḫü'l-Maḳâşid*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 1/53.

¹⁸ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi* (metin-çeviri) (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/157.

¹⁹ Teftâzânî, *Şerḫü'l-Maḳâşid*, 1/53.

631/1233)²⁰ tarafından getirilen tenkitler, onu takip ederek bilgiyi ileride kabul görecektir biçimde yeniden tanımlamaya girişen İbnü'l-Hâcib (öl. 646/1249)²¹ gibi isimler önemlidir. Onların eleştirilerini güncelleyen, sundukları bilgi tanımı, tanım şartlarına en uygun tanım olarak belirleyen Adudüddîn İcî (öl. 756/1355), Seyyid Şerîf Cürçânî (öl. 816/1413) ve Sa'düddîn et-Teftâzânî (öl. 792/1390) başta gelmektedir.²²

İcî için bilginin taksimi ve misali, bilginin mahiyetine ilişkin *efrâdını câmi, ağyarını mani* temyiz sağlarsa bir tanım olarak değerlendirilebilir. Yapılan taksim ve misal, bu şekliyle bir temyiz sağlamıyorsa onlar aracılığıyla mutlak bilginin tanındığını söylemek anlamsızdır. Çünkü bir şeye dair bilginin elde edilmesi o şeyin diğerlerinden temyiz edilmiş olmasına bağlıdır. Bir şey temyiz edilmeksizin bilinemez.²³ Bunlara göre Râzî'nin temel yanlışlığı bilginin husulü ile tasavvurunu birbirine karıştırmış olmasıdır. Buna bağlı olarak bilginin tanımlanamaz oluşuna dair getirilen birinci gerekçede irtibat sorunu vardır. Öncelikle insanın kendi varlığına ilişkin bilginin elde edilmesi bedihî olabilir, ama bu, onların bileşenlerinin tasavvur edildiği anlamına gelmez. Hatta nefis, varlık ve bilgi gibi bileşenler tasavvur edilmeksizin, insan kendi varlığını tasdik edebilir. İnsanın kendi varlığını bilmesi, mutlak bilgiyi tasavvur ettiğini göstermez, dolayısıyla mutlak bilginin bedihî olduğunu hiç göstermez.

İnsanın kendi varlığına dair bilgisi tasdik içerikli bir bilgidir. Tasdik bedaheti, tasavvurun bedahetini gerektirmez. Tasdik tek başına bir hükümdür. Hükümün taraflarını tasavvur etmek, hüküm dışında kalan bir şarttır. Tasdik; hüküm ve tarafların toplamından ibaret olmadığı için, tasdik bedihi olması, tasavvurun da bedihi olmasını gerektirmez. Dolayısıyla insanın kendi varlığını bilmesine dair hüküm; her ne kadar kanıt gerektirmeyen bedihî bir tasdik olsa da tarafları tasavvur etmek nazarı kalabilir.²⁴

Tasdik için tarafların tamamıyla değil, bir yönüyle tasavvur edilmiş olması yeterlidir. Sözelimi uzaktan görünen bir cisim hakkında onun için yer kapladığı yargısında bulunuruz. Oysa görünen cismin, insan mı, taş mı olduğu belirsizdir ve hatta yer kaplamanın da tam olarak ne olduğu bilinmez. Tüm bunlara rağmen "o cisim yer kaplar" yargısında bulunabiliriz. Sonuç itibarıyla mutlak bilginin bir yönüyle tasavvuru veya tasdiki bedihi olabilir. Ancak bu, mutlak bilginin tam manasıyla hakikatinin tasavvur edildiğine yorulamaz.²⁵

İkinci gerekçede bilginin dışına hiçbir şey alınmadığı, çıkarılmadığı için başka bir şeyle bilgiyi tanımlamak, bir şeyi yine kendisiyle tanımlamaya yol açacaktır. Bilgi dışında kalan her şey bilgi ile bilinmektedir. Öyleyse bilgi, yine başka bir bilgi ile bilinecekse bu kısır döngüye varacaktır. Tanımda kısır döngüye düşmek ise tanımlı geçersiz kılmaktadır. Buna karşı çıkanlara göre cihetlerin farklılığından dolayı kısır döngü yoktur.²⁶ Bilginin elde edilmesi (*husûlû*), bilginin tasavvur edilmesinden farklıdır. Hâsil edilmiş bilginin, tasavvur edilmiş bilgiye bağlı olması, bilginin bilgiyle açıklanmasından başkadır. Bir şeyi bilmek, mutlak bilginin tasavvur edilmesine bağlı değildir. İnsan kendi varlığını mutlak bilgiyi tasavvur etmeksizin bilebilir. Ayrıca mutlak bilgiyi veya bilginin hakikatini bilmeden de kişi, tikel bir şeye ilişkin bilgi ile o şeyi bilebilir. Ezcümle insanlar birçok şey bildikleri halde bu, onların mutlak bilginin hakikatini tasavvur ettikleri anlamına gelmez. Mutlak bilginin tanımı bilinmeden de bazı şeyler bilinebilir.

²⁰ Seyfeddin Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usulî'd-din* (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2004), 1/79.

²¹ Ebû Amr Cemâlüddîn İbnü'l-Hâcib, *Muhtaşari'l-müntehâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 161.

²² Ziya Erdinç, *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 228.

²³ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/161.

²⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/159.

²⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/161.

²⁶ Adudüddin İcî, *Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 1/161.

Râzî'yi eleştirenlere göre bilginin mahiyetini tasavvur etmekle, elde etmek (*husûl*) farklıdır. Öte yandan bilgiye ait mahiyetin kendi ile misalini de ayırmak gerekir. Bilginin mahiyeti kişide iki türlü ortaya çıkar. *Bir*, bilginin mahiyetinin kendisi kişide bulunur. Ancak bu bulunuş mahiyetin tikellerine bağlı olarak gerçekleşir. İşte bu, bilginin mahiyetinin kendini tikelleri içinde elde etmektir, tasavvur etmek değildir. Dahası bu biliş tarzı, bilginin mahiyetini tasavvur etmeyi gerektirmez. Yani bilginin mahiyeti tasavvur edilmeden, bilginin kendi ve ilenekleri kazanılmış olabilir. Örnek kişide cesaretin bulunmasıdır. Kişide cesaretin bulunması için kişinin cesaretle nitelenmesi yeterlidir, ayrıca kişinin cesareti tanım olarak tasavvur etmesine gerek yoktur.

İki, bilginin mahiyetinin kişide misaliyle ve suretiyle bulunmasıdır. Tam da bu, bilginin mahiyetini tasavvurdur, onu elde etmek değildir. Örnek olarak kişi cesareti tanımladığı halde cesaretle olmayabilir veya cesaret göstermeyebilir. Tam tersine cesareti kavram olarak tanımladığı halde kişi cesaretle nitelenebilir. Cesareti tanımlamak, cesaretle sayılmak için yeterli değildir. Anlatılanlar etrafında bolca örnek üretilebilir. İmanı bilmek ile imanlı olmak farklıdır. Küfrü bilmek ile kâfir olmak farklıdır.²⁷ Cesaretle olmak cesaretin tanımına bağlı değildir. Bir şeyle nitelenmek için öncesinde mutlaka o sıfatın tanımlanmış olması gerekmez. Keza bir şeyi biliyor sayılmak için mutlak bilgiyi tanımlanmış olmaya gerek yoktur.

1.2. Mutlak Bilginin Nazarî Olması

Takip edildiği kadarıyla bilginin kendisini ilk tanımlama teşebbüsü, kelim ilminin kucucuları sayılan Mu'tezile'ye aittir. Mu'tezile bilgiyi (اعتقاد الشيء على ما هو به)²⁸ "şeye ne ise o haliyle itikattır"²⁹ şeklinde bilgiyi tanımlamıştır.³⁰ Şu haliyle bu tanım, vakıya mutabık taklidi içine almıştır. Kapsam sorununu fark edenler, taklidi tanımdan çıkarmak için tanıma "zaruri ve delil ile" ilavesini eklemiştir. Artık bilgi tanımı "Şeye ne ise o haliyle bir zaruret ve kanıt gereği itikattır" olmuş ve taklit tanım dışına alınmak istenmiştir. Ancak tanım son haliyle bile realiteyle örtüşen, zaruret ve kanıtla dayalı elde edilen doğru zannı içine almaktadır. Zannı dışarıda tutmak için ise tanımda geçen "itikât", "kesin" olmak kaydı ile yeniden inşa edilebilir. İtikadın, kesin itikadla kayıtlanması, tanımdan zannı uzak tutmak için yeterlidir.³¹

Peki, bilgi itikada mı, yoksa inkişafa mı daha yakındır? Mu'tezile ekolünün kimi düşünürleri bilginin kişiye duygusal rahatlık sağladığını ifade etmek için tanımlarına "nefsin sükûn/itminanı" kaydını getirmişlerdir.³² Yakından incelendiğinde itikat kelimesinin kökünde bağlanmak (*akt*) ve bağlamak (*rabt*) anlamları vardır. Bilginin kişide meydana getirdiği duygu durumu her zaman bağlılık olmaz. Başka bir ifadeyle bilgide her zaman bağlanmak yoktur. Sözelimi imkânsızlık bilgisini bilen kişinin bağlanacağı bir şey yoktur. Bu nedenle bilgi bir bağlılık türündense açılım (*inkişaf*), atılım (*inşirah*) duygu durumlarına daha yakındır.³³

Getirilen ilaveler ve eklenen kayıtlar Mu'tezile'nin bilgi tanımından kaynaklı sorunları bertaraf edememiştir. Yukarıda bilginin öznesine ilişkin düzenlemeler yapılmıştır. Bu kez sorun tanımın nesnesi ile ilgilidir. Tanımda geçen "şey" var olanları karşılamakla birlikte yok

²⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 1/54.

²⁸ Ebü'l-Hasan Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl: en-nazar ve'l-maarif* (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963), 12/13. Ayrıca bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbailer'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011), 131.

²⁹ Kâdî Abdülcebbar'ın eleştirdiği çeşitli bilgi tanımları için bk. Murat Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011), 74.

³⁰ Fakat geç dönem Mu'tezile düşünürlerinden bir kısmı bilginin tanımlanmamasını yeğlemiştir. İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-faik fi usûli'd-din* (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2010), 32.

³¹ Bilgi itikat ise bilgiyle itikat eden ile cehaletle itikat eden birbirine eşit sayılmaydı. Öyleyse bilgi salt itikat olamaz. Ebü'l-Kasım Ensârî Nisâbü'rî, *el-Gunye fi'l-keîm*. (Kahire: Dârü's-Selâm, 2010), 1/223.

³² Rükneddin b. Melâhimî Harizmî, *Kitâbu'l-Mu'temed fi usûlu'd-dîn*, thk. Wilferd Madelung, Martin McDermott (London: al-Honda, 1991), 15.

³³ İbnü't-Tilimsânî, *Şerhu Meâlimi usûli'd-din*, thk. Nizâr Hammâdî (Amman: Dârü'l-Fetih, 2010), 67.

(*ma'dum*) olanları kapsamamaktadır. Elbette yok olanları Mu'tezile'nin iki alana ayırdığı bilinmektedir. Bir kısım yok olanlar (*seyyiyetü'l-ma'dum*) mümkün şey sayılır, diğer bir kısım yok olanlar ise imkânsızdır. Ulûhiyet açısından Tanrı'nın ortağı veya ortakları (*şerîk-i Bârî*) gibi varlığı imkânsız olanlar, Mu'tezile için bile şey sayılamaz.

Bir kısım Mu'tezile ise hiçbir bilginin, yokluğu zorunlu imkânsıza ilişmeyeceğini savunarak tanımlı sorunsuz kılmak istemiştir. Bilginin konusu başta mevcut-ma'dum mümkünler ve Tanrı ile kısıtlanmıştır. İnsan mümkünleri ve Tanrı'yı bilir, ancak imkânsız alanın bir kısmı için bilgi yoktur. Bilgi ile imkânsızlık arası ilişki kurulamaz. Buna göre insanın imkânsız biliyorum demesi yanlıştır. İnsanın imkânsızları bilme keyfiyeti, bu alanı bilginin konusu yapma biçimi köklü ve derin bir sorundur.³⁴

Sorunu çözüme kavuşturmak adına bir şeyi "tamamen bilmek ile bir yönüyle bilmek" şeklinde iki ayrı durum dikkate alınmıştır. İki farklı biliş türünün ayrımı yine bedahete dayandırılmıştır. İnsanın bir şeyi tamamen bilmesi ile o şeyi bir yönüyle bilmesi başkadır. İki tür bilişin ayrımını bilmek bedihidir. Aradaki farkın ayırt edilmediğini ileri sürmek safsatadır. İnsan imkânsız hiçbir şekilde bilmez, demek yanlıştır. İnsan imkânsız tamamen bilmez, bu doğrudur. Ancak imkânsız, en azından bir yönüyle de olsa bilmemesi yanlıştır. Özdeşlik ilkesinin ihlali, iki çelişğin aynı anda aynı yerde birleşmesi veya her ikisinin birden ayrışması imkânsızdır. Bunlar akıl bakımından imkânsızdır, insan bunların imkânsız olduğunu bir yönüyle de olsa bilmektedir. Zira sayılanların imkânsızlığına hükmetmektedir. Bedahete karşı çıkmak ise mesnetsiz bir büyülenme (*mükâbere*) ve karşı çıkmaktır.³⁵

Esasen Mu'tezile'nin bu tavrı kendi sistemleri ile çelişmektedir. Nitekim "imkânsız bilinmez", demek imkânsız üzerine verilmiş bir hükümdür. İnsan hiçbir şekilde bilmediği şey hakkında nasıl hüküm verebilir! İmkânsız bilinmez ise bilmediği şey üzerine yargıda bulunmak da anlamsızdır, beyhude ahkâm kesmektir. Hiçbir şekilde bilinmeyen üzerine hüküm verilemez. Malum olmayan mahkûm da olmamalıdır. İmkânsız bir yönüyle de olsa malum olduğu için üzerine bir hüküm verilmektedir. Bunlar bir kenara Mu'tezile'nin "imkânsız bilinmez" klişesi, imkânsıza dair insanda hiçbir suret/form olmaması yönünden doğrudur. Ancak "sureti olmayan bilinmez" ilkesi de yanlış bir genellemedir. Çünkü insanın kendisini bilmesi de suretsiz olmaktadır.

