

EBÛ YA'LÂ EL-FERRÂ'NIN BİLGİ TEORİSİ

Abû Ya'lâ al-Ferrâ's Epistemology

İbrahim BAYRAM*

Öz

Selefiyye mezhebinin önemli temsilcilerinden olan Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, bağı olduğu ilmi anlayış ile kelam yöntemini birleştirmenin öncülüğünü yapmış bir âlim olarak tanınmaktadır. Kelam eserine diğer mütekellimin gibi ilim nazariyesiyle başlayan müellif, bilginin tanımı, kısımları, kaynakları, imkânı ve marifetullah gibi konular hakkında fikir beyan etmiştir. Bu meselede Eş'arî bilgi teorisini, özellikle de Bâküllânî'nin ilim anlayışını takip ederken daha çok Mu'tezilî yaklaşımı eleştirmiştir. Kullandığı kelam metodunun etkisiyle konuların izahında akli delillere de yer vermiş, özellikle mütevatir haberin sağladığı bilgi hususunda ortaya atılan şüphelerin giderilmesine özel önem atfetmiştir. Genel anlamda bilgi teorisinde çok özgün fikirler ürettiğini söylemek mümkün değilse de onun bu mesele hakkındaki görüşleri Selefiyye anlayışını kelam metoduyla imtizaç ettiren ilk zat olması itibarıyla önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, bilgi nazariyesi, ilim, akıl, mütevatir haber

Abstract

Abû Ya'lâ al-Ferrâ, one of the most important representatives of Salafiyya sect, is recognized as a scholar who lead combining theological method with science school which it is affiliated. The author who began his theological work with the epistemology like other theologians is reported the idea on issues such as the definition of science, parts, sources, possibility and recognition of God. In this issue while pursuing the epistemology of the Asharite, especially Baqillani's understanding of science has criticized more Mu'tazilite approach. In explaining the issues has given place to the rational arguments under the influence of theological method used, especially in relation to information provided by the mutawatir news has special significance to overcome the doubts raised. In general, in the epistemology also is not possible to say that produce a lot of original ideas, his views on this matter is important as being the first person combines the understanding of Salafiyya with theological method.

Keywords: Abû Ya'lâ al-Ferrâ, epistemology, science, mind, mutawatir news

* Yrd. Doç. Dr. Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı, ibraram@mynet.com

Başvuru | Submission
08.08.2016

Kabul | Accept
20.10.2016

Yayın | Publish
31.12.2016

DOI

1. Giriş

Varlığını idame ettirmek için etrafını tanıma ihtiyacında olan ve eşyaya egemenlik kurma arzusu taşıyan insanın en temel özelliklerinden biri bilgi edinme ameliyesidir¹. Bu etkinlikte insan bilen (özne), karşılaştığı nesnelere ise bilinen yani obje konumundadır. Bu durumda bilme ameliyesi, bilen ile bilinen arasında oluşan bir süreç olup bunun sonucunda ortaya çıkan ürüne bilgi adı verilmektedir².

İnsanın ortaya çıktığı andan itibaren her zemin ve zamanda az veya yoğun bir şekilde üzerinde beşeriyetin etkinlikte bulunduğu bilgi meselesi hakkında³ İslam düşüncesi de çeşitli fikirler üretmiştir. İslâm filozofları, mutasavvıflar ve kelimcilerin farklı yaklaşım sergilediği bu konuya⁴ bilinen dinî klasik eserler içerisinde ilk kez bir teori halinde yer veren çalışma Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eseri olmuştur. Ancak İslâm'da genel anlamda bilgi hakkında ortaya atılan teorileri ilk Mu'tezilî âlimlerin başlattığını kabul etmek gerekir⁵. İşte bu meselede kelama oldukça mesafeli duran Selefiyye fırkasına mensup olmasına rağmen fikir üreten zatlardan biri de Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) olmuştur.

28 (veya 29) Muharrem 380 yılında ilim ehli bir aile içerisinde⁶ Bağdat'ta dünyaya gelen Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed b. Halef b. Ahmed el-Ferrâ⁷, küçük yaşta hadis okumaya başlayıp pek çok muhaddisten hadis dinlemiş, ilim tahsili için Mekke, Dimaşk ve Halep gibi şehirlere yolculuklar yapmıştır. Babası

¹ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Adres Yayınları, 2011), 18.

² Abdülkadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2012), 16.

³ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 18.

⁴ Necip Taylan, "Bilgi", *DİA*, c. 6 (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 159.

⁵ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, (İstanbul: İfav Yayınları, 2015), 29-32.

⁶ Ebû'l-Hüseyin İbnü'l-Ferra Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin İbn Ebû Ya'la, *Tabakatü'l-Hanabile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Riyad: el-Emanetü'l-Amme li'l-İhtifal, 1419), 3: 361-366.

⁷ Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur el-Mervezi Sem'ani, *el-Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beyrut: Dârü'l-Cinan, 1408/1988), 4: 351-352.

Hanefî mezhebine mensup bir âlim olan Ebû Ya'lâ, İbn Müfriha adındaki hocasının yönlendirmesiyle meşhur Hanbelî fakihî İbn Hamid'den fıkıh dersleri alarak onun mezhebini benimsemiştir⁸. Fıkıh, hadis, tefsir, kelim ve diğer ilimlerde derin bilgi sahibi olan müellif⁹ uzun seneler tedris faaliyetinde bulunup fetvalar vermiş¹⁰, Harim, Harran ve Hulvan'da kadılık görevinde bulunmuştur¹¹. 458 yılında vefat ettiğinde¹² ardında fıkıh, usûl-i fıkıh, hilaf, kelim ve tefsir gibi pek çok alanda altmış civarında eser bırakmıştır¹³. Müellifin bizim makalemizde inceleme konusu yapacağımız bilgi teorisi hakkındaki görüşleri ise *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn* ile *el-Udde fi usûli'l-fikh* adlı eserlerinde ortaya konulmuş olup adlarından da anlaşılacağı üzere ilki kelama ikincisi usûl-i fıkha aittir.

Selef metodunu nazar ve istidlale dayalı kelim yöntemiyle mezcederek bazı kelâmî terimleri kullanmaya başlayan âlimlerin ilki kabul edilen Ebû Ya'lâ'nın¹⁴ bilgi teorisinin hangi mezhebin anlayışına uygun, hangisinininkine muhalif olduğunu daha iyi anlayabilmek için temel itikadî fırkaların konuya yaklaşımını kısaca ortaya koymak uygun olsa da diğer itikadî meselelere nisbetle bilgi teorileri hakkında yeknesak bir görüş aktarmak pek mümkün gözükmediği için böyle bir yol takip edilmemiştir. Ancak ilgili meseleye dair müellifin görüş-

⁸ Cengiz Kallek, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ", *DİA*, c. 10 (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 253-254.

⁹ İbnü'l-Ferra, *Tabakatü'l-Hanabile*, 3: 362.

¹⁰ Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdadi, *Târîhu Medîneti's-Selâm*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, tsz.), 3: 55.

¹¹ Kallek, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ", 254.

¹² Sem'ani, *el-Ensâb*, 4: 352.

¹³ Kallek, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ", 254-255. Selefiyye'ye mensup bir âlim olmasına rağmen pek çok akaid konusunu kelâmî metod ve tabirlerle incelemiş olan Ebû Ya'lâ cedel ilmiyle alakalı yazdığı eserlerle meşhur olmuş, itikadî fırkalar hakkında verdiği bilgilerle mezhepler tarihi alanında da dikkat çekmiştir. Onun İbn Fûrek'in haberi sıfatlarını tevili hakkında yazdığı eserine karşı *İbtâlû't-tevlât li-ahbâri's-sifât* adıyla telif ettiği reddiyesi kendisinin teşbihçi bir zihniyete sahip olmakla suçlanmasına ortam hazırlamıştır. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (Kelâm)", *DİA*, c. 10 (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 256-257.

¹⁴ M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *DİA*, c. 36 (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 400.

lerini kimden almış olabileceğine, bu fikirlere dönük tenkitlere ve diğer bazı müelliflerin konuyla ilgili düşüncelerine yeri geldikçe değinilerek bir bütünlük sağlanmaya çalışılmıştır.

İslam düşüncesinde bilgi teorisi, onun tanımı başta olmak üzere, kaynakları, imkânı, kısımları, değeri ve imanla ilişkisi gibi yönlerden ele alınıp incelenmiştir. Müellifimiz de bilginin bu değişik vechelerinin büyük bir bölümüne temas eden görüşler serdetmiştir. Onun muhaddis ve müfessir kimliklerinin yanında sahip olduğu fakih ve kelamcı hüviyetinin bir tezahürü olarak oluşturduğu bilgi nazariyesi daha çok Eş'arî kaynaklardan beslenmiş ve onlarla aynı kitleyi, yani Mu'tezilî kelamını hedef almıştır. Ancak bununla birlikte bilginin bu değişik boyutlarıyla ilgili mesele daha çok felsefi ve akli bir temele dayandığı için olsa gerek birbirinin tanımını eleştiren ve farklı bir bakış açısı üreten aynı mezhebe mensup pek çok kelamcının varlığı düşünülüğünde müellifimizin bazı Eş'arî kelamcılarına dayanarak ortaya koyduğu görüşlerin bir kısmının yine aynı mezhebe mensup diğer bazı kelamcılar tarafından eleştirildiği de gözden ırak edilmemelidir. Yine müellifin bizzat kendisinin de bazı Eş'arî kelamcılarına yönelik birtakım tenkitlerde bulunduğu bilinmektedir.

2. Bilginin Tanımı

İlmi, malumu olduğu hal üzere bilmek şeklinde tarif eden Ebû Ya'la¹⁵ bunun dışında zikrettiği tanımların gerekçeleriyle birlikte ek-sik yönlerine işaret eder ve kendi aktardığı tanımın bunların içerisinde en sahihi olduğunu savunur. "Malumu bilmek" ifadesinden sonra aslında "olduğu hal üzere" kaydına gerek olmadığını söyleyen müellif son ifadenin tekit amaçlı getirildiğini belirtir. Zira ona göre ilmin maluma taalluku ancak o şeyin olduğu hal üzere bilinmesi ile gerçekleşir. Aksi bir ihtimalde, yani ilmin maluma gerçekte bulunmadığı bir hal üzere taalluku esnasında oluşan şey ilim değil cehalettir. Bu yüzden müellif onun malumu bilmek şeklindeki bir ifadeyle

¹⁵ İbnü'l-Ferrâ Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde fî usulî'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübareki (Riyad: y.y., 1993), 1: 76; Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitabu'l-mu'temed fî usûli'd-din*, thk. Vedî Zeydan Haddâd (Beirut: Dâru'l-Meşrik, 1974), 32.

de tarif edilebileceğini söyler. Tanımda “şeyi bilmek” değil de, “malumu bilmek” ifadesini seçmesine gerekçe olarak ise sadece mevcut için kullanılabilen “şey” kavramına karşılık malum kelimesinin madumu da içine almasını gösterir. Böylece yokluğa dair bilginin ilim çerçevesinden çıkarılmasının önüne geçildiğini belirtir¹⁶.

Müellifin ilim hakkında getirmiş olduğu tanımda ve onun içerisinde “şey” tabirinin değil de malûm kavramının kullanılma gerekçesini izahta meşhur Eş’arî kelamcısı Ebû Bekir el-Bâkîllânî’yi (ö. 403/1013) takip ettiği anlaşılmaktadır¹⁷. Aynı tarifin diğer tanımlardan daha uygun olduğunu savunan bir diğer kelamcı ise İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî’dir (ö. 478/ 1085)¹⁸. Ebû Ya’lâ’nın ilmin tarifi hususunda Bâkîllânî ile aynı görüşü paylaşmasına Selefîyye’nin önemli âlimlerinden İbn Teymiyye de temas eder ve aynı tanıma savunan başka zevatın da olduğunu belirtir¹⁹. Ancak bu tarif daha sonra Seyfeddîn el-Âmidî (ö. 631/1233) ve Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) gibi zevat tarafından birtakım gerekçelerle eleştirilmiştir. Öncelikle onlara göre bu tanım âlim olduğu kabul edilen Allah’ın ilmini dışarıda bırakmaktadır. Zira tarifin içinde geçen “marifet” kavramı ne lugavî ne de ıstilahî hiçbir şekilde Allah için kullanılamaz. Öte yandan bu tanım bir devir, bir kısırdöngü de ihtiva etmektedir.

