

türk Üniversitesi'ndeki öğretim üyeliği yıllarına rastlar (1959-1980).

Dar bir alanda ihtisas sahibi olmak yerine diğer disiplinlere yabancı kalmamak gerektiği kanaatinde olan Kaya Bilgegil Türk edebiyatının çeşitli alanlarına ilgi duyduğu gibi ayrıca edebiyat ve siyaset tarihimizi ilgilendiren arşiv vesikaları üzerinde de önemli çalışmalar yapmıştır. Ziyâ Paşa hakkında hazırladığı monografisi ve özellikle Yeni Osmanlılar üzerindeki çalışmaları onun bu taraflarını aksettiren örneklerdir. Yerli arşivimizin yanı sıra Avrupa arşivlerinde de araştırmalarda bulunan Kaya Bilgegil Yeni Osmanlılar tarihine de değerli bilgiler kazandırmıştır. Son olarak 1981'de Fransa'da yaptığı etraflı arşiv çalışmasının neticelerini ortaya koymaya imkân bulamamıştır. *Gazi Eğitim Enstitüsü İnceleme ve Araştırma Dergisi*, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi*, *Kubbealtı Akademi Mecmûası* gibi dergilerle *Zafer*, *Son Havadis*, *Orta Doğu* gibi gazetelerin sayfalarında kalmış diğer yazıları da onun bazan âlimane, bazan şairane taraflarını aksettiren ve ihmal edilmemesi gereken makaleleridir. Bunlar arasında *Yeni İstanbul* gazetesinde tefrika edilen "Kaybedilen Topraklar" (1966) adlı uzun yazısı, Osmanlılar'ın Rumeli'nden çekilişlerini anlatan duygu yüklü bir tarihî nesir örneğidir.

Eserleri. 1. *XVIII. nci Asır Saz Şairlerinden Kusûrî* (İstanbul 1942). 2. *Cehennem Meyvası* (İstanbul 1944). 3. *Abdülhak Hâmid'in Şiirlerinde Ledünnî Meselelerden Allah I: Allah ve Onun Vücûdunu İfade Eden İsimler* (İstanbul 1959). Bilgegil bu kitabında, Hâmid'de genel olarak İslâmî ve metafizik problemleri ele aldıktan sonra, bütün şiirlerinde Allah kelimesiyle Allah'ın diğer isim ve sıfatlarının morfoloji, sentaks ve semantik açılarından kullanılış şekillerini gözden geçirmiş, ayrıca bu kavramın feshat ve belâgat bakımından gösterdiği özellikleri incelemiştir. Esere bu bahisleri değerlendiren şemalar ve istatistik cetvelleriyle daha da müşahhas bir özellik kazandırılmıştır. Yazar tarafından eser in Hâmid'de dinî ve metafizik meselelerin kaynağının araştırılacağı bildirilen ikinci cildinin nesri ise gerçekleştirilememiştir. Yakın devir edebiyatımız için teoloji-stilistik bağlantılı bir çalışma olarak önem taşıyan eser alanında benzeri yapılmamış bir araştırma örneğidir. 4. *Türkçe Dilbilgisi. Önce Türkçe Dilbilgisi, Edebiyat Bilgi ve Teorilerine*

Giriş adıyla iki fasikül halinde yayımlanan eserde (Ankara 1964) yalnız dilbilgisi konuları yer almış, daha sonra aynı muhtevayla *Türkçe Dilbilgisi* adıyla tekrar yayımlanmıştır (İstanbul 1982, 1984). 5. *Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma* (İstanbul 1970; Ankara 1979). 6. *Tevfik Fikret'in İlk Şiirleri* (Erzurum 1970). 7. *Mehmed Âkif, Resmî Hal Tercümesi, Basılmamış Bazı Mektup ve Manzûmeleri* (1971). 8. *Harâbât Karşısında Nâmık Kemâl* (İstanbul 1972). Bu çalışma edebiyat tarihimizde Ziyâ Paşa'nın *Harâbât* adındaki antolojisi etrafında cereyan eden çok ünlü polemğin kronolojik ve her bakımdan tenkidî bir dosyasını ortaya koymaktadır. Meseleyi özellikle feshat ve belâgat ilimleri açısından değerlendiren eser, yaygın kanaatlerin aksine, Nâmık Kemal'in Ziyâ Paşa'yı tenkitlerinde haklı olmadığını, eski edebiyat kültürüne de zannedildiği gibi tam bir hâkimiyet ve vukufu bulunmadığını meydana çıkarmıştır. 9. *Şâir Şinâsi, Hal Tercümesi Üzerinde Küçük Bir Araştırma* (İstanbul 1972). 10. *Rönesans Çağı Cihan Edebiyatında Türk Takdir-kârîhî* (Erzurum 1973). Çok zengin ve geniş bir literatüre ve kütüphaneye araştırmalarına dayanan bir çalışmadır. 11. *Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar I: Yeni Osmanlılar* (Ankara 1976). 12. *Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar II: Müteferrik Makaleler* (Erzurum 1980). 13. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri I: Belâgat* (Ankara 1980; İstanbul 1989). Bilgegil'in bu kitabı Hâmid ve Nâmık Kemal hakkındaki araştırmalarına temel teşkil eden bilgileri veren ve belâgat meselelerini derli toplu olarak bir araya getiren bir eserdir. Kaya Bilgegil, Şeyh Galib'in *Hüsn ü Aşk*'ının yeni bir neşri mü-nasebetiyle yazdığı uzun tanıtma yazısında ise (O. Okay ve H. Ayan'ın *Şeyh Galib, Hüsn ü Aşk* neşrine önsöz, İstanbul 1975, s. VII-XLVII) Şeyh Galib'i, devrini ve mesnevisini yeni bir yorumla ele almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

M. Orhan Okay, "Prof. Dr. Kaya Bilgegil İçin", *TDL*, sy. 431 (1987), s. 263-265; Kemal Yavuz, "Kaya Bilgegil'in Ardından", *Türk Edebiyatı*, sy. 170, İstanbul 1987, s. 45-47; Nermin Suner Pekin, "Kaya Bilgegil", a.e., sy. 171 (1988), s. 45; Belkır Gürsoy, "Hocam Kaya Bilgegil", a.e., sy. 171 (1988), s. 46-48; Kadir Mısıroğlu, "Biz Yokken Vefat Edenler: Prof. Dr. Mehmed Kaya Bilgegil", *Sebil*, sy. 9-10 (258-259), Limburg 1989, s. 10-11; *TDEA*, I, 430-431.



