

Kısık  
f25



TÜRKİYE DİYANET VAKFI YAYINLARI/ 109

*Elmalele*

**M.HAMDİ YAZIR**

*SEMPOZYUMU*

4-6 EYLÜL 1991

SEMPOZYUM

ANKARA - 1993

**TÜRKİYE DİYANET VAKFI**  
YAYIN MATBAACILIK VE TİCARET İŞLETMESİ

Mesrutiyet Cad.Bayındır Sk. No:55 • Kızılay/ANKARA  
Tel:418 59 49 • 417 09 04 • 425 27 75  
Telex:43 433 tdvk tr. • Fax:417 00 09

Yayın No - 109  
Sempozyumlar-Paneller Serisi - 1

ISBN 975-389-105-9  
93.06.Y.0005.109

Bu kitap  
Türkiye Diyanet Vakfı  
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi'nin  
Dizgi, Fotomekanik, Ofset ve Cilt Tesislerinde  
hazırlanmıştır.

## H. YAZIR'IN BİLGİ TEORİSİ

Tahsin GÖRGÜN

“Ey Rabb-ı Müteal! Sen şu zahirdeki infisali batındaki ittisal ile vasletmese idin ben beni görmez seni sezmezdim; anlayanlarla hemhal anlamayanlara dellal olmak istemezdim. Sen bana vicdan dedikleri bir buluş, vücud dedikleri bir bulunuş ihsan ettin. Ben bu buluş ile kendimi kendimde buluyor, bulunuşuma eriyorum; bu sayede başka varlıklara varıyor, vicdanlarımı kendime zammediyorum.

Vicdan her an tecelli eden bir se'n-i bahir-i ula, vücud ise bu ayinede mün'akis bir se'n-i ahar. Vicdan vücudu kendine mütekaddem bir şart-ı zaruri buluyor, bu suretle vücud vicdanın ilk müteallaki oluyor. Vücud olmasa vicdan olmayacak, vicdan olmasa vücud tecelli edemeyecek. Bir vicdan-ı has ile bir vücud-u hassın cihet-i vahdetinde misalin yani naib ve halifen olan nefis, vicdan-ı amm ile vücud-u ammin mebde-i vahdetinde de zatın mütecellî.” (H. Yazır, Hutbe, Metalib ve Mezahib, s. 1).

**I.** H. Yazır bilgiyi, “nefsin mânâya vüsulü”<sup>(1)</sup> olarak tarif ediyor. Bu tariften hareketle H. Yazır'ın bilgi teorisini kısaca tasvir etmek istiyorum. Ancak bir noktaya işaret etmekte fayda görüyorum: Bu tasvir sadece H. Yazır'ın anlattıklarının bir tekrarıdır ibaret olmayacak. H. Yazır'ın bilgi mes'elesini ele alış tarzını gözönünde bulundurarak, bilgi mes'elesini tartışacağım. Bu demektir ki, şimdi sunacağım bilgi teorisi, H. Yazır'ın da katılacağını umduğum bir yaklaşım şekli olacak. Temel sorularımız, bilgi nedir? Ve bilgiye nasıl ulaşıyoruz? olacaktır. Bu sorulara vereceğimiz cevapların bu konuda verilen ne ilk cevap olduğunu ne de son cevap olmayacağını farkındayız. Amacımız, bilgi teorisi ile ilgili bir çok mes'eleye temas ederek, bu mes'eleler hakkında konuşmanın ortaya çıkardığı mes'elelere dikkat çekmek. Yani temel amaç mes'ele çözümünü değil, bir mes'eleyi tartışarak tasvir etmektir. Bu arada işe yarar bazı neticeler ortaya çıkarsa, bunlar 1991 yılında yaşayan birisinin yaklaşık elli yıl önce Rabbine kavuşmuş olan büyük bir

---

(1) Elmalı'lı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili (9 Cilt), Eser Neşriyat, (İstanbul?), 1979. Cilt I, s. 223.

âlimin yazdıkları üzerinde düşünmesinin meyvelerinden başka bir şey olmayacak. Bu anlamda yapmayı düşündüğüm şeyi, bilgi mes'alesini H. Yazır'la tartışmak şeklinde ifade etmek daha doğru olur zannediyorum.

Şöyle bir soru sorulabilir: H. Yazır'ın bilgi teorisinden bahsedilebilir mi? Bu sorunun cevabını yazının sonunda vermeye çalışacağım. Konuyu ele almadan önce "bilgi teorisi" ifadesinin ikinci bölümünü oluşturan "teori" ifadesinden ne anladığımı kısaca izah etmek istiyorum. Teoriler, gerçekliği açıklamak veya anlamak için şu veya bu formda ortaya konulan modellerdir. Hiç bir teori ne gerçekliğin yerini alabilir ne de gerçekliği "olduğu şekli ile" verir. Teorilerin gerçekliğe uygunluğundan veya uygunsuzluklarından söz etmek yerine, kullanışlı veya kullanışsız olup olmadıklarından bahsedilebilir. Bu demektir ki, biz H. Yazır'la birlikte bilgi teorisinden bahsederken, insanın nasıl olup da bazı şeyleri bildiği ve bu bilgiye nasıl ulaştığını *anlamak* konusunda kullanılacak bir model arayacağız.

