

## BİLGİ KRİTERİ OLMASI BAKIMINDAN SÜKÛN-I NEFS KAVRAMI

Murat MEMİŞ\*

### ÖZET

Bilginin tanımlanmasında neyin ölçüt kabul edileceği epistemolojinin önemli problemlerinden biridir. Kelâm ilmi tarihi boyunca bilgi tanımlarında farklı kriterler kullanılmıştır. Mu'tezile'nin son döneminde bazı kelamcılar tarafından bilginin ölçüsü olarak sükûn-ı nefis kavramı ortaya atılmıştır. Bu kavramın bilgiyi diğer inançlardan ayıran temel ölçüt olduğu iddia edilmiştir. Bu makalede, bir bilgi ölçütü olarak sükûn-ı nefis kavramı ele alınacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Bilgi, sükûn-ı nefis, Kâdı Abdülcebbar, Mu'tezile, epistemoloji

## THE TERM "SUKÛN AN-NAFS" AS A CRITERION OF KNOWLEDGE

### ABSTRACT

It is one of the epistemological problems that what it is to be counted as a criterion in defining the knowledge. In the history of Islamic Theology, different criteria have been used in the definitions of knowledge. At the last periods of Mutazilite history, some theologians put forward the term "sukun an-nafs" (repose of the mind) as the criterion of knowledge. They claimed that this term is the main criterion that separates the knowledge from other beliefs. In this paper, we deal with the term "sukun an-nafs" as a criterion of knowledge, which we see in Mutazilite definitions of knowledge.

**Key words:** Knowledge, sukun an-nafs (repose of the mind), Qadi Abd al-Jabbar, Mutazilite, epistemology.

### Giriş

Kelâm ilminin bilgi problemi ile felsefî boyutta ilgilenmesi tarihsel açıdan bakıldığında oldukça eski dönemlere kadar uzanmaktadır. Bilginin ne olduğu, nasıl tanımlanabileceği, bilgi ile bilgi olmayan arasındaki ayırım, nelerin bilinebileceği, bilgi kaynakları, bilgiler arasındaki derecelenmeler ve bilgi-iman ilişkisi epistemoloji alanına giren pek çok konu Kelâmın erken denebilecek dönemlerinden itibaren kelamcılar tarafından ele alınmıştır. Tevhîd ve

---

\* Dr., DEÜ İlahiyat Fakültesi, Arş. Gör., e-posta: [muratmemis70@hotmail.com](mailto:muratmemis70@hotmail.com)

nübüvete dair meselelerin bilgi kavramı hakkındaki tartışmalar ve kabuller üzerine şekillenmesi, konunun ehemmiyetini artırmaktadır. Bu durum da öncelikli olarak bilginin nasıl tanımlanacağı meselesini ön plana çıkarmaktadır. Zira hangi tür inanç ve önermelerin bilgi olarak adlandırılacağı sorunu, bunu sağlayacak ölçütün ne olacağı problemini ortaya çıkarmaktadır. Bu aynı zamanda Kelâmın aslı konularını etkileyebilecek olan sürecin başlangıç noktasıdır.

Müslüman kelimacılar arasında bilginin, açık bir kavram olması sebebiyle tanımlanamayacağını kabul edenler olmuştur.<sup>1</sup> Buna göre bilgiyi tarif edebilecek kendisinden daha açık bir ayırıcı nitelik bulunmamaktadır. Bununla birlikte kelimacıların önemli bir kısmı bilgiyi tanımlamanın mümkün olduğu görüşündedir. Ancak bunun için ileri sürülen fikirlerin birbirinden oldukça farklı yönleri sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ortaya konan tanımların neredeyse tamamı, muhtelif yönlerden eleştiriye maruz kalmıştır. Dolayısıyla kelimacıların üzerinde ittifak ettikleri bir bilgi tanımından bahsetmek mümkün değildir. Bu durumun, hangisi olursa olsun, bir bilgi tanımı incelenirken gözden uzak tutulmaması gerektiği kanaatindeyiz.

Bu makale kapsamında ele alacağımız sükûn-ı nefis kavramının bir kriter olarak yer aldığı bilgi tanımı, Mu'tezile'nin son dönemlerinde ortaya çıkmış görünmektedir. Her ne kadar bazı kaynaklar sükûn-ı nefis kavramının bir bilgi kriteri olarak Ebû Hâşim el-Cübbâi tarafından bilgi tanımına dâhil edildiğini nakletseler de<sup>2</sup>, bizim burada vereceğimiz, hocalarının tanımları üzerinde bazı değişikliklerde bulunan Kâdı Abdülcebbar'ın bilgi tanımı olacaktır. O bilgiyi şöyle tanımlar: "İlim, ele aldığı şey/konuda, bilen sükûn-ı nefsinin gerektiren manadır."<sup>3</sup> Kâdı Abdülcebbar, bu tanımda, Ebû Ali el-Cübbâi ve Ebû Hâşim el-Cübbâi'nin yer verdiği ve bilginin bir inanç olduğunu ifade eden "itikâd" kavramını tanımdan çıkarmıştır. Ona göre bilgi, itikâd cinsine girmekle birlikte, ayırıcı bir nitelik olmaması bakımından tanımda zikredilmesi doğru değildir.<sup>4</sup> Bilgiyi itikâd cinsine dâhil olan diğer durumlardan (cehl, zan, şüphe vb.) ayıran asıl ölçüt onun, bilen nefsinde meydana getirmiş olduğu sükûndur. Bu sebeple bilginin tanımına giren diğer unsurlar (mânâ, bilen, ele alınan konu) arasında ölçüt olma değeri sadece sükûn-ı nefis kavramına verilebilir.

Kâdı Abdülcebbar'ın bu kavramla ilgili açıklamalarına geçmeden önce, terkinin unsurları olan sükûn ve nefis kavramlarının Arapça'daki anlamlarına kısaca değinmek istiyoruz.

<sup>1</sup> Örneğin bkz. Fahreddin er-Râzî, *Kelâm'a Giriş [el-Muhassal]*, çev. Hüseyin Atay, Ankara 1978, s. 92; el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, tah. İbrahim el-Ebyârî, Beyrut 1996, s. 198.

<sup>2</sup> Örneğin bkz. Ebu'l-Mu'în en-Nesefî, *Tebseratü'l-Edille*, tah. Hüseyin Atay, Ankara 1993, I, 9.

<sup>3</sup> Kâdı Abdülcebbar, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, tah. İbrahim Medkûr, Kâhire 1963, XII, 13. Bu tanımın Arapça aslı şöyledir: ( ان العلم هو المعنى الذى يقتضى سكون نفس العالم الى ( ما تناوله).

<sup>4</sup> Kâdı, *Muğni*, XII, 16.

### Sükûn-ı Nefs Kavramı

Bir terkip olarak sükûn-ı nefis kavramını anlayabilmek için öncelikle sükûn kavramı üzerinde durmamız gerekmektedir. Bu kavram sözlüklerde genel olarak “hareketin yokluğu, ortadan kalkması” şeklinde açıklanmaktadır.<sup>5</sup> Bu anlamda Araplar yağmurun durması, sıcaklığın ortadan kalkması, kızgınlığın geçmesi durumunu ifade için “sekene” fiilini kullanmaktadırlar.<sup>6</sup> Kelimenin farklı türevlerinde, hareketin tersi bir durum içsel mana olarak saklıdır. Örneğin içinde durulan yer olması münasebetiyle eve “mesken”; boğazlanan hayvanın hareketini ortadan kaldırdığı için bıçağa “sikkîn”; hiçbir şeyi olmadığı için hareket imkânından yoksun olana “miskîn” tabirleri kullanılmaktadır.