Hal böyle de olsa Mu'tezile'nin bilgi tanımlı küçük düzenlemeler, kelime değişiklikleriyle birlikte pek çok kelamcı-usûlcü tarafından kullanılmıştır. Tanımda zikredilen "itikât" yerine marifet, "şey" yerine malum kelimesi yerleştirilerek tanım biteviye güncellenmiştir. Mesela "marifet" kelimesi yerine başka kimselerce yakın anlamlar gözetilerek idrak, tebyin, temyiz, tekşif, ispat, sika gibi kelimeler konularak tanım yeniden üretilmeye tabi tutulmuştur. Ancak tanıma getirilen her bir kelimenin ayrı problemleri olmuştur. Örnek olarak tebyin-tebeyyün gizliden sonra açıklığa kavuşmayı çağrıştırdığı için Tanrı bilgisini kapsamaz. Bilgi; her ne ise o olduğu üzere malumu ispat etmek, diye tanımlanırsa Tanrı'nın varlığını bilen her insanın Tanrı'ya gerçek varlık veriyor ve ispat ediyor, olacaktır. Bilindiği üzere ispat etmek; icat etmek veya hareketli bir şeyi durdurmak, sabit kılmak anlamlarına yakındır. Binaenaleyh her bir anlamında ayrı sorunlar baş göstermektedir. İspat etmek ufak dokunuşlarla "bilmek" anlamına çekilirse bu kez de bir şeyi kendisiyle tarif etmek olacaktır. İlke gereği bir şeyi kendisiyle değil, kendinden daha açık bir şeyle tarif etmelidir.

Ebü'l-Hasan Eş'arî (öl. 324/935-36) tarafından yapıldığı söylenen birden çok bilgi tanımını aktarılmıştır. Her birinin farklı sıkıntıları vardır. Rivayet edilen ilk tanımda bilgi bilineni

³⁴ Ebu Hâşim el-Cübbâî (öl. 321/933) imkânsızın bilgi konusu edilmeyeceğini savunmaktadır. İbn Sînâ da imkânsıza ait hiçbir suretin bulunmadığını söylemiştir. İcî bu aktarılanları, malumu olmayan ilim şeklinde yorumlamıştır. Zira malum bir şey olmak zorundadır ve imkânsız bir şey değildir. Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/123.

³⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/165.

idraktır. Tam haliyle tanım (إدراك المعلوم على ما هو به) “ne ise o haliyle bilineni idraktır” biçimindedir.³⁶ Bu tanım Mu'tezile'nin tanımıyla yakından irtibatlıdır, dolayısıyla benzer sorunlar söz konusudur. Mesela bilgi tanımlanırken, bilgiden üretilmiş bilinen kelimesi kullanılmıştır. Bir şeyin aynı köke sahip kelime ile tanımlanması totolojidir. Üstelik idrak kelimesi bilgi kelimesinden mecazdır. İdrakin asıl anlamı varmak, erişmek, yetişmektir. Tanım yaparken mecazlar kullanılmamalıdır. Eş'arî'den rivayet edilen ikinci bilgi tanımı ise (هو الذي يوجب كون من قام به عالماً) “kişiyi bilen kılan şey” tarzındadır.³⁷ Hâlbuki bilginin tanımını aynı kökten türeyen bilen kelimesi ile yapmak bir tür kısır döngüdür.

Bilgi tanımını Bâkılânî (öl. 403/1013) (معرفة المعلوم على ما هو به) “Malumun ne ise o olduğunu marifettir” diye yapmıştır.³⁸ Tanımın Mu'tezile'den ödünç alınarak üretildiği bellidir. İki kelime değişikliği dışında tanımın yapısı tamamen Mu'tezile tanımını andırmaktadır. Bilgi malum olduğu hal üzere marifettir. Her bilgi marifettir, her marifet bilgidir.³⁹ Maluma taalluk eden her bilgi onun marifettir. Başka bir ifadeyle “malumun ne ise o olduğu üzere tebeyünüdür.” Bâkılânî ekol içinde farklı kimselerin kelime değişikliğiyle yaptıkları tarifleri aktarır. Sözelimi malumun olduğu üzere ispatıdır, malumun olduğu üzere idraktır, neyse o olduğu üzere maluma güvenmektir.⁴⁰ Fakat bilginin tanımına, bilgi kökünden türetilerek elde edilen “malum” kelimesini almak, kısır döngüdür.

Malum, ilim kelimesinden türetilmiştir. Karşı tarafa ilmi öğretmek isterken, onu kendinden türemiş malum kelimesi ile tanımlamak, aslında bir şeyi yine kendisiyle tanımlamaktır. İlimi öğrenmek isteyen kişi bu kez malumu öğrenmek isteyecektir. Ayrıca “ne ise olduğu hal üzere” ilavesi tanımda gereksiz bir fazlalıktır. Bilgi zaten ne ise o olduğuna ilişmelidir. Tersine ilişmesi demek, bilgisizliktir. Bir şeyi “ne ise o olmadığı üzere” bilmek, marifet değil, cehalettir.

İbn Fûrek (öl. 406/1015) (ما يصح ممن قام به إتقان الفعل) açısından bilgi “kişinin fiilini yetkin biçimde yapmasını sağlar”. Görüldüğü üzere burada bilgi, sınırsız güçle ve kusursuz fiille açıklanmıştır. Böylesi mükemmel fiil, ancak yaratmanın eseri olabilir. Eş'arî düşünce sisteminin ilkeleri bağlamında fiili yaratmak, Allah'a özgü kılınmıştır. Bilmek; yaratmak ise insan bilgisi tanım dışında kalacaktır. Diğer taraftan insanın kendini, sonsuz Tanrı'yı ve imkânsız bilmesi, bu bilgi tanımını sorunlu hale getirmektedir. Sözelimi imkânsız bilmek, bir fiil değildir, fiili gerektiren bir bilgi de değildir. Öyle ki fiilin yetkin biçimde yapılmasını sağlayan bilginin imkânsız ile alakası kurulamamaktadır.

Ebû İshâk el-İsferâyînî (öl. 418/1027) adına aktarılan bilgi tanımı ise (ما يعلم به) “kendisi ile bilinen şey” şeklindedir. Bilginin, kendisinden daha az bilinen “bilinen” ile tanımlanması bir problemdir. Ayrıca tanımda bulunmaması gereken kısır döngü de soruna eklenebilir.⁴¹

Eş'arî düşünce ekolü içinde aktarılan gelen ve Fahreddin Râzî'ye (öl. 606/1210) ismine nispet edilen “kesin, mutabık dayanaklı itikat”⁴² şeklinde bir bilgi tanımı daha vardır: (اعتقاد)

³⁶ Ebû'l-Muin Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille fî usulî'd-dîn* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004), 1/14.

³⁷ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/167.

³⁸ Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu 'i'tikâduhu velâ yecüzü'l-cehl bihi*, thk. Zâhid el-Kevserî (Kahire: Müessesetü'l-Hancı, 1963), 208 s./13.

³⁹ Bâkılânî, *et-Temhid fî'r-red ale'l-mülhideti'l-muattıla*, thk. Richard Joesef McCarthy (Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957), 6.

⁴⁰ Bâkılânî, *et-Takrib ve'l-irşad: es-sagir*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 175. Benzer aktarımları yapan başka bir kaynak için bk. İbnü't-Tilimsânî, *Şerhu Meâlimi usulî'd-din*, 65.

⁴¹ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usulî'd-din* (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004), 1/75.

⁴² Cürçânî'nin aktarımına göre Râzî, bilginin bedahetinden tenezzül ederek bu tanımı yapmıştır. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/168. Sözü edilen bilgi tanımı, Râzî'nin kitaplarında bulunmamıştır. Bk. Şaban Haklı, “Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, (2013), 432. Fakat Râzî bir şeye bir şeye hüküm veren zihnin işlemlerini sıralarken sözü edilen tanıma sonuç itibarıyla ulaşmıştır. Bu hüküm ya kesindir, ya değildir, ya mutabıktır, ya değildir, ya dayanaklıdır, ya değildir, diyerek bilgi tanımını kendiliğinden ortaya çıkarmaktadır. Ayrıntılar için

(جائزۀ مطابقٍ لموجب)⁴³. Bu nispetin doğruluk payı bir kenara bırakılırsa, yapılan tanım uyarınca bilgi; kesin, mutabık ve dayanaklı olmalıdır. Dayanak bedihî ve nazarî olabilir. “Dayanak” eki çıkarılarak yerine (جائزۀ مطابقٍ ثابت)⁴⁴ ve (جائزۀ مطابقٍ للواقع)⁴⁵ “sabit” veya “vakıya mutabık” gibi farklı ilavelerle sözü edilen tanım kullanılmıştır. Ancak bilginin itikat olarak tanınması Mu'tezile'den devralınmış bir mirastır.

Tanıma getirilen kesinlik (*cezm*) kaydı, zan, şüphe ve vehmi dışarıda bırakmıştır. Kuvvet sırasına göre dizilen zan, şüphe ve vehim her ne kadar bir tasdik ve hüküm verme türü olsa da kesinlik taşımaz. Bunlarda her daim çelişigine ihtimal vardır. Mutabakat kaydı ile katmanlı cehil, bilmediğini bilmemek kapsam dışına itilmiştir. İster dayanak, ister sabit, isterse vakıya mutabık ile aslında taklit ötelenmiştir. Bilindiği üzere taklit kanıtsız bilgidir. Türü ne olursa olsun kanıtlı bilgi, taklit seviyesinden üsttedir.

Farklı ifadeler seçilmiş olmasına rağmen son kelime ile anlatılmak istenen aynıdır. Tanımın benzer sürümleri dikkate alındığında seçilen kelimelerin dizilimi, bilinçli bir bölümlenmeyi andırmaktadır. Tanım; zan, şüphe, vehim, cehil ve taklitten arındırılmış bir düzeye ulaşmak için geliştirilmiş özel bir çabanın ürününe benzemektedir. Tanımdan öte seçmece bir tavırla bir araya getirilen ayırıcı vasıflardan oluşturulmuş, daha çok mantıkta kullanılan tasdik kavramını belirginleştirmek adına kurgulanmıştır. Dolayısıyla tasavvurları içermediği için bu, mutlak bilgi tanımını karşılamamıştır. Mutlak bilgi tanımından beklenen; tasavvur- tasdik, bedihî-nazarî, beşerî ve ilahî her türden bilgiyi içermesidir.

Filozoflarda bilgi; (حصول صورة الشيء في العقل) “bir şeye dair suretin akla gelmesi” olarak tanımlanmaktadır. Bilgiyi formla tanımlamak genel hatlarıyla mantık biliminde esas kabul edilmektedir. Bu form tümel, tikel, madum ve mevcutları kapsamaktadır. Tümelere özgü kılmak adına yapılan tanımda bilgi; idrak eden *nefste*, idrak edilen mahiyetin temessülüdür. Dikkat edileceği üzere suretin husûlü, mahiyetin temessülü (*akılda yeniden canlandırılması*) hep zihni varlık üzerine kuruludur. Bilginin temessül ile yapılan tanımında bir tür kısır döngü bulunmasına rağmen filozoflar için bu çok önemli görülmemiştir. Zira yapılan bilgi tanımı lafzî bir tariften ibarettir. Lafız bakımından yapılan tarifile kavratılmak istenen; meçhulün tahsili değil, malumun tayinidir.⁴⁶

Kelamcılar açısından yapılan bu bilgi tanımı problemlidir. Tanım, öznesi ve nesnesi bakımlarından ayrı ayrı sorunlar barındırmaktadır. Tanım, öznesi bakımından incelendiğinde zanni, katmanlı cehlî ve taklidi ve hatta şekki ve vehmi kapsamına almaktadır. Her türlü tasdik türünü inceleyen mantık bilimi için bu zaten olması gereken olduğu için sorun yoktur.

Ancak anılanlara bilgi demek, dinin sabit kurallarına ve dilin kullanım sınırlarına riayet eden kelamcılar açısından kabul edilmez. Çünkü bilmediğini bilmeyen biri için onun bir şey bildiğini söylemek, aslında en cahil insanla en bilgili insan arasındaki uçurum farkını ortadan kaldırmaktadır. Öte yandan bir şeyi bilen kişiyle; bir şeyi vehmeden, bir şeyden şüphe duyan ve bir şeyi zanneden kişi ayrıdır. Ayrımı gözetmemek yanlıştır. Taklide gelince taklit eden kişiye mecazen “bilen” kişi denir. Gerçekte taklit eden ile bilen ayrıdır, ayrı tutulmalıdır.

bk. Fahreddin Râzî, *el-Maḥşûl*, thk. Taha Cabir Feyyâz (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418), 1/85. Ayrıca bk. Fahreddin Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir: Mefâtiḥü'l-gayb* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 2/185. Cürcânî'nin Râzî'ye ilgili nispetinin yanlış olduğu vurgulayan için bk. Mustafa Bozkurt, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 73.

⁴³ Nâsirüddin el-Beyzâvî (öl. 685/1286) (اعتقاداً جائزۀ مطابقٍ لموجب) tanımını itikat ve bilgi bağlamında verir. Tasavvur ve tasdiki içeren bilginin, itikattan daha kapsamlı olduğunu vurgular. Ancak Râzî'ye nispet etmez. Aynı yerde Râzî'ye nispet ettiği bilgi tanımı “bilen ile bilinen arası izafet” şeklindedir. Ebû Saîd Nasırüddin Beyzâvî, *Misbâḥü'l-ervâḥ fi usulî'd-dîn*, thk. Said Fûde (Amman: Dârü'r-Râzî, 2007), 115.

