

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

**SADREDDİN KONEVİ'YE GÖRE
BİLGİ İMAN İLİŞKİSİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN

Kadir YEŞİLKAYA

DANIŞMAN

Doç. Dr. Bayram DALKILIÇ

KONYA-2010

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK SAYFASI	I
TEZ KABUL FORMU	II
ÖZET	III
SUMMARY	IV
KISALTMALAR	V
ÖNSÖZ	VI
GİRİŞ – FELSEFÎ AÇIDAN BİLGİ VE İMAN	1
1.1 FELSEFÎ AÇIDAN BİLGİ	1
1.1.1 Bilginin Kaynağı	2
1.1.2 Bilginin Değeri	6
1.2 FELSEFÎ AÇIDAN DİNİ BİLGİ VE İMAN	7
1.2.1 Dîni Bilgi	7
1.2.2. İman ve İmanı Oluşturan Unsurlar	12
1.2.3. İmanın Kaynağı.....	18
1.2.4. İman İnanç İlişkisi	19
1.3 FELSEFÎ AÇIDAN BİLGİ VE İMAN İLİŞKİSİ.....	21
BİRİNCİ BÖLÜM	
SADREDDİN KONEVÎ'DE BİLGİ VE İMAN.....	25
1.1 SADREDDİN KONEVÎ'DE BİLGİ	25
1.1.2 Bilginin Kaynağı.....	25
1.1.3 Nazari İlimler	28
1.1.4 Bilgi Anlayışı	31
1.1.5 Bilginin Değeri	53
1.1.6 Bilginin Konusu İlkeleri Meseleleri ve Ölçüsü	55
1.2 SADREDDİN KONEVÎ'DE İMAN	57
1.2.1 Sadreddin Konevî'nin İman Anlayışı.....	57
1.2.2 İman'ın Tanımı	58
1.2.3 İman'ın Konuları.....	59
1.2.4 İmanın Kaynağı.....	61

1.2.5 İmanın Değeri	62
---------------------------	----

İKİNCİ BÖLÜM

SADREDDİN KONEVÎ'DE BİLGİ İMAN İLİŞKİSİ.....	64
-----------------------------------------------------	-----------

2.1 Bilgi İman İlişkisinin Genel Özellikleri.....	64
---------------------------------------------------	----

2.2 Nazari Bilgi, İman ilişkisi	67
---------------------------------------	----

2.3 İman Anlayışında Bilginin Yeri	68
------------------------------------------	----

SONUÇ	80
--------------------	-----------

KAYNAKÇA.....	82
----------------------	-----------



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Bu tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

..... tarafından hazırlanan
..... başlıklı bu çalışma/...../.....
tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı
bulunarak, jürimiz tarafından yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Unvanı, Adı Soyadı
Unvanı, Adı Soyadı
Unvanı, Adı Soyadı

Başkan
Üye
Üye

İmza
İmza
İmza

ÖZET

Bu tez Sadreddin Konevi'nin bilgi ve iman anlayışı ile ilgilidir. Amaç Konevi'nin bilgiyi nasıl anladığı, nasıl elde ettiği ve bilgiye götüren araçların neler olduğudur. O bilgi anlayışında rasyonel bilgi araçlarını kabul etmekle beraber metafizik alandaki bilgiyi de kabul edip sistemleştirmeye çalışır. Metafiziğin kavramları olarak da Allah'ın İsimleri'ni kullanır.

İman anlayışını ortaya koyarken, neye, nasıl iman edilmesi gerekeceğini öne çıkarır. İmanın temellendirilmesinde imancı bir tutum sergilemesine rağmen O'nu katı bir imancı olarak niteleyemeyiz. O imanın kaynağı konusunda vahyi ve peygamberin söz ve eylemlerini esas alır ve bunların akıl ile anlamlandırılması ve canlandırılması gerektiğine inanır.

Anahtar kelimeler: İman, bilgi, düşünce, metafizik, vahiy, inanç

SUMMARY

Summary: This thesis deals with the knowledge and faith understanding of Sadreddin Konevi. Its aim is to discuss the way Sadreddin Konevi understands and gains knowledge and what ways we will reach to knowledge. He not only accepts rational knowledge ways in knowledge understanding, but he also accepts metaphysical knowledge, and he tries to systematize this knowledge understanding. He applies to the names of Allah as concepts of metaphysic. His faith understanding is what and how he has a faith. Although he shows a faithful manner in basing on faith, we don't regard him as extremely faithful person. According to him the source of faith is the revelation and prophet's sayings and actions and he believes that these should be given meaning and visualized by wise.

Key Words: Faith, Knowledge, idea, metaphysic, revelation, belief

KISALTMALAR

Age: Adı geen eser

Agm: Adı geen makale

As:Aleyhisselam

AÜİFD: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Bkz.: Bakınız

b.: bin

Çev. Çeviren

FÜİFD: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Haz.: Hazırlayan

Hiz.: Hazreti

s.: Sayfa

Trhs.: Tarihsiz

UÜİFD: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

vb. Ve benzeri

YKY: Yapı Kredi Yayınları

ÖNSÖZ

Yaşadığımız zaman içinde unutulmaması gereken derin köklerimiz olduğunu bilmek, kültürümüzün, inançlarımızın oluşmasında çok önemli katkıları olan insanları tanımak, onlar hakkında bilgi sahibi olabilmek, kendi temellerimizi oluşturup bunları taşıyabilmek ve aktarabilmek bizce çok önemlidir. Bazı kişiler vardır ki onların ortaya koymuş olduğu eserler gerçekten okunmaya ve öğrenilmeye değerdir.

İslam düşünce serüveninde düşünceleri yerli yerinde tanıyabilmek adına İslâmi tefekkür yolunda işaret taşlarının iyi okunması, ön yargılardan uzak hakkıyla tanınması, düşünce haritamızın doğru şekillenmesi açısından mühim ve elzem bir durum arz etmektedir.

Biz dünya medeniyeti üzerinde çok derin tesirler bırakan, insanlığa, ortaya koydukları düşünce sistemi ve hayat tarzı ile geniş ufuklar açan bir medeniyetin çocukları olmaktan büyük onur duyuyoruz. Bize düşen ise bu medeniyetin oluşumunda büyük değer ifade eden zatlara unutmamaktır. Bu medeniyeti devam ettirecek nesillere, yön verecek ışıklarını söndürmemek zorundayız. İslam tefekkürü içinde Anadolu etkisi bizi her zaman hayran bırakacak şahsiyetlerle doludur. Yüksek Lisans tez konusu belirleme aşamasında tez danışman hocam Doç. Dr. Bayram Dalkılıç, bu noktaya dikkat çekerek özellikle Sadreddin Konevî ile ilgilenmem hususunda ve onun bilgi-îman ilişkisi üzerinde çalışmamızın uygun ve gerekli olacağını belirterek dikkatimi yoğunlaştırmama ve çalışmaya başlamama vesile oldu.

Biz bu çalışmamızda, öncelikle genel hatları ile felsefi açıdan bilgi, bilginin kaynağı, değeri konusunda felsefe ve yeri geldikçe dinin ortaya koyduğu akımları ele aldık. Bu bize Konevi’de konu ile ilgili değerlendirmeleri yaparken daha geniş bir bakış açısı kazandırmış ve günümüz düşüncesi ile Konevi’nin ortaya koymuş olduğu düşünce sistemini mukayese etmemizde bize yardımcı olmuştur.

Onun bilgi ve iman anlayışı üzerinde çalışacağımız için eserlerinde bilgi ve iman hakkındaki düşüncelerini ve yazdıklarını belirleyip, bunlardan yola çıkarak konu hakkındaki fikirlerini belirleyip değerlendirmelerde bulunduk. Bilgi anlayışı

açısından genel felsefi bilgi akımlarından farklı düşünmüş bunu da eserlerinde ortaya koymuştur. Çalışmamızda bilgi anlayışını ve diğer bilgi anlayışlarına bakış açısını ortaya koymaya çalıştık. Sadreddin Konevi gerçekten zor bir şahsiyet. Dolayısı ile düşüncelerini açık ifadeler ile ortaya koymayan anlaşılması özel çalışma isteyen bir kişi. Ancak onun anlaşılması hakkındaki akademik çalışmalar sayesinde mümkün olacaktır.

İman konusunda yine aynı yolu takip ederek iman anlayışını eserlerinden tespit edip, bilgi anlayışı ile imanın oluşumunda bilgi faktörünün etkisi ve değeri hakkında kurduğu irtibatı değerlendirdik. Bunu yaparken Konevi'nin bakış açısı ile özellikle felsefi açıdan öne sürülen inancın kaynağı ile ilgili akımlar arasında değerlendirmelerde bulunduk.

Bu konuya dikkatimizi çeken, çalışmamızda bize vesile olan ve çalışırken yardımlarını esirgemeyen Sayın Hocam Bayram Dalkılıç Beye şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca tezin bu son aşamasına gelmesinde eleştiri ve önerileriyle katkılarından dolayı Prof. Dr. Hüsameddin Erdem ve Prof. Dr. Ramazan Altıntaş hocalarıma teşekkürlerimi arz ederim. Tezin hazırlanması sürecinde zamanlarını ayırıp dizgi, düzeltme ve okumalarıyla katkıda bulunan arkadaşlarıma şükranlarımı sunarım.

Kadir Yeşilkaya

GİRİŞ

FELSEFÎ AÇIDAN BİLGİ VE İMAN

Çalışmamızın Giriş bölümünde bilgi ve iman ile ilgili ortaya konulmuş olan genel felsefi düşünceler üzerinde duracağız. Bilgi ve iman hakkında bu bilgiler Konevî'nin konu hakkındaki düşüncelerini ortaya koymaya çalışırken bize yardımcı olacaktır.

I.1. FELSEFÎ AÇIDAN BİLGİ

Bilgi konusu din felsefesinde işlenen temel konulardan birisidir. Bilginin kaynakları, elde edilmiş biçimleri ve elde edilen ürünlerin insan için kesin doğrular olup olmadığı konuları hep tartışılarak gelmiş ve birçok teoriler ortaya konulmuştur. Bunun için bilginin tanımı ve bu konuyla ilgili tarih boyunca ortaya konulan ve savunulan teorilerden kısaca bahsetmek konumuzun anlaşılması açısından uygun olacaktır.

Bilgi Kavramı; Bilgi şuur sahibi bir varlıkla Ben yani süje dediğimiz bir varlıkla, bu süjenin kendine yöneldiği kavradığı, algıladığı, düşündüğü varlık yani obje arasındaki bir ilgi olarak tanımlanabilir. Bilgi olayının ortaya çıkabilmesi için bilen bir süje ile bilinen bir objenin varlığı zaruridir. Ne objesiz bir süje, ne de süjesiz bir obje bilgi meydana getirebilir. Algılayan bir süje ile algılanan bir obje arasındaki ilgi demek olan bu bilgi; acaba varlığın doğru bir bilgisi midir? Bilgilerimiz objelerini doğru olarak yansıtabilir mi? Bildiğimizi söylediğimiz varlığı, gerçekten bilebilir miyiz? Bilgimiz kesin bir bilgi midir? Eğer bilgimiz doğru bilgi ise bunun ölçüsü, dayanağı nedir?¹ İşte bütün bu sorular bilgi teorisinin üzerinde durduğu cevap aradığı konulardır. Bilgi teorisi özellikle 12 ve 13. yüzyıllarda bazı filozoflarca ortaya atılmış bir felsefe dalıdır.² Ama bu bilginin önceki zamanlarda konuşulmadığı, üzerinde çalışılmadığı, problemlerinin, kaynaklarının, hayata, dünyaya inançlara temel teşkil etmediği anlamına gelmez. Burada özellikle üzerinde duracağımız konulardan birisi bilgi teorisinin din felsefesi içindeki yeri, şuur üzerinde gerçeklik

¹ Hüsameddin Erdem, Bazı Sistematik Felsefe Meseleleri. Selçuk Üniv. Konya-1992 s.1

² Hanifi Özcan, Epistemolojik Açından İman. MÜİF Yay. İst. 1992

düşüncesini oluşturabilecek nitelikteki bilgi kaynakları ve bu arayıştan doğmuş akımlar ve görüşler olacaktır.

Süje ve obje arasındaki îman ilişkisinin kurulması noktasında epistemoloji devreye girer. Epistemolojinin doğrudan konusunu teşkil eden îman ilişkisi tek başına var olabilen bir şey değildir. Tanımı gereği o birisi inanan diğeri de inanılan olmak üzere iki şeye muhtaçtır. Epistemoloji kendi konusunu teşkil eden îman ilişkisini bu iki varlık şartından soyutlayarak araştırmaya çalışırken, o ilişkinin meydana geldiği yeri oluşturan insan ile bu ilişkiyi muhtevasını teşkil eden şeylerin yani inanılanların ve o ilişkinin korunmasını sağlayan vasıtaların durumunu da dikkate almak zorundadır.³

Dolayısıyla Konevî ve îman konusunu işlerken elde edilen bilgilerin insanın îmanın üzerindeki etkilerini belirlenmesine çalışılırken kullanılacağı açıktır.

1.1. Bilginin Kaynağı: Bilgiyi elde etme bir insan fiilidir. Bundan dolayı insanın neyi, nereye kadar bilebileceği ve hükmünü ne zaman anlamlı kılabileceği ve yerinde kullanabileceği soruları önem kazanır. Burada insan aklının bilme gücü bilginin kaynağı meselesi ile alakalıdır.⁴

Bilgi teorisi bakış açısından neyi nasıl bilebiliriz, hakikate nasıl ulaşabiliriz, bu ulaşmanın yolu tek midir? Çok mudur? gibi sorular ve bu sorulara verilen cevaplar vardır. Bu sorulara cevap olarak duyular, akıl, sezgi ve dini bilgi gösterilmiştir.

Rasyonalizm; insan bilgisinin doğduğu kaynağı akılda bulan bir görüştür. Bunlara göre insan bilgisi, akıldan ve düşünceden doğar. Bu bilgi zaruri, kesin, genel ve geçerli olmalıdır. Böyle bir bilgiyi bize sağlayacak tek kaynak ise akıl ve düşüncedir. Duyularımız bize sadece zaruri ve kesin olmayan bir bilgi sağlayabilir. Akıl ve düşünce bilgisinin modeli matematik ve mantıktır. Matematikğin sayılarını, aksiyon ve postulatlarını, bize deney değil akıl ve düşünce verir. Yine mantığın ana ilkeleri olan özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı da deneyin ürünü değil aklın düşüncenin ürünüdür. Bu özellikleri ile rasyonalist düşünce daha ilk

³ H. Özcan, age, s. 11

⁴ S. Hayri Bolay, Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe, Akçağ Yay. Ank. 1995, s.102

çağda ortaya çıkmış ve bütün felsefe tarihi boyunca devam etmiştir⁵. Bu akımın önemli temsilcilerini Sokrates ile başlatabiliriz. Sokrates (MÖ.470–399) bilgi anlayışının temelini; İnsanın kendi kendisini öğrenmesi⁶ şeklinde ortaya koymuştur.

Ampirizm (Deneycilik); bilgi kaynağımızın, sadece dış dünya ile sınırlı deney ve gözlemlerimize dayandığını savunan akımın adıdır. Ampirizme göre zihin rasyonalizmin tersine dünyaya belirli yetilerle gelmez. Boş bir levha halindedir. Bu boş levhayı ancak deney ve gözlemlerle doldurur. Temel olarak kabul edilen özdeşlik ilkesi, çelişmezlik ilkesi gibi ilkeler daha sonradan kazanılan, doğuştan ya da apriori olmayan ilkelerdir. Bu görüşün temsilcileri genelde İngiliz felsefecileri olduğu için ada felsefesi de denmiştir. Rasyonalizm kesin genel geçer bilginin kaynağı olarak matematiği gösterirken ampirizm ise bunun yerine fiziği koymuştur.⁷

Belirtmekte fayda var ki ampirizmi savunan filozofların hepsi bu akım sonucu inançsızlığa ulaşmamışlardır. En büyük savunucularından John Locke; (1632-1704) bütün ilimler biz farkına dahi varmadan bizi yaratıcının varlığını kabule itmektedir⁸ diyerek bu akımdan inançsızlık sonucunu çıkarmamıştır.

İmanın güçlenmesinde dış dünyadan elde edilen bilgilerin ve âlemin düzeninin etkisini hiçe saymak mümkün gözükmemektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de konuyla ilgili verilen birçok örnek görülebilir.

Sansüalist teoriye göre duyum, bilgi elde etmede ve tasavvurda insan zihninin tek kaynağıdır. Zihnin fonksiyonunu bu çeşit duyumlar sağlamaktadır. Bu teoriye göre zihin sadece duyuları algılar. Bunlara çeşitli analiz ve senteze tabi tutar. Bu duyumlar üzerinde bazı tasarruflarda bulunur. Ama esas bilgimiz duyularımızdan doğar. Objektif ve sübjektif duyumculuk vardır. Objektif sansüalizm daha çok bilginin konuları üzerinde durur. Sadece maddeyi tanıyabileceğimizi savunur. Sübjektif sansüalizm ise zekâ ve iradeyi duyularla, duyuların değişimi ile izah eder.⁹

⁵ H. Erdem, age, s. 2-3

⁶ Nihat Keklik, Muhyiddin İbni Arabî, Sufi Kitap ist. 2008, s.37

⁷ H. Erdem, Bazı Sistemik Felsefe Meseleleri, s. 14-15

⁸ Mehmet S. Aydın, Din Felsefesi, İzmir İ.V Yay. İzmir, 2007, s.75-76

⁹ H. Erdem, age, s.12

Sezgicilik; Bilginin akıldan ve deneyden doğduğunu savunanlara karşı, bilginin sezgiden doğduğunu savunan görüşün adıdır.¹⁰

Sezgicilik konumuzla çok yakından alakalı bir bilgi kaynağıdır. Özellikle tasavvuf ekolünde temel olan, sezgiye dayanan bilginin insanı yönlendirmesidir. Ancak bu bilgi kaynağının çok ciddi problemlerinin de olduğu açıktır. Özellikle savunduğu sübjektif yeterlilik, elde edildiği savunulan bilgilerin izah edilemeyişi, delil ile aktarılamayışi dile döküldüğü zaman doğal olarak aklın ve mantığın kurallarına göre izah edilmeye çalışıldığı düşünülürse bilgi kaynağı olup olmaması hususunda ciddi tartışmalar olan bir yoldur.