Hareketin yokluğu manası, sükûn kelimesinin *gerçek* anlamını oluşturmaktadır. Bununla birlikte bu gerçek anlamın farklı kelimelerde anlam genişlemesine uğrayarak mecaz anlamına geçtiği de görülmektedir. Bu durumu sükûn-ı nefis kavramında bulmak mümkündür. Çünkü bu kavramla kastedilen anlam, nefsin hareket ediyorken durması veya hiç hareket etmemesi değildir. Bu terkip ile ulaşılmak istenen asıl mana, insanın bir durum karşısında mutmain olma, ıstıraptan ve korkudan uzak bulunma halidir. İnsanın kendi varlığında şiddetle hissettiği ve gidermek zorunda olduğu bir ihtiyacı, onun bu hâcetini gidermenin yolunu araması anlamına gelmektedir. Kişi bu gereksinimi ortadan kalkana kadar hareket halinde olacaktır. Aç ise yiyecek, açıkta ise barınacak bir yer arayacaktır. Açlık halinin verdiği ıstırap ve açıkta olmanın ortaya çıkardığı endişe ve korku hali, onu bu ihtiyaçlarını gidermeye yöneltecektir. İşte sükûn, gereksinimlerin giderildiği, ıstırap ve korkunun sona erdiği bir durumu ifade etmektedir. Dolayısıyla sükûn-ı nefsi, insanın kendi bütünlüğüne yönelmiş tehlikeler karşısında güvende bulunma duygusu olarak da tanımlayabiliriz. Nitekim Kur’an-ı Kerîm’de bu duyguyu ifade etmek için aynı kökten gelen “sekîne” tabiri yer almaktadır: “**İmanlarını bir kat daha artırsınlar diye müminlerin kalplerine güven/sekîne indiren O’dur. Göklerin ve yerin orduları Allah’ındır. Allah bilendir ve her şeyi hikmetle yapandır**” (48/Fetih:4).<sup>7</sup> Benzer bir anlam “**Sizi tek bir nefisten yaratan, ondan da yanında huzur/sükûn bulsun diye eşini yaratan O’dur...**” (7/A’raf:189) ayetinde de mevcuttur. Kadın ve erkeğin birbirlerine eş olmaları, hem cinsel ihtiyaçlarının giderilmesi, hem de yalnızlık korkusunun ortadan kalkması bakımından sükûn kaynağıdır.

<sup>5</sup> Örneğin bkz. Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, tah. Mehdî el-Mahzûmî, Beyrut trs., V, 312; Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğa*, tah. Ali Hasan Hilâlî, Kahire trs., X, 64; İbn Fâris, *Mu’cemu Mekâyîsi’l-Luğa*, Beyrut 1979, III, 88; İbn Dureyd, *Cemheretü’l-Luğa*, Bağdat 1926, III, 46-47; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut trs., XIII, 211.

<sup>6</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, V, 312.

<sup>7</sup> Sekîne kelimesi Kur’an’da altı yerde (2:248; 9:26; 9:40; 48:4; 48:18; 48:26;) geçmektedir. Bunlardan son üçü olan Fetih suresindeki âyetlerin her birinde Allah’ın bilgisinden bahsedilir. Diğer üçünde ise bilişsel nitelikli kavramlar olan âyet/mucize ve görme yer almaktadır. Sekene kökünden türeyen farklı fiil ve kelimeler Kur’an’da bulunmakla birlikte sükûn kelimesi geçmemektedir. Sekîne’nin sükûn-ı nefis olarak açıklanması hakkında bkz. Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, Dâru Sâdir, Beyrut 1306 (1889), IX, 238.

Sükûn kelimesinin sahip olduğu bu mecazî anlamlar, sükûn-ı nefis tabirinde de yer almaktadır. Zira bu terkipteki nefis kavramı, sükûnun gerçekleştiği yeri ifade etmesi bakımından insanın psikolojik durumunu ifade etmektedir. Bu bakımdan tabirin açıklanması sadedinde genel olarak “itmînan/itmînân-ı kalb”, “huzur-u kalb”<sup>8</sup> gibi kavramlar kullanılmaktadır. Bunlar da yukarıda dile getirdiğimiz ıstırap ve korku halinin bulunmaması, insanın kendini güvende hissetmesi olarak izah edilebilir. Bu bağlamda insanın sahip olduğu bu ruhsal durum, sükûn-ı nefis olarak adlandırılabilir gibi, sükûn-ı kalb olarak da anılabilmektedir. Nitekim yukarıda geçtiği gibi, Kur’an-ı Kerîm’de sükûnun mecazî anlamını ifade eden sekîne kelimesi kalbe izafe edilmiştir. Benzer bir şekilde sükûnun açıklanması sadedinde başvuru olan itmînân kavramı da Kur’an’da kalbe izafe edilmiştir.<sup>9</sup> Söz konusu atıflardan özellikle Hz. İbrahim kıssasında yer alan bu kavramın, bilişsel niteliği dikkat çekicidir. İbrahim (as), Allah’ın ölülerini nasıl dirilteceğini kendine göstermesini talep ettiğinde, bunun, imanın ötesinde kalbin tatmini için olduğu belirtilir. İtmînân için istenilen gözle görme olduğu halde, Hz. İbrahim’e verilen cevap, istidlâlî bir karakter taşımaktadır.

Diğer taraftan itmînân kavramı, Kur’an’da nefsin sıfatı olarak da zikredilmiştir.<sup>10</sup> Dolayısıyla kavramın kullanımında Kur’an bağlamında kalb ve nefsin birlikteliğinden bahsedebiliriz.

Ancak Kâdı Abdülcebbar’a göre sükûn-ı nefis ile sükûn-ı kalb kavramları arasında fark bulunmaktadır ve bu fark, bilginin tanımında sükûn-ı kalb tabirinin kullanılmasına engel olacak kadar büyüktür. Ona göre, sükûn kalbe izafe edildiğinde elde edilen anlam, nefse izafe edildiğinde kazandığı anlamdan oldukça farklıdır.<sup>11</sup> Fakat Kâdı bu farkın ne olduğunu belirtmemiştir. Yukarıda aktardığımız Kur’an-ı Kerîm’deki kullanımların yanı sıra Arap dili ve edebiyatındaki diğer kullanımların da bu görüşe uygun olduğunu söyleyemeyiz. Örnek vermek gerekirse, Fahreddin er-Râzî, sabr kavramını açıklarken sükûn-ı kalbi, itmînân ile birlikte vermektedir.<sup>12</sup> Benzer şekilde Âlûsî de, itmînânı, sükûn-ı kalb ile açıklar.<sup>13</sup> Câhız, zarurî ve istidlâlî bilgiler arasındaki tartışmaya değinirken sükûn-ı nefis değil, sükûn-ı kalb tabirini kullanır.<sup>14</sup> Bu tip kullanımın örnekleri çoktur. O halde iki kavram arasındaki farkın Kâdı tarafından ihdas edilen özel bir anlam olduğunu söyleyebiliriz. Bu fark, kendini, dilin doğal kullanımından değil, özel bir anlam yüklemesinden almaktadır. Şunu da

<sup>8</sup> Örneğin bkz. Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’an*, Riyad 2003, V, 374; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, Dâru’l-Mârifet, Beyrut trs., I, 510; Ebû İshâk eş-Şâtûbî, *Kitâbu’l-İ’tisâm*, haz. Mahmûd T. Halebî, Beyrut 2000, s. 433; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Tunus 1997, XXX, 342.

<sup>9</sup> Bkz. 2/Bakara: 260; 3/Âl-i İmrân:126; 5/Mâide:113; 8/Enfâl:10; 13/Ra’d:28; 16/Nahl: 106. Bkz. 89/Fecr: 27.

<sup>10</sup> Kâdı, *Muğnî*, XII, 22.

<sup>11</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, Beyrut 2000, XXVIII, 69.

<sup>12</sup> Mahmûd b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî fi Tefsîri’l-Kur’ani’l-Azîm ve’s-Seb’i’l-Mesânî*, Beyrut trs., III, 27.

<sup>13</sup> Bkz. Ebû Osmân el-Câhız, *Resâilu’l-Câhiz*, Mısır 1979, IV, 53.

belirtmeliyiz ki bu farkın zaman içinde belirginleştiği anlaşılmaktadır. Zira Kâdı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı eserinde bilgiyi tanımlarken sükûn-ı nefsin yanında gönül rahatlığı (selcû's-sadr) ve kalbin tatmin olması (tuma'nînetü'l-kalb) tabirlerine yer vermektedir.<sup>15</sup> Ancak bunlar daha sonra tamamen terk edilmiş görünmektedir. Bu sebeple biz burada bilgi nazariyesinin çok daha detaylı ele alındığı *Muğni*'deki kavramsal çerçeveyi esas aldık.

Kâdı Abdülcebbar, farkın ne olduğunu izah etmediğine göre, bizim yapabileceğimiz, onun diğer beyanlarına bakarak bunun ne olabileceğini tahmin etmekten öteye geçmeyecektir.