Yukarıda naklettiğimiz tarif üç unsurdan oluşuyor: Birincisi "nefs" kavramı, ikincisi "mânâ" kavramı ve üçüncüsü de "vüsul" ifadesi. Nefs ve mânâ ifadelerin, birer isim olarak, ontolojik birer birimi ifade ettiklerini söylemek mümkün. Buna karşılık vüsul ifadesi ontolojik bir birim olmaktan ziyade bir nisbeti gösteriyor. Bu tarif bizi ister istemez, bilgiyi nefis ile mânâ arasındaki belirli bir münasebet şekli olarak görerek, bu münasebeti araştırmaya sevk ediyor. Buna bağlı olarak önce nefis derken H. Yazır'ın ne anladığını ortaya koyarak (i) bu nefsin mahiyetini tartışacağız. Mânânın ne olduğunu ortaya koyduktan sonra(ii) bu ikisi arasındaki münasebetin keyfiyetini, ki buna H. Yazır bilgi diyor, ele alacağız(iii).

#### **1) Nefs**

"Nefs, bir şeyin zâtı ve kendisi demektir. Ruh ve kalb mânâsına da gelir."<sup>(2)</sup> H. Yazır nefsi bu şekilde tarif ediyor. Tarifin devamında bu kavramın "örf-i şer'ide" farklı bir anlamda kullanıldığına işaret ederken, bilgi meselesinde kullanıldığı zaman yukarıda zikredilen anlamın kastedildiğini söylüyor. Ancak nefis kavramı, insanın zâtı ve kendisi ile ilgili bir kavram olarak, insan nedir sorusunun cevabı olarak karşımıza çıkıyor. Nefs nedir sorusu, bu anlamda, insan nedir sorusunun farklı bir ifadesinden başka bir şey değil. Diğer bir ifade ile, bilgi teorisi zaruri olarak, antropolojiyi ilgilendiren temel bir soruyu ce-

(2) HDKD I, s. 223. Biz bu yazıda Nefs ve Kalb kavramlarını "insanın zâtı ve kendisi" veya "insanı insan yapan şey" anlamında, eş anlamlı olarak kullanacağız. Bu iki kavram, K. Kerim'den hareketle düşünen bir çok mütefekkirin terminolojisinde eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Misal olarak bak. Gazzali, Mearicu'l-Kuds fi Medarici Mağrifeti'n-Nefs, Beyrut, 1981. Gazzali, bu iki kavramın yanında Akıl ve Ruh kavramının da bu anlamda kullanıldığına işaret etmektedir. Ancak biz Akıl ve Ruh kavramlarını, aşağıda da görüleceği gibi, daha farklı bir anlamda kullanacağız.

vaplandırılmadan ele alınamaz gibi gözüküyor. Şimdi H. Yazır'la birlikte nefis kavramından ne kastedtiğimizi ortaya koymaya çalışalım.

Nefis kavramı, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, ontolojik bir birimi ifade etmek için kullanılıyor. Acaba gerçekten böyle ontolojik bir birimden söz etmek anlamlı bir kullanım şekli mi? H. Yazır'ın ifadesi ile, bu kelimenin bir mâsadakı<sup>(3)</sup> var mı? Yoksa bu kelime, asırlarca kullanılan bir galat-ı meşhur mu? Nefis kavramının bir mâsadakı olduğunu her insan, kendisi üzerinde düşünürse kavrayabilir zannediyorum. Bu kavrayış şekli, bir anlamda menfi bir kavrayış şekli olma durumundadır. Şöyle ki, her insan vücudunun muhtelif azalarını, kendisi olarak görmez; bütün organları, o değil, o'nundur. Bundan çıkarılacak netice, insanın asıl gerçekliliğinin organlarından "başka olmasıdır. İşte organlardan "başka" olan bu ontolojik birime, "nefis" diyoruz.

Nefis bir taraftan şuurla ilgili olmakla birlikte, şuurun yanında temel iki hususiyete sahiptir. Bunlardan birincisine ihtiyar ikincisine de akletme diyeceğiz. Şuur bir anlamda hissetme kaabiliyetinden ibarettir ve nefsin kendi dışına açılımını sağlayarak hem nefsin kendi varlığını idrakini hem de kendi dışı ile alâka kurması yönünden bir imkândır. Ancak bir taraftan hissetmenin çeşitli olması diğer taraftan hissetme ve hissetmenin neticesinde ortaya çıkan intibaların muhafazası ile bağlantılı olarak, şuur sadece bir anlık hissetme faaliyetinden daha geniş bir muhtevaya sahiptir. İhtiyar, şuurun verileri arasında seçme kaabiliyetidir. Akletme ise, şuurun verileri ve bu veriler ile verilerin kaynakları arasında münasebet kurma kaabiliyetinden ibarettir. Bu söylediklerimizi kısaca izah etmeye çalışalım.