Ama diğer bilgi kaynaklarının üzerinde yapılan tartışmalar, getirilen aksi tezler aslında sezgi bilgisine yapılan eleştirilerden hiçte az değildir. Hatta olaya biraz faydacı bakacak olursak sezgi bilgisinin ve bu bilgiden beslendiğini söyleyen temsilcilerinin daha tutarlı bir hayat yaşadığı bile savunulabilir. Biz aslında bu konuya bu bilgi metoduna sık sık işaret edeceğiz. Bunun için sadece onunla ilgili temel görüşleri ifade etmekle yetineceğiz. Düşünürümüzün bilgi kaynağının da bir anlamda sezgi olduğunu kabul edersek bu bilgi teorisi üzerinde sıklıkla duracağımız aşikârdır.

İslam düşüncesinde sezgi yerine “mükaşefe” terimi kullanılmıştır.

Sezgicilikte başta da söylediğimiz gibi bilginin sınırlarına akıl ile değil sezgi ile ulaşılabilir. Bu konuda Pascal (1623-1662) şöyle der: “Gönül sezgisi ilkesinin sınırları akıl ilkesinin sınırlarının bittiği yerde başlar.”¹¹

İmam Gazali (1058-1111) zamanın en büyük kelimcisi ve Meşşai okuluna hücumları ile bilinen İmancî felsefenin kurucusudur.¹²

O, el-Munkız'da birçok öğretiler arasında doğruyu yanlıştan ayırma bakımından güçlükleri ve yirmi yaşından beri gerçek bilgiye ulaşmak için yaptığı çabaları anlatıyor. Bütün dini ve felsefi öğretileri tahlil ettikten sonra her türlü insan bilgisinden kuşkulanan sureti ile kuşkuculuğa ulaşıyor. Önce duyulardan sonra çelişik hükümler veren zihinden, sonra da ona güven vermeyen aklıdan şüphe

¹⁰H. Erdem, age, s.13

¹¹ Macit Gökberk, Felsefe, Tarihi, s.277-278

¹² H. Z. Ülken, İslam Felsefesi, Ülken yay. İst. 1998

ediyor. Ancak Gazali bu kuşkuculuğundan dini kesinliğe ulaşmak için çıkıyor. Bu Descartes'te olduğu gibi bilimsel metodun zaferi olmuyor. Gerçek bilgiye ulaşmada akli ilimleri yetersiz buluyor. Şu sonuca varıyor ki “onların hiç birisinde hakikate ulaşmak için bir vasıta yoktur.”¹³

Gazali aslında filozofları eleştirirken akıl ile inancın uzlaştırılmaya çalışılmasını eleştirir. Ona göre inanç akıl ile temellendirilemez. Bunu yapmaya çalışan filozoflar ve mutezile kelamcıları bir şekilde başarısızlığa mahkûmdur. Ona göre matematik basit usullerle kanıtlanma yoluna sahip olduğu için doğanın bütün karmaşıklığı ve akılla açıklanması mümkün olmayan taraflarını inkâra varır. Bunun için matematikle uğraşan insanlar Mutlak hakkındaki bilgiyi terk eder. Mantık ise tümel bir kanıtlanma aletidir. Bu alet bir fikrin hem lehinde hem de aleyhinde kullanılabilir. Kelamcılar ve filozoflar bu aleti birbirlerini reddetmek için kullanıyorlar. Eğer Mutlak hakikati kanıtlamak için kullanılan bir alet olsaydı yalnızca bir dava da kullanılması gerekirdi.¹⁴

Gazali'ye göre insanı metafizik gerçekliğe götüren tasavvufur. Ona göre tasavvuf kesindir ve doğrudan doğrudur. Ve ayrıca akıl ile îmanın arasını ayırarak, aklın îmana herhangi bir katkısının olacağı fikrini de kabul etmemiştir. Aklın yerine metafizik sezgisini koymuştur. Bize göre Gazali akli kullanıyor ama bu bilimlerini ve felsefeyi kuran akli değil, ikinci bir akli koyuyor. Bu da iç gözü ya da kalbin gözü dediği akıldır ki bunun diğer akılla bir ilişkisi yoktur.

Bilgi ve elde etme yolları hakkında genel bilgiler vermeye çalıştık. Bunun sebebi îmanı açıklamaya çalışırken onun, inanılan ile inanan arasındaki bir ilişki ve bu ilişkinin bilgi temellerinin var olduğuna olan inancımızdandır. Kimi düşünürler îmanı salt bilgilerin sonucu ulaşılan bir nokta olarak, kimileri ise bilgileri îmandan gelen bir sonuç olarak görmüştür. Biz bilgi îman ilişkisinde baktığımız husus, acaba insanın çeşitli yollardan elde ettiği bilgiler, îmanın oluşmasında, delillendirilmesinde etkili midir? Bilgi ve îman ilişkisini nasıl değerlendireceğiz? Bilgi derken insanın elde ettiği bilgilerin temeli nedir? Bu gibi sorulara felsefi açıdan verilen cevapları

¹³ H. Z. Ülken, İslam Felsefesi, s.112

¹⁴ H. Z. Ülken, age, s.113

kısaca ortaya koymaya çalıştık. Bilginin değeri ile ilgili olarak ortaya konulan düşüncelere yeri geldiği için kısaca yer vermek uygun olacaktır.

1.1.2 Bilginin Değeri Meselesi

Bilgi süje ve obje arasındaki arasında ki ilişkiden meydana gelen bir sonuçtur. Bilginin oluşabilmesi için bir obje ve bir süje gerekir. Objenin süje üzerinde bir iz bırakması ve bu izin ispatlanabilmesi, genel geçer olması bilindiği gibi bilgiyi oluşturur. Ancak bu ilişki sonunda ortaya çıkan bilgi, bize gerçekten objeler hakkında hakiki bilgi verebilir mi? Bu konuda birçok görüşler ortaya atılmıştır. Bu sorulara verilen cevaplar, savunulan görüşler bilginin değeri konusunu oluşturmuştur. Ana fikirleri ile bilginin değeri konusunda ortaya çıkan düşünce sistemlerini şu şekilde verebiliriz.

Dogmatizm; öne sürülen öğretisi ve ilkeleri, eleştirmeden doğru olarak benimseyen ve benimsediği var sayımlardan katı bir yöntemle önermeler türeten felsefe anlayışı.¹⁵

Tanımda anlaşıldığı gibi dogmatizmde ilkeleri, sadece kişisel eğilimlere, duygulara dayanarak herhangi bir eleştiriye tabi tutmadan kabul etme durumudur. Dogmatizm bilgi teorisinde; insan zihninin, varlığın kendisinin ve varlığın ilk nedenlerinin nesne bilgisine sahip olabileceği iddiasını her türlü eleştirel düşünceden önce kabul ettiği ilkelerin bir gereği olarak benimseyen yaklaşımı ifade eden görüştür

Septisizm; gerçekliğin özünü bilmenin olanaklı olmadığını öne süren görüşlerdir. Salt köktenci kuşkuculuk; her türlü bilgi olanağını yadsır. Ölçülü görelî kuşkuculuk; yalnızca belli alanlarda bilgi olanağını kabul etmiştir.¹⁶

İnsanlık âleminde insanlar çeşitli sebeplerden dolayı elde edilen bilgilerden şüphe etmişlerdir. “Gündelik deneylerimiz bize sık sık başlıca bilgi kaynaklarımız olan duyularımızın yanıldığını göstermiştir. Yine insanlık tarihi hakkında

¹⁵ Bedia Akarsu, Felsefi Terimler Sözlüğü, İstanbul–1994 s.56

¹⁶ B. Akarsu, age, bkz., Kuşkuculuk s.121

bilgilerimiz, geçmişte insanların bizim bugün apaçık yanlış olduğunu kabul ettiğimiz birçok şeyi yanılmaz olarak kabul ettiklerini görmemize imkân vermiştir.”¹⁷

İnsan bilgisinin kaynağı nedir? Sorusunu ilk kez sofistler ortaya atmışlardır. Dolayısıyla ilk şüpheciler sofistlerdir.”¹⁸

Pozitivizm; “Araştırmalarını olgulara, gerçeklere dayayan, fizik ötesi açıklamaları kuramsal olarak olanaksız, kılıklı olarak yararsız gören, deneyle denetlenemeyen soruları sözde sorular olarak niteleyen görüş.”¹⁹

Pozitivizm; doğrularını sadece duyulardan ve deneyden alır.

Pragmatizm; Bilgiyi bilgi yapan, işe yaraması ve sağladığı fayda olduğunu savunanlara pragmatistler denir. Deneyciliğe de çok benzeyen bu görüşe göre, filozofların iddia ettiği gibi öyle ezeli ve ebedi hakikatler yoktur²⁰.

İslam düşüncesi bilginin değeri konusunda duyu, deney, akıl, sezgi ve vahyi kabul etmiştir. Bunlar arasında birbirine bağlı bir ilişki kurar. Bir alttaki bir üsttekini doğrular. Bunun nedeni olarak İslam’a göre her şeyi yaratanın Allah olması inancını gösterebiliriz. Allah’ın yarattıklarında ise bir çelişki bir zıtlık olamaz.

Bilgi konusunda verilen bu kısa bilgilerden sonra dinî bilgi, îman, îmanın tanımı, kaynağı, îman-bilgi ilişkisi konuları üzerinde duracağız.

¹⁷ Ahmet Akarsu, Felsefeye Giriş, s.25

¹⁸ Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, s.95

¹⁹ B. Akarsu, age., bkz. pozitivizm s.151

²⁰ H. Erdem, Din Felsefe Münasebeti, s.128

I. 2. FELSEFÎ AÇIDAN DÎNÎ BİLGİ VE İMAN

1.2.1 Dinî Bilgi: Felsefi bilgi teorilerinin yanında bir de dini bilgi teorisi vardır. Konevî ve bilgi anlayışının kaynaklarını tespit ederken dini bilginin genel özelliklerinin ortaya konulması gerekir. Bu bağlamda İslami epistemoloji hakkında bir değerlendirme yapılması uygundur.

İslam düşüncesi “Birlik içinde değişebilme” niteliğini göstermiş bir düşünce şeklidir. Bunun için bilgi kavramı bakış açısından neyi, nasıl bilebiliriz, hakikate nasıl ulaşabiliriz, bu ulaşmanın yolu tek midir? Çok mudur? gibi soruların cevabı olarak dört ayrı bilgi vasıtasına yer verilmiştir. Duyular, akıl, sezgi ve din. (Şeriat)²¹ Felsefe genelde ilk üç kaynak üzerinde durmuş din - buradan kasıt özellikle İslam - Kur’ân’ı ve sünneti de bilgi kaynakları içine katmıştır. Temel noktaya vahyi yerleştirmiştir.

Dinde bazı yönleri ile sezgiye benzeyen ama tam olarak sezgi olmayan daha ziyade özel kişilerin kalplerine veya dimağlarına doğrudan yansıyan bir bilgi kaynağı daha vardır ki oda vahiydir. Vahiy yoluyla elde edilen bilgi kabul edenleri açısından genel geçerdir. Bu yüzden vahyî bilgi, süjeye herhangi bir yükümlülük – Bilgiyi elde etme hususunda – yüklemmez. Bu kaynağa dayalı bilgi bir sistem ortaya koyar. Ancak vahiy ile sezgi arasındaki fark vahyi bilgi bir kaynaktan çıkar ve böyle inanılır.²²

Sezgi ise sadece elde edilen süjeye bağlı olup, genel geçer değildir.

Dini bilgi teorisinde bilginin kaynağı olarak duyular, deney, akıl, sezgi yöntemleri kullanılır. Ancak bunların sadece bir tanesine bağlı kalınmaz. En alt seviyede duyu, daha sonra deney, onun üzerinde akıl, sezgi ve en üst seviye de vahiy vardır. Bunlar arasında ilişki aslında birbirinden bağımsız olmayıp birinin diğerini etkilediği ya da biri diğerine zemin teşkil ettiği şeklindedir.

Aslında doğru olan şey meseleyi daha özelleştirip dinden kastın İslâm Dini olması, din ve bilgi konusunu daha iyi anlatmamıza sebep olur. Dinden kastımız eğer bütün dinler olursa o zaman her din için ayrı teori sunmak gerekecektir. Çünkü özellikle İlâhi Dinleri kastederken Hıristiyanlığı ve bilgi anlayışını ayrı ele almak

²¹ S. Hayri Bolay, Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe, s.102

²² H. Erdem, Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti, Konya, 1997, Sebat Ofset, s.121

Yahudilikten bahsederken ayrı ele almak gerekecektir. Bunun sebebini şu şekilde kısaca açıklayabiliriz. “İslam medeniyetinde ilimler vahye müstenit olduğu için vahyin mahiyetine temas etmek lazımdır. Vahiy İslamiyet’te Hıristiyanların İnspiration ve revelation’larından ve Yahudilerin İrsi Peygamberliklerinden farklıdır. Bununla beraber onların hepsi lâ aklı bir surette insanla Allah arasındaki irtibat fikrine dayanırlar. Eski dinlerde kâhinler ve sihirbazların gördüğü vazifeyi bu semavi dinlerde Peygamberler görmektedir.”²³

Dolayısıyla Kur’ân ve İncil’i bilgi kaynağı olarak ele aldığımızda aynı kategoride ve güvenilirlikte değerlendiremeyiz. Bu durum doğal olarak bilgi îman ilişkisini bizim lehimize onların aleyhinde değerlendirmemize yol açacaktır.

Bu gibi sebeplerden dolayı biz de sadece İslami epistemoloji üzerinde durmak istiyoruz. “Kur’ân üzerine yapılan birçok çalışmalar edebi ifade tarzı, anlatım ve ifadelerinin tutarlılığı, sistematik gözleme dayalı çeşitli bilimsel bilgilerle büyük ölçüde tutarlı olması, matematik alanda bile üzerinde çalışmalar yapıp birçok araştırmaya konu olması, çok geniş alanda bilgiler ihtiva etmesi açısından önemlidir. Bu kadar bilgiyi kendi içerisinde muhteşem bir tutarlılığa sahip olarak ihtiva etmesi insanı hayrete düşürecek niteliktedir.”²⁴

Bilindiği gibi Kur’ân’ın birçok bilgiyi ihtiva etmesi, bu bilgilerin tutarlı, insan için çok önemli bilgiler olması gibi özelliklerinin yanında, aynı zamanda gerçekliğinin de olması gerekir.²⁵

Kur’ân’a göre gerçeklik tüm bilişsel aktivitelerin nihai hedefini belirleyen temel referans noktasıdır. Biz buna klasik terminolojisinde “El Hakikat” diyoruz. Bir suje obje ilişkisi olan bilgi her şeyden önce sağlam bir noktayı, gerçekliği ele alır.²⁶ Bilgi teorilerin de bu hareket noktaları hakkında kısaca bilgiler vermiştik. Kur’ân bir gerçekliği merkeze alır ondan söz eder. Dolayısıyla o bir gerçeklik merkezidir.

“İşte bu kitap Allah’ın hidayetidir.”²⁷

²³ H. Z. Ülken, Türk Tefekkürü Tarihi, YKY, 2007, İst. S.83

²⁴ Şakir Kocabaş, İslami Epistemoloji Üzerine Araştırma Notları, Divan Dergisi, 1996/1, s.160

²⁵ Ş. Kocabaş, agm, s.159

²⁶ İsmail Yeşilyurt, Kur’ân’da Bilgi, FÜİFD., 2004, s.1

²⁷ Zümer 39/23

Kur'ân'da gerçeklik yerine doğruluk ve hidayet tanımları kullanılmıştır. Kur'ân'da bilgi yerine kullanılan terim ise ilim kelimesidir. Yalnız ilim terimi daha kapsamlı gibi görünmektedir. Çünkü bu terim teorinin yanında eylem ve eğitimi de içine alır. Ayrıca ilimde kesinliğin olmasına da özellikle dikkat eder. Kur'ân bilgiyi akla, hikmete ve zihinsel algılara ve algıları doğruluğa dönüştürmektedir. Bu nedenle Kur'ânın bilişsel süreci ifade etmek için kullandığı merkezi şemsiye kavram ilimdir. Ve bu ilim, akletme, gözlem, hatırlama, çağrışım ve son olarak da eylemi içine alır.²⁸

Bu da gösteriyor ki Kur'ân bilgiyi salt bir zihinsel aktivite olmaktan çıkarıp hayatın tamamen içine taşır. Bunu da ilim kavramı ile ifade eder. Bizim anladığımız manada felsefi bir bilgi tanımı ortaya koymuyor. Ancak Kur'ân ışığında bir epistemoloji düşündüğümüzde bunu daha şümüllü kavramak gerekiyor. Bilgiyi herhangi bir vasıtaya indirgeme yerine bahsedilen bilgi kaynaklarının üzerine İlâhi bilgiyi de buna ilave etmiştir. Metafiziği de epistemolojinin içine dâhil ediyor. Kur'ân'a göre bilgi bir üstünlük ölçüsüdür. Bakara Suresi'nde Kur'ân insanın bilgi kapasitesini, onun meleklerde dâhil bütün yaratıkların içine yerleştiren bir ölçüt olarak belirler. Çünkü melekler sayamadığı halde Âdem şeylerin ismini bildirmiştir. Dolayısıyla Âdem'in meleklerle üstünlüğü bir bilgi üstünlüğüdür. İnsanlar arasında da Kur'ân bilenleri bilmeyenlerin üzerinde bir konuma yerleştirerek; "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?"²⁹ sorusunu yöneltmiştir.

