



T.C
RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

***EN-NİBRÂS ŞERHU ŞERHİ'L-AKÂİD* ADLI ESERİ**
BAĞLAMINDA ABDÜLAZİZ EL-FERHÂRÎ'DE BİLGİ
TEORİSİ

(Yüksek Lisans Tezi)

Muhammed Ali ERDEM

Danışman
Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ

RİZE
2023

KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında, Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ danışmanlığında, Muhammed Ali ERDEM tarafından hazırlanan *En-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-Akâid Adlı Eseri Bağlamında Abdülazîz El-Ferhârî'de Bilgi Teorisi* başlıklı bu çalışma, 14/04/2023 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği/oy çokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından **Yüksek Lisans Tezi** olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri	Ünvanı, Adı SOYADI	İmza
Başkan	: Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ	
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Hanefi SULUOĞLU	
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Züleyha BİRİNCİ	

ETİK BEYAN

Temel İslam Bilimleri Tezli Yüksek Lisans Programından mezun olmak üzere teslim ettiğim “En-Nibrâs Şerhu Şerhi’l-Akâid Adlı Eseri Bağlamında Abdülaziz El-Ferhârî’de Bilgi Teorisi” adlı tezim, bilim ve araştırma etiği prensiplerine riayet edilerek tarafımdan yazılmıştır.

Tez çalışmamda, başka kaynaklardan aktarılan bütün bilgi ve alıntılar, Enstitünüz Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak açıkça gösterilmiştir. Kaynağı gösterilenler dışında kalan bütün bilgiler uygun araştırma yöntemi kullanılarak tarafımdan edinilmiş ve esere bu şekilde yansıtılmıştır. Şahsıma ait olmayan hiçbir bilgi, kasıt veya kusurlar, şahsıma aitmiş gibi gösterilmemiştir. İnternet kaynakları dâhil, sahibine/kaynağına atıf yapılmaksızın hiçbir bilgi kullanılmamıştır. Aksinin ortaya çıkması halinde doğacak bütün hukuki, idari, akademik ve etik sorumluluk tarafıma ait olacaktır. Eserin tesliminden sonra herhangi bir zamanda, bilim etiğine aykırılık tespit edilmesi ve / veya eserimle ilgili intihal veya intihal şeklinde anlaşılabilecek bir durumun ortaya çıkması halinde; Üniversiteniz ve eğitim kadronuzun hiçbir şekilde sorumlu tutulmayacağını hür irademle kabul, beyan ve taahhüt ederim.

13/04/2023

Muhammed Ali ERDEM

ÖN SÖZ

Bilen ve bilinen arasındaki ilişkiyi ifade eden bilgi meselesi, yaratılışı gereği insanlardan ayrı düşünölemeyecek bir olguyu ifade etmektedir. Nitekim düşünce tarihinin sistemleşme evresini teşkil eden Antik Yunan'dan itibaren günümüze değin tüm bilimsel hareketlerin merkezinde ve başlangıcında bilgi meselesi yer alır. Öyle ki bu mesele vuzuha kavuşturulmadan herhangi bir düşünce tarzı hakkında değerdendirme bulunmak mümkün değildir. Bu minvalde herhangi bir akımın veya şahsın bilgiye olan yaklaşımı hakkında incelemelerde bulunmanın öncelikli değeri vardır.

En-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-Akâid Adlı Eseri Bağlamında Abdölazîz el-Ferhârî'de Bilgi Teorisi adlı bu tez, mezkûr arka plandan hareketle yaşadığı dönemin önemli bir âlimi olan Ferhârî'nin bilgi teorisini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunu yaparken de onun en önemli eserlerinden biri olan *Nibrâs* üzerinden hareket etmektedir. Bilgiye dair çeşitli açılardan hareketle analizlerde bulunan Ferhârî genel olarak bağılı olduğu Eş'arî geleneğin görüşlerini sürdürmekle birlikte yer yer diğer mezheplerin görüşlerine kail olmuş yer yer de özgün yaklaşımlar sergilemiştir. Bu tez de tüm bunları sistematik ve sorgulayıcı bir üslup ile süzgeçten geçirerek aktarmayı, ayrıca günümüz tartışmalarına ışık tutabilecek bir bağlama taşımayı hedeflenmektedir.

Bu tezin ortaya çıkmasında emeği geçen tüm hocalarıma ve dostlarıma şükranlarımı sunuyorum. Gerek tez konusunun belirlenmesinde gerekse de tez yazım sürecindeki önemli katkılarından dolayı değerdil hocam ve danışmanım Prof. Dr. Salih Sabri Yavuz'a hususi teşekkürlerimi arz ederim. Tezimi okuyan ve kıymetli değerdendirmelerde bulunan Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Hanefi Suluoğlu ve Dr. Öğr. Üyesi Züleyha Birinci'ye de teşekkür ediyorum. Ayrıca başlangıcından nihayetine kadar çeşitli desteklerde bulunan değerdil ağabeyim ve hocam Arş. Gör. İsrail Şen'e ve tezimin tashihleri noktasında katkı sunan kardeşim Rûmeysa Erdem'e ve çalışmam sürecinde beni her durumda destekleyen sevgili eşim Nesibe Erdem'e teşekkürü borç bilirim.

Nihâî şükür ve hamd ise başarının asıl kaynağı olan Yüce Allah'a aittir.

Muhammed Ali ERDEM

2023/RİZE

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	I
ETİK BEYAN.....	II
ÖN SÖZ	III
İÇİNDEKİLER	IV
ÖZET	VI
ABSTRACT.....	VII
KISALTMALAR.....	VIII
GİRİŞ	1
1. ABDÜLAZİZ EL-FERHÂRÎ VE EN-NİBRÂS ADLI ESERİ	5
1.1 Ferhârî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği	5
1.2 Yaşadığı Dönemin Sosyal ve Siyasi Durumu	5
1.2.1 Nesebi, Doğumu ve Vefatı.....	7
1.2.2 İlmî Kişiliği.....	8
1.2.3 Eserleri... ..	14
1.3 En-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-Akâid.....	15
1.3.1 Tam Adı ve Telif Türü.....	16
1.3.2 Telif Tarihi ve Sebebi	16
1.3.3 Muhtevası.....	17
1.3.4 Şerh Yöntemi	18
2. FERHÂRÎ'DE BİLGİ TEORİSİ.....	20
2.1 Bilginin Mâhiyeti ve Tanımı.....	20
2.1.1 Bilginin Mâhiyeti.....	21
2.1.2 Bilginin Tanımı.....	22
2.1.3 Tanımın İmkânı.....	23

2.1.4 Yapılan Tanımlar	25
2.2 Bilginin İmkânı Problemi	31
2.3 Bilgi Kaynakları (Esbâb-ı İlim)	41
2.3.1 Duyular... ..	45
2.3.2 Doğru Haber.....	57
2.3.3 Akıl.....	63
2.4 Bilginin Kısımları	64
2.4.1 Tasavvurî ve Tasdîkî Bilgi.....	65
2.4.2 Kadîm ve Hâdis Bilgi.....	68
2.4.3 Zarûrî ve Nazarî Bilgi.....	71
3. SONUÇ.....	78
KAYNAKÇA.....	81

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Tez Türü : Yüksek Lisans

Danışman : Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ

Hazırlayan : Muhammed Ali ERDEM

Yıl : 2023

Sayfa Sayısı : 86

ÖZET

***EN-NİBRÂS ŞERHU ŞERHİ'L-AKÂİD* ADLI ESERİ BAĞLAMINDA ABDÜLAZİZ EL-FERHÂRÎ'DE BİLGİ TEORİSİ**

Bu tez 13/19. asırda yaşamış Abdülaziz el-Ferhârî'nin (öl. 1239/1823) *en-Nibrâs* adlı eseri bağlamında onun bilgi teorisini konu edinmektedir. Girişi müteakip iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmaya dair teorik bilgiler verilmiştir. Birinci bölüm, özellikle Türkçe literatürdeki boşluk sebebiyle Ferhârî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve *en-Nibrâs* adlı eserine tahsis edilmiştir. İkinci bölümde onun mezkûr eserinde bilgiye dair ifade ettiği görüşlerin mukayeseli tahlili ve sistematik aktarımı gerçekleştirilmiştir. Bu minvalde bilginin tanımı, mahiyeti, imkânı, kaynakları ve taksîmi gibi temel başlıklar belirlenmiştir. Sonuç kısmında ise araştırmalar neticesinde elde edilen bulgular kısaca değerlendirilmiş, Ferhârî'nin özgün yanları tespit edilmiş ve ulaşılan kanaatlere yer verilmiştir. Ayrıca bu alana dair daha fazla çalışma yapılması gerektiği vurgulanmış ve bu çalışmalarda dikkat edilmesi gereken hususlara temas edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Bilgi, Ferhârî, *en-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-Akâid*, Tanım (hadd), Taksîm

Recep Tayyip Erdogan University Graduate School of Education

Department : Basic İslâmic Sciences

Thesis Type : Degree

Advisor : Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ

:

Author : Muhammed Ali ERDEM

Date : 2023

Number of Pages : 86

ABSTRACT

KNOWLEDGE THEORY OF ABDÜLAZİZ EL-FERHARÎ IN THE CONTEXT OF HIS WORK NAMED EN-NİBRAS ŞERHU ŞERHİ'L-AKÂİD

This thesis examines Abdülazîz al-Ferhârî's (lived in the 13th/19th century) conception of knowledge in the context of his work En-Nibras. This thesis consists of four chapters. In the introduction section, the subject of the research, its importance, and its purpose were explained, along with the methodology and references. Due to the enormous gap in Turkish literature, the first chapter is devoted to Ferhârî's life, works, and scientific personality. In the second part, his views on knowledge in his work were presented with a high-explanatory systematic. In this regard, the following subheadings have been established: possibility and sources of knowledge, definition and analysis of knowledge, and division of knowledge. In conclusion, the findings obtained as a result of the research are briefly evaluated, and the conclusions reached are given. Furthermore, it was emphasised that various studies should be conducted in this field, and some suggestions for the research process were made.

Keywords: Kalam, Information, Ferhârî, *en-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-Akâid*, Definition, Imagination

KISALTMALAR

bk.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
h.	: Hicrî
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
MÖ.	: Milâttan önce
nşr.	: Neşreden
öl.	: Ölüm tarihi
r.a	: Radıyallahu ‘anh
t.y.	: Tarih yok
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
trc.	: Tercüme eden
vb.	: Ve benzeri

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu, Önemi ve Amacı

Epistemoloji olarak da isimlendirilen bilgi felsefesi en temelde bilginin mâhiyeti, imkânı, tanımı, taksîmi, kaynakları ve değeri gibi konular üzerinde durur. Antik Yunan'dan itibaren bu gibi konular bilimsel bir bakışla ele alınagelmıştır. İslam coğrafyasında bu gibi konularla sistematik ve bütüncül bir tarzda ilk olarak İslam filozofları ilgilenmiştir. Bunların kuşatıcı bir tarzda kelâm eserlerine girmesi ise bilinebildiği kadarıyla ilk olarak Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd*'inde geçmektedir.¹ Bilahare pek çok kelâmcı bilgi bahislerine dair tafsilatlı incelemeler gerçekleştirmiştir. Özellikle müteahhirûn dönemi kelâm âlimleri yazdıkları eserlerin başlangıcına epistemoloji bahislerini eklemeyi ve ayrıntılı tahlillerde bulunmayı âdet edinmişlerdir.

Müteahhirûn dönemine ait önemli klasiklerden biri olan ve yazıldığı andan günümüze kadar çeşitli kademelerdeki medrese veya eğitim kurumlarının temel müfredatında yer alan *Şerhu'l-Akâid* adlı kelâm eseri de bilgi bahislerine yer veren önemli eserlerden biridir. Bu eser, Teftâzânî'nin (öl. 793/1390) engin birikiminin ve olgun görüşlerinin bir hasılasını teşkil etmesi, ayrıca pedagojik bir niteliğe sahip olması açısından ilim ehline oldukça makbul görülmüş ve etrafında şerh ve hâşiye tarzında hacimli bir literatür oluşmuştur. Gerek Teftâzânî'nin gerekse de ilgili eseri etrafında çalışma yapan âlimlerin bilgi bahislerine özel bir ihtimam atfettiği görülmektedir. Nitekim gerek nicelik gerekse de nitelik açısından bu bahisler ayrıntılı değerlendirmelere tabi tutulmuş ve pek çok tartışma alanı üzerine odaklanılmıştır. Dolayısıyla bu literatür merkezinde gerçekleştirilecek bir çalışma kelâmcıların bilgi bahislerine dair nasıl bir yaklaşım sergiledikleri ve tarihi süreçte nasıl değişimlerin meydana geldiği noktasında oldukça bütüncül bir bakış açısı sunacaktır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki bu kapsamdaki bir araştırmayı yüksek lisans düzeyindeki bir çalışma ile gerçekleştirmek mümkün değildir.

¹ Yüksel Emrullah vd., *Kelâmda Bilgi Problemi Sempozyumu*, ed. Koloğlu Orhan Ş. vd. (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 3.

Bu çalışmanın, ilgili literatürden önemli bir eser üzerinde yoğunlaşması uygun görülmüştür. Şöyle ki, bu literatür içerisinde şerh mâhiyetinde² bilinen bütüncül çalışma olan Ferhârî'nin *en-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-Akâid* adlı eseri müstesna bir yere sahiptir. Ferhârî'nin ilmi yetkinliğinin yanında hem nicelik bakımından hacimli olması hem de nispeten geç bir dönemde yazılmış olması dolayısıyla kendine gelinceye kadar oluşan literatürden istifade etmesi, dolayısıyla da ilgili literatüre kuşatıcı bir bakış sağlamaya imkân vermesi bu eseri ayrıcalıklı kılmaktadır. Bahusus da bilgi bahislerine özel bir ihtimam göstermesi bu eserin tercih edilme sebebidir. Netice olarak bu çalışmanın konusunu Ferhârî'nin *en-Nibrâs* adlı eserinde benimsediği bilgi teorisi teşkil etmiştir.

Ferhârî pek çok bilim dalında yetkin bir âlimdir. Özellikle kelâm ve felsefe alanında ileri düzey bir müktesebata sahiptir. *En-Nibrâs* adlı eserini oldukça zengin ve geniş bir literatürden istifade ederek hazırlamıştır. Meseleleri işlerken sadece izah ve nakillerle yetinmemiş, bilakis sık sık kendi kanaatlerini belirtmiş ve şahsi değerlendirmelerde bulunmuştur. Öyle ki klasik dönemde yoğun bir şekilde tartışılan hususların çözümlenmesi noktasında ciddi emek sarf etmiş, kuşatıcı bir bakış açısı ile kıymetli önerilerde bulunmuştur. Bu husus ilgili eser merkezinde yapılacak herhangi bir çalışmanın önemini göstermesi açısından kayda değerdir.

Bu çalışmanın temel hedefi, herhangi bir konuya nazaran öncelikli bir konumda yer alan bilgi teorisini Ferhârî gibi yetkin bir âlimin *en-Nibrâs* gibi muteber bir eseri merkezinde kuşatıcı ve sorgulayıcı bir perspektiften hareketle ele almak ve günümüzde ilgili konuya dair gerçekleşen tartışmalara veya yapılacak çalışmalara bir nebze farklı bakış açıları kazandırmaktır. Nitekim ilgili bağlam, bunu gerçekleştirmeye oldukça müsaittir.

² İslâm ilim geleneğinde yazılan bir eseri daha açık bir hale getirmek veya oradaki görüşleri eleştirmek gayesi ile çeşitli çalışmalar yapılır. Bunlar şerh, hâşiye, ta'lik ve reddiye gibi muhtelif isim ve türlerle ayrılır. Bazen bu terimler birbiri yerine de kullanılır. Ancak burada özellikle şerh ve hâşiye türlerinin netliğe kavuşturulmasında fayda vardır. Zira Şerhu'l-'Akâid şerh türünde bir eser olduğu için bunun üzerine yazılacak çalışmaların sadece hâşiye türünde olabileceği şeklinde yanlış anlaşılabilir. Şerh türü eserler, bir metni başından sonuna kadar ele alır. Neredeyse tüm cümleleri ve kelimeleri açıklama gayesi güder. Ancak hâşiye türü eserler sadece belirli kelimeleri ve cümleleri açıklama gayesi güder. Günümüzdeki dipnot koyma şeklindeki açıklamalara benzetilebilir. *En-Nibrâs*'ın şerh mâhiyetinde bir eser olduğu belirtilirken burada izah edilen türdeki eserlerden olduğu kastedilmektedir. İlgili terimlere dair daha fazla bilgi için bk. Sedat Şensoy, "Şerh" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2010), 38/555-558; Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Hâşiye" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1997), 16/419-422.

Şöyle ki, *en-Nibrâs* önemli bir Eş'arî âlim olan Teftâzânî'nin eserinin şerhidir. Teftâzânî'nin ilgili eseri de önemli bir Mâtürîdî âlimi olan Ebû Hafs Necmeddin Ömer en-Nesefî'nin (öl. 537/1142) metninin şerhidir. Mezhebî farklılığın zenginlik katan açılarından yanında, bu üç eser tarihi süreç itibariyle oldukça geniş bir arka plana sahiptir. Dolayısıyla düşüncelere ve tartışmalara bütünlükçü bir bakış açısı sağlanabilmektedir. Ferhârî'nin şahsi değerlendirme ve analizleri ise konuya dair günümüzde gerçekleştirilecek çalışmalara bir rehber teşkil edecek mahiyettedir.

Bu temel hedefe bir ek olarak çalışmada Ferhârî'nin hayatı, eserleri ve ilmi şahsiyetinin aydınlatılması da hedeflenmiştir. Bu hedefin temel saiki özellikle Türkçe literatürde Ferhârî hakkında yeterli çalışmanın söz konusu olmamasıdır. Binaenaleyh tezin bir bölümü bu hedefe tahsis edilmiştir.

Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Araştırmada mukayeseli metin inceleme yöntemi benimsenmiştir. Yani bilgi bahislerine dair, *en-Nibrâs* öncesi ve sonrasında oluşan literatürü de mütalaa ederek karşılaştırmalı bir metin oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu minvalde öncelikle bilgi teorisi alanında yapılan ikincil literatür üzerinden genel okumalar yapılmış akabinde araştırma ile yakından ilişkisi bulunan, yani Ferhârî'nin düşüncesi üzerinde etkili olmuş kelâmcı ve filozofların eserleri gibi klasik kaynaklar belirlenmiştir. Sonra Ferhârî'nin görüşlerine dair bizim fikirlerimizin belirginleşmesi amacıyla *en-Nibrâs*'ın ilgili yerleri çeşitli açılardan tahlil edilmiş ve kısmen de tercüme edilmiştir. Son olarak bahsedilen eserler mukayeseli bir şekilde incelenmiş ve Ferhârî'nin görüşleri tafsilatıyla ortaya konmuştur.

Ferhârî'nin görüşlerinin daha sağlam bir zeminde mütalaa edilebilmesi onun hayatı, eserleri ve ilmî şahsiyetinin ortaya konmasına bağlı olduğu için buna dair yapılan çalışmalardan da oldukça istifade edilmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla Ferhârî hakkında yapılan en hacimli modern çalışma onun *el-Yâkût* eserinin tahkik edildiği Muhammed Şerif İsyâlivî'nin 1990 yılında kaleme aldığı *Abdu'l-Aziz el-Ferhârî (1239) Hayâtuhû ve Cuhûduhû'l-İlmiyyeti bi Dirâseti ve Tahkîku Kitâbihî el-Yâkût* adlı doktora tezidir. Özellikle çalışmamızın birinci bölümünde bu tezden oldukça istifade edilmiştir. Bunun yanında 2019 yılında Muhammed Riyâz ve Muhammed Âtîf İslam'ın ortak çalışması olan Urduca dilinde yazılmış "*Allâme Abdu'l-Aziz Parharvî*

Haneft (Hayâtu ve Hidmât)” adlı bir makale mevcuttur. Bu da ilgili bağlamda istifade edilen kaynaklar arasındadır.

Tezimizin temel kaynağı, başlıktan da anlaşılacağı üzere *en-Nibrâs Şerhu Şerhi’l-Akâid* adlı eserdir. Bu eser hakkında ileride ayrıntılı bilgi verilecektir.

En-Nibrâs şerh türünde bir eser olması hasebiyle ilgili bağlamdaki tüm çalışmalar tezimiz için doğal bir kaynak teşkil etmiştir. Yani mesela Şerhu’l-Akâid sahibi Teftâzânî’nin diğer eserleri, özellikle de Şerhu’l-Makâsıd’ı, yine Şerhu’l-Akâid etrafında oluşan literatür, özellikle de Hayâlî’nin (öl. 875/1470 [?]) hâşiyesi ilgili bağlam için müracaat edilmesi gereken kaynaklardır.³

Bilgi teorisine dair mukayese ve ilave bilgiler için klasik kelâm eserlerine müracaat edilmiştir. Bu minvalde mütekaddimûn dönemi Eş’arî kelâmcılarından Bâkılânî’nin (öl. 403/1013) *et-Takrîb ve’l-irşâd* adlı eseri ile Cüveynî’nin (öl. 478/1085) *el-Burhân fî usûli’l-fikh* ve *Kitâbü’l-İrşâd* adlı eserlerine başvurulmuştur. Yine Mûtezilî kelâmcılarından Kâdî Abdülcebbar’ın (öl. 415/1025) *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse* adlı eserinden de istifade edilmiştir.

Tezde daha çok müteahhirûn dönemi kelâm âlimlerinin eserlerinden yararlanılmıştır. Zira bilgi teorisi tüm boyutlarıyla bu dönemde tartışılmıştır. Bu bağlamda Fahreddin er-Râzî’nin (öl. 606/1210) *Me’âlimü usûli’d-dîn, Muhassalu efkâri’l-mütekaddimîn ve’l-müteahhirîn, Mefâtihu’l-ğayb*, Seyfeddîn el-Âmidî’nin (öl. 631/1233) *Ebkârü’l-efkâr ve el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm* adlı eserleri, Kâdî Beyzâvî’nin (öl. 685/1286) *Tavâli’u’l-envâr min matâli’i’l-enzâr* adlı eseri zikredilebilir.

Tezde pek çok modern çalışmadan da istifade edilmiştir. Bunlar arasından Arasta yayınlarından çıkmış olan Kelâmda Bilgi Problemi Sempozyumu, Hanifi Özcan’a ait olan Mâturîdî’de Bilgi Problemi, Bekir Topaloğlu (öl. 1932/2016) ve İlyas Çelebi’nin beraber ele aldıkları Kelâm Terimler Sözlüğü, Muhammet Altaytaş’ın Modern Bilim ve Kelâm eseri, Eşref Altaş’ın Felsefî Kelâm’ı ve birçok makalesini hususi zikretmek gerekir. Yine özellikle kavramların açıklanması ve dolaylı irtibatı bulunan konuların yönlendirilmesi sadedinde TDV İslâm Ansiklopedisi’nin pek çok maddesinden de istifade edilmiştir.

³ Ayrıntılı bilgi için bk. Hayâlî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l’akâid* (Pakistan: Mektebetü’l-Ulûmu’l-İslâmiyye, 1879).

1. ABDÜLAZİZ EL-FERHÂRÎ VE EN-NİBRÂS ADLI ESERİ

Araştırmanın sağlam bir zeminde gerçekleşebilmesi için Ferhârî'nin hayatı, eserleri ve ilmî şahsiyetinin aydınlatılması, ayrıca temel kaynak olan *en-Nibrâs*'in çeşitli açılardan tahlil edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla birinci bölüm buna tahsis edilmiş ve bütüncül bir sistematik ile ilgili hususlar ele alınmıştır.

1.1 Ferhârî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Ferhârî ömrünü ilme ve irfana adanmış velûd bir âlimdir. Gerek yaşadığı dönemdeki siyasi karışıklıklar gerekse de karşılaştığı pek çok problem onu ilim yolundan döndürememiştir. Ferhârî, her ne kadar renkli ve ibretengiz bir hayata ve kıymetli eserlere sahip olsa da günümüzde -en azından Türkçe literatürde- gerekli ihtimamı ne yazık ki görememiştir. Aşağıda geleceği üzere hakkında yapılan çalışmaların azlığı/yokluğu bunu göstermektedir. Bu başlık altında ilgili boşluk hasbelkader doldurulmaya ve ayrıntılı çalışmalara bir mukaddime teşkil etmeye çalışılacaktır. Öncelikle Ferhârî'nin yaşadığı dönemin sosyal ve siyasi durumuna temas edilecek, akabinde nesebinin hakkında bilgi verilecek ve ilmi kişiliği ile eserleri açıklanacaktır.

1.2 Yaşadığı Dönemin Sosyal ve Siyasi Durumu

Ferhârî Pakistan'ın *Mültân* şehrinde doğmuş, çeşitli bölgelere bazı ilmî ve siyasî sebeplerden ötürü seyahatlerde bulunmuş, nihayetinde daha genç bir yaşta (en fazla 35 yaşında) Ferihâr'da vefat etmiştir. Onun muhtelif şehirlerde geçen hayatının ve ilmî çalışmalarındaki yetkinliğinin daha iyi anlaşılabilmesi için yaşadığı dönemin genel atmosferine bakılması gerekmektedir.

Pakistan'ın Pencap bölgesinde bulunan Ferhârî'nin doğduğu *Mültan*⁴ şehri İndus nehrinin kollarından *Çinâb* suyunun doğusundaki bir ovada Hint alt kıtasının

⁴ Mültan adı daha önce kullanılan Mulasthân'ın değişmiş şeklidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Azmi Özcan, "Mültan" (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2020), 31: 547-548; Mültan adına bakıldığında birkaç farklılık mevcuttur. Çinli seyyah Heine Tsang, 741 (miladi) yılında Mültan'ı ziyaret etmiştir. Heine Tsang o zamanlarda Mültan şehrinin isminin "*Mu-lo-sanpu*" olduğunu ifade etmiştir. Ebû Reyhân el-Bîrûnî'nin görüşüne göre ise Mültan şehrinin tarihteki ismi "*Mura-tane*" dir. Bununla beraber 'Mültang, Mülatang, Mültân, Mülasthan' şeklinde de yazılmıştır. En nihayet asıl ismi olarak '*Mültan*' şeklinde söylenmiş ve günümüzde de bu ad ile bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi

Orta Asya'ya açılan güzergâhında yer alır. Bilinen tarihi milâttan önce 326'da burayı istilâ eden Makedonyalı İskender'le başlayan bu şehir 1947'den itibaren Pakistan toprakları içerisinde yer alır.⁵

Ferhârî'nin, *Mûltan*'da bulunduğu tarihleri de kapsayan süreçte *Mûltan* şehri *Afganlı Ahmed Şah Dürrânî'nin* (1747-1773)⁶ yönetimindedir. Nispeten sekinet hâkim olan bu sürecin akabinde *Sihler'in* bölgedeki faaliyetleriyle başlayan yeni bir kargaşa dönemi sonunda onların yönetimine girmiştir (1818). Mûltan şehri 1848'den itibaren İngiliz hâkimiyetinde bölgenin idari merkezi olarak önemini korumuş ve 1947'de Pakistan topraklarına katılmıştır.⁷ Ferhârî yaşadığı dönemde *Mûltan'ın* hâkimleri ile iyi ilişkiler kurmuştur. Muzaffer Han'ın vekili ve Şah Nevvaz Han'ın vekili ile bağları güçlüydü. Hatta *Mûltan'ın* o dönemki hâkimi Divan Sanmil, Ferhârî'den kendisinin aile doktoru olmasını istediği de söylenmiştir. Kendisine yakut sunulmuş olsa bile *Ferihâr'da* kalmak istemediği için bu teklifi kabul etmemiş ancak *Şah Nevvaz Hânın* vezirinin arzusunu yerine getirerek bazı risaleler yazmıştır.⁸ Aynı dönemde *Rancid Şah Mûltan'ı* işgal etmiştir. *Muzaffer Hân'ın* veziri ve beş oğlu 1233 (hicrî) yılında şehit edilmiştir. *Mûltan* ve *Ezâhîm* şehirlerine hâkim olarak ise *Divan Sanmil* tayin edilmişti.⁹

Divan Sanmil, Ferhârî'nin resmî tıp doktoru olmasını istiyordu ancak Ferhârî bu teklifi reddetmiştir. *Divan Sanmil*, insanlar arasında genel iletişim becerisi ile meşhurdur. Ancak Ferhârî'ye yaptığı teklifin reddedildiğini öğrenince Vâlilerden *Rancid Seng'e* kendisini reddettiğini bildirmiştir. *Rancid Seng* de bir grup polis ile Ferhârî'yi tutuklatmak için medreseye baskın yapmıştır. Bu sırada Ferhârî öğrencilerine ders vermektedir. Polislerin baskını üzerine polisleri gören öğrenciler

çin bk. Muhammed Şerif İsyâlivî, *Abdu-l'Azîz el-Ferhârevî Hayâtuhû ve Cuhûduhû el-İlmîyyeti bi Dirâseti ve Tahkîku Kitâbihî el-Yâkût* (Bahauddin Zakariya Üniversitesi, 1975), 9.

⁵ Mûltan bugün 1.396.100 (2004) nüfuslu modern bir şehirdir. Turizmdeki öneminin başlıca sebebi, Pencap'taki İslâm sanatının Lahor'la birlikte iki büyük merkezinden biri olmasıdır. Mûltan'daki yeni medreseler içerisinde Medrese-i Kâsımü'l-ulûm, Medrese-i Envârü'l-ulûm, Hayrû'l-medâris ve Medrese-i Bâbü'l-ulûm önemli kuruluşlardır. Kültürü ile alakalı ayrıntılı bilgi için bk. Özcan, "Mûltan", 31/547-548.

⁶ Ahmed Şah yönetimi ele aldıktan kısa bir süre sonra Afganistan'ın tamamını hakimiyeti altına almıştır. 1748 yılında Hindistan'a yaptığı ikinci seferinde Mûltan şehrini ele geçirmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Saray, "Ahmed Şah Dürrânî" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1989), 2/133-134.

⁷ Mûltan şehrinin tarihi seyri ile alakalı ayrıntılı bilgi için bk. Özcan, "Mûltan", 31/547-548.

⁸ İsyâlivî, *el-Ferhârî*, 49.

⁹ İsyâlivî, *el-Ferhârî*, 50-51.

korkuya kapılmışlar ancak Ferhârî cesaretinden ödün vermeyerek ders içerisinde çömlek yapmaya devam etmiştir. Sesleri duyan öğrenciler sınıflarından çıkarak avluda toplanmışlardır. Bu durum karşısında polisler de ne olduğunu anlayamadıkları için korkuya kapılmışlar ve hemen oradan çıkarak başkanlarının yanına dönmüşlerdir. Bunun gibi Ferhârî hakkında pek çok hikâye anlatılır. Diğer anlatıların delillerinin azlığı sebebiyle itibar etmek güçtür.¹⁰

Ferhârî’de bulunan Allah vergisi bu ilmî becerisi kendisine fayda getirse de döneminin bazı bilginleri tarafından yetenekleri düşmanlık ile karşılanmış, tartışmalar ve mücadeleler gerçekleşmiştir. Mesela Şeyh Ahmet onlardan biridir. Şeyh Ahmet, *Dire* âlimlerindendir ve Ferhârî’ye kininden dolayı onun büyülenmiş olarak öldüğünü iddia etmiştir.¹¹ Ferhârî yaşantısı boyunca çocukluğundan itibaren gerek çevresindeki insanlar içerisinde gerekse devlet yöneticilerinden kaynaklı pek çok zorluk ile mücadele etmiştir.

1.2.1 Nesebi, Doğumu ve Vefatı

Kaynaklarda belirtildiğine göre Ferhârî’nin tam adı “Şeyh Allâme el-Ferhârevî Abdu’l-Azîz b. Ebî Hafs Ahmed bin Hâsi’l-Kureşî el-Ferhârî el-Multânî, Ebû Abdu’r-Rahman”¹² olarak geçmektedir. Diğer bir kaynakta ise “Ebû Abdu’r-Rahmân Abdu’l-Azîz b. Ebû Hafs Ahmed bin Kureşî Çerbârevî Çiştî Nizâmî” olarak geçmektedir.¹³

Ferhârî’nin doğumu hakkında İsyâlivî’nin aktardığına göre Ferhârî, hicrî 1206/1792 yılında Çerîhâr adındaki küçük bir köyde Kureyş ailesine mensup olarak dünyaya gelmiştir. Ölüm tarihi ile alakalı Berhûrdâr el-Mûltânî’nin söylediğine göre “Ferhârî ya 30 ya da 32 yaşında idi ki bu kitabı (en Nibrâs) hicrî 1239 yılında te’lif etti. Bunun üzerine az bir süre yaşadı.”¹⁴ Anlaşıldığı kadarıyla Ferhârî’nin 30 yaşını aşkın olarak 1239’da vefat ettiği söylenmektedir. Buna ilaveten Şeyh Abdul Hay El-Hasan’ın ifadelerine göre “Bana Şeyh Kadir el-Celili eş-Şuca Abadi şöyle haber verdi.

¹⁰ İsyâlivî, *el-Ferhârî*, 50-51.

¹¹ İsyâlivî, *el-Ferhârî*, 52.

¹² Muhammed Ferhârî, *en-Nibrâs Şerhu Şerhi’l-Akâidi’n-Nesefiyye*, ed. Okan Kadir Yılmaz (İstanbul, 2012), 3; İsyâlivî, *el-Ferhârî*, 51.

¹³ Muhammed Riyâz - Muhammed Âtîf İslam, “Allâme Ferhârevî Hanefî Rahmetullahi aleyh (Hayatu ve Hidmâtu)” 6/1 (Haziran 2018), 39.

¹⁴ İsyâlivî, *el-Ferhârî*, 52.

Otuz yılı geçtiği zamanlarda gençken öldü.”¹⁵ Berhûrdâr ile mutabık olarak 30 yaşını aşkın hayat sürdüğü anlaşılmaktadır. Muhammed Musa er-Ruhadi el-Bâzî’nin söylediğine göre “Ferhârî, yaklaşık bin iki yüz otuz dokuz yılından sonra öldü.”¹⁶ “1239 yılında vefat etti ve Ferihâr’a defnedildi.”¹⁷ Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Ferhârî’nin ömrüne dair farklılıklar olsa da doğruya en yakın olanı Ferhârî’nin Nibrâs eserinde geçtiği üzere 35 yaşında eserini yazmış olması dolayısıyla en azından 35 yıl olduğu yönündedir. Diğer kaynaklar da ittifak ile vefat tarihini 1239 yılı olarak beyan etmişlerdir.