Bu konuda ilk söyleyebileceğimiz, kalp ve bilgi arasındaki ilişkiye bağlı olan bir çıkarımdır. Kâdı'ya göre, araz olması bakımından bilginin oluştuğu yer (cevher) kalptir.<sup>16</sup> Dolayısıyla bilgi kalpte bulunmaktadır. Ancak kalp, bilgiyi üreten bir âlet değildir. Kalp sadece, bilginin var olduğu mekân olması bakımından onun sıhhat şartı olarak görülebilir.<sup>17</sup> Bu sebeple Kâdı, bilginin “bir şeyin varlığı anında kalpteki harekettir” tanımının doğru olamayacağını söyler.<sup>18</sup> Zira bilgiyi oluşturan kalbin hareketi değildir. Kalp ile bilgi arasındaki ilişki, dil ile konuşma ilişkisinden farklıdır. Muhtemelen, sükûnun kalbe izafe edilmesi durumunda, bilgi-kalp-hareket kavramları üzerinden oluşacak çağrışımların kafa karışıklığına yol açacağı öngörülmüş olmalıdır. Zira böyle bir durumda sükûn halinin, kalbin hareketi ve bilginin oluşumu ile ilişkilendirilmesi mümkündür. Oysa anlatılmak istenen sükûn hâli bu değildir. Diğer taraftan bilginin, oluşma mahalline değil, hayy/canlı olan âlime ait olması, kalp yerine nefis tabirinin kullanımını daha uygun kılmaktadır. Başka bir ifadeyle, bilgi sonucu oluşan sükûn, bilen/âlimin bir parçasına değil, bütün varlığına ait bir haldir.

Buraya kadar ki açıklamalarımızda sükûn-ı nefis kavramının ifade etmeye çalıştığı anlam açısından farklı mülahazalara açık olduğunu göstermeye çalıştık. Bu farklılık bir taraftan kavramın insanın psikolojik karmaşıklığına, diğer taraftan da kavram-mana ilişkisindeki sahip olduğu gücün niteliğine atıfta bulunmaktadır. Bu bakımdan kavramın bilgi tanımında kullanımının detaylı bir şekilde ele alınması gerekmektedir.

### **Mu'tezile ve Sükûn-ı Nefs Kavramı**

Elimizdeki bilgiler bize *sükûn-ı nefis* tabirinin bilgi tanımlarında ayırıcı bir vasıf olarak kullanılmaya başlanmasının Kâdı Abdülcebbar'dan önceye dayandığını göstermektedir. Nitekim Ebû Ali el-Cübbâi, Ebû Hâşim el-Cübbâi ve Ebû Abdullah el-Basrî'nin kendi bilgi tanımlarında bu tabiri kullandıkları Kâdı Abdülcebbar tarafından nakledilmektedir.<sup>19</sup> Ebû Ali, sükûn-ı nefsi bilginin

<sup>15</sup> Kâdı, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, tah. Abdülkerim Osman, Kahire 1965, 46.

<sup>16</sup> Kâdı, *Muğni*, VI-II, 28-29.

<sup>17</sup> Kâdı, *age*, XII, 222.

<sup>18</sup> Kâdı, *age*, XII, 22.

<sup>19</sup> Kâdı, *age*, XII, 13, 15.

özellikleri arasında görmekte birlikte onun ayırıcı vasıf olarak kabulünden yana değildir.<sup>20</sup> Ebû Hâşim'in ise, bu konuda babasından farklı bir tutum sergileyerek nefsin sükûnunu bilginin ayırıcı nitelik olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Ebu'l-Mu'în en-Nesefî, bu tabirin bilgi tanımına dâhil edilmesini Ebû Hâşim'e nispet eder.<sup>21</sup> Ayrıca Kâdı Abülcebbar'ın belirttiğine göre Muğni'de yer verdiği, hocası Ebû Abdullah'ın tercih ettiği tanımdır. Diğer taraftan ileride temas edeceğimiz bazı tartışmalar, bu tabirin zikrettiğimiz bu isimlerden daha önce de gündeme geldiğini göstermektedir. Öyleyse *sükûn-ı nefis* kavramının, herkes tarafından kabul edilmese bile Mu'tezilîler arasında bir ölçüt veya bilgi tanımının merkezi bir kavramı olarak ele alınıp tartışıldığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte adı geçen tüm şahısların bilgi tanımları birbirinden farklı bazı unsurlar taşımaktadır. Örneğin Ebû Hâşim'in tanımında bilginin dâhil olduğu cins olan "itikâd" zikredilmiş; ayrıca bilginin objesine "olduğu hal üzere" taalluk ettiği belirtilmiştir. Kâdı Abülcebbar'ın tanımdan bu unsurları, gereksiz görerek çıkardığını ve tanıma ait esas merkezi sükûn-ı nefis kavramı üzerine kurduğunu görmekteyiz. Hemen belirtmeliyiz ki, hocalarının da Kâdı kadar bu kavram üzerinde yoğunlaştıklarına ve bilgi tanımını bunun üzerine kurduklarına dair mâlumata sahip değiliz.

Kâdı Abülcebbar'ın bilgide nefsin sükûnunu gerektiren bir durumu talep etmesi, ortaya koyduğu tanımın can damarını oluşturmaktadır. Ona göre bilgiyi itikâddan ve itikâd cinsine dâhil diğer unsurlar olan cehl, zan, taklit, talih<sup>22</sup> vb.den ayıran tek ölçüt, *sükûn-ı nefis* olarak ifade edilen şeydir. Kâdı, bu ayırıcı özelliği ile tanımın, bizzat bilginin kendisine değil ve fakat bilenin psikolojik durumuna atıfta bulunan bir şekle dönüştüğünün farkındadır.<sup>23</sup> Tanımdaki bu ayırıcılık vasfı, bilinen veya bilme eylemi üzerinden değil, bilen vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla inanç cinsine dâhil bu özel durumun epistemolojik değerini, âlimin/bilenin psikolojik durumu tayin etmiş olmaktadır. *Sükûn-ı nefis* gerçekleşmediği itikâdlar, bilgi seviyesine ulaşmamakta; ya zan ve zann-ı galib gibi değer bakımından bilgiden daha aşağı bir kategoriye dâhil olmakta ya da cehl ve şüphe gibi bilgiden tamamen uzaklaşmaktadır.

Bilgiye bağlı olarak insanda meydana gelen bu hal, ancak bilginin belli şekillerde meydana gelmesinden kaynaklanmaktadır. Kâdı, bunlara örnek olarak nazar/tefekkür, nazarın hatırlanması ve inanç objesini bilenin fiili şekillerini

<sup>20</sup> Kâdı, *age*, XII, 37.

<sup>21</sup> Nesefî, *Tebşıra*, I, 9.

<sup>22</sup> Talih olarak tercüme ettiğimiz bu kelimenin aslı *tebhîttir* ve çoğunlukla ism-i fâil kalıbında mübahhit olarak kullanılır. Türkçedeki baht kelimesi ile aynı köktendir. Kişinin herhangi bir şeye dayanmadan, düşünmeden benimsediği inanç anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu inancın doğru olma ihtimali *şansa* kalmıştır. Bu açıdan taklitten farklıdır. Zira taklitte, taklit edilen üzerinden bir gerekçelendirme söz konusu olsa da tebhîttir için böyle bir şey söz konusu değildir. Muhtemelen bu sebeple Peters, bu kelimeyi İngilizce'ye, "uncritical belief" olarak aktarır. Bkz. Jan R.T.M. Peters, *God's Created Speech*, Brill, Leiden 1976, s. 44.

<sup>23</sup> Kâdı, *Muğni*, XII, 26.

hatırlatır.<sup>24</sup> Buna göre sükûn-ı nefis, bilgi eyleminde belli yöntemlere dayalı olarak ortaya çıkmaktadır. Onun varlığını sağlayan bu sebepler, diğer itikad türleri olan cehl, zan, şüphe ve taklidi meydana getirmezler. Başka bir ifadeyle örneğin kurallarına uygun bir şekilde gerçekleştirilen (sahih) nazarın cehli, şüpheli vs. doğurması mümkün olmadığından sükûn-ı nefsin bunlarla bulunması imkânsızdır. Bunu tersinden okuyacak olursak, cehl, zan, şüphe gibi inanç şekillerinin ortaya çıkmasını sağlayan her ne ise, onun sükûn-ı nefis kavramı ile bir ilgisi yoktur. Bu inanç çeşitlerini doğuran şeyler, sükûn-ı nefsin varlığına sebep olamaz. Öyleyse bilgiyi tevlid eden yöntemler aynı zamanda sükûn-ı nefsi de meydana getiriyor demektir. Bu durumda sükûn-ı nefsi, bilgiyi meydan getiren bu yöntemlerin bir garantisi veya sağlaması olarak görmek de mümkündür.

