



T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

SADREDDİN KONEVİ’NİN
BİLGİ ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Dorian DEMETJA
700821020

Danışman
Yrd. Doç. Dr. Hidayet PEKER

BURSA 2015



T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

SADREDDİN KONEVİ’NİN
BİLGİ ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Dorian DEMETJA
700821020

Danışman
Yrd. Doç. Dr. Hidayet PEKER

BURSA 2015

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim/~~Anasanat Dalı~~, İslam Felsefesi Bilim Dalı'nda 700821020 numaralı Dorian Demetja'nın hazırladığı "Sadrettin Konevi'nin Bilgi Anlayışı" konulu Yüksek Lisans (Yüksek Lisans/~~Doktora/Sanatta Yeterlik Tezi/Çalışması~~) ile ilgili tez savunma sınavı, 05/052015 günü 14:00 – 15:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının Başarılı (başarılı/~~başarısız~~) olduğuna Oybirliği (oybirliği/~~oy çokluğu~~) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı)

Yrd.Doç.Dr.Hidayet PEKER
Uludağ Üniversitesi



Üye

Yrd.Doç.Dr.Şenol KORKUT
Osmangazi Üniversitesi



Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye

Prof.Dr.Yaşar AYDINLI
Uludağ Üniversitesi



Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

05/05/ 2015

ÖZET

Adı ve Soyadı : Dorian DEMETJA
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : İslam Felsefesi
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : vii+58
Mezuniyet Tarihi :/...../2015
Tez Danışmanı : Yrd. Doç. Dr. Hidayet PEKER

SADREDDİN KONEVÎ'NİN BİLGİ ANLAYIŞI

13. asırdaki tasavvuf, Muhyiddin ibnü'l Arabî ve Sadreddin Konevî ile birlikte yeni bir döneme girmiştir. Artık tasavvuf bir tür metafiziktir ve Konevî, metafiziği bir ilim olarak tasavvufî yöntem etrafında konu, mesele ve ilkeleri ile birlikte ele almıştır. O, sübjektif bilgiler için miyar işlevi görececek bir metafizik ilmi oluşturmaya çalışmıştır. Konevî'ye göre bilginin gerçekleşmesi için bilinen ile bilen arasında irtibat veya münasebet olması lazım gelir. Bu konuda Konevî, aklın bir şeyin varlığını bilmek ile o şeyin mahiyetini veya hakikatini bilmek arasında ayırımını yapmaktadır. Böylece Konevî, Tanrı'nın mutlaklığının insan tarafından bilinemeyişinin sebebini ikisi arasında herhangi bir münasebet bağının olmayışıyla açıklar. Konevî'ye göre insanın gerçeği bulmada yararlanacağı temel üç kaynak: Duyular yoluyla elde edilen veriler, sufilerin bilgiye ulaşma yöntemi olan müşahede ve keşf, bir de vahiydir. O, vahiy-akıl-keşif arasında bir ahenk kurarak tahkik kaidelerini bu üçlü kaynağa dayandırdığını belirtir. Başka bir ifade ile Konevî'nin bilgi anlayışı bu üç unsurun bir karışımıdır. Konevî, aklın yetersizliği karşısında bilgiye ve hakikate ulaşmanın başka bir yöntemi müşahede ve keşif yolu olduğunu vurgulamaktadır. Bu tavrıyla o, ilk kez bu derece açık ve kesin bir üslupla müşahede yöntemini, burhan yönteminin yanında insanları gerçeğe ulaştıran ikinci bir yöntem olarak ortaya koymuştur. Konevî, müşahede ve keşf yöntemin Tanrı bilgisine ulaştırdığını kabul etse bile, nihayetinde Tanrı'nın bilinmesi Tanrı'nın irade ve inayetine bağlıdır. Ona göre, Allah'ın Zat'ını bizatihi bilmek mümkün olmayıp ancak O, sıfat ve isimleri yoluyla bilinebilir. Fakat bunların sırrına vakıf olmak sadece keşifle olur.

Anahtar Sözcükler : İlim, Metafizik, Akıl, Tanrı, Müşahede ve Keşf.

ABSTRACT

Name and Surname	: Dorian DEMETJA
University	: Uludağ University
Institution	: Social Science Institution
Field	: Philosophy and Religious Sciences
Branch	: Islamic Philosophy
Degree Awarded	: Master Thesis
Page number	: vii+58
Degree Date	: .../.../2015
Supervisor	: Yrd. Doç. Dr. Hidayet PEKER

SADREDDIN KONEVÎ'S EPISTEMOLOGY

Sufism in the 13th century, together with the Muhyiddin Ibn 'Arabi and Sadreddin Konevi has entered a new era. Now sufizm is a kind of metaphysics. Konevi considers metaphysics as a scientific method in sufizm along with its issues and principles. He tried to form a metaphysical science serving the measurement function for subjective information. According to Konevî, there must be a contact or relationship between knowing one and known things for the realization of knowledge. In this respect Konevi, makes a distinction between knowing the existence of something and the nature or the truth of it. Thus Konevi explains the reason for the lack of people's understanding of God's absoluteness as the lack of any relationship between the two. In his opinion, basically three sources of knowledge for finding the truth are the human senses, observation as used by the sufis to reach knowledge, discovery and revelation. He established a balance between revelation, mind and discovery as the base of verification. In other words, Konevî's understanding of epistemology is a mixture of these three elements. Konevi emphasized on observation and discovery as being another method of accessing knowledge and truth because of the mind's inabilities. With this attitude, for the first time he took observation method along with burhan (proof) method as people's attaining the truth in clear and precise manner. Even though Konevi admits that observation and discovery methods deliver the knowledge of God, he thinks that the knowledge of God is ultimately related to God's will and grace. According to him, the essence of God is not possible to know but through His names and attributes believers recognize Him. But awareness of the secret of them is obtained by the help of discovery (kashf).

Key words: Knowledge, Metaphysics, Intellect, God, Observation and Discovery.

ÖNSÖZ

XIII'cü asırda yaşamış olan Sadreddin Konevi, metafizik düşünceye kazandırdığı yeni bir boyut ile teorik tasavvufun en önemli teorisyeni olmuştur. Konevi, aklın metafizik alandaki imkanlarının eleştirel tahlilini yaparak, kalbi temizlemeyi ve ruhu arındırmayı esas alan sufi öğretiyi belirli kural ve kaideleri olan müstakil bir “bilim” haline getirmeye çalışmıştır.

Konevi, tasavvufa sadece düşünceleriyle etki yapmakla kalmamış, bunun ötesinde belirli bir üslubun ve ifade biçiminin oluşmasını sağlamıştır. Başka bir ifadeyle, eserleri incelendiğinde, problemlerin ele alınış tarzı ve inceleniş şekli açısından Konevi'nin üslubunu aksettirdiği farkedilir. Bunun yanında Konevi'nin eserlerinde, onun başta tasavvuf olmak üzere felsefe, kelam ve diğer dini ilimler alanında da bir uzman olduğu da görülür.

Çalışmamızın Giriş'inde Sadreddin Konevi'nin hayatı ile ilgili kısa bilgiler verdikten sonra onun eserleri hakkında açıklamalarda bulunduk. Tezin birinci bölümünde ilim kavramı üzerinde durarak, İslam kültür tarihinde ilim ile Kur'an ve hadislerde ilim konusunda teorik bilgilere yer verdik. Devamında Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi filozofların ilim ile ilgili düşüncelerini yazıp, İslam filozofları Kindi, Fârâbî, İbn Sina'nın bu husustaki yorumlarını vermeye çalıştık. Büyük filozofların yanında bazı büyük sufilerin bilgi konusundaki anlayışlarını da aktarmaya gayret ettik. Birinci bölümün sonunda ise Sadreddin Konevi'nin bilgi kavramını işledik.

Tezin ikinci bölümünü ikiye ayırarak, İslam düşünce geleneğinde ilimlerin tasnifi ile Sadreddin Konevi'nin kendi tasnifini ele aldık. Üçüncü bölümünde ise aklın anlamı ve işlevi üzerinde durmayı ve filozofların bu konudaki düşüncelerini incelemeyi daha munasip gördük. Bu yaklaşımın hem Konevi'yi daha iyi anlamak, hem de İslam düşüncesini tanımak adına faydalı olacağını düşündük.

Dördüncü ve beşinci bölüm, Sadreddin Konevi'nin müşahede ve keşf bilgisi üzerine inşa edilmiştir. Dördüncü bölümde metafizik bilgiyi ele alarak, müşahede ve keşf yöntemleri üzerinde açıklamalarda bulunduk. Müşahede ve keşf bilgisinden hareketle Tanrı hakikatı mevzusunu, beşinci bölümde işledik.

Son bölümde ise Sadreddin Konevi'nin felsefe-tasavvuf karşılaştırması meselesini, yani ona göre filozofların ile sufilerin farklı ve müşterek noktalarını aktarmaya çalıştık.

Bu çalışmanın planlama, kaynak sağlama ve yazma aşamalarında değerli fikirleriyle daima yanımda olan kıymetli hocam Yrd. Doç. Dr. Hidayet Peker'e teşekkürü bir borç bilirim. Yine bu çalışmanın belirlenmesinde verdikleri fikirlerle beni aydınlatan, tavsiyeleriyle bana yardımcı olan hocalarım Prof. Dr. Yaşar Aydın ve Prof. Dr. Enver Uysal'a da teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca bana maddi destek sağlayan Türkiye Diyanet Vakfı'na teşekkürlerimi arz ederim.

Dorian Demetja

Tiran-Arnavutluk 2015

İÇİNDEKİLER

ÖZET	ii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1
1-Sadreddin Konevî'nin Hayatı	1
2-Sadreddin Konevî'nin Eserleri	3
a- Miftâh'ul-Gaybi'l-Cem Ve'l-Vücûd	3
b- En-Nefehâtü'l-İlâhîyye	4
c- El-Fükûk fî Esrâi Müstenidâti Hikemi'l-Fusûs	4
d- el-Mürâselât	4
e- En-Nusûs fî Tahkiki Tavri'l-Mahsûs	5
f- Şerh-i Hadis-i Erbaîn	5
g-Şerh'u Esmâillâhi'l-Hüsnâ	5
h-Tebziratü'l-Mübtedî ve Tezkiretü'l-Müntehî	6
ı- İ'cazü'l-Beyan fî-Te'vili Ümmi'l-Kur'an	6
I. BÖLÜM	
KONEVİ'DE İLİM KAVRAMI	7
1-İslam Kültür Tarihinde “İlim”	7
2-Kur'an ve Hadislerde “İlim”	8
3-Bazı Filozoflar ve İbn Sina'da Bilgi Kavramı	10
4-Bazı Sufiler Ve İbn Arabî'de Bilgi Kavramı	13
5-Sadreddin Konevî'de İlim Kavramı	17
II. BÖLÜM	
KONEVİ'DE İLİMLER TASNİFİ	20
1-İslam Düşünce Geleneğinde İlimler Tasnifi	21
2-Sadreddin Konevî'ye Göre İlimlerin Tasnifi	24

III. BÖLÜM

KONEVİ'DE AKLIN ANLAMI VE İŞLEVİ 26

1-Bazı Filozoflarda Aklın Anlamı ve İşlevi..... 26

2-Konevî'de Aklın Anlamı Ve İşlevi..... 30

IV. BÖLÜM

KONEVİ'DE MÜŞAHEDE VE KEŞF 36

1-Metafizik Bilgi..... 36

2-Müşahede ve Keşf Yöntemi 38

V. BÖLÜM

MÜŞÂHEDE VE KEŞF BAKIMINDAN TANRI HAKİKATİ 41

VI. BÖLÜM

SADREDDİN KONEVİ'NİN FELSEFE-TASAVVUF KARŞILAŞTIRMASI..... 46

SONUÇ 52

BİBLİYOGRAFYA 55

ÖZGEÇMİŞ 58

GİRİŞ

1-Sadreddin Konevî'nin Hayatı

Sadreddin Konevî'nin hayatı hakkında kaynaklarda çok az bilgi vardır. Bunun başlıca sebebi Konevî'nin kendisi, hocaları, yararlandığı kişiler ve okuduğu kitaplar hakkında neredeyse hiç bilgi vermemişidir.

İbn Arabî, Sadreddin Konevî'nin babası Mecdüddin İshak ile 1203 yılında Mekke'de karşılaşmış ve onunla birlikte Anadolu'ya gelmiş, iki yıl sonra da Sadreddin doğmuştur. Bir 13. yüzyıl kaynağı, Mecdüddin'in vefatından sonra İbn Arabî'nin onun eşiyile evlendiğini ve böylece Konevî'nin üvey babası olduğunu ifade eder.¹

Esas ismi Eb'ül-Me'ali Muhammed bin İshak bin Yusuf'tur. Dedesinin adını almıştır. Hicri 605 Miladi 1207 (bazı rivayetlerde 1210) yılında Malatya'da doğdu. Babası Mecdüddin İshak Efendi, kendisi gibi büyük bir alim ve Anadolu Selçukluları nezdinde itibarlı ve mevki sahibi bir zattır.²

Soylu ve zengin bir aileye mensup olan Konevî, iyi bir eğitim almıştır. Devrinin önemli hocalarından hem dini hem de felsefi ilimleri okumuştur. Konevî'nin kütüphanesindeki kitaplar ile eserlerindeki derinlik, bu eğitimin güçlü kanıtı sayılabilir. Kütüphanesinde de felsefeden mantık, doğa bilimleri, Arapça, fıkıh, hadis, tefsir ve tasavvufa kadar bütün ilimlere ait kitaplar vardı. Lakabı şeyhü'l-kebir, yani "büyük şeyh"tir.³

Sadreddin Konevî ve Mevlânâ Celâleddin on üçüncü asır Anadolu'sundaki iki önemli şahsiyet olarak dikkati çekmektedir. Her ikisi de şöhretlerini Konya'da elde ettikleri gibi, en verimli çalışma ve eserlerini de bu şehirde vücuda getirmişlerdir. Yaşları hemen

¹ William Chittick, Merkezî Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü, (Çeviren: Betül Güçlü), İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), [2009], sayı: 23, s. 669-684.

² Bir İrfan Pınarı; Sadreddin Konevî, Gülistan Dergisi, 68 sayı, Ağustos 2006

³ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008, s.18

hemen aynı olup, doğum ve ölüm tarihleri birbirine oldukça yakındır. Sadreddin Konevî, İbn Arabî'nin eğitimi altında yetişmiş, Anadolu'da onun fikirlerini yayan ve temsil eden en önemli şahsiyet olarak dikkati çekmiştir. Konevî şer'i ve tasavvufi ilimlere vakıf olup, bilhassa hadis öğretimi ile tanınmıştır. Varlıklı idi, Selçuklu başkenti Konya'da önemli bir ictimâî mevkie sahipti. İlim ve fikir çevreleriyle olduğu kadar, idareci zümrelerle de münasebetleri gelişmişti. Saltanat kavgaları sırasında Anadolu Selçuklu beyleri arasında bir nevi elçilik veya arabuluculuk görevi yüklendiğine dair ifadeler rastlanmaktadır. Gölpınarlı'ya göre, Sadreddin, İbn Arabî mümessili idi, onun yolu ise bilgi ve tevil yolu, Mevlânâ'nın ki, aşk ve cezbe yolu idi.⁴

Sadreddin Konevî, hocası Muhyiddin Arabi hazretlerinin vefatından sonra evliyanın büyüklerinden Evhadüddin-i Kirmani'nin sohbetlerine katıldı. Ondandan da yüksek manevi bilgiler tahsil etti. Bir ara Şam'a giderek devletin önemli din adamları ve sufileri ile görüştü. Özellikle Evhadüddin Kirmani'nin Sadreddin üzerinde etkisi oldu. Sonra hac dönüşü Konya'ya gelip yerleşti. Orada güzel halleri ve bilgisiyle çok meşhur oldu. Kelam ilmindeki yeri eşsizdi. Bu ilimde birçok ince meseleleri açıklığa kavuşturdu. Maddi durumunun çok iyi olması nedeniyle Konya'daki din ve bilim adamlarını sık sık evinde toplayarak, o yıllarda Doğu'nun en önemli kültür merkezlerinden olan kentte özel bir akademi oluşturdu.⁵

Konevî'nin hayatındaki en önemli isim hiç kuşkusuz İbnü'l-Arabî idi. Konevî, kitaplarında en çok İbnü'l-Arabî'den söz etmiş ve ona göndermelerde bulunmuştur. Onu genellikle “şeyh” veya “imam” diye niteleyerek İbnü'l-Arabî'ye bağlılığını sürekli dile getirmiştir. Kitaplarında “kayıtsız” anlamda “eş-şeyh” veya “el-imam” ismi, İbnü'l-Arabî'ye atıf yapar.⁶

Konevî, İbnü'l-Arabî ve İbn Sina gibi düşünürlerden farklı olarak, kaynaklarını zikretme konusunda son derece ketumdur. Üstelik Konevî kaynak zikretmemeyi özgünlüğün bir gereği de sayar. Eserlerinde “Bu eserimi yazarken hiç kimsenin düşüncelerinden yararlanmadım” veya “Ben bu konuda belirttiğim düşünceye benzer hiçbir kitapta bir şey bulmadım” gibi ifadeler rastlanır.⁷

⁴ Mehmet Demirci, www.akademik.semazen.net sitesinden 21.12.2013 tarihinde yazdırılmıştır.

⁵ Malatyalı Sadreddin Konevî, www.malatyagunlugu.wordpress.com

⁶ Demirli, *Sadreddin Konevi*, s. 23

⁷ Demirli, *age.*, s. 25-26

Sadreddin-i Konevî, 673 Hicri, 1274 miladi yılı Muharrem ayının 16. pazar günü vefat etti. Türbesi II. Abdülhamid Han zamanında ve onun direktifleri ile Konya Valisi Ferid Paşa tarafından, 1899 yılında yeniden imar ve ihya edilmiştir.⁸

Konevî'nin mezarı Konya'dadır. Türk olmasına ve Türkçe bilmesine rağmen Sadreddin Konevî eserlerinin tümünü Arapça olarak yazmıştır. Yaşamından sonra arkasında bir çok Arapça eser bırakmıştır. Bu eserler Türkçe'ye ve yabancı dillere çevrilerek incelenmektedir.⁹

2-Sadreddin Konevî'nin Eserleri

XIII. asırda yaşamış olan Konevî'nin yazdığı az sayıdaki kitap, son derece güç bir üsluba sahip olduğu için onun hitap ettiği kitleyi daraltmış fakat güçlü bir otorite sayılmasına da katkı sağlamıştır. Onun eserleri iki temel özelliğiyle dikkati çeker. Birincisi; bu eserler sayesinde Konevî'ye ulaşan birikim sistemli bir bütünlüğe kavuşmuştur. İkincisi ise; eserleri etrafında oluşan ekol, tasavvufun daha sonraki gelişimine göz ardı edilmez etkilerde bulunmuştur. Sadreddin Konevî'nin başlıca eserleri şunlardır:

a- Miftâh'ul-Gaybi'l-Cem Ve'l-Vücûd

Bu kitabın türkçe tercümesi "Tasavvuf Metafiziği"dir. Tercüme eden Ekrem Demirli. İstanbul'da 2002 yılında İz Yayıncılık tarafından basılmıştır. Sadreddin Konevî'nin en önemli eseri bu kitaptır. Bu eserde Konevî, konusunu "Tanrı'nın alemle ve alemin Tanrı ile irtibat ve ilişkisi" diye belirlediği "ilm-i ilâhî"nin bir "ilim" olarak inşasını ele alır. Bu ilimde, doğruyu yanlıştan ayırt etmemizi sağlayan "miyar" mesabesindeki kaideler vardır. Konevî, bu kaideleri en kapsamlı olarak bu eserinde zikreder ve ardından da bu kaidelere göre "ilm-i ilâhî"nin temel meselelerini -sürekli kaidelere atıf yaparak- ortaya koyar.¹⁰ Bu eser, sufilerin keşif ve müşahedeleriyle elde ettikleri bilgilerden hareket ederek, özünü Tanrı-âlem ilişkilerinin teşkil ettiği "ilm-i ilahi"nin sistematik bir üslupla ele alındığı en mühim tasavvuf eseridir.¹¹

⁸ Bir İrfan Pınarı; Sadreddin Konevî, Gülistan Dergisi 68 sayı, ağustos 2006

⁹ Malatyalı Sadreddin Konevî, www.malatyagunlugu.wordpress.com

¹⁰ www.iz.com.tr

¹¹ www.idefix.com

b- En-Nefehâtü'l-İlâhîyye

Bu kitabın türkçe tercümesi “İlâhî Nefhalar”dır. Tercüme eden Ekrem Demirli. İstanbul’da 2002 yılında İz Yayıncılık tarafından basılmıştır. İlâhî Nefhalar, Konevî'nin başta İbnü'l Arabî'yle ilişkileri olmak üzere kendi hayat hikayesi ve kişisel gelişimi hakkında en çok bilgiye yer verdiği kitabıdır. Kitabın bir bölümü de Konevî'nin mektuplarından oluşur. Farklı dönemlerde yazılan mektuplar, Konevî'nin hayat hikayesi hakkında birtakım ipuçları taşır.¹²

c- El-Fükûk fî Esrâi Müstenidâti Hikemi'l-Fusûs

Bu kitabın türkçe tercümesi “Fusûsü'l-Hikem”in Sırları’dır. Tercüme eden Ekrem Demirli. İstanbul’da 2008 yılında İz Yayıncılık tarafından basılmıştır. İbnü'l-Arabî'nin Fusûsü'l-Hikem'i üzerinde yazılmış kısa, fakat önemli bir şerhtir. Fusûsü'l-Hikem'in ilk şarihi olan Konevî, bu şerhi yazmasının nedenini şöyle açıklar: "Bu insanlar (muhakkik dostları), bana, bu Fusûsü'l-Hikem kitabının mühürlerini çözmeme, kaynağının sırrını açıklamamı, kapalı ifâdelerini açıklamayı temin edecek kilidini açmamı önerdiler. Tahakkuk sahibi olduklarını bildiğim için ve onların irşatlarıyla yaratıcılarına yakınlaşmak için, bu önerilerini kabul ettim. Bununla beraber, bu kitabın girişinden başka bir bölümünü İbnü'l-Arabî'nin neşvesine göre şerh etmek istemedim. Fakat Allah bereketi ile beni rızıklandırdı. Bu rızık, İbnü'l-Arabî'nin muttali olduğu şeyi bilmede ortaklık, ona açıklanan şey ile müşerref olmak ve sebep ve vâsita olmaksızın, ilâhî inâyet ve zâtî rabita ile Allah'tan bilgi almaktır."¹³

d- el-Mürâselât

Bu kitabın türkçe tercümesi “Sadreddin Konevî ile Nasireddin Tusi arasında Yazışmalar”dır. Tercüme eden Ekrem Demirli. 2. baskı İstanbul’da 2007 yılında İz Yayıncılık tarafından basılmıştır. Sadreddin Konevî ve Nasireddin Tusi arasında çeşitli metafizik bahisleri üzerindeki mektuplaşmalardan oluşan bir eserdir. Bu eserde Konevî, özellikle İbn Sina felsefesi olmak üzere, filozofların çeşitli meselelerdeki görüşlerine eleştiriler yöneltir ve buradan hareketle felsefenin ve aklın imkanlarını tartışır. Konevî, buradaki fikirlerini bütünüyle diğer eserlerinde tekrarlamıştır ve bu yönüyle mektuplardaki

¹² Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevi*, s. 44.