Kesin olmayan ve zanna dayanan bilgiyi Kur'ân bilgisizliğe eşit görmüştür. "Hâlbuki onların bu hususta bir bilgileri yoktur. Sadece zanna uyarlar. Zan ise hiç şüphesiz hakikat bakımından hiçbir şey ifade etmez."³⁰

Kur'âna göre beşeri alanda olduğu kadar metafizik alanda da akıl yürütme, düşünme ve tartışma delile ve bilgiye dayandırılmalıdır. Bu nedenle akıl yürütmenin, düşünmenin bilinen alanlarla ilgili olması ve bilgi sahibi olmadan bu tarz tartışmalardan kaçınılması gerekmektedir. "Haydi, siz, biraz bilginiz olan şey

²⁸ Daha Geniş Bilgi İçin, Bkz, Yeşilyurt, agm

²⁹ Zümer 39/2

³⁰ Necm 53/28

hakkında tartıştınız; ama hiç bilginiz olmayan şey hakkında neden tartışıyorsunuz? Allah bilir siz bilemezsiniz.”³¹

Herhangi bir alanda akıl yürütülecek ve söz söylenecekse bu bilinçli ve bilgiye dayanan bir eylem olmalıdır. “Eğer doğru iseniz bana ilim ile haber veriniz³².” Kur’ân herhangi bir bilimsel kanıtı dayanmayan her çabayı geçersiz saymakta, yermekte ve hatta bilmeden bilinçsiz bir tapmayı ve ibadeti bile anlamsız saymaktadır. “Onlar Allah’ı bırakıp, Allah’ın kendisine hiçbir delil indirmediği, kendilerinin dahi bilgi sahibi olmadıkları şeylere tapıyorlar.”³³

Kur’ân bilinebilir alanı olgusal ve nesnel gerçeklik dünyasından aşkın ve metafiziksel düzleme kadar oldukça geniş bir yelpazede belirlemiştir. Kur’ân’ın bizatihi metafizik alanı da bilginin konusu olarak belirlemesi metafizik düzlemin insan için ontolojik bir imkân oluşu anlamına gelmektedir. Çünkü Kur’ân’da Tanrı’nın her bir sözü gibi evrenin her bir fenomeni de Tanrısal gerçekliği göstermesi bağlamında düşünen akıllar için birer göstergedir. Kur’ân gerçekliği yalnızca gözlemlenebilir anlamda tüketmez. Ancak Kur’âna göre gerçeklik kategoriktir. Olgular birer alt gerçekliklerdir. Ve nihai gerçeklik değildirler. Nihai gerçeklik Allah’ın kendisidir. Nihai gerçekliğe ilişkin beşeri bilgi mümkün olmakla birlikte mutlak değildir. Kur’ânın bu iması, deneyci rasyonalist değer biçimlerin ötesine uzanan bir ufuk izler. Kur’âna göre nihai gerçeklik ruhani olmakla birlikte, bu gerçekliğin yaşam tarzı onun dünyevi etkinliğine bağlıdır.³⁴

Kur’ân bilgi edinme sürecinde duyum algılarına büyük önem addedmiştir. Allah’ın varlığının anlaşılmasında duyu verileri vazgeçilmez bilgi kaynaklarıdır. Bunun için İslam dünyasında kozmolojik delil çok önemli bir yere sahiptir. İslam âlimleri Kur’ân’ın kendilerine sağladığı bu geniş düşünce tarzı ve yine Kur’ânın diğer kitapların aksine âlem ve yasaları ile bu kadar uyum içinde olması onlara çok geniş bir alan ortaya çıkarmıştır.³⁵

³¹ Al-i İmran 3/66

³² En’am 6/143

³³ Hac 22/71

³⁴ İ. Yeşilyurt, agm, s.5-6

³⁵ Bkz. Bayram Dalkılıç, Allah’ın Varlığının Delilleri İçin, Yunus Emre’de Allah Âlem, İnsan Münasebeti, s.64-69

Beş duyu yalnızca mümkün varlık hakkında bilgi sunar. Ancak bunu aşan ancak yine de duyu tecrübesine konu olabilecek sevinç, keder, neşe, kişinin benliği ise ancak kalp ile duyumsanabilmektedir. Bu sebepten Kur'ân bilgi edinme sürecinde kalbe de önem atfeder. Kalp düşünen, araştıran ve son anlamda îman eden duyu olarak işlev görmüştür. “ Bilmediğin bir şeyin ardına düşme, çünkü kulak, göz ve kalp bunların hepsi ondan sorumludur.”³⁶

Bu ayet zannediyorum söylenmek istenilenleri ifade etmeye yeterli gözükmektedir. Kur'ân süje ve obje arasındaki ilişkiyi, ne sadece duyular alanına ne de sadece akla hapseder. Daha kapsayıcı bir etkileşim koyar ve bu işe akli, kalbi ve sezgiyi de ortak eder.

1.2.2 İman ve İmanı Oluşturan Unsurlar

İman kelimesi (emn) kökünden türemiş bir mastar olup esas manasından birisi, korkunun zıddı olan emniyet veya güvenlik demektir. Böyle olunca kök fiilin esas manası kalbin huzur ve sükûna kavuşmasıdır, her türlü korku karşısında kendisini emniyette hissetmesidir.

İkinci anlamı da doğrulamak bir şeyin doğruluğunu tasdik veya kabul etmek veya bir kimseye yahut bir şeye inanıp güvenmektir.³⁷

İbni Manzur, “îman” kelimesi ile aynı kökten türeyen kelimeleri zıtları ile tanımlamıştır. Emn'e Havfin (korkunun) zıddı. Emanete, Hıyanetin zıddı. İman'a ise küfrün zıddı anlamlarını vermiştir. Tasdik anlamındaki îmanın zıddı ise tekzibdir.³⁸ (yalanlama)

Kısaca anlamını verdiğimiz îmanın bilgi ile ilişkisi temelleri, mahiyeti, kavramları ile ilgili birkaç hususa değinelim. Genellikle îman açıklanırken ilgi, şüphe, zan, inanç kavramları temel alınmıştır. Bu sıralama insanların inançlarına felsefi görüşlerine göre değişiklik gösterebilmektedir. Kısaca bunlara değinelim.

³⁶ İsra 17/36

³⁷ Cihat Tunç, Sistemantik Kelam, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1994, s.33

³⁸ Muhammed Abid El Cabiri, Kur'ân'da akıl ve îman. Kurani Hayat Dergisi, çev. Fatih Okumuş, Eylül 2008, sayı 2, s.1

İlgi; İman sürecinin ilk aşamasını ve ilk basamağını oluşturan ilgi dikkati öncelikle belirli bir şey üzerinde toplama eğilimi; belirli bir şeye yakınlık duyma, ondan hoşlanma, ona öncelik tanıma ve önem verme gibi anlamlara gelmektedir.³⁹

İlgiden söz edebilmek için ilgilenilecek şey ile ilgi duyan insanın var olması gerekmektedir. Bununla birlikte bu iki şey mutlaka ilginin oluşmasını her zaman gerçekleştiremez; Çünkü ilginin gerçekleşmesi için ilgilenen durumundaki insanın, ilgi konusu olan şeye yakınlık duymuş, önem vermiş, diğer şeyler arasında ona öncelik tanımış olması gerekir. Öyleyse ilgi konusu olan şey, diğer şeyler arasında seçilen, önem verilip öncelik tanınan şeydir.⁴⁰

Şüphe; Burada söz konusu edilen ve îmana götüren yolda kat edilmesi gereken bir mesafe ve aşama olan şüphe inançtan, yani bir hüküm verme durumundan önce gelen başka bir alternatifin farkında olmanın neticesi olduğu için iki alternatif arasında gidip gelen dolayısıyla olumlu veya olumsuz bir hükme ulaşamayan zihin durumudur. O halde şüphe, bir fiil ve hareketin varlığını göstermekle birlikte, kabul veya ret konusunda herhangi bir hazır oluşun bulunmadığını ifade etmektedir. Bu demektir ki şüphe bu haliyle kaldığı sürece ne inançla, ne de inançsızlıkla bağdaşır, yani onların her ikisine de zıttır.⁴¹

Zan; Şüpheden sonra gelen zan, tereddütlü ve ihtimalli de olsa, bir hüküm aşamasına ulaşan zihni durumu ifade etmektedir. Bu aşamada zihin şüphedeki kadar rahatsız ve tedirgin değildir. Çünkü o kesin olmayan bir karar ve hüküm noktasına ulaşmıştır. Bununla beraber o mevcut durumlardan hangisini tercih edip etmeyeceği konusunda kesin bir kararı olmamakla birlikte kendisine uygun görünen tarafı benimsemiştir. Fakat hala diğer tarafa da ihtimal tanımaktadır. Bu yüzden henüz bu aşamada zihin verdiği karar ve hüküm konusunda emin değildir. Ancak kişi bu durumun farkında olduğu için zan bir zihin aldanması değildir.⁴²

İnanç; Bir zihin işlemi sonunda elde edilen bir hükmün bulunduğu, iki taraftan birinin kesin olarak tercih edildiği bilme ve kavrama ile ilgili zihni duruma

³⁹ Hanifi Özcan, Epistemolojik Açıdan İman, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İst. 1992 s.38

⁴⁰ C. Tunç, age, s.37

⁴¹ H. Özcan, age, s.40

⁴² C. Tunç, age, s.39

inanç denilmektedir. O halde gerek bilginin, gerekse îmanın tam olarak açıklığa ulaşmasında önemli bir rol oynayan inanç bu yüzden vazgeçilmez bir basamağı teşkil etmektedir. Zira inanç îmanın zihni yönüyle, fikri boyutuyla ilgilidir.⁴³

Bir şeyin kişisel güvene dayanarak kabul veya ret etme, doğru ya da yanlış olma ihtimali hakkında zan ya da kanaatten bir güven taşıyan sübjektif duyguya dayanarak kabul ya da ret etmenin tanımıdır. Zihin kabul ya da ret etmeye götüren bir sebebe ihtiyaç duyar.⁴⁴ Bu sebepler inancın faktörleridir. Bunlar iç ve dış faktörlerdir.

Dış faktörler genelde iki grupta değerlendirilirler.

1- Başkalarının sözleri. Burada obje ile süje arasında süjenin dışında bulunan başka bir vasıta vardır. O halde her şeyden önce vasıtaya ve onun sözüne güven ön planda olmalıdır.⁴⁵

Bu vasıtalar insanların ilgilerine, yetiştikleri ortama göre değişiklik arz edebilir. Biz bu sözlerden genelde peygamberin sözlerini kendi inanç dünyamız içerisinde inanç dünyamızın şekillenmesinde ciddi katkılarda bulunmuş İslam büyüklerinin sözlerini kabul ederiz. Bu bazen şeyh bazen, bir fıkıh âlimi ya da başka bir alandaki şahsiyetler olabilir. Tabii ki burada önemli olan kesin güvendir.

2- Kişinin kendi tecrübe ve tanıklığı: Burada süje inanç objesi ile dolaylı olarak değil doğrudan ilişki kurmaktadır. Yani inananlar inanılan şey arasında başka herhangi bir vasıta bulunmamaktadır. Dolayısıyla burada söz konusu olan güven kişinin kendisine aklına duyularına vs. olan güvendir.⁴⁶

Anladığımız kadarıyla inanç aslında îmanın hazırlık boyutudur. Hem duygusal hem de zihinsel olarak îmana doğru bir yaklaşım söz konusudur.

İnanç ile bilgi ilişkisini kurarken göz önünde bulundurulması gereken bazı hususlar vardır. Genel kaynaklarda görüldüğü gibi inanç bilgidен daha alt bir yerdedir. Dolayısıyla inanç bilgi ile ispat edilmeye açık vaziyettedir. Mutezile ekolü bilgiyi temellendirilmiş doğru itikat şeklinde tanıtmışlardır. Bu tanım aslında inancın

⁴³ C. Tunç, age, s.40

⁴⁴ H. Özcan, age, s.48

⁴⁵ H. Özcan, age, s.54

⁴⁶ H. Özcan, age, s.55

bilgi değeri hususunda bize bir fikir vermektedir. Bilgi inançlarımızı sağlam olarak temellendirdiğimizde sahip olduğumuz doğrulardır.⁴⁷

Her inanç bilgi midir? Tabi ki değildir ama inançların bilgi haline dönüşme ihtimali de her zaman vardır. Nitekim birçok bilim adamının hayatını incelediğimizde önce inandıklarını görürüz.

Bu da bilebileceğimizi ümit ettiğimiz şeylere inanmamızı, îmanımızı ise daha rasyonel bir temele oturtmamıza yardımcı olacaktır. Bu tür inançlarımız sadece din alanında değil, bilimsel araştırmalarda işin temelinin oluşturmuştur. Deneylerimizden önce inançlarımız olur. Kanıtladıktan sonra bilgi haline dönüşür. Metafizik alanda da durum böyledir. Bu alan insanın önünde hazır bulunan bir durum değildir. Bu alanla ilgili de inançlarımız olur sonra bunları kanıtlamaya ve sağlam temellere oturtmaya çalışırız. Amaç bu alanla ilgili inançların sağlam temellere oturtulmasıdır. Ama bilimle ya da dünya ile ilgili inançlarımızı bu dünyada kanıtlanma şansına sahipken metafizik inançlarımızın doğrulanması doğal olarak ahrete kalmaktadır. Ama bu durum ispatlayamayacağımız için inanmayalım anlamına da gelmez.

Aslında bu tür inançlara sahip olmak, sahip olmamaya işin başında galip gelmektedir. Eğer ahiret yoksa yok sayanlar yok saydıklarını zaten ispatlayamayacaklardır. Ama var ise varsayanların ispatlaması ve inançlarını kesin bilgiye çevirme şansları hep olacaktır. Kısacası inançlarımız bilgiyi oluşturur. Bilgi oluşuktan sonra da artık inanç kalmamıştır.

Tanrının varlığı için ortaya atılan ve savunulan delillerde aslında işin inanç boyutuyla alakalıdır. İncancı sağlamlaştırabilir ama bu işin sonu bilgiye hiçbir zaman ulaşmaz. Ulaşacağı nihai nokta kesin kararlılıkla, birçok bilinemezle birlikte îmandır.

Tanrının varlığı hususunda öne sürülen deliller ve ispat şekilleri meselenin büyük ölçüde bilgi yönünü oluşturmaktadır. Oysa diğer yandan bir de meselenin

⁴⁷ Bilgi İçin bkz., Muhit Mert, "Kelamcılarının Bilgi Tanımı Üzerine Bir Tahlil Denemesi" AÜİFD sayı.1 2003 ss.41-67

inanç yönü vardır. Tanrının varlığının bilgi yönünü oluşturan deliller, genellikle tanrının varlığına inanç yönünden gereklilik arz etmekle birlikte yeterli gözükmemektedir.⁴⁸

Bilme ve inanma arasındaki farkı şu şekilde de değerlendirebiliriz:

İnanç önermeleri, doğru çıkması yanında yanlış çıkma ihtimalini beraberinde taşır. Bilgide kesinlik varken inançta bu kesinlik yoktur. Sadece sübjektif yeterlilik söz olmaktadır. İnanç ifadelerinin alternatifleri her zaman vardır. Kişi kendine en uygun olanını seçer. Ancak bilgide alternatif ve varsayım yoktur. Alternatifleri bulunan inanç önermelerinin kabul veya reddi konusunda insan iradesine büyük rol düşerken bilgi önermelerinin kabulünde böyle bir şeye ihtiyaç yoktur.⁴⁹

Şüpheden îmana doğru yolda artık son nokta îmandır. İman bütün bunlarla beraber bunların aşkın halidir.

İmanın kalp ile tasdik dil ile ikrar olduğu konusunda Mürcie ekolü ittifak halindedir.⁵⁰

Özellikle Buhari (810-869) Mürcie'nin bu tanımına karşı çıkmış ve îmana amelin katılmaması ile mücadele etmiştir.⁵¹

Ehl-i Sünnetin ekserisine göre iman; Hz.Muhammedin Allah'tan getirdiklerine ve dinden olduğu zaruri olarak bilinen haber ve hükümlerin doğru olduğuna tereddütsüz inanmaktır.⁵²

Kalp ile tasdik dil ile ikrar tanımı ülkemizde genel kabul gören yaklaşım olarak da karşımıza çıkmaktadır ki aslında bu da ülkemizin kültür yapısının tasdikten doğan rasyonalizme ne kadar yakın olduğunu göstermektedir. O yüzden Anadolu bütün inançları kendi bünyesinde kendileştirerek ifade edebilmiş ve hayata geçirebilmiştir. Yalnız burada dikkat çeken hususlardan biri de îmanın kalp ile tasdik

⁴⁸ Bayram Dalkılıç, Bertrand Russel Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür, Kendözü Yayınları, Konya 2000, s.95 Ayrıca Deliller İçin bkz. Aynı Eser, s.94-99

⁴⁹ Daha Geniş Bilgi İçin, bkz. İsmail Çetin, İman ve İnkârın Rasyonel Değeri, UÜİFD, 2002, Cilt 11, Sayı 1, s.91

⁵⁰ Kamil Çakın, Buhari ve Mürcie'nin İman Konusunda Tartışması, s.186

⁵¹ Daha Geniş Bilgi İçin, bkz. Çakın, agm, ss.184-198

⁵² Şerafeddin Gölcük,Süleyman Toprak,Kelâm,s.57

edilmesi durumudur. Kalbe ise genel anlamda topyekün –buna akılda dâhil- insanın bütün melekelerinin ifade edildiği, toplandığı bir merkez olarak bakmak da fayda var. Akıl ne derece kendini kalpte bulursa duygular, sezgiler, tecrübelerde bir o kadar kendisini kalp ile ifade edebilir.