¹⁶ Ebû Ya’la el-Ferrâ, *el-Udde*, I, 77-78.

¹⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri Bâkîllânî, *el-İnsaf fima yecibu i’tikaduhu ve la yecuzü’l-cehlu bih*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî (Kahire: Mektebetü’l-Ezher li’t-Türâs, 1421/2000), 13; Bâkîllânî, *Kitâbü’t-temhid*, thk. Richard Yusuf Mekarisi Yesui (Beyrut: el-Mektebetü’s-Şarkiyye, 1957), 6-7. Bâkîllânî, *et-Takrib ve’l-irşad: es-sagir*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1998/1418), 1: 174. İzmirli İsmail Hakkı’ya göre Ebû Ya’lâ sadece bu konuda değil pek çok kelâmî meselede Bâkîllânî’ye tabi olmuştur. Ancak ona göre Ebû Ya’lâ usûl- i fıkhîta Mu’tezile ve Eş’ariyye’nin temsil ettiği kelam metodunu değil, Hanefîlerin öncülük ettiği fukaha yöntemini takip etmiş olmalıdır. Bkz. İzmirli İsmail Hakkı, “Ebû Bekir Bâkîllânî”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2, sy. 5-6 (1927): 144, 167-168.

¹⁸ Ebû’l-Meâlî Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşad ilâ kavâti’l-edilleti fi usûli’l-i’tikad*, thk. Muhammed Yusuf Musa ve Ali Abdülmünim Abdülhamid (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1369/1950), 12.

¹⁹ Ebû’l-Berekat Mevdüddin Abdüsselam b. Abdullah İbn Teymiyye, *el-Müsevvede fi usûli’l-fikh*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Darü’l-Kitabi’l-Arabi, tsz.) 575.

Çünkü tanımın içinde yer alan “malum” kavramı ilimden türetilmiştir. Ayrıca tarifin içinde bulunan “olduğu hal üzere” tabiri ise kendisine ihtiyaç olmayan zait bir kayıttır. Zira bir şeyi bulunduğu halin aksi bir durumda kavramak zaten ilim değil cehalettir²⁰. Ancak yukarıda belirttiğimiz üzere Ebû Ya’lâ’nın da bu son eleştiriye konu olan durumun farkında olduğunu, lakin o kaydın tekit amaçlı getirildiğini düşündüğünü hatırlatmamız gerekir.

Mu‘tezili kelamcılarının ilmi itikad üzerinden tanımlayan dört tarifine yer veren Ebû Ya’lâ bunların hepsinin batıl olduğunu söyler ve gerekçeleriyle birlikte izah eder. Ona göre bunların içinde bilgiyi sadece kişinin itikadı ile tarif edenler onun zan ve tahmine dayalı inancını da ilmin içerisine dâhil etmiş olmaktadır. Bu ise batıldır. Zira zanda bulunan kişi kendi fikrinin ve vehminin aksini de tecviz edebilirken aynı durum ilim sahibi için geçerli değildir. Ayrıca Allah’ın ilmi göz önüne alındığında da bu tarifin batıl olduğu ortaya çıkar. Allah’ın ilmi Mu‘tezile’nin itikad üzerinden getirdikleri “zarurî veya delile dayalı” ya da “nefsin sükûnuyla” şeklindeki diğer ilim tariflerini de batıl hükmüne koyar. Çünkü Allah âlimdir ama inanç sahibi (mu‘tekid) değildir. Onun ilminde zarurilik yahut nefsin sükûnu gibi bir durum da söz konusu edilemez. Öte yandan sükûn, gamın dağılması veya hoşnutluğun gerçekleşmesi gibi haller için de kullanılır. Buna göre gamı dağılan yahut hoşnutluk duyan kimsenin de âlim olması gerekir ki bu halin batıllığı açıktır²¹. Müellif bu tarifleri, mukallidin durumu üzerinden de eleştiriye tabi tutar. Buna göre Allah’ın âlemin yaratıcısı ve bir olduğuna başkasını taklid yoluyla itikad eden kimsenin bu inancı, bir şeye olduğu hal üzere itikad iken bunun bir ilim olmaması onların ilmi itikad üzerinden tanımlamalarına aykırılık oluşturmaktadır²². Ebû Ya’lâ’nın bu tenkitlerinin bir benzerine Ebu’l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) ve Seyfeddîn Âmidî gibi kelamcılarda da rastlamak mümkündür. Onlar da doğruya uygun bir itikadın ilim

²⁰ Ebû'l-Hasan Seyfeddin Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fî usulî'd-din*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 1: 16-17; Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1417/1997), 1: 53.

²¹ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 78-79.

²² Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitabu'l-mu'temed*, s. 32.

olmayacağını ifade ederek ilmin itikad olarak tarif edilmesine karşı çıkarlar²³. Neseîî buna gerekçe olarak ise muhdes ilmin duyu azaları ile elde edilen bilgi gibi zarurî olması gerektiği hususuna vurgu yapar²⁴. Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) ve Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) gibi kelamcılar ise bu tarife yönelik eleştirilerini daha çok, âlim olan lakin mutekid olarak nitelenemeyecek bulunan Allah'ın ilmini dışarı çıkarması üzerine yoğunlaştırırlar²⁵.

Ebû Ya'la ilim dışında onun tanımını içerisinde yer verdiği marifet kavramı hakkında da bilgi verir. Onu kişinin kendisiyle Allah'ı bildiği (arif) bir mana olarak tarif eden müellif bunu Cenâb-ı Hakk'ı bilme dışında O'nun bir, kadim, âlim, kadir, hiçbir şeye benzemeyen ve hüdüs işaretlerinden uzak olduğunu bilme durumlarıyla genişletir. İlim ve marifet kelimelerini müteradif kavramlar olarak gören müellif, marifetin ilimden farklı bir kavram veya onların ikisinden birinin taşıdığı ilave bir manayla diğerinden daha yoğun bir anlama sahip olan bir kelime olsa, kişinin âlim, mürid veya kadir olduğu zamanki hallerini ayırt edebildiği gibi âlimlik ve ariflik durumlarını da birbirinden tefrik etmesi gerektiğini, halbuki böyle bir halin söz konusu olmadığını söyler. Yine bu iki kavramı tefrik etme mümkün olsa, kast ile irade-meşiet, ihtiyar ile irade, nihayet kuvvet ile istitaat arasında bir ayrıma gidebilmenin de mümkün olması gerektiğini, böyle bir durum olmadığına göre ilim ile marifet arasında bir tefriğe gidilemeyeceğini belirtir. Bu iki kavram arasında şart ilişkisi de kurulamayacağını, zira bu durumda onların birbirlerine olan ihtiyaçlarının gündeme geleceğini, bunun ise bir şeyin kendi nefesine ihtiyacını gerektirmesi itibarıyla yanlış olacağını savunur²⁶. Müellif ilim-marifet arasında kurduğu bu bağın bir uzantısı olarak âlim manasına ircâ etme imkânı bulunduğu

²³ Ebü'l-Muin en-Neseîî, *Tebssiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 1: 9; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1: 16.

²⁴ Ebü'l-Muin en-Neseîî, *Tebssiratü'l-edille*, 1: 9.

²⁵ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usulü'd-din* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928), 5-6; Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Pezdevî, *Usulü'd-din*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1424/2003), 22.

²⁶ Ebü Ya'la el-Ferrâ, *Kitabu'l-mu'temed*, 28-29.

ve buna şerî veya başka bir engel olmadığı için Allah'ın ârif olarak tavsif edilebileceğini de ifade eder²⁷.

Müellif, ilmin tanımında olduğu gibi onu marifet kavramı ile aynıleştirme hususunda da yine Ebû Bekir el-Bâkılânî'den etkilenmiş gözükmemektedir²⁸. Zaten ikisinin de ilmi marifet üzerinden tarif etmeleri onların bu iki kavramı aynı mananın farklı lafızları olarak görmelerini gerektirmektedir. Ancak bu eşleştirme daha önce geçtiği üzere diğer kelimeler tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur²⁹. Böylece müellifin, ilmi itikad üzerinde tarif etmeleri nedeniyle Allah'ın ilmini dışarıda bıraktıkları gerekçesiyle Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirinin bir benzeri yine aynı mantık üzerinden onun yapmış olduğu ilim ile marifet eşleştirmesine yöneltmiş olmaktadır.

3. Bilginin Kısımları

Bilgiyi kadim ve hâdis şeklinde ikiye ayıran müellif, ilkinin Allah'ın ilmi olduğunu söyler. Bu ilmin bir olup tüm malumata olduğu hal üzere taalluk ettiğini, değişim ve butlanı kabul etmediğini, zarurî, kesbî ve istidlâlî gibi durumlarla tavsif edilemeyeceğini belirtir. Aksi bir düşüncede, O'nun kendisinden bir zararı def etmek için bir ilme muhtaç veya bildiği hususu bilmeye mecbur olması gibi seçeneklerin oluşacağını, bunların ise O'nun ilim sıfatı için imkânsız durumlara sebebiyet vereceğini ifade eder³⁰. Onun ilminin, bir cinsinin olmayacağını ve bir faile taalluk etmeyeceğini, cehalet, zan ve şek gibi o bilgiyi nefyeden durumlarla karşılaşmayacağını ve bütün ayrıntısıyla sonsuz bir şekilde tüm malumata taalluk edeceğini dile getirir³¹.

Yokluktan varlık alanına çıkıp bekası söz konusu olmayan, bir cinsi bulunup bir faile taalluk eden, insan, hayvan, melek cin ve diğer

²⁷ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitabu'l-mu'temed*, 64.

²⁸ Bâkılânî, *el-İnsaf*, 13; Bâkılânî, *Kitâbü't-temhid*, 6.

²⁹ Ebû'l-Muin en-Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, 1: 13; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 1: 16; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 53.

³⁰ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 80.

³¹ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitabu'l-mu'temed*, 32.

tüm canlılarda mevcut olan hâdis ilmin ise³² zarurî ve kesbî olmak üzere iki kısma ayrıldığını söyleyen müellif bunların tanımını yapar. Buna göre zarurî ilim; yaratılmışın nefsine gerekecek şekilde kendisine şekkin âriz olması mümkün olmayan muhdes bir ilim yahut da kişinin kendisinden ayrılması mümkün olmayan bilgidir. Müellif tarifte yer alan “yaratılmışın nefsine gerekecek şekilde” ifadesinin Cenâb-ı Hakk’ın ilminin bu kategori altına sokulamayacağına işaret için olduğunu söyler. Zira O’nun ilmi Zatının gereğidir, ancak bundan hareketle ona zarurî ilim denilemez³³. Şüpheden uzak oluşu vurgusunun ise onun nazarî ilimden olan farkını ihsas için olduğunu belirtir³⁴. Ona göre bu ilmin zarurî şeklinde anılması, ya kendisine olan ihtiyacı ifade için ya da kendisinde bir baskı ve mecburiyet olduğunu ihsas içindir³⁵. Nitekim talak vermeye zorlanan kişi hakkında mükreh tabiri dışında bu kelimedenden türeyen “muzdarr” ifadesinin de kullanılması bu durumu açıklamaktadır. Yani kişi bu ilimle adeta zorunlu olarak mücehhez bulunduğu için bu ilim zarurî olarak tavsîf edilmektedir³⁶.