¹³ www.ibnularabi.com

ifadeleri, diğer eserlerinin bir devamı niteliğindedir.¹⁴ Bu eser, tasavvuf ve felsefe arasındaki ilişkileri ve özellikle bir sufînin felsefeyi nasıl tasavvur ettiğini, bilim ve düşünce ahlakının kusursuz örneğini teşkil eden bir üslupla ele almaktadır.¹⁵

e- En-Nusûs fî Tahkiki Tavri'l-Mahsûs

Bu kitabın türkçe tercümesi “Vahdet-i Vücûd ve Esasları”dır. Tercüme eden Ekrem Demirli. 3. baskı İstanbul’da 2008 yılında İz Yayıncılık tarafından basılmıştır. Konevî’nin hacim bakımından küçük olmakla birlikte, üzerinde yazılan şerhlerin fazla olduğu kitaplarından birisidir. Eser yirmi iki bölümden oluşur ve diğer kitaplarında ayrıntılı bir şekilde açıklanan Konevî’nin görüşleri, burada kısa ve veciz bir üslupla anlatılır.¹⁶

f- Şerh-i Hadis-i Erbaîn

Bu kitabın türkçe tercümesi “Kırk Hadis Şerhi ”dir. Tercüme eden Ekrem Demirli. İstanbul’da 2002 yılında İz Yayıncılık tarafından basılmıştır. Konevî, kırk hadisin şerhini hedeflediği bu kitabında yirmi dokuz hadisin yorumunu yapmıştır. Konevî’nin hadis anlayışı, Hz. Peygamber’e “cevâmiu’l-keîm” özelliği verildiği ilkesinden hareket ederek hakikat-i Muhammediyye düşüncesinin bir yorumu olarak ortaya çıkar. Konevî, bu ilkedен hareketle yirmi dokuz hadiste bu vecizliği ve anlam derinliğini göstermek üzere şerhini yazmıştır. Kitap sufîlerin, özellikle de Ekberî sufi geleneğın hadis anlayışı bakımından temel unsurlar içermektedir.¹⁷

g-Şerh’u Esmâillâhi’l-Hüsna

Bu kitabın türkçe tercümesi “Esmâ-i Hüsna Şerhi”dir. Tercüme eden Ekrem Demirli. İstanbul’da 2011 yılında İz Yayıncılık tarafından basılmıştır. İlahi isimler, Tanrı’yı bilmemizi sağlayan ve Tanrı-alem ilişkilerini mümkün kılan şeylerdir. Bu itibarla, Konevî’nin "ilm-i ilâhî" diye isimlendirdiği ilim, bir anlamda isimlerin bilgisidir. Bu eserinde Konevî, doksan dokuz ilâhî ismi açıklar.¹⁸

¹⁴ www.iz.com.tr

¹⁵ www.idefix.com

¹⁶ Demirli, *Sadreddin Konevi*, s. 44-45.

¹⁷ Demirli, *age.*, s. 43-44.

¹⁸ www.iz.com.tr

h-Tebsiratü'l-Mübtedî ve Tezkiretü'l-Müntehî

Bu kitabın türkçe tercümesi “Marifet Yolcusuna Kılavuz”dur. Tercüme eden Ahmet Remzi Akyürek. 2. baskı İstanbul’da 2004 yılında İz Yayıncılık tarafından basılmıştır. Konevî, bu risalesinde Tanrı’nın zâtı, sıfatları ve fiilleri; velayet ve bununla ilgili meseleler, nübüvvet, ahiret, dünya ve nefsin özellikleri ve bekası gibi konularda sufilerin görüşlerini ele almaktadır. Bütün bu konuları, sülûge yeni başlamış hakikat araştırmacıları için bir “öğüt” ve “rehberlik”; sülûgünü tamamlamış ve kemale ermiş insanlar için ise, sülûkleri esnasında yaşadıkları ve “tahkik” ederek öğrendikleri hakikatleri “hatırlatma” olarak ifade etmektedir.¹⁹

ı- İ’cazü'l-Beyan fî-Te’vili Ümmi'l-Kur’an

Bu kitabın türkçe tercümesi “Fatıha Tefsiri”dir. Tercüme eden Ekrem Demirli. İstanbul’da 2007 yılında İz Yayıncılık tarafından basılmıştır. Fatıha Tefsiri, Sadreddin Konevî’nin en hacimli eseridir. Bu yönüyle eser, Konevî’nin bütün eserlerinde ele almış olduğu belli başlı bütün konulara dair fikirlerini içermektedir. Fatıha Tefsiri geleneksel anlamıyla bir tasavvuf tefsirinin de sınırlarını aşacak şekilde, Tanrı-âlem ilişkisinin yorumlandığı bir kitaptır. Eser, iki ana bölümden meydana gelmektedir. "Giriş" diye tercüme edilen birinci kısımda Konevî, genel olarak eseri yazmasının nedenini, eserinin içeriğinde bulunan konuları ve eserindeki üslubu hakkında bilgiler verirken, ardından bilgi görüşünü ortaya koyan çok önemli meseleleri ele alır. Eserin ikinci kısmı ise, Fatıha Suresinin yorumlanmasıyla ilgilidir. Bu bölüm de, çeşitli kısımlara ayrılmıştır.²⁰

¹⁹ www.idefix.com

²⁰ www.kuranfurkan.com

I. BÖLÜM

KONEVİ'DE İLİM KAVRAMI

1-İslam Kültür Tarihinde “İlim”

Kelime, Arapçada bilmek anlamında “ilm” mastarından türetilmiş olup bilgi demektir. Çoğulu “ulûm”dur. Klasik sözlükler bu anlamı öncelikle vurgulamak üzere ilimin karşılığını “bilgisizliğin (cehl) zıttı” şeklinde verirler. Aynı kökten türeyen ve dini terminolojimizde yoğun biçimde kullanılan âlim (çok bilgili), âlim (bilgin; çoğulu ulema, alimun, nadiren ulam), a’lam ve a’lama (çok bilgili, ilimde otorite), malum (bilinen, biline gelen), malumat (bilmenin konusu olan şeyler, bilgiler), muallim (öğretmen), ve muallim (öğrenim görmüş) kelimeleri ilmin bilgi anlamıyla bağlantılı olarak kullanılmaktadırlar. Âlim ve alim hem Allah hem de insan için kullanılmakla birlikte, Allah için daha çok ikincisi kullanılmaktadır. Aynı şekilde “Allam” Allah için, “allame” ise erkek /dişi insanlar için kullanılmaktadır.²¹

Fetihlerle kültürel coğrafyanın genişlemesi, İslam dünyasında fikri hareketliliğin artması ve nihayet gerçekleştirilen tercüme faaliyetleri sayesinde Müslümanların Grek, Helenistik, Farisi ve Hind kültür havzalarının birikimiyle tanışmışlardır. Bu kültürel iletişim ve aktarımın sonucunda Müslümanlar pek çok eseri büyük bir ilgiyle okuyup öğrenmişlerdir. İslam’ın ilim ve hikmet kavramları bu İslam-öncesi oluşmuş birikim ışığında yeniden anlamlandırılmış, ilim terimi felsefi ilimleri de ifade edecek şekilde genişlemiş ve zaman içinde hikmet terimi bizzat felsefeyi, hâkim ise filozof ve tabibi ifade eder hale gelmiştir.

Zamanla bilgi alanlarının çokluğu ve çeşitliliğini fark eden Müslüman bilginler bütün bu ilimlerin kendileri için gerekli olduğu sonucuna vardılar. Önceleri “İslam dini hakkında bilgiler” anlamında kullanılan “ulûm” terimi “bilimler, ilmî disiplinler” anlamında kullanılmaya başladı. İlk İslam filozofu kabul edilen Kindî beşerin entelektüel

²¹ İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İz Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 69.

kapasitesiyle ortaya koyduğu ilimleri “el-‘ulumü’l insaniyye” olarak isimlendirmiştir. Fârâbî ise “İhsau’l-Ulum” adlı ünlü eserinde, fıkıh ve kelim gibi iki temel din ilminin de dâhil olduğu bütün bir ilimler sistemi için “ulûm” terimini kullanmıştır. Harizmi, “Mefatihü’l-Ulûm”unda felsefî ilimler için “ulumu’l-acem”, yani Arap kültür havzasının ürünü olmayan yabancı ilimler terimini uygun görmüştür. Felsefî ilimler (el-ulumu’l felsefiyye) teriminin ise İhvanu’s-Safa’nın eserinde açıkça kullanıldığı görülmektedir. Şer’i ilimler ile felsefî ilimlerin Kindî ekolünde bağlı Amirî tarafından sarıh biçimde birbirinden ayrıldığı görülmektedir. İbn Sina’nın da ‘felsefî ilimler’ terimini kullanmayı sürdürdüğü görülmektedir. Ancak onun “Fî Aksâmi’l-Ulumi’l-Aklyyye” adlı eseridir ki aklî ilimler teriminin İslam dünyasında yerleşmesine öncülük etmiştir. Daha sonraları bu terime mukabil İslam dünyasında din ilimlerini ifade etmek üzere naklî ilimler terimi kullanılacak ve yerleşecektir.²²

2-Kur'an ve Hadislerde “İlim”

Kur’anı Kerim’de ‘ilm kökünden türeyen kelimelerin hem Mekkî hem Medenî ayetlerde isim, fiil ve mastar olarak yaklaşık 750 kere kullanıldığı görülmektedir. Kur’ani Kerimde ilim kelimesi daha ziyade ‘ilahi bilgi’ veya ‘vahiy’ anlamında kullanılmakta ancak gerek insanın vahyedilmiş ilahi hakikat hakkındaki ilmi gerekse doğrudan doğruya insanın bilme melekesiyle ilgili olarak sahip olduğu dünyevi ilim kavramı da çeşitli ayetlerde yer almaktadır.

Kur’an doğrudan doğruya insanın zihni melekeleri sayesinde gerçekleştirdiği bilme, anlama, farkına varma, hatırlama... vd. gibi etkinlikleri için de ‘ilm kökünden türeyen fiiller kullanılmaktadır. Mesela “...İlimde derinleşmiş olanlar ise: Ona inandık, hepsi Rabbimizin katındandır” derler. Bunu ancak akliselim sahipleri düşünüp anlar.”²³

İster İlahi isterse zihnî bilgi söz konusu olsun Kur’an’da bilenler ile bilmeyenlerin eşit olmayacağı kesin bir dille belirtilmekte “...De ki: Bilenlerle bilmeyenler hiç bir olur mu? Doğrusu ancak akıl sahipleri bundan öğüt alır”²⁴ ; insanın ilminin artırılması için Allah’a yakarmaya çağrılmaktadır “...Rabbim! İlmimi artır, de”²⁵ Diğer taraftan

²² Kutluer, *age.*, s. 86-88.

²³ Kur’an, Al-i İmran, 7

²⁴ Kur’an, Zümer, 9

²⁵ Kur’an, Taha, 114

Allah'tan en çok korkanların âlimlerin olduğunu ifade etmektedir. “Kulları içinde ancak âlimler Allah'tan korkarlar”.²⁶ Bu da ilmin birçok boyutunu ve işlevini vurgulamaktadır.

İlmin İslam dini için taşıdığı anlam, taşıdığı değer ve gördüğü işlev hadislerde de yoğun biçimde vurgulanmıştır. Her şeyden önce İslam ümmetinin bağlandığı tüm değer sisteminin devamlılığı ilme bağlı olduğu için Hz. Muhammed âlimlerin yetişmesine duyulan ihtiyacını görerek ilmi yüceltmış ve teşvik etmiştir, “İlim talebi için yola çıkan kimse dönünceye kadar Allah yolundadır”.²⁷ İlmin ibadetten de üstün değer olduğu kendisi tarafından çarpıcı ifadelerle belirtilmiştir. “Âlimin abide üstünlüğü, benim sizden en basitinize olan üstünlüğüm gibidir”.²⁸ Başka hadislerde ilim öğrenme yolunda olanlara daima, peygamberlerinin yaptığı gibi “ilimlerinin artması” için Allah’a yakarmaları öğütlenir. Ancak önemli olan bilginlerin toplumsal gerçekliğin organik bir parçası olmaları ve onların mevcudiyetlerine süreklilik kazandırılmıştır. Nitekim ilim, soyut gerçekliğiyle ortadan kalkmaz, o zeval bulmaz bir mevcudiyettir; ancak ulema zeval bulabilir. Mesela bir âlimin ölümüyle İslam âleminde açılan boşluğu, onun gibi yetişecek bir âlimden başkasının dolduramayacağını belirten Hz. Ali (r.a.)²⁹, söz konusu vahameti yeterince işaret etmektedir. Sonucun bu kadar önemli olması onların “peygamberlerin mirasçısı” olması nedeniyledir. “Âlimler peygamberlerin varisleridir”.³⁰ İslam dininin son din olduğu ve peygamberinin son peygamber olduğu düşünülürken bilginlerin bu tür hadislerde belirtilen işlevi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. İlim sahipleri peygamberin artık cismen var olmadığı zamanlarda dinin değişmeyen ilkelerini hikmete uygun şekilde yaymak, savunmak ve öğretmek yahut durmadan değişen şartların gerektirdiği yargılara varmak durumundadır. Zaten ilim sahibi olmak onlara belli bir görev ve sorumluluk yüklemiştir. İslam ümmetinin bilginleri toplu gayretleri ve ilmi ittifaklarıyla nebevi işlevin mirasçısı konumundadır. Hz. Peygamber “ilim talebi”nin, dolayısıyla bilgi edinmenin, edinilmiş bilgileri öğretmenin ve aktarmanın taşıdığı önemi ısrarla belirtirken, söz konusu hayati işlevin yerine getirilmesini amaçlamış olmalıdır. “Feraizi ve Kur’anı öğrenin ve halka da öğretin, zira benim ruhum kabzedilecek”³¹ Bütün bunların yanı sıra ilim fayda kavramıyla

²⁶ Kur’an, Fâtır, 28

²⁷ Tirmizi, İlm 2, (2649)

²⁸ Tirmizi, İlim 19, (2686)

²⁹ Ebu Hamid el-Gazzâlî, *İhyau Ulumi'd-Din*, (çev. Ahmed Serdaroğlu), Bedir Yayinevi, İstanbul 1974, C. I, s. 23

³⁰ Ebu Davud, İlm 1, (3641); İbnu Mace, Mukaddime 17, (223)

³¹ Tirmizi, Feraiz 2, (2092)

sık sık irtibatlandırılmış, fayda vermeyen ilim teşvik görmemiş ve hatta zararlı ilimlerden kaçınılması tavsiye edilmiştir. “Allah’ım, faydası olmayan bir ilimden Sana sığınırım”.³² İlim ve faydanın birbirinden ayrı düşünülmemesine paralel olarak, ilim-amel yahut bilgi-davranış bütünlüğünün önemine de hadislerde değinilmiştir.³³

3-Bazı Filozoflar ve İbn Sina’da Bilgi Kavramı

Bilgi insanlık kadar eskidir, yani insan var olduğundan beri ona ait bilgi hep var olmuştur. Ancak bilginin bizzat kendine yönelmesi, yani bilginin oluşum sürecini ve mahiyetini inceleme çabası felsefi düşüncenin ortaya çıkışı ile başlar.

Sokrates ve Platon, zorunlu, kesin, genel geçer bilginin varlığı ve bu bilginin doğuştan geldiği, başka bir deyişle doğuşla birlikte akılda var olduğu görüşündedirler. Öğretmen öğrencisine yeni bir şey öğretmez, ancak onun aklında var olan bilgileri gün ışığına çıkarır. Onlara göre bu tür bilgileri duyu organları sağlayamaz; çünkü bilgi duyuşsal algılardan oluşsaydı kişiden kişiye değişir, başka bir deyişle görelî (rölatif) olurdu. Örneğin, aynı su bir ele sıcak bir ele soğuk gelebilir; aynı limonatayı birisi tatlı bir başkası ekşi bulabilirdi.³⁴

Aristoteles’e göre insanın doğuştan getirdiği bilgileri yoktur; ama duyuşlarla elde ettiği verileri işleme ve tümel kavramları oluşturma yeteneği vardır. Bu görüşünü şöyle belirtir: “Bilgi duyumuşla başlar; ancak duyum değildir. Bilgide duyumun yanında başka bir öğenim, aklın işe karışması söz konusu olmazsa asla bilim ve felsefe meydana gelmez.”³⁵

Kindi bilgiyi “varlığın hakikatlerini bilmek” şeklinde tanımlar. Bu bilginin nasıl gerçekleştiği, felsefenin önemli problemlerinden biridir. Meşşai bir filozof olarak Kindi, bilgiye duyu, akıl, sezgi ve vahyin kaynaklık ettiğini kabul eder. Ona göre insanın bilgi vasıtaları öncelikle iki türdür: Duyu ve akıl. Duyu algıları, duyu organının duyulur nesnelere direkt ilişkisi sonucu gerçekleşir. Zamanın akışıyla her şey değişime tabi olduğu için, duyu bilgisi akli bilgi gibi sabit ve güvenilir değildir. Duyu algıları Kindi’ye göre önce tasavvur gücünde oluşur. Tasavvur gücü de onları hafızaya gönderir. Böylece artık o, canlının zihninde kavrama dönüşür. Fakat bu kavramlar cins ve türün altındaki tikellere aittir. Özne-nesne ilişkisinin bir sonucu olarak elde edilen bu bilgiler duyu organına

³² Tirmizi, Daavat 69, (3478); Nesai, İstiaze 2 (8, 255)

³³ Kutluer, *age.*, s. 71-76.

³⁴ Doğru Bilginin İmkânı, Mslgfelsefe.blogcu.com.

³⁵ Aynı yer.

bağımlı, bireysel ve tikeldir. Bundan dolayı duyu algıları bize hiçbir zaman varlığın mahiyeti ve hakikati hakkında doğru bilgi veremez. Bunun gerçekleşebilmesi için duyu bilgilerinin akıl tarafından da onaylanması gerekir. Duyular maddeye bağımlı tikelleri, akıl ise tümelleri algılar.³⁶

Kindi duyusal ve akli bilgi dışında, nefsin belli bir arınmışlık düzeyine ulaşmasıyla elde edebileceği sezgisel bilgiden de bahseder. Bu bilginin, insanın kalbine Allah'ın bir lütfu olarak gelen bilgi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak insanın bilinçli bir arınma çabası da söz konusudur. Arınmış nefis, artık gizli ve açık her şeyi bilir, ilginç rüyalar görür; bedenlerinden ayrılmış olan nefslere onunla konuşur ve Allah ona kendi nurundan ve rahmetinden akıtır. Ancak bu arınma olayında mistik anlayıştan farklı olarak, arınan nefsi bilgi ile aydınlatıp sezgiye hazır hale getirmek gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında bunun mistik değil, rasyonel sezgi olduğunu söylemek mümkündür.³⁷

Kindi Müslüman bir filozof olarak vahiy bilgisinin önemini de vurgular. Bu, beşeri bilginin aksine insanın herhangi bir istek ve çabası olmadan, Allah'ın bir lütfu olarak, dilediği zaman dilediği kullarına verdiği bilgidir. Ayrıca o, zamanla kayıtlı değildir ve ancak Peygamberlere özgüdür. İnsan onun benzerini getirmekten acizdir. İnsan tabiatının üstünde bir bilgi olduğundan dolayı da insanın yapması gereken, onu kabul ve ona itaattir.³⁸

Fârâbî'ye göre de biri duyusal, diğeri akli olmak üzere iki tür bilgi vardır. Duyusal bilgiler, duyu organlarınca algılanan, tekil olan bilgilerdir. Bunlar tekil olduklarından bilimsel bilgi değildirler, ama onun hammaddesini oluşturarak bilimsel bilgiye olanak sağlarlar. Akıl da bu tekil bilgileri biçimlendirerek ve birtakım kalıplara sokarak genel kavramlara ve yargılara dönüştürür. Böylece kesin ve genel geçer bilgilere ulaşılır. Ona göre insanın en güvenilir yetisi akıldır. İnsan, aklın ilkelerine ve mantığın kurallarına uyarak ele aldığı her konuyu çözümler. Nitekim Fârâbî Aristoteles'in felsefesini İslam inancıyla uzlaştırmak istemiş ve bunu mantık kurallarına dayanarak gerçekleştirmeye çalışmıştır.³⁹

³⁶ Enver Uysal, *Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindi ve İbn Sina Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Yayınları, Bursa 2008, s. 159-160.

³⁷ Uysal, *age.*, s. 161.

³⁸ Uysal, *age.*, s. 161-162.