Burada Maturidi'nin tasdik anlayışından bahsetmek yerinde olacaktır.

Maturidi Arapça doğru kullanıma göre îmanın tamamıyla tasdik, yani bir şeyin doğruluğunu onaylamak olduğunu kabul eder. “İman lugatte tasdiktir, küfür de yalanlama veyahut örtmedir”⁵³ Bilgi (marife) aslında bilinmeme veya bilinememe, bihaber olmanın karşıtıdır. Eğer birileri bir şeyi yalanlarsa bu o şeyin bilinmediği anlamına gelmez. Onun argümanının özü şudur “Tasdik” in zıddı “marife” olmadığından dolayı marife tasdike denk değildir. Yani marife îman değildir.⁵⁴

Burada ortaya konulmaya çalışıldığı gibi cehmiye îmanı sadece bilgi olarak tanımlamıştır. Maturidiye göre bilgi îmanın tamamı değildir. Ancak Maturidi bilgi yani rasyonel bilgi ile îman arasında bir ilişkide kurmuştur. Bilgi gerçekte bir sebep, bir kanal, bir motif ve bilgisizliğin insanı inançsızlığa sevk edebilmesi gibi îmana teşvik eden bir vesiledir.⁵⁵

Tasdik kalpte iki şeyin kabul edilmesi onaylanmasıdır. Biri Resul'ün ve mesajının doğrulanması diğeri kabul edilen doğruların bir yaşam kuralı olarak pratize edilebilmesidir. Burada birinciye göre tasdik zihnin aklın harekete geçirilme durumunu, ikinciye göre de genel bir tarzda kişiyi çeşitli hilelere karşı koruyabilmesidir. Bununla beraber aklın bu ikinci kısımda yeri yoktur. Bu kalbin fiilidir.⁵⁶

Bundan anlaşılan Maturidiye göre tasdik tamamen kalbî bir onaylamadır ve îmanın müradifidir.⁵⁷ İçerisinde eylem yalnız doğru prensiplere dayanan, hakikat özlemi içinde olan eylem, diğeri ise tasdikin zihni yönüdür. Bu zihni yön içinde de

⁵³ Maturidi, Kitab-ü Tevhid, Ter. H. Sudi Erdoğan, Yay Haz. Fethullah Huleyf, s.565

⁵⁴ J. Meric Pessagno, Çev. Dr. İlhami Güler, Maturidiye Göre Akıl ve Dini Tasdik, Bu makale “The Muslim World” adlı derginin January 1979, No:1 (Hart-ford) sayısında, 18–27. sayfalardan alınmıştır. (Çev.)

⁵⁵ Güler, agm, s.433

⁵⁶ Güler, agm, s.434

⁵⁷ Daha geniş bilgi için bkz. Maturidi, age, ss565-566

akla çok büyük önem vermiştir. Aslında bu değerlendirmeler tasdikte olması gerekenleri bir anlamda açıklayıcı niteliktedir.

O halde îmandaki tasdik inanç ve bilme anlamlarına dayanan onlara güven, teslimiyet, sevgi, samimiyet, kesinlik anlamları da katan tasdiktir.

Bunun için îman tanımında yer alan tasdik; îmanın zihni yönünün yani inanca ve bilgiye dayanan yönünü ifade ettiği gibi onları aşan ve hakikatin samimi olarak benimsenip özümlemesini ve gereğinin yapılmasını dolayısıyla insan hayatına nüfuz edip onu yönlendirmesini gerektiren yönünü de ifade etmektedir. İşte tasdik bu anlamı, akılcı anlamını öncelikle gerektirmekte ve onu bir ön şart olarak görmektedir. Bu bakımdan tasdik olarak ifade edilen îmanında zihni yani tasdik aksî anlamına karşılık olan yönü îman sürecinde önceden kat edilmesi gereken bir aşama olmaktadır. Bilgi açısından, doğrudan bir sıçrayışla ulaşılan bir nokta olmaktan ziyade bir takım zihni aşamalardan geçildikten sonra ulaşılabilen bir nokta olmaktadır.⁵⁸

Îman, temeli hem teorik olanda hem de pratik olanda eşit derecede bulunan şartsızın (tanrının) kavranmasıdır. Îmana dayalı teorik ve pratik bir davranış vardır. Fakat teorik ve pratik davranış olmaksızın sadece îman davranışı yoktur. Her îman fiili, şartsıza doğru teorik veya pratik ani bir dönüşür.⁵⁹

1.2.3 İmanın Kaynağı

Tanrı inancının kaynağı ile ilgili birçok düşünür çok çeşitli görüşler öne sürmüşler ve çeşitli sistemler kurmuşlardır. Bunlardan bazıları Tanrı inancının tabiatan doğduğunu söylerken mesela Max Muller (1823-1900) alelade tabiat görüşünü savunmuştur. Ruhçu görüşü savunanlardan Herbert Spencer (1820-1903) gibi düşünürler ise kat kat ruhların bir birliği, bir silsile teşkil etmesi olarak görürler. Bazı düşünürler, Tanrı inancının kaynağı hususunda psikolojik görüşü ortaya atmışlardır. Bunlar Auguste Sabatier(1839-1901), H. Bergson (1859-1941), R. Descartes (1596-1650) sayılabilir. Bir de ahlaki görüş tarafları var ki İ. Kant (1724-

⁵⁸ H.Özcan, age, s.73-74

⁵⁹ Paul Tillich, Din Felsefesi, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay. Ekim 2000, Bursa, s.86-87

1804) bunların başında gelir. Emile Durkheim (1858-1917) ise bu konuda sosyolojik görüşün önde gelen savunuculardır.

Tanrı inancının kaynağı konusunda belirtilen görüşlerden ayrı bütün bunlara karşı olan “sistemci görüş” olarak adlandırılan görüş; dinlerin insanlar tarafından ortaya atılmadığını, insanların dine ulaşmadığını aksine dinin insanları sindirdiğini kabul etmektedir. Bu görüş insanların rablerini aklın ışığı ile değil, vahyin aydınlığı ile tanıdıklarını kabul eder. Bir de Tanrı inancı konusunda vahyin aktif etkinliğini kabul etmekle birlikte, diğer görüşlerin tek başına değil ama ayrı ayrı durumlarda olmak kaydı ile etkin olabileceklerini kabul eden “birleştirici” adı verilen bir görüş de söz konusudur.

Kısaca belirtmek gerekirse, Tanrı inancının kaynağını Animizme, Natürizme, Totemizme, büyüye, topluma, korkuya vb. dayandığını savunanlar olduğu gibi, Tanrı inancının fitri olduğunu, tarih boyunca da başlangıçtan beri yüce ve tek Tanrı inancının var olduğunu savunan, bu konuda evrimci görüşlerin doğru olmadığını söyleyen görüşler vardır.⁶⁰

Tanrı inancının kaynağı konusunda bu görüşlere karşı olan “sistemci görüş” olarak adlandırılan görüş, dinlerin insanlar tarafından ortaya atılmadığını, insanların dine ulaşmadığını, aksine dinin insanlara indirildiğini kabul etmektedir. Bu görüş insanların Rablerini aklın ışığı ile değil, vahyin aydınlığı ile tanıdıklarını kabul eder. Bir de Tanrı inancı konusunda vahyin aktif etkinliğini kabul etmekle birlikte diğer görüşlerin de tek başına değil ama ayrı ayrı durumlarda olmak kaydıyla etkin olabileceklerini kabul eden birleştirici görüş vardır.⁶¹

1.2.4 İman inanç ilişkisi: İman, kendisine inancın dayandığı delilden başka unsurların karışık delillerin gerektirdiğinden daha ileri gitmesini sağladığı noktadan itibaren inançtan ayrılmaktadır. Bu bakımdan Pascal ve W. James (1842–1910) gibi bazı düşünürler İmanı bazı inançların iradeyle kabul edilmesi şeklinde anlamaktadır.

⁶⁰ Bayram Dalkılıç, Bertrand Russel Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür, Kendözü Yayınları, Konya 2000, s.100

⁶¹ B.Dalkılıç, Bertrand Russel, s.100

Bundan anlaşılıyor ki îman inançtan daha geniş daha kapsamlı bir terimdir. Îman fiile ve teslimiyete inanç ise bilgiye daha yakındır.⁶²

Anlaşılan durumlardan birisi îmanın doğruluk iddiası inanca göre daha zayıftır. Ancak burada da îmandaki teslimiyet gücünün çok fazla olması ortaya çıkıyor. Dinimiz açısından değerlendirdiğimizde genelde îmanın doğrulanmaya elverişli inançları içerdiği çok açık bir şekilde gözükür. Kur'ân'ı Kerîm'deki akletmeye dayalı zikredilen birçok ayet bunun göstergesidir. Yine Kur'ân'ı Kerîm'de zikredilen âlem ve onun sırlarının araştırılması ile ilgili birçok ayet aslında îmanımızın oluşumunda bilgiye dayalı inançlarımızın var olmasını sağlamaya çalışmıştır.

Dini terim olarak îman ve inanç birbirinden biraz farklıdır. İnanç genellikle teolojik ve felsefi kabullenmeleri ifade eder. Dikkat edilirse bütün felsefi düşünce tarzlarında tanrı ile ilgili ya da metafizik kabullenmelerle ilgili durumlarda hep inanç terimi kullanılmaktadır. Ancak İlâhi kökenli inançlardan ya da bu dinlerin tanrısından bahsedilirken inanç kavramı yerine îman kavramı kullanılmaktadır. Bunun sebebi herhalde insanların inançlar üzerinden rasyonel bir şekilde düşünmeleri, fikir beyan etmelerinin sebebi insanların kendilerini bir şekilde inançların üzerinde görmelerinden kaynaklanıyor olabilir. Îman söz konusu olunca durum değişiyor. İnsan zaten işinin başında bu konunun kendisini aştığını kabul ediyor.

İnançta temellenmeyip herhangi bir temele oturmayan îman ise fideizm (İmancılık) olarak adlandırılmaktadır.

Pascal akla bir sınır çizerek şu şekilde değerlendirir; Bu sınır ancak dış gerçeği alabilir, ama bilmek istediğimiz asıl derdimiz ve kaygımız olan tanrı ile insan bilmecesi üzerine bize aydınlık getiremez. Bu aydınlığa başka bir yetimizle duygumuzla gönlümüzün doğrudan doğruya olan ışığı ile çizgisi ile ulaşılabilir.⁶³

Tabi buradan Pascal'ın yetiştiği ortamın Hıristiyanlık olması ve Hıristiyan îmanından söz ederken îmanı bilgidен önce aldığımızı düşündüğümüzde birçok

⁶² H.Özcan, age, s.76

⁶³ Macit Gökberk, age, s.278

açıklanamayan şeyden uzak olmak için akla dayalı inanç önermelerinin atlanılıp direk îmana geçilmesi belki anlaşılabilir olmaktadır. Ama dinimiz açısından düşünüldüğünde durum çok daha farklıdır. İslam düşünürü bu konuda çok rahattır. Asla aklını kullanmaktan çekinmez. Çekinmesine de zaten Kur'ân izin vermemiştir.

Buradaki sıkıntı tanrıya ait herhangi bir önermeye sahip olmadan îmanın gerçekleşmesidir. Bu da filozofların tanrı inancına tam zıt bir noktada yer almalarına neden olmuştur. Pek tabii îman kapsama bakımından bilgiye obje olabilecek durumda değildir. Olması da uygun olmaz. Ancak bu iki nokta arasında bir seçimin olması gerekmektedir. Bu da dini önermelerdir. Bunları da vahye dayalı önermeler oluşturur. Her dinin inanılmasını istediği bunları kullanarak da îmana ulaşılmasını istediği inanç önermeleri vardır. Bunlar da insanın fikri yönü olan inançlarla ancak gerçekleştirilebilir. Burada Hıristiyanlık ve İslam açısından baktığımızda Hıristiyanlıktaki inançların daha kuvvetli olduğu görülür. Çünkü çok fazla rasyonel olmayan izah edilemeyen inançların bulunması ve bu inançların îman seviyesine çıkarılması ciddi bir çabayı gerektirmektedir. Hıristiyanlık îman ile inanç arasındaki ciddi anlamdaki uçurumu güçlü bir irade ile aşmaya çalışmışlardır. İslam'a ve Onun kaynaklarına baktığımızda ilk dikkati çeken husus inançların izah edilebilir temellere dayandığını görürüz. Bu yüzden İslam tefekkürü kendi îman temellerini açıklamada çok geniş bir zemin bulmuştur.

Bilgi ve îman ile ilgili genel anlayışlar üzerinde durduktan sonra aralarında nasıl bir ilişki vardır? Sorusu ve bu soruya verilen cevaplar üzerinde duracağız.

1.3. FELSEFÎ AÇIDAN BİLGİ - İMAN İLİŞKİSİ

Din kavramı aslında şartsızdan tümdengelim yolu ile elde edilmiştir. Bu tümel kavram olan şartsıza doğru yönelmeye îman diyoruz. İman, ruhun bütün fonksiyonlarında etkin olan şartsıza doğru dönmedir. O fonksiyonlardan hiçbirine (akıl, sezgi, vb.) özdeş değildir. İster çoğunlukla îmanı kendileri ile haksız olarak özdeşleştirdiğimiz teorik fonksiyonlar, isterse aksi durumun iddia ettiği gibi pratik fonksiyonlar söz konusu olsun. İman ruhun hiçbir fonksiyonuna özdeş değildir.⁶⁴

⁶⁴ Paul Tillich, Din Felsefesi, s.86

Tillich' in bahsettiği husus îmanın inanç gibi kavranamaz olduğu hususudur. Zaten öyle bir durum söz konusu olsa orda îmandan söz etmek mümkün olmaz. Buna ya bilgi deriz, ya da doğrulanmamış inançtan bahsedebiliriz bu durumda dolayısı ile îmanı ne sadece aklın sınırları içinde düşünebiliriz, ne de onu herhangi bir duygusal yönelmenin ihata ettiği bir kavram olarak görebiliriz. Buradan şöyle bir sonuçta çıkarılmamalı. İmanın, acaba hiç mi bu fonksiyonlarla ilişkisi yok. Bunu söylemek elbette mümkün gözükmemektedir. En azından îman ve onun temellendirilmesi konusunda insanın ürettiği – ister felsefî anlamda, ister dini anlamda- bunca çaba ve eserler aksini söylemektedir. Özellikle Tanrının varlığı ile ilgili savunulan deliller, bunlarla ilgili yapılan çalışmalar insanın birtakım şeyleri kavrayabilme özelliğinin olduğunu göstermektedir. İman İslam tefekkürünün anladığı anlamda tamamen kuşatılmasa da kendisi hakkında bir bilgi temelini var olduğunu bize hep hissettirir. İslam düşünürleri özellikle âleme bakarken hep Allah'ın ayetlerini görmüşlerdir. Bir diğer husus îman ile ilgili bu kadar açıklama yapılmasından, bu kadar çaba sarf edilmesinden anlaşılan îmanın tüm bunların üzerinde olduğu fikridir. Son noktayı koyamamak, onun aşkınlığının sonucudur. Son nokta olmadığı için de îman objektif bir kavramdır ya da olgudur gibi cümle ya da kelimeler îman kavramı içerisine dâhil edilememektedir. O yüzden hep bir sübjektif taraf söz konusu olmaktadır.

Aklını kullanacak yaşa gelen, onu kullanarak teemmül ve tefekkür etmek isteyen bir insan biliyorum ki 'Tanrı vardır' diyebilir. Buna aklen gücü yetebilir. Fakat 'Tanrıyı onun zatını biliyorum' diyemez. Çünkü Tanrı'nın Zatı bilgi konusu değildir. Böyle bir bilgi ise, Tanrı'nın zatının îman objesi olması ile çelişmez. Bir şeyin bizzat kendisini bilmek ayrı, onun var olduğunu bilmek ayrı bir şeydir. Tanrı'nın var olduğu bilgisi bu dünyada doğrulanamaz. Bu yüzden Tanrı ile ilgili her bilgi sübjektiftir. Önermeye dayalı bir dini bilginin Tanrının varlığı ile ilgili Tanrıya îmandan önce gelmesi gerekir. Bu da îman değildir. Tanrının varlığı ile ilgili zihni bir hükümdür. Tanrıya îmandan söz edebilmek için vahiy ve Tanrının sıfatlarının bildirilmesi ile tam bir Tanrı kavramının ortaya konulması gerekir.⁶⁵

⁶⁵ H.Özcan, Epistemolojik Açından İman, s.92

Burada artık îman, Tanrı'nın kendini insana bildirmesi insanın da bunu kabul etmesidir. Dolayısı ile insan, îmanda her zaman için kavranamazdan kendisinin onu kavrayabileceği bir şeyler alması gerekecektir. Tanrı da kendi istediği kadarı ile kendi zatını insana bildirecektir. Yoksa ne cennetin ne de cehennemin anlamı kalacaktır.