Tanımdaki bilgi ölçütü ile insan psikolojisi arasındaki bu yakınlığa rağmen Kâdı Abdülcebbâr, *sükûn-ı nefis* daha nesnel anlaşılmasını arzulamaktadır. Bu sebeple ona göre *âlimde oluşan sükûn-ı nefis*, nihayetinde “bilgiye dönen bir sıfat”tır. Yani ona göre bilende bu psikolojik durumu oluşturan şey bizzat bilginin kendisidir<sup>25</sup> ve bu açıdan tanıma dâhil edilmesi mutlak surette gereklidir. Nitekim o, bir şeyin kendisine dönen bir hüküm ile tanımlanması mümkün olduğunda, ona bitişik (muttasıl) olsa bile, başka bir şeye dönen bir hükümle tanımlanmasını câiz görmez. Doğal olarak kabul ettiği bu kural gereği, “bilenin, düzenli ve uyumlu fiil işlemlerini geçerli kılan mânâ” şeklindeki bilgi tanımını yanlış bulmaktadır. Zira “düzenli fiil işleme” özelliği, her ne kadar bilgiye muttasıl bir vasıf olsa da neticede bilene/âlime dönen bir sıfattır;<sup>26</sup> bu sebeple bilgi tanımında kullanılması uygun değildir. Hâlbuki Kâdı, bilene ait bir sıfat olmasına rağmen *sükûn-ı nefis* vasfının, bilgiye ircâ edilmesinde bir beis görmemektedir. Onun bu görüşünün ne kadar sağlıklı olduğunu ileride tartışacağız.

*Sükûn-ı nefis* kavramı, ele aldığımız bilgi tanımı ile ilgili olarak en çok eleştiri alan noktalardan biridir. Bu tabirin psikolojik çağrışımları, onun kişilere göre değişebilecek bir mahiyette olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Bu sebeple olsa gerektir ki, söz konusu tanım, sübjektif bir karakter taşıdığı yönünde eleştirilere<sup>27</sup> maruz kalmıştır. Oysa Kâdı Abdülcebbâr, yukarıda da belirttiğimiz gibi, ortaya koyduğu bilgi tanımı için genel-geçer bir ölçüt belirlediğini düşünmektedir.

Şu halde tanımın gerçekte ne ifade ettiğini anlamak açısından burada bu kavramı irdelemeye geçebiliriz.

*Sükûn-ı nefis* tabirini uzun uzadıya tartışan Kâdı Abdülcebbâr, öncelikle onun günlük kullanımın dışında özel bir anlama sahip olduğunu göstermeye

<sup>24</sup> Kâdı, *age*, XII, 30.

<sup>25</sup> Kâdı, *age*, XII, 13, 21.

<sup>26</sup> Kâdı, *age*, XII, 21.

<sup>27</sup> Abdülkerim Osman, *Nazariyyetü't-Teklîf*, Beyrut 1971, s. 49; George F. Hourani, *Islamic Rationalism*, Oxford 1971, s. 17.

çalışmaktadır. Bu özel anlam, onun bilgi tanımı içinde kazandığını düşündüğü ve sınırlarını belirlemeye çalıştığı manadır. Dolayısıyla bu anlam, en az tabirin kendisi kadar önem arz etmektedir. Bu çerçevede o, “nefsin sükûnu ile kastedilenin ne olduğu” sorusunu şöyle cevaplar:

Sükûn-ı nefis, insanın, Zeyd’in evde olduğuna [a] görerek inanması ile [b] herhangi birinin haber vermesiyle inanması arasında, kendinde bulunduğu ayırımıdır. İnsan, bu iki durumdan birinde, diğerinde bulamadığı bir hal ve özellik (meziyet) olduğunun farkındadır. İşte bu, “nefsin sükûnu” olarak tabir ettiğimiz meziyettir.<sup>28</sup>

Burada Kâdı’nın ileri sürdüğü kriteri, iki bilgi kaynağından gelen bilgilerin değerleri arasındaki farkı okuyucuya hatırlatarak açıklamaya çalıştığını görmekteyiz. İkinci durum olan (b) şıkkının, kişiden şüphe ve zannı izale etmesi mümkün değildir. Burada ne kastedildiğini açacak olursak, “Zeyd’in evde olduğuna dair sıradan haber”, haber verenin yalan söyleme ihtimali sebebiyle<sup>29</sup> bu konudaki inancı bilgiye dönüştürme gücünden mahrumdur. Dolayısıyla Kâdı’nın bilgide, duyu bilgisinde hissedilen tatmin duygusunu (veya en azından benzerini) aradığını söyleyebiliriz. Burada söz konusu ettiğimiz bilgi, aynı zamanda objesine tam bir mutabakat arz eden bilgidir. Diğer bir deyişle ona göre *sükûn-ı nefis*, bilende, bildiği şeyin gerçekte tam olarak öyle olduğuna dair oluşan bir tatmindir.

Kâdı, bu kavram ile tam olarak neyi kastettiğine dair herhangi bir müphemliğe veya şüpheye yer bırakmamak için ilave bir açıklamaya ihtiyaç duyar ve yukarıdaki izahatına şunları ekler:

Bilen, bildiği ile inandığı ve zannettiği arasında, bildiğinin aksine imkân tanımadığı ve şüpheye düşürülemediği bir ayrım bulur. Biz bu hükmü, sükûn-ı nefis olarak isimlendirdik.<sup>30</sup>

Buradaki ifadelerden yukarıdaki açıklamaya ek olarak yeni bir açılımı görmek mümkündür: Bu da bilginin, kendi içeriğinin aksine imkân tanımaması, onu yalanlayacak bir unsuru bünyesinde barındırmamasıdır. Hâlbuki inanç ve zan söz konusu olduğunda obje hakkında farklı hükümlerin varlığı mümkün görülmektedir. Dolayısıyla bilgi, objesi hakkında tek bir hükmü geçerli kılmaktadır. Bilgi ile elde edilen bu hüküm hususunda bilen hiçbir şekilde şüpheye düşmez veya düşürülemez.

Kâdı Abdülcebâr, esas itibarıyla *sükûn-ı nefis* kavramı ile bilginin, bilen için gerekli kıldığı hükme işaret edildiğini söyler.<sup>31</sup> Bu açıdan bilgi, sükûn-ı nefsin illeti konumundadır. Bilgi tanımında yer alan “mânâ” tabirinin kelamcılar tarafından “illet” anlamında kullanıldığını hatırlayacak olursak, bu durum daha

<sup>28</sup> Kâdı, *Şerh*, s. 46-47.

<sup>29</sup> Kâdı, *Muğni*, XII, 26.

<sup>30</sup> Kâdı, *age*, XII, 20.

<sup>31</sup> Kâdı, *age*, XII, 22.



açık bir hale gelecektir. Her bilen kişinin, kendi varlığında hissetmiş olduğu bu durumun bir sebebi olması gerektiği aşikârdır.<sup>32</sup> İşte insanın bilişsel alanında oluşan bu içsel hâlin tek bir sebebi olabilir ki, o da bilgidir. Bu açıdan bakıldığında bilginin bir ürünü (mâlul) olarak ortaya çıkan sükûn-ı nefis, diğer bir açıdan bilgi olarak adlandırılan inancın güvenilir olmasını sağlayan bir illet konumunda yer almaktadır. Duyu bilgilerinin güvenilir olmasını sağlayan sükûn-ı nefis olduğu gibi, diğer bilgi türleri için de aynı şey söz konusudur.<sup>33</sup>

Tanım bakımından asıl problem, bilgiyi itikâd cinsine giren diğer unsurlardan ayıran bu hükmün nasıl ifade edileceğidir. Ona göre bu durum için en uygun tabir, “sükûn-ı nefis”tir. Çünkü insan bilmenin vukuu esnasında, zan halindeki ıstırap ve tedirginliği hissetmez.<sup>34</sup> Nitekim Arap dili de böyle bir kullanım için imkân tanımaktadır. Zira “sükûn” tabiri, gerçek anlamında “hareketli olmama” durumunu ifade etmekle birlikte, fitnenin son bulması anında ve kızgınlığın akabinde kişinin içinde bulunduğu ruhsal rahatlama durumu ile soğuk ve sıcağın dinmesi halini anlatmak için de kullanılmaktadır. Dolayısıyla ona göre bu tabirin, bilginin tanımında kullanılmasında bir sakınca yoksa da,<sup>35</sup> bu tür bir kullanımın kelimeyi geniş bağlamda ele almak olduğunun farkındadır. İnsanda bilgi ile meydana gelen bu ruhsal durumun anlatımı, ancak kelimenin somut anlamının ötesine yani soyut alana aktarılmasıyla mümkün olmaktadır. Bu durumda, sükûn tabirinin gerçek anlamına yapılan iki türlü atfı söz konusu edebiliriz. Bunlardan ilki, bilgi olmayan inançta mevcut olan ıstırap halinin bilgi ile ortadan kalkmasıdır. Böylece insan, zan ve şüphe gibi itikad türlerinin ortaya çıkardığı sıkıntılı ruh halinden uzaklaşmakta; bilgi ile huzura kavuşmuş olmaktadır. İkincisi ise, sükûn kavramının hareketin zıddı olması ile ilgilidir. İnsanı harekete geçiren temel düşünce, kendi varlığını gerçekleştirmek ve bütünlüğünü korumak amacıyla ihtiyaçlarını karşılama isteğidir. Açlığını giderme, düşmanlarından ve çevrenin olumsuz etkilerinden kendini korumak amacıyla barınma vs. ihtiyaçları, insanın harekete geçmesini, gereksinimleri tamamen ortadan kalkana kadar harekete devam etmesini sağlar. Tıpkı bunlar gibi, bilme arzusu da insanın en temel ihtiyaçları arasında yer alır. İnsan, bu karşı konulamaz ihtiyacını gidermek için faaliyette bulunur. Bu ihtiyacının karşılanması sadedinde bazen zan ve şüphe gibi tatmin edici olmayan unsurlarla karşılaşır. Ancak bunlar onun artık hareketini bitirmesi ve sükûna ermesi için yeterli değildir. Bu ihtiyacı gidermek için girişilen eylemleri tatmin ile nihayete erdiren bilgi, kişinin sükûn durumuna geçmesini sağlayan yegâne unsurdur. İşte sükûn kavramının, bilgi söz konusu olduğunda gerçek anlamından mecaza kaydığı ve ortaya çıkardığı anlam budur.