M. ORHAN OKAY

BİLGİ

Doğruluğu gerekli ve yeterli delillerle temellendirilmiş şuur muhtevaları.

İslâmî terminolojide genel olarak *el-ilm* ve *el-ma'rife* terimleriyle ifade edilen bilgi daha ziyade bilen (özne) ile bilinen (nesne) arasındaki ilişki, yahut bilme eyleminin belli bir ifade şekline bürünmüş sonucu olarak anlaşılmıştır. Aynı şekilde sonuç olarak "bilinmiş" olduğu için bilginin mâlumat kelimesiyle de karşılandığı görülür. Bilenin, yöneldiği konuyu bütün yönleri ve alanlarıyla kuşatıp anlamasına *ihata*, onu tam olarak kavramasına *vukuf*, aynı konuda derinleşip uzmanlaşmasına da *rûsuh* denilmektedir. Bilgide kesinliği ifade etmek üzere kullanılan *yakîn* terimine karşılık *zan*, *şek* (şüphe-reyb), *vehim* gibi terimler de bilgide kesinliğe yaklaşılabilir veya uzaklaşılabilir durumları ifade etmek üzere kullanılır. Bilginin tam zıddı olan bilgisizlik ise *cehl* kelimesiyle ifade edilir.

Klasik felsefî kaynaklarla terminoloji sözlükleri bilgi terimini İslâm düşüncesi tarihinde ortaya çıkmış çeşitli akımlar açısından tanımlar. Bu akımlar arasındaki farklılıkların bilgi tanımlarına çeşitlilik ve fenolilik kazandırdığı görülür. İlk İslâm filozofu Kindî, bilgiyi "eşyanın hakikatleriyle kavranması" şeklinde tarif etmektedir (*Resâ' il*, I, 169). Fârâbî'ye göre bilgi, "varlığı ve devamlılığı insanın yapıp etmelerine bağlı olmayan varlıkların mevcudiyetiyle ilgili olarak akılda kesin hükmün hâsıl olmasıdır" (*Fuşûl mûnteze'a*, s. 51). İhvan-ı Safâ'nın bilgi tanımı ise "bilenin zihninde bilinenin formunun oluşması" şeklindedir (*Resâ' il*, III, 385). Görüldüğü gibi bu son tarife bilgi olayı bir soyutlama işlemi olarak düşünülmüştür. İhvan-ı Safâ'nın, "nesneyi (şey) hakikatine uygun olarak tasavvur eden" şeklindeki âlim tarifleri ise felsefî bilgiden çok ilmî bilgi dikkate alınarak yapılmış bir tariftir. Seyyid Şerif el-Cürcânî'ye göre bilgi "düşüncenin gerçeğe tam uygun olmasıdır" (*et-Ta'rifât*, "ilm" md.). Bu tarif, bilme olayının yöneldiği konuyla tam bir uygunluk içinde olmasını şart koşmaktadır. Cürcânî'nin aktardığına göre filozoflar (hükemâ) bilgiyi, "bir şeyin süretinin akılda hâsıl olması" şeklinde tanımlamışlardır. Bilginin hayli yaygın olan bu tarifindeki "sûret" terimi anahtar kelimedir ve bilginin, nesneye ait formun bilme eylemiyle nesneden soyutlanması şeklinde oluş-

tuğuna işaret eder. Cürcânî'nin aktardığı "bilinenden gizliliğin (hafâ) kalkması" şeklindeki bilgi tanımı da bilginin akıl da üretilen bir form olmayıp fiilen ve fakat gizli olarak var olduğu düşüncesine dayanır ve tasavvufdaki "örtülü olanı açmak" anlamına gelen keşf terimini hatırlatır. Müellifin bilgiyi, küllî ve cüz'î şeylerin kendisiyle idrak edildiği bir melek şeklinde tanımladığı da görülmektedir. Bu meleke insan varlığının derinliklerinde mevcut olan bir nitelik (sıfatün râsiha) yani akıldır. Böylece akıl ile bilgi aynılaştırılmaktadır. Bu güçle nefis "bir şeyin anlamına ulaşmaktadır". Bu ulaşmanın (vusûl) kendisi de bilme eyleminin sonucu olarak bilgiyi ifade eder. Sözü geçen tanımlar arasında modern bilgi tarifine en uygun olanı, "akleden (özne) ile akledilen (nesne) arasındaki özel ilişki" şeklindeki tanıftır (bk. *et-Ta'rifât*, "ilm" md.). Tehânevî ise filozoflara ait şu tanımı aktarır: "Kesinlik ifade etsin veya etmesin bir kavram veya bir önermenin algılanmasıdır." Bu tanımın sınırlarının bazı düşünürlerce "kesinlik arzeden önerme" şeklinde daraltıldığını belirten Tehânevî, böylece "idrak"ın psikolojik anlamda bir duyu algısından ziyade epistemolojik bir kavrama olayı olduğuna da işaret etmiş olmaktadır. Müellif tıpkı Cürcânî gibi bilginin *tevehhüm*, *tahayyül*, *taakkul* gibi kelimelerle de ifade edildiğini hatırlatarak bilme ile diğer zihin faaliyetleri arasındaki paralelliği göstermektedir. Ancak nihâi olarak bilgi bu faaliyetlerin bir hükme ulaşmış veya bir kavram oluşturmuş neticesinden ibarettir (bk. *Keşşâf*, "ilm" md.).