Ferhârî’nin doğduğu yer hususunda farklı görüşleri vardır. Ahmed Bûr Şarkîyye veya Gazne’nin Benraha bölgesinde (bugün Afganistan sınırlarında) doğduğu yönündedir. En doğrusu ise Mûltân da doğduğuna dair Ferhârî’nin kendi eserine yazdığı bilgidir.¹⁸ Ferhârî’nin Bahrânî’li olduğu söylenmiş olsa da Kureyş’e mensup olduğu bilgisi daha kuvvetlidir. Ferhârî’nin mensup olduğu Kureyş ailesinin Pencap¹⁹ şehrinden Kabil şehrine göç ettiği rivayet edilir. Yine de ne zaman bu alt kıtaya (şubeî’l-kâratî) ulaştıkları bilinmemektedir. Bilindiği kadarıyla Araplar Pencap şehri bölgesini vatan edinmemişlerdir. Bu şehirde bulunan Arap Müslümanlar, Kabil yoluyla Hint alt kıtasına yerleştiler hatta Beyrutluların bazıları, Arap sülaleleri ile günümüze kadar hala bu şehirde yaşamaktadırlar. Ferhârî’nin babası, matematik ilminde tanınan bir imam olmakla beraber şerîat ilimlerinin bazısında da âlim bir kişiydi.²⁰

Ferihâr bölgesi küçük bir köydür. Madriyye’de bulunur. Günümüzde Malezya toprakları içerisinde. Bu bölge Kut Eddu’ya da yakındır. Ferhârî bölgesi Kut Eddu’nun doğusunda misafirperver bir köydür. Temiz ve suyu tatlıdır.²¹ İksir adlı eserinde köy, şu şekilde tasvir edilmiştir. Yüz altı derece boylam, otuz derece enlem.

¹⁵ Riyâz - Âtîf İslam, “Ferhârevî Hayatu ve Hidmâtü”, 39-40.

¹⁶ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 3.

¹⁷ İsyâlivî, *el-Ferhârî*, 52.

¹⁸ İsyâlivî, *el-Ferhârî*, 44.

¹⁹ Pencap kimliği büyük oranda Ravalpindi, Mûltân ve Ambala şehirlerinin oluşturduğu üçgen alanda konuşulan Pencâbî’ye dayanır. Günümüzde büyük kısmı Pakistan’da, küçük bir kısmı Hindistan’da kalan bölgenin adıdır. Azmi Özcan, “Pencap” (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2007), 34/224-225.

²⁰ İsyâlivî, *el-Ferhârî*, 44.

²¹ İsyâlivî, *el-Ferhârî*, 45.

Send Nehrin'in doğusundadır. Kuzey Arabistan'ın yanında bulunan Mültan'a yaklaşık seksen fersahtır.²²

İlim öğrenmek için Mültan şehrinin dışına çıkmamıştır. Kaynaklarımız, Ferhârî'nin tek hocasının şeyh Hafız Muhammed Cemalullah olduğunu göstermektedir. 1227 yılında doğduğu yer olan Ferihâr'a tekrar dönmüş, 1239 yılına kadar da burada bulunmuştur. Yazdığı bazı tarih kitaplarından tarihe aşina olduğu anlaşılmaktadır. Hayatının sonuna kadar okuyarak, ders vererek ve eser yazarak elinden geldiğince ilimle meşgul olduğu görülmektedir.²³

1.2.2 İlmî Kişiliği

Ferhârî'nin gençlik ve talebelik yılları hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ahmed Ezher bu durumun üç sebebi olduğunu zikreder.

“Birincisi şârih, farklı uzak yerlerde doğmuş ve yaşamıştır. İlim ve tercümeyle önem gösterilemeyen bir zamanda yaşamıştır. İkincisi uzun yaşamamış ve hayatından faydalanılamamıştır bilakis hayatı boyunca meçhul ve mahmul kalmış, önem gösterilmemiştir. Farklılığı ve bilinmemesi dolayısıyla halklar tarafından kimse kendisini bilememiş ve yaptıklarını takdir edememiştir. Üçüncüsü Ferhârî, zeki, akıllı ve yetenekliydi. Din adamlarının çok çok az olması ve bir grup insan tarafından kışkırtılan bir ortamda kalmıştır. Onu aşağıladılar, yüz çevirdiler, te'liflerine sırt dönerek onu zayıflatıp yok etmek istediler.”²⁴

İlk hocasının babası Mecîd olduğu tahmin edilmektedir. Nitekim hafızlığını babasının desteğiyle yapmış, ayrıca başlangıç olarak matematik derslerini de babasından almış olduğu tahmin edilmektedir. Ancak ilerleyen zamanlarda babasının ilminden yeteri kadar istifade edememiştir. Bunun sebebi Ferhârî daha çocuk iken babası vefat etmiştir. Babasının vefatından sonra *Mültan*'a yönelerek köyden çıkmıştır. Çünkü müderrisler, âlimler ve mutasavvıflara *Mültan* şehrinde büyük önem verilmekteydi. Bunun yanında siyasi yönden Anzakların (Muzafferhan) desteği dolayısıyla âlimlere daha fazla önem gösterilmekteydi.

Ferhârî muhtemelen on yaşlarında Mültan şehrine gelmiştir. Orada Şeyh Muhammed Cemalullah el-Mültanî el-Çiştî'ye intisap etmiştir. Müfredata uygun olarak dinî ve aklî ilimleri bu medresede tamamlamıştır. Daha sonra sistemli bir

²²İsyâlivî, *el-Ferhârî*, 45.

²³İsyâlivî, *el-Ferhârî*, 52.

²⁴“*Nime'l-Veciz fî İcâzil Kur'âni'l-Azîz*” eseri dipnot olarak verilmiştir. İsyâlivî, *el-Ferhârî*, 45.

şekilde dini ve akli ilimleri tahsil ederek tamamlamıştır. Bu süreçte Çiştîye²⁵ tarikatına bağlanmış ilerleyen zamanlarda da tarikatın müritlerinden bir rivayete göre de şeyhlerinden olmuştur.²⁶

Ferhârî'nin ilk dönemlerde çalışmasına rağmen ilim elde etmekte zorlanan bir yapısı olsa da ilim yolunda çokça gayretini sürdürerek zamanla pek çok ilimde yetkin bir seviyeye ulaşmıştır. Çocukluğunda ezberleme ve kavramada bir takım zorluklar yaşaması, ilimleri tahsil etmede ilerlemesine engel olmuş ve onu oyalamıştır. Ferhârî bundan dolayı üzülen, kalbi keder ile doluyordu. Ancak Ahmet Ezher'e göre

“Bir gün Ferhârî'ye beklenmedik bir güç geldi, fazlı ve inayeti ile Allah Teâlâ Ferhârî'yi düzeltti. Allah'ın kullarından mü'minlerin kendisinden yardım istediği bir konuma geldi. Bu zamandan beri hal ve hareketleri değişti, derinlemesine elde ettiği ilimlerle ve adabıyla önü açıldı. Zihnindeki tehlike emaresi kesin olarak yok oldu.”²⁷

Buradaki hikâye ile aşağıda anlatılacak olan vakıa arasında bir mutabakat vardır. İnsanların dilinde meşhur olan anlatı şu şekildedir.

Ferhârî, bir gece tek başına mescitte oturuyordu.²⁸ Donuk fikirli olduğunu düşündüğünden ve dersleri kavrayamadığından dolayı üzülen, yine böylesine zorlandığı bir esnada hocası Muhammed Cemal Çiştî'nin yanına varıp selam verdi, hocası da onun başını okşayarak neyi olduğunu sordu. O da hafızasının kötülüğünü ve sertliğini şikâyet etti. Hocası da onu, iyilik ve yardım ile ders halkasına davet etti. Daha sonra kaybolana kadar orada kaldı. Kendisini oraya hapsedince hocasının yanında göğsü genişledi, elde etmek için çaba sarfetsin Rahmani mevhibe gibi ilim ve mağrifet kapıları kendisine açıldı. Ferhârî, bu durum neticesinde şaşkına döndü. Arkadaşları ve öğrencileri de hayret ettiler. Ferhârî, hocasının kendisini dövmesinden korktuğu için ilim talep etmekte ve dersleri anlamakta çok zorlanırken hocası, kendisine büyük bir nimetin kapılarının açılmasını sağladı. Bir diğer hocası da Şeyh Muhammed Habbalullah'tır. Söylenene göre; Şeyh Muhammed Habbalullah, ondan bir metin getirmesini istedi ve onu Ferhârî'ye okuttu. Akabinde kendisine bereket nazil oldu. Bu olaydan sonra da Rahmani mevahib elde etmiş oldu.²⁹ Gördüğü metni bir defa okumak ile ezberleyebiliyor, okunması zor metinleri ince ayrıntıları ile açıklayabiliyordu. Zekasının bu keskinliği de zamanla yayılmıştır.³⁰

²⁵ Muînüddin Hasan el-Çiştî'ye (ö. 633/1236) nisbet edilen Hindistan'ın ilk ve en büyük tarikatı. Çiştî tarikatının fikrî yapısının esası vahdet-i vücûd kavramıdır. Çiştîler, kişinin Allah'tan uzaklaşmasına yol açabileceği kaygısıyla özel mülkiyeti hor görür ve insana cazip gelen maddî şeylere rağbet etmezler. Şiddetten uzak durmaya ve dostluğa büyük önem verir, öç almayı hayvanlar dünyasının kanunu olarak görür, çekişme ve tefrikadan uzak sağlıklı bir toplum düzeni için çalışırlar. Prensip olarak tarikat mensuplarının devletle temasına hiçbir şekilde izin verilmemiştir. Çiştîler'e göre sūfinin gayesi yalnızca Allah için yaşamak olmalı ne cenneti ümit etmeli ne de cehennemden korkmalıdır. Khaliq Ahmad Nizami, “Çiştîye” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1993), 8/343-346.

²⁶ Riyâz - Âtîf İslam, “Ferhârevî Hayatu ve Hidmâtü”, 40.

²⁷ İsyâlivî, *el-Ferhârî*, 47.

²⁸ Parlak dükkân manasına gelen Ezher'deki bir dükkânın adı. İsyâlivî, *el-Ferhârî*, 47.

²⁹ İsyâlivî, *el-Ferhârî*, 47-48.

³⁰ Riyâz - Âtîf İslam, “Ferhârevî Hayatu ve Hidmâtü”, 40-41.

Belki de bu olaylardan sonradır ki Ferhârî, keskin bir zekaya sahip olmuştur. İlimlerde derinlemesine anlayış kazanmış hatta o seviyeye ulaşmıştır ki okuduğu her şeyi ezberden hafızasına kaydedebilmiştir. Ferhârî, lafızların ve kelimelerin manalarını idrak edebilmekteydi. Bunun sayesinde şerîat ve hikmet derslerinde üstün kabiliyet sahibi oldu. Bu sırada yaşı on altıya ulaşmıştı. Nizam derslerini tamamladıktan sonra felsefî bilimler ve gizli ilimleri tahsil etmeye başladı. *Reml*, *cifr* ve *âfâk* gibi ilimleri tahsil etmiş, üstün maharet sahibi olana kadar devam ettirmiştir. 1223 (hicrî) yılına geldiğinde tıp ilmini tahsile başladı. Bu alanda da maharet elde edinceye kadar devam etti ve eser ortaya koydu. Kaynaklar, tıp alanındaki eğitimini kimden aldığını açıklamamaktadır. On ikinci yüzyılın sonlarına gelinceye kadar, tıp alanında yazmış olduğu eserler göstermektedir ki zamanına kadar gelmiş olan tıp literatürüne hâkim olmuştur. Tıbb-ı Nebevî alanındaki eserleri yüzyıllar boyunca tıp alanındaki kitaplara yardımcı olmuştur. Yaşadığı bazı anılarında hocası ile çıktığı yolculuklarda hocasının talebi üzerine makaleler yazar, kitaplar te'lif ederdi. Kendisi yazma hususunda da mahirdi. Kalemi güçlüydü, düşmanı el-Fâzıl Cema ile alakalı bir günde Züleyha eserini yazmıştır.³¹

Ferhârî, şiir vezinlerini ve kafiyelerini dizme hususunda bilgilidir. Divan şiirlerine sahip olduğunu biliyor olsak da elimize hiçbiri ulaşmamıştır. Bildiğimiz kadarıyla şiiri, ilk eserlerinden son eserlerine kadar kullanmıştır. En-Nibrâs eserinde de olduğu gibi Ferhârî dilsel, içeriksel zenginliğe sahip, asaleti ve yenilikçiliği ile diğer kelâmcılardan ayrılmıştır. İçerisinde Arapça ve Farsça nükteler görmekteyiz. İman-ı kâmil olarak isimlendirdiği Fârisî şiiri, manzum bir risaledir ve yüz yirmi beyitten müteşekkil olup ehl-i sünnet akâidini anlatmaktadır.³²

Ferhârî, her geçen gün ilmî ve edebî üslûbunun derinliğine rağmen anlaşılmasının kolaylığı hususunda o denli gelişim kaydetmiştir ki kendisine *imkânsız kolaylık* lakabı verilmiştir. Bildiğimiz kadarıyla kitap ve risale te'lif etmeye hicrî 1227 senesinden önce başlamıştır. Hayatı boyunca binlerce sayfa yazmıştır.³³ Ferhârî, hayatı

³¹ İsyâlivî, *el-Ferhârî*, 49.

³² İsyâlivî, *el-Ferhârî*, 59.

³³ İsyâlivî, *el-Ferhârî*, 56-58.

boyunca gün boyu derslere devam etmiştir. Farklı alanlardaki eserlerinin yazımına hocası Hafız Muhammed Cemalullah'ın vefatından sonra başladığı anlaşılmaktadır.³⁴

Ferhârî, mutasavvıflar ve salihlerin özellikleri ile donanmış, şer'at ve hikmet (felsefe) ilimlerini cemetmiş ansiklopedik bir âlim idi. Ehl-i sünnet akîdesi içerisinde Eşâira'nın kelâmî bakışını benimsemiştir. Şîa'nın akîdesini reddetmiştir. Sahabeye yöneltilen eleştirilere karşı durarak sağlam bir şekilde sahabeyi müdafaa etmiştir. Özellikle bu konuda yazdığı eserleri mevcuttur. *En-Nihâyetu an ta'ni Emîral mü'minîn Mu'âviye Radiyallâhu anh* adlı bir kitabı ise diğerlerinden ayrı tutmuştur. Hz. Peygamberimizin (s.a.v) ailelerinin eleştirildiği gibi onun da eleştirildiğini düşünmüş ve bu savunmayı, Ebû Hanîfe'nin mezhebine bağlı olduğu halde yapmıştır. Kendisinde içtihat yapmaya büyük bir eğilim vardır. Kör bir taklidi terk etmiştir. Kendisinin hocası Şeyh Hâfız Cemâlullâh'a güçlü bir bağı vardı. Ona olan muhabbeti ile iftihar ederdi. Tasavvuf alanındaki vahdet-i vücûd görüşlerinden etkilenmiştir. Çünkü Şeyh Hâfız'a bağlı idi. Şeyhu'l-Ekber'in eserlerini uzun süre okuyarak bunlarla meşgul olmuştur. Özellikle bu konuda *Meşâihu't-Tarîkati'l-Çiştîyye* eserini yazmıştır. Fakirlere karşı merhametliydi. Zenginlerden ve yöneticilerden de uzak olmayı tercih ederdi. Bu hususta şöyle söylemiştir "*Ruhum zengin oldu. Bana ilim hazine olarak yeterli geldi. İlmi de bir defîne de.*"³⁵

Ferhârî'nin ilmî şahsiyetinde dört temel unsurun göze çarptığı söylenmelidir. Birincisi güçlü bir zekaya sahip olması, ikincisi berrak fikirlerinin bulunması, üçüncüsü takip ettiği ilmî geleneğin güçlü olması, dördüncüsü de hızlı yazma kabiliyetini haiz bulunmasıdır. Usul ve fûru yönünden şer'î ve felsefî ilimleri toplamaya devam etmiştir. Kitapları derinlemesine kavramış, Nizamiye medreselerinde tedris edilmeyen ilimleri de kapsayacak şekilde idrak etmiştir. Ferhârî'nin ilmî çalışmaları hakkında şeyh Ahmet Direvî'nin makalelerine göre Ferhârî'nin kendisi hakkındaki sözleri şunlardır.

Hamd ve salâttan sonra, son derece onurlu ve faziletli, eşsiz zekaya sahip olan (dostum), senin kitabına baktık ancak sualin ve hitabından ötürü şaşır kaldık. Sen bu suallerle/meselelerle bizi ifham ettiğini/edeceğini mi zannediyorsun? Bu meselelerin ilimlerine dair nice risale yazdım ben! Zekâ ve akılla iftihar etme. Biz daha faziletli olduğumuzu iddia ederek böbürlenmiyoruz. Bilakis öncekilerin ve sonrakilerin bilgilerini bahşeden ve çağdaşlar arasından bizi seçene hamd ediyoruz. Kur'ân ve usul ilimlerinden seksen ilim, hadis ve fıkıh ilimlerinden doksan ilim, edep ilimlerinden yirmi ilim, tabiat ilimlerinden kırk ilim, matematik ilimlerinden otuz

³⁴ İsyâlivî, *el-Ferhârî*, 50.

³⁵ İsyâlivî, *el-Ferhârî*, 53.

ilim, metafizik ilimlerinden on ilim ve amelî felsefe ilimlerinden de üç ilim bilmekteyiz. Kimi tek bir kitapçıktaki küçük fenler, kimi de hacimli ciltlerdeki büyük ilimler olmak üzere bu (sayılan)lar iki yüz yetmiş ilim civarındadır. Bircümle, yaygın şekilde tahsil edilen ilimler Allah'ın bana verdiklerinin sadece onda birinin yarısı yahut onda birinin onda biri, esasen bundan da daha azı kadardır. Sonra (Allah) bizi, bunları güzelce yazmaya da muvaffak kıldı. Öyle ki bunların çoğuna dair büyük eserler yazmak sûretiyle ilk kez biz söz söyledik. Bize Dehla'dan (?) sözüne güvenilir fâzıl bir zat gelip haber verdi ki, Avrupalılar Astronomya [Astronomi] ilmine dair büyük bir arzu sahibi olmalarına rağmen memleketlerinin hiçbir köşesinde bu ilmi bilen kimseyi bulamıyorlar. Hatta büyük şehirlerinde genel bir çağrı bile yapmalarına ve de bölgelerinde derinlemesine araştırma yapmalarına rağmen bulamıyorlar. Biz, bu ilimde oldukça kıymetli bir kitap te'lif etmemiz sebebiyle Allah'a hamdediyoruz. Öyle kitap ki Eberhus [Hipparkhos] bunda şaşıp kalır, Batlamyus ise burhanları karşısında itaatten başka yol bulamaz. Sen ise [Ey Direvî], zikrettiklerimizin zorlama yorumlar ve birtakım hurafeler olduğunu iddia ediyorsun. Oysa bizimle sohbet etmiş ve bizden istifade etmiş olsaydın onların sırf hakikatler olduğunu öğrenir ve gözünün görmediği, kulağının işitmediği ilimler sebebiyle hayret ederdin. Nitekim "Bu Allah'ın fazlıdır. Onu dilediği kimseye verir. O büyük bir fazilet sahibidir." [Cum'a 62/4].³⁶

Burada son olarak Ferhârî hakkında yapılmış modern çalışmaların yetersizliğine dikkat çekmekte fayda vardır. Görebildiğimiz kadarıyla Arapça ve Türkçe literatürde Ferhârî'nin hayatı ve ilmî kişiliğine tahsis edilen müstakil herhangi bir çalışma mevzubahis değildir. Ancak -az ve yetersiz olmakla birlikte- kısmî bilgilerin verildiği bazı eserler mevcuttur. Bunlar da -tespit edebildiğimiz kadarıyla- üç çalışmadan ibarettir.

Birincisi ve diğerlerine nispeten tafsilatlısı, İsyâlivî'nin doktora tezidir. Bu tez Muhammed Şerif İsyâlivî tarafından Pakistan'da Bahâuddîn Zekerîyya Üniversitesinde (B.Z.U) 1990 yılında tamamlanmıştır. Tezin içeriği üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Mûltan şehrinin tarihini anlatmakta ve 13/19. yüzyılda siyasi, toplumsal ve kültürel durumu hakkında bilgiler vermektedir. İkinci bölümde Ferhârî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgiler verilmektedir. Üçüncü bölümde de *el-Yâkût* eserinin tahkiki yapılmıştır.

Kaynak niteliğinde olan ikinci çalışma ise 2019 yılında Muhammed Riyâz ve Muhammed Âtîf İslam'ın ortak çalışması olan Urduca dilinde yazılmış "*Allâme Abdu'l-Azîz Parharvî Hanefî (Hayâtu ve Hidmât)*" adlı bir makaledir. Burada Ferhârî'ye dair önemli bilgiler yer almaktadır.

Üçüncü bir kaynak ise Okan Kadir Yılmaz'a tahkikini yaptığı en-*Nibrâs*'ın dirâsesinde verdikleri bilgilerdir. Orada da Ferhârî'ye dair muhtasar bilgiler yer almaktadır.

³⁶ İsyâlivî, *el-Ferhârî*, 54.

1.2.3 Eserleri

Ferhârî, dinî ve aklî pek çok bilime dair çeşitli eserler kaleme almış velûd bir yazardır. Kur'ân ilimleri, hadis, fıkıh, kelâm ve tasavvuf gibi ile mantık, metafizik, tıp, astronomi, cefr, matematik, tarih ve fizik gibi alanlar başta olmak üzere neredeyse tüm dinî ve felsefî alanlara dair çalışma yapmıştır. Lakin bunların çok az bir kısmı tahkikli neşre konu olmuştur. Çoğu ise ya nüshaları tespit edilememiş ya da tespit edilse de ilmî neşirleri gerçekleştirilmemiştir.³⁷

Muhammed Şerif İsyâlivî'nin doktora tezi olan *Abdu-l'Azîz el-Ferhârevî Hayâtuhû ve Cuhûduhû el-İlmiyyeti bi Dirâseti ve Tahkîku Kitâbihî el-Yâkût* adlı çalışma ile Muhammed Riyâz'a ait olan *Allâme Abdülazîz Ferhârevî Hanevî Rahmetullahi aleyh (Hayatu ve Hidmâtu)* adlı makalesindeki verilere dayanarak Ferhârî'nin bilinen eserleri iki alt başlıkta, birer tablo halinde şu şekilde sıralanabilir.

Dinî İlimlere Dair Olanlar

Tefsir İlmi	Hadis ve Fıkıh İlmi	Kelâm İlmi
- <i>es-Samsâm fî Usûli Tefsîri 'l-Kur'ân</i>	- <i>Kevserü 'n-Nebî ve Zülâlû</i>	- <i>en-Nibrâs Şerhu Şerhi 'l-Akâid</i>
- <i>el-Bahru 'l-Muhîd</i>	- <i>Havzatu 'r-Râvî</i>	- <i>Sidretü 'l-Müntehâ</i>
- <i>es-Selsebîl fî Tefsîri 't-Tenzîl</i>	- <i>Risâletun fî İsbâti raf'i Sebbâbeti</i>	- <i>Merâmu 'l-Kelâm fî Akâidi 'l-İslâm</i>
- <i>Ni'me 'l Vecîz fî Îcâz</i>	- <i>fî 't-Teşehhüd</i>	- <i>Îmânı Kâmil</i>
	- <i>Risâletâni fî 'l-Husûfî ve 'l-Kusûf</i>	- <i>Risâletün fî Reddi ala 'r-Ravâfız</i>
		- <i>en-Nâhiyetü an Zemmi Muâviye (en-Nahiyetü an Tağni Emîri 'l-Mü'minîne Muâviye)</i>
		- <i>el-Levhu 'l-Mahfûz</i>

Diğer Bilimlere Dair Olanlar

³⁷ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 4-6.

Felsefe ve Mantık	Tıp ilmi	Astronomi	Diğer Eserleri
- <i>el-Yâkût</i>	- <i>el-İksîr</i>	- <i>İlmi 'l-Mevâkît</i>	- <i>el-Atîk</i>
- <i>el-</i> <i>Hâşiyetül 'Azîz</i>	- <i>ez-Zümrüdü 'l-</i> <i>Ahzar</i>	- <i>Risâletun fî Seyri-</i> <i>s 'Semâi ve Teshîli 's-</i>	<i>Mâcûnu 'l-Cevâhir</i>
<i>ıyyetü alâ</i>	- <i>et-Tiryâku</i>	<i>Seyyâra</i>	<i>ed-Dürrü 'l-Meknûn</i>
<i>metni 'l-</i>	<i>bi 'l-Arabî</i>	- <i>es-Sirru 'l-Mektûm fî</i>	
<i>Îsâgôcî</i>	- <i>el-Anberi 'l-</i> <i>Eşheb,</i>	<i>ilmi 'n-Nucûm</i>	- <i>el-Ûkyânûs</i>
	<i>Mustalahâtu</i>	- <i>Mâğistan,</i>	- <i>Munteha 'l-Kemâl</i>
	<i>tıbbiyye</i>	<i>Astronômiyâ 'l-Kebîr</i>	- <i>Cevâhiru 'l-Ulûm</i>
		-	- <i>Muhtasarun Manzûm.</i>

Bu iki tablodan da görüleceği üzere Ferhârî daha çok aklî ilimlere ve bilimsel konulara dair çalışma yapmıştır. Ayrıca onun İslâmî ilimler arasından en fazla kelâm ilminde eser telif ettiğini de vurgulamak uygun olacaktır.

Ferhârî en-*Nibrâs*'ı burada zikredilen pek çok eserinden sonra kaleme almıştır. Bu husus en-*Nibrâs*'ın Ferhârî'nin olgunlaşmış düşüncelerini yansıtmaları açısından kayda değerdir. Nitekim bu eserde nice uzun ve tafsilatlı meseleler birkaç paragraf şeklinde kuşatıcı mâhiyette ve başarılı bir şekilde özetlenebilmiştir. Bunun gerçekleşebilmesinde diğer çalışmaların yapılmış olmasının oldukça önemli bir yeri vardır.

1.3 En-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-Akâid

Bu başlık altında tezin temel kaynağı olan en-*Nibrâs* adlı eser çeşitli yönlerden tanıtılacaktır. Bu minvalde eserin adı, yazılış tarihi, içeriği ve şerh yöntemi gibi hususlar üzerinde durulacaktır.

1.3.1 Tam Adı ve Telif Türü

Ferhârî manzum şekilde yazdığı mukaddimede besmele, hamdele ve salveleden sonra gelen fasle'l-hitabdan, yani *veba'du* ibaresinden sonra eseri için “*Bu şerhu Şerhi'l-Akâid'dir*” şeklinde bir nitelemeye bulunur. Esasen bu, eser ismi değildir. Bilakis eserin türünü ifade etmektedir. Yani bu eserin *Şerhu'l-Akâid* üzerine yazılan şerh mâhiyetinde bir eser olduğunu belirtir. Daha sonraki beyitlerde getirdiği tesmiye kaydında ise eseri -gecenin karanlığını kandilin aydınlatması gibi insanların dalâletlerine hidayet vesilesi olabilecek bir kandil mesabesinde görmesinden ötürü- “*en-Nibrâs*” şeklinde isimlendirdiğini belirtir.³⁸ Ancak eser daha çok hem tür hem de isim birlikte zikredilerek “*en-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-Akâid*” şeklinde anılır.

En-Nibrâs telif türü olarak şerh mâhiyetinde bir eserdir. *Şerhu'l-Akâid* de şerh türünde bir eser olduğu için *en-Nibrâs* esasen şerhin şerhi bir mâhiyet arz etmektedir. Genelde şerh üzerine hâşiye yazımı meşhurdur. Buradan hareketle *en-Nibrâs*'ın da böyle bir mâhiyette olduğu akla gelebilmektedir. Tezin girişinde de ifade edildiği üzere şerh ile hâşiye arasında şöyle bir fark bulunur: Şerhte açıklanmak istenen eser baştan sona kadar ele alınır ve neredeyse tüm kelime ve cümleler izah edilmeye çalışılır. Hâşiyede ise eserin baştan sona kadar ele alınması gerekmez ve de tüm kelime ve cümleler izah edilmeye çalışılmaz. Bilakis hangi kelime ve cümle izah edilmek isteniyorsa onlar izah edilir. Hâşiyeler günümüzdeki dipnot koyma şeklindeki açıklamalara benzetilebilir.³⁹ *En-Nibrâs*, *Şerhu'l-Akâid*'in tamamını kapsayan, neredeyse her bir kelimenin izahını içeriyor olması hasebiyle teknik anlamda şerh mâhiyetinde bir telif türüne sahiptir.

1.3.2 Telif Tarihi ve Sebebi

Ferhârî eserin telif tarihini mukaddimede ebced hesabına göre vermiştir. Şöyle ki hicrî tarih ile bin iki yüz otuz dokuz (1239) yılına karşılık gelen شرح حل شرح العقائد ifadesinin eserin yazım tarihi olduğunu belirtir. Akabinde de ebcedin kolay hesaplanabilmesi, kendi ifadesi ile daha kolay sayılabilmesi için “غرلط” kelimesinin de

³⁸ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 13-14.

³⁹ İlgili terimlere dair daha fazla bilgi için bk. Sedat Şensoy, “Şerh” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2010), 38/555-558; Tefik Rüşti Topuzoğlu, “Hâşiye” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1997), 16/419-422.

–her ne kadar bir anlam taşımasa da- bu tarihe karşılık geldiğini belirtmiştir. Hasılı kelâm eser 1239/1823 yılında telif edilmiştir.⁴⁰

Eserin telif sebebi de yine mukaddime bulunmaktadır. Oradaki bilgilere göre eserin iki temel telif sebebi vardır. Birincisi *Şerhu'l-Akâid*'in müşkil kısımlarını hal etme, yani anlaşılması zor olan yerlerini açıklamadır. İkincisi ise literatürdeki diğer çalışmaların hilafına merkeze müptedileri, yani başlangıç seviyesindeki talebeyi alarak onların metni anlamalarını kolaylaştırma hedeflenmiştir. Ayrıca bunun bir neticesi olarak Ferhârî adeti olmadığı halde bazı meseleleri uzun uzadıya açıkladığını, teknik olarak konu dışı olan pek çok hususu da şerhe dahil ettiğini belirtir.

1.3.3 Muhtevası

En-Nibrâs şerh türünde bir eser olduğu için doğal olarak *Şerhu'l-Akâid* metnine tabi olmuştur. Aynı şekilde *Şerhu'l-Akâid* de şerh türünde bir eser olduğu için *el-Akâidü'n-Nesefiyye* metnine tabi olmuştur. Lakin gerek Teftâzânî gerekse de Ferhârî'nin metinlerde yer almayan pek çok konuyu da ayrı fasıllar yahut başlıklar açmak sûretiyle eserlerine ekledikleri vakidir.⁴¹

En-Nibrâs'ın genel muhtevasına bakıldığında, epistemoloji ve ontoloji başta olmak üzere vesâile dair bölümler ile başlamıştır. İlahiyyât, nübüvvât ve âhiret konuları da eserin yazılış amacını oluşturan mesâile dair konulardan oluşmaktadır.

En-Nibrâs'ın -mukaddime (önsöz) akabinde- şu şekilde yedi temel bölümden oluştuğu söylenebilir:

- A) Giriş (Kelâm ilminin mâhiyeti ve tarihine dair bahisler)
- B) Bilgi (Epistemoloji)
- C) Varlık-Evren (Ontoloji-Kozmoloji)
- D) Uluhiyet (Allah'ın varlığı, sıfatları ve kader)
- E) Nübüvet (Peygamberlik ve İlahi Kitaplar)

40

Muhammet Ali Koca, “el-Akâ'idü'n-Nesefiyye ve el-Akâ'idü'l-Adudiyye Örneğinde Osmanlı'da Akaid Risaleleri: Problemler, Özellikler ve Literatür”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2018), 74; Ebü'l-Hasan Ali el-Hasenî en-Nedvî Abdülhay, *el-Î'lâm bi-men fî Târihi'l-Hint mine'l-A'lâm el-Müsemma bi-Nüzheti'l-Havâtur ve Bebceti'l-Mesâmi' ve'n-Nevâzır* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999), 7/1018-1019; Ferhârî, *en-Nibrâs*, 13-14; İsyâlivî eserin Pakistan'da yazıldığını ifade etmiştir. Bk. İsyâlivî, *el-Ferhârî*, 75.

41 Ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Akâidü'n-Nesefî” (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1989), 2/217-219.

F) Ahiret (Semiyyat bahisleri ve Melekler)

G) Akâid-i Müteferrika (Diğer İtikadi veya Ferî Meseleler)

Ferhârî bu temel bölümler içerisinde metnin yönlendirmeleri ile yeni başlıklar vs. de açmıştır. Ancak genel sistematik bu şekildedir.

1.3.4 Şerh Yöntemi

Ferhârî mukaddimede eserinin takip ettiği yöneme dair de açıklamalarda bulunmuştur. İlk olarak eserinin *Şerhu'l-Akâid*'in problemli gözüken ve anlaşılması zor olan (*müşkil*) yönlerini açıklamayı hedeflediğini belirtmiştir. Bu minvalde hem lügavi açıklamalar yapmış hem de Teftâzânî'nin ileri sürdüğü fikir ve görüşlerin ret-kabul açısından ayrıntılı tahlilini gerçekleştirmiştir. Özellikle de metne yönelik çeşitli itirazlar tafsilatlı bir şekilde zikredilmiş ve muhtelif yönlerden cevaplandırılmıştır. Bu cevaplar çoğu zaman Teftâzânî'nin lehinde olmakla birlikte bazıları herhangi bir yorum içermemişken bir kısmı da onun aleyhine bir hüküm ifade etmiş, yani yapılan itirazların haklılığı dile getirilmiştir. Yer yer de kendisi eleştiride bulunmuştur.

Ferhârî muhtelif bilim dallarına dair sahip olduğu ilmî müktesebatı *en-Nibrâs*'a yansıtmayı başarmıştır. Nitekim tefsir, hadis ve fıkıh gibi dinî ilimlere, ayrıca mantık, optik ve astronomi gibi felsefî bilimlere dair uzantıları bulunan konuları oldukça başarılı bir şekilde özetlemiş ve tahsile yeni başlayan bir ilim talibinin aklî seviyesine uygun bir üslup ile aktarabilmiştir. Böylece talebe-i ulûmu bir taraftan derin konular ummanında boğulmaktan, diğer taraftan da kıymetli bilgilerden tamamen bihaber olmaktan kurtarmıştır.

Ferhârî esasen sözü uzatmanın (tatvîl) kendi adeti olmadığını belirtir. Ancak bu eserinde şerhe normal şartlarda eklenmemesi gereken hususları da eklediğini, ayrıca pek çok konuda sözü uzattığını ifade etmiştir. Bunu yaparken de temel kaygısının sadece bu şerh ile yetinecek olan talebenin olabildiğince fazla istifade etmesini sağlamak olarak vazetmiştir. Her ne kadar uzatmalar insanlara bıkkınlık verse de azimli talebenin en azından bu gibi şeylerden haberdar olmasına ve ekstra araştırma yapmasına teşvik etmektedir. Binaenaleyh Ferhârî yer yer sadece bir kelimeden hareketle sayfalarca açıklama yapmaktan ve ilgili konu ile pek alakası olmayan başlıklar açmaktan geri durmamıştır.

Şerh yöntemine dair daha hususi bir açıklamada bulunmak gerekirse *en-Nibrâs*’ta üç temel özelliğin bulunduğu söylenebilir. Birincisi kapalı lafızlara veya teknik terimlere yönelik lügavi açıklamalar yapar. İkincisi metinde ifade edilen görüşün detayına girmeden icmâlen takrirî yapılır ve metinde zikredilen eleştirinin ilgili görüşe nasıl bir itiraz içerdiği peşinen açıklanır. Üçüncüsü görüşe yönelik yapılan veya yapılması muhtemel olan itirazlar zikredilir ve bunların tahlili yapılır. Buradaki netice genel itibariyle itirazların cevaplanması ve metindeki görüşün desteklenmesi şeklinde bir sonuca varır ancak yer yer de itirazlar sadece sıralanır lakin cevaplanmaz, ayrıca bazen de itirazlar haklı bulunarak metin sahibi eleştirilir.