³⁹ Doğru Bilginin İmkânı, *agw.*

Fârâbî en yüce erdemin bilgi olduğu görüşündedir. Aklın, edindiği bilgilerle iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ayırabildiğini belirtir. Ona göre, evrendeki varlıkları bilen ve bundan yaşam için doğru anlamlar çıkaran kişi Tanrı'ya ulaşmanın yolunu bulmuş demektir.⁴⁰ Böylece filozoflar, peygamber ve vahy olmadan da insanın hakikati bulabileceğini öne sürmüşlerdir. Bu da, hakikate ulaşma konusunda peygamber ve filozof farkını doğurmuştur: Tanrı ve metafizik konusunda görüşlerinin kendilerine ait olduğunu söyleyen düşünürlere filozof, görüşlerini Tanrıdan aldıklarını söyleyenlere ise peygamber denilmiştir. Filozoflar, görüş ve düşüncelerini toplumlara kabul ettirme çabasına girmemişler, peygamberler ise bunu vazife edinmiş ve Tanrıdan verildiğini söyledikleri görev, ister idealleri, ister çıkarları uğruna risk almışlar, tarihte yüzlercesi belki de binlercesi bunun bedelini canlarıyla ödemişlerdir.

İbn Sina'ya göre insan, dış dünya hakkında genel-geçer bilgiyi elde etme, varlığı bir bütün olarak kavrama ve seçime bağlı olarak hareket etme hususunda, diğer canlılardan ayrılır.

İbn Sina'nın bilgi fenomenine yaklaşımını şu şekilde tespit ve tasvir edebiliriz: Bilgi; bilen insanın, bilinen nesneden elde etmiş olduğu bir üründür. Bu ürünün elde edilmesi, tek bir bilgi yetisinin ve tek bir bilgi aktının işi değildir. Bunda çeşitli bilgi yetilerinin ve bilgi aktların katkısı vardır. Şayet nesne, duyulur bir nesne ise, bu durumda devreye duyular girer ve nesnenin biçimini bize ulaştırırlar. Bu biçim, maddi nitelikleriyle, yani belli bir nitelik, belli bir nicelik, belli bir yer ve konumla birlikte bulunur. Daha sonra, duyuların algıladığı biçim, algılandığı haliyle depolanma yetisi olan hayale geçer. Daha sonra akıl, hayalde bulunan bu biçimi, maddi niteliklerinden soyutlayarak onu, tümel biçim haline getirir. Böylelikle bilginin, ilk basamağında tekil biçimi, nihai basamağında ise tümel biçimi kavrama söz konusudur. Bilgi araçları ve bilgi aktları değişik olsa bile, her ikisinde de bilgiyi elde etme aynı şekilde gerçekleşmektedir: Buna göre bilgi, özne ile nesne arasında hüküm süren ilişkinin bir ürünüdür. Öznenin bilgi edinmesi, ayrı ayrı bilgi araçlarının ve bilgi aktlarının işi değil, tersine hepsinin, bir şekilde, birlikte işlenmesi sonucudur⁴¹.

⁴⁰ Aynı yer.

⁴¹ A. Kamil Cihan, *İbn Sina ve Gazâlî'de Bilgi Problemi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 44.

İbn Sina'ya göre “her bilgi ve marifet ya tasavvurdur, ya da tasdiktir”⁴². Aynı şekilde, bir şey iki şekilde bilinir: Birincisi tasavvur etmek, ikincisi ise tasavvurlarla tasdikte bulunmaktır. Tasavvurda, bir şey hakkında doğru ya da yanlış herhangi bir yargıda bulunmaksızın, o şeyin sadece ismi ve anlamı zihinde yer eder. Buna karşın tasdikte, kavramlar arasında “böyledir” veya “böyle değildir” türünden yargılar söz konusudur. Bu durumda tasavvurda hiçbir şekilde bir yargı söz konusu değilken, tasdikte mutlaka en azından iki tasavvur arasında doğru veya yanlış (olumlu-olumsuz) bir yargının bulunması gerekmektedir. Tasdik, tasavvur edilen suretin nesnesine uygunluğu dile getirirken, yanlışlama, tasavvur edilen suretin nesnesine aykırılığını ifade eder. Bilginin tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılmasında tasavvur, herhangi bir kavrama karşılık gelirken; tasdik, kavramlarla oluşturulan ve bilgisel değeri düşünüldüğünde basit ve bileşik önermelerdir.⁴³

İbn Sina, insanın bilgi edinmesinin iki yolla olduğunu söylemektedir: İnsani ve rabbani. Bunlara da şer’i ve akli bilgi denir. Birincisi dışarıdan ve insanın bizzat kendi içinden öğrenmekle gerçekleşir. İçten öğrenme (veya tefekkür) ruhun Külli Nefs’den istifadesidir; zaten nefs’de bilkuvve var olan bilgilerin ortaya çıkması yani hatırlamadır.⁴⁴ İkinci yola gelince, bunun da iki çeşidi vardır: Vahiy ve İlham. Eğer nefis bizzat kamil olur, hırs ve emel kiri olmaz, dünya şehvetinden arınarak uzaklaşır, herhangi bir amaca yönelik ilişkilerden kurtulur, yüzünü Bari’sine ve menşesine dönerse... Allah inayetiyle, böyle bir nefsi külli olarak kabul eder; ona ilahi nazarla bakar ve (külli nefste bulunan) tüm bilgileri onda nakşeder. Böylece bu nefis için herhangi bir öğrenme olmadan tüm suretler belirir. Buna da vahiy denir. İlham ise, külli nefsin cüzi nefsi, insani nefsi uyarmasıdır. Vahiyle oluşan bilgiye nebevi bilgi, ilhamla oluşana da ledünni bilgi denir. Vahiye olduğu gibi ilhamda da herhangi bir vasıta yoktur. Ledünni bilgi, saf, latif kalbe, gayb âleminden doğuveren bir ışık gibidir. Vahiy ilhamdan, ilham da rüyadan daha güçlü bir bilgi sağlar. Vahyin kesilmiş olduğunu fakat ilhamın sürekli olduğunu ifade eder.⁴⁵

4-Bazı Sufiler Ve İbn Arabî’de Bilgi Kavramı

Hucvirî’nin *Keşfu’l-Mahcub* (Hakikat Bilgisi) kitabında ilim, “Malumu ihata etmek, malumu açıklamak”, olarak tarif edilmiştir. İlmin tariflerinden en iyisi de şudur:

⁴² Hidayet Peker, *İbn Sina’nın Epistemolojisi*, Arasta Yayınları, Bursa 2000, s. 93.

⁴³ Peker, *age.*, s. 93-94.

⁴⁴ Seyfullah Sevim, *İslam Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 83

⁴⁵ Sevim, *age.*, s. 83-84.

“İlim bir sıfattır ki, canlı bir varlık onunla âlim olur”.⁴⁶ Hucvirî devamında şöyle diyor: “Malum olsun ki, ilim ikidir. Biri Allah Teâlâ’nın ilmi, diğeri halkın ilmi. Kulun bilgisi, Allah Teâlâ’nın ilminin yanında yok olup gider. Çünkü Allah’ın ilmi onun sıfatıdır onunla kaimdir, onun vasıflarının nihayeti yoktur. Bizim ilmimiz ise bizim sıfatımızdır, bizimle kaimdir, vasıflarımızın nihayeti mevcuttur. Zira Hakk Teâlâ İsrâ süresi 85 ayetinde şöyle buyurmuştur: “*Pek azı müstesna size ilimden bir şey verilmemiştir*”. Allah’ın ilmi ile var olan şeyleri de yok olan şeyleri de bilir. Halkın ilimde ona ortak olması bahis konusu olamaz. Bu ilim parçalanamaz, Allah’tan ayrılmaz. Fiilindeki nizam onun ilminin delilidir. Çünkü muhkem ve mükemmel fiil failinin ilim sahibi olmasını gerektirir. Allah’ın ilmi sırları ihtiva, zahiri şeyleri ihata eder. İmdi Allah’ın kendisini ve amellerini görmekte olduğunu bilecek bir şekilde talibin Allah’ın müşahedesinde (ve murakabesinde) amel etmesi lazımdır”.⁴⁷

İslam düşüncesinde ilime fonksiyonu bağlamında değer verilmiş ve faydasız ilimden kaçınılmıştır. Kişide Allah Teâlâ’nın rızasını elde etme ve azabından sakınma gayreti oluşturmayan ilim, bizatihi faydalı olsa bile sahibine fayda vermediği için helâka götürücüdür. Bu sebeple ulema, amele yansımayan, ahlâkı güzelleştirmeyen ve bâtını mamur kılmayan ilmin sahibi için ancak vebal olduğunu söylemiştir. İslâm’da ilim, Allah’ın rızasını kazanmak ve amel etmek için öğrenilir. Peygamber efendimiz (s.a.s), dualarında; “*Allah’ım, bana öğrettiklerinle beni faydalandır; bana fayda sağlayacak ilim öğret, ilmimi artır*”⁴⁸ “*Faydasız ilimden Allah’a sığınırım*”⁴⁹ buyurmuşlardı.

Hucvirî’ye göre amelin sahih olmasını sağlayacak kadar her ilimden tahsil görmek farzdır. Bilmek gerekir ki, az ilimle çok iş yapmak mümkündür. İlmin amelle beraber bulunması lazımdır. Nitekim Hz. Peygamber (a.s.), “*Fıkıh bilmeden, ibadet eden, değirmene koşulan eşek gibidir*” buyurmuşlardır. Zira bu nevi kimseler ne kadar dönerlerse dönsünler yerinde sayarlar, herhangi bir mesafe kat edemezler.⁵⁰

Gazali’nin düşüncesinde ilim; Allah’a giden yolu ve bu yolun engellerini bilip ona göre davranmaktan ibarettir. Bu kavrayışta ilmin maksadının “ilm-i yâkin” olması

⁴⁶ Hucvirî (Ali B. Osman Cüllabî), *Keşfu’l-Mahcub-Hakikat Bilgisi*, Hazırlayan Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1982, s. 91.

⁴⁷ Aynı yer.

⁴⁸ Tirmizî, Daavât, 128.

⁴⁹ Tirmizî, Daavât, 68.

⁵⁰ Hucvirî, *age*, s. 89.

gerektiğini söyler. Doğruluğu ya sübjektif veya objektif olarak deneylenmiş ve dinde apaçık bildirilmiş, şüpheden uzak her türlü veri, Gazâlî'ye göre bilgidir. Zira Gazali bilgiyi şu şekilde tanımlar: "*Okuyucum, bilmiş ol ki; İlim, insan ruhunun, müfret halde veya mürekkep halde olsun eşyanın hakikatlerini ve çeşitlerini niteliğiyle, niceliğiyle, mahiyetiyle, cevheriyle, özüyle maddeden mücerret olarak tasavvur etmesidir...*"⁵¹

Descartes'te gördüğümüz bilgi için sağlam zemin arayışını belki de ilk örneğini Gazâlî'de görürüz. Descartes bu sağlam zemini düşünmesine bağlar. "Düşünüyorum öyleyse varım" ifadesi meşhurdur. Gazali bunu kendi varlığına bağlamaktadır.

Gazâlî'ye göre insanın hiç şüphe edemeyeceği şey kendi varlığıdır. Fakat Gazali için bu yeterli değildir. Bundan sonra insanın bilgi elde etmeye yarayan duyularını, aklını, kalbini tanıması gerekir. Ona göre, beş duyu, akıl ve kalb insandaki bilgi elde edebilen kuvvelerdir, ancak başta duyular ve akıl sınırlı bir güce sahip oldukları için her zaman yanılığa düşebilir ve böylece de her zaman bize doğru bilgi vermeyebilirler. O halde duyular ve aklın verilerinin deneye tabi tutulmaları gerekir. Eğer deney sonucu doğrulukları sabit olursa, o zaman, o veriler doğru bilgiler olarak kabul edilmelidir. O hâlde Gazâlî'ye göre bilme, insanın kendisini bilmesi demek, insanın beş duyu, akıl ve kalb gibi kuvvelerinin bilmedeki sınır ve şartlarını tanıması, onlardan bilhassa beş duyu ve aklın her zaman yanılabilirliğini kabul etmesi demektir. İnsan, kendi varlığından şüphe etmeyecek kadar kendini bildikten ve kendi varlığının şuurunda olarak, kendi kuvvelerinin sınır ve kapasitelerini tanıdıktan sonra bilginin tamamen sübjektif planda kalmaması için ve bilginin herkesin gözünde kesinlik değeri taşıması için, insanların ortak olarak doğru kabul ettiği temel bilgilerin tespiti gerekir. Bunlar aklın, doğruluğu veya yanlışlığı hakkında hiç bir araştırmaya girmeden kabul ettiği apaçık bilgilerdir. Gazali bunları "Zarurât" ve "Mahsusât" olarak adlandırır.⁵²

Gazâlî'ye göre, ikinci tip zaruri ve bedihi, yani doğruluğundan şüphe edilmeyen bilgiler, dini bilgilerdir. Bunlar da temel bilgilerdir. O hâlde Gazali'nin bilgi teorisinin temelini, zaruri ve bedihi insanlık bilgileriyle ilâhi menşeli dini bilgiler teşkil eder. Burada hatırlatılması gereken bir husus da, Gazâlî'nin dini bilgiden kastının, Kuran-ı Kerimde ve Hz. Peygamberin hadislerinde verilen bilgiler olduğu hususudur. Dinin yorumu

⁵¹ Mehmet Bayrakdar, *Gazali'nin Bilgi Teorisi*, www.kurandhesunet.net

⁵² Bayrakdar, *agw*.

mahiyetindeki görüşler "dini bilgi" kategorisi içerisine girmediğinden bunlar doğru veya yanlış olabilir.⁵³

İbn Arabî, İslam düşüncesindeki geleneksel Aristocu felsefe tasavvurundan farklı bir felsefe sistemi meydana getirmiştir. O'nun bilgi anlayışı eserlerinde satır aralarına serpiştirilmiş dağınık bir şekilde yer almaktadır. İbn Arabî'nin bilgi anlayışı mistik karakterli ve keşfe dayalı bir bilgi tasavvuruna dayanır.

İbn Arabî, duyular ve akıl yoluyla elde edilen bilgilerin yanı sıra, diğer sufiler gibi, alternatif bir bilgi edinme yolu olarak keşfi kabul eder. Ona göre Allah, ilham veya keşf yoluyla bazı seçkin kullarına metafizik ve fizik âleme dair bilgiler verir. İşte keşf veya ilham denilen bu bilgi elde etme yolu, akıl yoluyla bilgi elde etmede kullanılan metottan farklı olmasının yanı sıra, salt bilgi bakımından da orijinallik ve çeşitlilik arz eder. Her şeyden önce bu, tarz bakımından sıra dışılık özelliği taşır ve akılla elde edilen nazarî bilginin bir nevi mukabili sayılabilir. İbn 'Arabî'nin bu anlayışına benzer bir yaklaşım Yeni Platonculuğun kurucusu Plotinus'ta (204-270) görülür. Ona göre bilgi edinme yolları duyular, akıl ve vecd'dir. Vecd'in verileri duyular ve aklın verilerinden üstündür. Çünkü vecd halinde ruh bedeni terk ederek Tanrı ile birleşir.⁵⁴

İbn Arabî keşfi, nazarî (aklı) bilginin alternatifi görmekle birlikte, akli ve duyuları tamamen yok sayan bir anlayış içerisinde değildir. Aksine keşfi onların yanında yeni bir bilgi kaynağı olarak görme eğilimindedir. Bununla birlikte keşfi, duyular ve aklın ulaşamadığı veya ulaşma imkânı olmayan bir alan için gerekli görür. Nitekim o, âleme bakıldığında sınırlı bir takım hakikatlerinin görüleceğini, hâlbuki bu hakikatlerin latif sınırları ve şaşılacak yönleri olduğunu, bunların ise nazar ve fikirle idrak edilemeyeceğinden hareketle keşfe başvurulmasının gerekliliğini savunur ve duyularla aklın bittiği yerde keşfin devreye gireceğinin altını çizer. İbn Arabî velilere özgü keşfi bilgiyi aklın gücünün ötesine ulaşabilen bir nitelikte görmesine karşın bunun her velide aynı şekilde bulunan bir bilgi olmadığını itiraf eder. Bilindiği gibi insanlar nazarî (akılla elde edilen) bilgi bakımından biri diğerinden farklıdır. Bu farklılık kimi zaman kişinin zekâ kapasitesinden, kimi zaman da bilgiye ulaşma imkânının olup-olmamasından kaynaklanır. Keşfi bilgi için de aynı durum söz konusudur. Ona göre ilâhî tecelliyi İnsanların kavramaları, istidatlarına

⁵³ Aynı yer.

⁵⁴ Cafer Karadaş, "İbn Arabîye Göre Vahiy ve Keşf" (Uluslararası Davud el-Kayserî Sempozyumu), Kayseri 1997.

göredir. İstidatlarının farklı olması keşfi farklı kavrama ve aktarmalarına yol açar, bu farklılık doğru orantılı olarak elde edilen bilgiye de yansır.⁵⁵ Dolayısıyla keşfi bilgi, akli bilgi gibi objektif bir bilgi değildir ve kişiye özeldir.

Her ne kadar keşif yoluyla aklın ötesinde bir takım bilgiler edinilebiliyorsa da keşfin, şeriatın alanına müdahil olması söz konusu değildir. Belki keşfe, şeriatın getirdiği bilgileri kavrama ve yorumlama gibi bir görev verilebilir. İbn ‘Arabî’nin “*Kur’an nebiye nazil olmuşsa da onu anlama ve yorumlama bilgisi velinin kalbine nazil olmuştur*”⁵⁶ sözü bunu pekiştirir. Ancak keşfi bilgiye dayanarak dini hüküm çıkarılmaz.

5-Sadreddin Konevî’de İlim Kavramı

Konevî “*bilgi tümel ve mücerret bir hakikattir. Onun nispetleri, özellikleri, hükümleri, arazları, lazımları ve mertebeleri vardır*”⁵⁷ diyerek bilgi tasavvurunu dile getirir. Ona göre bilgi nurun kendisidir. Bir şey, nurun kendisiyle algılanır. Hiçbir şey, nur olmaksızın bulunamaz. Zuhurunun şiddetinden dolayı da bizzat nurun tarifî, mümkün değildir. Çünkü tarif eden, tarif olunandan daha üstün ve önce olmalıdır. Bilgiden üstün ve ondan önce, sadece Zat’ın gaybı vardır. Bu gaybı ise, Hakkın dışında hiç kimsenin bilgisi ihata edemez.⁵⁸

İlmi tarif eden kişi, ya onun sırrını bilmiyordur veya biliyordur. İlmin sırrını bilen kişi, tarifinde bazı özellikleri açısından ilmin mertebesine dikkat çekmeyi amaçlar, yoksa tam olarak onu tarif etmek istemez.⁵⁹

Konevî “*her ilmin kendi mevzusu (konusu), mebadisi (ilkeleri) ve meseleleri vardır*”⁶⁰ der ve açıklamasını şöyle yapar: Mevzu, kendisinde o ilmin hakikatinden, o ilme mensup hallerden ve zatından dolayı o ilme arız olan konulardan bahsedilen şeydir. Buna örnek olarak, bir görüşe göre, ilm-i ilahi’de vücut’un ya da geometri ilminde de ölçmenin bu ilimlerin mevzusu olmalarını verebiliriz. Mebadi, ya tasavvurlar ya da tasdiklerdir. Tasavvurlar, tanımlardır; tasdikler, ilmin üzerine kurulduğu mukaddimelerdir. Meseleler ise, haklarında burhan (delil) aranan ve muhatap için ispat edilmesi istenilen konulardır.⁶¹

⁵⁵ Karadağ, *agm.*

⁵⁶ Aynı yer

⁵⁷ Sadreddin Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 83.

⁵⁸ Konevî, *age*, s. 83.

⁵⁹ Aynı yer.

⁶⁰ Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, (çev. Ekrem Demirli), İz yayıncılık, İstanbul 2002, s. 7.

⁶¹ Konevî, *age*, s. 9.

Müslüman düşünürler arasında bu noktada çeşitli görüş ayrılıkları vardır. Tehânevî *Keşşâf* isimli eserinde, bazı bilim adamları, bir insanın âlim sayılmasının bir şeyi delil ile bilmesi şartına bağlı olduğunu ileri sürmüştür; ona göre bir şeyi delil ile bilmeyen kimse, âlim değil, hâkî (anlatan) diye isimlendirilir. Bu değerlendirmeye ilim yönünden baktığımızda ise, bir şeyin ilim vasfına sahip olabilmesi için, delile sahip olması şarttır.⁶²

Bazı düşünürler delili ve delillendirmeyi şart görmemiştir. Onlara göre bir insanın âlim olması, meseleleri bilmesine bağlıdır. Bu görüş, şöyle de ifade edilebilir: İlim, meseleleri tasdike, bazen bizzat meselelere verilen bir isimdir. Tehânevî, müdevven ilimlerde üç şeyin bulunmasını şart görür: Konu, mesele ve ilke; bütün bunlar, teke irca edilebilir ki, o da meselelerdir. Çünkü bir ilmin hakikati, o ilmin meseleleridir. İlkeler ve konunun ilmin kısımları arasında sayılması ise, ilimde bizatihi maksat olan meseleler ile yakın ilişkilerinden kaynaklanır. Katip Çelebi *Keşfü'z-Zunûn* isimli eserinde ilmin kısımlarını üçe ayırmaktadır. Ardından ilmin gerçek tanımının meseleleri veya bunlara dair tasdikleri tasavvur etmek olduğunu belirtir. Çünkü her ilmin hakikati, bu ilmin meseleleri veya bunları tasdik etmektir. İlkeler ve konular ise, ihtiyaçtan dolayı ilmin kısımları sayılmıştır.⁶³

Bütün bu görüş ayrılıklarına rağmen bir şeyin ilim, daha doğrusu müdevven ilim sayılabilmesi için meselelere sahip olması gerektiğinde, görüşlerini aktardığımız yazarlar hemfikirdir. Bir şeyin ilim olabilmesi için konu, mesele ve ilkelere sahip olması gerektiği gibi aynı zamanda, bu özelliklere sahip bir şeyi bilmek de konu, mesele ve ilkeleriyle bilmek demektir.