Şuur, H. Yazır'ın ifadesi ile, "hiss-i zahirle hissetmektir". (Şuurun ilk kanunu izafettir) Hissin nasıl gerçekleştiğini izah edebilmek için, öncelikle bir hissedenin, bir hissedilenin ve bir de hissin varlığından hareket etmek sözkonusudur. H. Yazır bunun için iki kavram kullanır: Merkez ve çevre. Hissetme merkez ile çevre arasında gerçekleşmektedir. Merkez nefis'dir. Buna karşılık çevre duruma göre ya insanın kendi vücudunun da dahil olduğu dış dünyadır, ya şuurun muhtevasıdır veya nefsin bizzat kendisidir. Diğer taraftan dış dünya maddî varlıklardan oluşan, yani duyumların konusu olan eşyadan ve anlamının konusu olan sembolik bir karaktere sahip olan iç-

**a) Şuur:**

(3) Mâsadak ifadesi arapça "ma sadaka" (= doğrulayan) nın türkçeleştirilmiş halidir. Herhangi bir tasavvurun gerçeklikteki karşılığı demektir. Bu ifade, bildiğim kadarı ile, Fıkıh Usulünde kullanılmaktadır. Bu ifadeyi ilk olarak bu anlamda kimin kullandığını söylemek oldukça zor. Bildiğim kadarı ile bu ifadeyi bu anlamda Taftazani kullanmaktadır.. Bak: Taf-tazani, Serhu't-Talvih ğala't-Tavdih, cilt I, s. 19.

timai hayattan ibarettir. Hissetmenin de iki türünden bahsetmek mümkündür. Birincisine biz duyum diğetine duygu diyeceğiz.

Şuur, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, başında sadece duyumlardan ibarettir. Küçük bebekler, doğumlarından itibaren belirli bir vetireyi (=süreç=proses) yaşarlar: İlk olarak gelişen duyum, dokunma duyusudur. Bunu diğey duyumların sırası ile fonksiyonlarını kazanmaları takip eder. Duyu organlarının fonksiyonlarını kazanmasına paralel olarak insanda bir "ben" hissi oluşmaya başlar. Çocuğun önceleri "ben" duygusuna kavuşmadan çevresi ile bağlantı kurması ve buna bağlı olarak benliğini kazanması, nefsin hayat şartıdır. Bu anlamda hayat, nefis ile nefis dışı arasındaki belirli bir münasebetin, nefsin ihtiyacı olan belirli bazı temellerin sağlanması sayesinde devam edebilir. Nefis her ne kadar "ruh ile beden kesıştiği" noktada<sup>(4)</sup> oluşmakta ise de, dünya üzerindeki hayat beden varlığının devamına bağlıdır.

Duyumlar, nefsin dışı açılımını sağlayan pencereleridir. Bundan dolayı onlara "meşair" denilir. Duyum (his) nedir? Duyumların fiziki olarak tasviri her ne kadar mümkünse de, bu tasvir duyumu izah etmekten çok uzaktır. Zira, eşyaya çarpan ışınların göze gelmesi, onu düzenleyecek bir düzenleyici olmadan, belirsiz bir ışın yığınından başka bir şey değildir. Asıl görme olayı, ışınların göze gelmesinden bağımsız olmamakla birlikte, sadece bundan ibaret değildir. Acaba görme işini beyin mi gerçekleştiriyor? Işınların gelmesi için söylediklerimizi aynen beyin için de söyleyebiliriz: Beyin olmadan görme işleminin gerçekleşmesi mümkün değildir, ama sadece beynin varlığı görme işini izah etmekten çok uzaktır. Gerçek anlamda görme olayı şuurda gerçekleşmektedir. Küçük bebeklerin niçin göremedikleri sorusuna şimdi bir cevap verebiliriz: Henüz şuuruları, görmenin gerçekleşmesi için yeterli oranda gelişmediği için. Görme olayının gerçekleşebilmesi için, herşeyden önce çocukta bazı şeyleri bazı şeylerden ayırma kaabiliyetinin belirli bir oranda gelişmiş olması gerekmektedir. Bu gelişmenin ne oranda ve nasıl geliştiği, empirik psikolojinin konusu olarak, epey bir ölçüde incelenebilir ve kısmen de ortaya konulmuştur<sup>(5)</sup>. Ben daha çok işin empirik yanı ile değil de, empirik araştırmaların çözmesi mümkün olmayan konulara eğilmek istiyorum.

Nasıl oluyor da insanda, hemen her insanın paylaştığı, bir ben şuurunu ortaya çıkabiliyor? Bu soruya cevap olarak dedik ki, nefsin kendi dışı ile münasebet kurması nefis veya ruh maddi bir şey olmadığına göre, nasıl oluyor da nefis kendi dışı ile bir münasebet kurabiliyor? Nefis, şuur va-

(4) Bu demektir ki, ruh nefis'ten başkadır.