Tezimizin konusu olan bilgi bahislerine dair bir değerlendirmede bulunmak gerekirse, Ferhârî’nin bu hususa ayrı bir ehemmiyet verdiği ve ilgili bahislere dair görüş ayrılıklarını dikkatli bir şekilde tahlil süzgecinden geçirdiği, nihayetinde de kıymetli değerlendirmelerde bulunduğunu belirtilmek icap eder. Ferhârî’nin hayatı, ilmi şahsiyeti ve *en-Nibrâs* adlı eseri hakkında verilen bu malumattan sonra şimdi onun bilgi teorisine başlanabilir.

2. FERHÂRÎ'DE BİLGİ TEORİSİ

Fizikten metafiziğe tutarlı ve sistematik bir düşünce ortaya koymak en temelde sağlam bir epistemolojiye dayanır. Bu anlamda herhangi bir fikir ileri sürmeden evvel o fikri üretecek mekanizmaların tetkik ve tahlil edilmesi, diğer anlamıyla bilgi felsefesi yapılması hayati bir öneme sahiptir. Buna binaen herhangi bir düşünürün fikirleri üzerinde konuşmaktan önce, onun bilgi teorisinin ortaya konması gerekir. Hele ki bu düşünür Abdülaziz el-Ferhârî gibi dinî ve aklî ilim dallarının çoğunda eser vermiş yetkin ve çok yönlü bir âlim ise, onun bilgi teorisinin ortaya konması daha elzem bir hal alır.

Bu bölüm tezin asıl araştırma sahasını teşkil etmektedir. Burada Ferhârî'nin bilgi teorisi pek çok yönden ele alınacak ve tahlil edilecektir. Bu da *en-Nibrâs*'ın sunduğu sistematığe uygun olarak bilginin mâhiyeti ve tanımı, imkânı, kaynakları ve kısımları gibi alt başlıklar halinde gerçekleştirilecektir.

2.1 Bilginin Mâhiyeti ve Tanımı

Bir şeyin mâhiyeti en temelde onu o yapan aslî özellikleri ifade eder. Onun tanımı da bu aslî özelliklerinin ortaya konması anlamına gelir. Tanımlama, tanımlı yapılacak şeyin mâhiyetinin bilinmesine bağlıdır. Dolayısıyla mâhiyet ve tanım birbiriyle oldukça irtibatlı kavramlardır. Bu arka plandan hareketle de burada öncelikle Ferhârî'nin bilginin mâhiyetine, akabinde de bilgi tanımlarına yönelik görüş ve değerlendirmeleri ele alınacaktır.

Esas konuya geçmeden önce burada değinilmesi gereken birkaç husus vardır. Birincisi kelâmcılar bilginin mâhiyetine ve tanımlanmasına özel bir önem atfetmiştir. Bunun sebebi, herhangi bir kelâmcının inşa edeceği bir teoride tutarlı olup olmaması onun bilginin mâhiyeti ve tanımına, buradan hareketle de diğer bilgi bahislerine yönelik tasavvuru ile paralellik arz etmesi ile mümkündür. Nitekim teorisi ile epistemolojisi arasında ufak bir hatanın bulunması kendisinin '*tutarsızlık*' ile vasıflanmasına sebep olacak, ayrıca pek çok mantıksal yanlışlığa sebebiyet verecektir. Çünkü tüm akıl yürütmeler ve mantıksal çıkarımlar, bilen ile bilinen arasındaki ilişkiye, yani bilgi felsefesine dayanmaktadır.⁴²

⁴² Bilal Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1991), 11.

İkinci husus, bilginin mâhiyeti ve tanımı, onun imkânı, taksimi ve kaynakları gibi meselelerden daha önce gelir. Çünkü bir şeyin ne olduğunu bilmeden, mümkün olup olmadığını yahut da kısımları ve bunlara nasıl ulaşılacağını sorgulamak pek tutarlı değildir.

Üçüncü husus, *en-Nibrâs*’ın sistematığıne dairdir. Ferhârî bilginin mâhiyet ve tanımına yönelik görüş ve değerlendirmelerini ilmin kaynakları (*esbâb-ı ilim*) bahsinin hemen öncesinde zikretmiştir. O burada genel olarak bilgi için yapılan mevcut tanımların bir kritiğini yapmış, itirazlardan bahsetmiş ve şahsi değerlendirmelerini eklemiştir.

2.1.1 Bilginin Mâhiyeti

Ferhârî, *ilim* kelimesinin bazı akım ve ekollerde farklı ıstıhlara karşılık geldiğini belirterek söze başlar. Akabinde ilim denilince kelâmcıların cumhurunun ne kastettiklerini şöyle vazeder: “İlim, duyuların ve aklın gerçekleştirdiği tasavvur ve yakînî tasdik şeklindeki idraktır.”⁴³ Görüldüğü üzere Ferhârî kelâmcıların cumhurunun en genel anlamda *bilmek* kelimesi ile *idrâk etmek* anlamını kastettiklerini belirtir.

Peki *idrak etmek* anlamındaki bilginin mâhiyeti nedir? Ferhârî çok net bir şekilde bilginin bilen ile bilinen arasındaki *izafet* olduğunu vurgular. Bunu o kadar müsellemler bir şey olarak ortaya koyar ki, beyanın (yani delil getirmenin) bu görüşe muhalefet edenlerin sorumluluğunda olduğunu ifade eder.

Sadreddin Konevî (öl. 673/1274) de Ferhârî’ye benzer açıklamalar yapmıştır. O da bir şeyi bilmenin, bilen ile bilinen arasındaki *münasebet* sayesinde mümkün olduğunu belirtir.⁴⁴ Buradan hareketle bilgi denince üç temel kavram söz konusu olur: *Bilen*, *bilinen* ve *bilgi*. Bilen varlık olarak özne, bir şeye yönelerek o şeyi kendi bilgi nesnesi yapar ve onun ya bir kısmı ya da tamamı hakkında bilgi sahibi olur. O halde, bilgi bir sürecin sonunda oluşan ürüne verilen addır. Özne ve bilgi nesnesi veya bilen ve bilinen arasındaki ilişki sürecinde ortaya çıkan olguya bilgi denir.⁴⁵

⁴³Ferhârî, *en-Nibrâs*, 74.

⁴⁴ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî’de Marifet ve Vücud* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2003), 89.

⁴⁵ Abdulkadir Çüçen, “Bilgi Kuramına Giriş”, *Bilimname 2* (2003), 3-4.

Ferhârî izafet kelimesini de açıklığa kavuşturmaya çalışır. İfade ettiğine göre kelâmcıların hariçte bir karşılığı olmayan *itibarî bir şey* olarak algıladığı izafete filozoflar *zihinde mevcut suret* anlamı yüklemiştir. Ferhârî bunun devamında bilgiye izafet demenin kelâmcılar açısından çok önemli bir problemi meydana getirdiğini belirtir. O da *zihnî varlık* meselesidir. Nitekim kelâmcıların çoğu zihnî varlığı kabul etmez. Bu durumda ma'dumların bilinebilmesi müşkil durum arz edecektir. Zira bilgi için iki tarafın -bilen ve bilinen- mevcut olması gerekir ancak ma'dûm hariçte yoktur. Eğer onların zihindeki varlıkları, yani suretleri kabul edilmeyecek olursa mâduma dair ne bilgi sahibi olunabilir ne de konuşulabilir.⁴⁶

Ferhârî bu problem karşısından muhakkik âlimlerin, hatta şârih Teftâzânî'nin dahi filozoflara muvafakat ederek *vücûd-u zihnîyi* kabul ettiklerini belirtir.⁴⁷ Şu kadarı da var ki mevcut işkale dair farklı cevaplar getirmemesinden hareketle kendisinin de bu görüşte olduğu söylenebilir.⁴⁸

2.1.2 Bilginin Tanımı

Bir şeyin tanımlanması onun zâtî özelliklerinin bilinmesi ve bazı teknik şartların gözetilmesi ile mümkün olur. Tanımlanan şeyin çok kapalı veya çok açık olması yahut birkaç mana arasında müşterek olması gibi hususlar tanımlı zorlaştırır, hatta imkânsız hale getirebilir. Bilginin tanımlanması meselesi de bu gibi sebeplerden dolayı başlı başına bir tartışma geleneği oluşturmuştur. Hem tanımlamanın mümkün olup olmadığı tartışılmış hem de mümkün görenler tarafından pek çok tanım yapılmıştır. Neticede bilginin tanımı noktasında birçok farklı görüş ortaya çıkmıştır.

Bu tartışmalara geçmeden önce ilk olarak tanım derken ne kastedildiği üzerinde durmak faydalı olacaktır. Günümüzde tanım şeklinde ifade ettiğimiz olgu, klasik eserlerde târif, kavî-i şârih, hadd ve resm gibi kavramlarla ifade edilir. Tanımın mâhiyeti, teknik şartları ve kısımları gibi hususlar esasen Antik Yunan menşeli olup İslâm Filozofları vesilesi ile kelâm ilmine taşınmıştır. Özellikle müteahhirûn döneminde oldukça yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Dolayısıyla genel bir tasavvur

⁴⁶Ferhârî, *en-Nibrâs*, 75.

⁴⁷Ferhârî, *en-Nibrâs*, 75.

⁴⁸Ferhârî bilginin izafet kategorisinde bir araz olduğunu ifade ettikten sonra, bazılarının onu "*keyf*" ve "*infîal*" kategorisinde de değerlendirdiğini belirtmiştir. Daha fazla bilgi için bk. Ferhârî, *en-Nibrâs*, 75.

vermesi açısından tanıma dair modern bir çalışmada yer alan şu kuşatıcı açıklamalara yer vermek uygun olacaktır:

“Meşşâî tarif teorisine göre, bir şeyin tarifi onu meydana getiren zâtî unsurlarla yapılabildiği gibi zâtîlerin dışındakilerle de yapılabilir. Sadece zâtîlerle yapılan tarifler “tanım (hadd)” diye isimlendirilirken zâtîlerin dışındakilerin de dahil olduğu tarifler ise “betim (resm)” diye adlandırılır. Eğer hadd, zâtîlerden olan yakın cins ve yakın fasıldan yapılmışsa “tam tanım (hadd-i tâm/hakikî hadd)” bunların dışındaki zâtîlerden yapılmışsa “eksik tanım (hadd-i nâkıs)” şeklinde isimlendirilir. Tam tanım, mâhiyetin zâtîlerinden yapıldığından mâhiyete delâlet eden bir sözdür. Betim de zâtîlerden yakın cins ve arazîlerden yakın hassa ile yapılırsa “tam betim (resm-i tâm)”, bunların dışındakilerle yapılırsa “eksik betim (resm-i nâkıs)” şeklinde isimlendirilir.”⁴⁹

Burada ifade edilenlerin tamamının detaylıca ele alınması bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Lakin şunu vurgulamak gerekir ki, Ferhârî ve diğer kelâmcılar bilgiye yönelik yapacakları tanımların *tam tanım (hadd-i tâmm)* olması gerektiği fikrinden hareket etmiş ve yapılan mevcut tanımları bu tanımın şartlarına göre değerlendirmiştir.

Bu husus aydınlatıldıktan sonra şimdi bilginin tanımlanma imkânına dair tartışmalara, akabinde de bilgi tanımlarına geçilebilir.

2.1.3 Tanımın İmkânı

Bilginin tanımının imkânı hakkındaki tartışmalar esasen onun bedîhî bir kavram olup olmaması ile alakalıdır. Eğer bilgi bedîhî ise, “*bedîhîler ne tanımlanır ne de delillendirilebilir*” ilkesi gereğince tanımlı yapılamaz. Şayet bedîhî değil ise tanımlanması mümkündür. Ancak tanımının mümkün olması, onun haddinin yapılabileceği anlamına gelmez. Nitekim bilgiyi bedîhî görmeyerek tanımlanabileceğini söyleyip de haddinin çok zor olduğunu, olsa olsa betimlenebileceğini de ileri sürenler olmuştur.

Ferhârî, bu konuda üç görüş olduğunu ifade eder. Fahreddin er-Râzî’ye (ö. 606/1210) ait olan birinci görüş, bilginin mâhiyetinin künhüyle tasavvurunun bedîhî olduğu, dolayısıyla bedîhî bir şeyin tarifinin yapılamayacağı şeklindedir. İmamü’l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ile Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî’ye (ö. 505/1111) ait olan ikinci görüşe göre bilgi zarûrî değildir, nazarîdir ancak haddini yapmak güçtür (*müteazzir*), dolayısıyla bilginin bilinmesi (*ma’rife*) ya taksim ya da örnekleme ile mümkündür. Kısaca söylemek gerekirse bu iki âlime göre bilginin haddi

⁴⁹ Ziya Erdiç, *Tefâtârî’de Bilgi Teorisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, 2019), 54.

değil resmi yapılabilir. Ferhârî'nin nispet ettiğine göre “*Bir grubun (kavm)*” da bilginin zarûrî değil nazarî olduğunu, ayrıca haddini yapmanın güç (*müteazzir*) olmadığını belirtir.⁵⁰

Ferhârî ilk iki görüşe yönelik herhangi bir değerlendirmede bulunmaz lakin üçüncü görüşte olanlara dair ciddi bir itirazda bulunur. Onların bilgiye dair pek çok tanım yaptıklarını, ancak insafî olmak gerekirse bu tanımların hepsinin bilginin anlamından daha kapalı olduklarını ifade eder. Yani bilgi denince zihnimizde canlanan olgunun, onların tanımlarına baktığımızdaki canlananlara nispeten daha açık olduğunu vurgular. Bu da göstermektedir ki Ferhârî bilginin tanımlanma imkânına dair eleştirel ve nispeten olumsuz bir bakış açısına sahiptir.⁵¹

Hâsıl-ı kelâm, bilginin hadd anlamında bir tanımın yapılmayacağını Ferhârî öncesinde Râzî, Gazzâlî, Râgıb el-İsfahânî (öl. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği), Nasîrüddin et-Tûsî (öl. 672/1274), Şemsuddîn Semerkandî (öl. 702/1303) ve Teftâzânî gibi âlimler de dile getirmiştir.⁵² Hatta Teftâzânî muhakkik âlimlerin cumhuru bilginin bedîhî olduğu görüşün benimsediklerini ileri sürmüştür.⁵³ Lakin buna karşı İcî cumhur ulemânın tanımın mümkün olduğunu kabul ettiğini tasrih etmiştir.⁵⁴ hatta Âmidî ve diğer pek çok alim bilgiyi tanımlamaya çalışmıştır.⁵⁵

Ferhârî tanımın imkânına dair her ne kadar olumsuz bir bakış açısına sahip olsa da, Teftâzânî'nin bilgi tanımlarına yer vermesinden ötürü yapılan tanımlara teknik anlamda yaklaşp değerlendirmelerde bulunmaktan da geri durmamıştır. Şimdi bilgi tanımlarına geçilebilir.

⁵⁰Ferhârî, *en-Nibrâs*, 75. Ferhârî 'nin bu açıklamaları Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'i ile (s. 156-159) önemli ölçüde paralellik arz etmektedir. Ayrıntılı bilgi oradan takip edilebilir.

⁵¹Ferhârî esasen cins ve fasıl ile yapılan yahut bu şekilde olduğu iddia edilen tüm tanımlara yönelik genel bir eleştiri getirir. Bu şekilde bir tanımın imkanını sorgular. Meselâ insan için yapılan düşünen canlı şeklindeki tanımları pek çok açıdan eleştiriye tabi tutar. Bk. Ferhârî, *en-Nibrâs*, 51-52.

⁵² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/17.; Erdinç, *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*, 54.

⁵³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/17.

⁵⁴ İcî, *el-Mevâkıf*, 1/159-160.

⁵⁵ Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usulî'd-Din* (Kâhire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâikü'l-Kavmiyye, 2007), 1/73-79; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/130-134.

2.1.4 Yapılan Tanımlar

Bilginin bedihî olmayıp tanımlanabileceğini, ayrıca bir adım da ötesine geçip haddinin de yapılabileceği görüşünde olan düşünürler pek çok tanım yapılagelmiştir.⁵⁶ Ferhârî de bu tanımlardan bir kısmını değerlendirmiştir.

Teftâzânî, Nesefî'nin *esbâb-ı ilim* şeklindeki ibaresinden sonra *ilim* kelimesini açıklamak istemiş ve meşhur iki tanıma yer vermiştir.⁵⁷ Bu tanımlardan biri İmâm Mâtürîdî'ye ait, diğeri de Âmidî'den⁵⁸ hareketle İcî'nin⁵⁹ yaptığı tanımın biraz Teftâzânî tarafından değiştirilmiş halidir. Ferhârî değerlendirmelerini bu iki tanım üzerinden yapmıştır.

İmâm Mâtürîdî “*Bilgi, kendisinde bulunan kişi için mezkûrun âşîkar olmasını sağlayan bir sıfattır.*” şeklinde bir tanım yapmıştır. Teftâzânî ise (Eş'ârî) âlimlerine nispetle “*Nakîzine ihtimal vermeyecek surette bir ayırıştırma (temyiz) gerektiren bir sıfattır.*”⁶⁰ Şeklinde tanım yapmıştır.

Ferhârî ilk olarak birinci tanıma yönelik Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (öl. 816/1413) “*söylenen en güzel söz*” şeklindeki niteler.⁶¹ Akabinde bazı açıklamalarda bulunur. Ferhârî'ye göre bu tanım oldukça şümullü olup (i) duyunun ve aklın idrakini, (ii) tasavvur ve tasdiki, (iii) mevcut ve ma'dûmu ve de (iv) yakîn ve zannı kapsamaktadır. Buna mukabil ikinci tanım ise -diğerleri bir şekilde kapsam dahiline alınabilir olmakla birlikte- sonuncu hususta, -nakizin ihtimal vermeyecek surette kaydı sebebiyle- sadece yakîn bilgileri kapsamakta olup zannî bilgileri dışarıda bırakmaktadır.

Esasen bu husus çok da problemli değildir. Çünkü kelâmcılar *ilim* kelimesi ile zaten yakînî bilgileri kasteder. Buradan hareketle de birinci tanımda geçen “*âşîkar olma (tecelli)*” fiilinin “*tam bir âşîkarlık (tecelli-i tam)*” şeklinde anlaşılması

⁵⁶Bu bahse başlamadan burada şunu belirtmek uygun olacaktır. Gelenekte bilgi üç temel kavram (cins) etrafında tanımlanmıştır. İtikad, sıfat ve bir tür eylem. Buna dair ayrıntılı bilgi için bk. Mert, “Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, 45.

⁵⁷Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: Rihle Kitap, 2011), 79.

⁵⁸Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usulî'd-Din*, 1/78.

⁵⁹İcî, *el-Mevâkıf*, 1/68.

⁶⁰Ebu Mansur el-Maturidi, *Kitabu't-Tevhid* (Daru'l-Camiat el-Mısıriyye, ts.), 72.

⁶¹Ferhârî, *en-Nibrâs*, 75. Cürcânî'nin ibaresi şöyledir: “*Bil ki, bilginin mâhiyetini açıklamak amacıyla söylenenlerin en güzeli şudur: Bilgi, kendisine sahip olan kimsede zikredilenin tecellisini sağlayan bir sıfattır.*” Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/176.

gerektiğini vurgular Ferhârî. Gerekçe olarak da Eş'ârî'lerde bu şekilde kullanıldığını ifade eder.

Ferhârî'nin ilmi yakîn anlamında kullanımının sadece “Eş'ârîler’de” bu şekilde olduğunu belirtmesi, Mâtürîdîleri zikretmemesi tartışmalıdır. Nitekim Ramazan Efendi (öl. 1025/1616) hâşiyesinde Eş'ârî ulemâ yerine “kelâmcılar” şeklinde bir ibare tercih eder ve Teftâzânî'nin “onlar indinde böyledir” ibaresinin bu şekilde yorumlanması gerektiğini ifade eder.⁶² Yani kelâmcılara göre ilim, zannı kapsamamalıdır.

Ferhârî bu tanımlardan hangisini benimsediğini belirtmese de ulemâ indinde “Nakizine ihtimal vermeyecek surette bir ayırıştırma (temyiz) gerektiren bir sıfattır.”⁶³ Şeklinde yapılan tanımın yaygın olduğunu ifade eder. Bunun yanında her iki tanıma yönelik tafsilatlı açıklamalar yapar. Bir kısmını zikretmek faydalı olacaktır.

İlk tanımdan başlamak gerekirse Ferhârî, *sıfat* lafzının manasının “Başkası ile kâim olan şey” olduğunu belirtmiştir.⁶⁴ Lakin tanımdaki sıfat kelimesine bu şekilde bir mana verilmesi literal açıdan sorun teşkil etmese de ıstılâhî olarak düşünülürse sorun teşkil edebileceğini belirtir. Eğer ‘sıfat’ kelimesi ‘başkası ile kâim olan’ şeklinde tanımlanırsa Allah Teâlâ’nın sıfatları söz konusu olduğunda sorun teşkil edecektir. Allah Teâlâ’nın sıfatları zatının ne aynı ne de gayrisidir.⁶⁵ Eğer sıfatlar başkası ile kâim kabul edilir ise Allah’ın sıfatlarının Allah’ın zatının gayrisinde olmadığı açıklaması iptal edilmiş olur. Aynı düşüncüyü Ferhârî’de de görmemiz dolayısıyla Ferhârî’nin sıfat tanımını lafzi olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır.

Tanımda geçen ‘Mezkûr’ lafzı ile pek çok eleştiriden bilgi tanımını korumuştur.⁶⁶ Mezkûr, “Mevcut veya mâdum olmaktan daha umumi olan bir şey demektir.”⁶⁷ Hem mevcudu hem de madumu kapsayan daha umumi olana ‘mâlum’ denir ki Ferhârî’ye göre mâluma, şey denilebileceği gibi mezkûr da denilebildiğini görülür. Tanımda mâlum yerine şey lafzı, tanım ile tanımlananın birbirine

⁶²Ramazan b. Muhammed Hanefî vd., *el-Mecmûatu'l-Saniyyetu Alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye* (Lübnan: Dâru Nur Sabah, 2012), 116.

⁶³Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/35.

⁶⁴Ferhârî, *en-Nibrâs*, 75.

⁶⁵Ferhârî, *en-Nibrâs*, 270-272.

⁶⁶Mert, “Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, 45.

⁶⁷Ferhârî, *en-Nibrâs*, 76.

dayanmaması gerektiği⁶⁸ kaidesine uygun olması amacıyla kullanılmıştır. Şey lafzı yerine ‘mezkr’ lafzının tercih edilmesinin bir sebebi de şey kelimesinin mâdum için mecazen kullanılıyor olmasındandır. Tariflerde de mecaz kullanılması anlamı kapalı hale getireceğinden dolayı ‘şey’ lafzı kullanılmamıştır. Böylece tanım, kadîm olan ilmi de hâdis olan ilmi de kuşatmıştır.⁶⁹ Müfessirler, *mezkr* lafzının kalbî⁷⁰ bir fâliyet olan *zîkr* den mi yoksa lisani bir faaliyet olan *zîkr* den mi türemiş olduğu hususunda farklı düşünceler serdetmişlerdir.⁷¹

Zikrin kalbî olduğunu söyleyenler, kalbî zikrin ilim ile zaten aynı manaya geldiğini ve bu durum da *devr* olmasına sebebiyet verir ki bu da caiz değil diyerek eleştirilmişlerdir. Bu eleştiriyi Ferhârî iki açıdan cevaplandırmıştır. Birinci izah *zîkr* ifadesi hem zannı hem de cehli mürekkebi kapsamaktadır ancak cumhuru mütekelliminin ıstılahında ilim⁷², bu ikiliyi kapsamamaktadır. İlim tarifleri genel itibarıyla burhânî bilgi için kullanılmıştır. İkinci izah *muarrâf*⁷³ örfî bilgi manasında ilimdir. *Zîkr* ifadesi lugavî bilgi demektir ve bu iki tür bilgi birbirinden farklıdır. Lugavî bilgi ile örfî bilgi arasındaki farklar şunlardır. Lugavî bilgi ‘bilmek’ demek olup mastardır. Örfî bilgi ise bilmek eylemini gerçekleştiren sıfattır. Örfî ilim, duyu organların idrâkını kapsarken lugavî bilgi hâssanın idrâkını kapsamamaktadır.⁷⁴

⁶⁸ Aksi devri gerektirdiği için batıldır.

⁶⁹Ferhârî, *en-Nibrâs*, 76.

⁷⁰"Kur'ân'da ve hadislerde daha ziyade kalbin niteliksel yönü ön plana çıkarılmış ancak tanımı ve mahiyeti üzerinde durulmamıştır. Kur'ân ve hadiste geçen kalb kelimesi insanın anlama, kavrama, düşünme ve şeylerin hakikatini bilme yönünü dile getirmiştir. Kalb, iman ve inkârın mahalli olarak zikredilmiştir. Fahreddin er-Râzî kalbin özelliğini zikrederken hakkı bâtıldan, doğruyu yanlıştan ayırt etme ve iyi ile kötü arasında tercih yapma özelliğine işaret ettikten sonra bilgi, algı, düşünce ve inancın merkezinin kalb olduğunu belirtmiştir. İslam filozoflarında kalbe "nefs-i nâtika" denir, tasavvufta bilginin kaynağıdır." Süleyman Uludağ, "Kalb" (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2001).

⁷¹Ferhârî, *en-Nibrâs*, 76.

⁷²Mu'tezile kelâmcıları ilmi, "Tereddüdün zihinde yol açtığı istikrarsızlıktan insanı kurtarıp teskin eden kesinlik kazanmış bilgidir" şeklinde tanımlamaktadırlar. Eş'ariyye muhitinde Bâkılânî'nin, "İlim bilinebilir nesneyi olduğu gibi bilmektir" tanımı yerleşti. Cürçânî'nin, "gerçekliğe uygun kesin inanma" şeklindeki tanımını ön plana çıkardığı görülmektedir. Kindî ilmi "varlığın hakikatini -aklen- idrâk (vicdan)" olarak tanımlar. İlhan Kutluer, "İlim" (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2000), 22/109-114; i'tikâd da "kesinlik kazanmış bilgi" anlamına gelmektedir. Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, ed. Muhammed Ahmed Kâsım - İbrâhim Medkûr (Kâhire: eş-Şeriketü'l-Mısıriyye, 1965), 12/13.

⁷³ Tanımlanan bilgi

⁷⁴Ferhârî, *en-Nibrâs*, 76.

Bazılarının kelâmında şu şekilde ibareler mevcuttur. Mezkûr, malum ile eş anlamlıdır ancak malumu kullanmadı ve devirden kaçınmak için mezkûr ifadesini kullandı. Burada devirden kaçınılmasının açıklaması nedir? Şayet devir olmadığı kabul edilse bile lafzın müradifi ile değiştirilmesi devri ortadan kaldırmaz. Bu itirazı Ferhârî şöyle cevaplandırmaktadır. Buradaki kasıt, lafzi çirkinlikten kaçınmaktır. Şayet örfî bilginin tarifinde lugavî bilgiyi kullanmak, hakiki bir devir olmasa da zahiri olarak bir devir olur ki bu durumda maksadın idrâkinden önce eleştirel bir tağn göze çarpar.⁷⁵

Zikr ifadesi dile konu olan şeyleri ifade etmektedir. Bazıları tanımında zikri lisaninin kullanıldığını savunmuşlardır. Aslında akla ilk gelen lisani zikirdir çünkü ilke gereği tarifteki lafızlar en açık manalarına hamledilir. Kalbe konu olan mezkûrât, ilmin kalbe has olmasını vehmettirmektedir. Havâssın idrâkini de tarifi kapsamından çıkarılması gerekir ki bu açıklamalara göre ‘mezkûr’ ifadesinden zikri lisani kastedilmektedir. Şârih Teftâzânî de *Şerhu’l-Akâid* eserinde kelâmcı tavrı ile ikinci zikredilen manayı yani zikri lafzîyi kabul etmiş ancak *Şerhu’l-Mekâsıd* eserinde ise Felsefi tavrını konuşturarak zikri kalbi olan birinci manayı kabul etmiştir.⁷⁶ *Mezkûr* dile konu olabilen şey demektir.⁷⁷

“*Telaaffuz edilmesi mümkün olan mevcud ve mâdumun zikredilebildiği mezkûr...*” ifadesinde şey yerine *mezkûr* seçilmiştir. Mâdum, mümkün ve müstahîli kapsamaktadır. Bazılarına göre müstahilin bilgisinin bilinemeyeceğini söylemişlerdir. İlme konu olmayan şeyler hakkında konuşulması bu anlayışa göre muhaldir. Bu düşünce kendisi ile çelişki içermektedir. Bu düşünce için en kurtarıcı açıklama ile “*Müstahilin bilgisi bilgi diye isimlendirilemez*” denebilir. Bazı muhakkikler haricen ve zihnen mâdum olana ‘*muhâl*’ demişlerdir. Akılda herhangi bir sûreti bulunmayan şeydir. Muhal hakkında verilen hüküm onun zatına verilmiş bir hüküm değildir. Hükmeden kişi, zihninde muhale benzeyen bir mefhûm tasavvur eder ve öylece hükümde bulunur.⁷⁸ Birinci tarifte geçen zikredilebilen/mezkûr kavramının yer almasıyla elde edilebilir bilginin sadece mevcutla sınırlı olmadığı, ma’dumun da aynı

⁷⁵Ferhârî, *en-Nibrâs*, 76.

⁷⁶Ferhârî, *en-Nibrâs*, 76.

⁷⁷Ferhârî, *en-Nibrâs*, 76.

⁷⁸Ferhârî, *en-Nibrâs*, 77.

şekilde bilgiye konu olabileceğini bildirmek için özellikle seçilmiştir.⁷⁹ Tarifin bu şekilde yapılması, beş dış duyu idrâkını kapsamasını sağlamıştır. Bunun yanında filozoflar bir de iç duyu⁸⁰ organlarının varlığını kabul ederken mütekellim bunu iç duyu olarak adlandırmamaktadır. Mütekellim iç duyu olarak kabul edilen duyuları akıl içerisinde zikrederek iktifa etmektedirler.⁸¹

Ferhârî ikinci tanım hakkında da önemli bilgileri içeren tafsilat verir. Öncelikle tanımda yer alan *sıfat* kelimesi üzerinde durur. Ona göre bu kelime (i) ya Allah'ın ilmini kapsam dahiline almak için getirilmiştir ya da (ii) sıfatların zatının gayrı olduğu düşünülerek kapsam dışında bırakılmak istenmiştir. Ama evlâ olan, sıfata “*mahallinde kâim olan şey*” anlamı vermek ve ilahi bilgiyi tanıma dahil etmektir.⁸²

İlim sıfatı kendisinde bulunan kimseye ayırtırmayı gerekli kılar ibaresindeki icâb, zorunlu değil âdetendir. Bu tanım mahlukatın ilmi için geçerli ise bu durum âdetendir. Şayet mutlak manada ilim tarifi için ise icap, âdî ve hakiki zorunluluğu da kapsıyor demektir. Ferhârî, ‘*temyizen*’ ifadesine özellikle vurgu yapmaktadır. Bu kayıt ile idrâk dışındaki tüm sıfatlar dışarda kalır. Bu durumda sıfat, cins iken temyiz de fasl olmuş olur. Siyahın siyah olma vasfının kendisini beyazdan ayırması gibi ilim sıfatının temyiz vasfı da aynı şekilde diğer sıfatlardan onu ayırır.⁸³ Nakîze ihtimal olmaması denmesi ile zann, şekk, cehli mürekkep, taklit dışarda kalmaktadır. Kendinde zann bulunan ise farklı ihtimalleri içerisinde barındırabilir. Halbuki ilimde nakîze ihtimal olmamalıdır. Bu ifade aslında bazı farklı bakış açılarını beraberinde getirmiştir.⁸⁴

İkinci tanıma dair şunu da belirtmek gerekir ki Teftâzânî bu tanıma yaparken Âmidî'nin zikrettiği “*küllîyye*” ve Adudüddin el-Îcî'nin (öl. 756/1355) zikrettiği

⁷⁹Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 81.

⁸⁰İbn Sini, hayvanlarda, beş dış duyunun yanında beş tane de dahili yani iç duyunun varlığını kabul eder. Dış dünyadaki maddenin formu, önce yukarıda saydığımız dış duyular ile hissedilir ve hemen ardından bu biçim diğer duyular aracılığıyla nefse ulaştırılır ve böylece ilk ve basit bir bilgi elde edilmiş olunur. Ortak duyu; dış duyunun bütün idrâkını bir araya getirir ve tek bir forma koyar. Hayal kuvvesi; müşterek hissin beş duyudan elde ettiği algıları veya nesneleri kendisinde muhafaza eder. Hatta bu şekil bir muhafazayı algılanmış nesnelerin yokluğunda bile sürdürür. Tahayyül ve tefekkür kuvvesi; hayal kuvvesinin muhafaza ettiği biçimlerin bazılarını birbirleriyle birleştirirken, bazılarını da seçerek birbirlerinden ayırır. Vehm kuvvesi; cüzi olarak algılanabilen nesnelerdeki duyu dışı manaları idrâk eder. Hâfıza ve zâkire kuvvesi; beyin boşluğunun gerisine düşen hafıza kuvvesi, vehm kuvvesinin idrâk ettiği manaları muhafaza eder. Kuşpınar, *Ibn Sina'da Bilgi Teorisi*, 20-27.

⁸¹Ferhârî, *en-Nibrâs*, 77.

⁸²Ferhârî, *en-Nibrâs*, 78.

⁸³Ferhârî, *en-Nibrâs*, 78.

⁸⁴Ferhârî, *en-Nibrâs*, 78-79.

“*maâni*” kayıtlarını tanıma almamıştır. Yani Eş’ârî ulemânın tanımını bu kayıtlardan soyutlamıştır. Ferhârî buna yönelik de bazı değerlendirmelerde bulunur. Şöyle ki Eş’ârîler havâssın idrâkini ilim olarak kabul etmemektedirler. İcî, bu tarifte *manalar arasında* ve *mahallinde* ifadesini ekleyerek tasavvur ile tasdîki yakînîyi de içerisine almış olur,⁸⁵ Âmidî, *tümel olarak* ifadesini eklemiştir. Buna ilaveten mahsûsâtı da ilim tanımının dışına çıkararak mâkûlâtı kabul etmiş olduğunu ifade etmektedir.⁸⁶ Bu tanım tasavvuru ve tasdîki yakînîyi kapsadığı için ulemâ indinde muteber olduğunu Ramazan Efendi ifade etmiştir. Teftâzânî de eleştirileri en aza indirmek adına tariftaki bu iki ifadeyi çıkarmayı tercih etmiştir. Tariftaki *manalar* ifadesi ile kastedilen beş duyu organının herhangi biri ile hissedilemeyen şeylerdir. Mukabili ağyân, hisse konu olan haricen var olan demektir. Bu tarifte *havâssın idrâki* dışarda kalmaktadır.