Mârifet kavramı ilim karşılığında kullanılmakla beraber (Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, vr. 175^{a-b}; krş. a.mlf., *‘Uyûnü'l-me-sâ’îl*, s. 65) ilme göre daha özel anlamlar taşır. Mârifetin konusu basit varlıklar iken ilim birleşik varlıkların bilgisidir. Bu sebeple Allah'ı bilmekle ilgili olarak "alime" (bildi) fiili değil "arafe" (mârifet hâsıl etti) fiili kullanılmaktadır (Tehânevî, "ma'rife" md.). Bilgi konusunun küllî ve cüz'î olması da ayırım sebebidir. Nitekim İsmail Fennî'nin işaret ettiği gibi mârifet cüz'î-basit varlıkları, ilim ise küllî-birleşik varlıkları idrak anlamında kullanılabilmektedir; bu gerekçeyle Allah'a "âlim" (âlim) denmekle, fakat "ârif" denmemektedir. Ayrıca mârifet, ancak var olduğu bilinen şey hakkında gerçekleştirilen bir tanımadır. Bu anlamda mârifetle aynı olan *irfan*, eserleri idrak edilip kendisi (zâtı) idrak olunamayan hakkındaki bilgi anlamında kullanılmaktadır.

Söz konusu ayırımlar ilmin mârifetten daha güçlü ve geniş bir anlam taşıdığını göstermektedir (bk. İsmail Fennî, "connaissance", md.).

Kur'an-ı Kerim'de bilgi (ilim), en sık kullanılan anlamıyla ilâhî vahiyden kaynaklanan yani bizzat Allah'ın verdiği bilgidir. Burada kelime tam mânâsıyla tek gerçek olan hakka, hakikate dayandığı için mutlak ve objektif bir geçerliliğe sahiptir. Vahiyle özdeşleşen anlamıyla ilim kesin bilgi demektir ve bu bilgi sayesinde Câhiliye (bilgisizlik) çağının kapatıldığı imasıyla kelimenin anlamı "değer" mefhumunu da ihtiva edecek şekilde genişletilir. İlâhî mesaj olarak ilim başlı başına bir kanıt olma özelliğini de taşır: "Sana ilim geldikten sonra onların heveslerine uyarsan..." (el-Bakara 2/120, 145) âyetindeki ilim ile, "Ey insanları, size rabbinizden bir burhan geldi..." (en-Nisâ 4/174) âyetindeki burhan kesin ve kanıtlanmış bilgiyi ifade eder. Bunun yanı sıra ilâhî mesajın insan bilgisine kılavuz olma özelliği de vardır. Öncelikle vahiy, muhatabı olan insanı düşünme ve bilme melekeleriyle donanmış olarak tasvir ettiğine göre bilme eylemini sevkedip yönlendiriyor olmalıdır. Dolayısıyla vahyedilmiş bilgi insanın bilme eylemini artık gereksiz kılan bilgiye değil bu eylemi doğruya, iyiye, güzele ve daha mükemmele sevkeden nihâi ve mutlak bir karaktere sahip olan ilke ve hükümleri ifade eder. Bu vahyedilmiş bilgiler karşısında insanın yine Kur'an'da açıkça belirtilen bilgi vasıtalarını kullanması da ısrarla istenir.

Bilgi problemi açısından bakıldığında Kur'an'ın bilgi kaynağını, vahiy başta olmak üzere duyular, akıl yahut bunun ötesinde kalbî sezgi olarak tesbit ettiği görülmektedir. Kur'an'da yer yer göz, kulak ve kalbin (bazan "fuâd" şeklinde) birlikte anılması yanında kalbin akledici fonksiyonunun vurgulanması dikkat çekicidir (bk. el-A'râf 7/179; Yûnus 10/31; en-Nahl 16/78, 108; el-İsrâ 17/36; el-Hac 22/46; Secde 32/9; el-Câsiye 45/23).

Vahiy karşısında bilme ve inanmanın birbirine dönüşmesi de tabiidir. Zira ilke olarak vahiy mutlak; duyu ve akıl idrakleri ise onu destekleyen ve doğrulayan tecrübi ve nazarî bilgilerdir. Buna karşılık duyu ve akıl seviyesindeki bilgi mutlak bilgiyi kuşatma kudretine sahip değildir. İnsan zihninin başlangıçta bir tür "boş levha" (tabula rasa) olduğunu haber veren Kur'an (bk. en-Nahl 16/78), akli yapan şuur muhtevalarının tecrübelerle sonradan oluştuğuna işaret etmek-

tedir. Bu tesbit bazı deneyci bilgi teorilerini bir ölçüde haklı çıkarmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'e bilginin değeri açısından bakıldığında "bilgide kesinlik" mefhumunun öne çıktığı görülür. *İlme'l-yakîn* (kesin zihnî bilgi), *ayne'l-yakîn* (kesin, açık seçik gözlem), *hakka'l-yakîn* (kesin tecrübe, bilginin yaşanarak tahakkuku) terimlerinin geçtiği âyetler bu bakımdan dikkat çekicidir (bk. et-Tekâsür 102/5, 7; el-Hakka 69/51). Zan, şek ve reyb terimlerinin de yine "kesinlik" kavramıyla ters yönden alâkalı olduğu hemen farkedilebilir (bk. el-Bakara 2/2; Âl-i İmrân 3/9; en-Nisâ 4/157; el-En'âm 6/116; Hüd 11/62; İbrâhim 14/10; en-Necm 53/28). Ayrıca bilginin hissî veya akli idrakle ilişkisini gösteren veya bu iki çeşit idraki özdeş kılan *şuur*, *fehîm* ve *fıkh* gibi terimlere de dikkat çekilmelidir (bk. el-Bakara 2/154; el-İsrâ 17/44; el-Enbiyâ 21/79). Kur'an-ı Kerim'deki duyma, algılama, düşünme, kavrama, bilme ve inanma hadiselerine ait çok sayıda âyeti bilgi kavramı açısından yorumlamak mümkündür. Bu âyetler, bilgi hakkında ortaya atılabilecek meselelerin disiplinli ve sistemli bir şekilde tahlilini mümkün kılar.