⁴⁴ Ebû's-Sena Şemseddin Mahmûd el-İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecridi'l-akâid*. (Kuveyt: Darü'z-Ziya, 2012), 2/773.

⁴⁵ Sa'düddin Teftâzânî, *Şerḥu'l-'Aḳâ'id*, thk. Abdüsselâm Şennâr (Mektebetü Dârü'd-Dekkâk, 2007), 29.

⁴⁶ Hasan Çelebî Fenârî, *Hâşiye 'ala Şerḥi'l-Mevâkıf (Şerḥu'l-Mevâkıf içinde)* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 1/83.

Öznesi bakımından yapılan eleştiriler, daha çok kullanım ile ilgili olduğu için mesele farklı yönlerden değerlendirmelere açıktır.

Mantık ilmi insanın elde ettiği bilgi yollarının tamamını incelediği için bu sayılanları, sunulan tanımın kapsamı onlar için bir sorun değildir. Bilgiyi formla eşitleyen tanım, nesnesi bakımından incelendiğinde sorunlar derinleşmektedir.⁴⁷ İnsanın kendini, imkânsızları (*mümteni*) bilmesi bir suretle olmamaktadır.⁴⁸ Mutlak bilgi bunları içerdiği için verilen suret tanımını kapsamı gereken tüm fertleri içine alamamaktadır.

Çeşitli yönlerden eleştirilen tüm bu tanımların ardından geç dönem kelim-felsefe geleneğinin öncü isimlerinden Seyfeddin Âmidî bilgiye sıfat demiştir.⁴⁹ Kişi kendinde bulunan bu sıfat sayesinde, mahsus olmayan herhangi bir hakikati, çelişğine ihtimali olmayacak biçimde temyiz eder.⁵⁰ Anlatımı yapılan tanım İbnü'l-Hâcib tarafından en doğru (*esah*) tanım olarak yeniden sunulmuştur.⁵¹ Ardından İcî ve Cürcânî gibi otorite isimler, eleştiri süzgecinden geçirilen ve öncekilerin kusurlarını içermeyen bilginin bu tanımını kabule en şayan (*muhtar*) tanım olarak takdim etmişlerdir.⁵² Devvânî'nin yeniden sıkı sıkıya incelediği bilgi tanımının kısa tarihi bu şekildedir.

2. Devvânî'nin Bilgi Tanımına Yönelik Eleştirileri

Önceki başlıkta bilginin itikat, suret şeklindeki tanımlarına yöneltilen eleştiriler etrafında araştırıldı. Burada Devvânî'nin incelediği konu, bilginin sıfat olarak tanımlanışıdır. Devvânî tarafından yapılan eleştirileri doğru anlayabilmek için onun risalesindeki sıra düzeni aynen burada takip edilmiştir. Değilse çok sıkı bir dikkat olmaksızın, onun matematiksel hesaba bağlı kalarak yaptığı analitik yorumlarını anlamak oldukça zorlaşacaktır. Bu bağlamda bilgi; "çelişğe ihtimal olmayan temyiz gerektiren sıfat" olarak tanımlanmıştır.⁵³ Tanımda üç unsur öne çıkarılmaktadır: Sıfat, temyiz ve çelişğine ihtimal bulunmamak. Bilgi özünde bir sıfattır. Zat olan özne yoksa onun sıfatından bahsetmek boştur. Bilgi bir sıfat olması hasebiyle özneye bağlı ve bağımlıdır. Sıfat sayesinde özne ayırt edebildiği için bilen olarak nitelenmektedir. Bilgi sıfatı, özneyi ayırt edici ve bilici kılmaktadır. Bilgi tanımında özneyi temel almak kaçınılmazdır.

Devvânî bilgi tanımında geçen "temyiz" in nerede durduğunu anlaşılır kılmak istemiştir. Buna göre bir şeyi bilen sıfatın öznesi temyiz etmektedir. Ayırt etmek anlamında temyiz özneye gerçekleşmektedir. Bir şeyle ilişki içinde olmayan özne yoksa temyiz de yok demektir. Tanım içinde sıfatla nitelenen belirli özneyi dikkate almak, bilinenin başkasına sağladığı bilgiyi dışarıda tutmak içindir.

Bilgi özneye bir şeye ilişkin bulunan bir sıfattır. Bir şeye ilişkin özne kendinde bulunan bilgi sıfatı sayesinde ilişkili olduğu şeyi temyiz etmektedir. Bilgi sıfatı özneye ayırt etmek, temyiz etmek gücü sağlamaktadır. Bu öyle bir temyizdir ki çelişğine ve tersine ihtimali yoktur. Çelişğine ihtimali olmamak, en üst kesinlik seviyesini gösterir. Bilgi: "ayırt etmeyi sağlayan bir sıfat" tanımına; "çelişğe ihtimal yoktur" eki eklenmiştir. Bu ek sayesinde tanım, çelişğine ihtimal olmayan tasdik ve tasavvur türlerini bünyesine almıştır. Bunlar kesin tasdik ve yalnız tasavvurlar (*et-tasavvuru's-sâciz*) olmak üzere iki çeşittir. Tanım dışında zan gibi kesin

⁴⁷ Bilgiyi formla tanımlamanın ihtiva ettiği sorunları yedi başlık altında inceleyen bir çalışma için bk. Ca'fer Sübhânî, *el-Medhal ile'l-ilm ve'l-felsefe ve'l-ilahiyat nazariyyetü'l-ma'rife*. (Beyrut: ed-Dârü'l-İslâmiyye, 1990), 20.

⁴⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 2/122.

⁴⁹ Seyfeddin Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1/78.

⁵⁰ Seyfeddin Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürâzık 'Âfîfî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmîyye, 1424), 1/11.

⁵¹ İbnü'l-Hâcib, *Muhtaşari'l-müntehâ*, 1/161.

⁵² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/171.

⁵³ Bilginin bu tanımını bir kısım Eş'arîlere nispet edilmiştir. Ebu Abdurrahman Abdulaziz b. Ahmed b. el-Hamid el-Ferhâri, *en-Nibrâs: serhu şerhi'l-akâid* (İstanbul: Âsitâne Kitabevi, 2009), 90.

olmayan tasdik türü kalmıştır. Çünkü kesin olmayan tasdikler, çelişiklerine muhtemeldir. Ayrıca haber içerikli tam nispete ilişkin tasavvurlar da tanım dışındadır. Şek-şüphe ve vehim bu tasavvur türüne örnektir. Bu tasavvur türünde olumlu-olumsuz nispeti idrak vardır, ancak nispeti tamamen teslim etmek, kabul etmek ve anlamak (*izan*) yoktur.⁵⁴

Kesin tasdik; kesin hüküm ve kesin bilgidir. Bu nedenle çelişğine ihtimali olmayan bilgiyi ifade etmektedir. Yalın tasavvur ise hiçbir hüküm barındırmadığı için çelişğine ihtimal söz konusu değildir. Hükümden yalıtıldığını anlatmak için tasavvur “yalın” olmak ile kayıtlanmıştır. Her türlü yargıdan arındırılmış tasavvur yalındır.⁵⁵ Tasavvurun içeriği tekil ve çoğul olabilir. Sözelimi insanı tasavvur etmek veya insanla beraber kâtibi tasavvur etmekte yargı yoktur. Tasavvurda eksik nispet bulunması onun yalınlığını bozmamaktadır. Bir kayıtla, izafetle kayıtlanmış eksik nispette de yargı yoktur.⁵⁶ Mesela canlılığı düşünmekte kayıtlamak “düşünen canlı”da olduğu gibi bir hüküm değildir. İzafeti eksik nispete “Zeyd’in kölesi” örnek verilmektedir. Burada da herhangi bir yargı yoktur. Ayrıca haber içermeyen tam nispetlerde de yargı olmaz: “Vur” emrinde nispet tamdır, ama bu kez haber yoktur. Veyahut haber var ama şüpheli ise yine tasavvur yalın kalmaktadır. Şartlı önermeler de yargı bildirmedikleri için bilfiil tasdik sayılmazlar. Bu nedenle şartlı önermeler de yalın tasavvur kapsamına girebilir.⁵⁷

Devvânî için bilginin “çelişğe ihtimal olmayan temyiz gerektiren sıfat” tanımında geçen “ihtimal olmayan” şey ya temyizdir, ya ilişkidir, ya da mahaldir. Her üç seçenek için de “çelişik” ifadesi ya temyiz çelişği, ya ilişkinin çelişği, ya mahallin çelişği ya da sıfatın çelişği olmak üzere dört seçenekle ilişkilendirilebilir. Bu “üç ihtimal seçenek” ile diğer “dört çelişik seçenek” her biri diğeriyle ilişkilendirilebilir. Üç ile dördün çarpımı sonucu akıl bakımından toplam on iki yeni ihtimal söz konusu edilebilir.

Devvânî’ye ait eleştirilerin ana biçimini ve içeriğini, mantık biliminin sunduğu dakik araştırma zihniyeti oluşturmaktadır. Buna göre çelişik tek başına temyiz, taalluk, mahal veyahut sıfatta olabilir. Ayrıca “çelişğe ihtimal olmayan” ayrı ayrı temyiz, taalluk ve mahal olabilir. İlk dört seçenek ile diğer üç seçeneğin çarpımı on ikidir. Devvânî bunlar içinden sekiz ihtimalin tartışmaya açık olduğunu bildirmektedir. Geriye onun araştırmaya değer bulmadığı dört ihtimal daha kalmaktadır. Dokuzuncu ihtimal olarak mahal ihtimali, ilişkinin çelişği; onuncu ihtimal olarak mahal ihtimali, mahallin çelişği; on birinci ihtimal ilişki ihtimali, mahallin çelişği; on ikinci ihtimal ise temyiz ihtimali, mahallin çelişğidir. Dikkat edildiği üzere mahallin çelişme ihtimali saçma olduğu için bu seçenek doğrudan araştırma dışına atılmıştır.

Devvânî sekiz ihtimali araştırmaya değer bulmuştur.⁵⁸ Ona göre diğer dört ihtimal zaten apaçık yanlıştır. Şu halde araştırmaya değer görülen sekiz ihtimal sıralanarak değerlendirilebilir.

Birinci ihtimal: [İhtimal ilişki, ilişkinin kendiyile çelişği]

Birinci ihtimale göre çelişğe “ihtimal olmayan” şey; temyiz eden öznedede bulunan ilişkinin kendiyile ne şimdi, ne gelecekte çelişmez olduğudur. Bu yorum hem bilginin birinci kısmına yani tasavvura, hem de ikinci kısmına yani tasdike uygundur. Bilginin birinci kısmına uygundur, çünkü haber içerikli eksik nispete ilişkin tasavvurların çelişikleri yoktur. Bu nedenle çelişiklerine ihtimali olmaması doğrudur. Bilginin ikinci kısmına da uygundur, çünkü kesin tasdikin ilişkininde çelişik olamaz. Kesin tasdikte tam nispet gerçekleşmiştir, bu nedenle onda çelişkinin olmasına akıl kesinlikle izin vermez. Vakia üzerine kesin tasdik ile verilen hü-

⁵⁴ Celâleddîn Devvânî, *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm*, Fatih, 5393, 28^b.

⁵⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, 1/60.

⁵⁶ Kutbüddin et-Tahtânî er-Râzî, *Şürühü's-Şemsiyye: mecmûa hâvâşin ve ta'likât fi'l-mantık* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2011), 1/57.

⁵⁷ İbn Sînâ tasavvurun tasdik ifade etmeyeceğini söylemiştir. Devvânî’ye göre bu mugalatadır. Zira kimi zaman tasavvur, tasdik ifade edebilir. Celâleddîn Devvânî, *Şelâşü resâ'il: Ünmüze'cû'l-'ulûm*, thk. Ahmed Toyserkânî (Meşhed: Âsitâne er-Râdavîyye, 1411), 326.

⁵⁸ Devvânî, *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm*, Fatih, 5393, 28^b.

küm, an itibarıyla zan, şüphe ve vehimde olduğu gibi çelişğine ihtimal vermez. Katmanlı cehille (*cehl-i mürekkep*) hüküm veren kişi gelecekte verdiği hükmün çelişğine hüküm verebilir, ancak akıl, kesin tasdikte buna izin vermez. Taklit ile hüküm veren kişi, taklit durumundan çıkmadığı sürece hükmünün çelişğine ihtimal vermesi zaten söz konusu değildir.⁵⁹

İkinci ihtimal: [İhtimal ilişki, sıfatın çelişği]

Sıfatın çelişğine ilişki, ihtimal vermez. İlişki; birinci kısım bilgi türünde tasavvur, ikinci kısım bilgi türünde tasdikdir. Tasavvurların ne kendilerinin, ne de zihni suretlerinin çelişikleri yoktur. Başka bir ifadeyle tasavvurların kendileriyle çelişme ihtimali olmadığı gibi zihni suretlerin de birbiriyle çelişme ihtimali yoktur.

Bilginin ikinci kısmında kesin tasdik sahibi kişide tam nispet oluştuğu için verdiği olumlu yargısının çelişğine ihtimal yoktur. Bilindiği üzere kesin tasdik içermeyenler için çelişğine hüküm vermek her daim ihtimal dâhilindedir. Benzer biçimde kesin haber içerikli, tam nispete ilişkin tasavvurların dışında kalan tasavvurlarda da çelişki olabilir. Burada dikkat edilmesi gereken, olumlu önermenin içinde bulunan vaki olma durumunu bilen ve tasdik eden öznedeki idrakin artık, önermenin olumsuz şekline ihtimal vermeyeceğidir. Önermenin çelişği için de mesele aynıdır.