Eş’ari mezhebinin benimsediği görüş, havâssın idrâkinin ilim olarak benimsendiği görüşüdür. Bundan dolayı müteahhir kelâmcılar *manalar* kaydını terk etmiştir.⁸⁷ Bu tanım tasavvurâtın nakîzi olmadığı için tasavvurâtı da kapsamaktadır. Aslında nakîze ihtimali dahi yoktur şeklinde daha da vurgulu bir şekilde dile getirilmiştir. İdrâk, yakînî bir olgudur ve idrâkin nakîzi mümkün değildir. Yakın hasıl olduğu için nakîzi yoktur. Bazı eleştirilere göre tanımda kastedilen nakîz, temyizin nakîzidir. “*Kişiyi ayırıştırma sağlayan şeyin nakîzi yoktur.*” Demektedir. Tasavvur ise temyizi sağlayan ilimdir ve bizatihi kendisi değildir. Dolayısıyla tasavvurun nakîzi şeklinde dahil etmek hata olur. Kısacası tasavvurâtın temyizinin nakîzi mevcuttur ve bu kastedilmiştir. Bu eleştirilere temyizin sûret olduğu söylenerek cevap verilmiştir. İlmin nakîzinin olmaması, ilimden hasıl olan temyizin de nakîzinin olmamasını gerektirir. Tasavvurun nakîzi yok ise temyizin nakîzi hiç olmaz. Temyizin nakîzi olarak kabul edilmeyerek cevaplanmış olur.⁸⁸

Tasavvurâtın nakîzlerinin olmadığı görüşü Teftâzânî’nin indinde muteber görüş değildir. Müfretler tenâkuz etmezler. Tenâkuz: Doğruluk bakımından iki mefhumun bir şey üzerinde bir araya gelememesi ve aynı anda ikisinin beraber kalkamaması durumudur. Bu durum da iki müfrette bulunmaz. İçerisinde hüküm barındırmadığı için müfredat için nakîzlik mümkün değildir. Müfredat eğer bir varlık

⁸⁵İcî, *el-Mevâkıf*, 1/68.

⁸⁶Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr fî Usulî’l-Din*, 1/78.

⁸⁷Ferhârî, *en-Nibrâs*, 80.

⁸⁸Ferhârî, *en-Nibrâs*, 80.

üzerinde hamledilir ise bu takdirde nakîzlik mümkün olur. İnsan kavramının zıddı yoktur ancak insandır denildiğinde nakîzi mümkün olur.⁸⁹

Ferhârî'nin ve Teftâzânî'nin değerlendirmesi incelendiğinde, “*Tasavvurun nakîzinin bulunması mantık ehlinin ıstılahına mutabıktır.*” Görüşünü Cürcânî'nin te'vil ederek cevapladığı görülmektedir. İki müsavinin nakîzleri de birbirine müsavi olur. Müsavi ile müfredat kastedilir. Bazı tasavvurlar vakıaya mutabık olmadığı halde cehâlet gibi, nakîzi mümkün olur. Cürcânî'ye göre tasavvur hükümde olduğu için zihindeki tasavvuru bağlamaz. Buraya kadar Cürcânî nakîzi mümkündür derken, Teftâzânî'nin nakîzinin mümkün görmediği anlaşılmaktadır.⁹⁰ İkinci tanım ise *nakîze ihtimali olmayan* ibaresinden dolayı yakînîyyat dışındakileri kapsamamaktadır. Bundan dolayı ikinci tanımın bilginin tamamını kapsamaması bakımından eleştirilere hedef olmuştur.

2.2 Bilginin İmkânı Problemi

Bilginin mahiyeti ve tanımına dair genel bir tasavvur sunarak bir şeyi bilmenin ne anlama geldiği hususunu netleştirdikten sonra şimdi bir şeyi bilmenin mümkün olup olmadığı hususu ile ilgili tartışmalara geçilebilir. Bilginin imkânı İslam düşünce tarihinde, özellikle de kelâm ilminde üzerinde önemle durulan konulardan birini oluşturmuştur. Zira bilginin imkânı noktasında sağlam bir zemin oluşturmadan konulara geçilmesi tutarlı bir yol değildir. Şu kadarı da var ki kelâmcılar bilginin imkânı noktasında genellikle Sofist grupların iddiaları merkezinde tartışma yürütmüştür.

Bilginin imkânı bağlamında iki temel soru bulunur. Birincisi bir şeyler bilinebilir mi, bilinemez mi? ikincisi bilinebilir ise bu bilgilerin doğruluğundan nasıl emin olunabilir? Bu iki soru epistemoloji olarak ifade edilen bilgi felsefesinin de en

⁸⁹Ferhârî, *en-Nibrâs*, 80.

⁹⁰Ferhârî, *en-Nibrâs*, 80.

temel sorularındandır. Bu sorulara temelde iki bakış açısı ile cevap verildiği söylenebilir. Birincisi *dogmatik*⁹¹ ikincisi ise *septik*⁹² bakış açısını temsil eder.⁹³

Doğru bilginin bilinebileceğini mümkün gören düşünürlere göre insan kendisinden bağımsız olarak var olan hariç âlemdeki hakikatin bilgisini elde edebilir. Bu filozoflar bilginin mümkün olduğunu kabul etmeleri nedeniyle *dogmatik bilgi kuramcıları* olarak adlandırılmışlardır. Bu tanımlamaya Ferhârî de dahildir. Ancak İslam kelâmcılarının ve Ferhârî'nin dogmatik bilgi kuramcılarından ayrılan yönleri vardır. Kelâmcıların geliştirmiş olduğu bilgi teorisinin temeli, Allah'ın ve âlemin varlığı ön kabulüne dayanması dolayısıyla mevcûdât hakkında bilgi edinmenin mümkün olduğu tarafını tercih etmişlerdir.⁹⁴ Bununla beraber varlığı zihni ve hissi olmak üzere iki türlü de değerlendirmişlerdir.⁹⁵ Ayrıca zihni ve hissi varlık konusu pek çok düşünür tarafından etraflıca incelenmiştir.⁹⁶

İbn Sînâ'nın *sudûr teorisi* mücibince, "*İnsanın bir şeyin hakikatini kat'i sûrette bilmesi mümkün değildir.*"⁹⁷ Herhangi bir bilgi bilinebilir olsa dahi bilinen şeyin hakikatinin keşfedilmesi imkânsız olmaktadır. Çünkü eşyanın bilgisini hisler aracılığı

⁹¹ Herhangi bir öğretiyi mutlak manada otoriter olarak doğru veya yanlış kabul eden ve şüpheyi yer vermeyen düşüncüyü kabul eden kişinin doktrindir. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005), 517; Dogmatizm, karakter haline gelmiş fikir donukluğudur. Dogmatik kişi bu özelliği ile bilişsel sistem kurma ve problem çözmeye çalışır. Dogmatizm, elde ettiği düşünce ve ilkeleri kanıt aramaksızın, araştırmaksızın bilgi olarak kabul eden anlayıştır. Her türlü düşüncüyü eleştirmeden ve sorgulamadan kabul edebilir veya reddedebilir olması dolayısıyla anti-entellektüeldir. İbrahim Gürses, "Dogmatik Zihnin Bazı Özellikleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002), 183-184,186.

⁹² Modern batı literatüründe Septisizm olarak ifade edilen Şüphecilik iki şekilde ifade edilmektedir. Birincisi eşyanın olaylara bakan yönündeki bilgilerin hakikatlerinin varlığından emin olunamayacağı düşüncesidir. İkincisi de şüphelenmeyi yöntem olarak kullanıp bilinenlere şüphe ile yaklaşarak gerçeğe ulaşma gayesi gütmektir. Birinci grup antik çağ sofistleridir. ikinci grup Descartes'in öncülüğünü yaptığı septik düşünürlerdir. Mustafa Çağrı, "Şüphecilik" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2010), 39/265-268.

⁹³ Dogmatikler, doğru bilginin neden ve nasıl mümkün olduğunu açıklama gereği duymazlar ve bilginin imkânsızlığına asla ihtimal vermezler. Diğer taraftan doğru bilginin, insan için mümkün olup olmadığı konusunda sorulan soruya olumsuz cevap verenler ise "septikler" diye adlandırılmışlardır. Zübeyir Üçtaş, *Seyyid Şerif Cürcânî'de Bilgi Teorisi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2015), 22.

⁹⁴ Nurullah Aydın, *Bâkillânî'de Bilgi Teorisi* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2006), 51; Abdulkadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi* (Bursa: Asa Yayınları, 2001), 56.

⁹⁵ Ayni/harici varlığın karşıtı olan, insan bilincinde düşünülme suretiyle ortaya çıkan, zaman ve mekândan bağımsız, harici varlıktaki şekliyle değişimin ve oluşumun mümkün olmadığı ve nesnel etkilere kaynaklık etmeyen varlıktır. Bu varlık ise "zihni" varlık olarak isimlendirilir. Ahmet Pirinç, "İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık (Vücûd-u zihnî) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirmesi", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014), 132.

⁹⁶ Pirinç, "İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık (Vücûd-u zihnî) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirmesi", 131-135.

⁹⁷ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Marifet ve Vücud*, 92.

ile akıl işler. Akıl bu bilgileri tasnif ederek özelliklerini belirler. Sonuçta akılda hislerin kaynaklık ettiği bilgi elde edilmiş olur. Bu durumda hislerin verdiği bilgiler de mücmel olduğu için eşyanın kuşatıcı bilgisini bir insanın hakikat olarak bilmesi imkânsız olur.

İbn Sînâ'nın bu düşüncesi Sûfestâiyye ile karıştırılmamalıdır. İbn Sînâ insan bilgisi ile zorunlu varlığın bilgisini birbirinden ayırarak bu düşüncesinde insanın zorunlu varlığa dair olan bilgisini yorumlamaktadır. İnsan aklının elde ettiği bilgilerde hissin verdiği bilgiyi doğru bilgi olarak kabul etmektedir.⁹⁸ Teori biraz daha derinleştirildiğinde görülmektedir ki ilk prensip olan yani zihnen ilk olan şeyler aslında insan bilgisinin temelleridir. Bu minvalde akla gelen soru ilk prensiplerin bilinebilir olup olmadığıdır.

Bu hususta ilk prensiplere dair her türlü bilgidен şüphe edip onu eleştirmeyi ilke edinen felsefî tutum olan *Hisbâniyye*⁹⁹ nezdinde düşünüldüğünde insanın gerçek bilgiye ulaşması mümkün değildir, hatta bunu tasavvur da edemez. Bilginin imkânından şüphe eden bu akıma göre insan, illet-i ûlâyı, izâfât-ı mâkulâtı ve mahsûsâtı bilemez. İnsanın hakikate yani yakîn bilgiye ulaşması imkân haricindedir. Hisbâniyye olarak da nitelenen bu tür düşünce sahipleri genel olarak kelâm kitaplarında Sûfestâiyye olarak adlandırılır.¹⁰⁰

İnsan zihninde hasıl olan kesin bilgi ile dışarıdaki eşyanın gerçekliği birbirine uygundur.¹⁰¹ Bu husus esasen inkâr edilemez. İmam Mâtürîdî, “*Bilginin mevcûdiyetinin olmaması hususunun bilinmesi, bilginin temelini oluşturur.*”¹⁰² Şeklinde çarpıcı bir cümle kurarak aslında bilginin imkânını reddetmenin de bilgiye dayanması dolayısıyla Hisbâniyye'nin tutarsızlığını ortaya koymuştur.

Ferhârî de İmam Mâtürîdî ve Cüveynî gibi kelâmcılar başta olmak üzere pek çok âlim gibi akıl sahibi hiç kimsenin bilginin aslını inkâr etmeyeceğini, mevcûdâtın

⁹⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, ed. Doktor Taha Hüseyin Paşa (Kâhire: Vizâratu'l-meârifu'l-umûmiyye, 1952), 527.

⁹⁹ Felsefe literatüründe başlıca iki şüphecilikten söz edilir. İlki, eşya ve olaylarla onlara dair bilgilerin gerçekliğinden hiçbir zaman emin olunamayacağını düşünen, böylece şüphelenmeyi değişmez bir tutum şeklinde benimseyen; ikincisi, gerçeğe ulaşmak için düşünme faaliyetine bilinenlerden şüphelenerek başlanması gerektiğini savunup şüphelenmeyi bir yöntem olarak kullanan anlayıştır. İslâm düşüncesinin klasik kaynaklarında şüphecileri ifade etmek için “*mütehayyir, ehl-i şek, hisbâniyye*” gibi tabirler geçmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Çağrı, “Şüphecilik” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2010), 39/265-268.

¹⁰⁰ Aydın, *Bâkillânî'de Bilgi Teorisi*, 51; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, 2. Bs (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 199.

¹⁰¹ Aydın, *Bâkillânî'de Bilgi Teorisi*, 52.

¹⁰² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerikandî Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 10.

hakikatının sabit ve mevcut olduğu gibi bilinebilir de olduğunu savunur.¹⁰³ İbn Sînâ'nın ifade ettiği mutlak bilgiye insanın ulaşamayacağı fikrine karşın Ferhârî, maddî âlem için mutlak bilginin mümkün olduğunu savunur ancak Allah Teâlâ'ya taalluk eden bilgiler için İbn Sînâ'ya katılmaktadır. Sofistlerin iddia ettiği gibi, hakikatlerin reddedilmesi veya göreceli olduğu yahut da bilinemeyeceği şeklindeki düşünceleri ise şiddetle tenkit eder.¹⁰⁴

Konevî de insan aklının bir şeyin varlığını bilebileceğini belirtir. Aklın eşyaya dair bilgisi öncelikle varlık bilgisidir ve eşyanın var olduğuna dair bir hüküm vermek ile sınırlıdır. Ferhârî gibi Konevî de *varlığın* varlığının bilgisini ilk prensip olarak bize sunar. Ancak Ferhârî'den ayrılan düşüncesi Konevî'ye göre insan, eşyanın hakikatini asla idrâk edemeyecektir. Konevî, bunu insanın İlâh'ın hakikatini idrâk edemeyişinin bir delili sayar.¹⁰⁵ Ancak Ferhârî, Konevî'den farklı olarak Allah Teâlâ'nın zâtını mahlûkâtın zâtından ayırmaktadır.

Ferhârî ve kelâmcılar eşyanın hakikatlerinin sabit ve bilinir olduğunu kesin bir surette vurgularlar. Ferhârî bunu Ebu'l-Muîn en-Nesefî'den (öl. 508/1115) naklen Ömer en-Nesefî'nin kurduğu "*Eşyanın hakikatleri sabittir ve onların bilinmesi gerçekleşmiş bir olgudur (mütehakkik)*" şeklindeki ünlü ibare üzerinden temellendirmeye çalışır.¹⁰⁶ Bu ibare ile esasen nesnelerin hem harici gerçekliğinin varlığını hem de nefsü-l emir bakımından değişmeyen bir öze sahip oldukları vurgulanır, ayrıca bu hakikatleri bilmenin de gerçekleşmiş bir vâkı' olduğu belirtilir.

Ferhârî bu ibareyi pek çok yönden tahlil ve tenkide tabi tutar. Bu ayrıntıya girmeden evvel önce bu ibarenin muhataplarının netleştirilmesi faydalı olacaktır. Geçtiği üzere bu ibare sofist gruplara bir reddiye teşkil etmektedir.

Esasen Ferhârî'nin de vurguladığı üzere tüm varlık ve bilgi inkârcıları sofist diye isimlendirilebilir.¹⁰⁷ Ancak bunları kategorize etme gayesi ile hareket eden Teftâzânî onların inâdiyye, indiyiye ve lâedriyye şeklinde üç temel gruba ayrıldığını belirtir. Hemen özetlemek gerekirse, birincisi hem nesnelerin varlığını hem de

¹⁰³ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh*, çev. Ali Sâmî En-Neşşâr (Devha: Câmiatü'l-Katar, 1978), 113.

¹⁰⁴ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 49.

¹⁰⁵ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Marifet ve Vücut*, 91.

¹⁰⁶ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 48-50.

¹⁰⁷ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 62.

hakikatlerini inkâr etmekte, ikincisi hakikatlerin kişilerin inancına tabi olduğunu ileri sürmekte ve üçüncüsü herhangi bir hakikatin bilinip bilinmeyeceği noktasında şüphe etmektedir. Tüm bunlara cevap olarak kelâmcılar mezkûr ibareyi zikrederler. Şimdi öncelikle bu sofist grupların argümanlarına değinmek ve Ferhârî'nin bunlara nasıl yaklaştığını görmek gerekir.

Sûfestâiyye'den¹⁰⁸ İnâdiyyenin bilginin imkânına dair zikredilen bu düşüncelerinin temel sebebi tearuzu edille¹⁰⁹ durumundan kaynaklanmakta olduğunu düşünen mütekkellim ulemâ ve Ferhârî'nin bu husustaki kendi düşüncelerinin doğruluğunda getirdikleri birinci delile göre eğer cisim mevcut olsa yani hakikaten var olacak olsa iki durum söz konusu olur. Cismin bölünmesi ya cevheri fertte son bulacaktır veya sınırsız bölünme ile sonsuza kadar bölünmesi devam edecektir. Yani, cevheri ferd var mı diyeceğiz yok mu diyeceğiz? Sorusu bu önermeye göre muğlak kalmaktadır. Şayet var denilirse filozoflara göre batıldır, yok denilirse de mütekkelime göre batıl olur. Bu iki delil teâruz etmektedir.

Eğer delile “*Her bir bedîhî veya nazari kaziyyenin aynı zamanda muâriz kaziyeleri de vardır*” önermesi de eklenirse – ki Ferhârî'ye göre de hiçbir kaziye hakiki değildir- o zaman bir şeyi bir şeye icap veya selb yolu ile nisbet etmek gerçekleşemez. İşte muâraza, görüşlerinin temelini dayanağıdır.

Yine muhakkikûna göre bu mezhebin inkârı sadece harici varlıklar ile sınırlı değil, bilakis nefsü'l-emir (öz) de her ne var ise ister hariç âlemde ister zihin âleminde olsun inkâr etmektedirler. Bu fikre göre sinek ile elmas arasında fark yoktur. Bu görüşün sahipleri İnâdiyye mezhebidir. Kendileri inatlarından dolayı hakikati inkâr

¹⁰⁸ “Ferhârî'ye göre filozoflar, o dönemin sofistleridir. Sofistler de zamanla ayrıışmışlardır. Filozoflar kendi zamanlarında peygamberlerin talebeleridirler. Sofistler havâss-ı mü'minlerdir. Ancak eserlerinde bizim kitabımıza aykırı olan görüşler vardır bunun sebeplerinden birkaç tanesi şunlardır. Bu kitapları nakleden kişilerin hatalarındandır. Bu nakledenlerin anlayışlarının eksikliğinden ve işaretleri anlayamamalarındandır. Peygamberlerin sustuğu hususta filozoflar konuşarak içtihatı hata etmiş olanlar oldu ancak bunlar kafir olmadılar. Felsefe ilimleri hatalı hususlardan arındırıldığında geriye kalan bilgilerden büyük faydalar elde edilebilir. Ehl-i sünnet ulemâsından tahkik ehli olanlar bu ilmi alma hususunda çekimser davranmamış bu ilimlerden istinbatta bulunmuşlardır. Bu ilimden temiz olanları almak, uygun olmayanları da bırakmak gerekir. Felsefeden yüz çeviren kişi, ilimlerin incelikleri hakkında konuşmaya gücü yetmez.” Ferhârî, en-Nibrâs, 43.

¹⁰⁹ Teâruz: “iki eşit hüccetin aralarının uzlaştırılması mümkün olmayacak şekilde karşı karşıya gelmesi” demektir. Şükrü Özen, “Teâruz”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul, 2011), 208-211.

etmektedirler. Hakikati tahrif etmeleri de bu isimlendirmenin kendilerine verilmesinin bir sebebidir.¹¹⁰

Sûfestâiyye'nin bir diğer kolu olan *İndiyyeye* ait olan bilginin imkânına dair görüşlere gelecek olunursa onlar, eşyanın hakikatlerinin varlığını değil, nefsü'l-emirdeki (özündeki) sübutu inkâr etmektedirler. Bu mezhebe göre eşyanın hakikati, her grubun kendi inancı doğrultusunda öznel bir hakikati demektir.

Muhakkik âlimlerin açıklamalarına göre İndiyyenin burada sübut ile kastettiği şey harici varlık değildir. Çünkü kendileri, nefsü'l-emir ister hariçte ister zihinde olsun her türlüünü inkâr etmektedirler. Aksine onların asıl maksatları nefsü'l-emirdeki tekerrür etmesine yani var olduğuna ve değişmez olduğuna bakmadan inkâr etmektedirler. Yani eşyanın hakikati kişinin inancına göre her kişi için hakikat olarak vardır ancak sübut olması yönüyle var olan ve değişmez olan bir hakikatin olamayacağını iddia etmektedirler. Mesela bir şeye cevher olarak îtikad eden için o cevherdir aynı zamanda aynı şeye araz olarak inanan için de o araz olur. Sonuç olarak haddi zatında nefsü'l-emirde bu şey ne cevherdir ne de arazdır. Bu mezhebe, îtikad edenin bilgisine göre hakikatin sübutunu belirlemelerinden dolayı *İndiyye* denmektedir.¹¹¹

Bu görüşü bazı kelâmcılar şu şekilde eleştirmiştir:

“Biz, eşyanın hakikatının i'tikâda tabi olmadığına îtikad etmekteyiz. Hakikatler bizim bu i'tikâdımızdan dolayı i'tikâda tabi olmaktan çıktı mı çıkmadı mı? Eğer denilirse ki ‘çıktı’ bu takdirde hakikatler i'tikâda tabi olmamış olacak ve mezhep batıl olacaktır. Yok eğer ‘çıkmadı’ denirse bu takdirde bizim i'tikâdımız hakikat olmamış olacak ki o zaman da hakikatin i'tikâda tabii olduğu fikri yanlış olur ve mezhebin görüşü yine batıl olur.”

Ferhârî ise bu eleştiriye eleştirmiştir. İndiyyeye göre i'tikâdler hakikate tabi olmaktan çıkmıştır ancak İndiyyeye göre çıkmamıştır. “*Böylece bizim söylediklerimiz de sizin söyledikleriniz doğrudur*” diyerek İndiyyenin bu şekilde cevap verebileceklerini Ferhârî dile getirmiş olmaktadır.¹¹²

Lâ edriyyenin görüşleri de şu şekilde dile getirilmiştir. Onlar eşyanın hakikatının sabit olduğu veya sabit olmadığının bilgisini inkâr etmektedirler. Yani eşyanın hakikatının sabit olup olmadığının bilgisini elde etmek mümkün değil diyerek

¹¹⁰Ferhârî, *en-Nibrâs*, 62.

¹¹¹Ferhârî, *en-Nibrâs*, 63.

¹¹²Ferhârî, *en-Nibrâs*, 63.

inkâr etmektedirler. Bu mezheb şüphe içerisinde hatta şüphe ettiğinden bile şüphe etmektedir. Böylece şüphe etme hakikatinden de şüphe ettiklerini dile getirerek nihayetsiz devam ettirmektedirler. Vardır ya da yoktur bilmiyorum demelerinden dolayı bu mezhebe de *Lâ edriyye* denmiştir.¹¹³

Bahsedilen bu görüşlere Teftâzânî hem tahkiken hem de ilzamen cevap vermektedir.¹¹⁴ Tahkiki olarak Teftâzânî'nin zikrettiği delil: "*Zarûrî olarak bir şeyin sabit olduğunu gözler vasıtasıyla bilmekteyiz.*" Ferhârî'nin de açıkladığı şekliyle zarûrî bilgi de nazar ve istidlale ihtiyaç duymayan bilgi demektir. Yani bu önermenin doğruluğunda bir delile ihtiyaç yoktur. Ferhârî ise buradaki kesinliğin hasıl olmasında ister zarûreten olsun ister burhan ile hasıl olsun fark etmez aslolan kesinliğin yakînî yani zarûrî olduğu bilgisinin kastedildiği görüşündedir. Bu düşünce de kendisini Teftâzânî'den ayırarak delilin hasmı susturmak için zikredildiğini yani ilzâmî olduğunu dile getirmektedir.¹¹⁵

İkincisi Teftâzânî'nin ilzâmî delilidir. Eğer eşyanın yokluğu yani nefyi sabit olmazsa varlığı yani isbâtı sabit olmuş olur. Nefyi sabit olursa nefy de hükmün bir çeşidi olmakla bir hakikati temsil ettiğine göre sonuçta yine bir hakikat sabit olmuş olur. Dolayısıyla kesin olarak eşyayı nefyetmek mümkün olmaz. Bundan dolayıdır ki Ferhârî'nin açıklamasına göre eğer *Hiçbir eşya sabit değildir* sözünüz doğru değil ise nakîzi doğru olur. O da *bazı eşya sabittir* sonucu çıkarmaktadır. Mantık ilkeleri iki nakîzin aynı anda olmamasını imkânsız görerek ve bu sonuca varmayı zorunlu kılmaktadır.¹¹⁶ Sonuç itibariyle bir hüküm, isbât veya nefyden biri olmak zorundadır. Üçüncü bir durum olamaması ve nefyin de bir hakikat olması dolayısıyla nefyini nefyetmek zorunlu olarak isbâtı doğurmaktadır. Bu açıklamalar ile matlup hasıl olmasa dahi hasmın ilzamı hususunda yeterli bir delildir. Bu delil de ilzâmî olarak isimlendirilmiştir.¹¹⁷

¹¹³Ferhârî, *en-Nibrâs*, 64.

¹¹⁴Ferhârî tahkiken delillerden şu şekilde bahsetmektedir. Tahkiki delil iddia sahibinin, mukaddimelerinin doğru olduğunu iddia etmesidir. Bu delil ile elde edilmek istenen gaye hasmın susturularak hakikatin ortaya çıkmasını sağlamaktır. İlzami delil iddia sahibinin mukaddimelerini, hasmının kabul ettiği deliller üzere onun kabulleri üzerinden sunmasıdır. Bu delil müstedil (iddia sahibi) için doğru kabul edilmez. Bu delilin matlubu da sadece hasmı susturmaktır. Ferhârî, *en-Nibrâs*, 64.

¹¹⁵Ferhârî, *en-Nibrâs*, 64.

¹¹⁶Ferhârî, *en-Nibrâs*, 65.

¹¹⁷Ferhârî, *en-Nibrâs*, 65.

Teftâzânî'nin bu cevaplarına bazı hâşiye yazarları birtakım eleştiriler getirmiştir. Şöyle ki onlara göre “*Sûfestâiyyenin kârı sadece dış varlıktaki hakikatlerle ilgilidir. Şârih de nefyin hüküm, hükmün tasdik, tasdikin ilim, ilmin de hariçte mevcut olan araz olduğunu söylemiştir.*” Bu iddialara muhakkiklerin cevabı, “*Kelâmcıların çoğu, ilmin hariçte mevcut olduğunu inkâr etmektedirler*” olmuştur. Daha sonra Ferhârî, Teftâzânî'nin zihnî varlık ile ilzam etmesini eleştirenlere karşı şu şekilde bir cevap vermiştir: “*Sofistler her türlü hârici zihnî hakikati inkâr etmektedirler. Onlara karşı yapılan ilzam ister mevcut ister mâdum olsun herhangi bir hakikatin isbâtı ile ilzam gerçekleşmiş olur.*”¹¹⁸

“*Eşyanın bilgisi mütehakkiktir*” ibaresindeki *tahakkuk* ifadesinin vardır anlamına geldiği zannedilebilir. Bu takdirde mana şöyle olur. “*Eşyanın hariçte nefyedilmesi yok ise eşya hariçte var demektir*” halbuki bu ifade Ferhârî'ye göre yanlıştır. Çünkü hariçte nefyin varlığının olmadığını söylemek hariçte eşyanın var olmasını gerektirmez. Hariçte olmayıp nefsu'l-emirde nefy ile vasıflanabilir. Meselâ bir kişiyi körlük ile vasıflamak o kişide görme yetisinin olmadığını söylemek demektir. Körlük diye bir harici varlık olmamasına rağmen hariçte var olan ile vasıflanabilmektedir ki bizim meselemiz olan eşyanın nefyi de bu örnek gibidir.¹¹⁹ Bu ilzâmî delil sadece indiyeyi bağlar. İndiye mezhebine göre “*Bu zikrettiğiniz delil size göre doğrudur. Ancak bize göre de batıldır. Lâ edriyye ise isbâtı kabul etmedikleri gibi nefiy de yapmamaktadırlar.*” Ferhârî'ye göre ise bu iki düşünce hususunda Teftâzânî'nin zikrettiği ilzâmî delil hakiki bir cevap niteliği taşımamaktadır.¹²⁰

Bir de şu şekilde eleştiri gelmiştir.

“İki nakîzin aynı anda iki yönünün de olmaması (irtifaunakîzeyn) imkânsızlığı Sûfestâiyye'ye göre batıldır.” Hayâlî (875/1470) nefyin bir hakikat olduğundan hareketle cevap vermektedirler. Kelâmı da muhakkikler şu şekilde açıklamışlardır. “nefsü'l-emirdeki tüm hakikati nefy ettiniz. Ayrıca nefyin nefsu'l-emirde sabit olduğunu iddia ettiniz. Bilakis nefy ile istidlalde bulunarak yok dediniz. Böylece nefyettiğiniz bazı şeylerin var olduğunu kabul etmiş oldunuz.”¹²¹

Şimdi şahıs olarak müphem kalan sofistlere birkaç örnek vermek yerinde olacaktır. Antik Yunan düşünürlerinden Gorgias (MÖ. 375) hiçbir şeyin varlığını kabul etmemekte, var olsa bile bilgisinin elde edilmesini imkânsız görmekte, hatta

¹¹⁸Ferhârî, *en-Nibrâs*, 65.

¹¹⁹Ferhârî, *en-Nibrâs*, 65.

¹²⁰Ferhârî, *en-Nibrâs*, 65.

¹²¹Ferhârî, *en-Nibrâs*, 65-66.

bilinse bile başkasına aktarılamayacağını iddia ederek bilginin imkânına üç mertebede kilit bulunmaktadır.¹²² Cüveynî sonrası ulemâ ve Ferhârî bu ve benzeri düşünceleri *Înâdiyye* olarak isimlendirerek bu grubun görüşlerini zikretmişlerdir.¹²³

İkinci olarak, bilgilerin inançlara tabi olduğu için tüm inançların bilgi olduğu görüşüdür. Duyu organlarının doğru veya yanlış fark etmeksizin tamamının bilgi olduğunu kabul eden Protagoras'a¹²⁴ Ferhârî doğrulukların bilgi değeri hususunda katılsa da yanlışlığı bilinenin, yanlışlığının bilinmesi bilgisini kabul ederek özde yanlış bilgiyi kabul etmemiştir.¹²⁵

Üçüncü olarak, her iddia için birbirinin karşıtı olan ve doğruluk değeri itibariyle birbirine eşit bulunan iki kanıt ileri sürülebilir. Bundan dolayı da hiçbir şey için belli bir şey diyemeyeceğimizden dolayı her türlü yargıdan kaçınılması gerektiğini düşünen Pyrrhon¹²⁶ (MÖ. 360) ve Pyrrhon'u takip eden Pironistler¹²⁷ de Ferhârî tarafından eleştirilerek *Lâ edriyye* adıyla zikredilmiştir. Yukarıda Ferhârî'nin görüşlerine muarız olarak zikredilmektedir ki eşyanın her an değişim içerisinde olmasından dolayı kendileri üzerinde herhangi bir bilginin sabit olamayacağı düşüncesi hakimdir. Bu durumda insanın bir şey hususunda kesin bilgiyi elde etmesi imkânsız olmaktadır.

¹²² Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2008), 40.

¹²³ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 73.

¹²⁴ İbrahim Agah Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphencilik* (Ankara: AÜİFY, 1964), 18.

¹²⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 39; Ferhârî, *en-Nibrâs*, 77.

¹²⁶ Şüphencilik ilk olarak felsefi bir öğreti haline getiren ve kuran Büyük İskender'in dostu Elis'li Pyrrhon'dur. Pyrrhon'a göre herhangi bir şey hakkında kesin hüküm verilemez. Eğer bütün inançlar ortadan kalkarsa, korkacak bir şey bulunmaz ve o zaman kötülüklerden sakınmak gerekmez. O halde şüphe, gerçek iyidir. Şüpheli olan bilge kişi ihtilâf halinde olan iki görüşten hiçbirini benimsemez. Fakat şurasını da kaydetmek lâzımdır ki O, dış âlemdaki olayları inkâr etmemiştir. Görünüşlerin, realitelere uymadığına ve görünüşlere dayanarak hüküm vermenin doğru olmadığına inanmıştır. Fakat o balın mâhiyeti itibariyle tatlı olduğundan ve karın mâhiyeti itibariyle beyaz olduğundan şüphe ediyordu. Bu sebeple herhangi bir şeyin realitesi hakkında bir hüküm vermekten kaçınıyordu. O ne kesin bir tasdik ne de kesin bir inkâr taraftarıdır. Bilginin varlığını iddia eden dogmatiklerden ve bilgiyi inkâr eden Sûfestâiyye'den ayrı bir görüşe sahipti. İbrahim Agah Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphencilik* (Ankara: AÜİFY, 1964), 18-20.

¹²⁷ Pironizm, Pyrrhon'un kurmuş olduğu ilk çağ kuşkuculuğudur. Pironizm insan aklının şeylerin özüne, görünüşlerin gerisindeki gerçekliğe nüfuz edemeyeceğini, şeylerin bizim için kavranılamaz olduğunu öne sürer. Pironizme göre, her iddia için, birbirlerine çelişik olan iki argüman ya da düşünce ileri sürülebilir. Bundan dolayı bilginin kişiye göre olduğunu savunur. Bunun yanında Pironizme göre hiçbir şey mutlak manada güzel veya çirkin olmadığı gibi doğru yada yanlış da olamaz. Bu vb. düşüncelerden dolayı insan için mutlak doğruya ulaşmak imkânsızdır. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1334.

Gorgias ve diğer sofistlerin şahsında temsil edilen grupların iddiaları kelâmcılara göre esasen itibara dahi alınmaması gereken şeylerdir. Zira İmam Mâtürîdî'nin deyimi ile bilgiyi inkâr etmek esasen hayvanların dahi istemeyeceği bir şeydir.¹²⁸ Şu da var ki onların argümanlarına karşı argüman geliştirmek de faydalı olmayacaktır. Çünkü hiçbir ortak zemin kabul etmeyen bu gruplara karşı tartışma yapmak herhangi bir neticeye ulaştırmayacak beyhude bir uğraştır. Kelâmcılar Ferhârî'nin de katıldığı ilginç bir yöntem dile getirerek bunu vurgulamak istemiştir. Şöyle ki hiçbir hakikati kabul etmeyen bu insanlara biraz elem vermek icap eder. Ancak bu şekilde acının hakikatini idrak edebilirler. Meselâ biraz ateş tutulursa, ateşin yakıcılığını ayn el-yakîn idrâk edeceklerdir. Onlara buna idrâk ettirecek başka da bir yöntem yoktur.¹²⁹

Diğer yandan bu kimselerin hayatlarını idâme ettirmeleri de aslında bir bilgiye sahip olduklarının ve dolayısıyla kendi görüşlerinin, yine kendileri tarafından batıl kılındığının ve çürütüldüğünün en açık göstergelerindendir. Eğer bu kimseler, varlıklarını sürdürecektik şeyleri bilip almasalar ve hayatlarının sonunu gerekli kılacak şeylerden kaçınmasalardı, hayatlarını devam ettiremezlerdi. Bu ise onların bilgi sahibi olduklarını göstermektedir.¹³⁰

Netice olarak bilginin imkânı noktasında kelâmcıların mottosu haline gelen *eşyânın hakikatlerinin sabit ve bilinir olduğu* önermesi Ferhârî'ye göre en açık ve bedihî önermelerdendir. Ayrıca Nesefî'nin Akâid metninde Sofistler haricinde hiçbir muhalif grupların tasrih edilmemesi, yani sadece onların tasrih edilmesi de bu açıklıktan ileri gelmiştir. Yani bu önerme o kadar açık ki burada sofistlerin hatalı olduğu noktasında en ufak bir şüphe dahi yoktur demek istemiştir.¹³¹

Ferhârî bir ek parantez kabilinden bazılarının sofistlerin vahdet-i vücudçu sûfiler olduğunu iddia ettiğini belirtir. Lakin bu iddia sahibinin sinek ile inciye ayırt edememiş bir kişinin durumuna benzediğini ifade ederek tasavvufun bu gibi

¹²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 193.