Kaynakları, değeri ve objeleri ne olursa olsun dinî, felsefî, ilmî, teknik ve amiyane bilgiler genel bilgi kavramının belli derece ve tarzlarıdır. Bu anlamda bilgi insanlık kadar eskidir veya bir özne olarak insan var olduğundan beri ona ait bilgi hep var olmuştur. Ancak bilginin bizzat kendine yönelmesi, yani bilgi olayını inceleme çabası felsefî düşüncenin ortaya çıkışıyla başlar. Meselâ milâttan önce VI ve V. yüzyıllarda Grek felsefesinde sofistler, Eflâtun ve Aristo'da bilginin bir problem olarak ele alındığı görülür. Bu meselelerin XIX. yüzyılda J. F. Ferrier tarafından konulan adıyla "epistemoloji" (bilgi teorisi) disiplini altında incelenmesinden önce XVII. yüzyılda John Locke ve XVIII. yüzyılda David Hume adlı filozofların insan zihni ve anlama melekeleri üzerine giriştikleri tahliller, bilginin kaynağı meselesini modern felsefenin tartışma gündemine getirmişti. Bu tartışmalar insan aklı ve bilgisini bütün yönleriyle eleştiren Immanuel Kant'ın (1724-1804) hareket noktasını oluşturdu.

Aynı konularda İslâm düşünce tarihi boyunca geliştirilen düşünceler, öncelikle Kur'an-ı Kerim'in sunduğu perspektiflere sahip olmakla birlikte, çeşitli fikir akımlarının insan, âlem ve Tanrı tasavvurlarının hâkimiyeti altında farklılık arz etmiştir. İslâm düşüncesinde fizikle metafiziğin iç içe algılanışı, bilgi ile inan-

cın birbiriyle yakın ilişkisi, insanın bilme eylemiyle ilâhî mesajın sahip olduğu otoritenin birlikte değerlendirilmesi, bilgi probleminin hem kelâmî hem felsefî hem de psikolojik muhtevalar kazanmasına yol açmıştır. Kelâmî muhtevayı tayin eden en önemli meselelerden birini Allah'ın ilmi ile insanın bilgisi arasındaki karşılaştırmalar oluşturmuştur. Allah'ın ilmi ve kelâmî, ilâhî sıfatlar bahsi içinde yer yer hararetlenen tartışmalarla yorumlanmış ve çeşitli fırkaların doğmasına yol açmıştır. İslâm filozofları ise Allah'ın ilmi ile yaratmasını neredeyse özdeş sayarak meselenin teolojik muhtevasına ontolojik bir öz katmışlar, mutasavvıflar da ilâhî ilme daha ziyade bilginin gerçek kaynağı açısından yaklaşmışlardır.

Kelâmcıların, epistemolojik çalışmalarını öncelikle bilginin imkânı meselesi üzerinde yoğunlaştırdıkları ve daha sonra bilginin kaynağını inceledikleri görülmür. Filozoflar ise epistemolojik meseleleri rasyonel psikoloji çerçevesinde incelemişlerdir. Mutasavvıfların yaklaşımında ilk göze çarpan husus, onların nazarı bilme eylemiyle "kazanılmış" (kesbî) bilgiye karşılık ledünnî bilgiye (tasavvufî sezgi) daha çok önem atfedici tavırlardır. İslâm düşünce tarihinin epistemoloji alanında sahip olduğu birikim içinde bu üç ana akımın mensupları arasında cereyan eden fikrî tartışmalar önemli bir yer tutmaktadır.

Kelâmcıların en genel anlamıyla bilginin insan için mümkün olduğu fikri üzerinde önemle durmaları, hem nazarı karakterli kelâm ilmi için sağlam bir temel tesis etmek, hem de "süfestaîyye" (sofistler) adı altında inceledikleri akımların, objektif bilginin imkânından kuşku duyan veya onu tamamen imkânsız gören sepi ve relativist tutumlarını şiddetle reddetmek içindir. Kelâmcılar, "eşyanın hakikati sâbittir" şeklindeki kategorik hükümleriyle eşyanın objektif ve bilinebilir bir gerçekliğe sahip olduğunu belirtirken esasen bilginin mümkün olduğunu vurgulamak istemişlerdir. Bu esas anlamlı kılan bir diğer görüş de Allah'ın bu âlemi bütünüyle belli bir nizam içinde yaratmış olduğu inancıdır. Bilginin kaynağı meselesi ise duyumculuk, akılcılık gibi kesin sınırlandırmalara gitmeksiz genellekle "bilgi edinme yolları" (esbâbü'l-ilm) başlığı altında incelenmiş ve bunlar sıhhatli işleyen duyular, sağlıklı akıl ve doğru haber şeklinde tesbit edilmiştir. Bir bilgi kaynağı olarak aklın gücü ve önceliği üzerinde ısrar eden Mu'tezile bir tarafa bırakılırsa sözü geçen

konuya Mâtürîdî'den (ö. 333/944) önceki kelâmcıların önem verdiği söylenebilir. Ondan itibaren bilgi meselesi müstakil başlıklar altında hemen bütün kelâmcılar tarafından ele alınmaya başlanmıştır. Nitekim Mâtürîdî'nin çağdaşı olan Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin bilgi meselesini müstakil olarak ele almamasına karşılık daha sonra gelen ünlü kelâmcıların eserlerinde bu konunun ağırlık kazandığı görülür. Bunlar arasında Bâkılânî'nin (ö. 403/1012) *Kitabü't-Temhîd*'i, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037) *Uşûlü'd-dîn*'i, Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-İrşâd*'i ve Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209) *el-Muḥaṣṣal*'ı sayılabilir.

Mâtürîdî'ye göre bilen insan ile bilinen eşya arasında irtibat kurulabilir; bu irtibat gerçektir ve bunun sonunda meydana gelen bilgi ârızî, hayalî veya izâfî olmayıp hakikati yansıtır. Çünkü eşyanın sabit bir gerçekliği vardır. İnsanın Allah ve gayb hakkındaki bilgilerini de kâinatın bizzat kendi varlığı temin eder; çünkü gözlenebilen kâinat görünmeyen bir âleme ve nihayet Allah'a delâlet etmektedir (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 45, 129-130, 153 vd.).