Elbette kesinlik içermeyen tasdiklerde, önermenin olumlu ve olumsuz idrakinde değişim olabilir. Tasdik kesinlik içermediği için kişi tasdik ettiği hükmün yerine başka bir hüküm verebilir. Devvânî birinci ve ikinci ihtimal bağlamında yapılan yorumların üç açıdan incelenmesi gerektiğini söylemektedir:⁶⁰

Bir: Yukarıda anlatılan her iki ihtimale göre bilgi tanımı; kesinlik sunan ve vakia ile örtüşen nispete ilişkiyalın tasavvuru kapsamına almaktadır. Birinci ihtimal açısından bakılırsa ilişkinin kendisi kesin olduğu için akıl, ilişkinin yine kendiyle çelişmesine cevaz vermez. İkinci ihtimal açısından bakılırsa yine o ilişki o sıfatın çelişğine ihtimal vermemektedir. Zira yalın tasavvurların çelişikleri olmaz. Yalın tasavvurların çelişikleri olmadığı için nispetin vukuuna dair bir bilgi değildir. Yalın tasavvurların bilgi sayılması halinde şüphe durumunun da bilgi sayılması gerekir. Oysa şüphe etmek, bilmek demek değildir.⁶¹

Birinci ihtimaldeki sorunu çözmek için; "ihtimali olmamak" ifadesini, sözü edilen sıfat ve temyiz bakımından almak gerekir. Yapılan bu takdirle tanımdan yalın tasavvurlar çıkmış olur. Çünkü ilişkinin çelişğine ihtimali olmaması başka bir sıfat ve yine başka bir temyiz açısından dır.⁶²

İki: Hemen yukarıda yapılan her iki alt yoruma göre mutlak bilginin tanımı; cehil katnına dayalı değişmez katmanlı cehil içerecektir. Tanımına yönelik yapılan yorumlar çerçevesinde bilgi veya katmanlı cehil sahibi her iki kişide bir "kesinlik" vardır. Her ikisindeki bu kesinlik kişiden hiçbir şekilde ayrılmaması bakımından eşittir. Kişi bilginin kendisine sağladığı "kesinlikten" kendisini alamadığı gibi katmanlı cehil sahibi kişide kendindeki "kesinlikten" kurtulamaz. Her ikisindeki kesinlik, aynı derecededir. Aradaki fark bilginin vakia ile ör-

⁵⁹ Devvânî, *Risâle fî ta'rîfî'l-İlm*, Fatih, 5393, 29^a.

⁶⁰ Devvânî, *Risâle fî ta'rîfî'l-İlm*, Fatih, 5393, 29^a.

⁶¹ Devvânî, *Risâle fî ta'rîfî'l-İlm*, Fatih, 5393, 29^b.

⁶² [8. Derkenar notu]: Her iki ihtimal farklı açıdan da çözümlenebilir. Öncelikle yalın tasavvur bilgi sayılabilir. Dahası vehim ve şüphenin de bir tür bilmek anlamına gelmesi imkânsız değildir. Çünkü konu ve yüklem olan iki tarafı tasavvur etmek ve aralarında hükmî bir bağ kurmak bilgi için yeterlidir. Tasavvur etmek ve bağ kurmak; vehim ve şüphede bulunduğu için bu ikisi, bir tür bilgidir. Burada muhal olan şüphe ve vehmin tek başlarına müstakil olarak bilgi sayılmasıdır. Tereddüt ve tecvizden arındırılmış yalın tasavvur, vakia ile örtüşen nispete ilişiktir. Bu ilişki şüphe ederken kişide bulunmaktadır. Bu nedenle şüphenin bilgi sayılması yanlış değildir. Burada bir tasavvurun, başka bir tasavvura ilişmesi bakımından meseleye yaklaşılmamaktadır. Tam tersine şüphe eden kişide bulunan idrak temel alınmaktadır. Bu idrak, her iki tarafa dair tecviz ve tereddüt barındırmaktadır. Şüphe eden kişi de iki tarafa ilişkin bir idrak söz konusudur. Bu bakımdan şüphe etmek, bilmek demek olabilir. Devvânî, *Risâle fî ta'rîfî'l-İlm*, Fatih, 5393, 29^b.

tüşmesi, cehlin ise örtüşmemesidir. Bilindiği üzere vakıa ile mutabakat, itikadın güçlülük-zayıflık derecesine tesir etmez. Kesin bilgiye sahip kişinin idraki, sahip olduğu bilginin hâlihazırda çelişğe izin vermez, çünkü kesindir. Bilgisinin gelecekte değişmesine de izin vermez, çünkü kanıta dayalıdır. Benzer ve hatta aynı kesinlik, cehalet sahibi kişi için de söz konusu edilebilir.⁶³

Cehalet iki yönlü olabilir. Bu yönlerden biri gerçeklik ve realite (*nefsü'l-emr*) iken, diğeri kişinin idrakidir. Sözelimi “dünyanın düz” olduğu yargısında bulunan biri buraya örnek verilebilir. Bu kişinin yanlış hükmü; gerçeklik ve öznel idrak olmak üzere iki ayrı bakımdan değerlendirilmelidir. Cehalet sahibinin yanlış bilgisi; her ne kadar gerçeklik bakımından değişime açık ve ihtimal varsa da kişinin kendi idraki bakımından değişme ihtimali oldukça düştür. Çünkü bilmediğini bilmemektedir.⁶⁴

Devvânî anılan iki ihtimali değerlendirmektedir.⁶⁵ İlk ihtimale göre bir şeyin kendisiyle çelişme ihtimalini ele almaktadır. Bilgilerin tamamını kapsamına alan gerçeklik (*nefsü'l-emr*) bakımından bir şeyin kendisiyle çelişme ihtimali yoktur. İkinci ihtimal ise cehaletin, cehaletle çelişmesidir. Bir diğer ifadeyle kişide bulunan sıfatın nesnesindeki ilişkinin kendi içinde çelişmesidir. Bu ilişkinin kendisi incelendiğinde yine iki ihtimal ortaya çıkar: Yanlış olumlu ilişki/nispet ve doğru olumlu nispet. Öncelikle yanlış olumlu nispetin (“*Dünya düzdür.*”) olumsuza ihtimali gerçeklik bakımından değerlendirildiğinde bu bir ihtimal değil, kesinliktir. Yanlış olumlu nispete, kişinin idraki bakımından yaklaşıldığında, yanlış ve doğru bilgiye sahip olma iddiasındaki kesinlik açısından birbirine eşit gelecektir.

Dünya düzdür, diyen ile dünya yuvarlıktır, diyen kişilere kendi idrakler açısından bakıldığında her ikisindeki kesinlik eşittir. Bilindiği üzere kesin olumlu nispetin, başka bir kişi tarafından olumsuzlanması (*selb*) mümkündür. Veyahut nispeti olumsuzlamak kişiden kişiye değiştiği gibi, tek bir kişinin bir gün olumsuzladığı nispeti, diğer gün olumsuzlamaması da mümkündür. Şayet sözü edilen kişideki olumsuzlama ihtimali, olumlama (*icab*) elde edildikten sonra ile kayıtlarırsa cehaletteki çelişme durumunda bunun gerçekleştiği söylenemez. Zira cahil kişi, bir meseleyi iki seçeneğe indirmiş ve birinci seçeneği yanlışlayarak ikinci seçeneği doğrulamış değildir.

Gelinen aşamada Devvânî idrak eden kişiyi şahıs ve tür olarak iki ayırmaktadır.⁶⁶ Yani cehalet sahibindeki nispet, her ne kadar idrak eden şahıs bakımından çelişmeye kapalı ise de kesin bilginin aksine tür bakımından çelişmeye açıktır. Tanımda ötelenen ihtimal şahıs ve tür bakımından daha kapsamlıdır. Dolayısıyla tanıma sözü edilen cehalet giremez.

Tanımda ötelenen ihtimalin kapsamı; tür bakımından olan ihtimalleri de kapsayacak biçimde genişletilirse bu, tasavvurların ve kesin tasdiklerin tanımdan çıkmasını gerektirir. Nitekim şüphe durumdaki tasavvurların taallukunda çelişme ihtimali her zaman vardır. Uzaktan bir karaltı gören kişi bu insan mıydı, maymun muydu, diye şüphelenebilir. Ancak bu ihtimallerden yalnızca biri doğru olabileceği gibi, her ikisi birden yanlış da çıkabilir.

İdrak bakımından mutlak tasdik tek bir türdür; zan, taklit vb. diğerleri mutlak tasdikin altında kalan kısımlardır. Zan durumu dikkate alındığında zan sonucu ulaşılan tasdik çelişme ihtimali de bulunmaktadır. Burada, tasdik içinde yer alan kısımların her biri tek başına bir tür sayılırsa belki sorun giderilebilir. Benzer biçimde şüphe ve vehmin her biri, fertlere ilişkin tasavvurlardan başka bir tür olarak görülebilir. Bu sayede tanımda ötelenen ihtimalin genişletilme sorunu çözümlenebilir.

Üç: Vakıaya mutabık, sabit ve kesin itikat delile dayandığı için kesindir. Fakat bu seviyedeki kesinliğe sahip birinin bu bilgisini unutmaması söz konusu edilebilir. Unutkanlık yüzün-

⁶³ Devvânî, *Risâle fî ta'rîfî'l-ilm*, Fatih, 5393, 29^b.

⁶⁴ Muhammed Rıza Muzaffer, *el-Mantık* (Beyrut: Dârü't-Teâruf li'l-Matbûat, 2006), 20.

⁶⁵ Devvânî, *Risâle fî ta'rîfî'l-ilm*, Fatih, 5393, 29^b.

⁶⁶ Devvânî, *Risâle fî ta'rîfî'l-ilm*, Fatih, 5393, 30^a.

838 | Mustafa Bilal Öztürk. Bir Bilgi Tanımının Eleştirisi: Devvânî'nin *Risâle fî Ta'rîfî'l-İlm...*

den kişi ile bilgi arasında kurulan bağlantı kopabilir. Dahası unutkanlık neticesinde, kesin bilginin dayandığı ilkeler ve yargılar tamamıyla hafızadan uzun bir süre silinebilir. Ardından ilave bir düşünmeyle tekrar sabitlenene dek kişi, kesin bilgisinin ilkelerine ve yargılarına yoneldiğinde tereddüt gösterir. Kişideki kesin bilginin, idrak eden açısından gelecekte çelişmeye ihtimali her zaman bulunmaktadır. Dolayısıyla her iki yoruma göre de tanım geçerliliğini yitirmektedir. Tanımın içinde bulunması gerekenler tanım içine alınmamıştır.

Devvânî kesin bilgi ile unutkanlığın bir arada düşünölemeyeceğini savunan yaklaşımı eleştirmektedir.⁶⁷ Bu yaklaşıma göre kesin bilgiye sahip kişi, bu bilgisini unutamaz. Kesin bilgi unutmak ile kaybedilmez. Çünkü kesin bilginin dayanağı kesin delildir. Öyleyse unutkanlık kesin bilgi için söz konusu edilmez. Kişide meydana gelen unutkanlık veya herhangi başka bir nedenle bilgi kayboluyorsa o bilgi, kesin değildir. Kesin bilgiyi sarsılmaz, kişiden izale edilemez sayan bu yaklaşımı Devvânî *yanlış* bulur. Çünkü nitelik kategorisindeki ince ayrıma dikkat edilmemiştir.⁶⁸

Klasik kelim-felsefe geleneğine göre nitelik/keyf kategorisindekileri bölümlmek/kısmet olmaz ve keyfiyette nispet bulunmaz. Ayrıca her tür nitelik, güçlü ve zayıf derecelere açıktır. Nitelik kategorisi hızlı kaybolanlar (sevinç-hüzün, utanmak, korkmak vb.) ve yavaş kaybolanlar (hayat, ilim, kudret ve irade) diye iki sınıfa ayrılmaktadır.

Nitelik kategorisi içinde sayılanların her biri kişinin sıfatı olur. Bu sıfatların her biri kendi içinde meleke ve hal seviyelerine gelebilir.⁶⁹ Öyle ki türler için geçerli olan *meleke* ve *hâl* ayrımı kesin bilgi/idrak için de geçerlidir. Meleke halini almış nitelikler, kişinin ruhuna kazanmıştır. Onu kişiden söküp atmak oldukça güçtür. Fakat bazı nitelikler, kişide kökleşmemiş meleke seviyesine ulaşmamış, *hâl*/seviyesinde kalmıştır. Buna göre kesin bilgi, kişide meleke ve hal seviyelerine getirilebilir durumdadır. Anlatılanlara göre tasdikın kısımlarını; yakîni, zannî, cehlî ve taklidî ile sınırlandırmak ve tasdikın kısımlarını dörde hasretmek yanlış olmaktadır.

İkinci yorumun başka bir açmazı daha vardır: Bilgi tarifinin içine şüpheyi ve vehmi almak. İkinci yorumda her ne kadar tanımın ibaresine aykırılık taşısı da "ilişki" kelimesi zorlamalı bir tevile sahne olmuştur. Buna göre ilişki; birinci kısım bilgi türünde tasavvur, ikinci kısım bilgi türünde oldu-olmadı yargısı barındırmayan hükmî nispet anlamındaki tasdik olarak görölmüştür. Geline noktada nasıl oldu da tanım içine şüphe ve vehim katıldı? Şöyle ki nispetin vaki olduğunu tasavvur veya tecviz etmek, nispetin vaki olmadığını tasavvur veya tecviz etmeye çelişik değildir. Çünkü her ikisi de varlık bakımından nispetten kuşku duyan veya nispeti vehim eden için eşittir. Diğer ifadeyle şüphe veya vehim eden kişideki nispetin ilişkisi çelişiklerine ihtimali yoktur. İhtimal yoktur, çünkü bunların çelişikleri yoktur. Ancak haber içerikli tam nispetin çelişği vardır. Haber içerikli tam nispetteki ilişkinin kendiyile çelişme ihtimali vardır. Kuşku duyanda veya vehim edende bu ilişkinin bulunması çelişme ihtimalini ortadan kaldırmaz.