(5) Piaget ve etrafındaki psikologlar özellikle bu alanla ilgili oldukça enteresan neticelere, ulaşmışlardır. Gelişim psikolojisi bugün büyük ölçüde empirik olarak bu konularla uğraşmaktadır.

sıtası ile kendi dışı ile bağlantı kuruyor. Bu bağlantı, insanda ben şuuru oluşmadan daha önce duyumlar vasıtası ile gerçekleşiyor. Zira duyumlar, doğrudan doğruya nefsin dışına dahil olarak, yani maddi bir karektere sahip olarak, maddi varlıklarla belirli bir şekilde münasebet kurabilmektedir: Her duyum organı, sadece tek boyutlu olarak bunu gerçekleştiriyor. Göz tatmaktan, kulak görmekten, tatma her ikisinden aciz! Görmenin ve işitmenin gerçekleşmesi için insanda bir "ben" ve bir "ben dışı" şuurunun oluşması gerekmektedir. Bana öyle geliyor ki, ruhun maddi olmayışı kendisini maddi olanlardan ayırmayı birlikte getiriyor. Nefs istese de istemese de kendi "ayrı"lığını farkediyor. Bu ayrılığın farkedilebilmesi için, kendisinden "ayrı" olanlarla alâka kurması gerekiyor ve yetiyor. Bu alâka kurma olayı "meşair" vasıtası ile ancak doğum sonrası gerçekleşiyor.

Şimdiye kadar anlattıklarımız, belirli ön şartlardan bahsetmekten ibaret oldu. Bilgi teorisi açısından en mühim nokta zannediyorum şuurun temsil kaabiliyeti. Şuurun, benim şuurum, benim de vücudumla belirli bir ilgisi olan "ben"de olduğunu seziyorum. Bu sezgi, bir taraftan çok açık: Benim ben olduğumu, benim elimin, beynimin, midemin olduğunu biliyorum. Ancak bütün bunları anlatmaya teşebbüs ettiğimde, yani bunların benim olduğunu neye dayanarak iddia ettiğimi göstermeye kalktığımda, bu hissi, benim duyduğum anlamda, benim dışımdaki "meşairimle" ulaşabildiklerim arasında hiçbir kimsenin duyamayacağını, yani bunu başkalarına hissettiremeyeceğimi farkediyorum. Bu noktadaki yapayalnızlığı ister istemez düşünüyorum. Benim dışımda en azından zahiren bana benzeyenlerde de böyle bir hissin var olduğunu varsayarak, "sizin kendi kendinizi hissettiğiniz gibi" ben de beni hissediyorum demek durumunda kalıyorum. Ancak kendi kendime dönüp de "ben" neyim? sorusunu sorunca, yeniden şuurumun muhtevası ile cevap verme durumunda kalıyorum. Ama bu cevap "beni" "bana" anlatmaya yetmiyor. Ben eğer asıl "ben"liğimi keşfetmek istiyorsam, şuurun bütün verilerini "parantez" içine almam gerektiğini düşünüyorum, ki buna H. Yazır'ın dediği gibi, sufiler "hâl" ta'bir ediyorlar.

İkinci anlamıyla şuur, ki temsilden ibarettir, duyumlardan sonra oluşmaktadır. Şuurda temsil kaabiliyetinin doğuştan geldiğini kabul etmek durumundayız. Temsil kaabiliyeti kaabiliyet olarak, bir taraftan bütün insanlarda ortaktır. Diğer taraftan bazı insanların diğerlerinden daha kaabiliyetli olduğuna şüphe yoktur. Bu iki tesbit, daha sonra göreceğimiz gibi bilgi teorisi açısından oldukça mühimdir. Temsil kaabiliyetinin belirli bir mekanı var mıdır? Daha farklı bir ifade ile, şuurun

belirli bir mekanından söz edilebilir mi? Kabaca, bende bir temsil gücünün var olduğunun farkındayım. Ancak, bu temsil etme gücü benim neremde? Bazıları, bunun beyin olduğunu iddia ediyorlar. Onları bu iddiaya götüren, beyindeki belirli bölümler arasındaki fonksiyonel ayırım. Ancak bu iddia netice itibariyle, görme olayının gözün işi olduğunu iddia edenlerin iddialarından farklı değil. Görme olayının gözsüz olmayacağına şüphe yoktur. Aynı şekilde temsil olayının beyinden bağımsız olarak gerçekleşmesi de düşünülemez. Temsilin beyin vasıtası ile gerçekleştiğini söylemekle, temsilin failinin beyin olduğunu söylemek birbirinden farklı şeylerdir. Kısaca ifade etmek gerekirse, şuur her ne kadar beyinle alâkalı ise de beyinden ibaret değildir.