'İslam Dünyasında itikat meselelerine bakış açısından ilk hareket Mutezile'den gelmiştir. Mutezile bütün itikat meselelerini irade-i cüz'iyeye ve ferdiyet ile açıklamaya çalışmış ve her şeyin rasyonel olarak izah edebileceğine inanmıştır.

Karşısına ise Cebriyyun çıkmış, oda tam tersine her şeyi külli irade ile açıklamış ve o da katı bir îmancı olmuştur. Eşari ise orta yolu bulup İlâhiyata rasyonalizmi dâhil etmiştir'.⁶⁶

Mutezile, ilkeleri insan aklının alabileceğini bunların fikri açıklamalarının yapılabileceği kanaatindedir. Aslında cüzden külle doğru bir gidişi mümkün görmektedir. Eşyanın bilgisi bize tümel önermeler hakkında bilgi verir. Bu düşünce beraberinde yoğun bir akıl yürütme çabasını da beraberinde getirmiştir. Cebriye ise tam zıt diyebileceğimiz bir konumda durur. Buradaki durum ise artık insanın külli kaideleri anlaması, ancak tümdengelim metoduna tabidir. Yani önce îman etmek gerekir. Katı bir îmancılık diyebiliriz. Anlamak için inanmak ilkesi tezahür etmiştir bu görüşte.

Kelam ile felsefenin problemi ise; her ikisi de meseleleri akıl ile halletmeye çalışırken, biri, tamamı ile teville, diğeri ise nakle kaydı. Gazali ise yeni bir yol bulmaya çalıştı. Aklın gerek nakil, gerekse tevil sureti ile itikat meselelerini halletmekten aciz olduğunu, zamanındaki ilimlerin mutlak ilme götürmekte kifayetsiz olduğunu belirtti. Bunu yaparken de tamamı ile ilim ile îmanın hudutlarını birbirinden ayırdı.⁶⁷

⁶⁶ H.Z. Ülken, Türk Tefekkür Tarihi, s.86

⁶⁷ H. Ziya Ülken, age, s.87

İnanılan şeylerin gerçekliğini her makul kimseye gösterecek ve onu inanmaya zorlayacak yeterli bir delilin bulunmadığı fikri birçok filozof tarafından kabul edilmiştir.

İmancılıkta ise, dini inanç önermeleri rasyonel değerlendirmeye tabi tutulamaz. Dini önermeleri kabul ettiğimiz de, herhangi bir delile ve akıl yürütmeye dayanmamaktadır. Aslında îmanın aklın desteğine ihtiyacı olmadığı gibi her türlü ispat da îman için zararlıdır. Çünkü îmancılığa göre, bu konuda delil ve ispata başvurmanın bir sonu yoktur. Samimi bir mümin için, inanmayı gerektiren en asli şey, bizzat inanç sisteminin kendisinde bulunur. Bu demektir ki, îman, sırf doktrinleri tasdik etmekten ibaret olmayıp bilakis Tanrı'nın bizzat kendisine güven ve teslimiyetten ibarettir. İnanmayı güçleştiren şey ise Tanrı ile ilgili bir takım önermelerin araya girmesidir. İmancılıkta delil ve ispattan dolayısıyla akıl ve akli faaliyetten sürekli bir kaçış söz konusudur. Bunun nedeni, Tanrı başta olmak üzere inanılması gereken bütün konuların gerçekliliğini gösterir yeterli delil bulunmadığı gibi, ayrıca onların mahiyeti bakımından ve anlaşılma olması ya da bir takım çelişki ve tatsızlıklar içermesidir. O halde, makul bir insan için nasıl inanmaktadır.⁶⁸

Gazali Tanrının neliği bilinebilir mi? Sorusuna yanıt ararken insanın duyularının, tasavvurlarının ve aklının sınırlılığına gönderme yapar ve böylelikle daha baştan soruya verilebilecek olumlu bir yanıtın önünü kesmeye ve tanrısal özü aşkınlaştırmaya yönelir. Buna göre, duyular yönüyle hayvanlara benzeyen insan aklıyla onlardan ayrılır. Ve onun aracılığı ile yüce evrene uzanır; ancak aklıyla Tanrı hakkında konuşmaya başladığında ise, analogi, benzeşim, örneklere başvurmadan başka yolu yoktur. Çünkü akıl deneyimler tarafından güdümlenmiştir. İnsan ancak tecrübe alanına giren şeyleri hakkıyla bilebilir. O, özellikle sıradan insanlar söz konusu olduğunda analogi, temsil ve misalden kaçınmanın yolunun bulunmadığını söyler, zira sıradan insanın örneği bulunmayan bir şeyi kavraması olanaksızdır.⁶⁹

Gazali Tanrı'nın hakikatinin bilinemeyeceğini belirterek bu konuda agnostik bir tutum sergiler. Onu bilebilmek için ya ona denk ya da daha üstün olmanın

⁶⁸ H.Özcan Temelcilik ve İmancılık, AÜİFD., Cilt 40, s.164

⁶⁹ Hasan Aydın, Gazali'nin Din Felsefesi Düşüncesinde Tanrı'nın Neliği Sorusuna Epistemolojik Bir Yaklaşım, Kelam Araştırmaları, 5:2 (2007) s.87

gerekliğin vurgular. Buda mümkün olmayacağına göre Tanrı'nın hakikati hakkında ancak onun bildirdikleri ile bir şeylerin bilinebileceğini kabul eder. Özellikle felsefecilerin savundukları Tanrı'nın akıl ile bilinebileceği tezini asla kabul etmez.

Bu bölümde felsefi açıdan bilgi ve îman konusunda konumuzun anlaşılması açısından gerekli olacak değerlendirmelerde bulunduk. Bundan sonraki bölümlerde Sadreddin Konevî'nin bilgi ve iman konusundaki fikirlerini ortaya koymaya çalışacağız.

BİRİNCİ BÖLÜM

SADREDDİN KONEVÎ'DE BİLGİ VE İMAN

Sadreddin Konevî'nin bilgi ve iman ile ilgili ortaya koymuş olduğu temel düşüncelerini kendi eserlerine dayanarak bu bölümde vermeye çalışacağız.

1. 1- SADREDDİN KONEVÎ'DE BİLGİ

Giriş bölümünde bilgi ve iman ile ilgili kabul edilmiş ve savunulmuş temel görüşler belirtildikten sonra Sadreddin Konevî'de⁷⁰ bilgi anlayışı bu bölümde incelenecektir.

1.1.1 Bilginin Kaynağı

Tasavvuf ekolünde sufiler bilgi kaynakları konusunda veli olan şahsiyetlerin peygamberlerin bilgi kaynaklarına ortak olduğu inancını taşırlar. Bu aslında bilgi kaynağında müşahede ve iyan yolunun kullanılması ile tanrının tanrı ile bilinebileceği anlamını taşır. Konevî'nin "Her şeyi Tanrı ile bildim" "Tanrı ancak Tanrı ile Bilinir"⁷¹ gibi sözleri buna işaret etmektedir.

Konevî bilgi anlayışında diğer tasavvufçulardan özellikle Gazali'den biraz farklı düşünmektedir. O, nazari akılcılar dediği felsefecilerin bilgi metotlarına saygı duymuş ama yetersiz görmüştür. Ancak onları ve çalışmalarını asla yok saymamıştır. O kendi bakış açısını bunların üzerine ekleyip, metafiziği bir bilgi alanı haline getirmeye çalışmıştır. Bunun metodu olarak keşfi kullanmıştır. İnsan keşf sayesinde metafizik bilgileri almaya hak kazanmaktadır. Ancak O'na göre keşf de birçok şeyi öğrenmek için yeterli olmayabilmektedir. Belirli zamanlarda belli şahsiyetler sayesinde bu ilmin kuralları ve yöntemleri belirlenebilir. Kendisi de o şahsiyetlerdendir. Hatta artık sonuncusudur.

⁷⁰ Sadreddin Konevî Hicri-606 Miladi-1210 yılında Malatya'da dünyaya gelmiştir. Tam ismi "Sadreddin Ebu'l Meâlî Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Yusuf b. Ali el Konevî'dir." Sadreddin Konevî'nin doğum tarihi ile ilgili genel kabul 1209 ya da 1210 yılıdır. Babasının adı Mecidüddin İshak'tır. Konevî 1274 yılında Konya'da vefat etmiş ve Konya'da kendi adını taşıyan caminin avlusuna defnedilmiştir.

⁷¹Sadreddin Konevî, Fatiha Suresi Tefsiri s.249

İlk dönemlerde bir zühd hareketi olarak ortaya çıkan tasavvuf, zamanla kendi sistemini ortaya koymuştur. Hatta kendini diğer ürünler içerisinde bir ilim olarak göstermeye başlamıştır. Bilindiği gibi Gazali'nin tasavvufu insanı hakikate ulaştırılan bir yöntem olarak nitelemesi aslında tasavvufun bir ilim olarak ortaya çıktığının göstergesidir. Tasavvufun bir ilim olarak adlandırılması özellikle İbni Arabî ve onun öğrencisi Sadreddin Konevî ile zirvesine ulaşmıştır.

Konevî, bilgi anlayışında tamamen metafizik nedenlere dayanmaktadır. Metafizik tabiri yerine eserlerinde İlm-i İlâhi, ilm-i rabbani, marifetullah, ilm-i hakaik, tahkik gibi terimler kullanıldığı görülmektedir. Bu ilme sahip olan kişilere ise; muhakkik, tahkik ehli, insan-ı kâmil, kâmil veliler, ehlûllah isimlerini vermektedir. Tabi burada akla metafizik doğrular rasyonel hayatta ispatlanamadığı için verdiği bilgiler ne dereceye kadar doğrudur, sorusu gelmektedir. Genel olarak mistisizme yapılan eleştiriler doğal olarak sufilerin tecrübelerine dayanan bilgilerine de yapılmıştır. En temel soru sübjektif bir kesinlik ifade eden müşahede (sufi tecrübe) nin genel bilgileri verip veremeyeceği sorusudur. Yani bu bilgilerin objektif bilgiler olup olamayacağı sorusudur. Ayrıca bu bilgilerin kanıtlanıp kanıtlanamayacağı bir diğer problemdir. Aslında bu problem felsefenin de sorunu gibi gözükmemektedir. Acaba inandığımız ya da bildiğimiz doğrular ne kadar objektif bilgiye dayanmaktadır. Özellikle de bu doğruların dini, metafizik alanda olduğunu düşünürsek kanıtlanan doğrulara inandığımızı ifade eden kaç tane görüş, kendini sadece kanıtlanabilir doğrularla ayakta tutabilmiştir. Bir zaman dilimi içerisinde savunulan ve objektif olduğu düşünülen birçok doğru, zaman ilerledikçe bu doğruluk iddiasından vazgeçmek zorunda kalmıştır.

Önemli olan hususlardan bir tanesi de savunulan sistemin kendi içerisinde tutarlı olup olmadığı meselesidir. Dolayısıyla tasavvufun metafizik alanda ortaya koyduğu düşünce ne kadar sübjektif olursa olsun, kendi içerisinde değerlendirildiği zaman en az rasyonel ya da empirik görüşler kadar tutarlı olduğu görülmektedir. Hatta tasavvuf metafiziğinin bir de ideali vardır ki o, kendini bütün ilimlerin anası olarak tanımlar. Bu eleştiri ve cevaplar yeri geldiğinde incelenecektir, ama şu da belirtilmelidir ki, olumsuz görüşlerin olması yanlış olmayı gerektirmeyeceği gibi, olumlu görüşlerin olması da doğru olmayı gerektirmeyecektir. Ama en az

felsefeciler, kelamcılar ve diğer ilimler kadar tasavvufun da hayatın bir gerçeği olduğu ortadadır. Hatta o, hayatın tamamen içindedir. İnsanlar tarafından tecrübe edilerek yaşanmıştır. Bütün bunlar da onun düşünülmesi için yeter sebepler olarak karşımızda duruyor.

Konevî, ilminin kaynağı konusunda kendini İbn-i Arabî (1165–1239) ile ortak görür ve gördüğü bir rüya ile ortaklığını temellendirir. 653 yılında İbn-i Arabî'yi gördüğünü ifade ettiği rüyasını da kendisine referans olarak göstermiştir. Bu rüyasında Konevî İbn-i Arabî'ye muttali olduğu bilgi kaynaklarına kendisinin de ortak olma talebini iletir ve bu talebine Arabî tarafından olur verilir.⁷²

Bu ifadelerden anlaşıldığı gibi Sadreddin Konevî kendini İbn-i Arabî'nin tasavvuftaki ortağı olarak görmektedir. Konevî'nin bu rüyasını anlatması sahip olduğu bilgilere sağlam ve kabul edilebilir bir dayanak bulması açısından önemlidir. Burada dini önermelerin özellikleri akla gelmektedir. O'nun metafiziğinde kullandığı temel kavramlar eserlerinden anlaşıldığı gibi Esmâü-l Hüsnâ ve bu Esmâü-l Hüsnâ'nın tecellileri ile varlık âleminin oluşmasıdır. Tasavvuftaki velayet anlayışında her peygamberde İlâhi hakikatler Esmâü-l Hüsnâ doğrultusunda tecelli eder. Bu Fusûsta görülür. Zaten Fusus da tamamen bununla ilgilidir. Bu bir kemal doğrultusunda Hz. Âdem'den (a.s.) Hz. Peygamber'e (a.s.) kadar devam eder. Ve Hz. Muhammed artık bu kemalin son noktasıdır. Hakikati Muhammediye'dir. Ve Velayet-nübüvvet ilişkisinde insan'ı kâmindir.⁷³

Varlığın gayesi Hatemü-l Evliya'dır. Hatemü-l Evliya ise Allah katındaki bilgisini Hakikati Muhammediye'den almıştır. Konevî'ye göre Şeyh-i Ekber'in bilgi kaynağı Hakikati Muhammediye'dir.⁷⁴ Kendisi de Şeyh'ine aynı kaynaktan beslenmeyi teklif etmiş ve bu teklif de kabul görmüştür⁷⁵. Dolayısı ile Konevî metafizik alanda bilgi kaynağını temellendirirken kendisini İbn-i Arabî ile ortak saymaktadır. Arabî'nin Tanrı hakkındaki bilgisi Hakikat-i Muhammediye'den olduğu için bu kaynak Konevî için de geçerli olmaktadır. O Fusûs'a şerh yazarken

⁷² Sadreddin Konevî, İlâhi Nefhalar, s.180

⁷³ Bkz., Daha Geniş Bilgi İçin, Hucvirî Keşfü-l Mahcub, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., II. Baskı, İstanbul 1996, s.326-362

⁷⁴ Sadreddin Konevî, Fusûsu'l-Hikem'in Sırları, s.11

⁷⁵ Sadreddin Konevî, age s.11

de bu ortaklığı dile getirir. Şarihin şerhini yapabilmesi için eser sahibi ile aynı bilgi kaynağına sahip olması gerekir diyerek bu düşüncesini ortaya koymuştur. “Böyle bir kitabın sırlarına muttali olmak ve bu mesabedeki bir ilmin kaynağını öğrenmek, tahakkuk etmeye bağlıdır. Bu tahakkuk, bütün sırları tadan, bu sırların kendisine açıldığı, keşfedildiği ve bu sırları getiren kimseye varis kılar.”⁷⁶

Konevî kendi bilgi kaynağını temellendirdikten sonra bu tür bilgi kaynağına sahip olma durumunun kendisi ile sona ereceğini de haberini de vermektedir. “Hak bu biçareye sonuncu olma sırrına kendisinin tahsis edildiği...”⁷⁷ cümlesi ile bu kapının kapandığı mesajını ifade etmektedir.

1.1.2 Nazari İlimler

Sadreddin Konevî bilgi anlayışını izah ederken öncelikle nazari ilimlerin ve aklın sıkıntılarından bahsetmektedir. Çünkü nazari bilgi, metafizik alanda kesin bilgiye ulaştıracak nitelikten yoksundur.

Ona göre “konular üzerinde nazari deliller getirip, yerleştirmek ve bunları şüphelerden ve cedelci itirazlardan salim olacak şekilde akli delillerle ispatlamak, mümkün değildir. Çünkü nazari hükümler erbabının idrak araçlarına göre değişir. Bu idrak araçları, idrak sahiplerinin yönelmelerine tabidir. Yönelmeler ise, akîde, eğilim, mizaç ve münasebetlerin farklılığına bağımlı olan maksatlara tabidir.”⁷⁸

Burada Konevî eleştirisini, bilgilerini metafizik gerçeklikle ortaya koymayan sadece varlık âleminin bilgi kaynaklarını esas alan bilgi anlayışlarına ve nazariyelerine yöneltmiştir. Burada peygamber’in (a.s.) “her çocuk İslam fitratı üzerine doğar ancak bulunduğu şartlar içerisinde inançları şekillenir.”⁷⁹ anlamındaki hadisi akla gelmektedir.

“Nazariyecî akıl sahipleri, rasyonel olarak ileri sürdükleri düşüncelerin de birçok görüş ayrılığına düşmüşlerdir; bir şahsa göre doğru olan diğerine göre yanlış olmuştur. Birinin doğru kabul ettiği delil diğerine göre oldukça şüpheli olabilmiştir.