Zarurî ilmin de geçmiş bir sebebe taalluk eden ve etmeyen şeklinde iki kısma ayrıldığını söyleyen müellif, ikinci duruma oturmakalkma, haz-elem, hareket-sükûn, sevgi-nefret ve hastalık-sıhhat gibi nefse ait haller hakkında sahip olunan bilgiyi örnek olarak verir. İki zıddın ictimayı ve bir cismin aynı anda iki yerde bulunmasının muhalliği ile birin ikiden az olduğu hakkındaki bilginin de bu ilim çeşidinin diğer örnekleri olduğunu kaydeder. Bunların bir sebebe bağlı olmayıp doğrudan oluştuğuna dikkat çeker. Geçmiş bir sebebe bağlı olarak oluşan zarurî ilmin ise mahsus ve gayr-ı mahsus şeklinde iki bölüme ayrıldığını belirttikten sonra onların açıklamasını yapar.

³² Ebû Ya’la el-Ferrâ, *Kitabu’l-mu’temed*, 32-33. krş. Bâkılânî, *Kitâbü’t-temhîd*, 7.

³³ Ebû Ya’la el-Ferrâ, *el-Udde*, I, 80; Ebû Ya’la el-Ferrâ, *Kitabu’l-mu’temed*, 33. krş. Bâkılânî, *Kitâbü’t-temhîd*, 7.

³⁴ Ebû Ya’la el-Ferrâ, *Kitabu’l-mu’temed*, 33.

³⁵ Ebû Ya’la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 81; Ebû Ya’la el-Ferrâ, *Kitabu’l-mu’temed*, 34.

³⁶ Ebû Ya’la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 81.

Buna göre mahsus ilim beş duyu organıyla gerçekleşen idrak sonucunda oluşan ilimdir. Mahsus olmayan zarurî ilim ise, mütevatir haberin işitilmesi neticesinde gerçekleşen bilgidir. Beldelerin varlığı ve geçmişin yaşantısına dair gelen haberleri bu duruma örnek olarak vermek mümkündür³⁷. Müellifin verdiği örneklerden onun zarurî bilgiyi, aynı şekilde isimlendirmese de vicdaniyyat, hissiyyat ve bedihiyyat diye taksim ettiğini söylemek mümkün gözükmemektedir.

Mükteseb ilmi ise kendisine bir şüphenin ârız olması mümkün olan bilgi şeklinde tarif eden müellif, onun nazar ve istidlal sonucu elde edilen ilim şeklinde de tanımlandığını kaydeder. Ancak tarifte gözettiği takdime ve aktarış tarzına bakılacak olursa onun ilk tanımı tercih ettiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Nazar ve istidlali de tefekkür ve düşünce üzerinden kendisiyle ilmin gerçekleştiği durum olarak tanımlayan müellif kesbi ilmi de aklı ve şerî olarak iki kısma ayırır. Aklı ilmi, âlemin hudûsunu, onun bir muhdise ihtiyacını bilmek gibi şerî bir nassa ihtiyaç duymadan kendisine ulaşılan ilim olarak tanımlarken şerî ilmi de Kur'an, sünnet, icma ve bu üç kaynak üzerinden yapılan kıyas ile kendisine ulaşılan bilgi şeklinde tarif eder³⁸.

Müellifin kadim-hâdis şeklindeki ilim taksimini takiben ikincisini de zarurî ve kesbî suretinde ikiye ayırması ve onlara dair yaptığı tarif ve tavsifler öğrencisi İbn Akil (ö. 513/ 1119) tarafından da aynen devam ettirilmiştir³⁹.

³⁷ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 81-82. Müellifin zarurî ilmi bir taksime tabi tutmadığı ancak onunla ilgili daha çok örnek verdiği bir diğer eseri için bkz. Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitabu'l-mu'temed*, 33.

³⁸ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 82. Müellif istidlal için delil talep etmek şeklinde de bir tarif getirmektedir. Bkz. Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 132. Müellif *Kitabu'l-mu'temed* eserinde nazari ve istidlali bilgiyi anlatırken ise bir Yaraticı'nın varlığını, O'nun vacip, caiz, muhal sıfatlarını, birliğini, peygamberlerinin nübüvvetini ve bütün dini ahkâmın bilinmesini bu tür bilginin örnekleri olarak vermiş, ancak bunu şerî ve aklı şeklinde taksim etmemiştir. Bkz. Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitabu'l-mu'temed*, 33.

³⁹ Ebû'l-Vefa Ali b. Akil b. Muhammed el-Bağdadi İbn Akil, *el-Vâzih fî usuli'l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999), 1: 17-19.

Öte yandan Ebû Ya'la ayrıca âlemin cevher, araz ve cisim üzerinden taksimine geçiş yapmak için bir başka açıdan bilginin kadim ve hâdis şeklinde iki kısmı bulunan mevcut ve beş alt bölümü olan madûm şeklinde ikili bir tasnifinin daha yapılabileceğini söyler. Ancak onun Bâkılânî'den yararlanarak madûmun beş alt bölümü hakkında vermiş olduğu izahat, makalemizin konu sınırını aşacağı için bu taksimin tafsilatına girilmeden sadece ona atıf yapmakla yetinilmiştir⁴⁰.

4. Bilgi Kaynakları

Bilgiye ulaşma yolları arasında aklın zarurî olarak elde ettikleri dışında, duyuları ve mütevatir haberi de ta'dad eden müellif, dördüncü olarak buraya aslında aklın bir işlevi olan nazar ve istidlali de dâhil eder. Aklın zarurî olarak bildiği hususlara dair, kişinin kendi varlığı, sıhhati-hastalığı, sevinci-üzüntüsü, bir cismin aynı anda hem hareketli hem de sükûn halinde bulunamaması hakkındaki bilgilerini örnek veren müellif beş duyu organının müşahedesine dayalı olarak siyah-beyaz, sesteki güzellik-çirkinlik, sıcaklık-soğukluk, tatlılık-ekşilik ve güzel koku-kötü koku hakkında oluşan idrak ve tefriki ise ikinci bilgi kaynağının misalleri olarak sıralar. Varlığına bizzat şahit olmadığımız beldeler, olaylar ve devletler, örneğin Çin ülkesinin varlığı, üç ilahi dinin peygamberinin zuhuru hakkındaki malumatımızı ise mütevatir haberin sağladığı bilgi misalleri olarak aktarır. Âlemin hudûsü, onun hayat, ilim ve kudret gibi kemal sıfatlara sahip bir var edicisinin olduğu gibi dini ahkâma dair bilgileri ise dördüncü kaynağın yani nazar ve istidlal sonucu oluşan bilginin numuneleri olarak sıralar. Taklidin ise bir hüccete değil, sadece başkasının sözünü kabulüne dayanması itibariyle asla bir ilim kaynağı olarak görülemeyeceğini belirtmeden geçmez⁴¹.

Müellif duyu azalarının müşahedesine dayalı olarak elde edilen bilgiye dair yukarıda verildiği gibi birtakım örnekler sıralasa da onun hakkında bir ayrıntıya girmediği için bu bilgi kaynağı hakkında özel

⁴⁰ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitabu'l-mu'temed*, 34. krş. Bâkılânî, *Kitâbü't-temhid*, 15-16.

⁴¹ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitabu'l-mu'temed*, 31.

bir başlık açılmasına gerek görülmemiştir. Öte yandan onun *Kitabu'l-mu'temed* adlı kelam eserinde haberin sadece bilgi kaynağı olduğunu söyleyip onun hakkında tafsilatlı bilgi vermediği, *el-Udde* adlı usûl-i fıkıh eserinde ise mütevatir ve âhâd habere dair geniş açıklamalarda bulunduğu müşahede edilmektedir. Ancak onun haberle bilgi arasında bir ilişki kurarken bunu mütevatir haberin izahında ortaya koyup bunun dışında genel anlamda bilgi kaynağı olarak haber konusunu işlememesi bu çalışmada mütevatir haber meselesine yoğunlaşılmasını zarurî kılmıştır. Bu yüzden bu makalede bir bilgi kaynağı olarak haberin sadece mütevatir kısmı üzerinde durulacaktır. Son olarak müellifin aklın dışında bilgiye ulaştıran yollar içerisinde nazar ve istidlali müstakil bir kaynak olarak saydığı gözlendiğinden alt başlıkların akıl-mütevatir haber-nazar ve istidlal şeklinde sıralanması uygun görülmüştür.

4. a. Akıl

Ebû Ya'lâ öncelikle akıllı “zarurî ilmin bir kısmı” olarak tarif eder. Daha önce geçtiği üzere iki zıddın ictimai ve bir cismin aynı anda iki yerde bulunmasının muhalliği ile birin ikiden az olduğu hakkındaki bilginin dışında sünnetullahın gereği olan durumlarla ilgili elde edilen bilgiyi de bu kaynakla ulaşılan bir bilgi olarak aktarır. Bu son duruma bağlı olarak aklın semeresine örnek olarak gösterilebilecek yahut adetullahı aykırı olduğu için kişinin dikkate almayacağı durumun temsili olabilecek bazı misaller nakleder. Yerin ikiye ayrılıp içinden insanları öldüren bir süvarinin çıktığını haber alan kişinin bundan dolayı korkup kaçmamasını bu duruma bir örnek olarak zikreder⁴².

Bazı Hanbelî ulemasına atıf yaparak akıl hakkında birtakım nitelermelerde bulunan ve pek çok tarif aktaran müellif, yeri geldikçe bu tavsif ve tarifler hakkında kanaatini de bildirir. Başlangıçta içerisinde İbn Fûrek'in kişinin kendisiyle kötü fiil işlemekten alıkondduğu ilim şeklindeki tarifine de yer verdiği beş tanımın birbirine yakın manalar

⁴² Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 83-84.

tazammun ettiğini savunan müellif, kendi tarifinin en doğrusu olduğunu söyler⁴³. Onun cisim, cevher ve bir araz olmayıp bazı zarurî bilgilerden oluştuğunu ifade eder. Müellif, ortaya koyduğu bu tarifile Eş'ariyye mezhebinin genel akıl anlayışına yaklaşırsa da bazı Eş'arîler'e nisbet ettiği aklın diğer ilim ve arazlardan farklı bir araz olduğu şeklindeki tanımları reddeder⁴⁴. Müellif diğer tarif ve tavsifler hakkında kimi itirazlarını da dile getirir. Mesela aklın "basit cevher" şeklinde yapılan tavsifinin doğru olmadığını söyler. Zira ona göre aksi görüşü savunan bazı kimseler olsa da bütün cevherler zaten bir cinstendir. Buna göre akıl bir cevher olursa onun, akıl sahibi ile aynı cinsten olması ve bu durumda akıllı kişinin aklı elde etmek için kendi mislinden veya cinsinden olan o akla ihtiyaç duymaması gerekir. Halbuki insanın kendi nefsiyle âkil olmadığı malumdur. Bu durumda kişinin kendi cinsinden olan bir akıl ile akıllı olması muhaldir. Öte yandan akıl bir cevher olsa, onun akıl sahibi kişiyle değil, kendi zatıyla kaim olması ve bu haliyle mükellef olması gerekir. Bütün bu durumlar muhal olduğuna göre onu cevher olarak değerlendirmek doğru olmaz. O halde o bir arazdır⁴⁵. Ancak onun ilim dışındaki diğer arazlar gibi olması muhaldir. Zira kudret, işitme, görme, konuşma gibi sadece hayat sahibi olan varlıklarda bulunan arazlara sahip olan kişilerin bunlarla akıl sahibi olmaması onun ilim dışındaki diğer arazlardan bir araz gibi olmasına engeldir⁴⁶. Ayrıca akıl, ilim dışındaki arazlar gibi bir araz olursa, ilim yokken aklın bulunması, hatta kendi nefsinin ve hiçbir müdrekati bilmeyen, hiçbir zarurî bilgiye sahip olmayan kâmil bir akıldan bahsetmek mümkün olur⁴⁷.

⁴³ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 84-85.

⁴⁴ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 101.

⁴⁵ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 86-87; Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 101-102. Müellifin kendisinden pek çok görüş aldığı ve bu hususta da kendisini takip ettiği Bakillânî'nin benzer görüşleri için bkz. Bakillânî, *et-Takrîb ve'l-irşad*, 1: 196-197.

⁴⁶ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 102.

⁴⁷ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 87.