Şuurun gelişimi, bebeğin vücut organlarının gelişimine paralel olarak gerçekleşir. Ancak şuurun genel fonksiyonu olan temsili gerçekleştirebilmesi için, belirli bir yapı kazanmış olması gerekir. Şuurun yapısı derken kasdettiğimiz şey meşairin verileri arasında kurulması söz konusu olan nisbet ile alâkalıdır. Şuurun veriler arasında kurma durumunda olduğu nisbet alâkası acaba şuurun kendisinde başından itibaren var mıdır? Böyle bir soruya evet demek oldukça zor gibi gözüküyor. Zira, eğer şuurda böyle bir yapının başından itibaren var olduğunu kabul edersek, bebeklerin nasıl olup da çevrelerini büyükler gibi idrak edemediklerini izah edemediğimiz gibi, insanlar arasındaki farkların yanında, insanlar arasında çok çeşitli benzerliklerin olduğuna da şüphe yoktur. İnsanlar arasındaki farklılıkların ve benzerliklerin kaynağı nedir? Bu sorulara verilen cevapları tartışmayı başka bir vesileye bırakarak H. Yazır'ın mes'eleye nasıl baktığını ortaya koymak istiyorum. Şuur başında bir imkandan ibarettir. Bu imkan, eğer şartlar müsait olursa, temsil kaabiliyeti şeklinde gerçekleşir. Şuurun temsil kaabiliyetine ulaşması, şuurda var olan bir yapının zamanla kendi kendini gerçekleştirmesi şeklinde değil, zamanla yapı kazanması şeklinde ortaya çıkar. Bu yapı, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, duyumlar vasıtası ile belirli bir vetirenin muhtelif aşamalarına tekabül eder. Başında belirli bir yapısı olmayan şuurun zamanla, temel şekli ile hemen hemen bütün insanlarda ortak olduğu söylenebilecek bir yapı kazanması nasıl izah edilebilir? Bana öyle geliyor ki, bu, meşairin münasebet kurduğu çevresi ile alâkalıdır. Nitekim bu çevre, birçoklarının kabul etmek istemediği gibi, belirli bir düzenden mahrum değildir. Şuur, meşair vasıtası ile ilişki kurduğu çevrenin yapısının da te'siri ile belirli bir yapı kazanır. Bu yapının en büyük unsurları, nisbet alâkasından ibaret olan mekan ve zamandır. Hem mekan hem de zaman belirli bir nisbet ilişkisinden ibarettir. Mekan tasavvuru, çevrenin statik tarafı ile alâkalı olarak oluşurken, zaman,



çevrenin dinamik tarafı ile alâkalıdır. Mekan tasavvurunun oluşabilmesi için, temel şart, "ben" ile "ben dışı"nın birbirinden tefrik edilmesidir. Ben ile ben dışının birbirinden ayrılması da aslında bir nisbet ilişkisinin fark edilmesinden ibarettir, ki akletmenin temel prensiplerinden biri olarak daha sonra ele alacağız. Bu tefrik olmadan, eşyanın, ferdiyetini kavramak mümkün değildir. Eşyanın ferdiyeti tefrik edilmeden, bunları nisbet ilişkileri içinde kavramak sözkonusu olamaz. Acaba eşyanın ferdiyeti var mıdır? Veya eşyanın ferdiyetinden söz etmek mümkün müdür? Gayet tabii, insanın ferdiyetinden bahsetmekle eşyanın ferdiyetinden bahsetmek aynı şey değildir. İnsanların ferdiyeti, iki yönlü olarak düşünülmalıdır. Birincisi insanların zahiri görünüşü itibarı ile ferdiyetleri. İkincisi insanların "batını" itibarı ile ferdiyetleri. Birinci yöndeki ferdiyet, bütün varlıklarda ortaktır. Her şey, başka şeyden zahiri olarak en azından bir noktada farklıdır. İkinci anlamdaki ferdiyet daha çok "benlik" ile alâkalı olduğu için, böyle bir ferdiyet, ancak böyle bir "ben" hissine sahip olan varlıklarda düşünülebilir. Meşairin, şuurun yapı kazanmasındaki fonksiyonunun ve bu fonksiyonun insandaki "ben" hissi ile alâkasını gösteren en büyük delil, çocukların etraflarındaki eşyayı belirli bir yaşa kadar, sanki onların bir "ben"i varmış gibi kavramalarıdır.

Şuurun yapı kazanması, hafızanın oluşumu ile alâkalıdır. Hafıza, meşair ile bir düzene sahip olan çevreden edinilen intibaların nisbi münasebetler içerisinde şu veya bu oranda muhafaza edilmesini ifade eder. Hafızanın beyinle alâkası yukarıda işaret ettiğimiz şekilden pek farklı olmasa gerektir. Hafıza şuurun muhtevası ile alâkalı olduğu gibi akletme ve ihtiyar şuurun yapısı ile alâkalıdır. (Burada kastedilen şuur ikinci anlamı ile şuurdur.) Hafıza, ister istemez, şuurun yapısını her an yanıtsamak durumundadır: Hafızada bulunanlar, belirli bir mekân ve zaman düzeni içindedirler. Ben dün ziyaret ettiğim müzenin yanında oturan arkadaşım ile aramda geçen konuşmayı hatırlarım.