Diğer taraftan Kâdı'ya göre böyle bir kullanım tarzı, insan hakkında kabul edilebilir olsa bile, Allah'ın *sâkinu'n-nefs* olarak vasıflandırılmasına engeldir.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> Kâdı, *age*, XII, 30.

<sup>33</sup> Kâdı, *age*, XII, 54.

<sup>34</sup> Kâdı, *age*, XII, 20.

<sup>35</sup> Kâdı, *age*, XII, 20-21.

<sup>36</sup> Kâdı, *age*, XII, 70; V, 221.

Çünkü yukarıda sıraladığımız niteliklerin hiçbirinin Allah hakkında kullanılması düşünülemez. İhtiyacını karşılamak için hareket ediyor olması, ıstırap halinin bulunması gibi ruhsal nitelikler, Allah'a atfedilebilecek türden değildir. Öyleyse sükûn-ı nefis kavramının merkeze alan bu tanımın Allah'ın bilgisini dışarıda bıraktığını, hedefini insan bilgisini tanımlamak olarak belirlediğini söyleyebiliriz. Oysa kelimacılar genel olarak ortaya konacak bilgi tanımının her iki bilgi türünü de kapsamı gerektiğini düşünmektedirler.<sup>37</sup> Ancak her iki bilgi türü arasında var olan derin farklılıklar dikkate alındığında böyle bir ayrımın makul karşılanabileceğini düşünüyoruz. Zira diğer bazı tanımlarda da buna benzer sıkıntılarının bulunduğu herkesin malumudur.

Kavramın gerçek anlamının dışında kullanılması onun mecaz olarak kabul edildiğini göstermektedir. Kâdı'nın döneminde mecazî ifadelerin tanımda yer alıp almayacağı hususunda farklı görüşlerin mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Ne var ki, klasik mantığın tanım kurallarının buna izin vermediği bilinmektedir.<sup>38</sup> Zira mecazî ifadeler, kendilerinden kastedilen anlamlar itibarıyla kapalıdır ve kişiden kişiye farklılık arz edebilirler. Oysa tanım, doğası gereği açıklayıcı olmalıdır. Bu konudaki tartışmaların farkında olan Kâdı, kastedilenin daha iyi anlaşılmasını sağlayan mecazın tanımda kullanılmasında bir sakınca görmemektedir.<sup>39</sup> Zira ona göre tanımlamada asıl amaç, tanımlananın durumunun açıklığa kavuşturulmasıdır.<sup>40</sup> Eğer mecazî ifadeler bu amaca hizmet edebiliyorlarsa, tanımda kullanılmalarında herhangi bir beis yoktur. Bu sebeple Kâdı'nın sükûn-ı nefis kavramının anlam çerçevesini belirlemek için özel bir gayret sarf ettiğini görmekteyiz. O, kavramın mecazî oluşundan kaynaklanabilecek kafa karışıklığının giderilebileceği düşüncesindedir.

Bilgi ölçütünün ne olması gerektiği üzerinde yürütülen tartışmalar sadedinde Ebû Ali el-Cübbâî, *sükûn-ı nefis* kavramının bilgi için aranan bir özellik olması hususuna itiraz etmez. Sükûn-ı nefis bilginin ortaya çıkardığı niteliklerdendir. Bununla birlikte o, bu kavramın bilgi için temyiz edici bir emâre olmadığı kanaatindedir. Ona göre bilgiyi diğerlerinden ayıran esas özellik "çelişkiden uzak olması"dır.<sup>41</sup> Diğer taraftan Ebû Ali'nin oğlu Ebû Hâşim ise, "çelişkiden uzak olma"nın bütün bilgi türlerini kapsayacak bir kıstas

<sup>37</sup> Örneğin bkz. Ebû Bekir el-Bâkılânî, *et-Temhîd*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire 1947, s. 34-35; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-din*, İstanbul 1928, s. 5-6; Pezdevî, *Usûlu'd-din*, tah. Hans Peter Linss, Kahire 1963, s. 10; Cüveynî, *el-İrşâd*, tah. Es'ad Temîm, Beyrut 1996, s. 33; Nesefî, *Tebsıra*, I, 11-12;

<sup>38</sup> Bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 6. baskı, Ankara 1991, s. 41; İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Asa Yayınları, Bursa 1999, s.100; Nesefî, tanımda mecaz ifadeler yer vermenin yanlış olduğunu açıkça belirten kelimacılardandır. Bkz. Nesefî, *Tebsıra*, I, 12. Nesefî'nin Mu'tezilî tanımlara getirdiği diğer eleştiriler hakkında bir değerlendirme için ayrıca bkz. A. Bülent Baloğlu, "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Mu'in en-Nesefî Örneği", *DEU İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: XVIII, İzmir 2003, (3-20) s. 10-13.

<sup>39</sup> Kâdı, *Muğni*, XII, 20.

<sup>40</sup> Kâdı, *Şerh*, s. 46.

<sup>41</sup> Kâdı, *Muğni*, XII, 37.

olamayacağını ileri sürmektedir. O, bu vasfın, bilginin bizzat kendisine değil, elde edilme şekline ait olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla mükteseb bilginin çelişkiden uzak olması talep edilebilse de zarurî bilgi için böyle bir şey söz konusu değildir.<sup>42</sup> Kâdı'nın ifadelerinden, Ebû Ali'nin kastettiği çelişkinin, mantıksal önermeler arasında ortaya çıkması muhtemel çelişki olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim yalan haberin herhangi bir çelişki barındırmadığını söyleyen Kâdı, çelişkiden uzak olmanın bir ölçüt olarak kabul edilmesi durumunda yalan haberin de bilgi sayılması gerektiğini belirterek buna karşı çıkar.<sup>43</sup> Diğer bir ifade ile yalan habere dayalı olarak kurulan mantıksal önermelerin çelişik olmadıkları halde doğru olamayacaklarını ifade eden Kâdı, “çelişkiden uzak olma”nın bilgi için ayırıcı bir vasıf olmadığı görüşündedir. Ayrıca ona göre bahsi geçen ölçüt, sadece yokluğu durumunda, bir şeyin fesadına delalet edebilir.<sup>44</sup> Bu bağlamda bir önermenin çelişik olduğunun gösterilmesi, onun doğru olmadığının bir delili olarak kabul edilmektedir. Ancak çelişik olmaması, doğru olduğu anlamına da gelmez.

Anladığımız kadarıyla Kâdı, sıradan bir inancı bilgiye dönüştüren bu psikolojik kriterin farklı derecelerde bulunabileceğini ima etmektedir. Mesela o, nazarın bilgiyi oluşturması için insanın düşünülen konuyla ilişkili (delil dışındaki) diğer hususları da bilmesini ve mevzu üzerinde dolaşan şüpheleri ortadan kaldırmasını gerekli görmez. Tam aksine kişi, bunlar olmaksızın da bilme eylemini gerçekleştirebilir ve *sükûn-ı nefse* erebilir. Bununla birlikte belirtilen hususların bulunması onun sükûnunu artıracak ve bilgisini kuvvetlendirecektir.<sup>45</sup> Bu açıklamalara dayanarak Kâdı açısından *sükûn-ı nefsin* artıp azabilen bir özelliğe de sahip olduğunu söylememiz yanlış olmayacaktır. Benzer bir yaklaşımı başka düşünürlerde de görmek mümkündür. Sükûn-ı nefsi bir bilgi kriteri olarak kabul etmemelerine rağmen bazı âlimler onun bilgi ile ortaya çıkan bir nitelik olduğunu reddetmemişler ve onda bir derecelenmenin var olduğunu göstermişlerdir. Örneğin, Seyfüddin el-Âmidî, zarurî bilgiler ile mütevatir haber arasında sükûn-ı nefis açısından bir fark olduğunu kabul eder. Ancak bu fark mütevatir haberi bilgi kategorisinden çıkarmaz.<sup>46</sup> Gazâlî de, sükûn-ı nefsin bilgiye ve zann-ı gâlibe atfedilebilecek bir nitelik olduğundan bahseder.<sup>47</sup> Dolayısıyla sükûn-ı nefsin bilende ortaya çıkan ve farklı seviyelerde bulunabilen bir nitelik olduğu hususunda genel bir kabulden bahsedebiliriz.