⁷⁶Sadreddin Konevî, Fusûsu’l-Hikem’in Sırları,s12

⁷⁷ Sadreddin Konevî, age,s12

⁷⁸ Sadreddin Konevî, Fatiha Süresi Tefsiri, s.46

⁷⁹ Bu hadis; Sahih-i Buhari cenaze bölümünde geçmektedir.

Dolayısıyla bilginin menşei konusundaki teoriler üzerine görüş birliğine varılamamıştır.”⁸⁰

Konevî'nin kendi zamanındaki felsefi görüşleri, akımları çok iyi bildiği görülmektedir. Onları en ince detaylarına kadar incelemiş olmalı ki onlar hakkında eleştirilerde bulunabilmektedir. Konevî nazari metotlarla bilgi ve inanç sahibi olanların doğru bir metot izlemediklerini belirtir. Yanlış metotlarla oluşturulan inanç önermelerinin insanları doğru inanca ulaştırması beklenemez. “Buna göre bir delile görünürde bir problemin musallat olması aslında o delilin yanlış olduğunu göstermez; aynı zamanda o delille ispatlanmak istenen şeyin de doğru olduğunu anlatmaz. Çünkü doğruluğun da hiçbir kuşku bulunmayan pek çok şeyin doğruluğuna dair herhangi bir delil bulamayız.”⁸¹

O, zaman içerisinde belli bir dönem de kabul edilebilen, fikir birliğine varılan doğruların zaman ve şartlar değişince değişebileceğini nazari bilgi teorilerini inceleyerek görmüş ve bu durum onda bir eleştiri konusu haline gelmiştir. Tabii ki bu nazari ilimler için geçerlidir. “Burhanlar ile ispat edilmiş pek çok mesele görürüz ki, bir grup bu meselenin doğruluğuna kesin kanaat getirmiştir. Bu grup ve kendileriyle aynı çağda yaşayan insanlar bu burhanların önermelerin de bir bozukluk ve yanlışlık veya delillere zarar veren bir zayıflık görememiş, böylelikle onları bedihi burhanlar ve kesin bilgiler olduklarını zannetmişlerdir. Ancak bir müddet sonra bunlarda bir yanlışlık bulunduğunu anlamışlardır. Bu devir halinde devam edemez mi?”⁸²

Konevî'ye göre devir ilelebet sürebilir ve bunun sonucunda ise insan asla elde ettiği bilgiye güven duyamaz. Ancak burada şöyle bir durum söz konusudur. O bazı akılcıların mutmain olup benimsedikleri durumun muhaliflerinin de kendi düşüncelerini benimsemelerinden daha üstün bir durum olmadığına inanmaktadır. Yapılacak şey ikisini birden kabul etmek ya da ikisini de uzlaştırmak da değildir. Nitekim her teoriyi kabul edenin elinde bir burhan olsun. Eğer bu teorilerden birini benimsemek bir kanıtı dayanmıyorsa o zaman kişi bunu bir diğerine üstünlük saymıştır. Bunda da herhangi bir kesinlik bulunamayabilir. Aslında bu durum birçok

⁸⁰ Sadreddin Konevî, Fatiha Süresi Tefsiri, s.47

⁸¹ Sadreddin Konevî, age, s.47

⁸² Sadreddin Konevî, age, s.47

filozof tarafından kabul edilen bir durumdur. Ampirist ya da rasyonel filozoflar da bu durumun olduğunu müşahade etmişlerdir. Felsefe tarihi okunduğunda düşüncelerin de zamanla değiştiğini hepimiz açıkça görebilmekteyiz. Genel görüşlerine baktığımız birçok nazari ilim sahipleri, yukarıda belirtilen şartlar doğrultusunda kendi doğrularında mutmain olmuşlardır. Kendi istidatlarına uygun kanıtların ardından gitmişlerdir. Ama bu emin oluşluk doğru olma sonucunu doğurmamıştır. Biraz psikolojik bir tahlil yaparak Konevî şöyle bir izahta bulunur. “Araştırma ve delil sahibi birçok insan pek çok konu hakkında içlerinde bir kesinlik bulur. Bu insanlar, bu meselelere dair bilgilerinde kuşku duyma gücüne sahip değildirler. Onlar bu delilleri kabul etmiş ve mutmain olmuştur.”⁸³

Zevk ehliyle şöyle bir benzerlik kurarak”Onların bu deliller karşısında ki durumu bir açıdan zevk ehline benzer.”⁸⁴ İfadesiyle bu durumun mutmain olmaya benzediğine dikkat çekmiştir. Ancak Konevî nazarcıları zevk ehlinde daha alt seviyede görmüştür.⁸⁵

Konevî nazari ilimler ve eksikliklerini ifade ederken eleştirdiği kısımlardan biri; bilgilerin ve savunulan teorilerin değişkenliği olmuştur. Ancak bu değişkenlik, âlem devam ederken olağan olarak devam eden değişkenlik değildir. Tanrı'nın varlığı, âlemin var olması gibi o zaman ve hala devam eden, bu gibi sorulara aranan cevaplar ve bununla ilgili kurulan sistemlerle ilgilidir. Akıl ve deney sonucu ortaya konulmuş bilgi nazariyeleri de bu eleştiriden nasibini alacaktır. Çünkü zamana ve âleme ait insanın keşfettiği yeni bilgiler, teorilerin bu gibi sebeplerden etkilenmesine sebep olmuştur.

Konevî; ilim sahiplerinin savundukları fikirlerinde samimi olduklarına, buna mukabil ilimde gerekli olan şüpheciliğin bu akımlarda olmadığına inanmıştır. Görüş sahipleri konulara yanlış yerden baktıkları için birçok şeyin içyüzünü fark edememişlerdir. Nasıl ki insanlar doğru olarak bildikleri inancın doğru olmadığını göremiyorlarsa, O' da durumu buna benzetir. Bundan dolayı da inanılan doğrular bilgi düzeyine çıkamamış, sübjektif kesinliği olan inançlardır. Mutmain olmak

⁸³ Sadreddin Konevî, age, s.48

⁸⁴ Sadreddin Konevî, age, s.48

⁸⁵ Sadreddin Konevî, Esmâ-i Hüsna Şerhi, s.10

bunun ifadesidir. Zevk ehli ile benzerlik tabii ki bilgi elde etmek ya da ona ulaşmak için kullanılan metot benzerliğinden kaynaklanmaz. Sadece inançlara olan samimiyet noktasında bir benzerlik olabilir. Zevk ehli de buldukları ve savundukları konularda tatmin olmuşlardır.⁸⁶ Nazarcıları eserlerinin değişik yerlerinde eleştiren Konevî kendi bilgi anlayışını yine anlaşılması güç bir dille ortaya koymuştur.

1.1.3 Bilgi Anlayışı

Sadreddin Konevî’de bilgi anlayışı onun varlık anlayışı ile çok yakından alakalıdır. Genel anlamda bakıldığında mümkün varlıkların Allah’ın tecellisi sayesinde var olması ile bağlantılı olarak var olan insan da bilgi kaynağını tecelli ettiği Gayb-ı Mutlaktan alır.

S. Konevî, metafizik görüşlerin bir bilgi kaynağı olup olmadıkları konusunda görüş ayrılığı olduğuna inanmaktadır ve metafiziğin uğraşı alanınının Hak ve Varlık olduğu inancını taşır.⁸⁷

“Ortaya atılan kanunun müktesep kısmının bedihi (apriori) bir esasa dayanmasının ve nefsinin temizlemekle kendi içindeki bu (Sokrat’ı hatırlatan) bilgilerin ortaya çıkartılmasında ve bunun ilim olmasında bazı görüş ayrılıkları vardır.”⁸⁸

Burada onun kendi bilgi metodu ile ilgili çok önemli ipuçları verdiğini görmekteyiz.

Konevî; O, kendisinin de içinde bulunduğu artık bir ekol haline gelen tasavvuf düşüncesinin belli başlı bazı eleştirilere konu olması, onun diğer ekoller arasında kabul gördüğünün bir sonucudur. Gazali ile hakikate ulaştırılan bir yöntem olarak kabul edilen tasavvuf Fahreddin Razi tarafından ilim grubu olarak nitelendirilmiştir.⁸⁹

İnsan yeryüzüne gelirken belli istidatlar ile var olmuştur. O, bedihi olarak yaratılıştan gelen bu bilgilerin ortaya çıkarılmasında, insanın nefsi temizleme yolu ile başarıya ulaşacağına inanmaktadır. Bunun yolu ise tam bir süluk yolunun

⁸⁶ Sadreddin Konevî, Fatiha Süresi Tefsiri, s.48

⁸⁷ Sadreddin Konevî, Tasavvuf Metafiziği, s.7

⁸⁸ Sadreddin Konevî, Fatiha Süresi Tefsiri, s.49

⁸⁹ Ekrem Demirli, Sadrettin Konevî Sempozyumu Bildirimi Konya 2004 s.22

sonucudur.⁹⁰ Yani insanın bu bilgileri ortaya çıkarabilecek duruma hazır hale gelmesini amaçlamıştır. Yalnız insanda var olan bu temeller kendiliğinden var olmuş şeyler değildir. Bu temellerin hepsi belirli kaidelere dayanmaktadır. Bu istidatları harekete geçirecek metotlar gereklidir. Bu kaideler ise tesadüfî kaideler, esaslar değildir.

Konevî burada ince bir noktaya daha işaret etmektedir. Herkesin bütün deliller ya da zevk sonucunda mutmain olduğu bilgilerin, herhangi bir delil olmaksızın kişinin zevk halinde elde ettiği ilimler olduğunu kabul etmektedir. Çünkü kesbi deliller kesin gerçeği ifade etse idi zamana ve mekâna göre değişmemesi gerekirdi.

Bu konuda geriye şu kalıyor; zevk hali sonucu elde edilen bilginin kabul edilip doğru hükmü verilen bu şey gerçekte inandığı gibi doğru olup olmadığı sorunu ortaya çıkmaktadır. Buna verdiği cevap bunun kesb ile doğrulanabileceğini ve bunun da keşf ve müşahedeye ihtiyaç duyduğu⁹¹ durumudur.

Yalnız yine de kesin bilgi yollarında nazari düşüncenin tamamen reddine de gitmez. Ancak bu yolla kesin olan doğruların bulunmasının zor ve çok az olduğunu kabul etmektedir.⁹²

Konevî bu şekilde metafizik ilmi diğer ilimler ile mukayese etmiş ve onu temellendirmeye çalışmıştır. Kısaca metodu hakkında bilgi vermiştir. “Nefsin temizlenmesi” tabirinden anlaşılan insanın kendisini nefsi kirleten şeylerden soyutlaması, Onsuz hiçbir şey bilinemez, durumuna getirmesi, -buna tasavvufta muhtaçlık denir- ve kişinin kendini sınırlayacak her türlü kayıtlardan uzak tutması gerektiğini savunmaktadır.⁹³

Asıl bilgi nefsin temizlenmesi ve İlâhi bilgiyi alacak duruma gelmesi ve hakkın sevmeyip razı olmadığı her şeyden temizledikten sonra⁹⁴ İlâhi yardım ile bilinebilir. Bu şekilde elde edilen bilgi sayesinde insanın eşyanın hakikatine ulaşabileceğine inanmaktadır. Bu durum sonunda kişi, Allah katındaki durumunu

⁹⁰ Sadreddin Konevî, İlâhî Nefhalar, s.142

⁹¹ Sadreddin Konevî, Fatiha Süresi Tefsiri, s.50

⁹² Sadreddin Konevî, age, s.10

⁹³ Sadreddin Konevî, age, s.51

⁹⁴ Sadreddin Konevî, Tasavvuf Metafiziği, s.17

bilebilir. Bir şeyi, bilinmesi, onun İlâhi ilimde bulunuş şeklini, halini bilmek ve Allah'ın ilmindeki durumlarını ve bu kaideler ile varoluş hallerinin bilinebilmesidir.

Bilen ile bilinen arasındaki ilişkiyi açıklarken, “bir hakikati öğrenmek isteyen kişi ile öğrenmek istediği bu hakikat arasında bir açıdan ilişki, bir açıdan farklılık bulunmalıdır. Bilen ile bilinen arasındaki farklılık, o şeyin araştırmayı gerekli kılan yoksunluğu mümkün kılarken, ilişki talep edilen şeyin farkına varmayı gerektirir⁹⁵.” Bu durum şuurlu bir sujeyi gerekli kılmaktadır.

Konevî'ye göre bilgide süje ayrı şeydir, obje ayrı şey. Aynı olduğu zaman zaten bilgi olmaz, o odur. Bilgiyi isteyecek, ilgi duyacak farklılıkları ortaya koyacak bir zihni faaliyet teşekkül etmez. O yüzden kişi eksikliğine yönelerek onu bilmek ister. Bu Tanrı hakkında neden bu kadar çok fikir üretilir, neden bu kadar sistem var, inançlar neden bu kadar fazla ve çeşitli? gibi birçok sorunun da cevabıdır.

İnsanın burada özel bir durumundan bahseder Konevî. İnsan her şeyi kuşatması bakımından, bütün kevni varlıklardan farklı iken, kevne ve İlâhi isimlere ait hakikatlerinin toplamının bir nüshası olması yönünden de bütün varlıklarla ilişkilidir. İnsanın öğrenme durumu onun farklı yönleri ile değil, bilgi elde etmek istediği obje ile ilişkili yönüyledir. Çünkü aradaki ilişki bütün açılardan ortadan kalksa talep imkânsız hale gelmektedir. Bunun nedeni hiçbir şekilde bilinmeyen bir şeyin talep edilemez oluşudur. Bilen ile bilinenin bütün açılardan aynı olması da talebi ortadan kaldırır. Tabi ona göre bu ilişki sıfat ve arazlar vasıtası ile olur. Nefis bilinen bu sıfat ve gerekten diyalektik biçimde yükselip, o şeylerin aslı olan hakikate ulaşmak istemektedir.⁹⁶

Burada bahsedilen husus Konevî'nin hem kıyası kabul etmesi hem de bir şeyin eşyanın görünen tarafının olmadığını aynı zamanda İlâhi hakikatler ile bağlantısı kurulduğu zaman gerçek bilgi olacağını kabul etmesidir. Allah bir şeyi bir sebep vasıtası ile yapar.⁹⁷ Süje ile obje arasında bir benzerliğin olduğunu da kabul etmektedir. Bu ilişki Tanrı'nın bizzat Zâtı ile değil onun sıfatları ile olan ilişkili

⁹⁵ Sadreddin Konevî, Fatiha Süresi Tefsiri, s.53

⁹⁶ Sadreddin Konevî, age, s.54

⁹⁷ Sadreddin Konevî, İlâhî Nefhalar, s.111

irtibatlıdır.⁹⁸ Tanrı'nın sıfatlarının tezahürü olan âlem bizi ona ulaştıracak ayetlerle doludur. Ancak insan bunlarla tatmin olmayıp bunların ardındaki asıl gerçekle bağlantı kurmayı amaçlamıştır. Bunun için de kıyaslar kullanarak asıl gerçeklere uzanmaya çalışmıştır.

Zaten filozofların sıkıntısı da budur ona göre. Eğer kişi eşyanın görünen tarafıyla elde ettiklerinden onun hakiki yönünü anlamaya geçemezse, sıçrayamazsa, kişi sadece işin görünen yüzü ile tatmin olmuş olmaktadır. Bu durumda da iki ihtimal ortaya çıkar. O da kişi gerçeği ya rastlantı olarak bilmiştir, ya da bilgisi doğru bir bilgi değildir. Ancak duyularla öğrendiği bilgiyi keşif yolu ile sağlama alabilir ve aşkın ile bağlantısını kurup onu gerçek hale getirebilir. Yoksa bu bilgi insan için gerçeğin sadece bir yüzünü gösterir. Ona göre gerçek; Tanrı'yı bilebilmektir. Esmâül Hüsnâ'sının bilgisine ulaşabilmektir.

Dikkat edilecek bir hususta Konevî ve filozoflardaki görüş ayrılıklarını ve sebeplerini açıklarken aynı zaman da tasavvuf mensupları arasında ki farkları da ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Bunu yapmak, bu farklılıkları giderebilmek, bu ekol içerisinde ortak bir nokta oluşturmak onun savunduğu inançları açısından önemlidir. Çünkü insanın aklına, mademki keşif ile ortak noktalar da buluşulabiliyor, o zaman niçin bütün keşif sahibi olduğunu söyleyen fırka içerisinde farklılıklar vardır? sorusu takılıyor. Aslında bu genel anlamda mistisizme yöneltilebilecek bir soru olsa gerek. Oda bunun farkında olmalı ki mükâşefe sonucunda elde edilenlerin birçok hususta ortak şeyler olduğunu ifade etmiştir. Bu tutarlılığın gereklerindedir.

Konevî hareket noktası olarak İlm-i İlâhi de sabit hakikatlerin olduğunu kabul eder ve bu hakikatler doğrultusunda da bilgi anlayışını geliştirir. Bu hakikatler değişmez sabit noktalardır.

“Malum olsun ki: Hakikatte isim, mümkünün İlimde sabit aynını (öz) izhar eden tecellidir.”⁹⁹

Derken kullandığı sabit ayn; şeylerin İlm-i İlâhideki değişmez bilgisidir.

⁹⁸ Sadreddin Konevî, Tasavvuf Metafiziği, s.10

⁹⁹ Sadreddin Konevî, , Fatiha Süresi Tefsiri, s.113

“Taayyünü açısından tecelli, taayyün dışı olan Gayb-ı Mutlak’a delalet eden isimdir.”¹⁰⁰

Bu düşüncesinde belirttiği gibi Konevî'nin en önemli sabit noktalarından birisi Allah'ın İsimleridir. İsimler taayyün (ortaya çıktığı) ettiği ve kendine delil olan asla delalet eder. Burada Allah'ın kendi özü itibari ile bilinemeyeceğini ancak isimlerin her birinin ve O'nun Ayanı sabitesinde ki (değişmez öz) bir ilme delalet ettiğini belirtmektedir. Kişi keşf sayesinde bu ilme ulaşabilirse elde edilen bilgi doğru bilgidir.