Öte yandan bilginin tarifi, kesinlik taşımayan tasdikleri de içine alacaktır. Çünkü olumlu önerme, olumsuz önermenin çelişği değildir. Olumlu önerme (*icâb*), olumsuz önermeyle (*selb*) çelişmez. Her ikisinin de vakiada olmama ihtimali bulunmaktadır. Sözelimi "Ali evdedir" ile "Ali okuldadır", önermelerini kuran kimsenin bilgisi "Ali istedir" önermesiyle sonuçlanabilir. Bir benzeri olayla şüphe durumunda karşılaşılabılır. Önermenin olumlu veya olumsuz olması hakkında şüphe eden kişide bulunan sıfatın, her iki halde de çelişiklerine ihtimali yoktur. Zira sözü edilen sıfatın çelişği olmaz. Çelişme sıfatın ilişkisiyle ilgilidir.

⁶⁷ Devvânî, *Risâle fî ta'rîfî'l-İlm*, Fatih, 5393, 30^a.

⁶⁸ Devvânî, *Risâle fî ta'rîfî'l-İlm*, Fatih, 5393, 30^a.

⁶⁹ Şerif Ali b Muhammed Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 229.

Devvânî'ye göre tarifteki tabir açısından çelişmenin sığata gelmesi gerekirken ilişkiye götürülmesi bir tür tevildir.⁷⁰ Haber içerikli tam nispete ilişkin sıfatın çelişigi ifadesi bir mecazdır. Sıfatın çelişmesi derken, sıfatın ilişkisindeki çelişme kastedilmiştir. Son yorum sayesinde birinci tevcih hakkındaki sorun giderilmiştir.

Üçüncü ihtimal: [İhtimal ilişki, temyizin çelişigi]

Temyizin çelişigine ilişkin ihtimal yoktur. Buradaki ilişkinin anlamı, ikinci tevcihte söz konusu edilen anlamdır. Temyiz ise açık anlamının dışında kalan tasavvur veya tasdik içerikli "zihni form" anlamındadır. Zira temyizin açık anlamı önceki iki tevcihte geçtiği üzere izafet ve özel bir nispettir. Bilindiği üzere izafet anlamındaki temyizin çelişigi asla yoktur.

Ancak gelinen yerde hem ikinci tevcihe özgü sorun söz konusudur, hem de birinci ve ikinci tevcihin ortak sorunu burada karşımıza çıkacaktır. Birinci ve ikinci tevcihin sorunu olumlu-olumsuz tasdik ve form içerikli tasavvurun bilgi sayılmamasıdır. Buna göre bilgi tasavvur-tasdik değil, tasavvuru ve tasdiki gerektiren şeydir. Oysa tasavvur ve tasdik bilgisi sayılmaması, nihai kerte cumhurun ortak kanaatlerine aykırıdır. Tasavvur ve tasdiki gerektiren şeyin bilgi olması ise kökten kusurludur.

Devvânî açısından sorunu gidermek için "temyiz" ve temyizi gerektiren "sıfat" kendi bakımından aynı, itibar bakımından ayrı olarak değerlendirilebilir.⁷¹ Zihni form; kişide (*nefs*) bulunması bakımından onun bir *sıfat*, kişideki formun ayrışmasının nedeni olarak *temyizi* olabilir. Temyiz ve temyizi gerektiren sıfat arası gözetilen bu anlamdaki itibarî bir farklılık, sıfatın temyizi zorunlu kılmasını doğrulamak için yeterlidir.

Dördüncü ihtimal: [İhtimal mahal, sıfatın çelişigi]

Burada mahal sayılan özne kendindeki sıfatın çelişigine ne şimdi, ne de gelecekte ihtimal vermez. Özne, bilgi ile elde ettiği sıfatın çelişigiyle nitelenmesine engeldir. İlişkide dikkate alınan zorlamalı tevill dışında ikinci yoruma ilişkin sorunlar dördüncü ihtimal için de geçerlidir.⁷²

Beşinci ihtimal: [İhtimal mahal, temyizin çelişigi]

Zihni suret anlamındaki temyizin çelişigine özne olan mahal ihtimal vermez. İlişki kavramı üzerine yapılan zorlama yorum dışında üçüncü tevcihe getirilen sorun bu açıklama için de geçerlidir. Buradaki açıklamada temyiz, çelişigi olmayan izafet ve özel nispet anlamında kullanılırsa, "zorunlu kılmayı/îcâb" tashih edici zorlamalara girişmeyi gerektiren son sorun da çözüme kavuşmuş olabilir.⁷³

Altıncı ihtimal: [İhtimal temyiz, temyizin çelişigi]

Lafız bakımından en yakın ihtimalli yorum budur. Çelişige ihtimali olmayan temyizdir. Yani idrak edende bulunan zihni suretler anlamındaki temyizin kendisiyle çelişme ihtimali yoktur.⁷⁴ İdrak eden kendinde bulunan suretin yerine gelebilecek aksi bir surete izin vermez, anlamında temyizin çelişigine ihtimal olmaz. Temyiz ile ayırt edilen zihni formların birbiriyle çelişmesi söz konusu edilemez. Örnek olarak insan suretinin, suret olması bakımından çelişigi bulunmaz. İbarenin zahirine aykırılık dışında beşinci ihtimale getirilen sorun aynen burada da devam etmektedir. Ancak temyiz, zahir anlamıyla alınırsa son sorun da ortadan kalkacaktır. Hatırlanacağı üzere temyizin zahir anlamı izafet ve özel bir nispet olması hasebiyle çelişikleri yoktur.

Yedinci ihtimal: [İhtimal temyiz, ilişkinin çelişigi]

⁷⁰ Devvânî, *Risâle fî ta'rîfi'l-'ilm*, Fatih, 5393, 30^b.

⁷¹ Devvânî, *Risâle fî ta'rîfi'l-'ilm*, Fatih, 5393, 31^a.

⁷² Devvânî, *Risâle fî ta'rîfi'l-'ilm*, Fatih, 5393, 31^b.

⁷³ Devvânî, *Risâle fî ta'rîfi'l-'ilm*, Fatih, 5393, 31^b.

⁷⁴ Devvânî, *Risâle fî ta'rîfi'l-'ilm*, Fatih, 5393, 31^b.

Mana bakımından en yakın ihtimal budur. Yine ihtimali olmayan temyizdir. Temyiz, ilişkinin çelişğine izafet anlamındaki tür bakımından ihtimal vermez. Temyiz kelimesi belirsiz (*nekre*) kullanıldığı için tür bakımından temyiz tasavvur ve tasdik bilgilerini içerecektir. Tür bakımından dikkate alınan temyiz, tarifi dışında kalması gereken zan ve türlerini tariften çıkaracaktır. Çünkü zan ve türleriyle elde edilen tür bakımından temyiz ilişkisinde her daim çelişki olabilir. Aynı durum şahıs bakımından dikkate alınan temyizde söz konusu değildir. Zira şahsî temyizdeki ilişkinin, tasavvur olsun, tasdik olsun çelişğine ilişmek ihtimali yoktur. Şu halde bilginin tanımındaki temyize “tür” kaydı getirilmelidir. Bilgi yine bir sıfattır. Ama bu sıfat taallukuna tür bakımından temyizi zorunlu kılar. İşte bu türün taallukunda çelişğe ihtimal yoktur.

Yapılan açıklama itibariyle her ne kadar ibareye aykırı da olsa tarif; cehl-i mürekkebe de uygun düşmektedir. Çünkü cehlî temyiz türündeki ilişkinin, çelişğine ilişme ihtimali yoktur. Çünkü çelişğine iliştiğinde temyiz, artık cehalet olmaktan çıkacaktır.

Temyiz tür bakımından dikkate alındığında bu, tanımdan tasavvurî bilginin çıkmasını gerektirir. Zira kuşku ve vehimde olduğu üzere tasavvurî temyiz türündeki ilişkinin, çelişğine ihtimali vardır. Fakat buradaki sorun giderilebilir. Çünkü tür temyizde gözetildi, ilişkide değil. Çünkü tasavvurî bilgilerin taallukunda çelişme olmaz.⁷⁵ Anlaşılacağı üzere Devvânî tasavvuru burada tereddüt ve izandan soyutlanmış yalın tasavvur gibi özel bir anlamda kullanmaktadır. Nispetin olumsuzuna (*vukuu*) veya olumsuzuna (*la-vukuu*) yönelik ilişki, Devvânî'ye göre bilgi değildir.⁷⁶ Bu özel tasavvur anlamı gözetilmemiş olsa, bir kısım tasavvurî bilgilerin ilişkisinde çelişki ihtimali vardır.

Sekizinci ihtimal: [İhtimal temyiz, sıfatın çelişği]

Bilgi tanımındaki çelişkinin sığa yorulmasıdır. Tür bakımından izafet anlamındaki temyizdeki ihtimalin olmaması ve sıfatın çelişğine izin vermemesidir. Yedinci ihtimaldeki sorunun aynı sekizinci ihtimal için de söz konusu edilebilir. İlave olarak çelişmenin en uzatılabilir kalan sıfatla ilişkilendirilmesi de başka bir pürüzdür. Devvânî'nin araştırmaya değer bulunduğu sekiz ihtimal bundan ibarettir.⁷⁷

Sonuç

Bilgi tanımlarında dikkate alınması gereken en temel öğeler: Bilgi, bilen ve bilinendir. Tarafların mahiyeti ve ayrıntısı bir kenarda tutulursa bilgi için en az üç taraf gereklidir: Bilen özne, bilinen nesne ve ikisi arasındaki ilişki. Bu ilişkinin kendisini ifade etmek için izafet, nispet ve taalluk olmak üzere üç farklı kavram kullanılmaktadır. Bilgiyi insan, akıl ve varlıktan tamamen ayırarak tanımlamak imkânsızdır. Bilginin çelişği (*nakiz*) cehildir.

Mütekaddim dönemde bilginin itikat, suret olarak tanımları birçok yönden eleştirilmiştir. Nihayet müteahhir dönemde bilginin cins bakımından sıfat olduğu hakkında yaygın bir kanaat oluşmuştur. Her sıfat gibi bilgi sıfatının da işlevi vardır. Bilgi sıfatının işlevi özneye ayırt edicilik vasfını kazandırmaktadır. Ayırt etmek tamamlandığında artık bilgi elde edilmiştir. Elde edilen bu bilginin tersine (*çelişğine*) ihtimal yoktur. Ancak tanımda olumsuz bir kelimeye yer vermek her zaman tehlikelidir. Sözelimi insan nedir? Soruna yanıt olarak bitki değildir, demek her zaman yanılgiya yol açacaktır ve eksik kalacaktır. Benzer bir yanılgiya, bilgi “çelişğine ihtimali olmayandır” denildiğinde de düşülecektir. Çünkü bu tanım, bilginin bilgi sayılabilmesi için her daim çelişğinin göz önüne almasını gerektirecektir. Oysa bilmek, her şartta aksini dikkate almakla olmaz.

⁷⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif* 1/173. Tasavvurlarda çelişme olmayacağına dair Devvânî'nin müstakil bir risalesi için bk. Devvânî, *Risâle fî tahkîk kavlihim "et-Tasavvurât lâ yahtemil ademi'l-mutabaka"* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Karaçelebizade, 342), 48p.

⁷⁶ Devvânî, *Risâle fî ta'rîfî'l-İlm*, Fatih, 5393, 31^b.

⁷⁷ Devvânî, *Risâle fî ta'rîfî'l-İlm*, Fatih, 5393, 32^a.

Devvânî bu risalesinde temel tez olarak bilgi tanımlarının sorundan azade kalamayacağı imasında bulunmaktadır. Bu itibarla "çelişğe ihtimal olmayan temyizi zorunlu kılan sıfat" olarak yapılan bilgi tanımı da sorundan uzak değildir. Bu tanım her ne kadar kelam-felsefe-hikmet ilimlerindeki otorite isimler tarafından kabul görse de muğlaklık, belirsizlik, tek yönlülük, madde ve suret bakımlarından sorunludur. Devvânî risalesi boyunca sorunlu yönleri açığa çıkarmaya çalışmaktadır.

Bilginin ele alınan tanımı kimileri tarafından kusurlu bulunsa bile Devvânî kendi risalesindeki ayrıntıya ve derinliğe ulaşan kimseyi görmediğini söylemiştir. Risalenin yazılış amacı sorunların ayrıntısına değinmek, yapılabilecek yorum ihtimallerini sıralamak, kapalı yönleri vuzuha kavuşturmadır. Tanım ibaresinin yol açtığı, en yakın ihtimalden en uzak ihtimale kadar yapılabilecek yorumların boyutları incelenmiştir. Devvânî'nin temel iddiasına göre bilgi tanımının sorunsuzluğunu bu risaleden sonra kimse savunamayacaktır.