Bununla birlikte Kâdı'nın bahsettiği bu ruhsal durumun çok anlaşılır bir mahiyette olduğunu söyleyemeyiz. Zira nefsin sükûnunu artıran veya azaltan unsurların bulunması, kavramın mecâzi olması sebebiyle ortaya çıkan anlam zayıflığına bir de istikrarsızlığı eklemektedir. Muhtemelen o, bilgi tanımına

<sup>42</sup> Kâdı, *age*, XII, 38.

<sup>43</sup> Kâdı, *age*, XII, 38.

<sup>44</sup> Kâdı, *age*, XII, 38.

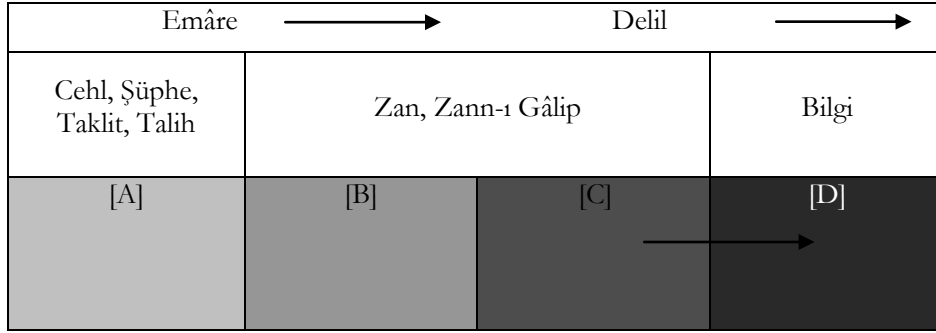
<sup>45</sup> Kâdı, *age*, XII, 225.

<sup>46</sup> Seyfüddin el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, tah. Seyyid el-Cümeylî, Beyrut 1984, II, 28.

<sup>47</sup> Bkz. Gazâlî, *Mustasfâ*, s. 132, 249.

*sükûn-ı nefis* kavramını dâhil etmekle bilgi için daima göz önünde bulundurulması gereken bir alt sınır tayin ettiğini düşünmüşse de, bunun pratikte tespit edilebilirliği oldukça muğlak kalmaktadır.

Bilginin itikâd cinsine dâhil diğer unsurlardan ayrışma, diğer bir ifadeyle *sükûn-ı nefis* oluşma şekline dair Kâdı ile Ebû Ali el-Cübbâî arasındaki bir farklılığa yeri gelmişken temas etmek istiyoruz. Ebû Ali haber konusunu ele alırken, emârelere dayalı zannın giderek kuvvetlenmesini ve sonunda bilgiye dönüşmesini mümkün görmektedir.<sup>48</sup> Dolayısıyla ona göre zan ile bilgi arasında bilişsel bir benzerlik vardır ve bunlar arasında, yani zandan bilgiye doğru geçişlilik mümkündür. (bkz. Şekil 1). Ebû Hâşim'den de bunu çağrıştıran bir görüş aktarılmaktadır.<sup>49</sup> Diğer taraftan Ebû Hâşim'in böyle bir dönüşümü doğru bulmadığına dair başka bir rivayet daha mevcuttur.<sup>50</sup> Kâdı'ya göre bu dönüşümün doğru olmamasının sebebi, itikâdların bâki olmamasıdır. Eğer itikâdların bâki kalması ve birbirine dönüşmesi mümkün olsaydı, iyinin kötüyeye, kötünün de iyiye dönüşmesi câiz olurdu.<sup>51</sup>



Kâdı Abdülcebâr ise, bilgi ile zan arasında doğrusal bir ilişkiyi uygun görmez. Ona göre emâre ile delil arasındaki kesin ayrım, bilgi ile zan arasındaki farkı doğurmaktadır. Dolayısıyla zan ile bilgi arasında oluşum süreci bakımından bir benzerlik yoktur; zan bilgiye dönüşmez.<sup>52</sup> Kâdı'nın bu konudaki fikirleri, tabiri câizse oldukça mekaniktir. Ona göre her şey tamamen belirgin bir şekilde yerli yerinde durmaktadır. (bkz. Şekil 2).

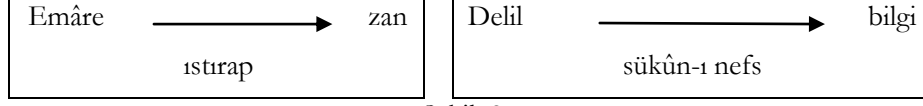
<sup>48</sup> Kâdı, *Muğni*, XV, 366-367.

<sup>49</sup> Bkz. Kâdı, *age*, XV, 396.

<sup>50</sup> Bkz. Kâdı, *Şerh*, s. 192.

<sup>51</sup> Bkz. Kâdı, *age*, s. 192.

<sup>52</sup> Kâdı, *Muğni*, XV, 396.



Şekil. 2

Yukarıda *sükûn-ı nefis* kavramının içeriği açısından zayıf ve istikrarsız olduğundan bahsederken ortaya koyduğumuz eleştirinin aslında Ebû Ali'nin modeline daha uygun düştüğü kanaatindeyiz. Fakat Kâdî'nın konuyu anlatırken pek çok yerde seçtiği örnekler ve yaptığı açıklamalar ile şekil 2'deki model örtüşmemektedir. Örneğin Kâdî şöyle demektedir: “Her bilgi, bir zanna taalluk eder. Âkilde zannın oluşması ve onu bilginin takip etmesi için, bir emârenin vârid olması gerekir. Aralarında bir ilişki bulunması sebebiyle zannın yokluğu durumunda, bilgi de bulunmaz.”<sup>53</sup> Bu sözler, her ne kadar zannın bilgiye dönüştüğünü açıkça ifade etmiyorsa da, aralarında bir öncelik-sonralık, hatta buna ilâveten bir benzerlik ilişkisi olduğunu göstermektedir. Bu ilişkinin, şekil 2'deki kadar ayırık bir sistem olduğunu düşünmemiz için yeterli bir gerekçe bulunmamaktadır.

Bize göre ortaya çıkan bu durumun sebebi, Kâdî'nın örneklerini ve izahlarını, insanın çok da belirgin olmayan ruhsal durumuna dayandırmasına rağmen (ki bunlar, Ebû Ali'nin modeline uygundur), aradaki ayrımı ifade ederken mekanik bir yapı öngörmesidir. Zira ona göre delil ve emâre net bir şekilde birbirinden ayrılmaktadır; insan emâre üzerinde düşünürse zan, delil üzerinde düşünürse bilgi ortaya çıkar. Bu şekilde o, muhtemelen zan ile bilgi arasında meydana gelebilecek bir karışıklığı engellediğini düşünmektedir. Bu sebeple biz eleştirilerimizi, onun nihai ifadelerini değil, açıklamalarını dikkate alarak yapmaya gayret gösterdik. Zira onun bu mekanik anlayışının izahını bütün çabalarımıza rağmen eserlerinde göremediğimizi burada belirtmek durumundayız.

Bu açıklamaları göz önünde bulundurarak şekil 1'e tekrar baktığımızda şunu görürüz: Kâdî Abdülcebbâr, nefsin sükûnunu açıklamaya çalışırken verdiği örneklerde daha çok tablodaki [A] bölgesi ile [D] bölgesini karşılaştırmaktadır. Bu bölgeler arasındaki bir mukayesenin nispeten kolay olduğunu söylemeliyiz. Zira bu bölgeler arasındaki fark insan zihninde daha nettir. Oysa insan tecrübesinden hareketle [C] ile [D] alanlarındaki farklılığın tam olarak tespit edilebileceğini söylemenin o kadar da kolay olmadığı kanaatindeyiz. Bu alanları kavramsal olarak birbirinden ayırsak bile sükûn-ı nefsin gerçekleşmesi ve bu gerçekleşmenin şiddeti bakımından bu alanlar arasında kesin bir ayırımın nesnel bir şekilde tanımlanamayacağını düşünüyoruz.