Gazzâlî öncesi Eş'arî kelâmcılarından Bâkılânî ve Cüveynî'nin üzerinde ittifak ettikleri tarife göre ilim, "bilgiye konu olan şeyi olduğu gibi bilmektir", yani bilginin objesine tam uygun olmasıdır (*et-Temhîd*, s. 25; *el-İrşâd*, s. 12). Cüveynî'nin aktardığı tariflerden birine göre bilgi "bilinen nesnenin mahiyeti hakkında aydınlanmadır". Ancak Cüveynî bu tarifi eksik bulmuştur. Çünkü "aydınlanma" (tebeyyün), nesne hakkında bilgisizlik veya gaflet halinden sonra bilgiye ulaşma anlamına gelir. Oysa kuşatıcı bir bilgi tarifi hem kadim ilmi (Allah'ın bilgisi) hem de hâdis ilmi (insan bilgisi) kapsamalıdır. Bu şekilde Cüveynî bilginin teolojik muhtevasına da işaret etmektedir. Abdülkâhir el-Bağdâdî ise "ilim hayatla nitelenen varlığın, sayesinde âlim olduğu bir sıfattır" şeklinde bir tarif vermek suretiyle bilenle hayat sahibi oluş arasında ki kopmaz ilgiyi, bir başka deyişle insan açısından akıl ile bilgi arasındaki sıkı ilişkiyi vurgulamaktadır (*Uşûlü'd-dîn*, s. 5). Eş'arîler geleneklerine uygun olarak özellikle Mu'tezile'nin ileri sürdüğü tariflere karşı kesin bir tavır almaktadırlar. Bunun gerekçesi Mu'tezile'nin bilgi ile inancı aynı saymasıdır. Nitekim Kâ'bî, Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî gibi Mu'tezile kelâmcıları bilgiyi, "bir şeyi realitesine uygun bir şekilde

tanıyıp benimsemektir" diye tanımlamışlardır. Bu tanımla taklidî imanın bilgi kavramının dışında tutulmak istendiği ortadadır ve buna Eş'arîler karşı çıkmışlardır. Ayrıca onlara göre bilgi bir çeşit özel inanç olsaydı her bilenin aynı zamanda inanan kişi olması gerekirdi; halbuki Allah için âlim denildiği halde inanan denilemez (Bağdâdî, s. 5-6).

Kelâm ilminde duyularla elde edilen bilgi zorunludur. Duyular dolaysız bilginin, akıl yürütme (nazar) ise kazanılmış (iktisâbî) bilgilerin kaynağıdır. Akıl veya şuur insandaki mantık ve matematik ilkeler gibi ilk bilgiler yanında haz, elem, sevinç, sağlık vb. tecrübelerin idrakini de sağlar (Bâkılânî, s. 7-8; Bağdâdî, s. 8-9; Râzî, s. 16 vd.). Mu'tezile idraki özel bir bünyenin varlığına bağlamakla esasta onun maddî olduğunu savunurken (bk. Eş'arî, s. 339-340) Eş'arîler idrakin mânevî bir keyfiyet olduğu fikrinde ısrar etmişlerdir. Onlara göre idrak Allah tarafından yaratılmış bir arazdır; bir şeyin varlığının şuurudur. Aynı şekilde beş duyu ile elde edilen duyumlar bu âlemde Allah'ın âdeti gereği belli bir düzen içinde meydana gelirler, yani dış dünyaya ait duyumlar da Allah'ın sürekli yaratmasının konusudurlar. Bu yüzden onlara ancak mecazî anlamda duyum denebilir. Akıl ile elde edilen bilgi de ya zorunludur, yani aklın doğrudan doğruya verisidir, yahut da akıl yürütme ile elde edilir. Bu sonuncusuna nazarı bilgi de denir. Yine kelâmcılara göre gerçeğe uygun haber (haber-i sâdık) doğru bilgidir. Çünkü burada da realiteye uygunluk şartı gerçekleşmektedir. Bu haber ya yalan söylemek üzere bir araya gelmeleri imkânsız bir topluluk tarafından verildiği (mütevâtir haber), yahut da peygamber tarafından bildirildiği için doğrudur ve kesin bilginin ifadesidir. Ancak mütevâtir haberin akıl ve gözleme dayalı bilgilerle çelişmemesi gerekir. Peygamberin getirdiği haberin yorumunda aklın ne nisbette ölçü alınacağı hususu kelâmcılar arasında tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmalar aklın sınırlı oluşuyla ilgilidir. Mu'tezile, Ehl-i sünnet kelâmcılarına nazaran akla daha geniş yetkiler tanıyarak bir şeyin iyi yahut kötü olduğunu şeriat gelmeden önce aklın bilebileceğini öne sürer. "Hüsün-kubuh" meselesini doğuran bu tartışmada Ehl-i sünnet, bütün dinî bahislerin sem'î (naklî) olduğu inancını vurgular. Ancak Mâtürîdî, Allah'ın varlığı ve birliği hakkındaki bilgiye ulaşmanın insan aklı için mümkün olduğunu belirtir.

miştir. Ne var ki bu, imanın bütünüyle bilgiden ibaret olduğu anlamına gelmez. Zira bir şeyi bilmek onun zorunlu olarak tasdiki demek değildir. Aynı şekilde bilmemek de inkârı gerektirmez. Fakat bilgi kalp ile tasdikın oluşmasında çok büyük rol oynayabileceği gibi bilgisizlik de inkâr ve yalanlamaya yol açabilir (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 380-381).