Konevî'nin ifadesiyle, *“ilkeleri ve sebepleri olan herhangi bir şeyin tam bilinmesi, o şeyin sebeplerini ve ilkelerini bilmekle, usullerini ve dayandığı sebepleri öğrenmekle gerçekleşir.”*⁶⁴

İlimler çok ve insan ömrü kısa olduğu için, ilimlerin hepsinin öğrenilmesi halk için imkânsızdır. Bu ilimlerden çok önemli ve özellikle fıkıh ile ilgili olanların, alakaları nispetinde öğrenilmesi farzdır. Bütün bilimlerin bilinmesi imkânsız olduğu için ilimler tasnif edilmiş, her birisinin konusu, ilkesi, meselesi vb. tayin edilmiştir. Dolayısıyla ilimler birbiriyle irtibatlı ve tamamen kopuk bir şekilde değildirler.

⁶² Ekrem Demirli, *Saddredin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz yayıncılık, İstanbul 2005, s. 63-64.

⁶³ Demirli, *age*, s. 64-65.

⁶⁴ Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri*, s. 34.

Kâtip Çelebi bunu şöyle ifade etmektedir: “Böyle terimleştirme ve tasnifler, kolaylaştırma ve öğrenimi sağlama ihtiyacından kaynaklanır. Çünkü insanın saadetinin bağlı olduğu konular çok ve çeşitli, buna mukabil imkânı ve vakti sınırlıdır.”⁶⁵

Buraya kadar üç unsurun konu kapsamına girdiğini görmekteyiz: Birincisi, bir ilmi kendisi yapan özellik, o ilmin konusudur. Konevî'nin verdiği metafizikte varlık, geometride ölçme misali gibi. Fakat ilimler birbiriyle irtibatlı olmalarına rağmen, konu itibarıyla farklı ve bazıların üstünlüğü vardır. Konevî bunu şöyle açıklamaktadır: “Bir ilmin mevzusu, başka bir ilmin mevzundan daha özel olursa, o ilmin, diğerinin altında olduğu söylenir. Buna örnek olarak, Rabbani ilme göre kevni (varlık) ilmin, Tabii ilme nispetle de tıp ilminin bu ilimlerin altında olmalarını verebiliriz.”⁶⁶

İkinci unsur o ilme mensup haller. Konevî, “meseleler haklarında burhan aranan ve muhatap için ispat edilmesi istenilen konulardır”⁶⁷ der. Başka bir anlatımla, meseleler herhangi bir ilimde kanıtlanmak ve tespit edilmek istenilen hususlardır. Bir ilimde pek çok mesele bulunabilir, bunun yanı sıra bir mesele cins veya tür gibi kendi altındaki pek çok meseleyi barındırabilir.

Üçüncü unsur ilme zatından dolayı ilişen şeylerdir. Kâtip Çelebi ilkeleri şöyle açıklar: “İlkeler müktesep konuları dayandırmak için ilimlerde kullanılan bilinenlerdir.” Tehânevî'nin tanımı daha açıklayıcıdır: “İlkeler, ilmin meselelerinin dayandığı şeylerdir.” Başka bir ifadeyle ilmin meselelerinin veya bunları tasdik etmenin bağlı olduğu şeyler ilkelerdir. Bunun sebebini izah ederken ise hiçbir ilmin belirli bir delile dayanmadığına dikkat çeker. O halde ilkeler derken, pek çok delilin yerini alan ve tikel meselelerin kendileriyle ispat edildiği şeyleri kastetmekteyiz.⁶⁸

⁶⁵ Demirli, *age*, s. 66.

⁶⁶ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 8.

⁶⁷ Konevî, *age*, s. 9.

⁶⁸ Demirli, *age*, s. 68.

II. BÖLÜM

KONEVİ'DE İLİMLER TASNİFİ

Bilindiği gibi İslam'ın ilk dönemlerinde ilimlerin neler olduğu ve bunlara dair tasnifler üzerinde pek durulmamıştır. Özellikle felsefi kültürün İslam dünyasına intikali ile birlikte ilimlerin tanımları, metotları, amaçları ve tasnifleriyle ilgili çalışmalar da hız kazanmıştır. İlimler tasnifi, genelde yöntem, amaç ve konu açısından ilimler arası farklılıkları ve irtibatı göstermek ve de eğitim-öğretimde verimliliği sağlamak amacıyla yapılmıştır. Bunun yanı sıra ilimler tasnifi, hem tasnif sahibinin, hem de yaşadığı dönemin ilim anlayışını yansıtmaları açısından önemlidir.

İlimlerin sınıflandırılması geleneği ilk çağlardan beri filozof ve bilim adamlarının üzerinde önemle durdukları bir konudur. Zira ilimlerin sınıflandırılması hem nazari hem de pratik açıdan bir gereklilik ifade etmektedir. Şöyle ki, ilkin; ilimler birbirleriyle ilişkili ve değişik yollarla birbirleriyle etkileşim içinde olsalar da aralarında sınır çizgilerinin oluşturulması gerekmektedir. Böylece ilimler bir sınıflandırma sonucunda ilimler arasında ortak bağlar kurulabilir ve onlara ilişkin toplu bir bakış açısı sağlanabilir. İkincisi; Müslüman entelektüeller bilgi elde etmek için nakli ilimlerin yanı sıra İslam öncesi ilimlerle tercüme yoluyla yüz yüze gelince, ilimlere ait hiyerarşiye açıklık getirme ve akıl-vahiy yahut din-ilim arasındaki uyum probleminde katkıda bulunma umuduyla ilimleri tasnif etmeye koyuldular. Üçüncüsü; yapılan sınıflandırmaların bir başka amacı da eğitim-öğretimde yöntem belirleme, çeşitli ilimlerin tanımını yapma ve onlar arasında derece sıralaması kurmaktır. Bütün bu gerekçelerle yapılan sınıflandırmalarda kullanılan ölçütler arasında farklılıklar söz konusudur. Nitekim farklı bilim ve kültür çevrelerinde yapılan sınıflandırmalar arasında benzerlikler kadar farklılıkların bulunması bunun güzel bir kanıtıdır.⁶⁹

⁶⁹ Cevher Şulul, "İslam Feldefesinde İlimlerin Sınıflandırılması Geleneği", H.Ü.İ.F.D., Sayı: 6, 2000, s. 83-84.

1-İslam Düşünce Geleneğinde İlimler Tasnifi

İslam düşünce geleneğinde ilimler dini ilimler ve akli ilimler olmak üzere iki temel ayırımı tabi tutulmuştur. Dini ilimler ana başlığı altında tefsir, hadis, fıkıh, kelim gibi ilimler tasnif edilmiştir. Akli ilimler ana başlığı altında ise o dönemde felsefe içerisinde yer alan ancak aydınlanma sürecinde bağımsızlıklarını kazanan astronomi, tıp, fizik, kimya, biyoloji gibi ilimler tasnif edilmiştir.

Tarihi gelişmeleri içinde ilimlerin din ilimleri ve akli ilimler şeklinde temel bir ayırımı tabi tutulması, din-felsefe ilişkisi problemini daima canlı tutmuş, bazı düşünürler tasniflerinde dini ilimleri, bazıları da akli ilimleri ön plana çıkarmışlardır.

Ayrıca İslam kültüründe ilimler, dini ilimler-dünyevi ilimler veya Müslümanların ilimleri-öncekilerin ilimleri ya da akli ilimler-nakli ilimler şeklinde tasniflere tâbi tutulmuştur. İslam dünyasında ilimler tasnifinin ne zaman başladığı tam olarak bilinmemekle birlikte, bunun yaklaşık hicri ikinci asırda olduğu tahmin edilmektedir.⁷⁰

İlgili literatürün gelişimiyle İslam ilimler tasnifi de dinî ve felsefi ilimlerin aynı şemada ayrıntılı biçimde yer aldığı mükemmel bir ilimler sistemine dönüşmüştür. Bu sistemin oluşumuna katkıda bulunan eserlerin başında Fârâbî'nin *İhsâu'l Ulûm* adlı eseri gelmektedir. Esasen Cabir b. Hayyân'ın (ö. 200/815) *Kitabu'l-Hudud*'una kadar geri giden ve Kindî'nin *Kitabu Aksami'l-İlmi'l-İnsî* adlı bugün elimizde olmayan eseriyle devam eden ilimleri tasnif geleneği *İhsau'l-Ulûm* ile günümüze ulaşan literatürün ilk sistematik örneğini ortaya koymuştur. Fârâbî'nin eserinden sonra kaleme alınan dikkat çekici eserlerden biri, Harizmi'nin aslında terminolojik bir eser olan *Mefatihü'l-Ulûm*'udur. Bu arada ondan yaklaşık yirmi sene önce kaleme alınmış İbn Ferigûn'un *Cevami'ul-Ulûm*'unu, Amiri'nin *el-İ'lâm bi Menakibi'l-İslam*'ını ve İhvanu's-Safa'nın *Resail*'ini de zikretmek gerekmektedir. İbn Hazm'ın kaleme aldığı *Merâtibü'l-'Ulûm*'u ile Nasireddin el-Beyzavi'nin *Risale fi Mevzuati'l-Ulûm ve Ta'rîfihâ* adlı eseri din bilginleri grubunun konuya ilgisini göstermesi bakımından önemlidir. Ünlü filozof İbn Sina da konuyla ilgili *Fî Aksâmi'l-Ulûmu'l-Akliyye* adlı müstakil risale kaleme alarak felsefi ilimler sistemini bir kez daha ortaya koymuştur. Ünlü edip-filozof Ebu Hayyan et-Tevhidi'nin *Risale fi'l-Ulum*'u da literatür içinde anılmayı hak etmektedir. Kendinden önceki ilmî ve felsefi birikimini eleştirmesi değerlendirmesiyle ünlü Gazâlî de *İhyâ*'sında ilimler tasnifi

⁷⁰ Hidayet Peker, "İbn Hazm'ın İlimler Tasnifi", U.Ü.İ.F.D., Cilt: 18, Sayı: 1, 2009, s. 320.

konusunu ele almıştır. Geç dönemde ortaya konmuş literatürün önemli örnekleri arasında da İbn Haldun'un kapsamlı tasnifi yer almaktadır. Osmanlı dönemiyle ilgili olarak da Molla Lutfi'nin *Risale fi'l-Ulûmi's-Şer'iyye ve'l-Arabiyye* adlı din ilimlerinin tasnifine münhasır eseri, Nev'î Efendi'nin (ö. 1598) dinî ve felsefî ilimleri birlikte ele alan *Netâyicü'l-Fünûn*'u, Taşköprizâde'nin *Miftâhu's-Sa'âde ve İsbâhu's-Siyâde* adlı kapsamlı ve ayrıntılı eseri, Saçaklızâde'nin *Tertîbu'l-Ulûm*'u ve Kâtip Çelebi'nin ünlü *Keşfü'z-Zünûn*'daki ilgili bölüm zikredilebilir.⁷¹

Yukarıda zikredilen bütün bu eserler İslam ilimlerin genel şemasına o veya bu yönüyle iştirak etmiş ve topyekün ilgili literatür şöyle bir ilimler tasnifi ortaya çıkarmıştır: İlimler öncelikle naklî (veya şer'î / vad'î/ dinî) ve aklî (veya felsefî / hikemî) olmak üzere ayrılır.⁷²

Nakli ilimler tefsir, hadis, fıkıh, kelim ve tasavvuf ilimlerinden oluşmaktadır. Bunlardan tefsir, hadis ve özellikle fıkıh için ayrıca “usul ilmi” yani ilmi ilkeler ve metodolojiyi inceleyen bir disiplin söz konusudur. Aklî ilimler ise önce nazari ve amelî olarak ikiye ayrılır. Nazari ilimler, ilahiyat (metafizik disiplinler), riyaziyat (matematik ilimler), tabiiyyat (fizik ilimler) olarak tasnif edilmiştir. Ameli ilimlerse ahlak ilmi, tedbirü'l menzil (ev işletmesi) ve siyaset ilimlerinden oluşmaktadır. “Medeni ilim” (sosyal-siyasal bilim) olarak da anılan ve erdem fikrinin esas alan amelî ilimlere paralel olarak tarih yöntemine dayalı olan ve iktisadi konuları da içeren sosyoloji, İbn Haldun'un verdiği “umran ilmi” adıyla klasik şemaya dâhil edilmelidir. Bu genel şema içinde lisan ve mantık ilimleri “alet ilimleri” olarak iş görmektedir. Ancak lisan ilimlerinin din dilinin Arapça olması nedeniyle naklî ilimler, mantık disiplinlerinin ise aklî ilimler grubu için daha merkezî önem taşıdığı bilinmektedir. Felsefî metafizik gibi kelim ve tasavvuf da zaman içinde kendilerini sistem içindeki cüzi ilimlere ilkelerini veren bir küllî ilim, bir metafizik olarak tanımlanmıştır. Nitekim bu üç ilim esas itibarıyla İslam fikir geleneğinde varlık, bilgi ve değer konularını kendi yöntemlerine dayalı olarak inceleyen üç temel entelektüel perspektif olarak işlev görmüşlerdir.⁷³

Nakli ilimlerden tefsir esas olarak Kur'an ilimleri (ulumu'l Kur'an) denilen çeşitli disiplinlerin birikimi üzerine inşa edilmiş olduğundan, bu ilimler tefsir ilmi için bir bakıma

⁷¹ İlhan Kutluer, *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Cilt 22, İstanbul 2000, s. 113.

⁷² Peker, *agm.*, s. 320.

⁷³ Kutluer, *age.*, s. 113

usule ait disiplinlerdir. Tefsir ilmi literatürü ise kendi içinde rivayet ve dirayet tefsirleri olmak üzere iki kategoride değerlendirmiştir. Hadis ilmi de rivayetü'l hadis ve dirayetü'l hadis (veya ulumu'l hadis) olmak üzere ikiye ayrılır. Hadis ilimleri terimi ve Kur'an ilimleri gibi hadis usulünün temel disiplinlerini oluşturmaktadır. Bunların başlıcaları cerh ve tadil ilmi, hadis ravileri ilmi, muhtelefü'l hadis ilmi, ilelü'l hadis ilmi, garibü'l hadis ilmi, nasih ve mensuh ilmidir. Fıkıh ilmi şer'i-ameli hükümlerin fer'i denilen ayrıntılı kısmını incelerken, fıkıh usulü ilmi (ilmü usulü'l-fıkh) bu fer'i hükümlerin kesinlik ifade eden icmali delillerden nasıl çıkarılacağını ortaya koyar. Fıkıh usulü ilminin alt disiplinleri arasında cedel ve hilaf ilmi fıkıh tartışmalarının metodunu ortaya koymak bakımından önem taşımaktadır. Buna mukabil mesela miras taksimiyle ilgili feraiz ilmi fıkıh ilminin fer'i disiplinlerinden sayılmaktadır. "Usulü'd-din" (İslam'ın İtikadi İlkeleri) de denilen kelimelerin bölümleri ise zaman içinde felsefeyle imtizacın sonucu olarak felsefi ilimleri andırır biçimde şekillenmiştir.⁷⁴

Akli ilimlerden metafizik (ilahiyât, ilmü mâ ba'de't-tabî'a), ontoloji (varlıkbilim), teoloji (Tanrıbilim), bilimlerin ilkeleri, kozmoloji (evrenbilim) ve teleoloji (erekbilim) disiplinlerini içermekte olup cismanî olmayan varlık alanını incelediği için yüksek ilim (el-ilmü'l-a'lâ), tüm cüzi ilimlerin ilkelerini içerdiği için de külli ilim ve mutlak hikmet olarak isimlendirilmiştir. Filozoflara göre öteki akli ilimler felsefi olsa da mutlak anlamda felsefe veya hikmet adını almaya en layık disiplin metafiziktir. Matematik ilimlerin (Riyaziyat, el-ilmü'r-riyazî, el-ilmü't-ta'limi, ilmü't-te'alim) başlıcalar aritmetik (ilmü'l-aded), geometri (hendese), astronomi (ilmü'n-nücum et-ta'limi, ilmü'l felek, ilmü'l hey'e), müzik teorisi (musiki), optik (ilmü'l-menazir) ve mekanik/mühendisliktir (ilmü'l hiyel). Bu disiplinler soyut ve somut varlık alanlarını birleştiren zihni varlık alanıyla ilgili olduğu için orta ilim (el-ilmü'l-evsat) olarak isimlendirilmiştir. Fizik ilimler ise (tabî'iyât, el-ilmü't-tabî'i), temel fizik (es-sima'ut-tabii, es-sema ve'l-âlem vs.), mineraloji (ilmü'l-me'adin), kimya (ilmü'l-kimiya), tarım (ilmü'l-filaha), meteoroloji (ilmü asari'l-ulviyye), psikoloji (ilmü'n-nefs), botanik (ilmü'n-nebat), zooloji (ilmü'l-hayevan), tıp (ilmü't-tıb), dallarına ayrılmaktadır. Bu ilimler aşağı mertebede bulunan cismani varlıklarla ilgili olduğundan "aşağı ilim" (el-ilmü'l-esfel) adını da almıştır. Zaman zaman astrolojinin de dâhil olduğu bir takım gizli ilimlerin alt dalları olarak sayılmıştır.⁷⁵

⁷⁴ Aynı yer

⁷⁵ Kutluer, *age.*, s. 113-114

2-Sadreddin Konevî'ye Göre İlimlerin Tasnifi

Konevî, ilimleri Allah ile ilişkisine göre tasnif eder. Ona göre insan için gerçekleşen her ilim ya Hak ya da Haktan başkası ile ilgilidir. Hak ile ilgiliyse, ya âlemin Hak ile irtibatı açısından O'nu bilmektir veya Hakkın âlem ile irtibatı açısından O'nu bilmektir. Söz konusu irtibat, ilâhın melûh ile melûhun ilâh ile irtibatıdır. Bu ilim, mutlaklığı cihetinden Hakkı bilmektir.⁷⁶

Konevî, ilimleri gayesi amel olan ve olmayan ilimler diye ikiye ayırır. Bunu şöyle ifade etmektedir: “*Bazı ilimlerin gayesi ameldir çünkü onun kemali amele bağlıdır; bazılarınun kemali, konusunu bilmeye ve hüküm ve nispetlerinin sadece ilim düzeyinde gerçekleşmesine bağlıdır. Fakat bu kısımdaki ilim, hükmü şamil ve tesiri yaygın olduğu için, ameli gerekli kılar.*”⁷⁷ Konevî'nin bu kısımda ameli gerektiren bir amel olmadığını, sadece hükmünün şamil olması nedeniyle böyle bir ilme amelin ilave edilmesine icap etmektedir.

Konevî, aynı tasnife, konusu açısından ilimleri tasnifle ulaşır. İlmin konusu ya bizim kendisinde gerçek bir etkimizin bulunmadığı bir şeyi bilmek olabilir veya bunun aksini bilmek olabilir. Birinci tür ilmin gayesi, amel değildir. Buna örnek olarak, Allah'ı, Onun birliğini, âlemin imkânını, cinsini, türünü, tümelliğini, tikelliğini vb. şeyleri bilmeyi verebiliriz.⁷⁸; Konevî, bu tür ilmi, gayesi amel olmasa da, amel gerektirir diye niteler.

Gayesi amel olan ikinci kısmına gelince, Konevî bu kısımdaki ilimler için, bizatihi amaçlanan ilimler olmadığını söylemektedir. Örnek olarak işlenmesi gereken vecibelerle kaçınılması gereken yasaklar uygulansın diye ilâhî hükümleri, şer'i amelleri, farklı suret ve tarzlarına göre ahlakları bilmek verilebilir. Bu kısımdaki ilimler, içerdikleri hüküm dolayısıyla öğrenilmek istenir. Konevî bu kısım hakkında, daha şerefli bir şeye vesile olduğu için gayedir diye ifade etmektedir. Birinci kısım ise böyle değildir, çünkü birinci kısımdaki ilim daha şereflidir. Dolayısıyla bu kısımdaki ilimler, bizatihi konusu itibariyle değerlidir ve bundan dolayı talep edilir.⁷⁹

Bu taksim madde ile ilişkisi veya maddeden soyutlanması açısından bir ilim tasnifi olarak da ele alınabilir. Konevî bunu şöyle ifade etmektedir: “*İlmin konusu, ya maddede gerçekleşmesi vacip bir şeydir veya onun hakkında böyle bir hüküm imkânsızdır veya*

⁷⁶ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 119.

⁷⁷ Konevî, *age.*, s. 123.

⁷⁸ Aynı yer.

⁷⁹ Konevî, *age.*, s. 124.

*bazen maddede meydana gelir, bazen maddeden soyutlanır. Maddede gerçekleşmesi vacib olan, ya genel anlamda herhangi bir maddede gerçekleşir, ya da belirli bir maddede gerçekleşmesi zorunludur”.*⁸⁰

Mutlak anlamda “madde” diye isimlendirilen şeye mahsus ilim, ölçüler ile ilgili ilimdir. Bu ilim tanım bilgilerine göre “riyazî ilim” diye isimlendirilir. Maddenin belirlenmesinin şart olduğu konularla ilgili ilim ise, “tabii ilim” diye bilinir.

Bunun ardından, Konevî Metafizik’in konusunu zikreder. O şöyle demektedir: *“Akıl açısından maddede gerçekleşmesi imkânsız şeylere ilm-i ilahî’nin konusudur. Bazen maddede, bazen de ondan soyut olarak idrak edilen ise, ilâhî isimlerin ve tümel hakikatlerin ilmidir. Örnek olarak hayat, ilim, birlik, çokluk, basitlik, bileşiklik vb. verebiliriz. Çünkü bunlar, kendiliklerinde mana ve hakikatlerdir. Başka bir özellikleri ise, bazen mücerretlerde, bazen cismanilik ile nitelenen maddelerde bulunmalarıdır”.*⁸¹

Konevî, ilimleri tasnif ederken herhangi bir şekilde madde ile ilişkili olmayan şeylerin Metafizik ilminin kapsamına girdiğini belirtir. O, konu edindiği ilmi bazen mârifetullah, ilm-i rabbanî, bazen ilm-i hakaik, bazen tahkik veya ilm-i tahkik, sahiplerini ise muhakkikler, ehlullah, efrad, kâmil veliler vb. diye isimlendirir.

⁸⁰ Aynı yer.

⁸¹ Konevî, *age.*, s. 123.