Tanımda mecaz olarak kullanılmış olmasının yanı sıra *sükûn-ı nefis* bilgi için ölçüt olmasına yöneltilen başka itirazlar da mevcuttur. Bu çerçevede Kâdî, yine bir Mu'tezilî olan Ebû Osman el-Câhiz'den bir görüş aktarır. Câhiz'e göre, *sükûn-ı nefis* bilgi için ayırıcı bir vasıf olamaz. Bu iddiasını ispatlamak için, âlimin

<sup>53</sup> Kâdî, *age*, XII, 386.

olduğu gibi câhilin de inandığı şeye karşı *sükûn-ı nefsi* elde ettiği görüşünü ileri sürer.<sup>54</sup> Benzer bir itiraz Eş'arî kelâmcısı Cüveynî (478/1085) tarafından ileri sürülmüştür: Mukallid, inandığı şey hususunda *sükûn-ı nefse* sahiptir; ne var ki inandığı şey vâkıya mutabık olsa dahi Mu'tezile mezhebi onu bilgi olarak kabul etmemektedir.<sup>55</sup> Bu iki itirazda, *sükûn-ı nefsin* bilen/âlim dışında, câhil ve mukallid gibi kişilerde de mevcut olduğu görüşü benimsenmektedir. Bu görüşü benimseyen ve bu eleştiriyi dile getiren başka itirazlar da mevcuttur. Örneğin Gazalî, *sükûn-ı nefsin* herkeste bulunabileceğini<sup>56</sup>, hatta bazen yakîn bilgi bulunduğu halde itminan, itminan bulunduğu halde yakîn bulunamayabileceğini söyler. Birinciye örnek Hz. İbrahim'in durumudur. Kur'an-ı Kerim'in bildirdiğine göre o, ölümlerin diriltilmesi hakkında yakîne sahip olduğu halde bu hususta kalbinin tatmin edilmesini talep etmektedir. İkinci duruma örnek ise, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi diğer din mensuplarının halidir. Zira onlar, kendi inançları hakkında yakîne sahip olmadıkları halde tam bir tatmin durumunu yaşamaktadırlar.<sup>57</sup> Dolayısıyla bu görüştekilere göre *sükûn-ı nefsin* bir ölçüt olarak kabul edilmesi doğru değildir.<sup>58</sup>

Kâdî Abdülcebbâr bu tür itirazlara cevap verirken, somut örneklerden yola çıkmanın daha uygun olacağını düşünür. Ona göre ateşe yaklaşmamak, su üstünde yürümeye çalışmamak, yırtıcı hayvan gördüğünde ondan uzaklaşmak gibi fiiller, her zaman tek bir şekilde cereyan eder. Bu eylem birliğini sağlayan şey, bilen, bildiği şey hakkındaki tatminidir. Hâlbuki zannıyla veya talihiyle hareket edenin tasarrufları, bilerek hareket eden kimsede olduğunun aksine, farklı farklıdır.<sup>59</sup> Diğer bir ifadeyle onlar, aynı durumlarda aynı hareket tarzını benimsemeyip her seferinde farklı davranırlar. Çünkü onlar, doğru olanın ne olduğunu bilmemektedirler. Zan ve tahminleri ise onları aynı şartlar karşısında farklı farklı davranmaya sevk etmektedir. Kâdî Abdülcebbâr'ın bilgi-eylem ilişkisi açısından günlük hayattan seçmeye çalıştığı bu örneklerin çok uç noktaları ortaya koyduğu açıktır. Ancak insanların bütün fiillerinde bu netliği görmemiz her zaman mümkün değildir. Câhiz ve Cüveynî örneklerinde gördüğümüz eleştirinin aslı, bu kavramın anlaşılmasında özneliliğin ortadan kaldırılmasının mümkün olmadığını bize göstermesi bakımından önemlidir.

Her ne kadar Kâdî'ya göre bilgi, bilgi olmayan inançsal unsurlardan kendini meydana getiren yöntemler ve bunların tabii sonucu olarak ortaya çıkan *sükûn-ı nefsi* ile ayrılıyorsa da bu yöntemlerin her zaman tam anlamıyla vuku

<sup>54</sup> Kâdî *Muğnî*, XII, 36. Ayrıca bkz. Ebû Osman el-Câhiz, *Resâilü'l-Câhiz*, IV, 53.

<sup>55</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 34.

<sup>56</sup> Bkz. Gazalî, *el-Mustasfâ fî İlmi'l-Usûl*, tah. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi, Beyrut 1992, s. 371.

<sup>57</sup> Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, Dâru'l-Mârifetü, Beyrut trs., IV, 260.

<sup>58</sup> Benzer eleştiriler için ayrıca bkz. Serahsî, *Usûl*, tah. E. Efgânî, Beyrut 1993, I, 329; Cessas, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, tah. Acil Câsim en-Neşmî, Kuveyt 1988, III, 55; Ebû İshâk Şirâzî, *el-Luma' fî Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, I, 1; Abdülkerim b. Hevâzîn el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, tah. İbrâhim Besyûnî, Mısır trs. I, 621.

<sup>59</sup> Kâdî, *Muğnî*, XII, 36-37.

bulduğunu düşünmek hiç de kolay değildir. Örneğin sahih bir nazarın taşıması gereken tüm niteliklerin, insan tarafından gerçekleştirilen bütün tefekkürlerde mevcut olduğu söylenemez. Bizzat Kâdî'nin ileri sürdüğü nazari delillerin bir kısmı eksik istikrâ gibi illetler sebebiyle bilginin kaynağı olamaz. Bu tür delillerin zann-ı gâlibi doğurma ihtimalleri daha yüksektir. Oysa Kâdî'ya göre bunlar sükûn-ı nefsi gerektiren şeylerdir. O halde, bilgiyi, cehl ve taklitten yöntem, zan ve şüpheden ise sükûn-ı nefsin bulunmaması sebebiyle ayırmak nispeten kolay olmakla birlikte, nazar yönteminin barındırdığı zorluklar münasebetiyle zann-ı gâlipten ayırmanın her zaman mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Buna bağlı olarak bazı durumlarda zann-ı gâlip, sükûn-ı nefsi barındırdığı kabul edilmiş olduğundan, bilgi sınıfından addedilme imkanına kavuşmuş olmaktadır.

Bütün bu tartışmalar, *sükûn-ı nefis* kavramının, Kâdî Abdülcebbâr'ın arzuladığı şekilde tam olarak açıklığa kavuşturulamadığını göstermektedir. Kâdî'nin konuyla ilgili tüm gayretlerine rağmen bu tatminin nasıl sağlanacağı bir sorun olarak hâlâ önümüzde durmaktadır. Her ne kadar o, zarurî bilgi söz konusu olduğunda sükûnun kendiliğinden sağlandığını düşünse de, nazari bilgi açısından durumun o kadar net olmadığını söylemek zorundayız. Nazari bilgi açısından “bilen” ile zannedenin, inananın, mukallidin vs. *sükûn-ı nefis* hallerini apaçık bir şekilde ayırt etmenin imkânsızlığı, tanımını öznellikten kurtaramamaktadır. Nitekim Rosenthal, *sükûn-ı nefis* kavramında sübjektif bir güvenin söz konusu olduğunu, modern anlamdaki objektif/nesnel garantinin bulunmadığını söyler.<sup>60</sup> Bununla birlikte *sükûn-ı nefis* kavramı hakkındaki açıklamalar ile bilgiye ait psikolojik unsurlara dikkat çekilmiş olması kanaatimizce önemli bir husustur. Zira bu açıklamalar aynı zamanda ruhsal süreçler dikkate alınmadan, bilme olayının mahiyetinin anlaşılamayacağını ima etmektedir.

### Günümüz Açısından Bir Değerlendirme

Kâdî Abdülcebbâr'ın ortaya koyduğu bilgi tanımının ölçütü hakkında farklı bir değerlendirmeyi de günümüz felsefesinde öne çıkan yaklaşım açısından yapmamız gerekmektedir. Felsefe alanında günümüzde üzerinde en çok durulan kriter, “*justified*” kavramıdır. Bir sıfat olarak kullanıldığında “haklı çıkarılmış”, “gerekçelendirilmiş”, “doğrulanmış” gibi anlamlarda kullanılan bu nitelik son dönem epistemolojisinde bilginin ayırıcı niteliği olarak tanımlarda zikredilmektedir.<sup>61</sup> Aslında bu kavramın ilk olarak Eflatun'un diyaloglarında zikredildiği bilinmektedir. Ona göre doğru inanç bir gerekçe ile desteklenmediği takdirde insan zihninde istikrara kavuşamayacaktır.<sup>62</sup> Burada uzun uzadıya bu

<sup>60</sup> Bkz. Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, çev. Lâmi Güngören, İstanbul 2004, s. 86 (101 no'lu dipnot).