İslâm felsefesinde bilgi meselesi bir ölçüde mantık, daha geniş olarak da "il-mü'n-nefs" (psikoloji) çerçevesinde ele alınmıştır. Bu son disiplin, bilen özne olarak insanın fizyolojik yapısını da hesaba katar ve onu bir bütün olarak kabul eder. Dolayısıyla insanın bilgiye nasıl ulaştığı meselesi bütün duyu, algı, vehim, hayal, düşünce ve bilme merhaleleri dikkate alınarak sistematik bir doktrin içinde çözümlenebilmektedir. Bu doktrin içinde akılcılık, duyumculuk, deneycilik, sezgicilik denilen mutlak sınırlamalara gerek duyulmaksızın duyu, akıl, deney, sezgi ve ilham yollarına fonksiyonel anlamlar kazandırılır. Şu var ki akıl, insanı diğer canlılardan ayıran nefis cevherinin düşünme melekesi (en-nefsü'n-nâtika) olarak bilgiyi asıl mümkün kılan güçtür. Ana hatlarıyla Fârâbî tarafından ortaya konan (bk. *el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 87-104), ancak İbn Sînâ tarafından eş-Şifâ² adlı eserin "Kitâbü'n-Nefs" bölümünde ayrıntılarıyla açıklanan İslâm psikolojisi, düşünme ve bilme eylemlerinin tahliline hareket noktası teşkil edecek çok ciddi bir felsefî doktrine sahip olmuştur. Her şeyden önce düşünen ve bilen bir özne olarak nefsin (mânevî ben) mevcudiyetini temellendiren İbn Sînâ felsefesi, dış dünyanın hem mümkün hem de zorunlu olan objektif gerçekliğini ispat etmekle bilgiyi mümkün kılan özne ve nesne arasındaki ilişkiyi felsefî bir esasa bağlamayı başarmıştır. Dış dünyanın gerçekliğini kavramada vazgeçilmez görünen illiyet doktrinini de gerek tabiatın gerekse zihni yapının özüne yerleştiren İbn Sînâ, eserden illete ve nihayet ilk illete ulaşmak suretiyle fizik ve metafizik âleme ait bilgilere ulaşılacağını belirtmiştir (bk. DETERMİNİZM; İLLİYET).

En genel ifadesiyle fizik dünya hakkındaki bilgi, insan aklının dış dünyaya yönelmesi ve fizikî nesnelerin formlarını maddesinden soyutlayarak kavramasıyla oluşmakta, varlığın maddesi yani kendisi ise bilinmez olarak kalmaktadır. Bu anlamda bilme bir soyutlama işlemidir. Bu işlemle önce nesnelerin süretileri kav-

ranarak tasavvurlara (tasavvurât), bu tasavvurlar yardımıyla da önermeler şeklindeki tasdiklere (tasdikât) ulaşılır. Tasavvurât, nesneleri tarif etmede kullanılan ilk bilgiler veya kavramlardır. Olumlu ya da olumsuz önermelerle ifade edilen tasdikât ise kıyas şekillerinin meydana getirilmesini sağlar. Soyutlama işlemi, duyuların dış dünya hakkında sağladığı verilerden başlar; bu cüz'î (tikel) verilerin hayalî ve fikrî konular haline gelmesi beş duyu, ortak duyu, tasavvur, hayal, vehim ve hâfıza güçlerinin iştirakiyle gerçekleşir. Hayal ve fikir seviyesinde nesneler maddesinden zihnen soyutlanmış olsalar da maddî özellik ve şartlarından tamamıyla soyutlanmamışlardır. Bu yüzden hâlâ cüz'î formlar halindedirler. Son merhalede bu formları tam bir soyutlama ile küllî ve soyut bilgiye ulaştıran güç teorik akıldır. Şu halde soyut kavramlar, akıl kendilerine ulaşmadığı süreçte fiilen akledilmiş olmadıkları için kuvve halinde "mâkuller" olmaktadır. Ancak aklın bilme, mâkulün de bilinme sürecinde kuvve halinden fiil haline geçebilmeleri için hiçbir zaman kuvve halinde bulunmayan, daima aktif (faal) olan bir dış desteğe ihtiyaç vardır. İslâm felsefesinde "faal akıl" denilen bu destek ile insan aklının ilişkiye girmesi sayesinde ki aklın fonksiyonunu yerine getirip bilgiye ulaşması mümkün olur (İbn Sînâ, s. 221-250). Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından Cibrâil ile özdeşleştirilen faal aklın İbn Rüşd tarafından dış dünyanın sürekli ve fiilî gerçekliği olarak yorumlandığı görülmektedir (bk. İTTİSÂL). İlk iki filozofa göre ilham ve vahye dayalı bilginin de kaynağı olan bu "melekî güç" bilge (hakîm) ile peygamberi, bulundukları farklı epistemolojik alanlara rağmen aynı bilgi kaynağında buluşturur.

Bilginin nebevî kaynağı ve imkânı konusundaki bu telakkileriyle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bir ölçüde İsrâkiliğe yaklaştıkları gözlenmektedir. Aklın istidlâlî (discursive) işleyişine gerek kalmadan sonuca ulaşmasını hads (sezgi) ve ilham terimleriyle açıklayan İbn Sînâ, aklî-kalbî sezginin zirveye ulaştığı insan olarak peygamberi görür. Peygamber, filozofun "kudsî akıl" adını verdiği bir güç sayesinde ve melekî bir aydınlanma ile öğrenime gerek kalmadan varlığın işleyişini bir hamlede kavrayan insandır. İlham ise vahyin özel bir şekli olarak hakîmin mazhar olduğu bir aydınlanmadır.

Tasavvuf, keşif ve ilhamı entellektüel bir çabanın sonucu olarak değil ahlâkî

bir arınma ve yaşama sonunda sağlanan ilâhî bir lutuf olarak görür. "Tatmayan bilmez, ulaşmayan idrak edemez" özdeyişinin işaret ettiği tasavvufî bilgi (Gazzâlî, *Mî'yârü'l-'ilm*, s. 141), tamamıyla şahsî bir zevk ile ulaşıldığı için başkalarına aktarılamaz. Ancak bu bilgiye ulaşmanın yolu gösterilebilir ki bu da tamamen mânevî bir seyrü sülûk³ten ibarettir. Bu yola intisap etmek, kişiyi belli tasavvufî tecrübeler eşliğinde bilginin ilâhî kaynağına götürür. Bu kaynak nihayetinde Allah'tır; bu yüzden o "ledünnî" (Tanrı katından olan) bir bilgidir. Mutasavvıfın gözünde bu kaynağa nisbetle duyular ile istidlâlî aklın aczi apaçık olduğundan inceleme ve araştırmaya dayalı, dolaylı ve güvensiz olan nazarî yola girmektense kalbi her türlü kötü duygulardan temizleyerek ilâhî ilhama hazırlamak daha kestirme ve daha güvenilir bir yoldur. Tasavvufî bilgi, kısaca kalbin Allah'ın nuruyla aydınlanmasıdır ve süfinin kazancı değil Allah'ın lutfudur (Gazzâlî, *İhya'*, III, 19).