¹²⁹ Ebu'l-Mu'în Meymûn el-Mâtürîdî Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, çev. Muhammed el-Enver Hâmid Îsâ (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs - el-Cezîretü li'n Neşr ve't-Tevzî', 2011), I/137.

¹³⁰ Üçtaş, *Cürçânî'de Bilgi Teorisi*, 78; Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, I/137.

¹³¹ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 62.

ithamlardan uzak olduğunu vurgular.¹³² Zira birinci bölümde de geçtiği üzere Ferhârî tasavvuf ile de iştigal etmiş bir âlimdir.

2.3 Bilgi Kaynakları (Esbâb-ı İlim)

Bilginin varlığını kabul eden ulemâyâ göre bilgi kaynakları çeşitlidir.¹³³ Bir kısım düşünüre göre kaynak, düşünme ameliyesini gerçekleştiren akıl ve algılama ve gözlemlene imkânı sunan duyulardır.¹³⁴ Daha ziyade filozofların kabul ettiği temel kaynaklardır. İlâveten, sadece akıl tek başına bilgi kaynağı olabilir denebildiği gibi sadece duyular bilgi verebilir de denmiştir. Duyunun verdiği bilgiden şüphe duyan ulemâ olduğu gibi¹³⁵ bunların yansırı Allah Teâlâ'nın kalbe vereceği nur ile bilgi kazanılabileceğini düşünenler de olmuştur. Mütakellim ulemâ tarafından doğru haber muteber kabul edilerek Ferhârî'nin de üzerinde durduğu ve sınırlarını çizdiği bir kaynak daha kabul edilmiştir.

Ebü'l-Mu'in en-Nesefî'nin, bilgi kaynaklarını çeşitli açılardan değerlendiren ekoller üzerinde yapmış olduğu tasnife baktığımızda, Sûfestâiyye, bilgi kaynaklarının tamamını reddettiği, Sümeniye'nin haber-i sâdık ve akli bilgi kaynağı olarak kabul etmediğini, Berâhime'nin doğru haberi, Müşebbihe'nin bir kısmı ile Rafizîler ve Mülhîde'nin de duyu ile haber-i sâdıkı kabul etseler de akli bilgi kaynağı olarak kabul etmediklerini kaydeder.¹³⁶

¹³²Ferhârî, *en-Nibrâs*, 62.

¹³³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1/98; Ebü'l-Hasan Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 400; Nesefî, *Tebziratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, I/141-142.

¹³⁴ Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Kelâma Giriş "el-Muhassal"*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.), 17.

¹³⁵ Fizyolojik ve psikolojik araştırmalara göre duyu organı ve sinirlerin duyu verilerini şartlandırması ve hatta oluşturması, halüsinasyon ve illüzyonun birer zihnî hayalden ibaret oluşu, nihayet duyumda beyin fonksiyonlarının işe karışması, duyu verilerinin objektif algılanışı fikrini sarsmaktadır. Ayrıca duyu verilerinin kesin olmadığı, bütünü kuşatmadığı da dikkate alındığında duyulara dayanılarak verilecek hükümlere sonuna kadar güvenilemeyeceği daha çok anlaşılmaktadır (a.g.e., VII, 411-412). Bütün bu tespitler, Gazzâlî'nin duyuların verdiği bilgiden kuşulanmakta ne kadar haklı olduğunu göstermektedir. Ona göre çıplak gözün bir dinar çapında algıladığı yıldızların arzdan da büyük olduğu astronominin matematik delilleriyle bilinmektedir Ebü Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Ahmed Gazzâlî, *el-Munkız min'ed-Dalâl*, çev. Hamidullah Ünal (İstanbul: Ravza Yayınları, 2018), 7-9; Hayati Hökelekli, "Duyu" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1994), 10/9-12.

¹³⁶ Nesefî, *Tebziratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, I/135-139.

Bilgi kaynaklarının kullanımına dair, geçmişten günümüze bütüncül bir tasnif de yapılmaktadır. Şöyle ki bilgi elde etmede akıl yürüterek düşünmeyi esas alan Platon, İbn Sînâ, Descartes, Spinoza, Leibniz vb. filozoflara *rasyonalistler* denirken, gözlem ve deneyi esas alarak bilimsel verileri doğru bilgi kaynağı gören Epikür, Locke, Hume, Condillac, Comte gibi filozoflara da *empiristler*¹³⁷ denilmiştir.¹³⁸

Tüm bu akımların hilafına kelâmcılar göre ilim elde etme noktasında insan için üç temel kaynak vardır: *Sağlam duyular, doğru haber ve selim akıl*. Bunların üçü de kesin bilgi sunar. Peki neden sadece üç diye sorulacak olursa Teftâzânî'den de hareketle Ferhârî buradaki sınırlandırmanın (*hasr*) aklîden ziyade istikrâî bir sınırlama olduğunu belirtir. Yani başka kaynakların da olması ihtimal dahilindedir.

İstikrânın açılımı da şöyle yapılır: İlmin elde edildiği kaynak eğer (i) müdrikin dışında bir şey ise bu *haber-i sâdik* olmaktadır. Dışında olmayıp da (ii) müdrik değil, sadece bir âlet olursa *havas*, (iii) müdrik olursa da *akıl* olur.¹³⁹

Ferhârî Teftâzânî'nin yaptığı bu açıklamayı eleştirir. Ona göre esas müdrik nefis-i natıkanın kendisi, yani ruhtur. Akıl müdrik değil, ruhtaki bir kuvvedir, diğer bir ifade ile nefsin bir yetisidir.¹⁴⁰ Teftâzânî ve ulemânın kelâmında tesamüh¹⁴¹ söz konusudur.

Ferhârî bu tesamühün sebebinin aklın, idrâkin yakın ve görünen sebebi olması şeklinde vazeder. Bundan dolayı akla pek çok kelâmcının mecazen müdrik dediğini kaydeder.¹⁴² Ayrıca bu yorumdan başka bir yorumun da bulunduğunu zikreder. Şöyle ki akıl nefsin bir sıfatıdır. Kelâmcılara göre bu sıfat mevsufundan farklı değildir. Bu

¹³⁷ Tüm bilgilerini deney ve gözleme dayandığını söyleyen, rasyonaliteden uzak, salt akıllı kabul etmeyen felsefî görüşün takipçileridir. Rasyonalizme yani akılcılığa ve apriorizme zıt olan empirizm, on altıncı yüzyıldan sonra bilimin de gelişmesi ile teori olmanın yanında düşünürler tarafından benimsenmesi neticesinde yöntem haline gelmiştir. Bilginin kaynağı problemde, bilginin olanaklı tek kaynağının deneyim olduğunu, deneyimden bağımsız bir bilginin söz konusu olamayacağını savunan akıma karşılık gelir. Empirizme göre zihinde var olan tüm bilgilerin daha öncesinde duyularda mevcut olduğunu savunmaktadır. Deneyim yöntemini ve tümevarım yöntemini kullanırlar. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 600-602.

¹³⁸ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Vadi Yayınları, 1994), 19

¹³⁹ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 82.

¹⁴⁰ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 82.

¹⁴¹ Ferhârî bunun gibi başka yerlerde de Teftâzânî'nin bazı açıklamalarını kat'i sûrette değil, ihtimal dahilinde ucu açık bıraktığı kanaatinde olduğu görülmektedir. Burada da aynı şekilde yorumların kat'i neticesinin olmadığı kanaatini kabul etmekle beraber Teftâzânî, akıl ile müdriki beraber değerlendirmiş aynı zamanda tesâmüh yöntemi ile akıl ile müdrikin farklı olabileceğini de imkân dahilinde görmüştür.

¹⁴² Ferhârî, *en-Nibrâs*, 82.

durumda vücud itibarıyla akli nefisten ayırmak mümkün değildir. Mevsufun sıfatı ise aklın ne aynıdır ne de gayrıdır. Dolayısıyla akıl ile müdrik kelimelerini bağdaştırmakta sakınca ortadan kaldırılmış olur. Lakin Ferhârî'nin de belirttiği üzere hadis varlıklar için “ne aynı ne gayrı” şeklinde bir nitelemenin bulunamayacağından hareketle bu görüş eleştirilmiştir.¹⁴³

Bilgi kaynaklarının istikrâî yöntemle dahi üç ile sınırlandırılmasını problemli görenler vardır. Teftâzânî'nin yer verip Ferhârî'nin açıkladığına göre bu hasrin geçersizliğini iptal etmeye yönelik şöyle bir argüman bulunmaktadır. İlim kaynaklarını mutlak olarak üç ile sınırlandırmak doğru değildir. Çünkü burada hakiki kaynak kastediliyorsa o bir tanedir. Zira tüm bilgilerde, yani bilginin yaratılmasında asıl kaynak Allah Teâlâ'dır. Akıl, haber ve duyunun herhangi bir tesiri olmaksızın bilgi ancak Allah Teâlâ'nın yaratmasıyla meydana gelmektedir.¹⁴⁴ Filozofların hilafına Ehl-i sünnet kelâmında (Eş'ârîler maksuttur) hakikatte yaratılmış olan hiçbir şeyde mahlukatın tesiri yoktur.¹⁴⁵ Burada adet teorisi mucibince ilahi halk söz konusudur.¹⁴⁶ Eğer kaynak ile zahiri kaynak kastediliyorsa, ilim ehlinin ileri sürdüğü idrâkin tek zahiri sebebi akıldır. İdrak hususunda duyular âlettir, haber ise yol ve yöntemdir. Kısaca asıl kaynak Allah Teâlâ, zahiri kaynak ise akıldır. Bu durumda bilgi kaynağı ya sadece Allah demek gerekir ya da zahiri kaynak olarak değerlendirip sadece akıl dememiz gerekir.

Üçüncü bir ihtimal olarak kaynaktan “*bir şekilde ilme ulaştıran*” anlamında bir kaynak kastediliyorsa, bu kaynak da üç ile sınırlandırılmaz. Aksine vicdân, hads, tecrübe gibi başka kaynaklar da vardır. Vicdan, müdrikin bedeninde batın olan hislerin idrâk edildiği bir kuvvedir. Kendisiyle keder, gam, sevinç, susuzluk, açlık gibi hisleri bildiren vehmin bir kuvvesidir. Hads, zihnin bir bilgiye düşünmeye ihtiyaç duymaksızın hemen erişmesini sağlayan bir kuvvedir. Tâlim etmeye ve yorulmaya ihtiyaç duyulmaz. Tecrübe, sebeplerin meydana gelmesi ile sürekli aynı sonucun

¹⁴³Ferhârî, *en-Nibrâs*, 82.

¹⁴⁴Râzî, *Meâlimü Usûli'd-Dîn Kelâm İlminin Esasları*, 98-101.

¹⁴⁵Kâdî Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Tavâliu'l-Envâr min Metâli'i'l-Enzâr Kelâm Metafizîği*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 68-71.

¹⁴⁶Âdet: bir fiilin Allah Teâlâ tarafından sayılamayacak kadar çok sadır olduğu vaki olunca, görenler de garipsemiyor olduğu durumdur. Ancak ateşin soğuk ve esenlik olması bu adetin dışına çıkar ki ilahî âdet olmuş olur. Ferhârî, *en-Nibrâs*, 83.

ortaya çıktığı durumdur. Pamuğun yanması, zehirlenen kişinin ölmesi örnektir.¹⁴⁷ Diğer bir ilim kaynağı da *aklın nazarı*dır. Mebadiyi ve içerisindeki mukaddimleri yani kıyası oluşturan öncülleri tertip etmesi dolayısıyla aklın nazarını da kaynak olarak kabul etmemiz gerekir.¹⁴⁸ Nazarî akıl yani kıyas da kesbi faaliyet de ilmin kaynaklarından kabul edilmiştir.

Ez cümle bilgi kaynağını mutlak manada üç tane ile sınırlandırmak batıldır. Hakikatte müessir olan sebep Allah'tır, zahiri sebep akıldır, iletici sebepler ise üç taneden daha fazladır.

Teftâzânî bu itiraza, üçüncü ihtimali merkeze alarak cevap vermeyi tercih eder. şöyle ki ilim kaynaklarından kasıt evet bir şekilde bilgiye ileten sebeplerdir. Ancak yukarıda sayılan diğer kaynaklar, her ne kadar birer ilim kaynağı olsa da meşâyih ulemâ (önceki kelâmcılar) bu gibi meselelerde inceden tetkik faaliyeti yürütme ihtiyacı hissetmemiştir. Adetleri olduğu üzere yüzeysel bir bakış açısı ile felsefî meseleleri incelemiş ve maksuda matuf olan kısım ile yetinmiştir.¹⁴⁹ Şu kadarı da var ki onlar mezkûr tüm kaynakların üç temel kaynağa irca edilebilir olduğunu da düşünmüştür.

Üç temel kaynağa irca meselesini açmak gerekirse, ulemâ bazı idrâkleri elde etme hususunda iç duyu organlarının varlığını şüpheli görmesi dolayısıyla bilginin dış duyu organları ile elde edilebileceğini kabul etmişlerdir. Hayvanlarda da insanlarda da sağlıklı hisler bulunması ve aklın sadece insanda bulunması dolayısıyla hisleri aklın altında değil de ayriyeten bilgi kaynağı olarak değerlendirilmiştir.¹⁵⁰ Dînî bilgilerimizin çoğunluğunun doğru haberden elde edilmesinden dolayı ve şanın önemi ortaya koymak amacıyla haber-i sâdıkı ayrı bir kaynak olarak kabul edilmiştir. Aksi halde doğru haber de aklın altında değerlendirilebilirdi.¹⁵¹

Meşâyih ulemâ, hissi müşterek, hayal, vehim ve bunun gibi iç duyuları kabul etmemektedir. Bundan dolayı aklı üçüncü bilgi kaynağı olarak kabul etmişlerdir.¹⁵² Ancak taksîmatını yapmışlardır.¹⁵³ Havâssı bâtinenin tamamının toplandığı yer akıl

¹⁴⁷Ferhârî, *en-Nibrâs*, 67, 84.

¹⁴⁸Ferhârî, *en-Nibrâs*, 84.

¹⁴⁹Ferhârî, *en-Nibrâs*, 84.

¹⁵⁰Ferhârî, *en-Nibrâs*, 85.

¹⁵¹Ferhârî, *en-Nibrâs*, 85.

¹⁵²Ferhârî, *en-Nibrâs*, 85.

¹⁵³ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî Râzî, *el-Mülâhhas fî'l-mantuk ve'l-hikme*, Süleymaniye Kütüphanesi, 239.

olduğu için akıl, üçüncü bilgi kaynağı kabul edilmiştir. Aklın bilgi vermesinin türleri bedihîlerde geçerli olan sadece yönelmek ile olabilir, sadece bakmak yetmiyor bir de *hads* yani sezgi de gerekiyor olabilir bu durumda *hadsıyyât* olur. Bu iltifata tecrübe eklenirse *tecrübiyyât* olur. Şayet mukaddimeleri bir araya getirerek ilme ulaşılır ise *nazariyyât* olur. Müşâhedât içerisinde dış duyularımız ile hissiyyâtı elde ederken açıklık, susuzluk gibi olguları vicdâniyyât ile elde ederiz. Ayın ışığının kaynağının güneş olduğunu bilmemiz *hadsıyyât* olarak isimlendirilmiştir.¹⁵⁴ Netice olarak kelâmcılar ilmin üç temel kaynağının bulunduğunu söylemiş, itiraz olarak zikredilen hususları bir şekilde bunlara raci kılmıştır.

Son olarak şunu da belirtmekte fayda var, Ferhârî ve kelâmcılar “*ilmin kaynakları*” şeklinde açtıkları başlıkta “*mahlukat için bilgi veren kaynakları*” kastederler. Yani Cin, melek ve insanın bilgi kaynağının üç tane olduğunu belirtirler. Allah Teâlâ’nın ilmi buradaki terimin altına girmez. Zira onun ilmi, *lizâtihi* yani zatından dolayıdır, sebeplerden (kaynaklardan) dolayı değildir. Ferhârî ilahî bilginin *lizâtihi* oluşunu, *sebebe muhtaç değil* manasını verir.¹⁵⁵ Bu arka plan bilgisinin akabinde şimdi bilgi kaynaklarını zikretmeye geçilebilir.

2.3.1 Duyular

Her ne kadar kelâmcılar iç duyuları kabul etmeseler de kelâm eserlerinde felsefî müktesebattan istifade edilerek duyular iç ve dış olmak üzere iki kısma ayrılarak tetkik ve tahlil edile-gelmiştir. Buna binaen burada da iki alt başlık şeklinde incelenecektir. İç duyulara özel bir başlık açmamızın bir gerekçesi de Ferhârî’nin konuya dair özgün bir yaklaşımından kaynaklanmaktadır.

2.3.1.1 İç (Bâtınî) Duyular

Batını duyular, bilgi elde etme hususunda filozoflar tarafından bir kaynak olarak görülmekte¹⁵⁶ ve beş temel kısma ayrılmaktadır. Bunlar Râzî ve Gazzâlî’nin de kaydettiği, ayrıca Teftâzânî ve Ferhârî’nin de devam ettirdiği üzere hissi müşterek,

¹⁵⁴Ferhârî, *en-Nibrâs*, 87.

¹⁵⁵Ferhârî, *en-Nibrâs*, 82.

¹⁵⁶Hüseyin Gazi Topdemir, *İbn Sînâ - Doğunun Sönmeyen Yıldızı* (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 584-588.

hayal, vehim, hafıza ve tahayyül gücü şeklinde isimlendirilmiştir.¹⁵⁷ Kısmî isim değişiklikleri olsa da İslam filozofu İbn Sînâ da beş bâtınî duyu zikretmiştir.¹⁵⁸

Ferhârî kelâmcıların bu duyuları kabul etmediklerini, zira bunların arka planında İslâmî ilkelere muvâfık olmayan delillerinin bulunduğunu belirtir. İfade ettiğine göre bunlar üç ilke (usul) üzerine bina edilmiştir. (i) Nefs-i nâtika mücerrettir, mücerret de cüz'ıyyatı ancak duyu vasıtasıyla idrâk edebilir. (ii) Birden sadece bir çıkar ilkesi gereği her organın görevi kendine özgüdür. (iii) Vâcib, muhtar değil muzdardır. O'ndan feyz sadır olmaz ancak sebeplerin meydana geldiği ölçüde hazır olur.

Bu ilkeler İslâm kanunu üzerine kelâm eden ulemâ tarafından sakıncalı görülmektedir. Bunları tek tek incelemek gerekirse şunlar söylenebilir.

(i) Filozofların “*Nefs-i nâtika mücerrettir. Mücerret, cüz'ıyyatı ancak duyu vasıtası ile elde edebilir.*”Sözü makbul değildir. Zira kelâmcılara göre ise nefis, latif (gözle görülemeyen) bir cisimdir. Şayet nefis mücerret olacak olsaydı ve cüz'ıyyata bulaşmayacak olsaydı cüz'i bedende bulunamazdı. Cüz'i bedende idare fonksiyonuna sahip ise cüz'ıyyatı da idare edebilmesi gerekirdi.¹⁵⁹

(ii) *Birden sadece bir çıkar* ilkesi de batıldır. Bir organ birkaç farklı göreve sahipken filozoflara göre bir organın sadece bir görevi vardır. Beyinde beş fiilin de sadır olabileceği tek bir duyunun mevcut olması caizdir.¹⁶⁰ Âmidî örneğine baktığımızda şekil ve sayıların birden fazla duyu ile algılanabileceğini söylerken tat ve koku gibi şeylerin sadece bir duyu ile algılanabileceğini ifade etmektedir. Ferhârî'nin yapmış olduğu eleştiri ise bunlardan her biri, Âmidî'nin de kabul ettiği görüşe göre de bir diğer kuvve ile elde edilmesinin mümkün olmadığı düşüncesidir.¹⁶¹

(iii) Yine “*Vâcib, muhtar değil muzdardır. O'ndan feyz sadır olmaz ancak sebeplerin meydana geldiği ölçüde hazır olur.*” Aksi halde tercih eden olmaksızın bir tercih meydana gelmiş olur ki bu caiz değildir, şeklindeki düşünceleri de İslâmî ilkelerle bağdaşmaz. Zira kelâmcıların en temel kabulü Vâcib Teâlâ'nın muhtar

¹⁵⁷ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 83; Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Ahmed Gazâlî, *Meâricu'l-Kuds* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 33-39; Mustafa Bozkurt, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2006), 119.

¹⁵⁸ Hidayet Peker, *İbn Sînâ'nın Bilgi Anlayışı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, 1999), 40.

¹⁵⁹ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 89.

¹⁶⁰ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 89.

¹⁶¹ Saliha Kızılkaya, *Âmirî'de Bilgi Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2020), 32-35.

oluşudur. Onun iadesi ile, hiçbir duyu olmaksızın, nefiste idrâki yaratabileceğini savunan Ferhârî, *indenâ* ifadesi ile meseleleri açıklamış, kendisini de -her ne kadar felsefe ile meşgul olsa da- doğal olarak bir kelâmcı olarak konumlandırmıştır.¹⁶² Yani “*Sebeatsız idrak olmaz*” şeklinde özetlenecek düşünce muhtâr Yaratıcı şeklindeki kelâmî tasavvura aykırıdır.

Ferhârî, “*Pek çok eserimizde ayrıntısıyla ele aldığımız kıymetli bir tahkikimiz vardır.*” Diyerek iç duyulara dair özgün bir yorumda bulunmuştur. Ona göre kelâmcıların iç duyuları kabul etmemesinin sebebi, daha doğrusu filozofların hataya düştüğü noktalar batıl mukaddimelerin kullanılmasıdır. Yoksa bu mukaddimleri kabul etmeden de iç duyuların varlığı ortaya konabilir. Meselâ tıp ulemâsı beynin bir kısmına alınan darbeler neticesinde bazı fonksiyonların çalışmadığını tespit edebilmektedir. Dolayısıyla zannî bir düzeyde de olsa hayal, vehim veya hafıza diye isimlendirdiğimiz duyuların beyinde bulunduğunu söylememizde bir sakınca yoktur. Ayrıca bu “*kadir-i muhtâr*” tasavvuru ile de çelişmemektedir. Nitekim buradan hareketle pek çok ulemânın da bu duyuları kabul ettiği görülmektedir.¹⁶³

İç duyulara dair felsefe cihetinden biraz daha tafsilat vermek gerekirse İbn Sînâ’nın açıklamalarına bakılabilir. Ona göre iç idrâk sûret ve anlam olarak ikiye ayrılır. Sûretin idrâkinde iç ve dış idrâkler beraber hareket ederken anlamın idrâkinde iç idrâkler etkilidir. Bu düşünceler Ferhârî tarafından da kabul edilmiştir. İlâveten İbn Sînâ, iç idrâklerin kendi içerisinde etkinliklerini de ifade ederek ayrıma gitmiştir. Böylece insandaki tecrübenin yanı sıra değer yargılarını da iç idrâkte ele alır.¹⁶⁴ İbn Sînâ’nın vehmiyyâtı kullanma amacı tikel hükümleri çıkarmak için vehim gücünün vermiş olduğu duyu algılarına dayanmaktadır. Kişinin idrâk ettiği anlamları koruyamaması hususunda Ferhârî, İbn Sînâ ile mutabıktır.¹⁶⁵ Vehmiyyata dair hükümler, beş duyu organına tabi olan duyularla keşfedilebilen objelerle ilgili bilgileri vehim gücü ile insan kesin olarak kabul etmeye zorlandığı bilgilerdir. Kişide var olan vehim gücü sayesinde gündelik hayatta insana lazım olan bilgiler vermesinin yanında mahsûsâta dair de doğru bilgiler sunmaktadır. Vehim gücünün sadece duyuları kapsamaması dolayısıyla duyu ötesine dair aklî veya haberi alanda verdiği bilgiler ise

¹⁶²Ferhârî, *en-Nibrâs*, 89.

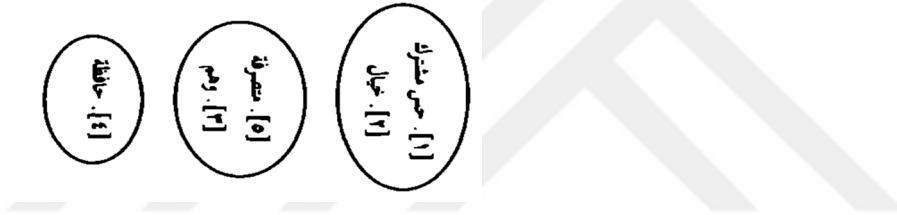
¹⁶³Ferhârî, *en-Nibrâs*, 89.

¹⁶⁴ Peker, *İbn Sînâ’nın Bilgi Anlayışı*, 35.

¹⁶⁵ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 89; Kuşpınar, *İbn Sînâ’da Bilgi Teorisi*, 40.

yanıltıcı olabilir. Meselâ, “*Uzayda bütün varlıkların son bulduğu bir boşluk vardır*” veya “*Doluluk sonludur*” gibi sıradan insanlardaki vehim gücünün verdiği hükümler böyledir.¹⁶⁶

Ferhârî iç duyuların mekanına dair de açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre insan beyni üç lobdan oluşmaktadır. En geniş lob kafanın ön kısmında, en küçük lob orta kısımda diğer lob da kafanın arkasındadır. Duyu organları bu loblar içerisinde yaratılmıştır.¹⁶⁷ Birinci lobun ön kısmında *hissi müşterek* bulunmaktadır. Bu lob sayesinde dışarıda görülen bir sûret akılda idrâk edilerek resmolunur. Beş duyunun tüm idrâki öncelikle buraya yansır. Zahirdeki şey mevcut oldukça bu lobdaki idrâk de mevcut olur. Misal verilecek olursa, beş nehrin bağlandığı büyük nehirdir.¹⁶⁸ Birinci lobun ikinci kısmında yani hissi müşterekin hemen akabinde *hayal* vardır. Hayal, hissi müşterekten gelen bilgileri kısa süreli koruma işlevi görür. Böylece hisleri keşfettiği zahirler kaybolursa da zihindeki formları kaybolmaz, depolanır.



1. Hissi Müşterek 2. Hayal 3. Mutasarrıfa 4. Vehm 5. Hayal¹⁶⁹

İkinci lobun arka kısmında *vehm* bulunur. Cüz’i manalar idrâk edilir. Havassı zahiranın idrâk edemediklerini vehm idrâk etmektedir. Cesaret, sevgi gibi hisleri vehm idrâk eder. Bazı durumlarda, mantığa aykırı olsa bile vehm akla baskın gelip bir önerme çıkarabilmektedir.¹⁷⁰ Kafanın arka kısmında üçüncü lobda *hafıza* bulunur. Vehmin idrâk ettiği cüz’i manalar burada depolanmaktadır. İkinci lobun ilk kısmında yani ön kısmında *mutasarrıfa* bulunur. Sûret ve manaları bir araya getirerek bir kısmını diğerlerine tercih etme görevini yapar.¹⁷¹

Havassı batınının varlık sebepleri pek çoktur. Zahiri duyu organlarımızdan kaynaklanmayan bazı cüz’ileri de idrâk edilmektedir. Cüz’i şeyler de ancak cismani

¹⁶⁶Ali Durusoy, “Vehmiyyât” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2012).

¹⁶⁷Ferhârî, *en-Nibrâs*, 85.

¹⁶⁸Ferhârî, *en-Nibrâs*, 85.

¹⁶⁹Ferhârî, *en-Nibrâs*, 85.

¹⁷⁰Ferhârî, *en-Nibrâs*, 86.

¹⁷¹Ferhârî, *en-Nibrâs*, 86.

duyu organı ile elde edilebilir. Böylece onları idrâk edenin cismani bâtineler olduğu ortaya çıkmış olur. Bunu nefis idrâk etmez. Nefis mücerrettir ve cismani değildir ve cisim olmayan da bunları idrâk edemez. *Hissi müşterek*'in varlık delili ise havale geçirenin hakikatte olmayan şeyleri görmesi diyebiliriz. Hissi müşteregin fark ettiği sûreti alır ve onu saklar, hıfz ise kabul etmeksizin depolama alanıdır. Cesaret vb. olgular zahir hisler ile elde edilmeyen cüz'i olgulardır ve hissi müşterek olguları elde edemez. Bu olgular *vehm* ile elde edilir. Elde edilen bilgileri depolayıp koruyan *hıfz*dır. Bizlerin iki başlı insan tasavvur edebilmesi gibi olgular ne hissi müşterekte ne de hayalde vardır bu durumda mutasarrıfının varlığı ortaya çıkmış olur. İlaveten beyindeki konumlarının yerinin tayinini belirlerken tecrübe kullanılmıştır. Beyindeki zikrettiğimiz hâsselere darbe gelince fonksiyonu yerine getiremediğinde yerleri tespit edilmiştir.¹⁷²

2.3.1.2 Dış (Zâhirî) Duyular

Dış duyular, kelâm terminolojisinde havâss-ı selime olarak isimlendirilir ve beş adettir. Onlar işitme, görme, tatma, koklama ve dokunma duyularıdır. Şunu da vurgulamakta fayda var, duyu denilince *duyu organları* değil, bu organlardaki *yetiler* kastedilir. Bu yeti yani kuvve ise nitelik, özellik, fonksiyon gibi manaları ihtiva etmektedir.¹⁷³ Bedenimizin duyu organlarından elde edilen kuvve ile duyular ortaya çıkar. Havass-ı selime ile kastedilen budur.

Duyular müstakil bir bilgi kaynağıdır. Zira duyu vasıtasıyla idrâke açık olan mahsûsâtın akılla idrâk edilmesi imkânsızdır. Yani duyu olmadan akıl yetersiz kalır. Buna hilafen bazı düşünürler duyuların bilgi vermesini kabul etmez. Meselâ Platon'a baktığımızda sıklıkla duyuların aldatıcılığına değindiği görülür. Duyuların insana bilgi veremeyeceği olsa olsa kanaat verebileceği sonucuna ulaşır.¹⁷⁴ Nesefî, Cürçânî, Râzî

¹⁷²Ferhârî, *en-Nibrâs*, 86.

¹⁷³ Modern psikoloji, duyum (sensation) hadisesini psikofizik bir fonksiyon olarak tanımlama eğilimindedir. Bu fonksiyon psikolojik (zihnî-ruhî) değişken ile fizikî değişken (uyarı yoğunluğu) arasındaki ilişkiyi ifade etmektedir. Ayrıca tecrübe ve hesaplamalar ışığında duyuların mutlak ve değişken duyu eşikleriyle sınırlı olduğu üzerinde önemle duran modern psikoloji, algı yanılgıları hususundaki dikkatiyle de duyularla edinilen bilginin değeri konusuna yeni bir bakış açısı getirmiştir. Psikolojinin derinleştirmeye çalıştığı modern renk teorileri, klasik arazlar meselesine kazandırılmış yeni bir çerçeve olarak görülebilir. Duyu organlarının, alıcıların ve beyindeki duyu merkezlerinin anatomik ve fizyolojik yapısı psikolojik açıklamalarda tabiatıyla önemli sayılmaktadır (Hilgard v.dğr., s. 104-127). Hökelekli, “Duyu”, 10/9-12.

¹⁷⁴ Halil Kayıkçı, *Augustinus'un Bilgi Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2009), 23.

ve diğer pek çok kelâmcı gibi Ferhârî de duyuların sağlıklı olduğu sürece doğru bilgi kaynağı olduğunu vurgular.¹⁷⁵ Hatta suyun içinde kırık olarak görülen kaşıktaki dahi göz doğru görse de elde edilen bilgi, parametrelerin etkisiyle yanlıştır. Burada gözün gördüğü yine doğru bilgidir.¹⁷⁶

Hakikatte aklın duyuları beş ile sınırlandığı söylenemez. Zira bu hususta burhânî delil yoktur.¹⁷⁷ Ancak Teftâzânî'nin de işarette bulunduğu üzere beş olması noktasında kelâmcıların ortak bir kabulü söz konusu olmuştur. Nitekim bu sayıya muhalefet edenler de olmuştur. Meselâ bazıları tatma duyusunu dokunma duyusundan kabul ederek duyuların dört tane olduğunu söylemiştir. Nazzam ise cima hazzının idrak edildiği duyuyu da ekleyerek -ki bu Ferhârî'ye göre dokunma duyusu ile idrak edilir- duyuların altı tane olduğunu söylemiştir. Ancak mütekellim ulemânın da kabul ettiği üzere selim duyular beş tanedir.¹⁷⁸

Ferhârî bu duyulara dair tafsilatlı açıklamalar yapmıştır. Bunlar hem kalsik terminolojiye aşinalık kesbetmek hem de o günün bilimsel verilerinden hareketle yapılan izahlara muttali olmak açısından dikkate değerdir. Lakin yapılan açıklamaların günümüz anatomi ve tıp biliminin verileri ile çelişmesi ihtimal dahilindedir, ancak bu mevcut şartlara göre gayet doğal karşılanmalıdır.

İşitme Duyusu (hâsse-i sem')

Üstünlük bakımından duyular âlimler tarafından farklı derecelerde değerlendirilmiştir. Âlimlerin bazısına göre işitme ve görme duyuları diğer duyulara nispetle daha önceliklidir. Bir grup âlime göre görme duyusu diğer tüm varlıklarla ilişkili olması dolayısıyla işitme duyusundan daha üstündür. Bazı âlimler de aksine işitme duyusunun görme duyusundan daha üstün olduğunu öne sürmüştür.¹⁷⁹ Bu vb. pek çok görüş içerisinde Ferhârî, Teftâzânî, Râzî, Cürcânî gibi ulemâ işitme duyusu her yönden idrâk edebilme kabiliyeti sunması dolayısıyla ilk sırada anlattıkları bilgi vasıtalarından olmuştur.¹⁸⁰

¹⁷⁵ Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, I/141; Râzî, *Mûlahhas*, 249; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/91-92; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 15-16.

¹⁷⁶ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 93.

¹⁷⁷ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 89.

¹⁷⁸ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 88.

¹⁷⁹ Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, 134.

¹⁸⁰ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 90; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/133-134.