İbn Akil'in kelimcilerin çoğunluğunun benimsediği bir tarif olarak tavsif ettiği⁴⁸, İbn Teymiyye'nin de akıl hakkında bilgi verirken ilk sıraya yerleştirip "zarurî ilimlerin bir kısmı" şeklinde naklederek Ebû Ya'la'ya nisbet ettiği bu tanım⁴⁹ Eş'arî'nin akla dair ilimlerin bir bölümü şeklinde yapmış olduğu tarife uygunluk arzederken⁵⁰, Bâkılânî'nin tanımı ile birebir örtüşmektedir⁵¹. Bu tarif Cüveynî tarafından da aynen benimsenmiş ve aklın zarurî bilgilerin bir bölümü olduğu ifade edilmiştir⁵². Öte yandan müellifin aklın araz olup cevher olmadığı şeklindeki görüşüne aykırı bir fikrin onun akıl sahibinin kalbinde gerçekleşen düşüncelerin cisim olduğunu iddia etmesi itibariyle Nazzâm'dan geldiğini ifade etmek mümkündür⁵³.

Ebû Ya'lâ, akıl hakkında onun bazı zarurî bilgilerden oluştuğu şeklinde bir kayıt getirirken, aklın tüm zarurî ve kesbî bilgileri ihata eden bir durum olarak algılanmasını reddetmeyi amaçlamıştır. Ona göre bütün nazari bilgiler toplanmamışken de akıl bulunabilir. Bu yüzden aklın bu şekilde görülmesi doğru olmaz⁵⁴. Yine onun tüm zarurî bilgiler ve duyu organlarıyla müşahede edilen bilgilerin toplamı olarak değerlendirilmesi de yanlıştır. Zira bu durum görülen, işitilen ve idrak edilen şeylerle ilgili zarurî ve istidlali olarak bilgi sahibi olmadığı için kör, sağır ve dilsizin akılsız olmasını gerektirir. Bu anlayış ise doğru değildir. O halde akıl tüm zarurî bilgilerin veya tüm nazari bilgilerin toplamı olarak görülemez⁵⁵. Müellifin bu bakış açısı aynen çağdaşı Cüveynî tarafından da yansıtılmıştır⁵⁶. Aklı "insanın düşün-

⁴⁸ İbn Akil, *el-Vâzih*, 1: 22.

⁴⁹ İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 556.

⁵⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî İbn Furek, *Makalatü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1425/2005), 30.

⁵¹ Bakılânî, *et-Takrib ve'l-irşad*, 1: 195.

⁵² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad*, 16.

⁵³ el-Bağdâdî, *Usulü'd-din*, 27.

⁵⁴ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 102.

⁵⁵ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 87-88.

⁵⁶ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad*, 15-16.

mesini, akıl yürütmesini ve sorumlu olduğu işleri yapmasını sağlayan özel (zarurî) bilgilerin tümü” şeklinde tanımlayan Kadı Abdülcebbar ise⁵⁷ istidâlî ve zarurî bilgilerin tümünü akıl olarak görmesi itibariyle müellifimizin reddettiği bir düşüncüyü savunmaktadır.

Aklın, iktisâbî de olmayacağını belirten Ebû Ya'fâ, aksi halde çocukların ve duyu azaları bulunmayan kimselerin, akıl vasıtasıyla istidlalde bulunamadıkları için akılsız olması gerekeceğini belirtmiştir. Halbuki onların da aklın varlığını gösteren hususlara sahip olduğuna dair gerçekleşmiş olan icma aklın kesbi olduğu iddiasını nakzetmektedir⁵⁸.

Ebû Ya'fâ aklın hayat olarak görülmesini de reddeder. Zira aklın ortadan kalkıp da hayatın devam etmesi mümkündür. Yine hayat sahibi olup da hiçbir şey bilmemek imkân dâhilinde olduğuna göre akıl ile hayat arasında ilkini diğerine eşleştirir mahiyette bir yaklaşım sergilemek doğru olmaz⁵⁹.

Aklın mahalli hakkında bilgi verirken onun makamını kalp olarak açıklayan müellif konuyla ilgili muhtelif görüşleri aktardıktan sonra kalbin akıl manasında kullanıldığını düşündüğü âyetlerin yanı sıra⁶⁰, hadis, ashap sözleri ve akli kanıtlar ile düşüncesini ispat etmeye çalışır. Bu doğrultuda aklın, zarurî ilmin bir bölümü olması itibariyle mahallinin kalp olması gerektiğini söyler ve aksi görüşün delilini çürütecek fikirlere yer verir⁶¹. Kelamcıların çoğunluğu da kalp-akıl arasında sıkı bir ilişki olduğu, hatta aklın kalpte bulunduğu kanaatini taşımaktadır. Bununla birlikte akıl ile beyin arasında ilişki kurup akli faaliyetlerin beyin aracılığıyla gerçekleştiğini savunan zevat da bulunmaktadır⁶².

⁵⁷ İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 229-230.

⁵⁸ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 87.

⁵⁹ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 87; Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 102.

⁶⁰ Kâf 50/37; el-Hacc 22/46; el-A'râf 7/179.

⁶¹ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 89-94.

⁶² Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl (Kelâm)", *DİA*, c. 2 (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 244.

Son olarak akıllar arasında farklılık bulunup birinin diğerinden daha üstün veya daha düşük olduğunu belirten müellif, önce yine bu fikrin aksini iddia eden bir görüşe yer vererek savunduğu düşüncüyü destekler mahiyette olan hadisleri aktarır ve bu konuda bir icma bulunduğunu belirtir. Bu görüşe yönelik muhtemel itirazlara da cevaplar veren müellif, aklın tefavütünü kabul etmeyen bu düşüncenin delillerine değindikten sonra onları cevaplandırarak konuyu bitirir⁶³.

Akıl konusunun değişik vechelerine dair izahlarında Bâkılânî'den istifade ettiği görülen⁶⁴ müellifin aklın tefavütü hususunda ondan ayrıldığı anlaşılmaktadır. Zira Bâkılânî müellifimizden farklı olarak aklın mahiyetini gerekçe göstererek onun tefavütü anlayışına karşı çıkar. Aklın kemalinden bahseden ifadelerin ise sadece onun daha çok kullanımına ve araştırma yönünden gayretkeşliğine bir vurgu olduğunu belirtir⁶⁵.

4. b. Mütevatir Haber

Haberi, kendisinde yalanlık ve doğruluk ihtimali bulunan şey olarak tanımlayan müellif, ima ve işaretle de bu işin gerçekleşebileceğini, hakkında doğruluk veya yalanlık niteliği düşünülemez talep ve temenni gibi şeylerin ise haber konumunda olmadığını belirtir. Haberin doğruluk ve yalanlık vasfına bizzat kendisinden değil, onunla ilgili diğer işaretlerden ulaşılabileceğini ifade eder. Onun sadece doğruluk veya yalanlık ya da ikisini de birleştirecek (doğru ve yanlış) şekilde yapılacak bir tanımının doğuracağı sıkıntılara değinir⁶⁶.

Seyyid Şerif Cürçânî'nin de aynı şekilde zikrettiği bu haber tarifi⁶⁷ Mu'tezile'nin bir kısmının da benimsediği bir tanım hüviyetindedir.

⁶³ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 94-100.

⁶⁴ Bâkılânî, *et-Takrib ve'l-irşad*, 1: 195-198.

⁶⁵ Bâkılânî, *et-Takrib ve'l-irşad*, 1: 197-198.

⁶⁶ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 3: 839-840. krş. Bâkılânî, *Kitâbü't-temhid*, 379.

⁶⁷ Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *Kitâbü't-ta'rifât*, y.y., tsz.), 96.

Onların diğer bir bölümü ise onu bir haber vereni gerektiren kelimeler olarak tarif etmişlerdir⁶⁸.

Mütevatir haber hakkında detaylı bilgiler vermiş olan müellif tevatürün sıfatında bazı farklılıklar bulunabilse de onun bilgi oluşturduğu hususunda bilginler katında genel anlamda bir birliklilik olduğu ifade eder. Bu yoldan bilgi elde edilemeyeceği yönünde Süme-niyye ve Berahime'den bazı aktarımlar bulunsa da bunun doğru olmayacağını, müşahede alanımız içerisinde bulunmayan Mekke ve Çin gibi beldeler ve geçmişte yaşanıp bitmiş Emevî ve Abbasiler dönemi hakkında sahip olduğumuz bilgilerin, müşahede sahasının içerisinde olan alanlara dair bilgimiz gibi olduğunu söyler. Bu bilgiyi inkâr edenlerin duyuların idrakini reddeden Süfestaiyye'den bir farkı bulunmadığını belirtip yukarıdaki bilgilere haber dışında ulaşma kaynağımız olmadığını kaydeder⁶⁹.

Ebû Ya'lâ'nın savunduğu duyu organlarıyla sağlanan bilgi gibi mütevatir haberin de zarurî bilgi oluşturduğu şeklindeki görüş Ka'bî, Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Cüveynî, Gazzâlî ve Seyfeddîn Âmidî gibi onun nazarî bilgi olduğunu ileri süren Mu'tezilî ve Sünnî kelimacılar dışında ulemanın çoğunluğunun da benimsediği bir görüştür⁷⁰. Nitekim örneğin Bâkılânî ve Abdülkahir el-Bağdâdî gibi kelimacılar da onun zorunlu bilgi oluşturduğunu ifade etmekte, bu yolla elde edilen bilginin, tıpkı duyularla ulaşılan bilgide olduğu gibi kişide bir şüphe uyandırmamasını bu düşüncelerine gerekçe olarak zikretmektedir⁷¹.

Ebû Ya'lâ'nın mütevatir haberin bilgi değeri hakkında ortaya atılan bazı itirazlara yer verip onları cevaplandırmaya çok önem verdiği de görülmektedir. Bu manada duyu alanındaki bilgilerin tekrarı gerektirmeden bir ilim oluştururken, haberde tekrar ve tevatüre ihtiyaç duyulmasının onun duyu bilgisi ile bir tutulamayacağını gösterdiği

⁶⁸ Ebû'l-Hasan el-Eş'ari, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musallin*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nehda'l-Mısriyye, 1950), 2: 117-118.

⁶⁹ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 3: 841-842.

⁷⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Haber", *DİA*, c. 14 (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 348.

⁷¹ Bâkılânî, *Kitâbü't-temhîd*, 383; el-Bağdâdî, *Usulü'd-din*, 12.

yönündeki itiraza müellif, bunun iki bilgi türünün âdeten farklı surette gerçekleşmesinden kaynaklandığı şeklinde bir karşılık verir. Duyu bilgisinde kâmil aklın da devrede olduğunu, haber yoluyla oluşan bilgide ise Cenâb-ı Hakk'ın âdeten buradaki bilgiyi tevatüre bağlı olarak gerçekleştirdiğini belirtir⁷².

Mütevâtir haberin zorunlu bilgi oluşturması halinde kendisi de tevatüren aktarılan bir haber durumunda olan örneğin Hz. Peygamber'in nübüvvetinin katiyyen bilinip bu hususta bir itirazın gelmemesi gerektiği, halbuki onun nübüvveti kati olarak isbat edilemediğine göre tevatürün de bir bilgi oluşturamayacağı yönündeki itiraza ise müellif farklı cevaplar verir. Buna göre öncelikle onun nübüvveti hakkındaki bilgi zarurî olmadığından kati olarak sabit olmamış, ancak elinde zuhur eden mucizelerle istidlalî olarak bu bilgiye ulaşılmıştır. Dolayısıyla ortada zarureten sabit olan bir durum olmadığı için buradan hareketle haberin oluşturduğu bilgi hakkında olumsuz bir fikir üretilemez. İkinci olarak birilerinin bu haberi reddi haber aracılığıyla gerçekleşecek olan bir bilginin inkârına delil olamaz. Duyular bilgi oluşturmasına rağmen nasıl o mucizeleri müşahede edip onun nübüvvetini inkâr edenler varsa haber için de aynı durum geçerlidir, yani onu duyup reddedenler vardır⁷³.