O'nun hareket noktasını ortaya koyan ve elde ettiği bilgilerini anlamlı kılan temel noktalarını şu şekilde belirtebiliriz.

1- İlâhi Gayb Mertebesi ki bu mertebe hakkında hiçbir şekilde bilgi sahibi olamayız. Bu hakikatlerin ve mücerret manaların kaynağıdır.

2- İzafi Gayb Mertebesi ruhlar mertebesi ki bu Eflatunda ki ideler âlemi dediğimiz mertebeye benzer.

3- Şehadet mertebesi ise nisbi olarak basit ve tabii; mürekkep suretler mertebesidir.

4- Bundan sonra şehadet mertebesine nispeti daha yakın olan mertebe gelir.

5- Bütün bu mertebeleri birleştiren mertebedir.

Bunların beşeri nefes âlemindeki mertebeleri mahreçlerdir. Bunun ilki nefesin kaynağı olan kalbin batınıdır ve gizlidir. Henüz nefes ortaya çıkmamıştır bu yüzden bilinemez. Diğerleri ise şehadet mertebesi iki dudak arasındadır. Diğer iç mahreç ise göğüs, boğaz ve hançeredir.¹⁰¹

Burada Konevî'nin Tecelli anlayışını açık bir şekilde görebiliriz. Varlıklar belirttiği şekilde Tanrı'dan tecelli ederek şehadet âlemini oluşturmuşlardır. Mümkün âlemi harfler ve harflerin farklılığı olarak düşünürsek, harflerin kaynağı Gayb'ı Mutlak'tır. Yani kalbin batını nasıl bilinemez ise bütün harflerin kaynağı Gayb'ı Mutlak'tır. Onunla ilgili de herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Sahip olsak zaten

¹⁰⁰ Sadreddin Konevî, Fatiha Süresi Tefsiri, s.113

¹⁰¹ Sadreddin Konevî, age, s.126

arada fark olmaz. Harfler ise kendi istidatlarına göre şekillenmiştir. Bir yönleri ile nefestir, bir yönleri ile ise farklı suretlerdir. Çok gibi görünürler ama birdirler. İşte eşyanın bilinmesi de aslında bu şekildedir. İnsan-ı Kâmil bütün bu varlık mertebelerinin bir özelliğini taşır ve diğer âlemler hakkındaki bilgisi de onlardan ihtiva ettiği yönü iledir. Birlikte çokluk, ya da çokluk da birlik bu şekilde ifade edilmektedir.

Konevî nefes harf arasında kurduğu ilişkiyi tecelliyi daha iyi anlatabilmek için örnek olarak vermiştir. Varlık âlemi Allahın Zâtından tecelli ile meydana gelmiştir. Ne onun aynı ne de onun gayrıdır. Mümkünler kendi istidatlarına göre Zâttan şekillenmişlerdir. İnsan ise Zâtın bütün isimlerinin mücmel olduğu yegâne varlıktır.

Konevî filozofların nazari deliller getirerek tanrı hakkında bilgi edinilebilir demelerine karşılık aşağıda ifade ettiği şekli ile aslında Allah ile doğrudan irtibat kurarak bilgiye ulaşmanın mümkün olduğuna inanmıştır. “Hak ile doğrudan irtibat her varlık için sabittir. Bununla birlikte insanların çoğu bunu bilmezler. Zaten bu kapı kendilerine kapalıdır. Ancak nebiler, muhakkikler bunu bilebilir. Onlar da bu irtibat tarzını özel vecih ile işitebilirler. Filozoflar ise bu şekilde elde edilen bilgiye karşı oldukları için Allah ile mevcutlar arasında sebepler vasıtalar dışında hiçbir münasebet yoktur diye isyan ederler.”¹⁰²

Burada yanlış anlaşılması gereken husus Konevî hak ile doğrudan irtibatı kastederken direk onun Zâtı ile olan bir irtibattan değil insan-ı kâmilde mücmel olan Esmâ cihetinden Rabbine olan irtibat yoludur. Dolayısıyla her mümkün Esmaların tecellisi ile var olduğu için irtibatta tecelli eden Esmâ ciheti ile olacaktır. O yüzden bazı şeyleri yanlış anlayıp Zât ile karşı karşıyalık elbette düşünülemez. Filozofları eleştirirken onların bu tür bir bağlantıyı kabul etmemelerine karşı çıkmıştır. Ancak bu şekilde bilinebileceğini şeriat kabul etmiştir. Bununla ilgili ayetleri ve hadisleri buna delil olarak verir.

“Nerede olursanız olun Allah Teala sizinledir.”¹⁰³

¹⁰² Sadreddin Konevî, Kırk Hadis Şerhi s.180

¹⁰³ Hadid 57/4

“Biz ona şah damarından daha yakınız.”¹⁰⁴

“Dikkat ediniz O her şeyi kuşatmıştır.”¹⁰⁵

“Benim Allah Teâlâ ile öyle bir vaktim var ki hiç kimse ona ortak olamaz.”¹⁰⁶

Hadisi gibi örnekler vererek düşüncesini ortaya koyar.

Konevî İlâhi Nefhalar’da ilmin kendinden nasıl ortaya çıktığını şu şekilde izah eder.

“Sonra ilmin insanlarda nasıl ortaya çıktığı hususu, söz konusu beş mertebedeki taayyüne ve insanların bu beş mertebeden olan paylarına bağlıdır.

Hak zikredilen mertebelerin suretlerini kendi Zâtında bana gösterdi ve bir defa da benim temel hakikatlerimi ve sıfatlarımı ortaya çıkarttı; Böylelikle bende hemen (harici) varlıkta önceki sabitliğin (ayn-ı sabite) kendisiyle Zâta ait üründen olan payımı ve külli istidadımı gördüm.

Zâta ait söz konusu bu ilmî payın bana ve bu esnada bildiğim şeylere nasıl iliştiğini gördüm; Bu ilişme hakkın ilminin mücerret manalara, isimlere, sıfatlara, madum mümkünler nispetler ve izafetler gibi diğer malumlara ilişkili tarzdadır.

Hakkın Zâtı ilminden olan payını hakikatten olan payın vasıtası ile gördüm.”¹⁰⁷

Konevî kendi ilminin müşahede yolu ile Allah tarafından kendisine öğretildiğini savunmuştur. Bu öğretilen kendi varlığının var olmadan önce ayanı sabitedeki durumu hakkındadır. Aynı zamanda buradan külli kaideleri de öğrendiğini ifade etmektedir. Bu sayede o güne kadar bildiği şeylerin bunlarla bağlantısını kurmuş olur. Yani cüz-ileri külli kaideler ile anlamlandırıldığını ve gerçeğe nasıl dayandığını izah etmiştir. Buradan çıkarılan sonuç; onun için önemli olan külli kaideleri bilmektir.

¹⁰⁴ Kaf 50/16

¹⁰⁵ Fussilet 41/54

¹⁰⁶ Sadreddin Konevî, Kırk Hadîş Şerhi, s.179

¹⁰⁷ Sadreddin Konevî, İlâhi Nefhalar, s.32

Buradaki külli istidat kavramı ile insanın diğer varlıklardan ayrıldığı yönü kabul etmiştir. Allah tecelli ederken mümkün varlıklar kendi istidatlarınca yani Allah'ın tecellisini kabul edebilecek özellikleri ile var olurlar. Allah'ın tecellilerinin farklı oluşu mümkün varlıkların istidatlarının farklı oluşundan kaynaklanır. İnsanın özelliği ise bütün mümkün varlıklardaki özellikleri kendi içerisinde taşımasıdır. Konevî ilmini açıklarken müsahedesi sayesinde bildiklerinin gerçekliklerini yani hangi istidatları ile var olduklarını bildiğini kastetmektedir. Çünkü o her şeyi Tanrı ile ve her şeyi Tanrıda bildiğini iddia etmiştir.¹⁰⁸ Bu da var olanların kendilerini Esmâü-l Hüsnâ'da nasıl temellendirdiklerini ya da Esmâü-l Hüsnâ'nın nasıl gerçekleştiğini, tecelli ettiğini izah etmiş olmaktadır.

Yine bunu destekleyen bir başka bölümde ise şunları söyler.

“Bir şeye dair bilginin gerçekleşmesi onu tam olarak bilmek, bilinen şey ile bir olmaya, bir olmak ise, bileni bilinenden ayırt eden her şeyin ortadan kalkmasına bağlıdır. Çünkü her şeyde arada farklılık olmaksızın müşterekliği gerektiren hakiki İlâhi bir emir vardır. Bunun yanı sıra bir şeyin başkasından ayrılmasını gerektiren özellikler vardır.”¹⁰⁹

Burada süje, objenin filozofların aksine görünen fenomenlerin ötesinde ki gerçekliğini kavrayıp asıl gerçekçiliği ile bilmiştir.

Konevî gerçek bilgiye ulaşmada zihin faaliyetlerini ve zihinde bulunan kıyas şekillerini inkâr etmemiştir. Zihin, herhangi bir şeyi kavrarken o şeyi oluşturan unsurlar arasında kıyaslar kurar ve hakikat ile ilişkisini zihnî bir faaliyet olarak gerçekleştirmiştir. Allah'ın yaptığı işlerin de birbiri ile bağlantılı olduğunu kabul etmiştir.

“Allah bir şeyi gizli ve açık bir sebep vasıtası ile yapar. Kendilerinden eserin ortaya çıktığı vehm edilen sebepler iki kısımdır. Zâhir ve Batın.

Keşf ve gerçek müşahede ehline göre sebepler, nispetlerdir. Nispetler ise duyguda bulunmasa bile zihin de vardır.

¹⁰⁸ Sadreddin Konevî, Fatiha Süresi Tefsiri, s.249

¹⁰⁹ Sadreddin Konevî, İlâhi Nefhalar, s.48

Nispetlerin esasları bu nispetlerin kendilerine izafe edileceği yani sadece bunlar ile bilinen hakikatlerdir. Bu itibar ile hükümleri ona bağlı olduğu için nispetlerin bir çeşit varlıkları vardır.

Fiili duyuşal bir şeye nispet eden kimseye göre, görülmeyen faildeki nispetler, görülen failin aletleri ve insandaki kuvvetler mesabesindeir. İnsan, idrak ettiğı şeyi bunlar sayesinde idrak eder ve bu kuvvetler müstağni kalması mümkün değildir.”¹¹⁰

Buna göre insan kendinde kuvve halinde bulunan istidatlar sayesinde duyular âlemini idrak etmiştir. Aynı zamanda idrak edilen şeyler, arkasındaki hakikatler ile anlaşıldığında faili hakkında insana doğru bilgiler sunar.

“Bir vehm sahibi şöyle izah edebilir; ilim zorlayanın ta kendisidir. Çünkü ilmin gereğinin aksine bir şeyin gerçekleşmesi mümkün değildir.

Şöyle cevap veririz; İlim açııcıdır (kâşif) müessir değildir. İlimin maluma ilişmesi maluma göredir.

Hakkın o şeyi bilmesi, bilinenin bulunduğu hale tabidir. İlimin hükmü o şeye kendisine göre değil, bilinen o şeye göre tereddüt eder. Bu durumda zorunluluk, malumdan kendisine veya onu bilene döner. Çünkü ilmin gereğı bilinenin bulunduğu hale tabidir.¹¹¹

Görüldüğü gibi Konevî varlık âleminin gerçekliğinin ilm-i hakikat ile irtibatlandırıldığında insana doğru bilgiler sunacağına inanmıştır. Mutezile âlemin bilgisinden tanrı hakkında bilgi edinilebileceğini savunmasına karşı Konevî bu durumun önce eşyanın hakikatinin bilinmesi ile gerçekleşeceğini savunmuştur. Bu durum duyuların da bilgi edinimimizde yok sayılamayacağını bir göstergesidir. Yalnız bir farkla; bunların varlığının İlm-i İlâhi’deki nispetlerinin bilinmesi ki bu da İlm-i İlâhi’yi bilmekle olur. Çünkü hiçbir şey İlâhi ilimden bağımsız meydana gelmemiştir. Hepsini birbiri ile bağlantılıdır. Her şey yine varlığın birliğine döner. Çünkü harfler aynı nefesten zuhur etmiştir. Ona göre insan hakkı yani İlâhi gerçekliği İlmi ile kuşatamaz. Konevî Allah’ın mahiyeti hakkında bilgi sahibi

¹¹⁰Sadreddin Konevî, İlâhi Nefhalar, s.111

¹¹¹Sadreddin Konevî, age, s.107

olamayacağımızı söylemiştir. Allah'ın bilinmesi hususunda o agnostiktir. Allah hakkında bilgi ancak Esmâü-l Hüsnâ ile bilinebilir. Çünkü Gayb-ı Mutlak olan Allah bu isimlerinin baskınlıkları ile mümkünleri ortaya çıkarmıştır. Ya da mümkünler kendi istidatlarına göre tecelligah olmuşlardır.

Aynı şekilde Konevî insan bilgisinin Allah'ın İlmini asla ihata edemeyeceği durumunu çok açık bir şekilde dile getirmiştir.¹¹²

Müşahede sahibine haktan gelen ilim sınırlıdır. Bununla beraber hak mutlaktır.

İnsan ilim için Tanrı'nın tecellisine muhtaç ise O O'nun aynı değildir. O aşkındır. Zâtı mutlaktır. Ve varlığa ol demiştir, varlık da bu emre cevap vermiş ve olmuştur. Bunu da belirtmek lazımdır ki “her şey canlıdır. Eşyanın hayatı mutlak el-Hay-n hayatının onların üzerindeki bir feyzi olduğuna göre, a'yan-ı sâbite, sâbitlikleri halinde canlıdırlar. Şayet onlar canlı olmasalardı hakkın celaline layık bir kelam ile “Kün/ol” sözünü duyamazlardı. Binaenaleyh a'yan-ı sâbitenin bu kavli işittikleri ve hakkın emrine icabet ettikleri sabit olduğuna göre, onların hayat sahibi oldukları da kesinleşmiştir. Onların hayatlarını ise sadece kâmillerden muhakkik olanlar idrak edebilir.¹¹³

Konevî ilimde süje obje ilişkisinde objeyi bir varlık olarak görmüş ve ilmi objenin süje üzerinde bıraktığı iz olarak kabul etmiştir. Bu da her objenin subje içerisinde kuvve olarak var olduğunun bir göstergesidir.

“İlim, bilenin zatıyla gerçekleşen özel bir taalluktur. İlim bilenin zatından bilinene dönük bir nispettir.”¹¹⁴

Yani bilinenin taşıdığı Esmâü-l Hüsnâ tecellilerinin insan-ı kâmil tarafından bilinmesi. Zaten insan-ı kâmilin özelliğini açıklarken bütün külli kaidelerin kendisinde bulunduğu özel varlık olarak belirtilmiştir. İşte bilmek; bilinen ile bilenin münasebetinin insanda tezahür etmesidir.

¹¹² Sadreddin Konevî, İlâhi Nefhalar, s.183

¹¹³ Sadreddin Konevî, Esmâü-l Hüsnâ Şerhi, s.177

¹¹⁴ Sadreddin Konevî, age, s.80

İnsan İlm-i İlâhiye'ye kendisini temizlemesi, his ve fikir vasıtalarının sınırlılıklarından kurtulması ile ulaşabilir. Şirk ve kuşku karanlığı, İlâhi isim ve sıfatların kutsiyet hazinelerindeki tecellilerinin tasarruflarını müşahede etmekle ortadan kalkabilir.

Bu tarz bilimler, öncüller düzenleyerek, tertip ve şüpheler serd ederek gerçekleşmez; Bilakis bu gibi ürünler, arzulara muhalefet etmek, dünya sevgisini ortadan kaldırmak ve de takvanın hakikatlerini tam olarak yaşamak sayesinde gerçekleşir¹¹⁵.

O Allahın, akıl ile bilinemeyeceğini şu şekilde izah etmiştir.

“Sahih bir rivayette Hz. Peygamber (as.) şöyle buyurmuştur. Muhakkak ki Allah Teâlâ, gözlerden perdelenmiş olduğu gibi, akıllardan da perdelenmiştir. Mele-i a'l'a da sizler gibi onu talep eder.”¹¹⁶

Konevi akli zayıf, sınırlı¹¹⁷ diye tanımlayarak aklın engel oluşunu ve dolayısıyla gerçek bilgiye müşahede ve keşf ile ulaşılabileceğini savunmuştur. Gazali'de gördüğümüz örnekleri vererek ehli tarikin doğru olup olmadığını soranlara cevap verir.