**b) Akletme** Akletme, şuurun muhtevasının tahlil ve terkibi ile alâkalı bir kaabiliyettir. Tahlil ve terkibin gerçekleşebilmesi için şuurun muhtevasının belirginleşmesi gerekmektedir. Bu belirginlik, şuurun muhtevasını oluşturan birimlerin, ferdiyetlerinin belirginliği ile doğrudan alâkalıdır. Az önce işaret ettiğimiz gibi, bu da insanda nefsin "ben"liğinin oluşmasına bağlıdır veya onunla birlikte oluşur. H. Yazır buradan hareketle aklın ilk kanununun aynıyyet olduğuna işaret eder. Aynıyyetin ortaya çıkışı, aynı prensibin negatif ifadesinden ibaret olan gayriyyet ve tenakuz prensiplerini de birlikte getirir. Ancak akletme sadece bir şeyi sadece kendisi, kendisinden başka bir şey olmadıği ve bir şeyin aynı anda iki şey olamayacağına tesbitinden fazladır.

Akletme, asıl olarak zikredilen üç prensiple alâkalı olmakla beraber, ayniyet prensibine bağlı olarak bir çok nisbeti zamanla şumulüne alır. Kemmiyet (eşitlik, azlık, çokluk) bunlardan biridir. Asıl akletme sürekli olarak bu kaidelerle çalışır ancak, bunlara bağlı olarak sadece şuurun muhtevasını oluşturan birimlerin ferdiyetleri ortaya çıkarılmıştır. Tefekkür binasının yapı taşları oluşturulmuştur fakat henüz bir tefekkür binasından söz edilemez. Tefekkür binasından söz edebilmek için bu yapı taşları arasında tahliller ve terkipler yapmak gerekmektedir.

Akletmeyi, en temel formu ile düşünüldüğü takdirde, belirli bir nisbet şuuru olarak görmek mümkündür. Ben kendimi kendi dışıyla mukayese ettiğimde, veya bu mukayese imkanını elde ettiğimde ve gereğince davrandığımda, kendi benliğimi hissedebiliyorum. İşte bu nisbet şuuru yardımı ile akletme ile nefsin, şuurun muhtevası ve şuurun muhtevası ile onların kaynakları arasında bir nisbet münasebeti kurabiliyorsa, akletme faaliyeti başlamış demektir.

### c) İhtiyar

Nisbet şuurunun yanında, nefsin başka bir hususiyetinden daha söz etmek gerekir: Şuurun verileri arasında, bazılarına bazıları karşısında öncelik tanımak. Nefsin bu hususiyetine H. Yazır ihtiyar diyor. Bana öyle geliyor ki, ihtiyar söz konusu olduğunda geçerli olan prensipler, akletme söz konusu olduğunda geçerli olanlardan daha farklıdır. Akletmede olduğu gibi, ihtiyar'ın da ön şartı, tercihin konusu olan verilerin ferdiyetlerinin ortaya çıkmasıdır. Bazı verilerin başkalarına göre tercihe şayan kabul edilşi, belirli bir nisbet şuurundan daha çok, her ne kadar bu şuurla belirli bir şekilde alâkalı olsa da, belirli bir hiyerarşinin ortaya çıkmasına bağlıdır? Bu hiyerarşik yapının ortaya çıkışının acaba herhangi bir prensibi var mıdır? Ben böyle bir prensibin var olduğunu düşünüyorum: Nefsin kendini korumaya yönelik olan temel bir hissi. Buna ek olarak H. Yazır'ın zikrettiği ikinci bir prensipten daha söz etmek mümkündür: Vahdet prensibi. Nefs bir taraftan kendini korumaya yönelik olan verilere öncelik tanırken diğer taraftan kendi vahdetini korumaya yönelik bir seçme işini birlikte yürütür. Kendini ve vahdetini koruma böylece akletme ile doğrudan alâkalı gayretler değildir; bunlar nefsin ihtiyar dediğimiz hususiyetinin kendilerine bağlı olarak gerçekleştiği ihtiyarla alâkalı prensiplerdir. Nefs bu anlamda Gazzali'nin dediği gibi "ihtiyara mahkum" edilmiştir; istese de istemese de kendini ve vahdetini korumak için uğraşır durur. Ancak bu uğraşının her zaman, H. Yazır'ın da işaret ettiği gibi, başarılı olduğu söylenemez. Şuurun verileri, genel olarak alındığında, o kadar "çok"tur ki, nefsin ister istemez, kendisini bu verilerin bir kısmı lehine tercihte bu-

lunma zarureti ile karşı karşıya bulur. Aksi takdirde şuurun verilerin çokluğu, onun çekemeyeceği kadar ağırdır. İhtiyar kaabiliyetli, nefsin bu yüke karşı yegâne imkândır.

**ii) Ma'nâ** “Ma'nâ” kelimesi, dilbilimine ait bir kavramdır. İslâmi tefekkür geleneğinde ma'ani, bugün semantik olarak biliniyor, lisan ilimlerinden biri olarak araştırma konusu haline gelmişti. Kelime anlamı itibari ile ma'nâ, bir insanın herhangi bir vasıta ile karşındakine ulaştırmak istediğidir. Biz herhangi bir şeyi başka birisine veya kendimize iletmek istiyorsak, bu iletme istediğimiz şey, ma'nâ adını almaktadır. Bilgi teorisinde kullandığımız anlamı ile ma'nâ, dil biliminde kullanıldığından biraz daha farklıdır. Biz bu farklı tarafı ele almadan önce, ortak olan tarafa işaret etmek istiyoruz.