Kaynakça

- Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Kâdî. *el-Mugni fî ebvâbi't-tevhid ve'l-adl: en-nazar ve'l-maarif*. Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye, 1963.
- Akman, Mustafa. *Celâleddin ed-Devvânî: Ahlâkî, Siyâsî, Felsefî, Tasavvufî ve Kelâmî Görüşleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Akman, Mustafa. "Celâleddin ed-Devvânî'nin Eserleri ve Özet Olarak Tanıtımı". *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 122-159.
- Âmidî, Seyfeddin. *Ebkârü'l-efkâr fî usulî'd-din*. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004.
- Âmidî, Seyfeddin. *el-İhkâm fî usulî'l-ahkâm*. thk. Abdürrâzık 'Âfîfî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmîyye, 1424.
- Anay, Harun. *Celâleddin Devvânî: Hayatı, Eserleri Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Bâkullânî, Ebû Bekr Basrî. *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâduhu velâ yecüzü'l-cehl bihi*. thk. Zâhid el-Kevserî. Kahire: Müessesetü'l-Hancı, 1963.
- Bâkullânî, Ebû Bekr Basrî. *et-Takrîb ve'l-irşâd: es-sagîr*. thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Bâkullânî, Ebû Bekr Basrî. *et-Temhid fî'r-red ale'l-mülhideti'l-muattıla*. thk. Richard Joeseff McCarthy. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkîyye, 1957.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nasîrüddin. *Misbâhü'l-ervâh fî usulî'd-dîn*. thk. Said Fûde. Amman: Dâru'r-Râzî, 2007.
- Bozkurt, Mustafa. *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rîfat*. Beyrut : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkîf: Mevâkîf (metin-çeviri)*. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî. *el-İrşad ila kavâti'l-edilleti fî usulî'l-i'tikad*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950.
- Devvânî, Celâleddîn. *Selâsü resâ'il: Ünmûzecü'l-ülûm*. thk. Ahmed Toyserkânî. Meşhed: Âsitâne er-Râdavîyye, 1411.
- Devvânî, Celâleddîn. *Risâle fî ta'rîfî 'ilmi'l-kelam*. thk. Nizâr Hammâdî. Tunus: Dâru'l-İmâm İbn Arefe, ts.
- Devvânî, Celâleddîn. *Risâle fî tahkîk kavlihim "et-Tasavvurât lâ yahtemil ademi'l-mutabaka"*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Karaçelebizade, 342, 48^b-49^a.
- Devvânî, Celâleddîn. *Risâle fî ta'rîfî'l-ilm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5393, 28^a-32^a.
- Erdinç, Ziya. *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).
- Fenârî, Hasan Çelebî. *Hâşiye 'ala Şerhi'l-Mevâkîf (Şerhu'l-Mevâkîf içinde)*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.
- Ferhârî, Ebu Abdurrahman Abdulaziz b Ahmed b el-Hamid el-. *en-Nibrâs: şerhu şerhi'l-akâid*. İstanbul: Âsitâne Kitabevi, 2009.
- Haklı, Şaban. "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, 423-452.
- Harizmi, Rükneddin b. Melâhimî. *Kitâbu'l-Mu'temed fî usulü'd-dîn*. thk. Wilferd Madelung, Martin McDermott. London: al-Honda, 1991.
- Harizmi, Rükneddin b. Melâhimî. *Kitâbü'l-faik fî usulü'd-din*. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2010.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn. *Muhtaşari'l-müntehâ*. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İbnü't-Tilimsânî, Ali el-Fehrî. *Şerhu Meâlimi usulü'd-din*. thk. Nizâr Hammâdî. Amman: Dâru'l-Fetih, 2010.
- İcî, Adudüddin. *Şerhi Muhtaşari'l-müntehâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.

- İsfahânî, Ebü's-Sena Şemseddin. *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecridi'l-akâid*. Kuveyt: Darü'z-Ziya, 2012.
- Keskin, Halife. *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbailer'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011.
- Memiş, Murat. *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- Muzaffer, Muhammed Rıza. *el-Mantık*. Beyrut: Dârü't-Teâruflî'l-Matbûat, 3. Basım, 2006.
- Nesefî, Ebü'l-Muin. *Tebşiratü'l-edille fi usulî'd-dîn*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004.
- Nisâbü'rî, Ebü'l-Kasım el-Ensârî. *el-Gunye fi'l-keâm*. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 2010.
- Râzî, Fahreddin. *et-Tefsîrü'l-kebir: Mefâtihi'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Râzî, Fahreddin. *Kitabü'l-Mebahisü'l-meşrikiyye fi ilmi'l-ilahiyyat ve't-tabiiyyat*. thk. Muhammed el-Mutasım el-Bagdâdî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l-'ukûl fi dirâyeti'l-usûl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.
- Râzî, Fahreddin. *el-Maḥşûl*. thk. Taha Cabir Feyyâz. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1418.
- Râzî, Fahreddin. *Muḥaṣṣalü efkârî'l-müteḳaddimîn ve'l-müte'ahḫirîn mine'l-'ulemâ' ve'l-ḫükemâ' ve'l-müteḳellimîn*. thk. Taha Abdurrauf Sad. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1984.
- Râzî, Kutbüddin et-Tahtânî. *Şürühü's-Şemsiyye : mecmûa hâvâşin ve ta'likât fi'l-mantık*. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, 2011.
- Rosenthal, Franz. *Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*. çev. Lami Güngören. İstanbul: Ufuk Kitapları Yayınları, 2004.
- Sübhânî, Ca'fer. *el-Medhal ile'l-ilm ve'l-felsefe ve'l-ilahiyyat nazariyyetü'l-ma'rife*. Beyrut: ed-Dârü'l-İslâmiyye, 1990.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Maḳâşid*. thk. İbrahim Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2011.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Aḳâ'id*. thk. Abdüsselâm Şennâr. Mektebetü Dârü'd-Dekkâk, 2007.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikin*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1997.

EK 1. Tahkikte İzlenen Yöntem ve Yazma Nüshaların Özellikleri

Tahkikte belirli standartlara sahip olması nedeniyle "*İSAM Tahkikli Neşir Esasları*" benimsendi. Bu çalışmada tahkiki gerçekleştirilen risalenin nüshalarına ait remizler aşağıda gösterildi. Çoğunlukla remizler, kütüphane isimlerinin baş harflerinden seçildi. Paragraf başları, noktalama işaretleri anlam akışına uygun olarak tarafımızdan düzenlendi. Risalenin ana konusu olarak sekiz ihtimal nüshalardaki kırmızı divitle yapılan vurguya uyumlu olarak kalın ve koyu/bold yazıldı. Derkenara not edilen yazılar ve açıklamalar dipnota "hamiş" ibaresiyle not edildi. Hangi nüshadan alındığı belirtildi. Son olarak güncel Arapça imlasına uygun hareket edilmeye gayret edildi. Tahkikli neşirde kullanılan nüshalara ait bilgiler şöyle sıralanabilir:

1. **Aşir Efendi, 419**, [7^b-10^a vrk.] (ع).

Nüshanın fihristinde Devvânî'nin risalesi ikinci sırada yer almaktadır. Zahriyede *Risâle li-Celâli'd-dîn ed-Devvânî fi ta'rîfi'l-'ilm* şeklinde ele alınan risale künyelenmiştir. Bu cildin tamamı Müftizâde Muhammed Said hattıyla istinsah edilmiştir. İstinsah tarihi kayıt edilmemiştir. Derkenar notlarının tamamı dipnotlara alınmıştır.

2. **Fatih, 5393**, [28^a-32^a vrk.] (ف).

Mecmuadaki üçüncü risale Devvânî'ye aittir. Nüshanın zahriyesinde *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm li-Celâli'd-dîn ed-Devvânî* bilgisi yer almaktadır. Keza risalenin baş tarafında yine kırmızı mürekkeple *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm li-mevlânâ Celâlü'l-mille ve'd-dîn ed-Devvânî* ibresi not edilmiştir. Nüshanın derkenarlarına yazılan ilave bilgiler dipnotlarda gösterilmiştir. Müstensih ve istinsah tarih bilgileri yoktur.

3. **Mehmed Asım Bey, 711**, [12^a-15^a vrk.] (م).

Mehmed Asım Bey nüshası bir mecmua niteliğindedir, kitap sahibi olarak Molla İsmail ismine zahriyede yer verilmiştir. Risalenin baş tarafına *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm li-mevlânâ Celâlü'l-mille ve'd-dîn ed-Devvânî* şeklinde bilgiye yer verilmiştir.

4. **Ragıp Paşa, 1459**, [186^a-188^b vr.] (ر).

Bu cildin içinde yaklaşık otuz kadar önemli risale mevcuttur. Ele alınan risale el-Hac Şemseddin Aza isimli kişinin hattıyla istinsah edilmiştir. Risalenin zahriye kaydında muhtemelen yanlışlıkla yazılmış bir ibare vardır. İbarede risale Şâirzâde diye şöhret bulmuş Hacı Ahmed'e nispet edilmiştir. İbarenin aslı şöyledir: *er-Risâletü'l-müteallika bi-ta'rîfi'l-'ilm li-mevlânâ el-Hâc Ahmed el-müştehir bi-Şâirzâde*. Aynı bilgi risalenin sonunda yer alan tetimme kaydına yazılmıştır. Risalenin müellifi olarak sunulan Şâirzâde yüksek ihtimalle müstensih ismi olmalıdır.

5. **Reşid Efendi, 1032**, [174^a-178^a vrk.] (ش).

Risalenin sonunda yazılan tetimme kaydında risale yine İbn Şâir ismine nispet edilmiştir. Müstensih İzmir buldanından gelme Hocazade diye meşhur es-Seyyid Mustafa'dır. Cemâziye'l-ahîrin sonu hicri 1172/miladi 1758 gibi geç bir tarihte istinsah edilmiştir. İstinsah edenin ismi ve istinsah tarihinin yer alması aslında nüshayı güçlü kılan unsurlardır. Ancak hakkında hiçbir kayıt bulunmayan İbn Şâir ismine risalenin izafet edilmiş olması sorunludur. İbn Şâir veya diğer nüshadaki gibi Şâirzâde üzerine yapılan kısa bir incelemeyle bu ismin de yine bir müstensih olması kuvvetle muhtemeldir.

6. **Hafid Efendi, 447**, [37^a-42^b vr.] (ح).

Risalenin başlangıcında bulunan serlevhada *Risâle fi ta'rîfi'l-'ilm li-mevlânâ Celâlü'l-mille ve'd-dîn ed-Devvânî* bilgisi kırmızı divitle vurgulanarak yazılmıştır. Bir çerçeve içine yazılmayan risale metninde tetimme veya ferağ kaydı bulunmamaktadır. Derkenar notları diğer nüshalardakilerle karşılaştırılmış ve düzenli benzerlikler tespit edilmiştir.

EK 2. Risâle fi ta'rif 'ilm'in Tahkiki Neşri

رسالة في تعريف العلم لمولانا جلال الملة والدين الدواني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سبحانك اللهم يا من تنزه علمه عما ظنّه الوهم من التعريف والتحديد؛ وتقدس كلامه الذي هو فصل الخطاب عن جنس المنع والتأييد؛ صلّ على من لم يتصور مثله لتميز المعارف عن الجهالات بلا تشكيك ولا⁷⁸ تعقيد؛ وعلى مصدّقيه في دعوى الرسالة⁷⁹ ومتبعيه في رسم التحميد والتمجيد؛ ربنا أصبّ علينا قطرات علم اليقين من بحار⁸⁰ فيضك وعنايتك، تُزيل عن نفوسنا كدورات الأوهام والخيالات؛ وأفض⁸¹ علينا أنوار عين اليقين من تجلّيات ذاتك وصفاتك، تدفع عن قلوبنا ظلمات الشكوك والشبهات؛ بملطفك وجودك يا مفيض الخيرات وواهب العطايات.

وبعد⁸² فاعلم أيها المسترشد والمستقيض أنّ تعريف العلم بأنّه "صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض" لا يخلو عن وصمة الإبهام والإجمال؛ ولا يصفو عن شوب شبهة والإشكال؛ لم يحم حول تفصيله وتوضيحه إلى الأمد أحد من الفضلاء؛ ولم يدر دائرة تحقيقه وتبينه كما ينبغي فرد من العلماء؛ فمحذراته بعد مستورة وراء الحجاب ومخذواته مسدودة الطرق ومغلقة الأبواب؛ وكنث في أثناء المباحثة مع جمع من الأذكيا وجمّ من الفضلاء؛ أفصل بعضاً من مبهمات ومجملاته، وأبين شيئاً من معضلاته ومشكلاته، وأرفع بأيدي الفكر⁸³ النقاب عن وجوه مستوراته؛ وأفتح مبيان⁸⁴ البيان القفل عن أبواب معلقته؛ فالتمسوا منّي تحرير تلك التقريرات؛ وضبط أطرافها وحواشيها عن الشتات؛ فأجبت مسؤولهم واسعفت⁸⁵ مأمولهم بعون الله المفيض على وجه يوجب لهم تمييزاً لا يحتمل النقيض.

ثمّ وشخت صدره بذكر صدر الأعظم الأفخم المرتضى الأكرم الأعلم؛ علم العلم علامة العالم؛ السحاب⁸⁶ الماطر والبحر الخضم؛ صاحب السمات السنية والصفات الصافية مالك الملكات الملكية والحالات العلية جامع طريق الكشف والاستدلال، حاوى مفاخر العلوم ومحاسن الأعمال؛ أعني المخدم على الإطلاق المعروف في الأفاق بمكارم الأخلاق؛ الواصل من علم اليقين؛ إلى عين اليقين؛ علاء الملة والشريعة والتقوى والدين؛ مد الله ظله العالي على رؤوس المسلمين؛ أمين يا رب العالمين. وجعلته بضاعة مزجاة⁸⁷؛ وتحفة مهارة؛ إلى شدة السنية وعبئة العلية رجاء الاندراج في زمرة متبعيه والانخراط في سلك أصحابه وذويه. والمأمول من لطفه أن ينظر إليه بعين العناية تلطفاً وإكراماً؛ فيكون من الذين (إذا مزّوا بالألغو مزّوا كراماً) [الفرقان: 72/25]. وهأ أنا أفيض في المقصود متوكلاً على مفيض الخير والجد. إته هو العلي الوهاب وببده مفاتيح الأبواب.

فأقول: اعلم أنّ من عرف العلم بأنّه "صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض" أراد بالتمييز تمييز محلّ الصفة الذي هو العالم بشيء تعلق به الصفة والتمييز. فإنّ التمييز لا يتصور إلا قائماً بموصوف متعلقاً بشيء، ولا بدّ ههنا من أن يعتبر موصوفه محل الصفة احترازاً عن إفادة العلم للغير. فحاصل التعريف أنّ العلم صفة قائمة بمحل متعلق بشيء توجب كون المحل مميزاً للمتعلق على وجه لا يحتمل النقيض.⁸⁸ واحترز بقوله "لا يحتمل النقيض" عن التصديقات الغير اليقينية والتصورات المتعلقة بالنسبة التامة

78 م ش - لا.

79 ش النبوة.

80 ش سحاب.

81 م أفاض.

82 ش فإني أظنك أيها الخالص في تحديد حقيقة العلم شاكاً وأراك كالمستكشف المستفيض فاستمع لما نتلو عليك من تحقيق تعريفه المشهور بوجوب لك تمييزاً لا يحتمل النقيض.