III. BÖLÜM

KONEVÎ'DE AKLIN ANLAMı VE İŞLEVİ

1-Bazı Filozoflarda Aklın Anlamı ve İşlevi

Sadreddin Konevî'de aklın anlamı ve işlevi konusuna geçmeden önce, daha önceki filozofların bu konudaki düşüncelerini almak daha isabetli olacaktır. Bunun da bize hem Konevî'yi daha iyi anlamak hem de İslam düşüncesini tanımak adına faydalı olacağını düşünüyoruz.

Akıl, genel olarak, insanda varolan soyutlama yapma, kavrama, bağlantı kurma, düşünme, benzerliklerin ve farklılıkların bilincine varma kapasitesi, çıkarsama yapabilme yetisidir.⁸² İnsan aklını kullanarak hayatın anlamını sorgular, varlığı anlamlandırır ve inançlarının doğruluğunu test eder. Akıl, varlık hiyerarşisinde insana bir ayrıcalık ve diğer varlıklar karşısında bir üstünlük verir.

Felsefe tarihi boyunca doğanın da insan aklına uygun olduğuna inanılmıştır. Platon akli insan zihninde ve ruhunda bulunan ve diğer bütün azalara hükmetmesi gereken doğal hükümdar olarak tanımlamıştır. Platon'un öğrencisi Aristo ise insan tabiatının önemli bir parçası olan akli vurgulayarak insanı akıllı hayvan olarak tanımlar. Aristo mutluluğu da ancak insanın aklına göre hareket etmesi neticesinde kazanılabilecek bir durum olarak tasvir eder.

Aristo aklın gelişerek yükseldiğini ve farklı mertebelerde yeni mahiyet ve özellikler kazandığını iddia eder. *De Anima III*'de aklın dört farklı mertebesi bulunduğundan bahseder ve bunları El-Akl bil-kuvve, Bilfiil akl, Müstefad akıl, Faal Akıl olarak açıklar:

a) El-Akl bil-kuvve. Düşüncenin ilk ilkelerini ihtiva eden önermelere sahip olan akıldır.

b) Bilfiil akl. Soyut kavramları ve akli suretleri elde eden ancak bunları henüz kullanmayan akıldır.

⁸² Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2003, s. 12.

c) Müstefad akıl. Aklın düşünülür suretleri fiil halinde düşünmesi halinde ulaştığı mertebedir. Faal Aklın sudurundan kaynaklandığı için bu akıl mertebesi Müstefad akıl olarak adlandırılmıştır. Maddiliğin en yüksek derecesine ulaşılan Müstefad Akıl'a akli tekamülün zirve noktası olarak bakılabilir.

d) Faal Akıl asla maddede bulunmayan, maddeden ayrı bir surettir. Bazı yönlerden, bir bakıma bilfiil akıl olan müstefad akla benzer. Ancak, tıpkı güneşin gözü görür, renkleri görünür duruma getirdiği gibi, Faal Akıl, akli kuvve halinden bilfiil haline, bilkuvve suretleri de bilfiil duruma çıkarır.⁸³

Fârâbî'ye göre insanî varlığın oluşum sürecinde zincirin en önemli ve en son halkasını oluşturan düşünme yetisi, bütün insan başarılarını imkân dâhiline sokan yetidir ve teorik ve pratik olmak üzere iki asli yöne sahiptir. Pratik akıl, teorik aklın amaçları doğrultusunda iş görür ve ona hizmetçi olarak vardır.⁸⁴ Teorik akıl, insan iradesi ve dolayısıyla yapıp etmesinden bağımsız olan matematik, fizik ve metafizik gibi teorik bilimlerle ilgilidir ve bu alanlarda kesin bilgiyi araştırır. Pratik akıl ise bizim yapabileceğimiz ve her halden bir hale çevirebileceğimiz cinsten şeylerle ilgilidir, dolayısıyla insanî iradenin kapsamına girer. Fârâbî'ye göre pratik akıl sadece denizcilik, marangozluk, çiftçilik ve hekimlik gibi sanat ve tekniklerle ilişkili insanî başarıları değil; birey, aile ve devlet yönetimini düzenleyen siyasi ve ahlaki çerçevenin oluşturulmasıyla ilgili insanî başarıları da mümkün kılmaktadır.⁸⁵

İnsan sadece entelektüel varlığı bakımından değil, bütün yönleriyle bir imkânlar varlığıdır. Dolayısıyla insanda bilfiil aklın ortaya çıkması, zorunlu olarak, akıl türünden başka bir failin işe karışmasını zorunlu kılar. Bu fail, cevheri bilfiil akıl olan ve daimi olarak maddeden ayrı olarak bulunan Faal-akıldır.⁸⁶

Faal Akıl insan ruhuna bir bakıma bir aydınlanma ve farkında olma şeklinde algılayabileceğimiz bir güç ve ilke verir. O, bilkuvve akli bilfiil akıl, bilkuvve düşünülürleri de bilfiil düşünülürler haline getiren ve böylece insandaki akli gelişmeye önyak olan etkidir. Fârâbî bunu şöyle ifade eder: "*Faal Akıl insana ilk olarak bir güç ve ilke verir ki, insan onun sayesinde geride kalan yetkinliklere yönelir veya kendi başına*

⁸³ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çeviri Kasım Turhan), şa-to yayınları, İstanbul 2008, s. 149-150.

⁸⁴ Yaşar Aydın, *Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz yayıncılık, İstanbul 2008, s. 90.

⁸⁵ Yaşar Aydın, *Farabi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008, s. 104-105.

⁸⁶ Aydın, *Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 92.

yönelme gücü elde eder. Bu ilke ruhun düşünen kısmında ortaya çıkan ilk bilgilerden ve ilk makulattan ibarettir.”⁸⁷ Fârâbî, Faal-aklın insan nefesine vermiş olduğu “bir ilke ve güç” olarak biraz daha netleştirir ve onu da söz konusu ilk bilgiler veya ilk makullerle özdeşleştirir.⁸⁸

Fârâbî'nin sistemi daha önce belirtildiği üzere var olanların hiyerarşik-piramidal tasavvuru üzerine kurulmuştur ve bu tasavvur insan aklının ele alınışında da kendisini gösterir. İnsan akli suretlerin tamamını veya çoğunu kavrayınca, bilfiil akıl aşamasından sonra yeni bir akli statü elde eder ki, bu, beşeri akıllar merdivenin en son basamağı olan kazanılmış (müstefad) akıldır. Kazanılmış akıl her şeyden önce, aklın kendisinde varlığa işaret eden bir bağımsız olma durumudur. Şöyle ki, bu düzeyde insan akılsal formları maddî tözlerinden soyutlayarak bizzat kendi içinde, kendi özünde kavramaktadır. Düşünme (kavrama) fiilinde düşünenle düşünülen aynileştiği için, o, düşünülür suretlerin tamamını kavrayarak onları kendisi haline getirmiştir ki, bilfiil akıl ile bilfiil makul (akılsal) bu noktada aynı anlama gelmektedir. Dolayısıyla şunu söylemek mümkündür ki, kazanılmış akıl seviyesinde insan, mümkün olan en yetkin merhaleye ulaşmaktadır. Kazanılmış akıl, bir yönüyle de suretin maddi âlemde ulaşabileceği en saf soyutluk mertebesi yani hem maddi varlıklar hem de beşeri akıllar piramidinin en uç noktasıdır ve onun üzerinde başka bir insani düzey seviyesi yoktur.⁸⁹ Bu seviyeye ulaşmış olan insan zihni, Faal Aklın etkisini almaya tam anlamıyla uygun hale gelir.

İbn Sina'ya göre bilme eylemini gerçekleştiren, akıl ve duyulara sahip tek varlık insandır. İbn Sina bilgi kavramı üzerinde geniş olarak durur, fakat biz burada bilginin elde edilmesi açısından teorik aklın gelişim aşamalarını inceleyeceğiz:

Güç halindeki akıl (Bilkuvve akıl). Teorik aklın varlığının başlangıcını oluşturan bu akıl, onun soyut formları mutlak yetenek düzeyinde kabul etmesidir. İlk maddeye benzerliğinden dolayı, heyulani akıl da adlandırılmıştır. İnsan türünün bütün bireylerinde bulunan bu akılda, bilgi varlığından bahsedilemez. Bu akıl henüz bilgiden yoksundur, ama her türlü soyut bilgiyi kabul edebilecek bir yatkınlığa sahiptir. Bilkuvve aklın, İbn Sina'nın ifadesiyle “*teorik aklın soyut suretleri mutlak yetenek düzeyinde kabul ediliş durumudur. Soyut suretlerden hiçbir şey bulunmamaktadır; o sadece bu çeşit suretlerin tamamı için bir*

⁸⁷ Aydınli, *Farabi*, s. 105-106.

⁸⁸ Aydınli, *Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 94-95.

⁸⁹ Aydınli, *Farabi*, s. 109

yer durumundadır. İlk maddeye benzerliğinden ötürü, maddesel akıl olarak da isimlendirilir ve türün (insan türünün) bütün bireylerinde mevcuttur⁹⁰”.

Meleke halindeki akıl (Bimeleke Akıl). Teorik aklın soyut formları mümkün yetenek düzeyidir. İbn Sinaya göre bu teorik akıl henüz bilfiil değil, ama fiile yakın bir güç haline gelir. Teorik akıl, ilk düşünülürlerin maddi güçte meydana gelmesiyle mümkün güç derecesine yükselir. İlk düşünülürlerin elde edilmesiyle insan, bilgiyi oluşturacak ilkeleri elde etmiş olur. Bu ilk düşünülürler sayesinde akıl, akli bilgileri oluşturan ikinci düşünülürleri almaya ve oluşturmaya da hazır hale gelir. İşte bu, meleke halindeki akıl düzeyidir ve bu düzeye insanın bilgi ile tanıştırılmasında bir iradesi söz konusu olmayıp, Faal Akıldan gelen feyz ve ilhamla yükselir. Bu konuda İbn Sina şöyle demektedir: “düşünülürlerden, kendileriyle ikinci düşünülürlere ulaşılan birinci düşünülürlerin maddesel güçte meydana gelmesiyle mümkün güç derecesine yükselir. Birinci düşünülürler duylardan yararlanmaksızın ve herhangi bir öğrenimin dışında, ilahi ilhamla oluşurlar⁹¹”.

Fiil halindeki akıl (Bilfiil akıl). Fiil halindeki akıl, teorik aklın, soyut formları yetkin yetenek düzeyinde kabul etmesidir. İlk düşünülürlerden sonra ikinci düşünülürlerin, yani kazanılmış akledilir formları onda oluşmasıyla gerçekleşir. Bu formlar zihinde toplu olarak var ve zihin onları bilfiil düşünür. Hatta onları düşündüğünü de düşünür. İbn Sina’ya göre “Sanki onlar (ikinci düşünülürler) onda (fiil halindeki akılda) toplu olarak bulunurlar ve o dilediği zaman onları bilfiil düşünebilir. Aynı zamanda (fiil halindeki akıl) bu düşünmesini de düşünür”⁹².

Zihin, bu ikinci düşünülürlere düşünme veya sezgi yoluyla ulaştığı için, burada insanın iradesi söz konusudur. İkinci düşünülürler, İbn Sina’ya göre mantık, fizik, matematik ve metafizik gerçekliklerdir.

Kazanılmış Akıl (Müstefad Akıl). Teorik aklın dördüncü derecesini oluşturan müstefad aklın soyut formlarla ilişkisi “mutlak fiil” olarak gerçekleşir. İnsan düşünülür formları kendinde hazır olarak bulup, onları bilfiil olarak düşünür. Bu aşamada insan bilfiil düşünüşünü de bilir. İbn Sina bu konuda şöyle demektedir: “o, düşünülür suretleri

⁹⁰ Hidayet Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, s. 60,62.

⁹¹ Peker, *age.*, s. 63.

⁹² Peker, *age.*, s. 64.

kendisinde hazır olarak bulur, onları bilfiil düşünür ve bu düşünüşünü de bilfiil bilir”⁹³. İbn Sina bu akılların aşağıdan yukarıya doğru birbirine hizmet ettiğini, kazanılmış aklın insan için en son amaç (el-gaye el-kusva) olduğunu ifade eder. Düşünülür formlar bilfiil akılda adeta bir depoda saklı tutulmakta ve zihin dilediğinde onlara yönelip bilgi sahibi olmaktadır. Oysa bu formlar kazanılmış akılda bir depoda saklı olmaktan çok, bilfiil olarak bilinebilmektedir⁹⁴.

2-Konevî’de Aklın Anlamı Ve İşlevi

Konevî’nin aklın kuvvetine yönelik düşüncesinin Tanrı ve soyut hakikatler hakkında olduğunu görmekteyiz. O, bu konuda aklın sınırlı olduğunu ve bundan dolayı cüzi bir kuvvete sahip olduğunu ve, ancak kendisine uygun şeyleri idrak edebildiğini söylemektedir.⁹⁵ Bu fikri şöyle özetleyebiliriz: Akıl, nesnelere belirli cins ve özelliklerine göre tasnif eder. Daha sonra her birisinin temel özelliğini dikkate alarak tanımlar. Bu tanım, bir yandan o şeyin mahiyetini esas alan olumlu bir bilgi verirken, öte yandan o şeyi diğerlerinden ayırt eden selbî bir tanımdır. Şu halde akıl, eşya arasındaki benzerlik ve farklılıkları dikkate alarak eşyayı sınıflar. Mesele Tanrı’yı bilmek olduğunda ise, durum değişir. Tanrı, bütün şeylerden farklı ve fashî, cinsi, benzeri olmadığı için aklın O’nun hakkında verebileceği nihai hüküm, selbî bir bilgi olur. Böylece aklın Tanrı hakkındaki hükmü, Konevî’nin ifadesiyle şöyledir: “Akılların kendi fikir ve basiretlerince olan bütün tenzihleri, selbî hükümlerdir, bunlar, gerçek bilgi ifade etmezler”⁹⁶.

İbnü’l-Arabî de, aklın Allah’ı bilme konusundaki sınırlılıklarına dikkat çeker ve şöyle der: “Akıllar Allah’ı mevcut oluşu cihetinden ve selb yönünden bilebilir; O’nu ispat yönünden bilemez. Filozoflar ve kelâmcılar ise, böyle düşünmez. Üstadımız Ebû Hâmid bu konuda bizim gibi düşünür. Binaenaleyh Allah, aklın kendisini nazar ve fikir gücüyle bilmesinden yücedir”⁹⁷. Konevî İbnü’l-Arabî’nin görüşlerini aklın Tanrı hakkında verdiği hükümlerle ilgili genel bir ifadeyle özetler: “Akılların fikir ve basiretleri cihetinden olan bütün tenzihleri, selbî hükümlerdir. Selbî hükümler, hakîkî bir bilgi ifade etmez.”⁹⁸ “Tenzih,

⁹³ Peker, *age.*, s. 65.

⁹⁴ Uysal, *Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sina Felsefesinin Temel Kavramları*, s. 88.

⁹⁵ Saddredin Konevî, *Saddredin Konevî ile Nasireddin Tusi arasında Yazışmalar*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 170.

⁹⁶ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 27.

⁹⁷ Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, s. 117.

⁹⁸ Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 101.

hiçbir zaman tam bir bilgi ifade etmez".⁹⁹ Başka bir anlatımla soyutlamak ve bir şey şu değildir demek, o şeyi tanımlamada yeterli sayılamaz.

Konevî, akıl eleştirisinde İbnü'l-Arabî ile hemfikirdir, ancak o, daha teknik ve ayrıntılı bir analize gider: Aklın Tanrı'nın mahiyetini ve zatını idrak edemeyişi, hem kendi ve hem de bilgisinin konusunun özelliği dolayısıyla, iki kısımda ele alınabilecek sebeplerle imkânsızdır. Üstelik bu durum, sadece Tanrı'yı bilmede aklın başarısızlığını izah etmez, bunun yanı sıra bütün soyut hakikatler karşısında da başarısızlığını açıklar. Başka bir ifadeyle Konevî, meseleyi sadece aklın Tanrı'yı bilmesinin neden mümkün olmadığını izah etmekle sınırlı görmez, bu mesele, idrak ve idrak sürecinin analizini içeren kapsamlı bir tahlildir.

Konevî'ye göre insan Hakkı delil cihetinden asla bilemez, ama O'nun varlığını ve tek mabud olduğunu bilebilir. Çünkü idrak eden insan, herhangi bir şeyi, o şeyin benzeri kendisinde bulunmadan idrak edemez. Şayet bu durum olmasaydı, hiç kuşkusuz o şeyi ne idrak edebilir ne de tanıyabilirdi. Dolayısıyla insan, sadece kendisinde benzeri bulunan bir şeyi idrak edebilir, bu durumda gerçekte sadece kendisine benzer ve aynı olan bir şeyi idrak edebilir¹⁰⁰. Hakk Teâlâ ise, hiçbir şeye benzemez ve hiçbir şeyde onun misli bulunmaz. Dolayısıyla Hakkı insan asla bilemez. Konevî bu konuyu şöyle ifade eder: "*Hakkın kühünü akıllar ve fikirler idrak edemez*"¹⁰¹. "*Akıl sahipleri, Hakkın hakikatinin bilinemez olduğunda ittifak etmişlerdir*"¹⁰². İbnü'l-Arabî'nin Tanrı'nın hiçbir şeye benzemediği için herhangi bir şekilde mahiyetinin bilinemeyeceği fikri ile Konevî'nin Tanrı'nın mutlak birliğiyle hiçbir şeyin münasebeti olmadığı için hakkında bir bilgi sahibi olmak veya hüküm vermek mümkün değildir deyişi aynı anlamdadır. Böylece her iki sûfî de, bilen ile bilinen veya bilgi aracı ile bilinen arasındaki münasebet rabitasına bağlayarak bilginin gerçekleşebileceğini kabul eder.

Akıl bir şeyin varlığını bilebilir. Bununla birlikte bir şeyin varlığını bilmek ile o şeyin mahiyetini veya hakikatini bilmek arasında herhangi bir ilişki yoktur; varlık ile mahiyet eşit olsaydı, tek bir şeyin varlığını öğrendiğimizde, bu varlık bilgisinden bütün hakikatlerin varlık ve mahiyet bilgisine de ulaşmak mümkün olacaktı. Bu ise, hem akıl ve hem de tec-

⁹⁹ Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 38.

¹⁰⁰ Konevî, *Yazışmalar*, s. 170.

¹⁰¹ Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 100.

¹⁰² Konevî, *Yazışmalar*, s. 54.

rübe açısından mümkün olmayan bir şeydir.¹⁰³ Şu halde aklın eşyaya dair bilgisi, öncelikle varlık bilgisidir ve eşyanın var olduğuna dair bir hüküm vermekle sınırlıdır. Eşyanın hakikat ve mahiyetleriyle ilgili vereceğimiz hükümler ise, başka bilgilerimizin de gerçekleşmesine bağlıdır.

Konevî, meselenin başka bir yönüne işaret eder. Bir şeyi, ona ait bir sıfat veya özellik veya araz veya lâzım itibarıyla değil de, hakikati açısından idrak edebilseydik, o hakikatin benzerini idrak de mümkün olurdu. Çünkü hakikatler, birbirlerine benzer; birisi hakkında mümkün olan benzeri hakkında da mümkündür. “*Buradaki amaç, insanın idrak gücünün salt fikir gücü açısından, eşyanın hakikatlerini idrak edemeyeceğinin açıklamasıdır*”¹⁰⁴. Şu halde insan eşyanın hakikatini asla idrak edemeyecektir ve Konevî bunu insanın Tanrı’nın hakikatini idrak edemeyişinin delili sayar: Eşyaile aramızda pek çok açıdan münasebet bulunduğu ve onların kayıtlardan soyutlanmaları söz konusu olmadığı halde, eşyanın hakikatlerini soyut olarak idrak etmekten aciz isek, Hakkın hakikatini idrak ve zabt etmekten aciz olmamız daha tabiidir¹⁰⁵.

Konevî, aklın eşyanın mahiyetini idrak etmede İbn Sînâ’nın da böyle düşündüğünü belirtir ve şöyle der: “*Akılçıların üstadı ve imamı Reis İbn Sînâ, bu sırra vakıf olduğunda – ya fitratının sahipliği dolayısıyla nazarı kuvvet perdesinin ardından veya bazı ifadelerinde ima ettiği gibi zevk yoluyla- şu kanaate varmıştır: Eşyanın hakikatine vakıf olmak, insanın gücünü aşar. İnsanın bilebileceği nihâî şey, eşyanın özellikleri, lâzımları ve arazlarıdır*”¹⁰⁶. Bunun sebebi basittir. Hakikatleri bütün özellik ve niteliklerinden soyutlayarak tasavvur ettiğimizde, onlara dair herhangi bir bilgimiz olamaz. Hatta onları isimlendirmemiz de mümkün değildir.

Bu noktada Konevî’nin düşüncesinin dayanağı, aklî bilgilerin kaynağının his olmasıdır. Konevî, bir ifadesinde “*bilgilerimiz ya histen alınmıştır veya vehbîdir*”¹⁰⁷ der. Burada vehbî bilgileri Hak tarafından verilmiş bilgiler diye yorumlamak mümkün olduğu gibi ilksel bilgi anlamında da yorumlayabiliriz. Nitekim Konevî, başka bir ifadesinde bilgiyi hatırlama olarak niteleyip nefsin bu âleme gelmesinden önce bilgiye sahip olduğunu, ancak çeşitli sebeplerle bilgiyi unuttuğundan söz eder. Bu sebeplerin ortadan kalkıp bilginin gerçek-

¹⁰³ Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 222.

¹⁰⁴ Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 58.

¹⁰⁵ Konevî, *Yazışmalar*, s. 56.

¹⁰⁶ Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 57.

¹⁰⁷ Konevî, *İlâhî Nefhalar*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 292.

leşmesi ise hatırlama, Konevî'nin ifadesiyle tezekkür diye isimlendirilir. Akıl, duyunun verilerinden soyutlama yaparak eşyayı sınıflar. İbnü'l-Arabî, bu anlamda akıl-his ilişkisini 'his akıldan daha kıymetlidir, çünkü akıl hisse yönelir' diyerek dile getirir¹⁰⁸. Başka bir yerde ise, bilginin kaynağının ya apriori bilgi veya duyu olduğunu açık bir şekilde dile getirir. Konevî "*düşünce sahibi veya yazan âlim, yazmak veya ifade etmek istediği şeyde iki kaynaktan yararlanır: Birincisi öncesel-fitrî ilim, ikincisi ise duyulardan elde ettiği ilimdir*"¹⁰⁹ der.