Müellif, Yahudilerin kendi dinlerinin ebediliği, Hıristiyanların Hz. İsa'nın öldürülüp asıldığı yönünde aktardığı bilgilerin tevatüren nakledilmesine rağmen neden doğru bilgi olarak kabul edilmediği şeklindeki itiraza da cevap verir. Onların bunu büyük bir çoğunluk halinde iken değil, az bir sayıda iken söylediklerini, büyük bir kalabalığın az sayıdaki insanlardan yaptığı rivayetin ise haberi tevatür derecesine çıkarmayacağını belirtir. Diğer bir cevap olarak da iki din mensupları içerisinde Hz. Muhammed'e inanan kişilerin olmasından hareketle yukarıdaki sözler üzerinde Yahudi ve Hıristiyanların fikir birliği ol-

⁷² Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 3: 842-843.

⁷³ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 3: 842-843. Mütevâtir haberin zaruri bilgi sağlarken, mucizeyle desteklenmiş peygamber haberinin kati bilgi oluştursa da bunun istidlali olarak elde edildiğine yönelik bir diğer ifade için bkz. Ebû Muhammed Nuruddin es-Sâbüni, *Kitabü'l-bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usuli'd-din*, thk. Fethullah Huleyf (Kahire: Dâru'l-Maarif, 1969, 30).

madığını ifade eder. Gerçekten de halen Hz. İsa'nın öldürülmesi hususunda Hıristiyanların ve örneğin recm âyeti hakkında da Yahudilerin ihtilaf ettiklerini dile getirir⁷⁴.

Bir haber veren topluluğun doğruluk üzere ittifakı mümkünse yalan üzerine birleşmelerinin neden mümkün olmayacağı yönündeki bir itiraza ise müellif şu cevabı verir: Doğruluğun, kişilerin şahid oldukları şeyin bilgisini vermek gibi insanları bir arada toplayan ortak bir sebebi varken, yalan için böyle bir sebep yoktur. Yalancı bir sebebe mebni bu yola başvurur. Bu sebepler insandan insana çeşitlilik gösterip özel bir rağbet veya bir korku olmadıkça yalancı kişiler aynı sebep üzerinde uzlaşma sağlayamaz. Buna göre Bağdada giren bir yolcu şehrin camisini sorduğunda pek çok kişinin onu kiliseye yönlendirmesi gibi bir hal gerçekleşmez. Böyle bir durumda mümkün olan şeyler ya bu kiliseye yönlendirenlerin sınırlı sayıda olması ya da (tevatürü sağlayacak) büyük bir kalabalığın camiye yönlendirme üzerinde birleşmesidir⁷⁵. Ancak hiçbir surette büyük bir çoğunluğun o kişiyi kiliseye yönlendirmesi gibi bir durum gerçekleşmez.

Haber sonucu oluşan bilginin ya ilk kişinin ya da sonuncu kimsenin haber vermesiyle gerçekleştiği, halbuki bunlardan sadece biriyle vuku bulan haberin haber-i vahid olmanın ötesine gidemeyeceği için onunla hiçbir şekilde bilgi sağlanamayacağı yönündeki itiraza ise müellif şu cevabı verir: Âdetullah, ilmin bir haber üzerinde toplanan kişilerin verdikleri haberle gerçekleşmesi yönünde tecelli ettiği için bu bilgi ancak böyle bir birliktelikle sağlanır. Bu şekilde elde edilen bir haberde bir kişinin bizi bu konuda şekke düşürmek istediğinde bunu başaramayacakken, tek bir şahıstan alınan haberde aynı durum gerçekleştiğinde bizim şüphe içerisine düşmemiz ikisi arasındaki farkı ortaya koymak için yeterlidir⁷⁶.

Öte yandan müellif, mütevatir haberle sabit olan bir bilginin sıhhati için hiç kimsenin o konuda bir tekzip içerisine girmemiş olmasının gerekli olmadığını Hz. Peygamber'in bizlere naklettiği haberleri

⁷⁴ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 3: 843-844.

⁷⁵ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 3: 844-845.

⁷⁶ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 3: 845.

birilerinin yalanlamasının o bilgilerin güvenilirliğini zedeleyemeyeceğini belirtir. Zira Yahudilerin iddia ettiği gibi bir haberin doğruluğu için o haberi yalanlayan kimsenin bulunmamasını şart koştuk haberle bilgi elde etme yolunu kapatır. Müellif bu konuda da muhtelif itiraz ve cevaplara yer vererek haber için koşulan bu şartı reddetmeye devam eder. Buna göre haberin doğruluğu için herkesin tasdiki şart değil, sadece o haber verenleri tekzip eden kimsenin olmaması şarttır şeklindeki bir itiraza, hem haberin sıhhatinin bilinmesi hem de onun yalanlanması caiz olduğuna göre ilmin sahih şekilde vukuu için herkesin tasdik üzere bulunmasını şart koştuk doğru olmaz diyerek cevap verir. Bu kez, yalanlayan bilinmediğinde o haberi tekzip eden kimsenin olmadığı anlaşılır, zira böyle bir kişi olursa o haber yalanlanır ve onun bilgisi bize ulaşır, böyle bir nakil âdeten terk edilmez şeklindeki bir itiraza yer veren müellif onu da cevaplandırır. Mademki âdeten gerçekleşen kurala binaen o haberle ilgili bir tekzipin bize ulaşacağı kabul edilmektedir, o halde yalan üzere toplanmalarını aklın kabul etmeyeceği bir çoğunluğun verdiği haberin doğruluğunu da aynı âdetin bize garanti ettiği bilinmelidir. Ayrıca insanların bir kısmının değil tasdik, daha işitmediği ve hatırına gelmediği, örneğin bir beldenin varlığı hakkında kendilerine ulaşmış nefislerinin itminan içinde kabul ettiği haberden oluşan bir bilginin varlığı, haberin doğruluğu için herkesin onu tasdik etmesi gerekir şeklindeki aksi yöndeki iddiaları boşa çıkarmaktadır⁷⁷.

Müellif, kimi Mu'tezilî kelamcılardan aksi yönde görüşler vârid olsa da mütevatir haberle ulaşılan bilginin kesbî değil, zarurî türde bir bilgi olduğunu ısrarla belirtir. Bunun zarurî bilgi olmasa nübüvvet hususunda şüphenin mümkün olacağını, halbuki bundan kuşku duyulamayacağını söyler. Ancak bu ifadeden Allah'a ulaşma bilgisinin zarurî değil de istidlali olmasından hareketle bunun bilgisinde bir şüphe duyulmasına onay verme gibi bir anlamın çıkmayacağını ifade eder. Zira kadime ait bilgiyi ihata ve idrak etmenin mümkün değilken, muhdesat için aynı durumun geçerli olmayacağını söyler. Mütevatir haberle sağlanan bilginin zarurî oluşuna bir diğer delil olarak

⁷⁷ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 3: 845-847.

bunun nazar ve tevil ehli olmayan çocuklarda da gerçekleşiyor olmasını gösterir⁷⁸.

Mütevâtir haberin bilgi sağladığına ilişkin hem bir burhan talep etmenin hem de ona bir delil ile karşılık vermenin güzelliğinden hareketle bu bilginin zarurî değil, kesbî olacağı yönündeki çıkarıma da cevap veren müellif, bu iddianın doğru olamayacağını söyler. Zira zarurî bilgi oluşturduğu hususunda genel bir icma bulunan duyu organlarının bilgi sağladığı hakkında Sofistlerin bizden delil talep etmesi de aynı mantık üzerinden duyu bilgilerinin zarurî değil, istidlâlî bilgi sağlamasını gerektirmelidir. Halbuki o, zarurî bilgi oluşturmaktadır. Aynı durum mütevâtir haber için de geçerlidir. Yani bir konu hakkında birilerinin delil talep etmesi onun mutlaka istidlâlî bilgi sağladığını göstermez⁷⁹.

Allah'ın ve resûlünün verdiği haberler istidlâlî bilgi oluşturduğuna göre diğer kimselerin verdiği haber de aynı konumda olmalıdır şeklindeki düşüncüyü de reddeden müellif bir cevap vermekten ziyade durum tesbiti yapar ve Allah'ın bir ve doğru olduğu bilgisine istidlâlî olarak ulaşıldığını, O'ndan gelen haberin doğruluğuna da aynı yoldan vâkıf olunduğunu belirtir. Hz. Peygamber'in nübüvvetine de elinde zuhûr eden mucizeler yoluyla istidlâlen ulaşıldığı için onun haberlerinin de aynı konumda bulunduğunu (istidlâlî) söyler⁸⁰.

Müellif, ayrıca Mu'tezile'yi hedef alarak haberin bizde bilgi oluşturmamasının tevellüd⁸¹ yoluyla gerçekleştiği iddialarını reddederek bunun haberin alınması neticesinde Allah tarafından fiili olarak bu bilginin bizde âdeten yaratıldığını, O'nun bu bilgiyi bizde başka türlü yaratmaya da (haber bulunmaksızın) kadir olduğunu belirtir. Kendi düşüncesinin doğruluğunu ortaya koymak için deliller aktaran ve bu kanıtlara gelebilecek itirazları sıralayıp onlara cevaplar veren müellif

⁷⁸ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 3: 847-848.

⁷⁹ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 3: 849.

⁸⁰ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 3: 849.

⁸¹ Kulun ihtiyari fillerini Allah'ın müdahalesi olmadan tabiattaki işleyiş çerçevesinde meydana getirmesi tevlid; bu yoldan fiilin meydana gelmesine tevellüd denilmektedir. Bkz. Osman Demir, "Tevlîd", *DİA*, c. 41 (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 38.

ayrıca aksi görüşün delillerini ve onlara dair cevaplarını da nakleder⁸². Müellifin bu konuda da Bâkılânî ile benzer ifadeler kullandığı görülmektedir⁸³. Öte yandan içerisinde mütevatir haberin de bulunduğu bilgi kaynakları aracılığıyla oluşan ilmin tümüyle yaranın akabinde ölümün yaratılması gibi Allah tarafından halk edildiğini belirten İbn Akil'in de hocası Ebû Yalâ'nın görüşünü sürdürdüğü müşahede edilmektedir⁸⁴.

Ebû Ya'la bu konunun bir uzantısı olarak nakledilmesine ve bilinmesine ihtiyaç olan bir meselenin bir kalabalık tarafından gizlenmesinin caiz olmayacağını ifade ederek, Hz. Ali'nin nas yoluyla Hz. Peygamber'den sonra halife seçildiği yönündeki iddialarını temellendirmek için bir sebebe mebni bir cemaatin diğer insanlar tarafından bilinmesi ve onlara aktarılması gereken bazı gerçekleri gizleyebileceği yönündeki İmamiyye görüşünü de reddeder. Bu fikrin yanlışlığına dair çeşitli deliller sunan müellif onlara karşı getirilebilecek muhtemel itirazlar üzerinden meseleyi genişletir ve bu iddiaları da yanıtlama yoluna gider⁸⁵.

Mütevatir haberle ilgili son olarak onun oluşumu için belirli bir sayıya ihtiyaç olup olmadığına temas eden müellif, buna dair akıl veya şeriatın belirlediği bir sayı olmadığını, sadece yalan üzere toplanmaları caiz olmayan bir topluluktan âdeten kendisiyle ilim vaki olup nefsi tatmin edecek bir durumun itibara alınacağını belirtir. Nefsin teskininin o grubun çokluğundan veya dindarlığından kaynaklanabileceğini, ancak yine de bu sayının dörtten fazla olması gerektiğini söyler. Bunu da zina haddinin uygulanması için gereken dört şahit şartında hâkimin onları doğrudan kabul etmeyip ayrıca onların adil olup olmadıklarını araştırmasından hareketle belirler. Hâkimin bu araştırmasını dört sayısının doğrudan ilmi gerektirmediğinin bir işareti olarak alan müellif, haber verenlerin dört kişiden fazla olması gerekliliğini buna göre tespit eder. Bu delile yönelik bir itiraza da cevap veren müellif, ayrıca bu sayıyla ilgili muhtelif rivayetler aktararak

⁸² Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 3: 850-852.

⁸³ Bâkılânî, *Kitâbü't-temhîd*, 11.

⁸⁴ İbn Akil, *el-Vâzih*, 1: 21.