83 ع فك.

84 ر بنيان.

85 م واستقيت:

86 ف أصحاب.

87 ف م مزجات.

88 هامش ف ع: لكن يبقى مثل التعليم أعني استفادة العلم والنظر المفيد بعد داخل في التعريف؛ لأنّ كلا منها بوجوب تمييزاً محلّه فالأولى أن يقال المراد بالإيجاب الإيجاب بالذات وبلا واسطة فيخرج مثل النظر والتعليم لأنّ النظر إيجابه التمييز بواسطة العلم؛ وكذا التعليم فح [فحينئذ] لا حاجة إلى ذلك الاعتبار الذي هو أن موصوفه محل الصفة. منه.

الخبرية أعني إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها بلا إذعان وقبول كما في الشك والوهم. فالتعريف إنما يتناول التصورات المتعلقة بغير النسبة التامة الخبرية والتصديقات اليقينية.

ثم هذه العبارة تحتمل وجوهاً لأن ضمير لا يحتمل على صيغة التذكير⁸⁹ إما أن يرجع إلى التمييز أو إلى المتعلق أو إلى المحل وعلى كل من التقادير الثلاثة فإما أن يراد بالنقيض نقيض التمييز أو نقيض المتعلق أو نقيض المحل أو نقيض الصفة. فالحاصل من ضرب الثلاثة في الأربعة اثني عشر احتمالاً عقلياً لكننا نذكر ثمانية منها ونترك البواقي لظهور بطلانها. فنقول وبالله التوفيق. **الاحتمال الأول:** أن يراد بعدم احتمال النقيض عدم احتمال المتعلق⁹⁰ لنقيض نفسه عند ذلك المحل المميز لا في الحال ولا في المال⁹¹. وهذا يصدق على القسم الأول⁹² من العلم لأن غير النسب التامة الخبرية من متعلقات التصور لا نقيض له فصح أنه لا يحتمل النقيض؛ وعلى القسم الثاني أيضاً لأن متعلق التصديق اليقيني وهو وقوع النسبة مثلاً وإن كان له نقيض لكن لا يجوز العقل أن يكون الواقع نقيضه لا نفسه لا حالاً كما في الظن والشك والوهم، ولا مآلاً كما في الجهل المركب، والتقليد فلا يحتمل نقيضه عند المدرك بوجه من الوجوه.

الاحتمال الثاني: أن يراد به عدم احتمال المتعلق لنقيض الصفة مراداً بالمتعلق في القسم الأول المتصور كما في التوجيه الأول وفي القسم الثاني في النسبة الحكمية التي هي مورد الإيجاب والسلب دون الوقوع واللاوقوع. فإن المتصور في القسم الأول لا يحتمل نقيض صورته الذهنية كما لا يحتمل نقيض نفسه لأنه كما لا نقيض له لا نقيض لصورته أيضاً. والنسبة الحكمية في التصديقات اليقينية الموجبة لا يحتمل عند المدرك السلب وفي السالبة الإيجاب بوجه من الوجوه بخلاف غيرها من التصديقات والتصورات المتعلقة بالنسبة التامة الخبرية، وأما الوقوع الذي هو متعلق الإيجاب ومعلومه فلا يحتمل السلب أعني إدراك اللاوقوع في شيء من التصديقات⁹³ وكذلك اللاوقوع لا يحتمل الإيجاب وهو إدراك الوقوع⁹⁴ في شيء منها. نعم؛ إدراك الوقوع⁹⁵ يحتمل إدراك اللاوقوع⁹⁶ وبالعكس في غير اليقينيات بمعنى احتمال أن يزول أحدهما عن النفس ويحصل بدله الآخر لكنه بوجه آخر وسببيء تفصيله. وفي هذين التوجيهين نظر من وجوه.

الأول: أنه يلزم على كل منهما صدق التعريف على التصور الساذج المتعلق بأن النسبة واقعة في مادة اليقين، أما على الأول فلأن متعلقه لا يحتمل عند العقل نقيض نفسه لكونه يقينياً⁹⁷، وأما على الثاني فلأن ذلك المتعلق لا يحتمل نقيض تلك الصفة؛ لأن التصور الساذج لا نقيض له مع أن ذلك التصور ليس يعلم لوقوع النسبة وإلا يلزم تحقق العلم في صورة⁹⁸ الشك أيضاً. ويمكن دفعه⁹⁹ عن

89 هامش ف ع : وقع لتوهم منع الحصر باحتمال رجوعه إلى الصفة. وأما تذكير الضمير بتأويل النعت أو الوصف أو المذكور أو المفهوم إلى غير ذلك فمما لا يقبله عقل سليم ولا يلتفت إليه طبع مستقيم في أمثال هذا الموضوع. وكذا احتمال رجوع الضمير إلى الإيجاب واحتمال أن يراد بالنقيض بعيد جداً فلماذا اسفطنا هذه الاحتمالات عن الاعتبار وإلا فالاحتمالات خمسة وعشرون. منه رحمه الله.

90 هامش ف ع : المراد باحتمال المتعلق لنقيض نفسه عند العقل تجويز العقل بالفعل أو بالقوة أن يكون الواقع في نفس الأمر نقيضه لا نفسه. وحاصله احتمال الواقع لنقيض المتعلق ففي العبارة تسامح منه رحمه الله. حيث أسند الاحتمال الذي هو صفة الواقع إلى المتعلق الحال في الواقع. وحاصل التسامح إسناد صفة الظرف إلى المظروف أعني المتعلق.

91 ر المحل.

92 هامش ف ع : من القسمين اللذين جعل الحد المذكور صادقاً عليهما في هذه الرسالة حيث قال: «فالتعريف إنما يتناول التصورات المتعلقة بغير النسب التامة الخبرية إ.خ. لا التصور والتصديق اللذان قسم العلم إليهما في صدر الكتب المنطقية. حسن اسوجي.

93 م المتصورات.

94 ع ف - لا يحتمل الإيجاب وهو إدراك الوقوع.

95 م + لا.

96 ع + في شيء. إم الإدراك.

97 ع ف يقيناً.

98 ر تصور.

99 هامش ف ع : ويمكن دفعه عنهما أتأ لا نم أن ذلك التصور ليس يعلم ولا امتناع في تحقق العلم في صورة الشك والوهم فإن تصور كل من الطرفين والنسبة الحكمية علم مع تحققه في صورة الشك والوهم وإنما المح كون الشك والوهم أنفسهما علمين وهو ليس بلازم عما ذكره على اللازم منه كون التصور الساذج العاري عن التردد والتجويز المتعلق بأن النسبة واقعة في صورة الشك علماً ولا استحالة فيه. وصدق التعريف عليه بناء على التوجيه الثاني ظ. وأما على التوجيه الأول فإما يصدق أن لو أريد نفي الاحتمال الكائن باعتبار هذه الصفة بأن احتمال متعلق هذا التصور لنقيضه عند المدرك إنما هو من حيث تعلق به شك أي الإدراك على سبيل التردد والتجويز للطرفين لا من حيث تعلق به هذا التصور هذا. لكن بقي ههنا شيء وهو إخ القول بأن التصور الساذج العاري عن الإذعان والتردد المتعلق بأن النسبة واقعة علم بهذا التفسير ينافي ما سبق من أن هذا التعريف لا يتناول من التصورات إلا ما هو متعلق بغير النسب التامة الخبرية. تدبر. منه رحمه الله.

الأول بأن المراد عدم الاحتمال باعتبار¹⁰⁰ هذه الصفة وبحسب هذا التمييز فح يخرج ذلك التصور عن التعريف؛ لأن عدم احتمال متعلقه للنقيض إنما هو باعتبار صفة أخرى وبحسب تمييز آخر.

والثاني: أنه يلزم على ذلك الوجهين صدق التعريف على الجهل المركب الثابت المستند إلى دليل الجهل¹⁰¹ بحيث لا ينفك عن النفس أصلاً، فإنه لا يتميز عن اليقين إلا بعدم المطابقة للواقع¹⁰² ولا تأثير له في قوة الاعتقاد وضعفه فكما أن متعلق العلم اليقيني لا يحتمل النقيض عند المدرك لا حالاً لجزمه ولا مآلاً لإستناذه إلى موجب فكذلك متعلق هذا الجهل. وأما جعل الاحتمال المنفي في التعريف أعم من الاحتمال في نفس الأمر والاحتمال بالنظر إلى المدرك والحكم بأن متعلق الجهل يحتمل النقيض بحسب نفس الأمر وإن لم يحتمل بالنظر إلى المدرك في بعض المواد؛ ففيه بحث. وأما إذا اعتبر احتمالاً لنقيض نفسه فلا أن الشيء لا يحتمل نقيض لنفسه في نفس الأمر.¹⁰³

وأما إذا اعتبر احتمالاً لنقيض الصفة المتعلقة به أعني الجهل فلا أن احتمال النسبة في الموجبة الكاذبة للسلب وإن أريد به احتمالها للاتصاف بمضمون السلب في نفس الأمر أعني اللاوقوع فلا معنى له لأن ذلك الاتصاف واقع في نفس الأمر قطعاً لا أنه محتمل،¹⁰⁴ وإن أريد احتمالها في نفس الأمر¹⁰⁵ للمقارنة بإدراك اللاوقوع فهو مشترك بينه وبين العلم اليقيني؛ إذ النسبة في الموجبة اليقينية أيضاً صالحة لأن يتعلق بها السلب من شخص آخر أو من ذلك الشخص ابتداء بدل الإيجاب، وإن قيد احتمال السلب بكونه من ذلك الشخص بعد حصول الإيجاب فلا نم تحققه في مادة النقص من الجهل.¹⁰⁶

فإن قيل: متعلق الجهل في المادة المذكورة وإن لم يحتمل النقيض عند المدرك بالشخص لكن يحتمله بالنوع بخلاف العلم اليقيني والاحتمال المنفي في التعريف¹⁰⁷ أعم من الشخصي والنوعي فلا يدخل ذلك الجهل فيه.

قلنا: تعميم الاحتمال المنفي بحيث يشمل الاحتمال بالنوع يستلزم خروج التصورات عن التعريف؛ لأن متعلق نوع التصور يحتمل النقيض في مادة الشك وأيضاً يستلزم خروج التصديقات اليقينية عنه بناء على أن مطلق التصديق نوع واحد من الإدراك والأقسام المندرجة تحته أصناف له وظ أن متعلق¹⁰⁹ نوع اليقين وهو مطلق التصديق يحتمل النقيض في مادة الظن مثلاً. ويمكن أن يقال كل واحد من أقسام التصديق¹¹⁰ نوع على حدة وكذا كل من الشك والوهم¹¹¹ نوع مغاير للتصور المتعلق بالمفردات وح يندفع الاعتراض الثاني بما ذكر من تعميم الاحتمال المنفي وسيجيء كلام يتعلق بهذا المقام.¹¹²

100 م لنقيض.

101 ع ف م جهلي.

102 م مطابقة الواقع.

103 ع - والاحتمال بالنظر إلى المدرك والحكم بأن متعلق الجهل يحتمل النقيض بحسب نفس الأمر وإن لم يحتمله بالنظر إلى المدرك في بعض المرات ففيه بحث. وأما إذا اعتبر احتمالاً لنقيض نفسه فلا أن الشيء لا يحتمل نقيض لنفسه في نفس الأمر.

104 م ر + ع ف - : وإن أريد به احتمالها للاتصاف بمضمون السلب في نفس الأمر أعني اللاوقوع فلا معنى له لأن ذلك الاتصاف واقع في نفس الأمر قطعاً لا أنه محتمل.

105 ع ف - : في نفس الأمر.

106 هامش ف ع : فإن قيل متعلق الجهل المركب لا بد أن يحتمل النقيض مآلاً عند المدرك لاحتمال زوال موجب الذي هو الدليل الجهلي بأن يطلع العقل في الأزمنة المستقبلية على ما هو الواقع في نفس الأمر وهو نقيضه. قلنا: فلا يصدق التعريف على شيء من التصديقات اليقينية خصوصاً النظرية منها لاحتمال زوال موجبها في الأزمنة المستقبلية بأن يعرض للعقل شبهة وشكوك لا يقدر على دفعها وحلها بحيث يوجب زوال الجزم لها وإن كان الآن جازماً بأن هذا الجزم لا يزول أبداً، كما في مادة النقص من جهل، فعلى تقدير صدقه على اليقينية ينبغي أن يصدق على تلك المادة من الجهل أيضاً. منه رحمه الله.

107 ع ف التعريفات.

108 م - التصورات عن التعريف؛ لأن متعلق نوع التصور يحتمل النقيض في مادة الشك وأيضاً يستلزم خروج.

109 ر + مطلق.

110 ر التصديقات.

111 ر + العلم.

112 هامش ف ع : فإن قيل إنما اعتبرنا النوع في المتعلق دون النقيض ولا شك أن نوع المتعلق للتصور العلمي لا يحتمل نقيض التصور العلمي ولا نقيض متعلقه بخصوصه؛ إذ لا نقيض لهما بل إنما يحتمل نقيض ذلك النوع ونقيض نوع التصور المطلق المتعلق في مادة الشك والوهم فلا يلزم خروج العلوم التصورية عن التعريف. قلنا: مع لا يخرج مادة النقيض من الجهل أيضاً لأن نوع متعلق الجهل المذكور إنما يحتمل نقيض ذلك النوع أو نقيض نوع الجهل في المواد الأخرى من الجهل دون نقيض هذا الجهل أو نقيض متعلقه بخصوصه فلا يندفع النقص بتعميم الاحتمال المنفي. وإلى هذا التصديق أشار بقوله "وسيجيء كلام يتعلق بهذا المقام" تأمل. منه رحمه الله تعالى.