Konevî, İbn Sînâ'nın "*İnsanın bir şeyin hakikatini bilmesi, kesinlikle mümkün değildir. Çünkü eşyayı bilmenin kaynağı, histir, sonra insan, benzer ve zıt olan şeyleri akıl ile ayırt eder. Böylece akıl, eşyanın bazı özelliklerini, fillerini, durumlarını bilir. Bu bilgisinden de, kesin olmayan genel bir bilgiyle o şeyin bilgisine ulaşır. Bu durumda insan, genellikle, o şeyin sadece bazı özelliklerini bilebilmiştir*"¹¹⁰ anlamındaki ifadesini böyle yorumlar.

Bir şeyi bilebilmek, bilen ile bilinen arasındaki münasebet sayesinde mümkündür. Bu şart, bilginin öznesi ile nesnesi için geçerli olduğu gibi, aynı zamanda bilgi vasıtası ve aracı için de ayrı ayrı geçerli ve gereklidir. Aklın bir şeyi bilip bilmediğinden söz ettiğimizde, bilgiye konu olan o şey ile aklın arasında bir münasebetin bulunup bulunmadığından söz etmekteyiz. Bu bağlamda "münasebet" ve "mübayenet" kavramları Konevî'nin düşüncesinde çok önemli yer tutar.

Akıl soyut hakikatleri idrak edemez. Bunun sebebi, o hakikatler ile akıl arasında ortak nispet bulunmayışıdır. Gözümüz, çok büyük nesnelere veya çok küçük nesnelere göremez. Çünkü bunlar, gözün görme yetisiyle herhangi bir münasebet bağı oluşturmaz. Kalp paslı ve tefrika hâlinde iken paslı ve dağınıklığın zıddı olan birlik özelliğindeki hakikatleri idrak edemez.¹¹¹

Bilginin gerçekleşmesi için bilinen ile bilen arasında münasebet şart ise, bu durumda bilginin imkânı münasebetin varlığına bağlı olmaktadır. Münasebet yok ise, idrak de mümkün değildir. Bunun en önemli tezahürü, insanın Tanrı'ya dair bilgisinde ortaya çıkar. Acaba insan Tanrı'yı bilebilir mi? Bu bilgiyi temin eden bir münasebet veya ortak nis-

¹⁰⁸ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 123.

¹⁰⁹ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 133.

¹¹⁰ Konevî, *Yazışmalar*, s. 57.

¹¹¹ Konevî, *age.*, s. 42-43.

pet'ten söz edebilir miyiz? Konevî, öncelikle bu soruya olumsuz cevap verir. Daha doğrusu Tanrı'nın mutlaklığının bilinemeyişini bu prensibe göre izah eder. “*Şeriat mensupları, zevk ve selim akıl sahipleri arasında muhakkik olanlar şunda ittifak etmişlerdir: Hakkın hakikati, bilinemez*”¹¹².

Konevî, Tanrı'nın mutlaklığının insan tarafından bilinemeyişinin sebebini ikisi arasında herhangi bir münasebet bağının olmayışıyla açıklar: “*İzzet perdesindeki hakikati itibariyle kendisi ile kendi dışındaki şeyler arasında herhangi bir ilişki olmadığı için, bu yönden Hakka dalmak ve onu tanımaya çalışmak, vakit zayi etmektir*”¹¹³. Şu halde sınırlı varlık ile mutlak varlık özü itibariyle birbirlerinden farklı olduğu gibi sınırlı varlığın Mutlak'ı bilmesi de mümkün değildir. Aynı gerekçeye dayanarak, herhangi bir münasebet rabitası bulunmadığı için bu durum, bütün hakikatler için geçerlidir. Konevî, şöyle der: “*Eşyanın hakikatleri, mücerretlikleri makamında, birlik özelliğindedirler ve basittirler; bir ve basit olanı ise sadece bir ve basit olan idrak edebilir*”¹¹⁴.

Konevî'nin bu konudaki fikirleri, İbnü'l-Arabî tarafından başka kavramlarla ifade edilir. İbnü'l-Arabî, Musa peygamberin Firavun ile Tanrı'nın mahiyeti hakkındaki tartışmasını delil göstererek, Tanrı'nın mahiyetinin bilinemeyişini izah eder. Bu tartışmada Firavun, peygambere Âlemlerin rabbi nedir? diye sorar. Hz. Musa, buna Tanrı'nın doğunun ve batının rabbi olduğunu bildirerek cevap verir. Firavun ise, bu cevabı beğenmez ve Musa'yı kavmi karşısında gülünç duruma düşürmek ister. İbnü'l-Arabî'ye göre, bu tartışma her iki tarafın Tanrı hakkında üstün bir bilgiye sahip olduğunu gösterir. Firavun, Musa'nın cevap veremeyeceği bir soruyu, mahiyetten ve hakikatten sorma edatı olan mâ (nedir) ile sorarak, aslında Musa'yı aciz bırakmak istemiştir. Hz. Musa da, sorunun cevabını vermek yerine Tanrı'nın isim ve sıfatlarının eserleri olan fiillerine işaret ederek, Tanrı'nın başka bir yönü hakkında cevap vermiştir¹¹⁵.

Şu halde bilginin konusu ne olursa olsun bilmek, bilen ile bilinen arasında müşterek özelliğe bağlıdır. Bu durumda bilen, bilinene dair özeliğine göre ve vechine göre bilinen hakkında belirli bir bilgi edinmiş olmaktadır. Bu yönüyle akıl ancak arasında münasebet

¹¹² Konevî, *Fâtiha Tefsiri*, s. 64.

¹¹³ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 31.

¹¹⁴ Konevî, *Yazışmalar*, s. 41.

¹¹⁵ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 125-126.

bulunan şeyleri idrak edebilir. Tanrı'nın mutlaklık mertebesindeki durumu, hakikati, yaratıcı bir güç olmanın ötesinde niteliklere sahip bir ilâh olmasını idrak edemez.



IV. BÖLÜM

KONEVÎ'DE MÜŞAHEDE VE KEŞF

1-Metafizik Bilgi

Metafizik, duyularımızla idrak edemediğimiz varlıkları konu edinen, asıl mesele olarak varlık problemini ele alan felsefe disiplindir.¹¹⁶ Metafizik, nihai ve en yüksek gerçekliğin bilimi olup, yalnızca görünüşte olana karşıt olarak en yüksek ölçüde gerçek olanı tanımlamayı amaçlar. Metafiziğin yöntemi, deneysel değil de, a priori bir yöntemdir. Başka bir deyişle, deneyimi değil de, aklı kullanır.¹¹⁷

Konevî, metafizik ilmini bazen marifetullah, ilm-i rabbani, bazen ilm-i hakaik, sahiplerini ise muhakkikler, ehlullah, vb. diye isimlendirir. Bu bağlamda onun başka bir adı da tahkik ilmidir. Nitekim Konevî, “tahkik” ifadesini kullanır.¹¹⁸ Konevî'ye göre eşyanın buldukları hal üzere nihai bilgileri bu ilimle elde edilebilir. Dolayısıyla Metafizik bilgi, sadece Tanrı hakkında bir bilgi değil, onun neticesinde eşyanın mahiyet ve hakikatlerine dair nihai bilgiye de ulaştıran bir bilgidir. Konevî'nin bu terimi kullanımında bilgiye ulaşma yöntemini ve bilginin kesinliğini dikkate aldığı bellidir. Çünkü Metafizik eşyanın buldukları hallerindeki gerçek ve kesin bilgiye ulaştırdığını iddia eden bir yöntemdir.

Konevî, bir ifadesinde Metafizik'in konusunun Hak veya Hakkın varlığı olduğunu belirtir.¹¹⁹ Başka bir ifadesinde şöyle der: “*Metafizik'in konusu Hakkın varlığıdır.*”¹²⁰ Konevî'nin esasta bu fikri kabul ettiğini görmekteyiz. Başka ifadeler kullansa bile, her zaman Hakkın varlığı metafizik'in ana konusu kalır. Ona göre metafizik, bütün ilimlerden üstündür. Bunun sebebi, bu ilmin konusudur. Konevî, bunu Metafizik'in konusu açısından ilim-

¹¹⁶ D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Vadi Yayınları, Ankara 2003, s. 907.

¹¹⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 265-266.

¹¹⁸ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 18.

¹¹⁹ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9.

¹²⁰ Konevî, *Aynı yer.*

leri ihatası diye açıklar.¹²¹ Çünkü bütün ilimler, doğrudan veya dolaylı olarak Tanrı ile ilgili olduğuna göre metafizik de bütün ilimlerle ilişkilidir. Konevî, şöyle der: “*Her ilmin ya Hak veya Haktan başkası ile ilgili olduğu bilinmelidir. İlim Hak ile ilgiliyse, bu, ya âlemin Hak ile irtibatı açısından O’nu bilmek veya Hakkın âlem ile irtibatı açısından O’nu bilmektir; söz konusu irtibat, İlâhın melûh ile melûhun İlâh ile irtibatıdır.*”¹²²

Konevî’ye göre Tanrı’yı bilmekten söz etmek, Tanrı’nın isim ve sıfatlarından söz etmek demektir. Bu itibarla o, isimleri “gaybın anahtarları”¹²³ diye isimlendirir. Başka bir ifade ile Tanrı hakkındaki bilgimizin kaynağı, ilahi isimler ve bu isimlere dair bilgimizdir. Konevî bunu şöyle dile getirir: “*Metafiziğin mebadisi (temel prensipler), Hakkın varlığının lazımı olan hakikatlerin esaslarıdır. Bunlar, zat isimleri diye isimlendirilirler*”¹²⁴.

Konevî, sûfînin bilgisiyyle diğer ilim mensuplarının bilgileri arasında mahiyet benzerliği bulunduğunu itiraf eder; bununla birlikte sûfînin bilgisi, diğer akılcıların bilgilerine göre daha kapsayıcıdır ve üst mertebede bulunur.¹²⁵ Konevî, mensuplarının muhakkikler olduğu ilmin bütün ilimlerden farklılığını belirtir. Ona göre, “*bu fennin yazılması tefekkür ve uğraşma ile gerçekleşmez.*”¹²⁶ Konevî’nin bu ifadesini başka eserlerinde de görmekteyiz. Meselâ Fatiha Tefsiri’nde “*Ben bu kitabımı düşünme ve cedel yöntemiyle yazmadım; bu kitaba hiçbir kimsenin görüşünü aktarmadım*”¹²⁷ der. Başka bir ifadesinde ise, bunu sadece akılcıları ısındırmak niyetiyle yaptığını belirtir: “*Bu kaidelerde zikredilen ve sonra gelecek meseleleri şer’î veya nazarî ve zevkî deliller ile ortaya koymaya çalışmadım. Fakat Allah takdir etmişse, yazarken bu delillerden zikrettim. Bunu da, perdeli kimseleri meseleye ısındırmak, tereddüt sahibi zayıf kimseleri teskin ve bu bilgilere ortak olanlara da hatırlatmak için yaptım.*”¹²⁸ Bu noktada Konevî’nin üzerinde durduğu ilk şey, bilgilerin kaynağı meselesidir. Bir sûfî, tezkiye ve tasfiye yoluyla, filozofların akıl ve düşünce gücü sayesinde asla elde edemeyeceği bilgilere ulaşabilir. Konevî, “*bu ilim teemmül ile elde edilmiş değildir*”¹²⁹ derken tasavvufî bilginin bu niteliğine dikkat çeker. Buna rağmen bir sûfî ile başta felsefeciler olmak üzere zahir ilim mensupları arasında kavram ve konu ben-

¹²¹ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 10.

¹²² Konevî, *age.*, s. 119.

¹²³ Konevî, *İlahi Nefhalar*, s. 86.

¹²⁴ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9.

¹²⁵ Konevî, *Fâtiha Tefsiri*, s. 98-99.

¹²⁶ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 11.

¹²⁷ Konevî, *Fâtiha Tefsiri*, s. 193-94.

¹²⁸ Konevî, *age.*, s. 40.

¹²⁹ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 11.

zerlikleri bulunabilir. Konevî bu olguyu kabul eder, fakat bu gibi durumlarda bu benzerlikten ikisi arasında bir eşitlemeye gidilmemesi hususunda okurunu ikaz eder. O halde isim ve kavram benzerliğine rağmen Konevî'ye göre sûfînin Metafizik alanında ortaya koymuş olduğu bilgiler, felsefecinin veya kelâmcının görüşlerinden farklı mütalaa edilmelidir.

Konevî'nin üzerinde durduğu başka bir husus ise, Tanrı'yı bilmenin neticede diğer varlığı bilme konusunda da emniyet ve güven vermesidir. Tanrı hakkında bilgi edinen kimse, bu bilgiyle eşyanın mutlak bilgisine de ulaşır. Meseleye eşyayı bilmek açısından baktığımızda ise, Konevî'ye göre kâmil bilgi, Tanrı'nın bilgisine ulaştırır. Metafiziği kast ederek o şöyle demektedir: *“Hakkın dışındaki herhangi bir şeyi bilmenin en üst derecesi, o şeyi Hakkın ilminde tam olarak görmenin neticesi olan bir ilim ile bilmekten ibarettir.”*¹³⁰ Bu durum da Metafizik'in bilimlerle ilişkisinde başka bir ayrıcalığıdır. Konevî, bu fikrini daha da ileri götürerek, Tanrı hakkında bilgisi olmayan hiç kimsenin eşya hakkında gerçek bir bilgi sahibi olamayacağını belirtir.

2-Müşahede ve Keşf Yöntemi

Müşahede, sözlükte bir şeyi gözle görme, görme, rüyet manasındadır. Tasavvufta ise Hakke'l-Yakin hali, kendini kaybederek Hakk'ı bulma. Keşf; bulma, meydana çıkarma, buluş, icad. Tasavvufta ise akılla idrak edilmeyen şeyi kalb gözüyle görme manalarına gelmektedir.¹³¹ Gizli bir şeyin Cenab-ı Hak tarafından birisine ilham olunması ile o gizli şeyin meydana çıkarılmasıdır.¹³²

Sadreddin Konevî, “müşahede” ve “keşif” gibi yöntemlerle elde edilen bilgileri bir “ilim” olarak disiplin altına almaya çalışmıştır. Böylece Konevî, daha önce ilk dönem tasavvuf klasiklerinde ölçülü ve çekingen bir üslupla görülen bu yöntemleri, iddialı bir üslupla sürdürmüştür. Konevî, sufilerin keşif ve müşahedeleriyle elde ettikleri bilgilerden hareket ederek, Tanrı-alem ilişkilerinin teşkil ettiği Metafizik anlayışını sistematik bir üslupla ele almaktadır.

Konevî, doğru bilginin elde edilmesinin iki yöntemi olduğunu belirtir. Birincisi burhan yöntemidir¹³³. Bu yöntem, öncüllerle istidlâl yaparak gerçeğe ulaşmayı hedefler ve Konevî'nin ehl-i nazar diye isimlendirdiği kimseler bu yöntemi esas alır: *“Kıyas ve öncül-*

¹³⁰ Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s. 62.

¹³¹ Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 758, 971.

¹³² Abdullah Yeğin, *Yeni Lugat*, Hizmet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, s. 335.

¹³³ Konevî, *Fâtiha Tefsiri*, 51.

lerin oluşturulması, araştırmacının teorik düşüncesiyle idrak etmek istediği herhangi bir hakikate ulaşmasını temin eden bir yoldur. Tâlip, bazen o şeyin sıfat, lâzım ve özelliklerini bilgi düzeyinde aşarak ona ulaşır; bazen ise, ya düşüncesinin zayıflığından veya idrakindeki bir kusurundan veya sadece Hakkın ve dilediği kullarının bildiği başka engellerden dolayı o şeyin bilgisine ulaşamaz.”¹³⁴

Bilgiye ve hakikate ulaşmayı sağlayan ikinci yöntem ise müşahede ve keşif yoludur.¹³⁵ “Bu yol, soyutlanma ve tam muhtaçlık ve idrak mahallini kevnî ilgilerden, ilimlerden bütünüyle boşaltarak Hakka yönelmekten ibarettir”.¹³⁶ Burada akıl yürütme ve istidlâlin yerini kalbi arındırmak, tasfiye, mücahede, riyazet, tam bir muhtaçlık içinde Hakka yönelmek, ilgileri toplamak, niyeti halis kılmak vb. tasavvuf kitaplarında anlatılan ve sülûk yöntemi diye isimlendirebileceğimiz bir süreç alır. Bunun sonucunda kişi mutlak hakikati müşahede eder.

Böylelikle Konevî, kesin ve açık üslupla burhan ve müşahede yöntemlerini hakikate ulaştırın iki temel yöntem olarak ortaya koymuştur. Bu tavrıyla Konevî, iki şeyi yapar: Birincisi, özünü istidlâl ve kıyasın oluşturduğu burhan yöntemini hakikate ulaştırın temel bir yöntem olarak gördüğünü belirtir. İkincisi ise ilk kez bu derece açık ve kesin bir üslupla kalbi arındırmak ve Hakka iltica etmenin özünü oluşturduğu müşahede yöntemini insanları hakikate ulaştırın ikinci bir yöntem olarak ortaya koymuş olmaktadır. Gerçi, tasavvuf tarihinde bu tarz ilgi duymalar olmuştur. Ancak bu kadar açık bir üslupla ve bir yöntem olarak müşahede adı altında ortaya konulmamıştır.

Konevî, bir sufinin kalbi arındırma ve belirli riyazetlerle bilgi edinebileceğini kabul eder. Ancak, bu bilginin insandan insana veya devirden devire gibi çeşitli faktörlerle değişebileceğinin de farkındadır. Acaba, ilham sınıfı altına giren bütün sübjektif bilgileri değerlendirmek ve sahih ile batılı ayırt etmek mümkün müdür? Konevî şöyle der: “Her ilmin bir miyarı vardır, bununla o ilmin sahihleri batıllarından, yanlışları doğrularından ayırt edilir. Örnek olarak ifade ilminde Nahiv, şiirin veznini ve kafiyesini bilmek için Aruz, teorik ilimlerde Mantık, melodileri bilmek için Musiki gibi pek çok ilmi verebiliriz.”¹³⁷ Burada Konevî, bir yandan mantık ve nahiv gibi ilimleri miyar ve mizan diye nitelerken,

¹³⁴ Konevî, *age.*, 54.

¹³⁵ Konevî, *age.*, 51.

¹³⁶ Konevî, *age.*, 52.

¹³⁷ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 10.

öte yandan Metafizik bahislerinde bu işlevi görececek bir mizan gerekliliğini vurgular. Ona göre “*Bu mizan ile insan, ilahi ve melek kaynaklı ‘sahih ilham’ ile itimat edilmemesi gereken ‘şeytani ilham’ vb. arasındaki farkı bununla tespit eder.*”¹³⁸

Konevî, bu bilgilerin değerlendirilebileceğini ve objektif kurallarla yorumlanabileceğini kabul eder. Bir referans çerçevesi diye isimlendirebileceğimiz bu kaidelerin kaynaklarını tam olarak tespit etmek güçtür. Ancak burada şu temel olguyu belirtmekle yetineceğiz: Bu kaideler, akıl, şeriat ve sarîh keşif tarafından kabul edilmiş tahkik kaideleridir. Burada Konevî’nin öncelikle keşif-nas ve sarîh akıl arasında bir uyum gördüğünü belirtmeliyiz.

Müşahede yöntemi, insanın bütün idrak melekelerinin mutlak bilgiye ulaşmasını engelleyen her türlü özellikten temizleyip olumlu özelliklerle kendisini takviye etmesinden ibarettir. Konevî, söz konusu yöntemi kısa bir metinde aşamalarıyla özetler: “*Doğru ve kamil keşif açısından zevke dayanan sahih bilginin gerçekleşmesi, ilahi inayetin ardından tikel, zahiri-batini melekelerin farklı ve çeşitli amaçlardan kurtulmuş olmasına bağlıdır. Bunun yanı sıra, idrak vasıtalarının her çeşit bilgi ve inançtan, hatta Hak’tan ibaret olan matlubun dışındaki her şeyden temizlenmesi gerekir.*”¹³⁹

Konevî’nin zikrettiği bu ikinci şart, özellikle akıl eleştirisinde, aklî bilginin sınırlılığına sebep olan çeşitli alışkanlık, temayül ve inançların vb. idraklere egemen olmasıyla ilgilidir. Ardından Hakka yönelmek gerekir. “*Kul, niyetini ve himmetini birleştirmeli, tam bir ihlâsa sahip olmalı ve hiçbir kesinti veya düşünce bölünmesi ve niyet parçalanması olmaksızın sürekli veya en azından çoğu zaman bu halde bulunmaya çalışmalıdır.*”¹⁴⁰ Konevî’nin bu ifadeleri, müşahede yönteminin özünü teşkil eden sülûkün aşamalarını özetler.

¹³⁸ Konevî, *age.*, s. 11.

¹³⁹ Konevî, *Fâtiha Tefsiri*, s. 67.

¹⁴⁰ Konevî, *Aynı yer.*

V. BÖLÜM

MÜŞÂHEDE VE KEŞF BAKIMINDAN TANRI HAKİKATI

Sadreddin Konevî'nin felsefesi, temelde ilm-i ilahiye dair bir metafiziktir. Ona göre Tanrı düşüncesi insanlarda öncelikle öznel olarak meydana gelir ve daha sonra nesnel bir nitelik kazanır. Konevî, Allah'ın akıl yoluyla bilineceği düşüncesini reddetmekte, Allah'ın hakikatinin yalnızca kendisi tarafından bilineceğini söylemektedir. Allah'ın özü ve esası insan için her zaman bilinmez olarak kalacaktır. Sonsuzluk, sonlu bir bilgiyle bilinemez. Allah, mutlak varlık ve birliktir. Ama insan, Allah'ın isimlerini ve sıfatlarını düşünmeli ve bu yolla bilgisindeki aczi azaltmaya çalışmalıdır. Allah, yalnız isimleri ve sıfatları (esma'ül-hüsna) vasıtasıyla bilinebilir. Böylece Konevî, tasavvufi görüşlerinde tamamen İslam'a bağlı kalmış ve tasavvufi yolu ile İslam'ın savunucusu olmuştur.