⁸⁵ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 3: 852-855.

hiçbirinin doğru olamayacağını söyler. Dikkate alınması gereken hususun sayı değil mütevatir haberin oluşumunu sağlayan nitelikler olduğunu ısrarla belirtir⁸⁶.

Haberin tevatür derecesine ulaşır bir bilgi sağlaması için onun bir sayıyla tahdid edilmemesi gerektiği hususunu Gazzâlî de vurgular ve bunun için sayı tesbitine kalkışmanın uç bir tavır olduğuna işaret eder⁸⁷. Bu konuda Mu'tezile'den ise farklı bir takım görüşler aktarılmıştır. Örneğin Ebû'l-Hüzeyl Allaf'a göre haberin kesin delil olması için onun içlerinden en az bir kimsenin cennetlik olduğu asgari yirmi şahsın ihbarına dayanması gerekir. Dörtten az sayıda olan kişilerin verdiği haberin bir hükmü yoktur⁸⁸. Nazzâm ise haberin delil olabilmesi için onun mutlaka müminlerden gelmesini şart koşmamış, sadece onun yalanlanamayacak bir surette gelmesine itibar etmiştir⁸⁹.

Ebû Ya'lâ haber-i vahidin ise mütevatirden farklı olarak istidlali bilgi ifade edeceğini söylemekte⁹⁰ ve onun yerine göre zarûri bilgi sağlayacağını savunan Nazzâm'ın⁹¹ görüşüne cevap mahiyetinde deliller aktarmaktadır. Bu kanıtlara yönelik itiraz ve cevapları da nakleden müellif aksi görüşü savunan düşüncenin delillerine de temas etmekte ve bunlara ayrıca cevap vermektedir⁹².

⁸⁶ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 3: 855-857.

⁸⁷ Ebû Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzali, *el-Mustasfa min ilmi'l-usul*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız (Cidde: eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevverve li't-Tıbaa ve'n-Neşr, ts.), 1: 144.

⁸⁸ Ebû Mansûr Abdülkahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-firkati'n-naciye minhum*, thk. Muhammed Osman el-Huşt (Kahire: Mektebetü İbn Sina, tsz.), 116; Zühdi Cârullah, *el-Mutezile* (Beyrut: el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1974), 119.

⁸⁹ Ebû'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osman el-Hayyat, *Kitabü'l-İntisar ve'r-red ala İbni'r-Ravendi el-mülhid*, thk. H.S.. Nyberg (Kahire: Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1993), 53.

⁹⁰ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 3: 898.

⁹¹ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 130.

⁹² Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 3: 901-906.

4. c. Nazar ve İstidlal

Bilinmeyeni elde etmek için bilinenleri belirli bir kaideye göre sıralama anlamına gelen⁹³ nazar hakkında da müellif görüşlerini izah eder. Kelam ilminin metodu olan nazara karşı gösterdiği güçlü tepki ile bilinen Selefiyye mezhebine⁹⁴ mensup bir âlim olmasına rağmen inançla ilgili kitabını nazar bahsiyle açan müellif önce sahih bir nazarın ilim oluşturacağını kaydeder. Aklın merkezini kalp olarak görmesinden⁹⁵ ve nazarın bir çeşidinin de göz ile bakış olmasından ötürü⁹⁶ bu nazarı kalbin nazarı olarak kayıtlayıp onu medlülü talep ederek delil üzerinde düşünmek şeklinde tanımlar⁹⁷. Onunla ilgili yaptığı bir diğer tarif ise maksuda ulaştıran deliller ve işaretler hakkında tefekkür etmek şeklindedir⁹⁸. Akıl ve kalbin nazarı şeklinde ikili tasnif yapan müellife göre kalbî nazarın da bekleme, rahmet, şefkat dışında tefekkür ve ibret alma gibi farklı kısımları vardır. Bu tefekkür anlamındaki nazarı, zaruriyyat kabilinden bilinmeyen ve duyular ile idrak edilmeyen işlerin hakikatlerini bilmek amacıyla yapılan çıkarım şeklinde tanımlamak mümkündür. İlim elde etmek amacıyla nazar olunanın durumunu tefekkür ederek istidlali gerçekleştiren kalptir. Nazar aslında fikirden başka bir şey olup düşüncenin akabinde vuku bulan hadisedir. Zira örneğin insan bir cismin kadim mi hâdis mi olduğunu tefekkür eder, bu esnada bir şüphe içerisinde bulunur, sonrasında nazar işlemini gerçekleştirir. Bu yüzden aksi yönde birtakım iddialar bulunsa da nazar ve fikir aynı şey değildir⁹⁹.

Müellif, nazarın ilimden de farklı olduğunu savunur. Zira ilim maluma onun olduğu hal üzere taalluk ederken, nazar tefekkür edilen şeye (manzûr) olduğu hal üzere taalluk edebileceği gibi aksi yönde de tecelli edebilir. Örneğin cismin kadim olduğuna inanan ve böyle bir

⁹³ Metin Yurdağür, "Ehl-i Nazar", *DİA*, c. 10 (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 519.

⁹⁴ Yurdağür, "Ehl-i Nazar", 519.

⁹⁵ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 89.

⁹⁶ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 183.

⁹⁷ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 19.

⁹⁸ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 184.

⁹⁹ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 22.

zan içerisinde olan kişi de bir nazar işlemi sonucunda bu düşünceye ulaştığında nazarını aksi yönde, yani gerçeğe aykırı istikamette gerçekleştirmiş olur. Ayrıca nazar ilmin evvelinde bulunan bir hadise olup akıl sahibi herkes, tefekkür aşamasıyla ilim merhalesini ayırt eder¹⁰⁰.

Sahih bir nazarın sonucunda gerçek bir ilmin oluşacağını söyleyen müellif, bunu şek veya tahmin olarak görmenin doğru olmayacağını belirtir. Sağlam bir şekilde delil üzerinde tefekkür eden kişinin ulaştığı bilgide kendisini zan ve tahmin makamında hissetmemesinin gerçek ilmin oluştuğunun delili olduğunu, bu konumda olan kişiye şüphe içerisinde düşmüş bir kimse muamelesi yapılamayacağını söyler. Nazarı ilmin müsebbibi olarak değil, şartı olarak görmek gerektiğinin altını çizen müellif, onun nazarın akabinde Allah Teâlâ tarafından yaratılmasını bu düşüncesinin gerekçesi olarak zikreder. Bu bakış açısının tevellüd fikrini iptal etmeye yönelik bir düşünce olduğunu dile getiren¹⁰¹ müellifin bu itirazı bilgiyi nazarın yani tefekkürün bir sonucu olarak gören Kâdı Abdülcebbar gibi Mu'tezilî kelâmcılara dönük olarak ifade ettiği¹⁰² anlaşılmaktadır.

Nazarı tümüyle reddedip onun ilim oluşturmayacağını iddia eden anlayışı kabul etmeyen müellif Sümeniyye'nin ilmi duyulara hasreden anlayışına, onu aklın zarurî bilgilerine tahsis eden, haberle sınırlandıran, taklidle kayıtlayan veya onun sadece Kur'an, sünnet, icma ile oluşabileceğini savunan çeşitli yaklaşımlara da değinir. Soffistlerin siyah-beyaz, uzunluk-kısalık ayrımı gibi idrak konusu olan hakikatleri nefyettiğine işaret eder. Nazarın bilgi oluşturmasını red-

¹⁰⁰ Müellifin buradaki ibaresinde ilmin maluma olduğu hal üzere taalluk etmeyeceği yönünde bir ifade geçmekteyse de, hem bu cümlenin daha önce söylediklerine ve genel bilgilere zıt olması, hem de metnin siyakında geçen ifadelerin ibarenin metinde yazılı şekliyle okunmasını engellemesi bu ibarenin yanlış tahkik edildiğini göstermektedir. Ebü Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 23.

¹⁰¹ Ebü Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 23.

¹⁰² İbrahim Aslan, "Mutezile Kelamında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi –Kadı Abdülcebbar Örneği-", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LI, sy. 1 (2010): 157.

deden bu anlayışlara kısaca temas ettikten sonra devenin yaratılışına¹⁰³, göklerin ve yerin hükümranlığının kimde olduğuna bakmaya¹⁰⁴ (tefekkür) teşvik eden, taklidi zemmeden¹⁰⁵ âyetlere atıfta bulunarak naklî olarak bu düşüncelerin yanlışlığına vurgu yapar¹⁰⁶. Nazar ve istidlal ile bilgi elde edilemeyecek olsa Allah'ın bu âyetler üzerinden insanları onlara teşvik etmesinin anlamsız olacağını belirtir¹⁰⁷. Ayrıca Allah'ı çeşitli yollar ve işaretlerle tanıyan kişiyle O'nu bir yoldan bilen kişinin bir tutulamayacağına işaret eder¹⁰⁸. Yine doğruya ulaşma yollarını sıralarken Kur'an, sünnet, icma ve kıyastan sonra akli delilleri de kaynak olarak zikreder. "Ey akıl sahipleri ibret alın¹⁰⁹" âyetini, tefekkür emri olarak değerlendirirken "Sizin kendi nefislerinizde de (birçok âyetler vardır). Siz (bunları) görmüyor musunuz?¹¹⁰" ilahî hitabını ise aklın deliline tabi olma emri olarak mütalaa eder. Buna benzer diğer âyetlerle de akli delilin kaynak olduğunu göstermemin mümkün olduğunu savunur¹¹¹. Bu nakli delilleri takiben akli kanıtlar ortaya koyan müellif, nazar yolunun reddedilmesi halinde bir yazının yazarına, bir binanın inşa edicisine ve bir fiilin failine delalet ettiğini bilme imkânının kaybolacağına işaret eder. Allah'ın nübüvvetlerini teyid için peygamberlerini mucize ile göndermesini de nazar yoluyla bilgi edinmenin bir işareti olarak aktarır¹¹².

Müellif sünnetullahın nazar ve istidlalin bilgiyi oluşturacak şekilde cereyan ettiğini söyler. Ona göre nasıl tatmanın neticesinde tat,

¹⁰³ el-Ğâşîye 88/17.

¹⁰⁴ el-A'râf 7/185.

¹⁰⁵ Lokmân 31/21.

¹⁰⁶ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 19-20. Müellif, insanın neden yaratıldığına bakmasını isteyen âyeti de (et-Târık 86/5) nazara teşvik eden ilahi beyana örnek olarak verir. Bkz. Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 4: 1223.

¹⁰⁷ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 4: 1223; Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Mesailü'l-iman diraseten ve tahkiken*, thk. Suud b. Abdülaziz el-Halef (Riyad: Dâru'l-Asıme, 1410), 413-414.

¹⁰⁸ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Mesailü'l-iman*, 412-413.

¹⁰⁹ el-Haşr 59/2

¹¹⁰ ez-Zâriyât 51/21.

¹¹¹ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 26.

¹¹² Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 20.

işitmenin neticesinde işitme gerçekleşiyor ve bir tatma olmadan tat almanın, işitme olmadan işitmenin vuku bulduğu iddia edilemiyorsa aynı durum nazar ve istidlal ile bilgi arasında da söz konusu olmaktadır¹¹³.