الثالث: أن الاعتقاد الجازم¹¹³ الثابت المطابق للواقع المستند إلى دليل قطعي أعني اليقين النظري يجوز أن يطرأ على محله النسيان فيزول عن النفس وبذلك¹¹⁴ النفس عنه وعن مقدماته بالكلية أزمنة متطاولة؛ ثم إذا توجهت إليه ترددت فيه إلى أن تثبته بالنظر فمتعلقه يحتمل النقيض عند المدرك مآلاً فلا يصدق عليه التعريف على شيء من التوجيهين¹¹⁵ مع أنه من أفراد المعرف له¹¹⁶؛ والقول بأن العلم اليقيني لا يجوز أن يطرأ على موضعه¹¹⁷ النسيان فما ذكرت من الاعتقاد المستند إلى دليل قطعي الطارئ على محله النسيان ليس بيقيني مع أنه خروج عن الإنصاف؛ إذ العلم اليقيني كسائر الكيفيات النفسانية ينبغي أن ينقسم إلى راسخ لا يزول عن موضعه أصلاً أو يعسر¹¹⁸ زواله عنه ويسمى ملكة، وإلى غير راسخ لا يكون كذلك ويسمى حالاً ويوجب بطلان حصر التصديق¹¹⁹ في أقسامه المشهورة من اليقيني والظني والجهلي والتقليدي.

وأيضاً يرد على التوجيه الثاني أنه مع كونه خلاف ظاهر العبارة ومشملاً على التكلف حيث اعتبر المتعلق في القسم الأول المعلوم التصوري¹²⁰ وفي القسم الثاني النسبة الحكمية دون المعلوم التصديقي أعني الوقوع أو¹²¹ اللاوقوع يستلزم دخول الشك والوهم في التعريف فإن تصور وقوع النسبة وتجويزه لا يناقض تصور لا وقوعها وتجويزه لاجتماعها في الوجود لمن تشكك في النسبة أو توهمها وارتفاعها عن لم يتصور النسبة أصلاً؛ فمتعلقها لا يحتمل نقيضهما؛ إذ لا نقيض لهما. نعم؛ لمتعلقها وهو النسبة التامة الخبرية نقيض وذلك المتعلق يحتمل نقيض نفسه عند الشك والوهم¹²². وكذا يرد عليه أنه يلزم منه دخول التصديقات الغير اليقينية أيضاً في التعريف؛

[الإيجاب لا يناقض السلب لجواز ارتفاعهما]¹²³

إذ الإيجاب لا يناقض السلب لجواز ارتفاعهما كما في صورة الشك فيصدق على متعلق كل منهما أنه لا يحتمل نقيض الصفة المتعلقة به؛ إذ لا نقيض لتلك الصفة بل إنما النقيض لمتعلقها.

ويمكن أن يدفع هذان النقيضان بالعناية بأن يقال: أطلق النقيض على هذه الصفات المتعلقة بالنسبة التامة الخبرية ومقابلاتها مجازاً تسمية المتعلق باسم المتعلق. وبهذا يندفع الوجه¹²⁴ الأول من النظر أيضاً عن هذا التوجيه¹²⁵.

الاحتمال الثالث: أن يراد به عدم احتمال المتعلق لنقيض التمييز مراداً بالمتعلق ما ذكرنا في التوجيه الثاني وبالتمييز الصورة الذهنية التصورية والتصديقية أعني الإيجاب والسلب دون معناه الظاهري الذي هو الإضافة والنسبة المخصوصة كما في التوجيهين السابقين؛ إذ لا نقيض للتمييز بهذا المعنى أصلاً.

ويرد على هذا التوجيه مع ما يرد على التوجيه الثاني من الشبهة المختصة به والمشاركة بينه وبين التوجيه الأول أنه يلزم من ذلك أن لا يكون شيء من الإيجاب والسلب والصورة التصورية علماً بل يكون العلم عبارة عما يوجبها وهو خلاف ما هو المشهور المقر عند الجمهور والتزامه لا يخلو عن خلل وقصور.

113 بين أسطر ر: أعني لا يمكن الزوال بتشكيك المشكك. منه

114 ف يزال.

115 ر الوجهين.

116 هامش ف ع: فإن قيل هذا مجرد احتمال عقلي لا تحقق له فلا يصلح نقضاً للتعريف. قلنا: ولئن سلم أنه لا تحقق له فإنه يصلح سنداً لمنع المقدمة الكلية اللازمة لجميع التعريف، فيصلح اعتراضاً عليه. منه رحمه الله.

117 ش موضوعه.

118 ش يتعذر.

119 ر التصديقات.

120 بين أسطر ر: إذ المتبادر منها أن الاحتمال والنقيض شيء واحد. منه

121 ف و.

122 م ر ش المتوهم.

123 هذه القاعدة كانت مكتوبة بخط الأحمر على هامش كل النسخ لذلك تبعناها في إظهارها.

124 هامش ف ع: وبهذا يندفع إذا اعتبر المتعلق لتصور وقوع النسبة في المادة المذكورة النسبة الحكمية كما في التصديقات فإن النسبة في تلك المادة يحتمل تصور لا وقوعها وهو نقيض تصور الوقوع بالتجوز المذكور فلا يصدق عليه ح تعريف العلم بالتوجيه حتى ينتقض به؛ وأما إذا اعتبر المتعلقة أنه لا يحتمل تصور لا وقوعها كما مر فلا يندفع النقص ح بمجرد اعتبار التجوز في النقيض لأن المتعلق ح لا يحتمل نقيض ذلك التصور وإن كان له نقيض مجازاً. منه

125 هامش ف ع: وهذا الاحتمال اختاره المرتضى الشريف في توجيه هذا التعريف. منه

ويمكن أن يجاب عنه بأن ذلك التمييز والصفة الموجبة له متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فإن الصورة الذهنية من حيث قيامها بالنفس صفة لها ومن حيث أنها سبب¹²⁶ لامتياز ذي الصورة عند النفس تمييز له. والتغاير الاعتباري بهذا الوجه¹²⁷ يكفي في صحة الحكم بإيجاب الصفة للتمييز وماله إلى إيجاب حيثيتها الأولى حيثيتها الثانية.

وأما قولهم "العلم: صفة توجب لمحل صفة كمال" فليس من هذا القبيل لأن الكمال¹²⁸ أعم من العلم فمعناه أن ثبوت هذا الخاص للمحل يستلزم ثبوت العام له في ضمنه ونقيضه. وكذا قولهم "الضرب يوجب التأديب" من قبيل الحكم باستلزام الخاص للعام إن جعل التأديب مصدرًا المبني للفاعل بخلاف ما نحن فيه. فإن الصفة ليست بأخص من التمييز المذكور بل¹²⁹ مطلق تميز الصفة أعم منه غير موجب له وأما الصفة الموجبة متحدة معه بالذات كما مرّ بقياسه عليها قياس مع الفارق.

ويمكن أن يقال: هذا أيضًا من قبيل الحكم باستلزام الخاص للعام واقتضائه له؛ لأن إيجاب التمييز لا يثبت بمفهوم الصفة بل إنما يتصف به أفرادها من العلوم المخصوصة التي هي أفراد المعرف وكل واحد من تلك الأفراد بمعنى الصور الذهنية المخصوصة أخص من مفهوم التمييز المذكور وفرد له يستلزم حصوله للمحل حصول ذلك المفهوم في ضمنه. وهذا مثل أن يقال "العلم: صفة توجب كمالًا لمحلها" هذا؛ وقد عرفت أن لا نقيض للصور الذهنية التصورية والتصديقية إلا مجازًا من باب إطلاق اسم المتعلق على المتعلق. فالأولى أن يحمل التمييز في هذا التوجيه على معناه الظاهري ويرتكب المجاز¹³⁰ في اعتبار النقيض له باعتبار متعلقه حتى لا يحتاج إلى التكلف في توجيه إيجاب الصفة للتمييز ولا إلى ارتكاب المجاز من إطلاق التمييز على الصورة.

الاحتمال الرابع: أن يراد به عدم¹³¹ احتمال¹³² المحل¹³³ لا حاليًا ولا مآلًا لنقيض الصفة أي الاتصاف بنقيضها. ويرد عليه ما يرد على التوجيه الثاني سوى التكلف في اعتبار المتعلق.

الاحتمال الخامس: أن يراد به عدم احتمال المحل لنقيض التمييز بمعنى الصورة الذهنية. ويرد عليه ما يرد على التوجيه الثالث سوى التكلف في اعتبار المتعلق، ولو أريد بالتمييز في هذا التوجيه معناه الظاهري أعني الإضافة لاندفع¹³⁴ عنه الإشكال الأخير الموحج إلى التكلف في تصحيح الإيجاب.

الاحتمال السادس: وهو أقرب الاحتمالات بحسب اللفظ أن يراد به عدم احتمال التمييز بمعنى الصورة الذهنية لنقيضه عند المدرك بمعنى عدم تجويز المدرك أن يحصل بدل الصورة الحاصلة لنقيضها. ويرد عليه ما يرد على الخامس سوى كونه خلاف الظاهر من العبارة. ولو أريد بالتمييز معناه الظاهري لاندفع الإشكال الأخير أيضًا.

الاحتمال السابع: وهو أقرب الاحتمالات بحسب المعنى أن يراد به عدم احتمال التمييز بمعنى الإضافة بالنوع لنقيض متعلقه¹³⁵ أعني المعلوم التصوري والتصديقي حملًا لتكثير تمييزًا على النوعية لإخراج أعيان المحدود من الظن وأخواته عن الحد؛ فإن التمييز الحاصل في كل منها يحتمل بنوعه أن يتعلّق بنقيض متعلقه بخلاف شخص التمييز؛ فإنه لا يحتمل أن يتعلّق بنقيض متعلقه في شيء من التصورات والتصديقات فمعنى التعريف ح أن "العلم: صفة توجب نوعًا من التمييز لمتعلقها لا يحتمل ذلك النوع نقيض المتعلق"¹³⁶ ويرد عليه أن مع كونه خلاف ظاهر العبارة أنه يصدق على الجهل المركب لأن نوع التمييز الجهلي لا يحتمل

¹²⁶ م سلب.

¹²⁷ هامش ف ع : قوله بهذا الوجه إشارة إلى أن التغاير الاعتباري بأي وجه كان لا يكفي في صحة الحكم بالإيجاب. فإن الإنسان من حيث أنه متعجب متعجب للإنسان من حيث أنه كاتب بالاعتبار مع أن شيئًا منهما لا يوجه الآخر؛ بل الأول إنما يوجب الإنسان من حيث أنه ضاحك والثاني إنما يوجب الإنسان من حيث أنه متحرك الأصابع. وكذا تصور الحدود مغاير لتصور الحد التام بالاعتبار. ولا يصح الحكم بأن الأول موجب للثاني؛ بل الأمر بالعكس. وكيف لا والتغاير الحقيقي بين شيئين بأي وجه كان لا يصح الحكم بأن أحدهما موجب للآخر فما ظنك بالتغاير الاعتباري. منه. ف الكلام.

¹²⁸ ر ش بل الأمر بالعكس بقياسه عليها قياس مع الفارق.

¹²⁹ م يرتكب إجاز | ر يتركب المجاز.

¹³⁰ م + توجيه.

¹³¹ ر - توجيه احتمال | ش في نظرة لنقيض الصفة الاتصاف بنقيضها.

¹³² ع + له.

¹³³ ع لا يدفع.

¹³⁴ هامش ف ع م : وكذا يخرج عن التعريف بناء على هذا التوجيه التصور الساذج العاري عن الإذعان والتردد والمتعلق بأن النسبة واقعة في مادة اليقين والشك والوهم وهو ظاهر فإن لم يكن ذلك التصور من أفراد العلم فذاك وإلا ينتقض به التعريف جميعًا. منه

¹³⁵ هامش ف ع م : وأيضًا يمكن أن يقال كل واحد من الشك والوهم والتصور الذي هو قسم من العلم نوع على حدة كما مرّ وكذا تميزاتها كما أن أقسام التصديق والتمييز الحاصلة فيما من أنواع متخالفة. منه

850 | Mustafa Bilal Öztürk. Bir Bilgi Tanımının Eleştirisi: Devvânî'nin *Risâle fi Ta'rifî'l-İlm...*

أن يتعلق بنقيض متعلقه فإن التميز المتعلق بنقيضه ليس بجهلي¹³⁷، وأما القول باعتبار نوع التمييز يستلزم خروج العلم التصوري عن الحد فإن نوع التمييز التصوري يحتمل نقيض المتعلق في ضمن الشك والوهم مثلاً فمدفوع بآناً إنما اعتبرنا النوع في التمييز دون المتعلق، ولا شك أن متعلق العلم التصوري لما لم يكن له نقيض لم يصدق إلا نوع التمييز التصوري يحتمل نقيض هذا المتعلق وإن صدق أنه يحتمل نقيض متعلق الشك والوهم.

الاحتمال الثامن: أن يراد به عدم احتمال التمييز بمعنى الإضافة بالنوع لنقيض الصفة¹³⁸. ويرد عليه مع¹³⁹ ما يرد على السابع¹⁴⁰ مع ارتكاب التجوز في إطلاق النقيض على الصفة¹⁴¹ وليكن هذا آخر الكلام في هذا المقام.¹⁴² تمت رسالة العلم.

137 هامش ف ع م : هذا بناء على أن التصور الساذج العاري عن الإذعان والتردد والمتعلق بوقوع النسبة أو لا وقوعها ليس بعلم كما مر في أصل الكتاب وإلا فمتعلق بعض العلوم التصورية نقيض.

138 ر + بالنوع بنقيض الصفة.

139 ف - مع.

140 ر + سوى.

141 ش التمييز.

142 ش {والحمد لله تعالى على التمام ولرسوله أفضل السلام. تمت الرسالة المنسوبة لابن شاعر رحمه الله تعالى العزيز العافر عن يد أقل العباد السيد مصطفى المعروف بخوجه زاده النازل بولدا والأزميري محمد في سنة عفر الله تعالى لكاتبه وناظره ولمن دعا لهم أمين. في أواخر جمادى الأخير {1172