Konevî, insanın eşya hakkında verdiği hükümleri şöyle değerlendirir: *“Herkesin sonuça mutmain olduğu bilgiler, o kimsenin kendi zevkine göre doğruluğu ortaya çıkan ilimlerdir. Böylelikle o kişi, o bilgiden tatmin olmaktadır. Geriye şunu tespit etmek kalmıştır: Doğru sayılan hüküm gerçekte (fi-nefsihi) sahibinin inandığı gibi doğru mudur, değil midir? (Konevî’ye göre bu sorunun cevabını akıl ile vermek mümkün değildir). Bunun cevabı şudur: Bu durum, gerçek bir keşif ve ilâhî bildirmeyle bilinebilir”*.¹⁴¹

İnsanın Tanrı hakkındaki hükümlerinin kaynağı, ya aklî hükümler veya şeri rivayetlerdir.¹⁴² İnsanın duyuları vasıtasıyla idrak ettiği herhangi bir şeye dair verdiği hüküm eksiklerle olduğu gibi Tanrı hakkındaki hükümleri de eksiktir. Bu hükümlerde insanın bütün dayanağı, kemal ve iyi tasavvurudur. İnsanların Tanrı’ya dair hükümleri, öncelikle iyi niyetten kaynaklanır. İnsan, kendisine göre doğru ve iyi olan şeyin Tanrı hakkında geçerli olmasını ister ve buna göre hüküm verir. Konu üzerinde Konevî önemle durur ve insanın Tanrı veya genel anlamda eşya hakkındaki hükümlerinde iyi-kötü

¹⁴¹ Konevî, *Fâtiha Tefsiri*, s. 51.

¹⁴² Konevî, *İlâhî Nefhalar*, s. 156.

değerlendirmelerine dikkat çeker. “İnsan en yetkin ve mükemmel saydığı şeyi Hakka izafe etmiş, bu sıfatın Hak için sabit ve sadece O’na ait olduğuna hükmetmiş; eksiklik mertebelerinde ve iyi olmayan suretlerde taayyün ettiğini zannettiği şeyi ise, başkasına nispet etmiş, başkasının özelliği saymış ve bu sıfatı, herhangi bir şekilde Hakka izafe etmekten kaçınmıştır. Bu hükümlerin hepsi, gerçeği olmayan zanlar, eksik ve zayıf bilgiye dayanan kuruntulardır.”¹⁴³

Bu genel tespitin ardından ise, Konevî kamil insanların ve muhakkiklerin görüş birliğine vardıkları düşünceyi dile getirerek, insanların Tanrı hakkındaki hükümlerinin hangi çerçevede değerlendirilebileceğini tespit eder: “Kemaline ve eksikliğine, güzelliğine ve çirkinliğine hükmedilen bütün sıfatlar, Hak için sabittir ve O’nun için zatidir. Bununla birlikte söz konusu hükümler, aynı zamanda Tanrı’dan nefyedilmelidir.”¹⁴⁴

Böylece Konevî’ye göre, Tanrı her niteliği kabul eder ve aynı zamanda her nitelikten ve hükümden de tenzih edilmelidir. İnsan, Tanrı’yı somutlaştırma ve teşbih özelliğiyle, aklının tecrit ve tenzih hükümleri arasında kalır. Konevî, Tanrı bilgisinin kemalinin tenzih ve teşbih hükümlerini aynı anda Tanrı’ya vermek olduğunu belirtir. Tanrı hakkında insan bilgisinin sınırı ve nihayeti, Tanrı’nın zıtları birleştiren bir hakikat olduğunu bilmektir. Konevî’nin bu düşüncesi, uzun bir ifadesinde dile getirilmiştir:

“Allah’ı, bir olması açısından bilen, onu tanımamıştır. Allah’ı, Allah ile bilen, onu tanımamıştır. Allah’ı deliller, şahitler ve ayetler ile bilen, onu tanımamıştır. Allah’ı, talebin neticesinde meydana gelen delilin şahadeti ile bilen, onu tanımamıştır. Nefsinin herhangi bir hâli açısından Allah’ı bilen, onu tanımamıştır. Marifeti, herhangi bir ilim, amel, kasıt veya çaba ile Hakka yönelmesinin ve teveccühünün neticesi olan, onu tanımamıştır. Marifetinin neticesi, bir şeyi benimsemek, bir şeyi terk etmek, bir şeyi tashih veya bir başka şeyi tezyif veya onaylama veya karşı çıkma veya tercih etmek veya yüz çevirmek olan kimse, onu tanımamıştır. Hakta müstehlek olma tadını tadan ve onu netice olarak gören kimse, Hakkı tanımamıştır. Marifeti herhangi bir sebebe veya bilinen veya bilinmeyen sebeplere bağlı kalan, onu tanımamıştır.”¹⁴⁵

Bütün bu hükümler, Tanrı’yı belli bir yönüyle niteler. Konevî bu tarz bilgilerin Tanrı’yı gerçek anlamda tanıma olmadığını dile getirdikten sonra Tanrı hakkındaki gerçek

¹⁴³ Konevî, *age.*, s. 157.

¹⁴⁴ Konevî, *Aynı yer.*

¹⁴⁵ Konevî, *İlâhî Nefhalar*, s. 125.

bilginin Tanrı'nın bildirmesiyle gerçekleşebileceğine dikkat çeker. Bunu, “*marifet, Hakkın kendisine nitelenemeyen bir tecelli ile ansızın geldiği kimseye aittir*” ifadesiyle dile getirir. Ardından bilginin özelliğini belirtir: “*Bu marifetin özelliği şudur: Allah Teâlâ'yı her vasıf ile mevsuf olarak bilmek; bütün harfleri ihata eden mana olduğu gibi, bütün suretlerin ve harflerin zahırlığı de O'na aittir. O, bilinmede veya inkâr olunmada münhasır değildir, zatı açısından hiçbir şeyden tenzih de edilmez.*”¹⁴⁶

Herkes, Tanrı hakkında birtakım zan ve inançlar besler. Bu zan ve inançlar ise, hiçbir zaman gerçekte Tanrı'ya tekabül etmez. Böyle bir şey hem akıl ve hem de şeriat açısından imkansızdır. Konevî, şöyle der: “*İnsanların Allah hakkındaki bilgilerinin çoğu zanlardan ibarettir. Bunun için Allah 'Ben, kulumun bana olan zannına göreym, benim hakkımda dilediğini zannetsin' buyurmuştur.*”¹⁴⁷ Konevî, bunu inançlarda yaratılmış Tanrı veya inanılan Tanrı gibi kavramlarla dile getirir.

Bu hadis kadar önemli olan başka bir rivayet ise, Tanrı'nın kıyamet günü birtakım suretlerde kullarına tecelli edeceğini dile getirir. Tanrı, kıyamet günü gerçekte bulunduğu hal üzere kullarına tecelli eder fakat hiç kimse onu kabul etmez ve herkes ‘Sen bizim Rab-bimiz değilsin’ diye kaçıtır. Bunun üzerine Tanrı, herkesin O'nun hakkındaki tasavvuruna göre tecelli eder. Böylece herkes, kendi inancına göre gördüğü Tanrı'yı kabul eder ve O'nu ikrar eder. Konevî, bunu şöyle ifade etmiştir: “*Hak, kıyamet günü müminlere tecelli eder, onlar da Hak ile kendileri arasındaki alâmeti görmedikleri sürece, Hakkı inkâr ederler ve ondan kaçınırlar. Söz konusu bu alâmet, Hakka dair o şöyledir, şöyle değildir şeklindeki inançlarıdır. Hak, onlar için suretlerde başkalaşır ve her birisi, kendi alâmeti ile O'nu tanır.*”¹⁴⁸

İnsanın zihninde ibadet ettiği şey hakkında sahip olduğu bilgi ve verdiği hüküm, gerçeğe uygun olabileceği gibi, gerçekte çelişebilir de. Bütün insanlar zihin ve inançlarında geliştirdikleri bir Tanrı tasavvuruna ibadet etseler bile, hiç kimse gerçekte Tanrı'dan başkasına ibadet edemez. Konevî bunu şöyle ifade etmektedir: “*Kimse Allah'tan başkasına ibadet etmemiştir, O'ndan başkasına da, teveccüh edilemez. Çünkü bu ilahi ve kamil ayna,*

¹⁴⁶ Konevî, *Aynı yer*.

¹⁴⁷ Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, s. 53

¹⁴⁸ Konevî, *İlâhî Nefhalar*, s. 95.

olmuş ve olacak bütün varlıkların kiblesidir. Ayrıca her şey, bu ayna ile karşı karşıyadır ve her şeyin Zatın gaybından taayyün etmiş aslı bunda bulunur."¹⁴⁹

Konevî'nin vardığı sonuç, insanın zihninde ürettiği şeye ibadet ettiği ve bu suretlere taptığıdır. Üstelik bu durum sülukünü tamamlamış insanlar için de devam eder. Sufinin neticede ulaştığı bilgi karşısındaki tepkisi önemlidir. Sufinin sülukünün neticesinde yüz yüze geldiği hakikat karşısındaki tepkisi, bir çeşit hayret'tir. Bu hayret, bilgisizlikten değil, hakikatin çelişik mahiyetinden kaynaklanan bir hayrettir.

Konevî, hayreti üç kısımda ele alır: Birincisi, hayretin geniş anlamda yorumlandığı sıradan insanların ve başlangıç halindeki salıkların hayretidir. Konevî'ye göre insan, bizatihi, bu hayrete maruz kalır. Bunun sebebi, insanın yaratılmışlığının gereği olarak muhtaçlığıdır. Konevî, şöyle der: "*Gayeler, himmetlerle, maksatlarla ortaya çıkar. Binaenaleyh insan, tercih edeceği bir yön, arzulanacağı bir gaye, bağlanacağı herhangi bir mezhep veya itikat belirmediği sürece, şaşkınlık ve hayret içinde kalakalır; çünkü insan, yaratılış, hali ve içinde bulunduğu pek çok durum cihetinden sınırlıdır. İnsan, istinat edeceği, nefsinin bağlayacağı ve ona güveneceği herhangi bir şeye yönelmekten müstağni kalmaz.*"¹⁵⁰ Konevî, bu ilk hayretin ortadan kalkmasının ardından insanların bir kısmının ulaştıkları bilgilerle yetineceğini, bazı insanların ise, daha ileri mertebelere ulaşacaklarını belirtir. İkinci hal mensuplarının hayretini de ifade ettikten sonra Konevî, üçüncü hayret sahiplerinden söz eder. Konevî'ye göre bu, muhakkik kimselerin hayretidir.

Konevî, bu bilgiye ve makama ulaşanların iradelerinin dışında bir hayretle karşılaştıklarından söz eder. Bu hayretin insanın iradesinin dışında gerçekleşmesi önemlidir, çünkü burada sufi artık tam anlamıyla fena mertebesine ulaştığı için herhangi bir bilinç ve irade sahibi değildir. "*Bu esasları, anlayış, zekâ ve aklın tasallutuyla değil, keşif vasıtasıyla öğrenen kimse, bir hayretle karşılaşır. Bu hayretin, ortadan kalkması söz konusu değildir, onda kuşku duymaz ve onu kendisinden uzaklaştırması da mümkün değildir. Kişi böyle bir hayreti bulamazsa zikredilen türde bir zevk sahibi değildir.*"¹⁵¹ Hayretin sebebi, isimlerdeki farklılık ve Tanrı'nın aynı anda farklı hükümlü isim ve sıfatların sahibi olmasıdır. Bu

¹⁴⁹ Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s.347.

¹⁵⁰ Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 441.

¹⁵¹ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 88.

nedenle, esastaki farklılık ve ihtilaf muhakkiklerin hayrete düşmesinin sebebi olmaktadır.¹⁵²

Konevî'ye göre hayret makamına ulaşan kimselerin özellikleri aleme ve bütün insanlara karşı hoşgörü ve müsamaha ile yaklaşmak, herhangi bir inanç veya akide ile sınırlı olmamaktır. Konevî bunu "*Büyükler, ihata ve birleştirme özelliğine sahiptir. Onlar, herhangi bir zevk ile veya itikat ile sınırlı değildir; bütün zevk sahiplerinin zevklerini, bütün itikat sahiplerinin itikatlarını ikrar ederler. Bütün zevk ve itikatlardaki doğruluk ve nispi hata yönünü bilirler*"¹⁵³ diyerek dile getirir.

Konevî'nin ifadeleriyle bu makamın başka bazı özelliklerini şöyle sıralayabiliriz: "*Bu zevk sahibi her iki şeyden daha üstün olanını görse bile, bir şeyi kaçırmaktan asla esef duymaz. Bir şey için pişman olmaz; herhangi bir şeye güvenmez ve itimat etmez. Bulunduğu makam, vakit, hal, mizaç veya mertebenin belirlediği şeylerin dışında, izafi olarak değerli veya değersiz bir şeyin gerçekleşmesi için şevk de duymaz. Bu kişi, ne bütün olarak, ne de tedricen belirli bir durumdan bütünüyle münfail olmaz. O, varlık açısından oluşta bir çelişki görmez*"¹⁵⁴. "*Bu zevk sahibinin alametlerinden birisi de, bir mertebenin hükmünü, bir diğeri ile karıştırmamaktır. Bu zevk sahibi, mertebeleri bilir ve tafsildeki gereklerini ve onların gerektirdiği şeyi bilir; bunun neticesinde ise, hükmünde isabetli olur ve hata etmez*"¹⁵⁵.

¹⁵² Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 447.

¹⁵³ Konevî, *Aynı yer*.

¹⁵⁴ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 89.

¹⁵⁵ Konevî, *age*, s. 90.

VI. BÖLÜM

SADREDDİN KONEVÎ'NİN FELSEFE-TASAVVUF KARŞILAŞTIRMASI

Daha önce bahsettiğimiz gibi Konevî, müşahede yöntemini bilgiye ulaştırıcı bir yöntem olarak ortaya koymuştur. Konevî eşyanın hakikatini bilmek için ve daha önemlisi Tanrı hakkında tatmin edici bir cevap alabilmek için burhan yöntemini eksik ve yetersiz görüp, alternatif olarak müşahede yönteminin gerekliliğini vurgular.

Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı* (Tehâfüt el-Felâsife) isimli eserinde İslam filozoflarına eleştiriler yöneltmiştir. Gazali'nin yöntemden ziyade ilim gruplarını dikkate alarak bir tasnif yapmıştır. Bununla birlikte Gazali, her grubun belirli bir yönetime sahip olduğundan söz eder ve her birisinin gerçeğe ulaştırmadaki imkan ve eksikliğini ortaya koymaya çalışır. Konevî ise ilim gruplarını dikkate almayarak öncelikle yöntem'den söz eder.¹⁵⁶ Bu tavır Konevî'ye konuyu daha teknik ve tarafsız olarak incelemede geniş imkan verir. Konevî, esasta iki yöntemi ve mensuplarını karşılaştırmak ve böylelikle her iki yönetime dair fikirlerini ortaya koymaktadır. Bu tavır, Konevî'nin felsefe ve filozoflara bakışının öncelikle olumlu ve müspet olduğunu gösterir. Bu noktada Gazali ile Konevî arasında ortak tavır şudur: Her iki düşünürün ilk hareket noktası, filozofların pek çok çelişkiye düşmüş olduğunu tespit etmeleridir.¹⁵⁷ Filozoflar, her konuda görüş birliğine varmak bir yana, pek çok meselede çelişir, birisinin ileri sürdüğü fikri diğeri reddeder.

Mensupları arasındaki görüş birliği, bir ilmin sübjektiflikten objektifliğe geçişinin kanıtı sayıldığı için, her zaman çok önem teşkil etmiştir. Görüş birliği meselesinin bir düşünceye veya bilime meşruiyet sağlamasının örneğini Konevî'nin ifadelerinde görmekteyiz. O, filozofların hiçbir meselede görüş birliğine sahip olmadığını ileri sürüp felsefeyi eleştirmiştir. Öte yandan sûflilerin temel meselelerde hiçbir görüş ayrılığına düşmeyişlerini

¹⁵⁶ Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 52.

¹⁵⁷ Ebu Hamid el- Gazzalî, *Filozofların Tutarsızlığı*, (çev. Bekir Karlığa), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, s. 5; Konevî, *age.*, s. 47.

de kullandıkları yöntemin doğruluğunun kanıtı sayar. Konevî bunu şöyle vurgular: *“Esasta büyük veliler arasında kesinlikle görüş ayrılığı olmaz. Kâmil veliler arasındaki görüş ayrılığı, tikel meselelerde olabilir veya ihtilaf, ehl-i zevk kimselerden kemale ulaşmamış orta veya başlangıç mertebesindeki kimseler veya zahiri mükaşefelerin sahipleri arasında olabilir.”*¹⁵⁸

Böylelikle Konevî, müşahede yönteminin doğruluğunu sahiplerinin görüş birliği içinde olmasıyla delillendirirken görüş ayrılıklarının ise sadece tikel konularda bulunduğunu iddia eder. Tasavvufa mensup olan her insanın aynı derecede mütalaa edilemeyeceği bellidir. Bu yönüyle tasavvuf içinde de taklit-tahkik dereceleri devam eder. Dolayısıyla çelişkiden söz edeceksek, ancak orta veya başlangıç seviyedeki insanlar arasındaki çelişkiden söz edebiliriz. Öte yandan hakikatlerin bilgisine ulaşmamış kimseler, bu konuda öne geçmiş insanları taklit etmelidir. Bu konuda Konevî şöyle demektedir: *“Bu mebadi, yani ilm-i ilahinin mebadi ve meseleleri hakkında bilgisi olmayan kimse, haklarındaki gerçeği ve doğru yorumu öğreninceye kadar, onları “hakka’l-yakin/tahakkuk” öğrenmiş ariften bu mebadi ve meselelerin bilgisini “kabul ederek/ müsellemler” alır.”*¹⁵⁹

Bir görüş ayrılığından söz edilse bu, sadece tikel meselelerde ve şeriat alanıyla ilgili ilâhî hükümlerdedir. *“Çünkü bunlar, mükelleflerin hallerine, zamanlarına ve onların alışkanlıklarına ve maslahatlarının gereklerine bağlıdır.”*¹⁶⁰ Böylece genel olarak büyük muhakikler arasındaki görüş ayrılıklarını değerlendirebilecek genel bir çerçeve ortaya koyar. Filozoflar ise, sahip oldukları bilgi araçları ve kullandıkları yöntemlerin gereği olarak çelişkilere düşmüş, hiçbir konuda tam bir görüş birliğine varamamıştır. Bu sebeple akılcılar farklı sonuçlara ulaşmış. Konevî, filozofların görüş ayrılıklarını şöyle ifade ediyor: *“Bir şahsa göre doğru olan, diğerine göre yanlış; birisine göre delil olan şey, diğerine göre şüpheli olmuştur. Bu insanlar, herhangi bir konuda tek bir hükümde bile görüş birliğine varamamıştır. Her gruba göre doğru, kendisinin doğru sayıp tercih ettiği ve mutmain olduğu şeydir.”*¹⁶¹

Konevî’ye göre filozofların kesin bir bilgiye ulaşmaları imkansız, bunun başlıca sebebi bilgiye ulaşmak için kullanılan bilgi araçları ve bu araçların çeşitli psiko-sosyal

¹⁵⁸ Konevî, *age.*, 79.

¹⁵⁹ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 10.

¹⁶⁰ Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 78.

¹⁶¹ Konevî, *age.*, s. 47.

sebeplerden oluşmalarıdır. Kendi ifadesiyle; “Konular üzerine nazari deliller getirip, yerleştirmek ve bunları şüphelerden, cedelci itirazlardan salim olacak şekilde akli delillerle ispatlamak mümkün değildir. Çünkü teorik hükümler, sahiplerinin idrak araçlarına göre değişir. Bu idrak araçları, idrak sahiplerinin yönelmelerine tabidir. Yönelimler ise, akide, eğilim, mizaç ve münasebetlerin farklılığına bağımlı olan maksatlara tabidir.”¹⁶²

Bu demektir ki, idrak araçlarımız hiçbir zaman objektif ve nesnel koşullarda eşyanın hakikatleri hakkında bize bilgi vermeyecektir. Her insan veya her grup ise doğru ve geçerli bilgiye ancak kendisinin veya grubunun sahip olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü doğru, herkesin kendisince benimsediği ve inandığı şeydir. İbn Arabi bu duruma şöyle açıklık getirmeye çalışır: “Fikirlerden istifade edilmiş akli bilgiler, akıl sahibi düşüncülerin yaratılışlarına göre değişmektedir. Böylece onların bir konudaki fikirleri, birbirinden farklı olmaktadır. Halbuki peygamberlerin, evliyanın ve Allah hakkında bize haberler (bilgiler) verenlerin ifadeleri ise hep aynıdır.”¹⁶³ İbn Arabi bu konuda bize şu ölçüleri de verir:

“Felyesoflar arasında ihtilaf, Nebiler arasında ise ittifak vardır.”

“Akıl acizdir.”

“Allahın bilinmesi için ispat değil, mükâşefe gereklidir.”

“İlahiyat bahislerinde kıyastan kaçınmak gerekir.”

“Akıl değil, ilahi hikmet doğrudur.”

“Zevk ilmi yani tasavvuf bilgi içinde şüphe yoktur.”

“Zevk ilmi haber ilminden üstündür.”¹⁶⁴ Bu ifadelere dikkat ettiğimiz takdirde biz, Sadreddin Konevînin aynı şeyleri belki bir ifade ve üslup değişikliği ile tekrar ettiğini görürüz.

Filozofların birbiriyle çelişen zıt görüşlerin uzlaştırılması mümkün olmadığı gibi birinin diğerini çürütmesi de mümkün değil. Sundukları delillerden herhangi birisi, diğer görüşü çürütmek için yeterli bir güce sahip olmadığı gibi, diğer görüş de kendisini çürütemez. Konevî, bunu şöyle ifade etmiştir: “İki çelişik düşüncüyü uzlaştırmak mümkün

¹⁶² Konevî, *age.*, s. 46.