Dil biliminde kullanıldığında, bir kelimenin ma'nâsı onun gerçeklikte delalet ettiğiidir. Meselâ ben şimdi “H. Yazır şöyle dedi” dediğimde, H. Yazır kelimesi, belirli bir süre önce yaşamış, bilmem şu kadar eser vermiş ve şu tarihte de ahirete irtihal etmiş gerçek bir varlığa delâlet etmektedir. Yani “H. Yazır” kelimesinin “manâsı” budur.

Bilgi teorisinde de, “H. Yazır” kelimesi ile gerçekte var olan “H. Yazır” arasındaki münasebete benzer bir münasebeti, şuurun zikrettiğimiz üç seviyesi ile bunların karşılığı olanlar arasında görüyoruz. Benim üşüme şuurumun gerçeklikte karşılığı ne ise, o üşüme intibasının manâsını teşkil eder.

Ma'nâ şuurun çeşitli seviyelerine farklı şekillerde tezahür eder: Birinci seviyedeki şuurlarımızın, yani duyularımızın ma'naları, gerçeklikteki karşılıklarıdır. İkinci seviyedeki şuurumuzun ma'nâsı, şuurumuzun muhtevâsından ibarettir, yani ya mazi ile ilgili hatıralarımızdır veya istikbale yönelik tasavvurlarımızdır. Üçüncü seviyedeki şuurun ma'nâsı, nefsin bizzat kendisidir.

Ma'na, ma'sadak kelimesinden daha genel bir ifadedir. Bazı ifadelerin ma'nâsı vardır (mesela tasavvur olarak), ama masadaki (yani gerçeklikte bir karşılığı) olmayabilir. Bu anlamda, doğru ifadelerle, anlamlı ifadeler aynı şeyler değildirler. her doğru ifade anlamlıdır ama her anlamlı ifade doğru olmayabilir.

Ma'nâ kavramı, bilgi teorisinde kullandığımız anlamı ile, üç ayrı birime delalet eder: Bunlardan birincisi, şuurla alâkalıdır. İkincisi akletme ile alâkalıdır ve üçüncüsü de irade ile alâkalıdır.

Ma'nâ, bir anlamı ile şuurlarımızın karşılıklarından ibarettir. Diğer anlamı ile sadece belirli bir nisbet alakasıyla ilgilidir. Üçüncü anlamı ile ise hiyerarşik bir yapının arka planını oluşturan tercihlerdeki kriterlerle alâkalıdır.

**iii) Nefs ile  
ma'nâ  
arasındaki  
münasebet:  
Hüküm**

Bilgi dediğimiz şey, asıl olarak şuur, akletme ve ihtiyar kaabiliyetlerinin genel olarak ortak faaliyetleri neticesinde ortaya çıkar. Bu faaliyetin neticesi dil ile ifade edilebilir ki biz bu şekildeki bir ifadeye hüküm diyoruz.

Dilde kullanılan ifadeler hükümleri de ihtiva etmekte ise de hüküm dediğimiz ifadelerden ibaret değildir. Bu dildeki ifadeler, ya doğru veya yanlış olabilen "ihbarî" ifadelerdir veya belirli bir isteği ifade eden "inşai" ifadelerdir<sup>(6)</sup>. Ma'nâ ifadesi, daha kelime anlamı ile şuura sahip olan nefsin, şuurun muhtevasına dahil olan herhangi bir izlenimi veya tasavvuru başka birine veya -bizzat kendisi şuurun muhtevası üzerinde düşündüğü zaman- kendisine ulaştırmak istemesi anında kasdettiği muhtevanın adıdır. Yani ben, eğer herhangi bir şeyin bende olup olmadığını soruyorsam ve bu soruya müsbet cevap veriyorsam, bu cevap bende bir bilgi olduğunu gösterir. İlk anlamı ile şuur, yani duyumlarla edinilen intibalar, daha intiba olarak, bir ma'nâ türüdürler. (Nefs bu intibalara duyumları vasıtası ile ulaşır veya bu duyumlardan intibalar nefse gelir demek mümkün, ancak ben bu iki ifadenin aynı anda ifadesini tercih edeceğim.) Bu anlamda "ma'nâ", her ne kadar bir his şeklinde nefis tarafından idrak edilirse de, bu idrak bilgi teorisi açısından ma'nâ adını almaya henüz layık değildir. Bilgi teorisi açısından, ma'nâ dediğimiz şey, daha çok nisbi münasebetler içinde kavranmış tasavvurlardır. Yeni doğmuş olan bir bebekte her ne kadar birinci seviyedeki anlamı ile bir bilgiden söz edilebilirse de, bu "bilgi", bilgi teorisi açısından bilgi diye adlandırılmaz. İnsanda bilgiden ancak, insan belirli tasavvurlar oluşturmaya başladıktan sonra söz edilebilir.