Allah'ın akıl sahibi kullarına, kendisini tanımaya vasıta olacak nazar ve istidlali emrettiğini söyleyen Ebû Ya'la, bilinmeyen bir varlığa yakınlık kurulamayacağı için O'nun nazarı insanlara vacip kıldığını söyler. Müşahede konusu olmadığı ve zarurî bilgi alanına da dâhil olmadığı için Allah'a nazar ve istidlal yoluyla ulaşılabileceğini savunur. Müellifin bu ifadelerinden Allah'ın nakilden önce akılla bulunmasını zorunlu gördüğü gibi bir anlam çıksa da o, marifetullahı nazar ve istidlal yoluyla ulaşmanın zorunluluğunun akıl değil, sem' yolu ile olduğunu söyler. Aklın, iyi-kötüyü tesbit, vacibi isbat, mahzurlu şeyi yasaklama ve mübahı helal kılma hususunda yetkili olmadığını belirtir. Bunların Allah'ın gönderdiği peygamberleri aracılığıyla sonuca bağlanacağını, O'nun tarafından bildirilmeyen hüküm ve emirlere dair akıl sahiplerinin bir bilgi oluşturmasının zorunlu olmayacağını söyler. Mu'tezile, Berâhime, Filozoflar ve Mecûsilerin akli bu hususlarda otorite kabul etse de "Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın."¹¹⁴ âyetinin kendi düşüncelerini desteklediğini söyler. Zira ona göre peygamber gelmeden önce akıl bu hususlarda sorumlu olsaydı söz konusu âyetteki bu ifade kullanılmaz, peygamberden sonra kelimesi yerine akıldan sonra ifadesi istimal edilirdi. Yine Allah'ın peygamber göndermedikçe azap etmeyeceğini beyan ettiği âyet de¹¹⁵ peygamber gönderilmemesi halinde insanların azaptan emin olacaklarını bildirmesi itibariyle nebinin gelişinden önce aklın bir sorumluluğu olmadığı hususunu ortaya koyar¹¹⁶.

¹¹³ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 4: 1222.

¹¹⁴ en-Nisâ 4/165.

¹¹⁵ el-İsrâ 17/15.

¹¹⁶ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 21-22. Dinin hükümlerini üçlü bir tasnifle ele almanın mümkün olduğunu söyleyen müellif bunlardan ilkinin sem'an değil sadece akli delil yoluyla bilinen hususlar olduğunu söyler ve âlemin hudusü, onun muhdisini ispat ve O'nun taşıdığı sıfatları bu duruma örnek olarak verir. Burada sem'î olmaktan kastının Allah kelâmı olduğunu

Müellif, nazar yoluyla bilgiye ulaşma zorunluluğu olan mükellefin bu nazar aşamasındayken henüz bilgiyi terk etme gibi bir nedenle bir cezaya müstahak olmayacağını da ifade eder. Zira Allah'ı bilmek deliller üzerinde istidlalde bulunmak yoluyla gerçekleşir. Bunun için de o tefekkürünü nihayete erdireceği bir süreye ihtiyacı vardır¹¹⁷.

Müellif, Mu'tezile'nin aksini iddia etse de sağlıklı bir tefekkürün her bir cüzünün ilmin bir cüzünü tazammun edeceği kanaatindedir. Yani ilmin oluşumu için mutlaka o konudaki tefekkürün bütün parçalarının toplanıp kemale ermesi gerekli değildir. Örneğin âlemin hudusü bilgisine ulaşma aşamasında önce arazların varlığını isbat hususunda tefekkür gerçekleştiğinde arazın varlığına dair ilim oluşur. İkinci aşamada onun hudusü konusunda nazar vuku bulduğunda bu sefer onun hudusüne dair bilgi oluşmuş olur¹¹⁸.

Müellif, arazların iki anda devam etmemesi kuralından hareketle hem marifetullahın hem de diğer bilgilerin sürekli yaratılmak suretiyle yenilendiğini, ancak her seferinde buna dair yeni bir nazarın gerçekleşmeyip sadece önceki istidlalin hatırlandığını belirtir. Bunu tıpkı uyuduktan yahut unuttuktan sonra hatırlanan delilin yeni bir tefekkür olmaksızın bilgiyi sağlaması gibi düşünmek gerektiğini söyler. Ancak konuyla ilgili bilgisinde bir şüpheye veya o bilgisini tamamen kaybedip cehalete düşmesi, dolayısıyla âlimlik vasfını yitirmesi halinde artık o ilmi hatırlama yoluyla değil, sadece yeni bir nazar ile kesb edebileceğini ifade eder¹¹⁹.

Müellif, Allah'ın insanlara hayattan sonra verdiği ilk büyük dini nimetin, onlarda farklı manaları isbat etme ve ortaya koyma aracı

söyler. Böylece aktardığı örneklerle ilgili doğrudan bir bilginin olmadığını ih-sas eder. İkinci kısmın bilgisinin akılla değil sadece işitme yoluyla ulaşılabil-ecek hususlardan oluştuğunu söyler ve daha önce geçtiği üzere vacip, ha-ram, helal ve hüsün ile kubhun tesbiti durumlarını buna örnek olarak sıra-lar. Üçüncü bölümün ise bazen akli delil ile tesbit edilmiş bazen de şeriat ta-rafından ortaya konulmuş bilgi üzerinde gerçekleştirilen nazar ve tefekkür yoluyla ulaşılan bilgi ile oluştuğunu ifade eder, rüyetullahın ve müminlere mağfiretin cevazı bilgisini bu durumun örnekleri olarak aktarır. Bkz. Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 24-25.

¹¹⁷ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 23-24.

¹¹⁸ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 24.

¹¹⁹ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 30-31.

olan nazar ve istidlali dileme kudreti yaratması olduğunu söyler. Mahlûkata gereken öncelikli taat vazifesinin onun iradesini farklı manaları isbat etmesine aracı olan nazara yönlendirmesiyle oluştuğu için hayattan sonra en büyük dini nimetin de işte bu tefekkür iradesi olduğunu belirtir. Bu noktada insanın aklına ilk gelen iman nimetini ise diğerinden farklı olarak en büyük nimet olarak tavsif eder¹²⁰. Böylece imana götürecektür süreci önceleyerek ona ilk nimet, imanı da asıl maksud şeklinde görerek onu en büyük nimet olarak değerlendirmiş olur.

5. Marifetullah

Kitabının giriş kısmında bilgi nazariyesini ortaya koyan müellif, buna bağlı olarak Allah'ı bilme konusunu da inceler. Açık delil ve güçlü hüccetlerle elde edilen marifetullah bilgisine kişinin kendi nefsinden ve âlemden hareketle ulaşabileceğini, bir sanatın sanatkârına delalet edeceğini belirtir. Bu bilgiye ulaşp aksi yöndeki hususlardan uzaklaşmanın her mükellef için zorunlu olduğunu savunurken kişilerin bununla mükellef olmadığını iddia eden yahut bunun emir kısmını mendup; haram kısmını edebi terk olarak gören kimselerin görüşünü reddeder. Ona göre, Allah'tan başka ilah olmadığını bil¹²¹ şeklinde Hz. Peygamber'i ve onun ümmetini muhatap alan ilahi emir ile "Biliniz ki Kur'an ancak Allah'ın ilmi ile indirilmiştir ve O'ndan başka ilah yoktur."¹²² mealindeki ilahi kelam bu bilgiye ulaşmanın zorunlu bir emir olduğunu ifade etmektedir. Öte yandan bu emre muhalefet edip bunun zıttını gerçekleştiren, yani Allah'ın bilgisine ulaşmayan kimsenin cizye, ölüm ve ebedî azap gibi cezalara muhatap kalması da bunun bilgisinin zorunlu olduğunu göstermektedir¹²³.

Marifeullaha deliller yoluyla ulaşma kudretinde olan kişinin de semî bir emir olmadan bununla yükümlü tutulamayacağını söyleyen müellif, Mu'tezile'nin ise şerî bir nas gelmeden de insanları bununla

¹²⁰ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 27.

¹²¹ Muhammed 47/19.

¹²² Hüd 11/14.

¹²³ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitâbu'l-mu'temed*, 29. krş. Bâkîllânî, *el-İnsaf*, 21.

mükellef tutup ona ulaşamaması halinde kişiyi kâfir kabul ettiğini belirtir. Bu konuda peygamber gönderilmeden önce azabın gelmeyeceği¹²⁴, helakin gerçekleşmeyeceği¹²⁵ ve musibetin verilmeyeceği¹²⁶ hususlarını beyan eden âyetlerin yanı sıra hadisten de istidlalde bulunur¹²⁷.

Cürcânî de marifetullaha ulaşmanın zorunlu olduğu hakkında bir icma olduğunu, ancak bunun hangi yoldan gerçekleşeceği hususunda bir ihtilaf olup, Eş'ariyye'nin bunun için sem'î, Mu'tezile'nin ise akli ölçüt aldığını belirtir. Ebû Ya'lâ'nın marifetullaha ulaşmanın zorunlu olduğunu isbat için kendisinden istidlalde bulunduğu ilgili âyete (Allah'tan başka ilah olmadığını bil Hüd 11/14) diğer bazı âyetlerle birlikte yer vererek aynı hususu kanıtlamak için kullanan Cürcânî bununla birlikte bu ilahî kelâmın nazarın vücubunu isbat hususunda kesin değil zannî bir delil oluşturduğunu ifade eder. Âyetteki emir kalıbının vücub dışında bir mana ifade etme ihtimali ile ilmin bazen zann-ı gâlib anlamında istimalini bu düşüncesine gerekçe yapar¹²⁸. Sonuç olarak Ebû Ya'lâ'nın da benimsediği üzere Eş'arilere göre Allah'ı bilmek için nazara başvurmanın zorunluluğunu nakil, Mu'tezile'ye göre ise akıl tespit eder¹²⁹. Kâdî Abdülcebbar da ne zaruretten ne de müşahede yoluyla bilinen Allah'ın nazar ve istidlal yöntemiyle bilinmesinin vacip kılındığını belirtirken aynı hususa vurgu yapar¹³⁰.

Ebû Ya'lâ Allah'ın bilgisine ulaşmanın kesbi olup kul tarafından seçilirken onun Cenâb-ı Hakk tarafından bağışlanacağını belirtir. Bu bilginin zarurî olarak vuku bulduğuna karşı çıkan müellif¹³¹ onun bir

¹²⁴ el-İsrâ 17/15.

¹²⁵ Tâhâ 20/134; el-Kasas 28/59.

¹²⁶ el-Kasas 28/47.

¹²⁷ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 4: 1218-1220.

¹²⁸ el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 147-148.

¹²⁹ Mehmet Dağ, "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]*, sy. 4, (1980): 113.

¹³⁰ Ebû'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed Kadi Abdülcebbar, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, tdk. Ahmed b. el-Hüseyn, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996/1416), 39.

¹³¹ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitabu'l-mu'temed*, 30; Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 4: 1221.

sebebe ve nazara bağlı olmaksızın akıl-baliğ kişilerin kalbinde Allah tarafından yaratıldığını iddia ettiğini söylediği Salih Kubbe, Fazl er-Rakaşî ve Rafıziler ile Sufiyye'nin çoğunluğunu teşkil eden tabakaya karşı çıkar. Bu bilginin bir istidlali takiben zarurî ve tabii olarak ortaya çıktığını söyleyen Câhız ile onun kulun değil Allah'ın ihtiyarı ile vuku bulduğunu savunan Cehm b. Safvan'ın da görüşünü aktaran müellif, kendi düşüncesinin kanıtlarını ortaya koymaya başlar. Buna göre marifetullah kesbî değil de zarurî olsaydı, bir cismin aynı anda iki mekânda olamayacağı şeklinde her akıl sahibi kişide var olan zarurî ilim gibi bu bilgiye de sahip olunması, bunda hiçbir şüpheye düşülmemesi gerekirdi. Halbuki bu konuda insanların ihtilaf etmesi ve pek çok kişinin aksi bir düşünceye sahip olması ortada böyle bir zarurî bilginin olmadığını göstermektedir¹³². Yine bu konudaki delillerin artmasıyla marifetullaha dair bilginin artması da onun zarurî değil, kesbî olduğuna işaret eder¹³³. Müellifin bu fikri Ebû'l-Hüseyn el-Basrî ve Cüveynî gibi kelimciler tarafından da benimsenir¹³⁴.

Öte yandan Ebû Ya'lâ'ya göre Allah'ın, kullarını kendisini, vahdaniyet ve sıfatlarını bilmeye mecbur kılması O'nun tarafından vaki olması itibariyle güzeldir. Her ne kadar Mu'tezile aksini iddia etse ve bu konularda iyiliğin oluşumunu O'na izafe etmese de, bu zorunlulukta herhangi bir kötülük ve fesadın olmaması, bu zorunlu tutmanın cevazını ortaya koymaktadır¹³⁵.

¹³² Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitabu'l-mu'temed*, 30.