¹⁶³ Hüdaverdi Adam, *Muhyiddin Arabi-Sadreddin Konevî Münasebeti*, Yeni Ümit Dergisi, Sayı 37, Yıl 1997, s. 6

¹⁶⁴ Adam, *agm.*, s. 7.

olmadığı gibi, her ikisini beraberce benimsemek de mümkün değildir. Bu görüşlerden birisini diğerine tercih, tercih edenin elindeki bir kanıtı dayanıyor olsa bile, her iki düşünce de aynı durumda ve aynı hükümdedir."¹⁶⁵

Pek çok kimse akıl kuvvetiyle elde etmiş olduğu bilginin, daha sonra yanlış olduğunu veya bir başkası tarafından çürütüldüğünü görmüştür. Bu durumda, insanlar salt akıl ve fikir kuvvetine karşı bir güvensizlik beslemiştir. Bununla birlikte insanlar, herhangi bir kesinliğe dayanmadığı halde bu gibi durumlarda bilgilerinin kesin olduğunu kabul eder gözükür. Konevî, akılcıların bu gibi meseleler karşısındaki tavırlarını zevk ehlinin tecrübe edip delillendiremedikleri şeyler karşısındaki tavırlarıyla karşılaştırır: "*Onların bu deliller karşısındaki durumu, bir açıdan, zevk mensuplarına, bir açıdan da öncülleri kabul edip neticede kuşkulu davranmakla akıl karşısında vehim mensuplarına benzer.*"¹⁶⁶ Çünkü her iki gurup da ispatlayamadığı ancak kesinliğine inandığı bilgilere sahiptir.

Bu mesele Konevî'nin filozoflara bakışında önemli bir noktaya işaret eder. O, bazı bilgilerin ispat edilemeyişi veya haklarında delil getirilemeyişi o bilgilere karşı bir itimatsızlık saymak veya buradan hareketle filozofları eleştirme niyeti taşımaz. Aksine ona göre bu nokta, özellikle sûfiler ile filozoflar arasında uzlaşmanın gerçekleşebileceği müsterek bir noktadır. Çünkü bazı kesin bilgilerimiz vardır ki, bunlar hakkında bir delil getiremeyiz. Ancak, bu bilgilerimizin doğruluğundan da kuşku duymayız. Konevî'nin görüşü, bir yönüyle filozofların farklı alanlarda farklı ispat yöntemleri olabileceği hakkındaki görüşüne benzer.

Akılcılar düşünce kanunu üzerinde de çeşitli görüş ayrılıklarına düşmüştür. Birinci görüş ayrılığı deliller üzerindeki görüş ayrılığıdır. Bazı insanlar, birtakım delilleri yeterli görürken, bazıları aynı delilleri yetersiz görmüştür. İkincisi bu delillerden hareketle vermiş oldukları hükümlerin zorunlu olup olmadığı konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Üçüncüsü ise, selim fitratların bilgileri elde etmede yeterli olup olmadığı ve insanın bir düşünce kanunundan müstağni kalıp kalamayacağı konusundaki görüş ayrılığıdır.¹⁶⁷

Bu eleştiride Konevî'nin tavrıyla Gazali'nin tavrı arasında derin fark bulunur. Konevî'nin tavrını felsefenin ve aklın imkanlarını ele alıp çelişkileri ve eksiklerini tespit etmekten ibarettir. Bununla birlikte Konevî, dışlayıcı bir tavır takınmaz. Gazali'nin tavrı ise,

¹⁶⁵ Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 48.

¹⁶⁶ Konevî, *age.*, s. 49.

¹⁶⁷ Konevî, *Aynı yer.*

bizzat felsefeye yönelik bir tavidir. Bu anlamda o, felsefeye bir savaş açmıştır. Nitekim Tehafüt'ün üçüncü mukaddimesinde bu niyetini açıkça belirtir ve bu savaşta bütün İslami ekollerden yararlanacağını belirtir: “*Amaç filozoflar hakkında iyimser olan ve yöntemlerinin çelişkisiz olduğunu sananları, onların tutarsızlıklarının çeşitli yönlerini açıklayarak uyarmaktır. ... Bu konuda belli bir mezhebe bağlı kalmayıp bütün mezhepleri onların aleyhine tek bir mezhep olarak kullanacağım.*”¹⁶⁸

Böyle bir üslubu Konevî'de bulmak mümkün değildir. Konevî'nin tavrında farklı olan bir şey de, felsefeyi bir bütün olarak görmemesidir. Filozoflar arasında dönemseller ayırmalara gittiği gibi, tarz olarak gerçek hakimler ve mütefelsiflerden söz ederek felsefede başka bir ayırım yapar. Üstelik Konevî, pek çok noktada muhakkik sûfilerle muhakkik hakimler arasındaki görüş birliğinden söz eder.

Konevî daha ileri giderek gerçek felsefecilerin bilgilerini arz ve takrirlerinin peygamber ve kamillerin yöntemleriyle aynı olduğunu ileri sürer. Bu bahisteki eleştirisi, genellikle cedel üzerinde odaklanmıştır. Ona göre ilk filozoflar, kendileriyle cedel yapmak isteyenleri dikkate almayarak, insanları ahlaki gelişime yönlendirmiştir. Peygamberlerin, velilerin ve ilk hakimlerin adeti, herhangi bir şeyi kesin delillerle ileri sürüp tartışarak ifade etmek değildir: “*Hak, peygamberine, söylediği ve haber verdiği her konuda yükümlü her fert için bir mucize göstermesini veya mutlak delil ortaya koymasını emretmemiştir.*”¹⁶⁹

Konevî'ye göre her konu için kanıt göstermek felsefede, daha doğrusu ilk hakimlerin öğretim yöntemlerinde de yoktu. Bu yöntemden sapılması, Aristoteles takipçileriyle birlikte cedel sanatının benimsenmesiyle başlamıştır: “*İlk filozofların adeti, halvet, riyazet ve benimsemiş oldukları şeriat kaidelerinin gereğine göre davranmaktı. Bir mesele kendilerine açıldığında maslahatın gerektirdiği ölçüde onu mürit ve talebelerine açıklarlardı. Bu bilgiyi talebelerine aktarmaları ise, burhani takrir ile değil, hatabi bir dille olurdu. Makbul bir maslahat kesin kanıt getirmelerini gerektirirse, delili ortaya koyar ve düşüncelerini delillendirirlerdi. Aksi takdirde, sadece talebelerine söylemek istedikleri şeyleri ifadeyle yetinirlerdi. Bu durumun Aristoteles devrine kadar böyle devam etmiştir. Bundan sonra ise cedel sanatı ortaya çıkmıştır ve bu Meşşailer diye isimlendirilen Aristoteles takipçileriyle başlamıştır.*”¹⁷⁰

¹⁶⁸ Gazzalî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 11.

¹⁶⁹ Konevî, *Fatiha Tefsiri*, s. 43.

¹⁷⁰ Konevî, *age.*, s. 43.

Bu görüşünü teyit eden bir düşüncesi de felsefe öğrenmenin amacında ortaya çıkar. Felsefe öğrenmenin amacı, Yüce Yaratıcıyı bilmek, O'nun hareket etmeyen, değişikliğe uğramayan Bir olduğunu, her şeyin etken sebebinin O olduğunu; O'nun kendi cömertliği ile hikmet ve adaleti ile bu aleme düzen veren olduğunu bilmektir. Filozofun yapması gereken şey de insanın gücü ölçüsünde yaratıcıya benzemektir. Bu bahiste Konevî'nin görüşüyle uyumlu bir ifade şudur: Felsefe öğrenmek isteyen, şehvet duygularını yenerek, ahlakını düzeltmeli ki, arzu ve isteği hazza değil sadece gerçeğe yönelsin.

Konevî'nin felsefenin bir çeşit bozulmaya ve aslından sapmaya maruz kaldığını düşündüğünü söyleyebiliriz ki bunu “muhakkik” filozoflar ile “mütefelsif”¹⁷¹ filozoflar deyişiyle kavramlaştırmıştır. Bunu örneklendirirken, filozofların maddeye bakışlarını ve ruhun maddeyle ilişkisini değerlendirilişini örnek olarak verir. Şöyle der: “*Onun (tabiat'ın) kadriğini bilmemenin bir örneği de, geç dönem filozoflarının onu kötülemeleri ve karanlık, pas, diye nitelermeleri; hükümlerinden kurtulmaya çalışmaları, özelliklerinden soyutlanmak istemeleridir.*”¹⁷²

Böylece Konevî, filozofları eleştirdiği halde felsefe içinde dönemsel ayrımlara gitmek ve muhakkik hakimler ile mütefelsif filozofları ayırt etme gereğini ısrarla belirtir. Sonuç olarak, teslimiyeti ve rızayı bir fazilet olarak gören tasavvuf ile şüphe, itiraz ve eleştiri yöntemini benimseyen felsefe arasındaki en önemli farkı olduğu söyleyebiliriz.

¹⁷¹ Konevî, *age.*, s. 461.

¹⁷² Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 102.

SONUÇ

Bir şeyin ilim olabilmesi için konu, mesele ve ilkelere sahip olması gerekmektedir. Veya daha açıkça ifade etmek gerekirse Sadreddin Konevî'ye göre bir şeyin sistematik bir üslupla ilim olması, o şeyin belirli bir konuya, buna bağlı olarak meselelere ve bu meselelerin araştırılması için de ilkelere sahip olması demektir. Böylece Konevî, metafiziği, konusu, meselesi ve ilkeleri olduğu için bir ilim olarak saymaktadır. Metafiziği bir ilim olarak görmek tabii ki yeni bir şey değildir. Daha önce Fârâbî, İbn Sina gibi İslam filozofları, metafiziği bir ilim olarak görmüş ve bu sahada eserler yazmışlardır. Yeni olan şey, Konevî'nin metafiziği bir ilim olarak tasavvufî yöntem etrafında konu, mesele ve ilkeleri ile birlikte ele almasıdır.

Tasavvufun ilk dönem yazarları, tasavvufu geleneksel İslam ilimlerinin ilim anlayışı çerçevesinde bir yere oturtmaya çalışmıştı. Yeni dönem yorum yöntemi, bütün varlığa, özellikle de insana tatbik edilebilecek bir yöntem arayışı üzerinde odaklanmıştı. İbnü'l Arabî ve Konevî ile birlikte yeni dönem tasavvufu, meseleyi ayrıntılı ve sistematik bir şekilde ele almıştı. Bu yeni dönemin tasavvufu artık bir tür metafiziktir veya Konevî'nin ifadesiyle ilm-i ilahi ya da marifetullah'tır. Konevî bu meseleleri “Tanrı ile alem”, özel olarak da “Tanrı ile insan” arasındaki ilişki diye özetlemiştir.

Metafizik ilminin miyar ve kaidelerini Konevî, “tahkik kaideleri” diye isimlendirir ki, bu isimlendirme yeni dönem tasavvufun çerçevesini anlamak bakımından temel bir husustur. Yeni dönem sufileri de kendilerine “muhakkik” ismini vermeyi tercih etmişlerdir. Böylece Konevî, tasavvufun her alanında başvurulacak ve sübjektif bilgiler için miyar işlevi görecek bir metafizik ilmi oluşturmaya çalışmıştır. Başka bir ifade ile, sübjektif nitelikteki bir bilgiyi objektif kriterler ve ölçütlere bağlamanın imkanını araştırmıştır.

İnsanın gerçeği bulmada yararlanacağı temel üç kaynak vardır. Konevî'ye göre bilginin öncelikli kaynağı duyu verileridir. Akıl bu verilerden hareket ederek, eşya hakkında hükümler verir. Konevî, tahkik kaidelerinde “selim akıl” tabirine gönderme yapar. İkinci kaynak, sufilerin bilgiye ulaşma yöntemi olan keşif ve müşahade yöntemidir.

Keşif ve müşahede, Konevî tarafından “sarih” olmak şartına bağlanır. Üçüncüsü ise vahiydir. Vahiy, bütün müslümanların kesin bilgi aracı gördükleri şeydir. Konevî, vahiy-akıl-keşif arasında bir ahenk kurarak tahkik kaidelerinin bu üçlü kaynağa dayandığını belirtir. Yani Konevî’nin bilgi anlayışı bu üç unsurun bir karışımıdır.

Konevî’ye göre akıl sınırlı olup, nesnelere belirli cins ve özelliklerine göre tasnif eder. Yani akıl, eşya arasındaki benzerlik ve farklılıkları dikkate alarak eşyayı sınıflar. Me-sele Tanrı’yı bilmek olduğunda ise, durum değişir. Tanrı, bütün şeylerden farklı, cinsi, benzeri olmadığı için aklın O’nun hakkında verebileceği nihai hüküm, selbî bir bilgi olabi-lir. Böylece aklın Tanrı hakkındaki hükmü, Konevî’nin ifadesiyle selblerden ibarettir ve selb, bilgi ifade etmez. Üstelik bu durum, sadece Tanrı’yı bilmede aklın başarısızlığını izah etmez, bunun yanı sıra bütün soyut hakikatler karşısında da başarısızlığını açıklar.

Konevî’ye göre bilginin gerçekleşmesi için bilinen ile bilen arasında irtibat veya münasebet olması lazım gelir. Bu konuda Konevî, aklın bir şeyin varlığını bilmek ile o şe-yin mahiyetini veya hakikatini bilmek arasında ayırımını yapmaktadır. Böylece düşünürümüz, aklın soyut hakikatleri idrak edemeyişinin sebebi, o hakikatler ile akıl ara-sında ortak nispet bulunmayışıdır. Aynı şekilde Konevî, Tanrı’nın mutlaklığının insan tara-fından bilinemeyişinin sebebini ikisi arasında herhangi bir münasebet bağının olmayışıyla açıklar. Şu halde ona göre sınırlı varlık ile mutlak varlık özü itibariyle birbirlerinden farklı olduğu gibi sınırlı varlığın Mutlak’ı bilmesi de mümkün değildir. Aynı gerekçeye dayana-rak, herhangi bir münasebet bağı bulunmadığı için bu durum, bütün hakikatler için geçerli-dir.

Konevî, aklın yetersizliği karşısında başka bir yöntemin imkânlarını ele alır. Konevî, bilgiye ve hakikate ulaşmanın bir yöntemi müşahede ve keşif yolu olduğunu vurgulamaktadır. Bu yöntem kalbi arındırmak, mücahede ve tam bir muhtaçlık içinde Hakka yönelmek olduğunu belirtmektedir. Bu tavrıyla Konevî, ilk kez bu derece açık ve kesin bir üslupla müşahede yöntemini burhan yönteminin yanında insanların gerçeğe ulaş-tıran ikinci bir yöntem olarak ortaya koymuş olmaktadır. Tasavvufî bilgiye ve müşahede yöntemine yeni bir bakış açısı getiren Konevî, bir yandan İbnü’l-Arabi’nin geniş bir zeminde ortaya koyduğu verilerden yararlanırken öte yandan bu verilere sistematik bir üslup kazandırmıştır.

Konevî'nin üzerinde durduğu başka bir mesele müşahede yönteminin konusu ve hedefinin Tanrı olmasıdır. Konevî, müşahede yöntemin Tanrı bilgisine ulaştırdığını kabul etse bile nihayette Tanrı'nın bilinmesi Tanrı'nın irade ve inayetine bağlanır. Ancak Tanrı dilerse insan O'nu bilebilir. Yani, Tanrı hakkındaki gerçek bilginin Tanrı'nın bildirmesiyle gerçekleşebileceğine dikkat çeker. Sadreddin Konevî'ye göre, Allah'ı bizatihi kavram olarak bilmek mümkün değildir. Allah'ın Zat'ı bilinemez ancak sıfat ve isimleri bilinebilir. Fakat bunların sırrına vakıf olmak sadece keşifle olur.

Sadreddin Konevî'ye göre filozofların hiçbir meselede görüş birliğine sahip olmadığını ileri sürmüştür. Diğer taraftan sufilerin temel meselelerde hiçbir görüş ayrılığına düşmeyişlerini de kullandıkları yöntemin doğruluğunun delili olarak sayar. Konevî, filozofların kesin bir bilgiye ulaşmaları mümkün olmadığını ifade etmiştir. Bunun başlıca sebebi, bilgiye ulaşmak için kullanılan bilgi araçları ve yöntemleridir. Çünkü ona göre teorik hükümler, sahiplerinin idrak araçlarına göre değişir. Bu demektir ki, idrak araçlarımız hiçbir zaman objektif koşullarda eşyanın hakikatleri hakkında bize bilgi vermeyecektir. Bu sebeple akılcılar farklı sonuçlara ulaşmış, neticede ise bir şahsa göre doğru olan, diğerine göre yanlış; birisine göre delil olan şey, diğerine göre şüphe olmuştur. Çünkü doğru, herkesin kendisince benimsediği ve inandığı şeydir.

Konevî, felsefeyi bir bütün olarak görmemiştir. Ona göre her konu için delil göstermek felsefede, daha doğrusu ilk hakimlerin öğretim yöntemlerinde de yoktu. Bu yöntemden sapılması, Aristoteles takipçileriyle birlikte cedel sanatının benimsenmesiyle başlamıştır. Bundan sonra cedel sanatı ortaya çıkmıştır ve ilk hakimlerin yönteminden kökten bir uzaklaşma olmuştur. Böylece Konevî, filozofları eleştirdiği halde felsefe içinde dönemsel ayrımlara gitmek ve muhakkik hakimler ile mütefelsif filozofları ayırt etme gereğini ısrarla belirtir.

Bu görüşünü teyit eden bir düşüncesi de felsefe öğrenmenin amacında ortaya çıkar. Bu meselede Konevî'nin görüşüyle uyumlu bir ifade şudur: Felsefe öğrenmek isteyen, şehvet duygularını yenerek, ahlakını düzeltmeli ki, arzu ve isteği hazza değil sadece gerçeğe yönelsin.

BİBLİYOGRAFYA

KİTAPLAR

- Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meali*, Heyet, Kral Fehd Mushaf-ı Şerif Basım Kurumu, Suudi Arabistan Krallığı 1992
- Canan, İbrahim, *Hadis Ansiklopedisi Kutub-i Sitte*, Akçağ Yayınları, İstanbul 1998
- Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008
- Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan ilişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2008
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2003
- Cihan, A. Kamil, *İbn Sina ve Gazâlî'de Bilgi Problemi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998
- Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005
- Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008
- Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Vadi Yayınları, Ankara 2003
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım Turhan), şa-to Yayınları, İstanbul 2008
- Gazzâlî, Ebu Hamid, *Filozofların Tutarsızlığı*, (çev. Bekir Karlığa), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981
- Gazzâlî, Ebu Hamid, *İhyau Ulumi'd-Din*, (çev. Ahmed Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, İstanbul 1974
- Hucvirî (Ali B. Osman Cüllabî), *Keşfu'l-Mahcub-Hakikat Bilgisi*, Hazırlayan Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982
- Konevî, Sadreddin, *Fatiha Suresi Tefsiri*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2007

- Konevî, Sadreddin, *Tasavvuf Metafizigi*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2002
- Konevî, Sadreddin, *Vahdet-i Vücut ve Esasları*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2008
- Konevî, Sadreddin, *İlahi Nefhalar*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2002
- Konevî, Sadreddin, *Fususü'l-Hikem'in-Sırları*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2002
- Konevî, Sadreddin, *Sadreddin Konevî ile Nasireddin Tusî Arasında Yazışmalar*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2007
- Konevî, Sadreddin, *Kırk Hadis Şerhi*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2002
- Kutluer, İlhan, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İz Yayıncılık, İstanbul 2001
- Peker, Hidayet, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, Arasta Yayınları, Bursa 2000
- Sevim, Seyfullah, *İslam Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997
- Uysal, Enver, *Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindi ve İbn Sina Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Yayınları, Bursa 2008
- Yeğin, Abdullah, *Yeni Lugat*, Hizmet Vakfı Yayınları, İstanbul 1977

MAKALELER

- Adam, Hüdaverdi, *Muhyiddin Arabi-Sadreddin Konevî Münasebeti*, Yeni Ümit Dergisi, Sayı 37, Yıl 1977
- Bir İrfan Pınarı; *Sadreddin Konevî*, Gülistan dergisi 68 sayı, ağustos 2006
- Chittick, William, *Merkezî Nokta: İbn Arabî ekolünde Sadreddin Konevî'nin rolü*, (çev. Betül Güçlü)İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), [2009], sayı: 23, s. 669-684
- Karadaş, Cafer, *İbn Arabî'ye Göre Vahiy ve Keşf*, (sempozyum makalesi), Kayseri 1977
- Peker, Hidayet, "İbn Hazm'ın İlimler Tasnifi", U.Ü.İ.F.D. Cilt: 18, Sayı: 1, 2009
- Şulul, Cevher, "İslam Feldefesinde İlimlerin Sınıflandırılma Geleneği", H.Ü.İ.F.D., Sayı: 6, 2000

İNTERNET SAYFALARI

Mehmet Bayraktar, *Gazzali'nin Bilgi Teorisi*, www.kurandhesunet.net

Doğru Bilginin İmkanı, Msglfelsefe.blogcu.com

www.mebkam.com

Malatyalı Sadreddin Konevî, www.malatyagunlugu.wordpress.com

Mehmet Demirci, www.akademik.semazen.net sitesinden 21.12.2013 tarihinde yazdırılmıştır

www.iz.com.tr

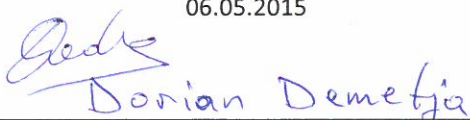
www.idefix.com

www.ibnularabi.com

www.kuranfurkan.com



ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Dorian		Demetja
Doğum Yeri ve Yılı	Tirane		15.01.1977
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	Türkçe, İngilizce, Arapça		
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	1993	1996	Esat Paşa İmam-Hatip Lisesi, İstanbul
Lisans	1996	2001	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2008	2015	U. Ü. SBE Felsefe ve Din Bilimleri
Doktora	-	-	-
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.	2001	2003	Tiran Medresesi, Arnavutluk
2.	2003-	-	Arnavutluk Diyanet İşleri Başkanlığı
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):	doriandemetja@kms.h.al 00355 67 30 120 80		
	Tarih İmza Adı Soyadı	06.05.2015  Dorian Demetja	