Bu bakış açısı ister istemez bilgiyi tamamen subjektif bir olay olarak görme durumundadır. Zira nefis kendi şuurunda var olan bir şeyin farkında ise, bu farkında oluşa bilgi denmektedir. Bu demektir ki bilgi, asıl olarak, nefsin şuurı ile ilgili bir münasebetidir. Eğer nefis şuurun muhtevasına ulaşıyorsa, ki bu ulaşma, daha nefsin kendi kendini idraki ve tiresinde ortaya çıkıyor, bu ulaşmanın neticesi bilgi oluyor. Nefsin şuurun muhtevasına ulaşması, bir taraftan akletme kaabiliyeti diğer taraftan ihtiyar kaabiliyeti ile birlikte yürüyor. Bu noktada ma'nâyâ sürekli olarak, bir taraftan, belirli bir münasebetler sistemi içinde ulaşıyor diğer taraftan bu sistem, iradeyle bağlantılı olarak belirli bir hiyerarşik

(6) İfadelerin "ihbarî" ve "inşai" olarak ikiye ayrılması, Fıkıh Usulü terminolojisinin bir parçasıdır. İhbarî ifadeler, doğru veya yanlış olması mümkün olan ifadelere denmektedir. İnsani ifadeler ise geçerli olması veya olmaması mümkün olan ifadelerdir. Her iki tür ifadenin de gerçeklikle bir alakası vardır. Bu konunun teferruatı için bak: Taftazani, a.g.e. c. I, s. 149; Dissuki, Hasiyatu'd-Dissuki alâ muhtasari'l-ma'ani li sacreddin Tafazani, c. I, İstanbul, 1306 H. s. 178 v.d. Özellikle zikredilen bu son eserin büyük bir kısmı bu konuya tahsis edilmiştir.

yapıya sahip olduğu için, bu hiyerarşik yapıda bir yere yerleştiriliyor. Bu "bir yere yerleştirme" faaliyeti ilk anlamı ile şuurlar sözkonusu olduğunda, bir taraftan şuurun muhtevası ile ilgili olarak, hem hafızada var olan izlenimler arasında zamanı bir yere yerleştirme, hem de hafızada var olan izlenimler arasında mekanı bir yere yerleştirme şeklinde gerçekleşiyor. İkinci anlamı ile şuur sözkonusu olduğunda, bunlar arasında belirli bir "nisbet münasebetini fark etme" bilginin başka bir türünü oluşturuyor. Şuurun verileri arasındaki tercihle ilgili kriterler ise, daha farklı bir bilgi türünü teşkil ediyor.

Şu ana kadar sunduğumuz bu yaklaşım şekli için bilgi, tamamen subjektif bir vakıadan ibarettir. Bu subjektifliği, belirli bir noktada objektifliğe aktaramazsa, o zaman, bu bilginin ilmi bir karakterinden söz edilemez. Bilginin objektif bir karakter kazanmasını dil sağlar. Dil her ne kadar objektiflik konusunda yegâne vasıta değilse de, tartışmasız en mühim vasıta. Hatta denilebilir ki, dili kullanmadan ilim mümkün değildir.

Dil bir taraftan, bilgilerin genel geçer olup olmadığının kontrol edilebilmesini sağladığı gibi, diğer taraftan bilginin aktarılmasını sağlayarak, ilimde belirli bir gelişmeyi mümkün kılar. İlimin konusu olan bilgiler, dille ifade edilebilen bilgilerdir. İşte bilgi dediğimiz, yani "ben biliyorum" ifadesini kullanırken kastedtiğimiz şey, duruma göre ya sırf nisbet ilişkilerine yönelik bir faaliyetin neticesidir, ki biz bunu mantık ve matematik gibi formal ilimlerin önermelerinde görüyoruz veya belirli bir tasavvurla ilgilidir, ki biz bunu gerçekliği açıklamayı veya anlamayı kendisine konu eden ilimlerin tekil önermelerinde buluyoruz. Nihayet, belirli bir tercihi yansıtan önermelerde daha farklı bir bilgi türü ile karşılaşırız. Sonuncu önermeler, iyinin ve kötünün konu edildiği normatif ilimlerin önermeleri olarak karşımıza çıkıyorlar. Ancak biz bu konuları daha sonraki bir vesilede ele almak istiyoruz.

Şimdi başta sorduğumuz soruya cevap verebiliriz: Acaba H. Yazır'ın bilgi teorisinden bahsedebilir miyiz? H. Yazır, bildiğim kadarı ile birkaç makalenin ve zaman zaman bilgi teorisinin mes'elelerini de ele aldığı tefsirindeki bazı yerler bir kenarda bırakılırsa, sistematik olarak bilgi teorisini kendisine konu edinen yazı yazmamıştır. Bu demektir ki H. Yazır bilgi mes'elesine yönelik herhangi bir model ortaya koymak için uğraşmamıştır. Ancak kendisi, sistematik olmasa da bilgi teorisinin mes'eleleri ile uğraşmıştır. Akıl ve ruh ile ilgili mantuki açıdan problemleri bazı ifadeleri bir kenara bırakılacak olursa, H. Yazır'ın bütün boyutları ile yazmamakla birlikte, belirli bir bilgi teorisine yani bir modele sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Yukarıda söylenenler, zannediyorum, bunu göstermeye yeter.