İslâm düşüncesi tarihinin büyük sentezcilerinden Gazzâlî kelâm, felsefe ve tasavvufun temel epistemolojik yaklaşımlarını tek bir sistem halinde birleştirmiş görünmektedir. Bilgi için güvenilir bir kaynak bulma, bilgiye konu olan alanların birbirine karıştırılmaması için bilgiye bir sınır tayin etme, nihayet akıl, duyu ve ilham gibi bilgi kaynaklarını tenkit etme çabası en güçlü ve sistemli bir şekilde bu düşünür tarafından gösterilmiştir. "İçinde şüphenin asla bulunmadığı bilgi" diye nitelendirdiği kesin bilgiyi arayan Gazzâlî'nin (bk. *el-Münkız min-â-d-dalâl*, s. 4-5) meseleye daha ziyade bilginin değeri açısından yaklaştığı görülmektedir. Gazzâlî'nin geniş ölçüde İbn Sînâ'dan aldığı, sonraki mantıkçılarca da bazı küçük farklarla benimsenen bir tasnife göre bütün bilgi türleri kesin bilgiler (yakıniyyât), kanaatler (i'tikâdât) ve zannî bilgiler (zannıyyât) olmak üzere üç esaslı terim altında toplanır. Bunlar da kaynağı ve değeri bakımından yedi kategoriye ayrılır. 1. İlk bilgiler (evveliyât). Saf akıldan çıkan a priori bilgiler. 2. İç gözlemler (el-müşâhedâtü'l-bâtıniyye). İnsanın kendi açık, susuzluk, sevinç, keder gibi beş duygudan kaynaklanmayan psikolojik idrakleri. 3. Dış dünyaya ait duyular (el-mahsûsâtü'z-zâhire). Duyu organlarından edinilen intibalar. 4. Tecrübî bilgiler (mücerrebât). Birbirini takip eden iki olayın defalarca tekrarlanmasından sonra ortaya çıkan zihni alışkan-

lıklara dayalı tecrübeler. 5. Tevâtür yoluyla edinilen bilgiler (el-ma'lûmât bi't-tevâtür). Algı ile ilgisiz olan, çok sayıda güvenilir kişinin verdiği haberin akıl tarafından benimsenmesiyle edinilen bilgiler. 6. Varsayımlar (vehmiyyât). Gerçekte var olup olmadığı bilinmeyen şeylerin var sayılmasıyla oluşan bilgiler (meselâ idrak edilen varlıklara kıyas yapılarak ulaşılan, "Her varlığın mekânı vardır" önermesi gibi). 7. Yaygın kabûller (meşhûrât). Doğru kabul edilecek kadar üzerinde ittifak edilmiş bilgi ve önermeler (meselâ, "Yalan kötüdür" hükmü gibi).

Bilgi konusunda gerek Gazzâlî gerekse ondan önce ve sonra ortaya konan fikrî birikim, İbn Rüşd ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi büyük düşünürlerin de katkılarıyla, hâlâ bütün yönleriyle tahlile muhtaç ve bütün farklılıklarıyla modern epistemoloji için dahi ilham kaynağı olabilecek önemli doktrinlere sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "ilm", "ihâta" md.leri; *et-Ta'rifât*, "ilm" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, "ilm", "ma'rife" md.leri; İsmail Fenî, *Lugatçe-i Felsefe*, "connaissance" md.; Kindî, *Resâ'il*, I, 169; Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, Tahrîr Üniversitesi Aga Muhammed Mişkât Kütüphanesi, nr. 10/240, vr. 175^a; a.mlf., *el-Medînetü'l-fâzıla*, Beyrut 1985, s. 87-105; a.mlf., *Uyânü'l-mesâ'il* (el-Mecmû' içinde), Kahire 1325/1907, s. 65; a.mlf., *Fuşûl müntezze'a* (nşr. Fevzi M. en-Neccâr), Beyrut 1986, s. 51; İhvân-ı Safâ, *Resâ'il*, Beyrut 1376-77/1957, III, 385; Eş'arî, *Ma'âilât* (Ritter), s. 158-163, 337-343, 490-491; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 3-17, 45, 129-130, 153 vd., 380-381; Bâkılânî, *et-Temhîd* (İmâdüddin), s. 7-8, 25-31; İbn Sînâ, *De Anima* (nşr. Fazlur Rahman), London 1970, s. 221-250; Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, Beyrut 1981, s. 5-33; Cüveynî, *el-İrşâd* (Muhammed), s. 12; Gazzâlî, *İhyâ'* (Beyrut), III, 18-20; a.mlf., *el-Munkız mine'd-dalâl* (trc. Hilmi Güngör), İstanbul 1948, s. 4-5; a.mlf., *Mi'yârü'l-ilm*, s. 46-48, 60-62, 138-153; a.mlf., *Mihakkû'n-nazar fi'l-mantık* (nşr. Muhammed Bedreddin en-Na'sanî), Beyrut 1966, s. 57-66; Fahrreddin er-Râzî, *Muhassal: Kelama Giriş* (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1978, s. 13-33; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 217-227; Hanîfî Özcan, *Matürîdî'de Bilgi Problemi* (doktora tezi, 1985, AÜ İlahiyat Fakültesi); Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İstanbul 1989; Hüseyin Atay, "Kur'an'da Bilgi Teorisi", *AÜİFD*, XVI (1968), s. 155-176; Marie Bernard, "İlk Mu'tezillerde İlim Kavramı" (trc. Şerafettin Gölçük), *İİFD*, sy. 2 (1977), s. 321-339; Mehmed Dağ, "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, IV, Ankara 1980, s. 97-114; a.mlf., "İslâm Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerine Düşünceler", *Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5, Samsun 1991, s. 3-34; D. B. Macdonald, "İlim", *İA*, V/2, s. 973-974; Ed., "İlm", *El²* (İng.), III, 1133-1134.