Gözler, iki şey arasını ancak görebilirken işitme ile duvarın arkası da duyulabilmektedir. Dinî faziletleri kesp etmek de duyu organı ile olmaktadır. İnsanın pek çok yetkinliği işitme duyusu ile elde edilir. Pek çok âmâ insan, ilimde ve aklî melekelerde daha ileri olmaları bundandır. Sağır olan kişi de konuşamayan anlayamayan olarak görülür ve bu İshrâkîlerin görüşüdür. Kendileri bu sebeplerden dolayı işitme duyusunun en üstün kabiliyet olduğunu kabul etmişlerdir. Bir kısmı da görmeyi daha üstün kabul etmiştir.¹⁸¹ Naslarda işitmenin önce, görmenin daha sonra zikredilmesi birinci görüşü daha kuvvetlendirmektedir.¹⁸²

İşitme sinirlerde bulunan bir kuvvedir. Beyaz bir cisim, eğilip bükülmesi kolay, ayırıp kesmesi zordur. Veya omurilikten neşet etmiş bir sinirdir. His ve hareket yetisi buradan bedene gider. Beynin vücuttaki yeri baştır. Sırttaki omurga kemiği ile omurilikle birleşir. Beyinde, latif bir buhar ile dolu bir boşluk vardır ki ona doktorlar *nefsani ruh* demektedirler. Bu ruhta, his ve hareket yetisi bulunur. İnsanda yetmiş yedi tane sinir bulunur. On dört tanesi beyinde, diğerleri de omurilikten gelmektedir. Bazıları his için, bazıları da hareket içindir. Ruh, bu sinirlere girerek tüm bedene hükmeder. Bir sinir kesilir veya önüne bir şey gelirse, uyuşma, titreme, felç vb. durumlarda buhar beyne ulaşmadığı için organın hareketi ve algısı yok olur.¹⁸³

¹⁸¹ Gazzâlî'ye göre, insanın kendisi aracılığıyla sesleri ve nağmeleri işittiği işitme duyusu, görme duyusundan sonra meydana gelen bir duyumuzdur. Gazzâlî, *El-munkız mine'd-dalal*, 67.

¹⁸² Fahrüddin Râzî işitmenin görmeden daha önemli olduğunu söyleyenlerin delillerini şöyle sıralar. 1. Peygamberlerden ama olan olmuştur. Fakat peygamberlerden hiç birisinin sağır olması caiz değildir. Çünkü sağırlık peygamberlik görevini tam yapmaya engeldir. Sağır birisi kendisine yöneltilen soruları işitemeyeceğinden Allah'ın şeriatını tebliğ etme konusunda özürlü sayılır. Böyle birisinin peygamber olması düşünülemez. 2. Duyma yetisi duyulan sesleri her yönden duyar. Fakat görme yetisi ise sadece baktığı istikamette olanları görebilir. Bu da duymanın daha önemli olduğunu gösterir. 3. İnsan ilim öğrenirken hocasını dinleyerek bilgi elde eder. Bu da işitme yoluyla olur. Bakarak ilim elde edilemez. Bu da işitmenin görmeden daha önemli olduğunu bir göstergesidir. 4. Kaf suresinin 37. ayetinde “*Şüphesiz ki bunda akıllı olan veya hazır bulunup kulak verenler için bir öğüt vardır*” denilmektedir. Bu ayette akıl ve duyma es olarak geçmektedir. Yine Mülk 67/10. da “*Şayet kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, (şimdi) şu cehennem ashabından olmazdık derler*” şeklinde bir ifade yer almaktadır. Bu ayette işitme cehennemden kurtulmanın yolu olarak sunulmaktadır. Bu nedenle işitme daha önemlidir. 5. İnsanın diğer canlılardan ayrıldığı en önemli ayrımlardan birisi de konuşma ve hitabettir. Konuşma da duyma ile bir anlam kazanır. Duymanın olmadığı yerde konuşmanın bir önemi yoktur. İnsanı diğer canlılardan ayıran konuşma kendisine bağlı olan duymadır. Görmede ise renklerin ve şekillerin algılanmasında insan ve diğer hayvanlar konuşmadaki gibi birbirlerinden ayrılmamaktadır. Konuşulanı anlamlı kılan duyma, görmeden daha önemlidir. 6. İnsanlar peygamberleri hem görürler hem de işitirler. İnsan peygamberin peygamber olduğunu görerek değil, onun ne söylediklerini işiterek ve duyarak kabul eder. Peygamber Allah'ın emirlerini söyleyerek anlatır. Bu nedenle işitmek görmekten daha önemlidir. Fahrüddin Râzî, *Tefsîri Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*, trc. Suat Yıldırım v.dğr., 1. Bs (Ankara: Akçağ, 1991), 9: 82-83.

¹⁸³ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Râzî, *el-Mebâhîsu'l-Mesrikîyye fî İlmi'l-İlahîyyât ve't-Tabî'îyyât*, ed. Muhammed Mu'tasım Billah El-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1990), 249; Ferhârî, *en-Nibrâs*, 90.

İşitme, kulak deliğinde bulunan sinirlere yerleştirilmiş bir yetidir. Anatomi ulemâsına göre kulağın eğik ve dönemeçli olma sebebi yüksek seslerin, sıcak soğuk dengesinin ve içerisindeki keskin duyunun zarar görmemesi amacıyla yaratılmıştır. Bu kanal bir boşlukta sona erer ve orada sinirler ile karşılaşılır. Bu boşluk hava ile doludur ve havanın hareketi ile ses meydana gelmektedir.¹⁸⁴

İşitme duyusu yardımı ile sesler idrâk edilir. Sesi içerisinde bulunduran havanın kulak kanalına ulaşması ile sesler işitilmiş olur. Ses, havadaki bir keyfiyettir. Suyun içine düşen taşın dalgalanması gibi havada oluşan dalgalanmadır. Dalgalanma ise bir cisme çarpma, cismin sökülmesi, tamburun telleri gibi havayı kesmesi ile oluşur. Sesin şiddeti ise bu fiillerin gücü ile doğru orantılıdır. Bu ses dalgaları, aynı denizin kıyıya çarpması gibi kulağa birkaç defa gelgit yaptığı durumda yankı meydana gelir.

İşitmenin, havanın ulaşması ile meydana geldiğine dair bazı aklî deliller ileri sürülmüştür. Vurma olduktan sonra sesin uzaktan işitilmesi buna delildir. Bir kişi borunun bir ucundan seslense ve diğer bir kişi boruya kulağını dayamış olsa o borunun içerisindeki sesli hava dışarı çıkamayacağı için dışarıdakiler bu sesi işitemeyecektir. Bu durumda hava, ses ile iletilmiş olur. Bu düşüncelere itiraz da gelmiştir. Kalın duvarın arkasından sesin işitilmesi mümkündür. Aynı şekilde badem çekirdeğini kabuğun içindeyken dahi duyabilmekteyiz. Aslında bu durum, sesin havadan başka bir şekilde iletildiğini bize gösterir. Kuşatıcı cisim, içerisindeki şeyin çarpması ile hareket eder ve hava, kabuğun hareketi ile dalgalanarak ses meydana gelir. Aslında burada hava gibi sıvı ve katı maddelerin iletkenliği de bilinmediği için ufak ihtilaflara düşülmüş olsa da havanın iletkenliği konusunda doğru bilgi verilmiştir.¹⁸⁵

İşitmenin hakiki manası ise şu şekildedir. Allah Teâlâ, sesin işitme kanalı vasıtası ile nefse ulaşması durumunda nefiste işitmeyi yaratmaktadır. Duyunun kendi tabiatı ile idrâk edildiğini düşünen tabiatçılara burada reddiye yapılmıştır. Aynı şekilde filozofların cumhuru da reddiyedir. Havanın dalgalanması ile ses keyfiyeti, aklı faale feyz olarak gelir, ses keyfiyetine sahip olan hava işitme kanalına ulaşınca sinirde bulunan yetiyi uyarak faal akıl da bu keyfiyeti idrâk etmeye müsait hale gelir, dolayısıyla dalgalı havadaki ses keyfiyeti ile aklın feyzi hazır olursa buradan ancak

¹⁸⁴ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 91.

¹⁸⁵ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 92-93.

sesin duyulması meydana gelir aksi ise muhaldır. Buradaki akıllı faal de Cebrail'dir. Ferhârî'nin de kabul ettiği şekilde, sesin yaratılması Allah'a has kılındığında iki görüş de muarız olarak kalmaktadır. Ulemâdan bazısına da taassupta bulunanlara da bir reddiyedir. Bu grup idrâkin sebep ile hasıl olduğunu inkâr edenlerdir. Tabiatçılara göre ise Allah Teâlâ sebepsizce işitmeyi halk edebilir.¹⁸⁶

Benimsenen görüş, havanın vasıl olması sebeptir ve ilahi adet, havanın kulağa ulaştığı esnada idrâki halk etmektedir. İdrak için her seferinde bu sebebin olması gerektiğini görüyoruz ki bu durumda idrâk, sebebe bağlı olmuş olur. Bu süreklilik, zannî bir delil olsa da kesinliği gerekli kılan hadsî bilgiye ulaştırabilir. Filozoflar bu hususta idrâkin duyu organlarında yaratıldığını düşünmektedirler. Ancak mahsûsât, duyu organları vasıtasıyla idrâk olarak yaratılmaktadır. Müdrik olan, Teftâzânî'nin ifade ettiği akıl değil, müdrik aslında ruhtur.¹⁸⁷

Görme Duyusu (hâsse-i basar)

İki sinirde mevcut bulunan bir yetidir. Görme duyusunun beyindeki yeri ön kısmıdır. Tat alma sinirlerinin hemen arkasındadır. Göze sürülen sürmenin kokusu aslında göz vasıtası ile koku sinirlerine yakın olduğu için hissedilebilir. Sinirlerin içerisi boşluktur. Bu boşluk kısımlarını ruh letafeti ile doldurmuştur. Güneş ışınlarının suya girmesi gibi sinirlerin içerisine ruh girmektedir. Beyinden göze doğru ruh nüfuz ederek görmeye hazır konuma gelmesini sağlar. Göz, iki sinire sahiptir, kaşın hemen üzerinde birleşerek ve beyinde tek bir sinir olarak beyne ulaşırlar. Beyne birleşmiş olarak gitmesi sayesinde her bir gözün gördüğünü beyin karıştırabilirdi ancak beyne giderken birleşmesi sayesinde görülen şey hem güçlenmiş olarak beyne gider hem de doğru bir şekilde beyne bilgi aktarır. Bu sinirlerden sağ sinir sol göze varırken sol sinir de sağ göze varır.¹⁸⁸ Ferhârî burada bir üçüncü yorum olan sağ sinir sağ göze sol sinir de sol göze varır yorumunu tercih etmiş olsa da ilk zikredilen görüş

¹⁸⁶ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 93.

¹⁸⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 17; Ferhârî, *en-Nibrâs*, 93.

¹⁸⁸ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 93.

modern tıbbı uygun olan aynı zamanda Teftâzânî'nin de benimsemiş olduğu görüştür.¹⁸⁹

Görme yetisi ile renkler, ışıklar, şekiller, miktarlar ve hareketler idrâk edilir. Bilim insanları ilk olarak görülenin ışık ve renk olduğunu söylemişlerdir. Bir diğerk göre ışık, renklerin bir türüdür. Kristal karanlıkta ışıldarken renk karanlıkta görünmez. Bundan dolayı ışık aslolan iken renk sonra gelir. Şekil, bir yüzeyde veya cisimde bulunan bir arazdır. Tek hatlı daire gibi olabileceğı gibi kare üçgen çokgenlerde olduğı üzere birden çok hatlı olması da mümkündür. Ölçüler ve miktarlar yani büyük ve küçüklüğü, sayısı vb. durumları da göz yetisi ile idrâk edilebilir. Bilim insanları gözün gördüklerini benzerlik, farklılık, şeffaflık, yoğunluk, uzaklık, konum, ayrılık, birleşiklik ve tarafların bilgisini elde edebilmesi ile sınırlamışlardır. Bu genel bir hasırdır ancak unutulmamalıdır ki bunların dışında da görülebilir şeyler vardır. Bunlardan biri de Allah Teâlâ'nın görülebilirliğidir.¹⁹⁰

Tatma Duyusu (hâsse-i zevk)

Tat almayı sağlayan dil vasıtası ile kurulmuş olan sisteme tat duyusu denmektedir. Bilimsel bulgulara göre tadın oluşmasını sağlayan sisteme bakıldığında ağza gelen bir maddenin ağız boşluğundaki çoğunlukla dilde tat tomurcuğundaki tat reseptörü (kemoreseptör) hücreleriyle kimyasal olarak reaksiyona girmesi neticesinde uyarılan algı olduğı görülür.¹⁹¹

¹⁸⁹ Gözler ışığı beyne gönderilen elektrik sinyallerine dönüştürür, bu sinyaller de beyin tarafından görüntüye dönüştürülür. Gözün kendi hareketini 6 adet kas kontrol eder. Dördü göz küresini yukarı, aşağı, sağa ve sola hareket ettirirken, diğerk ikisi baş hareketiyle senkronize ve dengeli bir şekilde hareket etmelerini sağlar.

1. Nesnelerin üzerinden yansıyan ışık gözlere düz bir hat halinde ulaşır.
2. Işık kornedan, pupiladan ve göz merceğinden geçer.
3. Kornea ve göz merceğı, ışığı kırarak retina üzerinde odaklanmasını sağlar.
4. Retina üzerindeki fotoreseptörler ışığı elektrik akımına dönüştürür.
5. Elektrik akımı, optik sinirden geçerek beyne ulaşır.
6. Beyin bu sinyalleri işleyerek görüntü oluşturur. Wikipedia, "Aranan: Tat alma" (Erişim 16 Eylül 2022).

¹⁹⁰ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 93.

¹⁹¹ Ağızdaki tat reseptörleri beş tat şeklini algılar: tatlılık, ekşilik, tuzluluk, acılık ve lezzet ("tuzlu" veya "umami" olarak da bilinir). Bilimsel deneyler, bu beş tadın var olduğunu ve birbirinden farklı olduğunu göstermiştir. Tat tomurcukları, farklı moleküller veya iyonlarla etkileşimi tespit ederek farklı tatlar arasında ayırım yapabilir. Tatlı, lezzet ve acı tatlar, moleküllerin tat tomurcuklarının hücre zarı üzerindeki G protein-bağılı reseptörlere bağlanmasıyla tetiklenir. Tuzluluk ve ekşilik, sırasıyla alkali metal veya hidrojen iyonlar tat tomurcuklarına girdiğinde algılanır. Wikipedia, "Aranan: Tat alma".

Dilin gövdesindeki sinirler içerisine yayılmış bir yetidir. Dilin gövdesi ise küçük cisimler yani cirmlerden, latif ufak maddelerden oluşur. Modern bilim bunlara *papilla* adını vermiştir. Her papillanın içerisinde de yüzlerce tat tomurcuğu bulunmaktadır. Tatlı olan şey tükürüğe karışır, tükürük vasıtası ile sinire ulaşır, dil sinirlerinde ise tadın keyfiyeti mevcuttur ki ancak bu sinirler tat alabilmektedir. Teftâzânî, sinirlerin bu görevini koklama duyusunda havaya vermiştir. Tat alma yetisi ile ağızdaki ıslaklığın tatlı ile karışıp sinirlere ulaşması ile tatlar idrâk edilir.¹⁹² İlâveten Râzî, dilin dokunduğu şeylerin sıvısı vasıtasıyla tat alma işleminin gerçekleştiğini ifade etmektedir.¹⁹³

Koklama Duyusu (hâsse-i şemm)

Koklama yetisi, iki çıkıntı içerisinde bulunan bir yetidir. Bu iki çıkıntı ile kokular idrâk edilir. Koku sahibi bir nesneye hava ulaşır ve hava aracılığı ile bu kokulu hava çıkıntılardan girer ve koku algılanmış olur. Koklama yetisinin keyfiyeti hususunda bazı farklı düşünceler mevcuttur. Cumhur ulemâya göre hava, koklatılan şeyin kokusu ile nitelenir ve havaya aktarılır. Havalarda da kendi içerisinde aktara aktara iki çıkıntı içerisindeki havalara kadar aktarılacak genze varır. Koklanan şey hakikatte, havada mevcut olan bir keyfiyettir. Havasız bir şekilde koku almak ise mümkün değildir. Filozofların bir grubuna göre ve Fârâbî'ye nispet edilen görüşe göre kokulu olan şeyden ayrılan bazı cüzler burna gelerek orada kokunun algılanmasını sağlar. Filozofların görüşü doğru olacak olsaydı, koku sahibi olan şeyin sürekli azalması gerekirdi. Cevher-i ferdi inkâr edilirse sonsuz parça olacağı için bu kokulu olan şeyde de azalma olmayacaktır. Azalma olmaksızın bir cisimden sonsuz cismin kendisinden ayrılması zaten muhal olduğu için bu son düşünce de doğru değildir. Bu durumda ilk zikredilen görüş en doğru görüştür. Burun deliklerinden koku sinüslere varır ki sinüsler delikli bir kemik yapıdadır. Bu sinüslerden de koku beyne iletilir.¹⁹⁴

Dokunma Duyusu (hâsse-i lems)

¹⁹² Ferhârî, *en-Nibrâs*, 95.

¹⁹³ Râzî, *Mebâhis*, 249.

¹⁹⁴ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 95.

Sinirlerdeki ince lifler içerisinde yaratılmış kuvvedir. Bedenin tamamına yayılmıştır. Anatomi bilginlerine göre kemik, akciğer, karaciğer, dalak, böbrek gibi organların içerisinde sinirsel lifler bulunmadığından dolayı hissi yoktur. Bu tür iç organlarda hissin olmamasının hikmeti, kemik bedenin ağırlığını taşır, akciğer ise teneffüs için daima hareket eder ve tehlikeli durumları azaltmaktadır, karaciğer ve dalak ise sıcak karışımların mahallidir, böbrek ise tuzlu bevin aktığı yerdir. Bunların acısı devam etmesin diye kendilerinde his kaldırılmıştır. Şu da var ki bunlara his sahibi latif bir örtü vardır ki içerisinde hastalık oluştuğunda haber alınabilir olsun diye.¹⁹⁵

Bazılarına göre etin üçte biri his sahibidir. Bedenin zahirini kastederek iç organların da diğer kısma ait olduğu kabul edilmiştir. Buna ilaveten tırnakların hissi olmadığı için bedenin cildi veya çoğu kastedilmiştir.¹⁹⁶

Dokunma hissi ile sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk idrâk edilir. İncelik, yoğunluk, yumuşaklık, hafiflik, ağırlık vb. özellikler hissedilir. Bazılarına göre ise dokunma hissinin temel keşfi, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluktur. Bazı hâşiye yazarları sertlik ve yumuşaklığı da ifade etmiş olsa da Râzî bunların niteliksel olduğunu yani hissin meydana gelmesinde hazırlayıcı adım olduğunu, hislerden olmadığını ifade etmiştir.¹⁹⁷

İkinci bir soru, tastamam ve kâmil olarak bir duyu organının kendi alanı dışında bir duyuya ait olan özelliği idrâk etmesi caiz midir? Saydığımız tüm bu hislerin her biri sadece kendi mecralarında geçerlidir. Allah Teâlâ'nın bu şekilde çeşitli duyuları bazı hususi şeylerin idrâk edilmesi için yaratmış olduğu düşünülebilir. Bundan dolayı her duyu kendi yaratılış amacına göre kendi idrâkinden başka bir şeyi idrâk edemez. Bu şekilde bazı duyuların kesin çizgiler ile ayrımı mümkün iken dokunma ve görme hususunda biraz daha ayrım azdır. Bazı mütekellim ve filozoflara göre melmûsâtan olan sertlik, yumuşaklık, kuruluk, yaşlık gibi hissiyyatı göz idrâk edebilir. Dokunma duyusu ile de hareket ve sükunu anlamamız mümkün olmaktadır ve bu durum ise mübserattandır. Asıl itibar ile burada hakiki değil de izafî bir tahsis yapılmıştır. Bu yorumlamayı doğru bulmamaktayız. Çünkü bu hissiyyât bizzat idrâk değildir. İdrak dendiğinde aslolan tam manası ile idrâk etmektir. Mesela renkleri, görme hissi

¹⁹⁵ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 95.

¹⁹⁶ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 95.

¹⁹⁷ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 96.

olmaksızın idrâk etmek mümkün değildir. Görme yetisi olmaksızın rengin tas tamam idrâki mümkün değildir. Netice itibariyle her hissin kendisine has olan idrâki vardır ve birbirlerine yardımcı olabildikleri durum olsa da ayrıntılı her yönü ile idrâk yalnızca her bir hissin özelliği ile sınırlıdır.¹⁹⁸

Bazı alimler, duyuların kendi alanı dışındaki diğer duyuları idrâk etmesini mümkün görürken filozoflar bunu caiz görmemektedir.¹⁹⁹ Ehl-i sünnete göre idrâk, Allah Teâlâ tarafından hislerin tesiri olmaksızın mahza yaratmasıdır. Hakiki manada idrâkin elde edilmesindeki tesir Allah Teâlâ'nın yaratmasıdır. Allah Teâlâ'nın fiilleri illetlendirilemeyeceği için hisler, birer âletten ibarettir ve idrâkin yaratılmasında kul, hissi kullanırken Allah Teâlâ'nın yaratma adeti cereyan etmiştir. Bu açıklamaya göre göz ile duymak, kulak ile koklamak, dil ile görmek aklen imkânsız değildir. Filozofların determinizm düşüncelerinden yani illet malul ilişkisinden dolayı bu açıklama doğru değil aksine her his ancak kendi özelliğinin sahip olduğu yetiyi idrâk edebilir aksi mümkün değildir. Bir uzuv dört tane farklı yeti sahibi olabilmektedir. Mesela mide organı yemeği çeker, tutar, hazmeder ve fazlalığını atar. Bu yorumlar ile Teftâzânî'nin ifade ettiği düşünce tasdik edilmiştir. Buna ilaveten, bize göre ise tüm hisleri akıl idrâk ettiği için hislere gerek olmaksızın saf akıl ile tüm hisler duyu organları olmaksızın idrâk edilebilir.²⁰⁰ Ayrıntısı *Bilginin İdraki* başlığında bulunmaktadır.

2.3.2 Doğru Haber

Kesin ve genel geçer bilgi veren ikinci kaynak *doğru haber*dir. Haber kelimesi, inşânın mukabilidir. Şöyle ki dil bilgisi bakımından birleşik lafızlar haber ve inşa olarak ikiye ayrılır.²⁰¹ *Haber* mürekkep bir sözdür. *Dır-dir* ekleriyle bir hüküm bildirme işlemine haber denmektedir.²⁰² Haber ile inşa arasındaki temel ayrım, haber de tasdik veya tekzîb mümkün iken inşâda emir kipi vs. kullanılması dolayısıyla bunlar

¹⁹⁸ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 96.

¹⁹⁹ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 96-98.

²⁰⁰ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 96-97.

²⁰¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/50.

²⁰² Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, haberi, "*hakkında doğruluk ve yalanlık hükmü verilebilecek şeyler*" olarak tanımlar ve haberin, olumluluk, olumsuzluk, övgü ve yergi gibi şeyler ifade eden birçok kısmının bulunduğunu söyler. Ayrıca Eş'arî, bir sözün "*haber*" olarak isimlendirilmesi için bir muhbirin (haber verenin) bulunması gerektiğini söyler. Genel kabule göre de, "*doğru ya da yalana ihtimali olan söz*" şeklinde tanımlanmıştır. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 132.

mümkün değildir.²⁰³ Diğer bir ifade ile haber, doğru yahut yanlış şeklinde nitelenebilecek bir sözdür. Bunun sıdkı ise, vakıya mutabık olması, yani hakikat ile örtüşen bir durumu bildirmesindedir.

Kişiye gelen bir haber ya doğrudur ya da yanlıştır. Bilgi kaynağı olabilmesi için haberin kesin olarak doğru olduğunun veya yanlış olduğunun bilinmesi gerekir. Bu şekilde doğruluğu veya yanlışlığı kesin olan haber bize doğru bilgi sunar. Bu minvalde insan, doğumundan ölümüne kadar adı, milleti, soyu ve daha birçok öz bilgilerine varıncaya kadar kimliğini haber-i sâdık ile inşa etmektedir. Aklın kesbedemeyeceği aynı zamanda duyuların da idrâkten aciz kaldığı olaylar silsilesi içerisindeki tüm bilgilerin kesbi ancak haber-i sâdık vasıtası ile mümkündür. Kişinin sağlığına faydalı veya zararlı olan gıdalar ve ilaçların keşfi için deney kullanılacak olması hayati tehlikeye sebebiyet verecekken haber vasıtasıyla daha sağlıklı bilgi elde edilebilir. “*Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’ye göre haberin bilgi kaynağı olduğunu inkâr etmek sonuç itibariyle çelişkiye götüreceğinden imkânsızdır.*”²⁰⁴ Bu ve bunun gibi pek çok tecrübe haberin bilgi değeri açısından ne denli önemli olduğunu ifade etmektedir. Aksi durumda haberin bilgi değerinin inkâr edilmesi hem dilin varlığının hem de işitme duyusunun inkâr edilmesine sebebiyet verecektir.²⁰⁵

Haberin “*Haber öyle bir kelâmdır ki nisbeti için harici bir durum gereklidir*” şeklinde yapılan bir tanımında inşâ kısmı dışarıda kalmış olur. Nisbet için harici bir durum söz konusudur ve hariçteki durum ile mutabık olur ise söz doğru olur. Şayet bu nisbet harice mutabık olmaz ise yalan olur. Bu açıklamadan da anlaşılacağı üzere doğru ve yanlış haberin sıfatları olmuş olur.²⁰⁶ İki yöne de ihtimali olan cümle *haberdur*.²⁰⁷ Bazılarına göre de buradaki doğruluk ve yanlışlık nisbet için geçerlidir. Bunun akabinde kelâma gider. Örfte her ne kadar haberin sıfatı olsalar da evvel emirde habere, ikincil olarak da nisbete giderler.²⁰⁸

²⁰³ Haber ile inşa arasındaki ilişkinin İslâm kelâmcılarına göre durumunu burada bulabilirsiniz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 58-59; El-Ferhârî, *en-Nibrâs*, 98.

²⁰⁴ Ebû Mansur el-Matürîdî, *Kitabü't-Tevhîd Tevhid İnancının Aklî Temelleri*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe, 2021), 47-49.

²⁰⁵ Nesefî, *Tebîratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, I/16.

²⁰⁶ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 99.

²⁰⁷ Ebû Mansur el-Matürîdî, *Kitabü't-Tevhîd Tevhid İnancının Aklî Temelleri*, 70.

²⁰⁸ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 99.

İhbarın bir diğer manası için “*Bir şeyin olduğu veya olmadığı halini haber vermek*” denebilir. Bu durumda mahmul bakımından baktığımızda sübut veya intifa söz konusu olur. İlk zikredilen tarif, haberi daha doğru tarif etmektedir. Kendisinden haber verilen şey nisbetin kendisidir, mevzu veya mahmulün zatı değildir. Buna ilaveten lafız bakımından da haber verilmeye konu olan şey şeklinde lafızları kullanması da ilk manayı daha doğru kılmaktadır. Hayâlî de manaya yakın olanın nisbetten haber vermek, lafza uygun olanın ise mevzudan haber vermek olduğu şeklinde yorumladığı ifade edilmiştir.²⁰⁹

Haber-i sâdık iki çeşittir. Birincisi mütevâtir²¹⁰ haberdur. Tek bir anda gerçekleşmeyip süreklilik üzerine kurulu olduğu için mütevâtir olarak isimlendirilmiştir. Haber-i mütevâtirde peşi sıra gelerek, pek çok def’ada vaki olur. Bir kısım haberi diğer bir kısım haber takip ederek teakup meydana gelir. Ancak büyük bir topluluk hep beraber bir anda bir haber verecek olursa bunu da mütevâtirden sayabiliriz çünkü burada da zamansal bakımdan aslında birkaç andan ibaret olduğu için tekellûf olur. Zaten bir kişinin mütevâtir seviyesine ulaşacak kadar çok kişinin kelâmını tek seferde her birinden ayrı ayrı idrâk etmesi mümkün değildir ki def’aten mümkün olsun. Buna ilaveten haber-i mütevâtirin çoğu def’aten hasıl olmadığı için tağlib sanatı ile tevatüre hamledilebilir.²¹¹

Haber-i mütevâtir: “*Yalan üzere birleşmeleri tasavvur edilemeyecek bir topluluğun dillerinde sabit olan haberdur*” şeklinde tanımlanmıştır.²¹² Öyle ki, bu haberi veren kişilerin ağız birliği yapmış olma ihtimalleri mümkün olmamalıdır. Akıl, bu haberi veren kişilerin yalan üzere birleşmelerini mümkün görmez. Gazzâlî’nin de ifade ettiği üzere mütevâtir haberin doğru bilgi ifade etmesi, ekmeğin açığı doyurması

²⁰⁹ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 99.

²¹⁰ Mütevâtir kelimesi kelâm ve fıkıh usulünde konusunun doğruluğu bilgisini bizzat kendisi veren haberi ifade eder; böyle bir haber için gerekli görülen şartlar çerçevesindeki nakil keyfiyetine de tevâtür denir. Mütevâtirlik şartlarının ilki “*kesret yeter sayı*” olmalıdır. Haberi nakledenlerin yalan üzerinde kasten veya tesadüfen birleşmeleri tasavvur olunamayacak bir sayıda olmasıdır. Bu şartın aranması, yalan söylemeyi imkânsız kılan başka sebepleri tanım dışı bırakmak amacına yöneliktir. ikincisi ‘istinad’dır. Haberi nakledenlerin haberin içeriğini duyulara dayalı olarak bilmeleri şarttır. Zanna dayalı olarak veya akıl yürütme yoluyla ulaşılan bilginin haber verilmesiyle ilim oluşmaz. Üçüncüsü de ‘istivâ’dır. Bununla yukarıda zikredilen iki şartın bütün tabakalarda mevcut olması kastedilmektedir. Hacı Yunus Apaydın, “Mütevâtir” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2006), 32/208-211.

²¹¹ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 99-100.

²¹² Ferhârî, burada Teftâzânî’nin tevatür anlayışında ‘cem’u killet’ ifadesini kullanmıştır ki buna göre Teftâzânî, mütevâtir ile üç-on arasında kişinin aktardığı haberi de mütevâtir saydığını ifade etmiştir. Ferhârî, *en-Nibrâs*, 100.

ve susayan kişinin su ihtiyacını içerek gidermesi gibi tabii ve zarûrî bir şekilde oluşur.²¹³ Ferhârî, geleneğin düşüncesine katılmak ile yetinmez. Şu da önemlidir ki *tevâtü* yani yalan üzere birleşilmiş olma durumunu tasavvur etmek mümkün ve vakidir. Aslında zihin haritasında önce *tevatu* yani bu haberi veren kişilerin yalan üzere birleşmelerinin tasavvur edilmesi ile *tevatu* mümkün olmuş olur ancak varılan neticede verilmiş olan bilgiyi İbn Teymiye'nin de söylediği gibi duyuların verdiği bilgi akıl ile değerlendirilerek kesin kaniya varabilmektedir.²¹⁴ Buradan varılan netice itibarıyla tanımımızda *tevatun*ün tasavvur edilmesine aklın bu haber hususunda yalanda birleşilmesini caiz görmemesi kaidesi eklenmiş oldu.²¹⁵ Bazılarına göre aklen yalan üzere birleşilmesi mümkün değildir demek doğru değildir. Aklen biliyoruz ki ne kadar bir topluluk olsa da yalan üzere birleşmeleri mümkündür. Anlaşılan odur ki aklen yalan üzere birleşmeleri muhal değildir. Bilakis akıl, zikredilen haber hususunda kesin doğru olduğu kanaatine haiz olmazı kastedilmektedir. Âdî hadiselerde olduğu gibi.²¹⁶ Aklımız, elde ettiği âdî bilginin nakîzine yönelmez aksine olduğu hali tasdik eder. İlmi tuma'nîne de denebilir.²¹⁷

Haber-i mütevâtirin bir doğruluk ölçütü vardır. O da “hiçbir şüphe olmaksızın ilmin vaki olması”, yani tasdik edilmesidir. Bu noktada herhangi bir adet söz konusu değildir. Aklın tereddüt ettiği bir haber, velev ki binlerce kişi haber etsin, *tevatür* seviyesine ulaşmamış demektir.²¹⁸ Muhakkik ulemâ da mütevâtir ilim hususunda bu görüşü benimsemişlerdir. Bazıları ise muayyen sayılara bağlayarak yakîne şart koşmuşlardır.

²¹³ Yusuf Şevki Yavuz, “Haber” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1996), 14/346-349.

²¹⁴ Yavuz, “Haber”, 14/346-349.

²¹⁵ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 100.

²¹⁶ Mesela bir elma gördüğümüzde aklımız gördüğümüz şeyin bir üzüm vb. olmasını caiz görmez. Yani hissin verdiği bilginin dışında ne varsa zıddının olabileceği ihtimalini vermekten ziyade hissin verdiği bilginin doğruluğu ve kesinliği üzerine yoğunlaşır.

²¹⁷ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 100.

²¹⁸ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, gerekli şartları taşıyan haberlerin insana ait bilgi kaynaklarından birini oluşturduğunu kabul eder. Ona göre haber, duyularla ve akıl yürütmekle ulaşılması mümkün olmayan bilgileri elde etmek için başvurulması zorunlu bir kaynaktır. Haberin geçerli olabilmesi için gerekli görülen şart, haber verenlerin belli bir sayıya ulaşmasına veya haberin bazı vasıflar taşımaya bağlı değildir; insanın bir konuda bilgisizliğini ve şüphesini giderip onda yeni bilgi meydana getirmesi haberin bilgi vasıtası olması için yeterlidir. Kişinin bu tür bilgisi, bir konuyu ardarda destekleyen haberlerin sağladığı zarûrî bir sonuç niteliğindedir. Eş'arî'nin, bu sözleriyle mütevâtir haberi kastettiği anlaşılmaktadır. Ebû Muhammed İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât eş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, ed. Abdurrahim Şeyh (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005), 18-21.