<sup>61</sup> P.K.Moser, D.H.Mulder, J.D.Trout, *The Theory of Knowledge*, Oxford University Press, New York 1998, s. 14; Jonathan Dancy, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Blackwell Publishers, Oxford 1985, s. 23.

<sup>62</sup> Moser, *age*, s. 14.

kavramın felsefi açılımı üzerinde duracak değiliz. Sadece bu niteliğin Kâdî'nın tanımını açısından bir anlam ifade edip etmediğini incelemeye çalışacağız.

Gerekçelendirme (justification) şeklinde ifade edilen bu kavram, bilgi ile doğru inanç arasında bağlantıyı sağlayarak, bilgi olduğu iddia edilen bir hükmün doğru olduğuna dair yeterli bir gerekçenin varlığını şart koşar. Diğer bir ifadeyle inancın doğru olduğunun açıkça gösterilmesi gerekmektedir. Bu doğrulamanın nasıl olacağı konusu ise, düşünce tarihi boyunca ortaya çıkan muhtelif felsefi akımların epistemolojik yaklaşımlarına göre farklılık arz etmektedir. Örneğin, realist bir yaklaşımdan kaynaklanan *uygunlukçu* doğruluk anlayışına göre, varlık/gerçek ile onu dile getiren önermenin arasındaki uygunluk/tekabüliyet bilgi için gereken doğrulamayı sağlamaktadır. Bunun yanı sıra önermeler arasındaki *tutarlılığı*, doğrulamanın esası olarak gören başka bir anlayıştan bahsetmek de mümkündür. Daha çok rasyonalistler tarafından kabul edilen bu kurama göre, bir inancı doğru kılan, onunla gerçek arasındaki tekabüliyet değil, insanın önceden sahip olduğu bilgiler ile olan tutarlılığıdır. Diğer taraftan, inançların doğruluğunun, tıpkı estetik ve etikte olduğu gibi, bir değer olduğunu ileri süren *faýdacı/pragmacı* bir yaklaşımdan da söz edebiliriz. Bu kurama göre, bir inancın doğruluğu, onu savunan birey veya topluma sağladığı fayda ile ilgilidir.<sup>63</sup> Bu yaklaşımların ileri sürdükleri gerekçelendirme modelleri birbirinden tamamen farklı olsa da, temelde bir “doğrulama” ameliyesini gerekli gördüklerinden ve bunun da genel olarak bilginin elde edildiği kaynaklar ile yakından ilgili olduğundan söz edebiliriz.<sup>64</sup>

Kâdî Abdülcebbar'ın bilgi tanımındaki ayırıcı kavramın *sükûn-ı nefis* olduğunu söylemiştik. O halde bu kavramın “gerekçelendirme” açısından bir anlam taşıyıp taşımadığını burada mevzubahis edebiliriz. İlk bakışta bunun bilene ait psikolojik bir nitelik olması dikkate alınarak gerekçelendirme açısından uygun bir kavram olmadığı söylenebilir. Zira gerekçelendirme ile bilişsel bir eylemde kişisel olandan fazlasının talep edildiği açıktır.

Fakat tam da burada Kâdî'nın bir itiraz hakkının olduğunu düşünüyoruz. Her ne kadar gerekçelendirme tek bir nitelik olsa da, pratik açılımında, yukarıda da zikrettiğimiz gibi, birbirinden farklı yaklaşımlarla karşılaşmaktayız. O halde pratiğin bizzat kendisine işaret eden bir prensip yerine, onun sonucuna atıfta bulunan bir nitelikten bahsetmek de mümkün görünmektedir. Başka bir ifadeyle, Kâdî Abdülcebbar tarafından bilginin temel ölçütü olarak sunulan nefsin sükûnu, ancak gerekçelendirilmiş doğru bir inancın neticesinde ortaya çıkabilecek bir nitelik olarak gösterilebilir. Böylece gerekçelendirme, sonucu itibarıyla gösterilmiş olacaktır. Dolayısıyla sükûn-ı nefis, Kâdî'nın bilgi teorisinde karşılıklarını gördüğümüz bir taraftan realistik, diğer taraftan rasyonalist yöntemlerin gerekçelerine işaret etmektedir. Zira, her ne kadar tanımına

<sup>63</sup> Bkz. J.H. Randall-J. Buchler, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1989, s. 109-116.

<sup>64</sup> Gerekçelendirme kavramı hakkında daha geniş bilgi için bkz. M.Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mâhiyeti*, Kitâbiyât, Ankara 2004, s. 13-33.



koymasa da Kâdı açısından gerçeğe uygunluk (alâ mâ hüve bih), bilginin bir niteliğidir. Özellikle duyu bilgisi alanında bu nitelik ön plana çıkmaktadır. Nitekim Kâdı'nın sükûn-ı nefsi açıklarken vermiş olduğu örnek, bir gerçekliğin gözle tespiti ile onun hakkındaki sıradan bir haber arasındaki farka dayanmaktaydı. Öyleyse gerçeğe uygunluk, bir gerekçelendirme sebebi olarak sükûn-ı nefis içinde düşünülmüş olmaktadır.<sup>65</sup> Rasyonalist yaklaşıma ait tutarlılık gerekçesinin de Kâdı'nın bilgi teorisinde, özellikle istidlâlî bilgilerin elde edilme aşamasında gözetildiğini söylemeliyiz. Nitekim yukarıda belirttiğimiz, Ebû Ali el-Cübbâî'nin bilgi kriterine yönelttiği eleştiri bu durumu göstermektedir. Sonuç olarak Kâdı, farklı disiplinlerin değişik gerekçelendirmeleri yerine, bunlardan hâsıl olduğunu düşündüğü neticeyi esas olarak belirtmiş olmaktadır. Başka bir ifadeyle Kâdı'ya göre sükûn-ı nefis, gerekçelendirmenin sağlaması konumundadır. Onun varlığı, elde edilen bilişsel unsurun, gerçeğe uygun ve akli/bedihî bilgilerle tutarlı olması bakımından bilgi olarak adlandırılmasını sağlamaktadır.

Ancak şunu da belirtmeliyiz ki, farklı kaynaklardan gelen bilgiler için doğrulamaya esas olabilecek farklı şartları ileri süren Kâdı'nın bunları bilende ortaya çıkan psikolojik bir nitelikte ifade etmesi, tanımdaki bütün gerilimin tek bir kavram üzerinde toplanması sonucunu doğurur. Daha önce belirttiğimiz sıkıntılar da göz önüne alındığında, *sükûn-ı nefis* kavramının bu kadar yükü kaldırabileceğini düşünmenin fazla iyimserlik olacağını düşünüyoruz.

Ele aldığımız kavram, her ne kadar nesnellığı hedefliyor olsa da, bundan daha fazlasıyla ifade etmiş olduğu özneliği, bilginin anlaşılması açısından karşımıza çıkarıyor olması itibarıyla da dikkate değerdir. Belki de bilginin bu niteliği, düşünce tarihinin bitmek bilmez tartışmalarını daha iyi izah ediyor konumdadır.

<sup>65</sup> Muhit Mert, Cübbâîlerin tanım konusunda realist Aristo mantığından ziyade nominalist Stoa mantığına yakın olduğu görüşünü dile getirir. Dolayısıyla onların tanımları hakikî değil, ismî tanımlardır. Bkz. Muhit Mert, “*Kelamcıların Tanım Kuralları*”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, cilt 1, sayı 2, 2003, s. 84. Ayrıca ona göre Kâdı Abdülcebbar, tanım için hocalarının şartlarına ilâveten başka şartlar da ileri sürmüştür. Bkz. *agm*, s. 86-87. Kanaatimizce, Ebû Ali ve onun tâbi olduğu bazı hocalarının *sıfatullah anlayışı* hakkında ileri sürülebilecek nominalizm iddiasının, onların tanım hakkındaki genel yaklaşımları olduğunu söylemek doğru değildir. En azından İslâm mantıkçıların kabul ettiği ismî/nominalist tanım anlayışının ele aldığımız bilgi tanımına uygulanamayacağını söyleyebiliriz. Bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 38-41. Kâdı bir şeyi tanımlamanın, o şeyi bilmeye bağlı olduğunu belirtmek suretiyle bu husus çerçevesinde kendi konumuna işaret etmiş olmaktadır. Bkz. Kâdı, *Muğni*, VII, 6.