¹³³ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 4: 1221. İlimin artıp eksilebileceğini söyleyen müellif Allah'ın bildirdiği hususlar hakkında mücmel bir bilgiye sahip olan kişinin daha sonra bu konudaki tafsilata hâkim olarak bilgisini ve tasdikini artırabileceğini belirtir. İşin içerisine tasdiki de dâhil ederek aslında imanın artmasını kabul eden Selefîyye anlayışını yansıtan müellif, bir sûre indirildiğinde bunun kimin imanını artırdığını soran kişiler hakkında inen âyeti (et-Tevbe 9/124) ve "inanların imanı artsın" (el-Müddessir 74/31) mealindeki ilahi kelâmı zikrederek bilginin artışından imanın ziyadeleşmesine geçiş yapar. Bkz. Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitabu'l-mu'temed*, 32.

¹³⁴ Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye *Der'ü te'aruzil-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim (Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1411/1991), 1:104.

¹³⁵ Ebû Ya'la el-Ferrâ, *Kitabu'l-mu'temed*, 30.

6. Sonuç ve Değerlendirme

Selefiyye geleneğinin bir temsilcisi olmasına rağmen ilk kez kelamî yöntemlerle eser telif eden ve bu ilim dalının terimlerini kullanmaya başlayan Ebû Ya'lâ, bu anlayışının bir ürünü olarak kelam eserini, kendinden önceki diğer mütekellimînin âdeti üzere bilgi teorisiyle başlatmıştır. Bu nazariyesini Eş'arî yaklaşımdan etkilenerak oluşturduğu görülen müellifin özellikle Bâkîllânî'nin ilim teorisine bağlı kaldığı anlaşılmaktadır. Aynı mezhebe mensup kelimcilerin dahi birbirinden oldukça farklı tarifler yaptığı ilim ve akıl hususunda onun Bâkîllânî ile aynı tanımı getirmesi, akli cevher değil araz olarak kabul etmesi, ilim ve marifeti müteradif kavramlar olarak görmesi ve ilmin kısımları hakkında verdiği bilginin Bâkîllânî'nin ifadeleriyle örtüşmesi bu bağlılığın izlerini taşımaktadır.

Müellifin bilgi nazariyesini ortaya koyarken getirdiği ilim tanımı pek çok eleştiriye muhatap olmuştur. Malumu olduğu hal üzere bilmek şeklinde yaptığı bu tarifte “marifet” kavramı, Allah'ın ilmini dışarıda bıraktığı, “malum” kelimesi ilmi kendisinden türeyen bir kavramla açıklayıp kısırdöngüye sebebiyet verdiği, “olduğu hal üzere” tabiriyle getirilmesine ihtiyaç olmayan zait bir kayıt konumunda olduğu gerekçesiyle tenkit edilmiştir. İlmin tarifinde kullandıkları itikad kavramı nedeniyle Mu'tezile'yi Allah'ın ilmini dışarıda bırakmakla eleştiren müellifin marifet tabirini kullanması nedeniyle aynı tenkide muhatap olması ilginçtir. Onun bilgi tanımında kullandığı marifet tabiriyle dolaylı yoldan ilim-marifet aynileştirilmesine gitmesinin yanı sıra ayrıca bu iki kavramı müteradif kelimeler olarak zikretmesi tarifindeki kavramları bilinçli bir şekilde kullandığını göstermektedir. Muhtemelen bu anlayışında marifet kavramının daha sonra kazanacağı zengin içeriğe henüz kavuşmamış olmasının da etkisi bulunmaktadır. Tarifte “malum” kavramını kullandığı için kısırdöngüye düştüğü şeklinde yöneltilen eleştiri haklı bir tenkittir. “Olduğu hal üzere” tabirinin zait bir kayıt konumunda olduğu yönünde yapılan eleştiri ise bizzat müellif tarafından onun tekit amaçlı getirildiğinin ifade edilmesiyle cevaplandırılmıştır.

Müellifin bilgiyi kadim ve hâdis şeklinde tasnif ettikten sonra ikinciye de zarurî ve kesbî olarak taksim etmesi Eş'arî ilim geleneğini ta-

kibin ve Mu'tezile'ye dönük bir reddedişin tipik işaretlerini taşımaktadır. Bilgi kaynakları olarak duyu, haber, akıl ve nazarı zikretmesi, İslam düşüncesinin ortak kabulü olarak eşyanın hakikatinin sabitliğine, insanın bu hakikatlere ulaşma kapasiteyle yaratılışına ve gerçek bilginin varlığı hakkında olumsuz görüş beyan eden anlayışlara bir karşı koyuşu ifade etmektedir. Bilgi vasıtası olarak duyu organlarının sağladığı ilim hakkında bir tafsilata girişmeyen müellifin, akıl ve mütevatir haber konusunda doyurucu bilgiler verdiği görülmektedir. Aklın tarifinde Ebü'l-Hasen el-Eş'arî ve Bâkılânî'nin yolunu takip eden müellif, aksi yöndeki düşünceleri reddetmek için bir kısım akli delillere başvurmaktadır. Bilgi kaynağı olarak kelim eserinde çok fazla yer ayırmadığı haber konusuna usûl-i fıkıh kitabında mütevatir haber üzerinden izahlar getiren müellif, onun sağladığı bilgi hakkında şüphe tohumları atan düşünceleri reddetmeye özel bir önem atfetmektedir. Onun ilk üç bilgi kaynağının zarurî bilgi sağladığı hususuna ısrarla vurgu yaptığı da dikkatlerden kaçmamaktadır. Her ne kadar aklın işlevine bağlı bir ameliye olsa da nazarı da ayrı bir bilgi kaynağı olarak zikreden müellif, onun zarurî bilgi sağladığına işaret etmekte, ancak mutlaka yürütülmesi gereken bir faaliyet olduğunu belirterek konuyla ilgili nakli ve akli delillere yer vermektedir. Bilgi nazariyesi altında incelediği marifetullah konusuna da temas eden müellif bu bilgiye ulaşmanın zorunluluğu hususunda Mu'tezilî ve Mâtüridî anlayışla uzlaşmakta, ancak bunun aklen değil, sem'an olduğunu ifade etmek itibarıyla onlardan ayrılıp pek çok konuda görüşlerini takip etmiş olduğu Eş'arîlerin bu meseledeki düşüncelerini devam ettirmektedir.

Selefi geleneğe ilk kez kelam metodunu dâhil eden müellif, bu tavrıyla bir yandan aynı mezhebe bağlı olan kimi ulemânın tepkisini çekmiş, bir yandan da İbn Akîl ve İbnü'l-Cevzî gibi kendi yöntemini takip edecek öğrencilerine ilham kaynağı olarak kendi metodunun selefi anlayış içerisinde en azından bir müddet yaşamasına öncülük etmiştir. Bilgi teorisinde ortaya koyduğu görüşlerin çok özgün fikirler olduğunu ileri sürmek mümkün değilse de selef anlayışı içerisinde bu konuda bilindiği kadarıyla bir nazariye halinde ilk fikir beyan eden zat olması itibarıyla onun bu meseleye dair düşünceleri önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin. *Ebkâru'l-efkâr fî usuli'd-din*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Adres Yayınları, 2011.
- Aslan, İbrahim. "Mutezile Kelamında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi – Kadı Abdulcebbar Örneği-", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LI, sy. 1 (2010): 151-176.
- el-Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-naciye minhum*. thk. Muhammed Osman el-Huş. Kahire: Mektebetü İbn Sina, tsz.
- el-Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usulü'd-din*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.
- el-Bağdadi, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb. *Târîhu Medineti's-Selâm*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, tsz.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri. *el-İnsaf fima yecibu i'tikaduhu ve la yecuzü'l-cehlu bih*. thk. Muhammed Zahid el-Kevseri. Kahire: Mektebetü'l-Ezher li't-Türâs, 1421/2000.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri. *Kitâbü't-temhîd*. thk. Richard Yusuf Mekarisi Yesui. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkîyye, 1957.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri. *et-Takrib ve'l-irşad: es-sagir*. thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998/1418.
- Cârullah, Zühdi. *el-Mutezile*. Beyrut: el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1974.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbü't-ta'rifât*, y.y., tsz.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1417/1997.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî. *Kitâbü'l-İrşad ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad*. thk. Muhammed Yusuf Musa ve Ali Abdülmünim Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950.

- Çelebi, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Çüçen, Abdülkadir. *Bilgi Felsefesi*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2012.
- Dağ, Mehmet. “Eş’arî Kelâmında Bilgi Problemi”. *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]*. sy. 4 (1980): 97-114.
- Demir, Osman. “Tevlid”. *DİA*. 41: 38-39. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Ebû Ya’la el-Ferrâ, İbnü'l-Ferra Muhammed b. Hüseyin. *Kitabu'l-mu'temed fi usûli'd-din*. thk. Vedî Zeydan Haddâd. Beyrut: Dâru'l-Meşrik 1974.
- Ebû Ya’la el-Ferrâ, İbnü'l-Ferra Muhammed b. Hüseyin. *Mesailü'l-iman diraseten ve tahkiken*. thk. Suud b. Abdülaziz el-Halef. Riyad: Dâru'l-Asıme, 1410.
- Ebû Ya’la el-Ferrâ, İbnü'l-Ferra Muhammed b. Hüseyin. *el-Udde fi usuli'l-fikh*. thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübareki. Riyad: y.y., 1993.
- el-Eş'ari, Ebû'l-Hasan. *Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musallin*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'n-Nehda'l-Mısriyye, 1950.
- Gazzali, Ebû Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfa min ilmi'l-usul*. thk. Hamza b. Züheyr Hafız. Cidde: eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tıbaa ve'n-Neşr, tsz.
- el-Hayyat, Ebû'l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed b. Osman. *Kitabü'l-İntisar ve'r-red ala İbni'r-Ravendi el-mülhid*. thk. H.S.. Nyberg. Kahire: Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1993.
- İbn Akil, Ebû'l-Vefa Ali b. Akil b. Muhammed el-Bağdadi. *el-Vâzih fi usuli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.
- İbn Ebû Ya’la, Ebû'l-Hüseyin İbnü'l-Ferra Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Tabakatü'l-Hanabile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin. Riyad: el-Emanetü'l-Amme li'l-İhtifal, 1419.
- İbn Furek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî. *Makalatü's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*. thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1425/2005.

- İbn Teymiyye, Ebü'l-Berekat Mecdüddin Abdüsselam b. Abdullah. *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*. thk. Muhammed Reşad Salim. Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1411/1991.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Berekat Mecdüddin Abdüsselam b. Abdullah. *el-Müsevvede fî usuli'l-fikh*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, tsz.
- İzmirli, İsmail Hakki. "Ebû Bekir Bakillâni". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası 2*, sy. 5-6 (1927): 137-172.
- Kadi Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed. *Şerhu'l-usuli'l-hamse*. tlk. Ahmed b. el-Hüseyn, thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996/1416.
- Kallek, Cengiz. "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ". *DİA*. 10: 253-255. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- en-Nesefî, Ebü'l-Muin. *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Özcan, Hanifi. *Mâtüridi'de Bilgi Problemi*. İstanbul: İfav Yayınları, 2015.
- Özervarlı, M. Sait. "Selefiyye". *DİA*. 36: 399-402. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Pezdevi, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Usulü'd-din*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1424/2003.
- es-Sâbûni, Ebû Muhammed Nuruddin. *Kitabü'l-bidâye mine'l-kifâye fî'l-hidâye fî usuli'd-din*. thk. Fethullah Huleyf. Kahire: Dâru'l-Maarif, 1969.
- Sem'ani, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur el-Mervezi. *el-Ensâb*, tlk. Abdullah Ömer el-Bârûdi. Beyrut: Dâru'l-Cinan, 1408/1988.
- Taylan, Necip. "Bilgi". *DİA*. 6: 157-161. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıl (Kelâm)". *DİA*. 2: 242-246. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

-
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Haber". *DİA*. 14: 346-349. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebû Ya'îa el-Ferrâ (Kelâm)". *DİA*. 10: 256-258. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Yurdagür, Metin. "Ehl-i Nazar". *DİA*. 10: 519. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