Bakillanî dörtten fazla adil kişi olmalı şeklinde zinanın şahitliğine kıyas yaparak mütevâtirin en az sayısını belirlemiştir.²¹⁹ Bazıları ise on iki kişi istemişlerdir. Allah Teâlâ, Musa (a.s.)'ya kendi kavminden on iki adam seçmesini isteyerek haber getirmelerini istediği için on iki en az sayı olarak belirlemiştir. Bazıları ise yirmi kişi demişlerdir. “Sizden yirmi sabırlı asker olursa bu iki yüz kişiye galip gelir”²²⁰ ayeti kerimesine kıyas yapmışlardır. Bu görüş çok zayıftır ki ayet savaş hususundadır. Buna ilaveten kırk kişi olması gerektiğini savunan bir grup daha vardır ki onlar da “Ey Nebi, sana Allah ve sana tâbi olan müminler yeter”²²¹ bu ayet-i kerîmeyi örnek göstermektedirler. Aynı zamanda bu âyet Hz. Ömer (r.a.)'in Müslüman olduğu ayettir ve kendisi kırkinci müslümandır. Bunun akabinde Hz. Nebi (s.a.v) de yakîn şerâtı yaymak ile emrolunmuştur. Dolayısıyla yakînın kişi bazlı ölçüsü kırktır. Bazıları da yetmiş kişi demiştir. Musa (a.s) kavminden yetmiş adam seçmiştir. Bunlar Allah Teâlâ'nın kelâmını işitip emir ve nehiyleri kavimlerine bildirmeleri için seçilmiştir. Bu kıyas dolayısıyla yetmiş kişi mütevâtirin şartı olarak ifade edilmiştir. Ancak zikredilmiş olan tüm bu görüşler zayıf delillendirmelerdir. Zikredilen görüşlerin hiçbirinde verilen sayıdan daha az olması durumunda yakînın meydana gelmeyeceğine dair bir delil yoktur.²²²

Ferhârî'ye göre tevâtürlük hususunda haberler kendi içerikleri ve kategorileri bakımından birbirinden farklılık arz ederler.²²³ Komşumuzun ateşli bir hastalığa yakalandığını düşündüğümüzde bunu iki kişiden duyduğumuzda buna inanılır. Haberin mâhiyetine göre mütevâtirlik derecesi ve delil gücü değişiklik arz etmektedir. Şam kalesinin fethedildiği haberini ancak çok bir sayı tarafından bildirilmesi lazım ki inanma gerçekleşsin. Kısaca basit haberlerde az kişinin haberi nakletmesi, büyük haberlerde de çok kişinin nakletmesi ile yakîn gerçekleşebilmekte olduğu için mütevâtirlikte sayıdan ziyade haberin kategorik olarak değerlendirilmesi önemlidir.²²⁴ İlmin hasıl olmasını tevatüre bağlarsak, tevatürün hasıl olmasını da ilme bağlarsak burada bir devr söz konusuymuş gibi görünmektedir. Aslında tevatüre mevkuf olan

²¹⁹ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 101.

²²⁰ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Şahin Muzaffer (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009), el-Enfâl 8/65.

²²¹ el-Enfâl 8/64.

²²² Ferhârî, *en-Nibrâs*, 101.

²²³ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 101.

²²⁴ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 101.

ilmin mevcudiyetidir. İlme mevkuf olan ise haberin mütevâtir olduğu bilgisidir. Bu durum, istidlalde bulunan her mağlul için geçerlidir. Âlemin varlığı Sânî olan Allah Teâlâ'ya dayanmaktadır. Allah Teâlâ'nın varlığı da ancak âlemin varlığı ile bilinebilir. Bu örnekte de olduğu gibi birbirini farklı açılardan doldurmaktadırlar. Âlem, varlık açısından tevakkuf ederken, Allah Teâlâ bilgi açısından tevakkuf etmektedir.²²⁵

Mütevâtir haber zorunlu olarak zarûrî²²⁶ bilgiyi doğurur. Bilgi değeri açısından zarûrî olduğu aşıkardır ancak tahsil itibariyle zarûrî veya nazari olabilmektedir. Haber-i mütevâtirin zarûrî bilgiyi doğurması ile zarûrî bir hüküm olup delile ihtiyacı olmadığı kastedilmiştir. İkinci yorum ise cumhur ulemâ tevatürün tahsil itibariyle nazari olduğunu kabul etmişlerdir. Cüveynî, Gazzalî, Ebû Hüseyin el-Kâbî, Kâbî gibi ulemâ, bu görüşü savunmuştur.²²⁷ Geçmişte yaşamış olan devletler, beldeler, uzak yerler hakkındaki bilgi istidlale ihtiyaç duyar. Sümeniyye'den²²⁸ bir gruba göre, mütevâtir ilim ifade eder ancak şimdiki zaman veya zamanımıza yakın bir zamanda olması şartını getirmişler ve uzun zaman olan olayları mütevâtirlikten çıkarmışlardır. Hatta önceki zamanlarda vaki olup kesin şekilde yalan üzere tevatüren haberlerin geldiğini ifade ederek önermelerini delillendirmişlerdir. Bu açıklamalar içerisinde Sümeniyye'nin tevatür olarak kabul ettiği bilgiler Ferhârî'nin tevatür skalasına uygun olmaması dolayısıyla Ferhârî tarafından tevatür bilgi olarak kabul edilmemiştir.²²⁹

²²⁵ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 101.

²²⁶ Kişinin istidlalde bulunmadan kalbine doğmasıdır. 'Zaruret' bir tahsil itibarıyla bir de bilgi değeri itibarıyla değerlendirilmiştir. Yani nazari olmamak ve zannî olmamak anlamlarına gelir.

²²⁷ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 102.

²²⁸ İslâm kaynaklarında Sümeniyye'nin anlamı "*Sûmenât'a mensup olanlar*" demektir. İslâm kaynaklarında Sümeniyye'ye bir kısmı Budist inancıyla örtüşmeyen çeşitli inançlar atfedilmiştir. Sümeniyye'yi Sâbiîler'le birlikte ele alan Hârizmî, Sümen'e nisbet edilen bu gruptan Hindistan'da ortaya çıkmış, putlara tapan, âlemin ve zamanın ezeli olduğuna, tenâsühe ve yerkürenin, üzerindekiyle birlikte devamlı olarak aşağıya doğru hareket ettiğine inanan, peygamberlerinin Budâsef (Bodisatva) olduğunu iddia eden bir topluluk diye söz eder. Bu bilgiler yanında bilgi problemi hususunda çeşitli müslüman yazarlar tarafından Sümeniyye'nin tümevarım ve tüm dengeline dayalı bilgiyi reddedip beş duyu vasıtası dışında hiçbir şeyin bilinemeyeceğini ileri sürdükleri belirtilmiştir. Ahmet Güç, "Sümeniyye" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2010), 132-133.

²²⁹ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 102.

2.3.3 Akıl

Kesin ve genel geçer bilgi veren üçüncü kaynak akıldır. Muhelif görüşler olmakla birlikte Ferhârî de dahil kelâmcılar akıllı bilgi kaynağı olarak kabul etmiştir.²³⁰ Aklın tanımı, mâhiyeti ve sınırları başlı başına tartışma alanlarını ifade etmektedir. Burada Ferhârî'nin değerlendirmeleri etrafında bu gibi hususlar işlenecektir.

Akıl kelimesi Arapça *a-k-l* kökünden gelmektedir. Bu kök üzerinden kelimenin tahlil edilmesi ile aklın kıyas yapabilme kabiliyeti arasında bağ kurulabilir. Sözlükte, bilmek, anlamak, şuurlu olmak, duymak, temkinli olmak anlamlarına gelen *akıl* kelimesi eski şiir dilinde *devenin ayağını bağlamak* manasında da kullanılmıştır.²³¹ Bu manalar değerlendirilerek akıl kelimesinin kök anlamı ile insandaki temel bilgi kaynağı olan akıl arasında bir alaka kurulmuştur. Buna göre “*Ayağındaki bağ deveyi tehlikeye düşmekten alıkoyduğu gibi insandaki akıl melekesi de insanı kötülöklere düşmekten alıkoyar*” denilmiştir. Akıl kelimesinin bir diğer manası da tedbirli davranmaktır.²³² Bu hususta âlimler de kendi tanımları ile bilgi kaynağı akıllı inşa etmişlerdir.

Aklın sınırları bağlamında, Hücvirî, akıl ile İlah'ın bilgisine ulaşmanın mümkün olduğunu ileri süren, yani hiçbir bildirim olmaksızın Yaratıcı'nın bilinebileceğini iddia eden Mu'tezile kelâmcılarını şiddetle eleştirmekle beraber pek çok delillerle bu fikre karşı çıkar. Hücvirî'ye göre, bizzat akıl tanımlanabilen bir şey değildir. Kendisi meçhul bir şey, nasıl olur da başka bir şeyi bilebilir? Kelâbâzi'ye göre akıl yaratılmış ve hâdistir. Bundan dolayı akıl ancak kendi gibi yaratılmış olan şeyleri idrâk edebilir. Netice itibarıyla Allah'ı ancak yine kendisi bilebilir.²³³

İbnü'l-Arabi, aklın *soyutlama* kabiliyetinden yola çıkarak, Aklın, İlah ile öz hakikat hakkında kesin bir bilgi ve hüküm veremeyeceğini ifade eder. Akıl, tasnif etme kabiliyeti ile nesnelerin arasını belirli cins ve özelliklerine göre birbirinden ayırır. Daha sonra da birbirinden farklı olarak temel özelliklerini dikkate alarak tanımlamasını yapar. Bu tanımlama, bir yandan nesnenin mâhiyetine dair doğru bilgi

²³⁰ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/26; Cürânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/35-39; Ferhârî, *en-Nibrâs*, 102.

²³¹ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl” (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1989), 2/238-242.

²³² Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1305), “Akd”; Ferhârî, *en-Nibrâs*, 126.

²³³ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Marîfet ve Vücut*, 85.

verirken, aynı zamanda o nesneyi diğerlerinden ayırt eder. Bu doğrultuda akıl, eşya arasındaki benzerlik ve farklılıkları dikkate alarak kıyaslama yöntemi ile eşyayı sınıflamaktadır. Şayet bu şey denilen olgu İlah ile ilgili olursa, durum değişmektedir. İlah, bütün şeylerden farklı olması dolayısıyla nesnelerde var olan faslı, cinsi, benzeri olmadığı için aklın İlah hakkında verebileceği nihai hüküm, birtakım olumsuzlamalardan öteye geçememektedir. Böylece aklın İlah hakkındaki hükmü, hem İbnü'l-Arabî ve hem de Konevî'nin ifadesiyle “*Selblerden ibarettir ve selbler, bilgi ifade etmez.*” İbnü'l-Arabî, şöyle demektedir: “*Akıllar Allah'ı 'mevcut' oluşu cihetinden ve 'selb' yönünden bilebilirler, onu 'ispat' yönünden bilemezler.*” Filozoflar (ukala) ve kelâmcılar ise, böyle düşünmezler.²³⁴ Nihayetinde aklın bilgi kaynağı oluşu itibarıyla, ulemâ arasında Allah Teâlâ hususunda vereceği bilgi ile Allah'ın dışındaki mahlukat hakkında vereceği bilgiler arasında ayrıma gidilmiştir. Her halükârda akıl insan için ayırıştırıcı, derleyici ve nihai karar mercii olarak kabul edilmektedir.

Hasıl-ı kelâm her ne kadar aklın mâhiyeti ve sınırlılıkları noktasında ihtilaflar olsa da Ferhârî'nin de pek çok yerde vurgulayıp muhalif akımları reddettiği üzere akıl kesin bilgi veren kaynaklardan biridir. Onun verdiği bilgiler, muhtelif itibarlara göre çeşitli kısımlara ayrılır.

2.4 Bilginin Kısımları

Yukarıda geçtiği üzere Gazzâlî bilginin hadd-i tâm olarak tanımlanamayacağı görüşüne kail olmuştur. Bunun bir gerekçesi onun pek çok hakikat arasında müşterek bir lafız olmasından ileri gelmektedir. Zira havas ve aklın idraki, tasavvur ve tasdik, yakîn ve zann, ilahi ve beşerî olmak üzere çeşitli lafızlar için kullanılabilecek bir kapsama sahiptir. Onun bu geniş kapsamı, ona muhtelif açılardan yaklaşabilmeye imkân tanımış ve pek çok yönden taksiminin yapılmasını gerektirmiştir.

Ferhârî'nin düşüncesine ve değerlendirmelerine bütüncül bir bakış kesp edebilmek için bilgi için kuşatıcı bir taksim yapmak uygun olacaktır. Şöyle ki klasik kitaplarda bilgi genel olarak dört itibara göre taksim edilmektedir. Bunları maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:

- (i) Yapısı itibarıyla; tasavvur ve tasdik.
- (ii) Kâim oldukları yer itibarıyla; kadîm ve hâdis.

²³⁴ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Marifet ve Vücut*, 87.

- (iii) Tahsili itibariyle; zaruûrî ve nazârî.
- (iv) Bilgi değeri itibariyle; yakîn (zarûrî) ve zannî.

Görüldüğü üzere muhtelif itibarlar bilginin taksimini şekillendirmiştir. Buradaki taksimat esasen birbirinden kopuk bilgi türlerini ifade etmemektedir, bilakis aralarında tabii olarak geçişkenlik bulunmaktadır. Meselâ bir bilgi aynı zamanda hâdis, nazârî ve yakîn şeklinde nitelenebilir. Ferhârî muhtelif bağlamlarda bu gibi bilgi türlerine dair çeşitli değerlendirmelerde bulunmuştur. Bunlar derli toplu bir şekilde burada incelenecektir. Şunu da belirtmekte fayda var, Ferhârî'nin özgün yaklaşımı olmadığı noktalarda onun ismi hususen zikredilmeyecek, bilakis dipnotta kaynak verilerek anlatının ana hatlarıyla ona ait olduğu gösterilecektir.

2.4.1 Tasavvurî ve Tasdikî Bilgi

Bilgiye, bilen merkezli yaklaşıldığında yahut yapısı bakımından ele alındığında tasavvurî ve tasdikî şeklinde iki kısma ayrılır. En genel tanımı ile içerisinde hüküm (yargı) barındıran tasdik, barındırmayan tasavvur olarak ifade edilir. Tasavvur tasdikî bir şartıdır.²³⁵ Zira tasdik tasavvurlardan oluşturulur.

İlmin bu şekilde ayrımı esasen Antik Yunan'a, daha yakında ise İslâm filozoflarına aittir. Meselâ *taakkul* anlamı verdiği bilgi Fârâbî'de de tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılır. Yine onun açıklamalarına göre *tasdik* de yakîn, zan, cehli mürekkep ve taklid olmak üzere dört kısma ayrılır.²³⁶

Bilimler için merkezde yer alan tasdikî bilginin kesinliğinin sağlaması adına zamanla mantık ilmi sistemleştirilmiştir. Mantık ilmi içerisinde kavramlar mantığı ve önermeler mantığı oluşmuştur. Kavramlar mantığının makâsıdını *kav-l-i şârih* yani *tanım teorisi* oluşturmaktadır. Tanım teorisi içerisinde tasavvurî bilginin elde edilmesi konusu incelenmektedir. Kavramlar mantığının mebâdisini ise *külliyât-ı hamse* yani *beş tümel* oluşturmaktadır. Bunun yanında önermeler mantığı bize tasdikî bilgiyi sağlar. Önermeler mantığının makâsıdı *beş sanat* ve mebââdisi de *kıyas* olarak belirlenmiştir.²³⁷

²³⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1/19; Erdinç, *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*, 81.

²³⁶ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 74.

²³⁷ Erdinç, *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*, 77.

Bilginin tasavvurî veya tasdikî oluşunda yorum farklılıkları mevcuttur. Tasavvur ve tasdik kavramları ile ne mana kastedildiği tartışmalara sebep olmuştur. Diğer bir tartışma konusunu da bilginin tasavvur ve tasdike nasıl taksîm edileceği hususudur. Bu eleştirilerin ilki bilginin taksîm edilmesi durumunda taksîm edilme şartlarının uygulanma durumu teşkil eder. İkinci olarak tasavvur ve tasdik kavramlarının ifade ettiği manaların delillendirilmesi gerekip gerekmediğidir. Üçüncüsü bilginin kısımlarını oluşturan tasavvur ve tasdikin tanımında kullanılan kavramlar ile bilgi, tasavvur ve tasdik kavramlarının aynı kategoride olup olmadığıdır.²³⁸ İbn Sînâ ‘şey’i bazen salt tasavvur bazen de kendisi ile beraber hüküm bulunduğ u tasavvur olarak tanımlar. Kâtibi’nin tanımı ise bilgi ya mutlak tasavvurdur ki bu da bir şeyin sûretinin akıldaki meydana gelmesidir, aksi halde hüküm ile bulunan tasavvurdur ki burada olumlama veya olumsuzlama ile isnad söz konusudur. Tûsî’ye göre ise bilgi, ya salt tasavvurdur veya tasdik ile bulunan bir tasavvurdur.²³⁹

Yine filozoflara göre ilim, şayet nispeti (dır-dir) bildirirse ‘*tasdik*’ olur. Nispeti bildirmediğinde de ‘*tasavvur*’ olur. Tasdik, eğer zıddını caiz görebiliyor ise ‘*zann*’ olur. Tasdik, zıddına ihtimal vermiyor ise ‘*cezm, kesinlik ve itikad*’ olur. Eğer itikad, vakıaya mutabık olmaz ise ‘*cehli mürekkep*’ olur. Eğer itikad, vakıaya mutabık ve yokluğu düşünülemeyecek kesinlikte ise ‘*yakîn*’, vakıaya mutabık ancak yokluğu düşünülebiliyor ise ‘*taklid*’ olur. Filozoflar, hisleri, tahayyülü, tevehhümü ilim olarak isimlendirmemektedirler. Onlara göre ilim, içerisinde tasdik bulunan küllilere dair bilgilerdir.²⁴⁰

Bir diğer ıstılahıya göre ‘*İlim*’ tasavvur ve yakînî tasdiktir. Kelmacıların ıstılahında ise İlim: “*Duyuların idrâk etmesi ve aklın tasavvur ve kesin (yakîn) tasdik ile idrâk etmesidir.*”²⁴¹ Mutlak meçhulatın bilgisi imkânsızdır. Daha önce de ifade ettiğimiz Râzî’nin bilginin imkânı hususunda ortaya koyduğu temel önermeler çerçevesinde ulemâ bu önermelerin kabulü veya reddi üzerinden tartışmalarını sürdürmüştür.

²³⁸ Mehmet Özturan, “Seyyid Şerîf Cürcânî’nin Risâle fî taksîmi’l-ilm Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Nisan 2015), 112-118.

²³⁹ Erdinç, *Tefâzânî’de Bilgi Teorisi*, 77-78; Necmeddin Kâtibî, *Kâtibî Şemsiyye Risalesi: Tahkik Çeviri ve Şerh*, ed. & çev. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 57.

²⁴⁰ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 74.

²⁴¹ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 74.

Teftâzânî'ye göre Râzî, tasavvurların tamamının zorunlu olarak var olduğunu savunması dolayısıyla hata etmiştir. Ancak tasavvur ve tasdîkin nazarîlerinin neticesinde zorunlu tasdik ve tasavvur netice vereceğini söylemesi ise doğru düşüncedir. Tasavvurî olarak bilinebilir olan şeyi her yönden bilmek mümkün değildir. Bilinecek şeyin bir yönden bilmek mümkün değildir. Bazı yönleri biliniyorken bazı yönden bilinmiyor olabilir.²⁴² Bu bakımdan Ferhârî de Teftâzânî ile aynı kanaati taşımaktadır. Tanım da tanımlanan gibi kavramların benzer zâta sahip olmaları bakımından ortaktır. Ancak kendisine taalluk etme yönünden tanım ile tanımlananın tasavvurları farklıdır. Herhangi bir tasavvurun tanımlanan ögeye taalluk etmesi durumunda parça haline gelir. Tanımın oluşması için birden fazla tasavvurun taalluk etmesi ile oluşan parçalar söz konusudur.²⁴³ Teftâzânî'ye göre belirli bir düzene göre mâhiyetin maddî unsurlarının bir araya gelmesi durumunda yani sûrî illetin düzen halinde sıralandığı durumunda tasavvurî bilgiden hasıl olan tanımsal şey meydana gelmiş olur.²⁴⁴

Kişinin zihnine gelen tasavvurların bir hüküm oluşturma ile zihinde tasdîk olur. Zihinde hasıl olan tasdîkin bilgi (*yakîn*) olması için bu tasdîkin kesinlik (*cezm*), yerleşmişlik (*sebât*) ve gerçeğe uygunluk (*mutabakat*) nitelikleriyle beraber zihinde bulunması gerekmektedir. Bilginin zihinsel formdaki tasdîk hali olumlu veya olumsuz nisbet zihninden bağımsız olan nefsü'l-emirde mevcut olana uygun olursa *nesnel mutabakat* şeklinde isimlendirilebilir. İdrak edici ve haber verenden bağımsız olarak bulunan nefsü'l-emirdeki nisbet ise zaruret ve burhanın sonucudur. Dolayısıyla öznel mutabakat örneği cehl-i mürekkeptir. Cehl-i mürekkep durumunda nefsü'l-emirde nesnel mutabakat yoktur. Mukallidin i'tikâdı öznel mutabakattır. Nesnel mutabakat içeriyor ise sahih, içermiyor ise fâsid olur. Fakat yakîn olarak ifade edilen tasdîki bilgide hem öznel hem de nesnel mutabakatın bulunması gerekmektedir.²⁴⁵

²⁴² Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, *el-makâsîd: Kelâm İlminin Maksatları*, ed. Ahmet Kaylı, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 100.

²⁴³ Erdinç, *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*, 95.

²⁴⁴ Teftâzânî, *El-makâsîd*, 101-102.

²⁴⁵ Erdinç, *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*, 85.

2.4.2 Kadîm ve Hâdis Bilgi

Bilginin kadîm ve hâdis şeklindeki ayrımı esasen sünnî kelâm eserlerinde görülür.²⁴⁶ Ulemâ bu ayrımı yaparak ilahi bilgi ile beşerî bilgi arasında kategorik bir farkın bulunduğunu peşinen kabul ve itiraf ederler. Bu ayrımın bir uzantısı olarak da Allah'ın bilgisinin keyfiyeti hususu tartışılır. Nitekim Ferhârî de buna dair açıklamalarda bulunmuştur.

Bu taksime göre bilgi, kâim olduğu yer bakımından Allah'ın bilgisi yani zorunlu varlığın bilgisi ile yaratılmışların yani zorunlu olmayan varlıkların bilgisi şeklinde kadîm ve hâdis olarak ikiye ayrılır.²⁴⁷ Allah'ın zâtî ile bulunan, yaratılmışların bilgisine benzemeyen 'kadîm'²⁴⁸ bilgidir.

İki bilginin izahına geçecek olursak kadîm bilginin, yani Allah Teâlâ'nın bilgisinin keyfiyeti ve sınırı noktasında bazı tartışmaların mevcudiyetini belirtmekle başlamak gerekir. Esasen onun bilgisini inkâr edip itibar edilecek bir grup yoktur. Buna binaen bunun üzerinde çok durmaya gerek duyulmamaktır. Sadece Yaratıcının bilgi sahibi oluşunu Râzî'nin Kur'ân ayetleri ile birkaç maddede derli toplu ifade ettiği söylenebilir.²⁴⁹

İlahi ve beşerî bilgi arasında temel farklar söz konusudur. Allah Teâlâ'nın bilgisi, insan bilgisinden hem nicelik hem de nitelik yönünden farklıdır. Aynı zamanda da daha kapsamlıdır. Allah Teâlâ her şeyi ezelden bilmektedir. Onun bilgisinin dışına çıkabilecek hiçbir şey yoktur. Allah Teâlâ'nın ilim sıfatını ifade eden ve mahlûkâtı ezelden bilmesi demek olan kadîm bilgi Allah Teâlâ ile kaimdir. Bu bilgi mahlûkât bilgisine gibi araz, cins ve hâdis olamaz.²⁵⁰ Yapılan her bir ayrımın amacı yaratılmış

²⁴⁶ Bağdadi, *Usulü 'd-din.*, 1. c. (343, 16 s.)/9-10.

²⁴⁷ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâti'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, ed. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdulminim Abdurrahim (Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1950), 11; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usulü 'd-Din*, 1/21.

²⁴⁸ İcî, Ferhârî'nin de mutabık olduğu Bâkîllânî'nin tanımını tutarlı bulmuştur. Kâdî'ya göre "O, yaratılmışın kendisine ondan ayrılmaya yol bulamayacağı şekilde gerekli olan bilgidir" bu tanım ile mümkünlerin mümkün oluşu ile imkânsızın imkânsız oluşunun bilgisi de kapsama dahil olmuş olur. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/180.

²⁴⁹ Allah'ın bilgisinin olduğunu ifade eden ayetler. "Kıyamet hakkındaki bilgi ancak Allah'ın indindedir", "Onun bildirdiklerinin dışında insanlar onun bilgisinden hiçbir şeyi tam olarak bilemezler", "Onu kendi bilgisi ile indirdi", "Onun bilgisi dışında hiçbir meyve kabuğunu yarıp çıkamaz, hiçbir dişi hamile kalamaz ve doguramaz", "Biliniz ki o ancak Allah'ın bilgisi ile indirilmiştir" bu ayetlerde bilgi kelimesi mastar olarak kullanılmaktadır ve Allah'ın bilgisinin varlığını ifade etmektedir. Râzî, *Tefsîri Kebîr*, 9: 24.

²⁵⁰ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâti'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, 13.

olanın bilgisi ile yaratıcının bilgisini birbirinden ayırmaya yöneliktir. Buna ilaveten Yaratıcı'nın bilgisinin kapsamı da ortaya konulmaktadır.

Ferhârî, Cüveynî'de de görüldüğü gibi kadim bilgiyi tarif ederken zımnen, Eş'arî düşüncenin karşısında yer alan gruplara da cevap vermektedir. Nitekim Ferhârî'nin kabul ettiği tarifteki *sıfat* kavramı dikkat çekmektedir. Ferhârî bu kavram ile *Allah'ın zâtı ile kâim bir sıfatın* var olduğunu vurgular. Allah'ın bilen olduğunu ortaya koymak için bu sıfat ile kâim demek yerine zâtına zâid olan bir ilim sıfatı olduğunu kabul eder. Mu'tezile ise müstakil bir ilim sıfatı şeklinde anlaşılabilecek tarzda Allah'ın bu sıfata sahip olduğunu kabul etmez. Ancak Allah'ın zâtıyla âlim olarak her şeyi bildiğini ifade eder. Bunun gerekçesi olarak da zihnen dahi bir teaddüd-i kudema şaibesi olduğunu ileri sürerler. Dolayısıyla Mu'tezile mezhebine göre Allah'ın zâtının dışında ister hâdis olsun ister kadîm olsun bir ilim sıfatına sahip olduğunu söylemek doğru değildir. Bu düşüncelerinden dolayı Mûtezilî âlimler bilgiyi kadîm ve hâdis şeklinde bir ayrıma tabi tutmamışlardır.²⁵¹

Mu'tezile mezhebine göre Allah'ın bir ilimle âlim olduğu söylendiğinde ilme varlık atfedilmiş olur. Bu durumda Allah'ın ilmi ya kadîm ya da hâdis bir ilim olmasını gerektirir. Bu ilmin hâdis olduğu kabul edilirse ilim maluma tabi olduğundan dolayı Allah'ın bilgisinde değişme meydana geleceğinden dolayı Allah'ın ilmi hâdis olamaz. Şayet Allah'ın ilminin kadîm olduğu kabul edilirse bu durumda Allah Teâlâ'dan ayrı bir kadîm varlık daha var olmuş olur ki bu durumda teaddüd-i kudemâ sonucu ortaya çıkar. Bu minvalde Kâdî Abdülcebbar gibi alimler Allah'ın ilim diye bir meâni sıfatı olduğunu kabul etmemektedirler. Bilginin izafet edilebilen bir sıfat olduğu görüşünü savunan Teftâzânî gibi Ferhârî de bilginin kendisi ile sûretlerin inkişaf ettiği bir ayna olduğunu kabul eder. Böylece Allah Teâlâ'nın bilgisi mutlak bilgi olur ve her şey ilim sıfatına dayanır. Bu düşünce ile Mûtezilî alimlerin ifade ettiği Allah Teâlâ'nın bilgisinde tikellere dair bilgisinin değişebileceği fikri Ferhârî tarafından reddedilmiş olur.²⁵²

Sonuç olarak Allah'ın tümel ve tikel her türlü var olan bilginin yegâne kaynağı olduğu için bilginin tamamına hâiz olan yegâne varlıktır. Allah'ın bilgisinin

²⁵¹ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse* (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, ts.), 296-298; Ferhârî, *en-Nibrâs*, 80-81.

²⁵² Ayrıntılı bilgi için bk. Erdinç, *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*, 221-222.

kapsamına mahlûkâtın bilgisi girdiği gibi kendi zâtını bilmesi de girmektedir. Ferhârî bilgiyi kadîm ve hâdis olarak ayırarak Yaratıcı ile yaratılmışların bilgisi arasındaki problemleri çözmeye gayret etmiştir. Bunun doğal bir neticesi olarak da Allah'ın meânî sıfatlarının varlığını kabul ettiğini göstermiş, ayrıca genel cihetten taaddüd-i kudemâya düştüğü eleştirisinin geçerli olmadığını vurgulamıştır. Yine Allah'ın cüz'îyyâtı bilmesi ile geleceği bilmesi bahislere dair de sahip olduğu teorisine uygun izahlar yapmıştır.

İkinci tür olan hâdis bilgiye bakıldığında hâdis kelimesi, sözlükte *sonradan meydana gelme* anlamında mastar aynı zamanda isim olan *hudûs* kökünden türeyen bir kavramdır. Kelâm literatüründe Allah Teâlâ'nın varlığını kanıtlamak için kullanılan kavramlardandır. Sonradan meydana gelen, öncesinde yokluk bulunan, dolayısıyla yaratılmış olan şeye *hâdis*, onun yaratıcısına da *muhtdis* denir.²⁵³ Bilinen evrenin yokken var olduğu fikri *hudûsa* dayanır. Öncesinde yokluk bulunan bir varlığın da muhakkak kendisinin varlığını yokluğuna tercih edecek bir müreccih ihtiyacı vardır. Bu müreccihin sonsuza kadar gitmesi teselsül olacağından dolayı bir yerde hep var olanın yani kadîm olan bir varlığın var olması gerekir. Kur'an'ın pek çok yerinde kâinatın yaratıcısının Allah olduğu ifade edilmektedir.²⁵⁴ Bu düşünce silsilesi *hudûs* kavramına dayanır. Kâinat hâdis olduğu gibi kâinattaki mümkün bilginin mahallini ifade eden melekler, cinler ve insanların bilgisi de hâdis bilgidir.

Hâdis bilginin varlığı sonradan olduğu için başlangıcı olan bilgidir. Bu bilgi türü Allah Teâlâ'nın bilgisinin dışında kalan tüm bilgileri kapsadığı için yukarıda açıklanmış olan kadîm bilginin zıttıdır. Bu açıdan bakıldığında, hâdis bilginin yaratılmış, belirli sınırları olan ve mâlûmâtâ sınırlı derecede tealluk eden, belirli araçlarla elde edilen ve değişime uğramaya müsait bir bilgi olduğu açığa çıkar.²⁵⁵ Böylece Hâdis bilginin varlığını kabul etmek Allah'ın varlığını da ispat etmekte yardımcı olacağı gibi âlemin anlamlandırılmasına da katkı sağlar. Bu vb. ayrımların yanı sıra Ferhârî de Allah Teâlâ'nın bilgisi olan kadîm bilgilerin dışındaki insanlığın elde ettiği tüm bilgileri hâdis olarak kabul etmekte olup hâdis bilgileri de tahsil etme itibarıyla zarûrî ve nazarî bilgi şeklinde iki kategoriye ayırarak incelemiştir.

²⁵³ Bekir Topaloğlu, “Hudûs” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1998), 18/304-305; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (Ankara: İSAM, 2009), 130.

²⁵⁴ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 142.

²⁵⁵ Râzî, *Kelâma Giriş “el-Muhassal”*, 77.

2.4.3 Zarûrî ve Nazarî Bilgi

Bilginin zarûrî ve nazarî şeklinde iki kısma ayrılması esasen pek çok akım, ekol ve okul tarafından sıklıkla başvurulmuş bir taksimdir. Muhtelif adlandırmalarla yapılan bu taksimin ortak zeminini elde edilişinde nazarın kullanılıp kullanılmayacağı hususu teşkil eder. Erken dönem kelâm kitaplarından günümüze değin bu itibarla pek çok bilgi taksimi yapılmıştır. Meselâ ilk dönem Mu'tezilî kelâm ulemâsından Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/849)'a göre bilgi iki kısımdan oluşur. Birincisi *zarûrî* bilgi, ikincisi de *iktisâbî* bilgidir. Zarûrî bilgi de ikiye ayrılır ki birincisi *bedîhî* bilgi, ikincisi *hissî* bilgidir. İktisâbî bilgiyi elde etmek için istidlâl, tecrübe ve vahyin bildirdiği nazarî süreç gereklidir. Buraya ilham da eklenebilir. Diğer bir örnek Kâdî Abdülcabbâr'a göre ise insan bilgisi zarûrî ve mükteseb diye ikiye ayrılır. Bunların açılımında Kâdî Abdülcebbâr, neredeyse el-Allâf ile aynı kanaatleri paylaşır.²⁵⁶

Mâtürîdî ve Eş'ârî gelenekte pek çok kişi de bilgiyi bu şekilde taksim etmiştir. Şimdi Ferhârî'nin açıklamaları ışığında zarûrî ve nazarî bilgi tetkik edilebilir.

2.4.3.1 Zarûrî Bilgi

Zarûrî bilgi, en genel ifadesi ile elde ediliş noktasında kişinin nazar kullanmadığı bilgi olarak tanımlanabilir. Buna doğuştan sahip olduğu benlik bilgisi, açlığını, susuzluğunu vs. hissettiği vicdaniyat türü bilgiler ve de elde edişinde nazar kullanmadığı hissiyyat, tecrübiyat ve mütevatirat gibi bilgiler örnek verilebilir. Nitekim Ferhârî de nazarî için "*Fikir ile hâsıl olan, âlem hadistir bilgisi gibi bir bilgi*", zarûrî için de "*Fikre ihtiyaç duymayan, tüm akıl sahipleri için hâsıl olan bilgi*" şeklinde bir tanım yapar.²⁵⁷

Ferhârî, bazılarının Cebrail (a.s) ve Resul'ün (s.a.v) sahip oldukları bilgilerin mutlak anlamda zarûrî olduğunu ileri sürdüğünü belirtir. Ancak kendisinin benimsediği (*muhtâr*) olan görüş, Resul'ün bilgisinin bir kısmının zarûrî bir kısmının da nazari (*istidlâlî*) olduğu şeklindedir. Şöyle ki Hz. Peygamber bazen eldeki

²⁵⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/24.

²⁵⁷ Ferhârî, *en-Nibrâs*, 66.

bilgilerden hareketle istidlalde bulunur, yani içtihat eder. Bu durumda Resul'ün sahip olduğu bilgi zarurî de nazari de olabilir.²⁵⁸

Zarûrî bilgi bazen “*kişinin kudretinin dahil olmadığı bilgiler*” şeklinde de tanımlanabilir. Nitekim Cüveynî, zarûrî bilgilerin aklın kudreti dahilinde bulunmayan doğuştan gelen bilgiler olduğunu düşünür.²⁵⁹ Ancak Ferhârî, bu düşünceye ilaveten sonradan da zaruretin gerçekleşebileceğini kabul eder ve bu nitelemeyi bir nevi eksik bulur.

Burada zarurî bilgi türlerine de değinmek faydalı olacaktır. Cumhura ve Ferhârî'nin de açıklamalarına göre bunlar yedi kısımdır.²⁶⁰

- (i) Birincisi *bedîhiyyâttır*. Evveliyyât da denilmektedir. ‘Aklın, mevzu ve mahmulü sadece düşünmek ile bir şey hakkında hüküm vermesidir.’
- (ii) İkincisi *hissiyyâttır*. Dış duyular vasıtasıyla hasıl olan hissi bilgilerdir.
- (iii) Üçüncüsü *vicdâniyyâttır*. Bâtınî duyular ile hâsıl olan hissi bilgilerdir. Bazı durumlarda hissiyyat ve vicdaniyyat tek müşâhedât başlığında incelenebilmektedir.
- (iv) Dördüncüsü *fitriyyâttır*. Bilgiyi elde etmede fazladan akılda bir orta terime ihtiyaç duyulan bilgidir. Orta terim kişinin aklında önceden mevcut olmalı ki önermede sonuca varılsın.
- (v) Beşincisi *mücerrebâttır*. Akıl, kendilerini çokça görmesi neticesinde aklın kesin bir hükme varmasıdır. Tecrübe ile elde edilen bilgidir.
- (vi) Altıncısı *hadsîyyâttır*. Aklın sezgi ile hükümde bulunmasıdır. İstenilen bilgi veya hüküm bir anda akılda hasıl olur.
- (vii) Yedincisi *mütevâtirâttır*. Aklın, yalan olma ihtimali ortadan kalkacak kadar çok kişi tarafından duyduğu bilgiye kesin olarak hükmetmesidir.