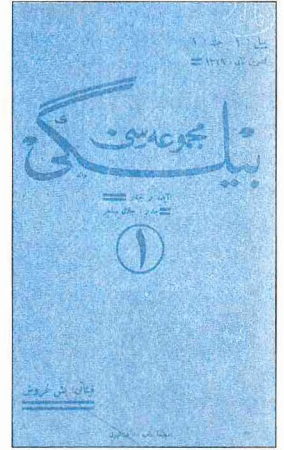
BİLGİ MECMUASI

Türk Bilgi Derneği tarafından
I. Dünya Savaşı öncesinde
yayınlanan akademik hüviyette
aylık fikir dergisi.

İstanbul'da Teşrinisânî 1329 - Haziran 1330 (Ekim 1913 - Haziran 1914) tarihleri arasında toplam olarak yedi sayı yayımlanan derginin müdürü Celâl Sahirdir (Erozan). Dergi, eski Maarif Nâzırı Emrullah Efendi, Akçuraoglu Yusuf, Ahmed Agayef (Ağaoğlu), Celâl Sahir, Ziya Gökalp, Köprülüzâde Mehmed Fuad ve Doktor Nâzım gibi II. Meşrutîyet sonrası yıllarında şöhret kazanan Osmanlı aydınlarının, Fransız Akademisi'ni (Académie Française) örnek alarak doğrudan doğruya araştırmaya ve bilgi birikimine yönelik bir akademi oluşturma amacıyla kurdukları Türk Bilgi Derneği'nin yayın organıdır.

"Türkiyat", "İslâmiyat", "Hayâtîyat", "Felsefe ve İctimâiyat", "Riyâziyat ve Maddiyat" ile "Türkçülük" adları altında altı şubeden meydana gelen dernek ilk planda "memlekette hakiki usul ve ihtisas üzerine müesses ilmi bir cereyan vücud getirmek" amacıyla kurulmuş olup o dönemin kendi alanlarında isim yapmış fikir ve ilim adamlarıyla yazar ve siyasî şahsiyetlerini bir araya toplamıştır. Bu isimler arasında dergi yazarlarından başka Necib Âsım (Yazıksız), Ahmed Refik (Altınay), Hüseyinzâde Ali (Turan), Bursa'lı Mehmed Tâhir, Fuad Râif (Köse) (Türkiyat şubesi); Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım, Halim Sâbit (Şibay), Ebû'l-Ulâ, Mansûrîzâde Said, Halil Nimet (İslâmiyat şubesi); Bahâeddin Şâkir, Âkil Muhtar (Özden), Tevfik Rüşdü (Aras), Adnan (Adıvar) (Hayâtîyat şubesi); Emrullah Efendi, Fâik Sabri (Duran), Lutfi Fikri (Tozan), Mehmed Câvid (Felsefe ve İctimâiyat şubesi); Sâlih Zeki (Riyâziyat ve Maddiyat şubesi); Ömer Seyfeddin, Celâl Esad (Arseven), Hüseyin Câhid (Yalçın), Hamdullah Subhi (Tanrıöver), Salâh Cimcoz, Kâzım Nâmi (Duru), Mehmed Emin (Yurdakul) (Türkçülük şubesi) ile 1910-1915 yılları arasında İstanbul'da bulunan Rus asıllı Parvus (Alexandre Helphand) ve İttihatçılar'la yakın münasebetleri bulunan Dârülfünun müderrislerinden Moiz Kohen (Tekin Alp) bulunmaktadır.

Başta tarih, dil, edebiyat ve felsefe olmak üzere sosyoloji, sanat tarihi, mimari, siyaset, İslâmiyet, eğitim, pedagoji, tıp, iktisat ve matematik konula-



Bilgi
Mecmuası'nın
ilk sayısının
kapağı

rında devrine göre oldukça ileri bir seviyede akademik hüviyette ilmi makalelerin yer aldığı derginin hemen her sayısı bir kitap hacminindedir. Daha çok kültürel mahiyette Türkçülük ideolojisinin hâkim olduğu dergide iktisadî konulardaki yazılar derneğin fahri üyesi Parvus tarafından kaleme alınmıştır. Derginin ilk sayısında Türk edebiyatı tarihinde tez-kirecilik anlayışından modern anlamda edebiyat tarihine geçişte bir dönüm noktası kabul edilen Fuad Köprülü'nün meşhur "Türk Edebiyatı Tarihinde Usul" adlı makalesi, altıncı sayısında da derneğin nizamnâmesiyle her şubede görev alan üyelerin adları ve ayrıntılı bir çalışma programı yayımlanır.

Dergide yer alan diğer önemli makaleler arasında Ahmed Agayef'in "İslâmiyet'ten Evvel Arablar" (nr. 1, s. 53-62), Akçuraoglu Yusuf'un "Osmanlı Saltanatı Müessesatı Tarihine Dair Bir Tecrübe" (nr. 1, 2, s. 82-96, 117-134), Muallim İsmâil Hakkı'nın (Baltacıoğlu) "El İşlerinin Terbiye Nokta-i Nazarından Tedkiki" (nr. 3-4, s. 197-224, 329-363), Parvus'un "Türkiye'nin Mâlî Esareti" (nr. 3, s. 225-253) ve "Türkiye için Mâlî Esaretten Kurtuluş Yolları" (nr. 5, s. 437-477), Rızâ Tevfik'in "Felsefe-i Umumiyyeye Medhal" (nr. 6, 7, s. 541-552, 676-703), Köprülüzâde Mehmed Fuad'ın "Hoca Ahmed Yesevî" (nr. 6, s. 611-645) ve Andon B. Tingir'in "Türk Dilinde 'ne' Edât-ı Selbi" (nr. 6, s. 664-667) adlı yazıları bulunmaktadır.

İslâmiyet'ten önceki Araplar'dan Osmanlılar'da saltanat müessesesine, eski Yunan'da ahlâk felsefesinden felce, kalp hastalıklarına ve tifoya, Galata borsasından Türk atasözlerine kadar çok değişik konularda araştırma ve incelemelerin bulunduğu derginin oldukça geniş bir yazar kadrosu vardır. Yazarları arasında yukarıda zikredilenlerden başka şu