Bu yedi kısım Ferhârî'ye göre zarûriyyâtın meşhur taksîmidir. Bazıları bilgiyi elde etme açısından tecrübî, mütevâtir, hadsî, fitrî bilginin zarûriyyattan olduğu hususunda ihtilaf etmiş ve onları nazari bilgi kategorisine almıştır. Sebebi de bu tür bilgilerin tamamında ufak da olsa bir akıl yürütmenin yahut bir kıyas yapmanın icap

²⁵⁸Ferhârî, *en-Nibrâs*, 26.

²⁵⁹Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâti'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, 14; Zeliha Uluysurt, *İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'de Bilgi Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2014), 38.

²⁶⁰Ferhârî, *en-Nibrâs*, 66-67.

ettiğini söylemişlerdir. Diğer bir kısım da bilgi değeri açısından ele alarak tecrübî ve hadsî bilginin zanniyyâtın olduğunu söylemişlerdir.

Bu gibi kategorik ihtilafların yanında genel anlamda yakînin elde edilmesini problemli gören Sofestâiyye, zorunlu bilgi türlerinin en önemlileri üzerine yoğunlaşarak tüm bilgilerin zeminini sarsmaya çalışır. Şöyle ki zarûriyyâtın en güçlüleri hissiyyât ve bedîhiyyâttır. Birisi hissî, diğeri aklî bilgileri temsil eder. Geri kalanların tamamının bu ikisine irca edilmesi mümkündür. Böylece bu ikisini problemli görmek tüm zarûrîlerin problemli olmasını salık edecektir.²⁶¹

Sofistler hissiyyâtın kaynağı olan duylara yönelik “duyu yanılmaları” argümanı geliştirir. Şöyle ki bu hissiyyât alanında hisler çokça yanılır. His yanılmasına şaşılık durumu örnek verilerek bir tane olan dıştaki varlığı kişi iki tane görebilmektedir. Gözdeki bozulma dolayısıyla bilgilerin toplandığı yerde bir kıvrım veya ikiye ayrılma olunca bir olan iki tane görülür ki bu duruma şaşılık denir. Bu şaşılık zarûrî, ihtiyari (bilerek şaşılaştırmak), fitri veya hadis olsun fark etmez hepsi şaşılığa dahildir. Gözlerin konumun aşağıda yukarıda sağda solda olması fark etmez her biri şaşılığa dahildir. Safravi hastalığa yakalanan kişinin hislerinde de yanılmalar vardır. Tatlıyı acı olarak hissetmektedir. Bununla beraber gözler büyük bir şeyi küçük olarak görebilmekte, küçük olanı da büyük görebilmektedir.²⁶² Büyü yanılmaları da bunlardandır. His yanılması hususunda hem Sûfestâiyye hem de diğerkleri ittifak etmektedir ki bu durumda his kaynağı, yanılması mümkün olduğu için onunla elde edilen bilgide kesinlik olamaz.²⁶³

His yanılmaları noktasında sofistlerin iddialarına bir ek kabilinden Ferhârî'nin özgün bir açıklamasına şahit olmaktayız. Ferhârî keşf ehlinin ahvaline dair bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Keşif ehli, hadiste geçtiği üzere Hz. Peygamber (s.a.v)'in kabri ile minberi arasındaki yeri cennet bahçelerinden bir bahçe olarak görmektedirler. Hadiste geçtiği üzere Ceyhan, Seyhan, Nil, Fırat nehirlerini sütten, hamrdan, baldan, sudan nehirler olarak görmektedirler. Haram yiyeceği necaset olarak görmektedirler. Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer (r.a)'e söven Râfîzîler de hınzır (domuz) olarak görmektedirler. Bu görmenin sebebi nedir? Neden bu şekilde görmektedirler?

²⁶¹Ferhârî, *en-Nibrâs*, 67.

²⁶²Ferhârî, *en-Nibrâs*, 67.

²⁶³Ferhârî, *en-Nibrâs*, 68.

Burada his yanılması yok mudur?²⁶⁴ Eğer his yanılması var denilecek olursa hissiyyâtın verdiği bilgiler problemlı olmayacak mı?

Ferhârî bu soruya şöyle cevap verir: Esasen burada his yanılması yoktur. Bu görülenler hakikatin ta kendisidir. Allah Teâlâ, gözlerimizde gizli olan mevcutların idrâk edilmesi için keşif ehlinde özel bir kuvvet yaratmaktadır. Uzak olmayan diğer bir ihtimal de Allah Teâlâ herhangi birimizde bir güç yaratır ki bu güç ile yiyeceği, kokuyu şerîatin gerektirdiği şekliyle görmemizi sağlar. Genel hislere açık olan zahir mevcûdât, gizli mevcûdâtın önünde bir örtü olabilir.²⁶⁵

Sofistler bedîhiyyâtın kaynağı olan akla yönelik de “birinin tercihin güç olduğu pek çok farklı görüşlerin bulunduğu” şeklinde bir argüman geliştirir. Ferhârî’nin izahına göre bazı akıl erbabı kişiler ele alınan bir kaziyenin bedîhî olduğunu iddia ederken, bazıları aynı kaziyeye hususunda nazari olduğunu söylemekte, diğer bir kısım da yine bu kaziyeye hakkında batıl olduğu görüşünü dile getirebilmektedir. Mesela Müşebbihe’ye göre “*Her mevcut bedâhaten bir mekânda ve cihettedir.*” Mu’tezile’ye göre “*İnsan fiillerinin yaratıcısı olduğu bedîhî olarak bilinmektedir.*” Felasife’ye göre “*İrade sahibi bir varlığın herhangi tercih edebileceği iki işten birini müreccih (Tercih eden) olmaksızın tercih etmesi bedâhaten muhaddir*” yani mutlaka bir sebebin olması gerekir. Eş’ariyye’ye göre ise bu üç önerme de batıldır.

Sofistler birbiriyle çelişen bu gibi örneklerin çokluğundan hareketle aklın kesin bilgi vermediğini ileri sürer. Ayrıca argümanlarına devam ederler: “*Size göre en açık önerme, ‘Bir şey ya mevcuttur ya da mâdumdur.’ Önermesidir.*”²⁶⁶ Ancak bu hususta şüphe vardır. En açık kabul edilen önermede bile şüphe olduğunu gören biri için diğer hususlar hakkında kesinlikten zaten bahsedilemez.

Bu önermenin nasıl bir problem arz ettiğini Râzî’nin açıklamalarından takip etmek mümkündür. Nitekim Râzî benimsediği tahkik metodu uyarınca muhaliflerin argümanlarını olabildiğince güçlü bir şekilde aktarmaktadır. Onun belirttiğine göre burada mezkûr önermede üç temel problem ortaya çıkmaktadır. Birincisi mâdumun tasavvuru mutlak mâdumun tasavvuruna dayanır ki bu da imkânsız olan bir tasavvurdur. İkincisi eğer mevcut, şeyin bizatihi kendisi ise mevcut olan mevcuttur

²⁶⁴Ferhârî, *en-Nibrâs*, 70.

²⁶⁵Ferhârî, *en-Nibrâs*, 70.

²⁶⁶Ferhârî, *en-Nibrâs*, 69.

demek gibi olur ki bu boş sözdür. Eğer ‘şey’ ifadesi mevcuttan farklı bir şey ise mâdumu selb etmek imkânsız olur. Üçüncüsü Mu’tezile ve bazı Eş’arîyye, şey lafzını sadece mevcut ve mâduma hasretmeyi yanlış bulmuşlar ve mevcut ile mâdum arasında bir vasıta ispat ederek bunu da *hâl* diye isimlendirdiler. Ağaç, insan vb. küllileri ve aşağı, yukarı gibi izafî durumları hâl teorisine misal getirdiler. Bunun gibi ‘vücud’ yani varlığı da misal olarak getirdiler. Eğer ‘vücud’ mevcut ise onun bir varlığı olması gerekir. Varlığın var olması gerekir ise bu varlıklar teselsülünü ifade eder. Eğer ‘vücud’ mâdum ise bu takdirde bir şey zıttı ile vasıflandırılmış olur ki dolayısıyla ‘vücud’ ne mâdumdur ne de mevcuttur yani ikisi arasında *hâldir*.²⁶⁷

Görüldüğü üzere sofistlere göre en açık önermede bile tenakuz söz konusudur, diğer önerme ve bilimlerde durum nasıl olduğu tahmin edilebilmektedir. Bu iki argümana verilen cevabı kısaca özetlemek gerekirse, (i) “duyu yanılmaları” cüzî sebeplere binaendir, küllî bir nakzi gerektirmez. Duyu her daim yakîn vermeye devam edecektir. Ayrıca (ii) ihtilaf ya kusurdan ya da inattan kaynaklanır, yoksa akl-ı selim ile hareket edenler şartlarını sağladıkları zaman yakine erişebilir.

Nitekim Teftâzânî’ye göre bazı özel durumlarda his yanılmasının olması hissi bilginin kesinliğine zarar vermez. Hissin yanılmasına sebep olan yanılma ortadan kalktığı durumda bu bazı kısımlarda da kesinlik elde edilebilir. Ferhârî’ye göre hissın yanılması sadece bazı durumlara özgüdür. Buradaki bazı durumlara, ‘Hatanın sebebi umumi de olabilir.’ denilerek itiraz edilmiştir. Bu itiraz şu şekilde cevaplanmıştır. *“Balın tatlı olduğu hakikati bedahat ile apaçık ve kesindir. Bu tatlılığı idrâk etme hususunda bazı hastalık durumları dışında herhangi bir yanılma olmaz.”*²⁶⁸

Bedîhiyyâtteki ihtilaf da Teftâzânî ve Ferhârî tarafından “âşinalık” kavramı üzerinden defedilir. Şöyle ki işinin bedîhî olan bir önermeye âşinâlığı olmayınca ihtilaf ortaya çıkabilmektedir. Bu da bedîhî önermeyi duymaması, yönelmemesi, hiç kullanmaması vb. durumlardan ileri gelir. Kişi bu önermeyi duyduğu zaman bedâhati kendisine aşına olur ki bu duruma kadar bedâhati hususunda tevakkuf eder. Hatta müşriklerin şirk akîdesine alışık olmaları gibi kişi bedîhî olan önermenin zıddına aşına olmuş dahi olabilir. Basirette yerleşmiş bir hastalıktan dolayı hakikati inkâr eder. Diğer bir sebep de bedîhî önermede anlam kapalılığı olabilme durumudur ki bu durumda da

²⁶⁷Ferhârî, *en-Nibrâs*, 69.

²⁶⁸Ferhârî, *en-Nibrâs*, 70.

ihtilaf ortaya çıkar. Ancak önermenin iki tarafını da yani mevzu ve mahmulü tasavvur ettikten sonra hüküm bedâhaten bilinir. İnce bir düşünce gerektirmesinden dolayı kişi ayrıntıyı göremeyip hata yapabilir, sonucunda da hatalı hükme varabilir. Kişi nazarını gereği gibi gerçekleştirirse hükmün bedihî olduğu kendisine âşikâr olur.²⁶⁹

2.4.3.2 Nazarî Bilgi

Nazar sözlükte bakmak, gözetmek, yardım etmek ve düşünmek gibi anlamlara gelir.²⁷⁰ Nazarî bilginin terim manası bilinenleri belirli bir kurala göre sıralayarak, akıl yürütme yolu ile bilinmeyene ulaşmaktır. Eğer nazar ile ulaşılmak istenen matlup bir tasavvur ise buradaki yol tarif (kavl-i şârih) olarak, eğer bir tasdik ise delil olarak isimlendirilir.

Teftâzânî'nin mukaddimede kelâm ilminin misyonuna dair ifade ettiği “vâcibatin aslı ve şer’iyyâtın esası” şeklindeki nitelemeyi Ferhârî, “marifetullah²⁷¹ ve marifet-i rasulullah hakkında nazar etmektir” şeklinde yorumlamıştır.²⁷² Ayrıca bunun Kur’ân ayetleri ve icma ile sabit olduğunu vurgulamış, bir nevi Kâdî Abdülcebbar ile aynı kanaati paylaşmıştır.²⁷³ Şöyle ki *vacip olan bir şeyin ancak kendisi ile tamamlandığı şey de vaciptir* ilkesi mucibince nazar da vacip olmaktadır.²⁷⁴

Ferhârî, zorunlu bilgilere yöneltilen sofist eleştirilerinin benzerinin nazarî bilgiler için de söz konusu olduğunu belirtir. Şöyle ki, tüm bilgiler zorunlu bilgilere dayanmak mecburiyetinde olunca ve de zarûrîler problem arz edince doğal olarak nazarîler de problemlili olacaktır. Zira nazarîler, zarûrîlerin bir feridir. Eğer nazarî, nazarîye dayanacak olursa devir veya teselsül kaçınılmazdır.²⁷⁵

Ferhârî bunun akabinde “*mudakkik ulemâdan bazısının zannı şu şekildedir*” diyerek bir görüşe yer verir. Onlara göre “*Nazarîlerin teselsüllerinin müstahil oluşu nefis-i nâtika olan insanın hâdis olduğu önermesine dayanmaktadır.*” Bu görüş

²⁶⁹Ferhârî, *en-Nibrâs*, 71.

²⁷⁰Krş. İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 225.

²⁷¹Mârifet; Allah, insan ve âlemle ilgili kapsamlı bir bilgi olmakla beraber tasavvufta esas olan “mârifetullah” denen özel bilgidir. Bu sebeple mârifetullah “Allah’ın zâtı, sıfatları, filleri ve isimleri hakkındaki bilgi” şeklinde tanımlanmıştır. Süleyman Uludağ, “Mârifet” (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2003), 28: 54-56.

²⁷²Ferhârî, *en-Nibrâs*, 45-46.

²⁷³Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, 114.

²⁷⁴Ferhârî, *en-Nibrâs*, 45-46.

²⁷⁵Ferhârî, *en-Nibrâs*, 69.

kelâmcıların ve meşşâî filozofların görüşüdür. Eğer nefs-i nâtika işrâkî filozofların iddia ettiği gibi kadim olacak olsa maziye doğru sonu olmayan teselsül fikri mümkün olur. Bu teselsülde olduğu gibi muhal değildir. Ferhârî bu iddiaya şu şekilde cevap vermektedir. Allah'ın dışındaki her şeyin hâdis olduğu sabittir. Teselsülün tüm kısımlarının batıl oluşu ise 'burhan' ı tatbik ile gerçekleşmiştir.²⁷⁶

Sofistlerin ikinci bir iddiası, nazarîler konusunda çokça ihtilafın vuku bulmasıdır. Meselâ filozofların nazarı, âlemin kadim olduğu sonucuna ulaştırmakta, mütekkellimlerin nazarı ise âlemin hâdis olduğu sonucuna götürmektedir. Yine Cebriyye'nin nazarı, insan fiillerinin cansız maddeler gibi iradesiz olduğuna ulaştırırken Kaderiyye mezhebinde nazar, her kulun kendi fiilini yarattığı sonucuna götürmektedir. Bunun gibi pek çok aklî ve şer'î meselede farklı nazar neticeleri ortaya çıkmaktadır. Üstelik bunlar gibi her bir meselede de bu şekilde ihtilaflar çıkabilir. Sonuç olarak eğer nazar hakikate ulaştıracak olsaydı burada ciddi ihtilaf bulunmazdı.²⁷⁷

Nazariyyât eleştirileri de şu şekilde cevaplanmıştır. Fâsid nazarlardan dolayı çokça ihtilaf edilmesi bazı nazari bilginin hakikati göstermesine engel değildir. Nazar eden kişi nazarın kurallarına riayet etmediği takdirde nazarı fasid olur ve hakikati idrâk etme hususunda eksik kalır. Kurallara riayet eden kişinin idrâkinin hakikati göstermesine engel olmaz.²⁷⁸

Görüldüğü üzere muhtelif açılardan yapılan tanımları Ferhârî klasik kelâm birikiminden istifade ederek izah ve tahlil etmiştir. Yer yer de özgün yaklaşımlar sergilemiştir.

²⁷⁶Ferhârî, *en-Nibrâs*, 69.

²⁷⁷Ferhârî, *en-Nibrâs*, 69-70.

²⁷⁸Ferhârî, *en-Nibrâs*, 71.

3. SONUÇ

Düşünen bir canlı olan insanın en temel uğraşı alanlarından birini epistemoloji, yani bilgi felsefesi oluşturmuştur. Belirli bir fikre sahip olan düşünürler, filozoflar veya kelâmcılar epistemoloji alanında bir teori geliştirmekten veya bir teori benimsemekten asla bigâne kalmamıştır.

Yetkin ve velûd bir âlim olan Ferhârî'nin epistemolojiye bakışı, diğer bir ifade ile benimsediği bilgi teorisinin genel olarak bağlı olduğu Eş'ârî gelenek ile paralellik arz ettiği görülmüştür. Bu gelenek içerisinde de mütekaddimûn döneminden ziyade mantikî ve felsefî bakışın hâkim olduğu müteahhirûn dönemine yakın durmaktadır. Nitekim Ferhârî'nin yapmış olduğu izahlar diğer görüş ve itirazların değerlendirilmesine bakıldığında müteahhirûn dönemi âlimlerde söz konusu olan felsefî açıklama ve mantikî değerlendirmeleri göz önüne aldığı rahatlıkla tespit edilebilmektedir. Ayrıca kendisinin sahip olduğu interdisipliner birikim, satır aralarında gelenek ile modern bilimler arasında kıymetli ve orijinal bağlantılar tesis etmesine imkân vermiştir.

Ferhârî bilgi bahisleri içerisinde pek çok muhalif iddia ve argümana yer vererek ilgili meseleye gayet kuşatıcı bir bakış açısı kazandırmıştır. Bunu yaparken de ilzâmdan öte burhanî, taklitten öte tahkikî bir bakış açısı ile hareket etmiş ve oldukça objektif bir üslup benimsemiştir. Genel olarak metin sahibi Teftâzânî ile paralel düşünmekle birlikte, yer yer onu ve onun şahsında kelâmcıları tenkit edip filozofların veya sûfilerin görüşüne kail olabilmıştır. Farklı düşünmediği noktalarda da yine objektif izahlar yapabilmiş, kullanılan delil ve argümanları neticeye ulaştırması noktasında eleştirel yaklaşabilmiştir. Bu açıdan benimsediği yöntem takdire şayandır.

İçeriğe dair değerlendirmek gerekirse Ferhârî bilginin imkânı ve kaynakları konusunda klasik kelâm düşüncesine muvâfık kalmakla beraber fikirlerini felsefî ve mantikî argümanlar ile destekleyerek mevcut ve muhtemel itirazlara göre tahkim etme gayesi gütmüştür. Bilginin mâhiyeti, tanımı ve imkânı gibi noktalarda ise klasik kelâm düşüncesini ve felsefî müktesebatını uzlaştırmaya çalışmış ve uzun uzadıya tartışılan meselelere çözüm önerileri getirmeye gayret etmiştir.

Ferhârî'nin bilgi bahislerinde nispeten özgün diyebileceğimiz bazı görüş ve değerlendirmelerini burada derli toplu ve muhtasar şekilde zikretmekte fayda mülâhaza etmekteyiz. Bunları maddeler halinde belirtmek gerekirse şöyle denebilir:

- (i) Ferhârî, öncelikle bilginin mâhiyeti olarak kelâmcıların cumhurunun ileri sürdüğü onun “*izafet*” türündeki bir araz olduğu görüşünü problemli görür. Zira bu bağlamda bir bilgi ademin (yokluk) ve vücûdun mevcudiyetini gerektirir. Lakin ma'dûm mevcut değildir ve de bizim ona dair bilgimiz söz konusudur. Bu işkâl sebebiyle pek çok muhakkik âlim zihnî varlığı kabul etmiştir.
- (ii) Ferhârî, Îcî'nin hilafına bilginin tanımını mümkün görenleri sadece “*bir grup*” şeklinde azınlık olarak ilan etmiş ve bilgi tanımlarının tamamına yönelik “*bunlar bilgidен daha kapalıdır*” şekline bir değerlendirmede bulunmuştur. Ayrıca hadd-i tam şeklindeki tanımın yapılabilme imkânına dair de ciddi itirazlar getirmiştir. Bundan dolayı Ferhârî bilginin tanımlanma imkânına dair eleştirel ve nispeten olumsuz bir bakış açısına sahiptir.
- (iii) Ferhârî, İmam Mâtürîdî'ye ait olan tanımı oldukça tafsilatlı bir şekilde izah etmiş ve tanımdaki kayıtlara dair doyurucu bilgi veren nadide kaynaklardan birini teşkil etmiştir.
- (iv) Ferhârî pek çok yerde Teftâzânî'yi ve klasik dönem ulemâsını açık bir şekilde eleştirmekten geri durmamış, yer yer Sufilerin yer yer de filozofların görüşlerine kail olabilmiştir. Ancak bunu yaparken iç duyuların kabulü meselesinde olduğu gibi felsefî ilkelerden hareketle değil, İslâm kanununa uygun gerekçelerden hareket etmiştir. Bu da felsefenin derin ve müfit birikiminden istifade etmeye yönelik güzel bir bakış açısı sunmaktadır.
- (v) Bilgi kaynakları noktasında ulemânın akla müdrik vasfı atfetmesini doğru bulmamış, tesâmühle hareket ettiklerini belirtmiş, bu sözlerini mecaza hamlederek asıl müdrikin nefis, yani ruh olduğunu; aklın sadece ruhun bir kuvvesi (yetisi) olduğunu belirtmiştir.
- (vi) Sufi bir meşrebe sahip olan Ferhârî'nin özgün değerlendirmelerinden biri de his yanılmaları bağlamında keşif ehlinin gördüğü bazı şeyleri -meselâ haram yiyeceği necaset olarak görmeleri- esasen yanılma değil, gözden perdenin aralanması suretiyle hakikatin tam kendisini müşahade olduğunu belirtmiştir. Bunun diğer his yanılmalarına benzetilmesine karşı çıkmıştır.

- (vii) Ferhârî'nin klasik kelâm, felsefe ve tasavvuf eserlerine olan vukûfiyeti hayranlık oluşturan tarzıdır. Zira meselelerin özünü tam koyması gereken yere koyabilmekte, buna dair kafasında herhangi bir karışıklık bulunmamaktadır. Ayrıca pek çok görüş ve değerlendirmeyi tek bir pota içerisinde eritip sunma kabiliyeti de oldukça dikkat çekmektedir. Nitekim bir meselede on görüş var deyip, yakından ve uzaktan irtibatı olan konuları güzel bir bağlama oturtarak aktarabilmektedir. Bundan dolayı Ferhârî üzerinde bir araştırma yürütürken klasik literatüre vukufiyet gereklidir.
- (viii) Ferhârî, *en-Nibrâs*'tan önce felsefenin ince konularına dair onlarca eser yazmıştır. Hatta bu eserleri *en-Nibrâs*'ın çeşitli yerlerinde sıralamaktadır. Bu birikim, *en-Nibrâs*'ın gayet olgun görüş ve değerlendirmeler ile büyük meselelerin nitelikli özetlemelerinin yapılmasına imkân tanımış, metnin oldukça faydalı ve bereketli bir içeriğe sahip olmasını sağlamıştır. Ayrıca mukaddimede eser hakkında zikrettiği hususlara da oldukça riayet edebilmiştir.

Bu maddelerden de anlaşılacağı üzere Ferhârî özelinde gerçekleştirilen bir araştırma hem klasiğe dair nitelikli bilgilerin sistematik bir sunumuna hem de interdisipliner bir bakış açısıyla özgün değerlendirmelere ulaşmaya kapı aralamıştır. Esasen bu tez sadece Ferhârî çalışmaları için birinci adım mesabesinde. Onun hakkında literatürde büyük bir boşluk söz konusudur. Bu çalışma onun diğer konulardaki görüşlerinin tamamını ilgilendiren bir mesele üzerine yoğunlaşmıştır. Nitekim hem hayatı ve eserlerinin hem de bilgi teorisinin aydınlatılması, diğer eserlerine ve görüşlerine ulaşılmasına imkân sağlayacaktır. Onun hakkında daha kapsamlı çalışmaların, hatta editoryal ekip çalışmalarının yapılması akademik anlamda oldukça faydalı olabilir.

Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki, kadim zamanlardan itibaren bilgi etrafında yapılan tartışmalar halen canlılığını korumaktadır. Değişen şartlara göre akım ve argümanlarda değişiklik meydana gelse de temel tartışma alanları hep aynıdır. Dolayısıyla günümüz epistemoloji çalışmaları için Ferhârî'nin izah ve değerlendirmeleri, bâhusus çözüm önerileri dikkatten vareste tutulmaması gereken oldukça kıymetli bir yeri haizdir.

KAYNAKÇA

- Abdülhay, Ebü'l-Hasan Ali el-Hasenî en-Nedvî. el-İ'lâm bi-men fî Târihi'l-Hint mine'l-A'lâm el-Müsemmâ bi-Nüzheti'l-Havâtır ve Bebceti'l-Mesâmi' ve'n-Nevâzır. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim. *Ebkârü'l-Efkâr fî Usuli'd-Din*. 5 Cilt. Kâhire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaikü'l-Kavmiyye, 2007.
- Apaydın, Hacı Yunus. "Mütevâtir". 32/208-211. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2006.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Vadi Yayınları, 1994.
- Aydın, Nurullah. *Bâkillânî'de Bilgi Teorisi*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2006.
- Ayyıldız, Erol. "Matbuat". 28/119-121. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2003.
- Bâkillânî, Ebubekir Muhammed b. Tayyib. *et-Takrîb ve'l-İrşâd*. ed. Abdulhamid b. Ali Ebu Zeyd. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1993.
- Beyzâvî, Kâdî Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Tavâliu'l-Envâr min Metâli'i'l-Enzâr Kelâm Metafiziği*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". 2/238-242. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1989.
- Bozkurt, Mustafa. *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2006.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf Mevâkıf Şerhi*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 1. Basım, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî Usûli'l-Fikh*. çev. Ali Sâmi En-Neşşâr. Devha: Câmiatü'l-Katar, 1978.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf. *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâti'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*. ed. Muhammed Yusuf Musa- Ali Abdulminim Abdurrahim. Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1950.
- Çağrııcı, Mustafa. "Şüphencilik". 39/265-268. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2010.

- Çağrııcı, Mustafa. “Zanniyyât”. 44/124-126. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2013.
- Çağrııcı, Mustafa. “Zarûriyyât”. 44/146-148. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2013.
- Çelebi, İlyas. *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbâr*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Çubukçu, İbrahim Agah. *Gazzâlî ve Şüphencilik*. Ankara: AÜİFY, 1964.
- Çüçen, Abdulkadir. *Bilgi Felsefesi*. Bursa: Asa Yayınları, 2001.
- Çüçen, Abdulkadir. “Bilgi Kuramına Giriş”. *Bilimname* 2 (2003).
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî’de Marifet ve Vücud*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2003.
- Durusoy, Ali. “Vehmiyyât”. 42/617. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2012.
- Durusoy, Ali. “Zarûrî”. 44/144-146. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2013.
- Ebu Mansur el-Maturidi. *Kitabu’t-Tevhid*. Daru’l-Camiat el-Mısriyye, ts.
- Ebu Mansur el-Matüridi. *Kitabü’t-Tevhîd Tevhid İnancının Aklî Temelleri*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe, 1. Basım, 2021.
- Erdinç, Ziya. *Teftâzânî’de Bilgi Teorisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, 2019.
- Eş’arî, Ebû’l-Hasan. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*. çev. Ömer Aydın- Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2019.
- Ferhârî, Abdulaziz b. Muhammed. *en-Nibrâs Şerhu Şerhi’l-Akâidi’n-Neseфіyye*. ed. Okan Kadir Yılmaz. İstanbul, 2012.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Ahmed. *el-Munkız min’ed-Dalâl*. çev. Hamidullah Ünal. İstanbul: Ravza Yayınları, 2018.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Ahmed. *Meâricu’l-Kuds*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1988.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Ahmed. *Mi’yâru’l-İlm İlmin Ölçütü*. çev. Ali Durusoy. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2008.
- Görgün, Tahsin. “Mâhiyet”. 27/336-338. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2003.

- Güç, Ahmet. “Sümeniyye”. 38/132-133. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2010.
- Gürses, İbrahim. “Dogmatik Zihnin Bazı Özellikleri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002), 183192.
- Hanefî, Ramazan b. Muhammed vd. *el-Mecmûatu 'l-Saniyyetu Alâ Şerhi 'l-Akâidi 'n-Neseîyye*. Lübnan: Dâru Nur Sabah, 2012.
- Hiçdönmez, Abdullah. *Risâle fî Mebâdi 'i İlmi Kelâm*. İstanbul: İsmailağa Yayınevi, 2019.
- Hökelekli, Hayati. “Duyu”. 10/8-12. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1994.
- Hökelekli, Hayati. “İdrâk”. 21/477-478. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2000.
- <https://tr.wikipedia.org>. *Tat Alma* (Mektup 28 Ağustos 2022).
- <https://www.essilor.com.tr>. *Gözlerimiz Nasıl Çalışır* (Mektup 28 Ağustos 2022).
- İbn Fûrek, Ebu Muhammed. *Mücerredü Makâlât eş-Şeyh Ebi 'l-Hasan el-Eş 'arî*. ed. Abdurrahim Şeyh. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü 'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1305.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ*. ed. Doktor Taha Hüseyin Paşa. Kâhire: Vizâratu'l-meârifu'l-umûmiyye, 1952.
- İsyâlivî, Muhammed Şerif. *Abdu-l'Azîz el-Ferhârevî Hayâtuhû ve Cuhûduhû el-İlmiyyeti bi Dirâseti ve Tahkîku Kitâbihî el-Yâkût*. Mültan: Bahauddîn Zakariya Üniversitesi, 1975.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelâm*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Kaçar, Halil İbrahim. “Arapça'da Meânî (Semantik) Açısından Atıf (Bağlama) Edatları”. *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI/2 (2012).
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fî Ebvâbi 't-Tevhîd ve 'l-Adl*. ed. Muhammed Ahmed Kâsım - İbrâhim Medkûr. 20 Cilt. Kâhire: eş-Şeriketü'l-Mısriyye, 1965.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu 'l-Usuli 'l-Hamse*. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1. Basım, ts.

- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2013.
- Kâtibî, Necmeddin. *Kâtibî Şemsiyye Risalesi: Tahkik Çeviri ve Şerh*. ed. Ferruh Özpilavcı. çev. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Kayıkçı, Halil. *Augustinus'un Bilgi Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2009.
- Kızılkaya, Saliha. *Âmirî'de Bilgi Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2020.
- Koca, Muhammet Ali. "el-Akâ'idü'n-Nesefiyye ve el-Akâ'idü'l-Adudiyye Örneğinde Osmanlı'da Akaid Risaleleri: Problemler, Özellikler ve Literatür". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2018), 41-97.
- Kur'an'ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş- Şahin Muzaffer. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 5. Basım, 2009.
- Kuşpınar, Bilal. *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1991.
- Kutluer, İlhan. "İlim". 22/109-114. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2000.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Kitâbu't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Muhit, Mert. "Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 41-67.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'in Meymûn el-Mâturidî. *Tebziratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. çev. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ. II Cilt. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs - el-Cezîretü li'n Neşr ve't-Tevzî', 2011.
- Nizami, Khaliq Ahmad. "Çiştîyye". 8/343-346. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1993.
- Özcan, Azmi. "Mültan". 31/547-548. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2020.
- Özcan, Azmi. "Pencap". 34/224-225. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2007.
- Özen, Şükrü. "Teâruz". 40/208-211. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul, 2011.
- Özerol, Mehmet Fatih. "Mutezile Kelâmcısı İbnu'l-Melâhimî'ye Göre Allah'ın Görülmesi Meselesi". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 11 (Haziran 2020).

- Özturan, Mehmet. “Seyyid Şerîf Cürcânî’nin Risâle fî taksîmi’l-ilm Adlı Eserinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”. *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Nisan 2015).
- Peker, Hidayet. *İbn Sînâ’nın Bilgi Anlayışı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, 1999.
- Pirinç, Ahmet. “İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık (Vücûd-i Zihnî) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirmesi”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014).
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *el-Mebâhîsu’l-Mesrikıyye fî İlmi’l-İlahiyyât ve’t-Tabi’iyyât*. ed. Muhammed Mu’tasım Billah El-Bağdâdi. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, 1990.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *Kelâma Giriş “el-Muhassal”*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *Meâlimu Usûli’d-Dîn Kelâm İlminin Esasları*. çev. Muhammet Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2019.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *Tefsîri Kebîr Mefatihu’l-Gayb*. çev. Suat Yıldırım vd. 23 Cilt. Ankara: Akçağ, 1. Basım, 1991.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *el-Mûlahhas fî’l-mantık ve’l-hikme*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi.
- Riyâz, Muhammed- Âtîf İslâm, Muhammed. “Allâme Abdulazîz Ferhârevî Hanefî Rahmetullahi aleyh (Hayatu ve Hidmâtı)” 6/1 (Haziran 2018).
- Saray, Mehmet. “Ahmed Şah Dürrânî”. 2/133-134. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1989.
- Şensoy, Sedat. “Şerh”. 38/555-558. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2010.
- Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *el-makâsıd: Kelâm İlminin Maksatları*. ed. Ahmet Kaylı. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2019.
- Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu’l-Akâid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: Rihle Kitap, 2011.

- Teftâzânî, Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu’l-Makâsîd*. 2 Cilt. Beyrut: Âlehu Kitâb, 1998.
- Topaloğlu, Bekir. “Hudûs”. 18/304-309. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1998.
- Topaloğlu, Bekir- Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İSAM, 6. Basım, 2009.
- Topdemir, Hüseyin Gazi. *İbn Sînâ- Doğunun Sönmeyen Yıldızı*. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Topuzoğlu, Tervîk Rüştü. “Hâşiye”. 16/419-422. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1997.
- Turhan, Kasım. *Âmirî ve Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. “Kalb”. 24/229-232. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2001.
- Uludağ, Süleyman. “Mârifet”. 28/ 54-56. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2003.
- Uluyurt, Zeliha. *İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî’de Bilgi Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2014.
- Üçtaş, Zübeyir. *Seyyid Şerif Cürcânî’de Bilgi Teorisi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2015.
- Üzüm, İlyas. “Hüküm”. 18/464-466. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Akâidü’n-Nesefî”. 2/217-219. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Haber”. 14/346-349. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1996.
- Yüce, Mustafa. *Ebü Muîn en-Nesefî’de Bilgi Teorisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2007.
- Wikipedia, “Aranan: Tat alma” Erişim 16 Eylül 2022. <https://tr.wikipedia.orgs>