“Bunun doğru olup olmadığına delil arayan kimse, inatçılık etmekle birlikte balın tatlılığı ve cinsel ilişkinin lezzeti hakkında delil arayan kimseye benzer. Hâlbuki söz konusu şeyler hakkında ancak zevk yolu ile delil bulunabilir. Binaenaleyh, Hızır ve Musa as. arasında cereyan eden hadise basiret sahipleri için öğüttür.”¹¹⁸

Ona göre Hak (cc.) delil ile bilinir diye iddia eden kimse sadece soğuk demir dövmektedir.¹¹⁹

Konevî'nin İlm-i İlâhi hakkında temel düşüncesi, İlm-i İlâhinin ancak ilham yolu ile bilinebileceğidir. Nazari ilimleri soğuk demir dövenlere benzeterek nazari ilimcilerin çabalarının soğuk demiri dövenin demir üzerinde herhangi bir şekil elde

¹¹⁵ Sadreddin Konevî, Esmâü-l Hüsnâ Şerhi , s.11

¹¹⁶ Sadreddin Konev, age, s.11

¹¹⁷ Sadreddin Konevî, İlâhi Nefhalar, s.106, Fatiha Tefsiri, s.68

¹¹⁸ Sadreddin Konevî, Esmâü-l Hüsnâ Şerhi, s.12

¹¹⁹ Sadreddin Konevî, age, s.12

edemeyecekleri gibi uğraşmış oldukları ilimlerle İlm-i İlâhiye ait bilgilere tam olarak ulaşamayacaklarını savunmaktadır. Nazari ilimler ilmi İlâhi ile irtibatı olmaması durumunda insanı kesin bilgiye götüremez.

Konevî'ye göre gayb mertebesi hiçbir kimse tarafından hiçbir şekilde bilinmesi mümkün olmayan bir mertebedir.¹²⁰ “Gaybın anahtarları O'nun katındadır, O'ndan başkası O'nu bilemez”¹²¹Dolayısıyla insanın Allahın Zatı ile ilgili bilebileceği bir durum yoktur. Allah'ın Zatı ile ilgili insanın kafasında herhangi bir kavramda yoktur. Olması da muhaldir. Kavram, kavramayı üzerinde tasarruf etmeyi gerektireceğinden dolayı Allah'ın Zatı ile ilgili kavramlarımız insanı aşacaktır.

Ancak Allah kendi Zatında kendi kendisini bilmek istemiştir. Bilinmek için de tecelli etmiştir.

Konevî bilinebilecek alanların bilgisinin üzerinde durarak aslında bilginin oluşumu hakkında da bilgi vermiştir.

Ona göre bilginin aktarılması;

- 1- Nefisteki manaların ortaya çıkartılması
- 2- Suretlerin, manaların zihinde canlandırılması
- 3- Harfler, lafızlar yazı veya çeşitli imalar ile ifade edilmesi.¹²²

Birinci maddeden anlaşıldığı gibi Konevî aslında nefsi tabula rasa olarak görmemiş, O'nda bir takım kuvve ve istidatların var olduğunu kabul etmiştir. Bu manaların mükâşefe yolu ile ortaya çıkarmanın gereğine inanmıştır. Bu akla insanın doğuştan bilgiler ile dünyaya geldiği fikrini getirmemelidir. O sadece insanın bilgiyi elde edebilecek kuvvelerle meydana geldiğini kavramların insanda istidat olarak var olduğunu ifade etmiştir. Platon gibi varolan bilgilerin hatırlanması durumu burada akla gelmemelidir. Yani insan dünyaya bilgiler ile gelmez ama bilme potansiyeli ile gelir. Ama kavramların içini doldurmak bir anlamda insanın çabasına kalmıştır.

İkinci maddede belirtilen husus ise, aslında şahadet âlemindeki gerçeklikler ile insanda istidat olarak var olduğunu ileri sürdüğü manalar arasındaki uygunluğa

¹²⁰ Sadreddin Konevî, Kırk Hadis Şerhi, s.84-85

¹²¹ Enam Suresi,6/59

¹²² Sadreddin Konevî, Esmâü-l Hüsnâ Şerhi, s.12

işaret eder. Yani insan İlm-i İlâhi ile şahadet âleminde var olan varlıkların asıl gerçekliklerinin bu şekilde kavranacağını bilir. Bu kavramların zihinde karşılıklarının olması gerektiğine inanmıştır. Konevî şahadet âleminin gerçekliğini onların bir hayal olmadığını ifade eder. Sanıldığı gibi bir yanılsama, fenomenlerin gerçekliğinin olmadığı fikri ortaya çıkmaz. Öyle bir durum olmuş olsa insan kavramları zihninde canlandıramaz. Bu kavram, gerçeklik ilişkisinin var olduğunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Üçüncü maddede ise aklımıza gelen husus Konevî'nin yaptıkları ya da yazdıkları ile uyumlu olarak, bilinenlerin ifade edilebileceği inancıdır. Her ne kadar eserlerinde belirttiği gibi yazdıklarının herkes tarafından anlaşılamayacağı¹²³ sözlerini söylemiş ise de bilinenlerin ifade edilemeyeceği inancı olmuş olsaydı bu kadar değerli eserleri yazma çabasında bulunmazdı.

Hak bazı mertebe ve varlıklarda kelimayı, dilediği kulları için İlme ulaştıran bir yol yapmıştır. Ve kelimayı makul ve mahsus bazı sebepler, terkipler, teşkilleri, sıfatlar, Gayb-i hakikatleri şahadet âleminde ortaya çıkartan ve tanıtan mazharlar gibidir.¹²⁴

Burada aslında Konevî duyuları ve duyulara konu olacak varlıkları, empirik bilgileri metafizik bir gerçekliğe bağlamıştır. Bu uyum içerisinde onların bilgilerinden Tanrı'nın bilgisine ya da sıfatlarının bilgisine ulaşılabilmesi fikrini dile getirmiştir.

“Hak, harfleri ve kelimeleri de birbirlerine eklenip terkip ve birlik meydana getirmek suretiyle, vahdaniyet özelliğindeki mücerret kelimanın anlamını ve bu kelimelerin delalet ettiği her şeyi bilmeye vesile kılmıştır. Duyuları, duyulur şeyleri vb. şeyleri de, İlme ulaşmak için bir yol yapmıştır; çünkü vasıta ve sebepler yolu ile ilim elde edenlere göre, İlmin gerçekleşmesinde pek çok yol vardır.”¹²⁵

“Hak, ikramına mazhar olmuş muhakkik ve vasıtasız bilgisi ile tahakkuk eden dilediği bir kuluna bu ilmi öğretmek istediğinde bu hissi yolda veya başka bir şeyde kendilerine tecelli eder, ardından da öğretmek istediği şeyleri bildirir.

¹²³ Sadreddin Konevî, Tasavvuf Metafiziği, s.41

¹²⁴ Sadreddin Konevî, Fatiha Süresi Tefsiri, s.107

¹²⁵ Sadreddin Konevî, age, s.108

Böylelikle bu muhakkikler de, bu ilmi vasıtasız Hak'tan öğrenmiş olurlar. Bununla birlikte ezeli ilmin hükmü, kendi hali üzere bakidir; çünkü Kalem'in verdiği hüküm asla değişmez.”¹²⁶

Yine bu sözlerinden anlaşıldığı gibi Konevî; sezgi ilmini bazı şahsiyetlere hasrederek onların İlâhi ilim hakkındaki bilgilerin tanrı tarafından özel kullarına direkt olarak ilham ettiğini savunmuştur. Bunun yanında isimlerden, kelimelerden, yaratılanlardan da Allah'ın ilmine doğru ulaşma çabalarının var olduğunu ortaya koymuştur. Konevî'nin bir özelliği de nazari ilim sahiplerinin çabalarına duymuş olduğu derin saygıdır. Bunların uğraşmış oldukları İlmi çabaları asla boş görmemiş, eksikliklerini dile getirmiştir.

“Anlayışın bildirdiği şeyi, tevfik, ya bilinen bir vasıta olmadan İlâhi bir keşf ile veya inceleme tecrübe, tetkik gibi vasıtalarla aşacaktır; Bu inceleme tetkik ve tecrübe, gerçek îman nurundan ve İlâhi fitrattan meydana gelir.”

O bilginin tümelden tikele doğru olduğunu savunmuştur. Bu görüşü onun tecelli fikri ile uygundur. Çünkü Allah'ın alem için ortaya koymuş olduğu temel kanunlar vardır. Esmâü-l Hüsnâ bu kanunların temel kavramlarıdır. Bunun için bilgi tümel bir kavramdır. “Bilgi tümel ve mücerret bir hakikattir. Onun nispetleri, özellikleri, hükümleri, arazları, lazımları ve mertebeleri vardır. Bilgi Zât'a ait İlâhi isimlerden biridir.”¹²⁷

“Biz ise nurun suretini sadece zâhir olan kısmını biliriz.”¹²⁸

Eşyanın hakikatının kişinin Hakk'ı bilmediği müddetçe bilinemeyeceği görüşü yazışmalarda çok daha net bir şekilde ortaya konmuştur.

Şöyle deriz: Ehl-i Hakkın Allah'tan öğrenmiş oldukları sahih zevkin gereği şudur:

Onların bilgisinin kaynağı/mebde' Hakkı bilmektir; fakat bu, kendi meleke ve akılları vasıtasıyla değil, Hak ile O'nu bilmektir/marifet.

¹²⁶Sadreddin Konevî, Fatıha Süresi Tefsiri, s.108

¹²⁷Sadreddin Konevî, age, s.83

¹²⁸Sadreddin Konevî,age,s.86

Onlar, Hakkı Hak ile bildikleri için, bunun akabinde Hakkı bildikleri açıdan nefislerini de Hak ile bilirler. Sonra da, Hakkın onları muttâli kılmak istediği şeyi bir defa da veya tedrici olarak bilirler.

Bunun için, Konevî'ye göre, Hakkı bilmediği sürece herhangi bir kimsenin bir şeyin hakikatini bilmesi imkânsızdır. Hak akıl, zihin ve his olarak taayyün eden her şeyde taayyün etmemiştir, onunla karışmamıştır, ona benzememiştir ve onunla sınırlanmamıştır.¹²⁹ Hakkın zuhuru ve taayyünü taayyün ettiklerinin kâbiliyet ve özelliklerine bağlıdır.¹³⁰

Eşyanın hakikatinin bilinemeyeceği hususunda İbn-i Sina'nın görüşlerinden etkilendiği açıkça görülmektedir. Konevî konu ile ilgili olarak İbn-i Sina'da ilgili görüşü şu şekilde nakletmektedir: "İnsanın bir şeyin hakikatini bilmesi, kesinlikle mümkün değildir. Çünkü eşyayı bilmenin kaynağı, histir; sonra insan, benzer ve zıt olan şeyleri akıl ile ayırt eder. Bu durumda akıl ile o şeyin bazı şartlarını, fiillerini, tesir ve özelliklerini bilir. Buradan kesin/muhakkak olmayan mücmel bir bilgi ile aşama aşama onun bilgisine ulaşır. Bu durumda insan, genellikle o şeyin sadece bazı özelliklerini bilebilmiştir."¹³¹

"Hiçbir şeyde onun hakikatini idrak edemem.

Nasıl olurda idrak edebilirim ki siz içindesiniz."¹³²

Ona göre süje ile obje arasında iki türlü durumdan söz etmiştir. Birincisi; suje ve obje arasındaki benzerlik. Allah'ın insana kendi ruhundan üflemesi bu benzerliğin temel noktası olarak kabul edilebilir. Bir diğeri ise farklılığının. Farklılık olmasa önceden belirttiğimiz gibi talep olmaz. İnsanın farklılığı ise her şeyi kendinde taşıması açısından. Bu diğer hiçbir varlık için söz konusu değildir. Konevî eşyanın sıfatları konusunda insanın durumunu, aralarındaki ilişkinin nasıl olduğunu, insanın bunlardan bir diğeri bilmesi için aklın çabasının yeterli olmayacağı konusunda görüşleri nettir. Bunun için neler yapılması gerektiğini şu şekilde izah etmiştir: Bunlar hakikatlerin hükümleri ve nispetleridir. Bunların bazısı, yakın özellikle

¹²⁹ Sadreddin Konevî, Yazışmalar, s.56-57

¹³⁰ Sadreddin Konevî, Esmâü-l Hüsnâ Şerhi, s.27

¹³¹ Sadreddin Konevî, Yazışmalar, s.57

¹³² Sadreddin Konevî, age, s.42

levazım iken, bazısı ise uzak özellikle levazımdır. Herhangi bir hakikati öğrenmek isteyen kişi ile öğrenmek istediği bu hakikat arasında bir açıdan bir ilişki, bir açıdan da bir farklılık bulunmalıdır. Buna göre, bilen ile bilinen arasındaki farklılık, o şeyin talebini gerekli kılan yoksunluğu mümkün kılarken, münasebet, talep edilen şeyin farkına varmayı gerektirir.

İnsan, “camiliği” açısından, bütün kevnî varlıklardan farklı iken, kevnî ve İlâhî isimlere ait hakikatlerin toplamının bir “nüsha’sı olması yönünden de, bütün varlıklara münasebet içindedir.

Binaenaleyh insan, herhangi bir şeyi öğrenmek istediğinde, farklı olduğu yönüyle değil, kendisinde o şeye münasip olan yönüyle onu öğrenmek ister: çünkü, aradaki münasebet bütün açılardan ortadan kalksa, talep imkansız hale gelirdi, bunun nedeni, hiçbir şekilde bilinmeyen bir şeyin talep edilemez oluşudur.

Aynı zamanda, bilen ile bilinen arasında bütün açılardan münasebetin bulunması da, talebi ortadan kaldırır; bunun nedeni ise, elde bulunan şeyin talebinin imkânsızlığıdır.

İşte, sadece aradaki münasebet yoluyla bazı sıfat ve arazlar hakkında oluşan bilinç, daha önceden hissedilen bu sıfat ve arazların aslı olan hakikatin bilgisini talebe sevk eder.

Binaenaleyh “nefs”, bilinen bu sıfattan veya lazımdan veya arazdan, aşama aşama yükselip, bunlarla bu şeylerin aslı olan “hakikat”e veya bu asla izafe edilen diğer sıfat, özellik ve arazlara ulaşmak ister.¹³³ Aklın Tanrı hakkındaki hükmü selblerden ibarettir ve selbler asla bilgi ifade etmezler.¹³⁴

Bu şekilde düşünüldüğünde insanın eşyanın hakikatlerini bilme hususunda kıyaslarda bulunması gerekecektir. Öncede belirttiğimiz gibi varlıklar isimlerin farklılığına göre farklılaşmıştır. Ama isimler nefes misali ne kadar harfler farklı olsa da aynı nefesten farklılaşmışlardır. İnsanın diğer varlıklardan farklılığı camiliği açısından gerçekleşmişti. Varlıklarla münasebeti ise İlâhî isimlerin kendinde hayat bulması açısından olduğu için varlıklar hakkında bilgi talebi ortaya çıkmıştır.İşte

¹³³ Sadreddin Konevî, Yazışmalar, s.34-35

¹³⁴ Sadreddin Konevî, Tasavvuf Metafiziği. s.27

insan bu özelliğinden dolayı kıyas yolu ile farklılıklardan birliğe doğru eşyanın hakikatinin bilgisine ulaşmıştır. Bu bilgileri İlâhi hakikatler doğrultusunda değerlendirebilir. Ama bu bilgi ancak lazımla bilgisinden o şeyin başka bir sıfatına ya da lazımla geçmekten ibarettir. Hep söylediği gibi mutlak Gayb, İlâhi hakikate ulaşamaz, ihata edilemez. İşte kişi de sadece duyuları ile elde ettiği ve kıyasla ulaşabildiği bu sınırlı bilgisi ile sabit kalırsa ve bunların ardındaki hakikatleri emirleri göremezse ilmi de sınırlı olmuş olur.¹³⁵ Kişi bu olayların ardındaki gerçekliği fark etmelidir, bağlantı kurmalıdır. Bu bağlantının ancak kalp ile kurulabileceğine inanmıştır. Keşf sayesinde kalbe doğan gerçeklikler aklın elde ettikleri ile birleşerek bir bütünlük oluşturur. Önce belirttiğimiz gibi nazari ilimler bu bağlantı konusunda sadece akıl ile sınırlı kaldığı için nazari teorilerde eksiklikler, insanı tatmin etmeyen yönler hep olmuştur.

Bu noktada onun şu temel düşüncesi ortaya çıkar. İnsanda ki mizanın bir bölümü müktesep bir bölümü müktesep değildir. Ona göre müktesep olmayan bölümü ile müktesep olanı biliriz. Bilinen sabit noktalardan bilinmeyen bilgisine kıyas yolu ile ulaşılabilir. Zaten Konevî'nin en büyük özelliklerden birisi de kendisine sağlam sabit noktalar bulması ve bu nokta etrafında dönmesidir. Sabit noktalarından bir tanesi mutlak gayb alanıdır. Mutlak Gayb dediğimiz alan peygamberler de dâhil hiçbir mümkün varlık tarafından ulaşılabilen bir alan değildir. Bu Allah'ın kendi zatına ait olan ve Zat'ından başkasının da bilgi sahibi olamadığı ancak iman edilerek anlamlı kılınabilecek bir makamdır. Buraya geçiş hiçbir şekilde mümkün değildir. Diğer ise Esmâ-ül Hüsnâ ki bu da zaten doksan dokuz sabit nokta yapar ki Esmâ-ül Hüsnâ şerhi tamamen bu temel noktaları teşkil etmiştir.

Dolayısıyla o bilgi anlayışında tümdengelimci bir tavır sergilemiştir. Nazarcıların farklılıklarının sebebi de işte bu sabit noktasıdır. Bilginin kaynağı bölümünde kısaca vermeye çalıştığımız birçok bilgi anlayışı tek tek fikirlerden bütün fikirlere ulaşmayı hedefliyor. Buna yönelik eleştirilerini birkaç yönden yaparken illaki o düşüncenin yanlış olacağı fikrini de taşımaz. Teorilerdeki farklılıkların sebebini;

¹³⁵ Sadreddin Konevî, Yazışmalar, s.34-44

1- Bir görüşe bir problemin sirayet etmesi onun yanlış olduğu anlamına gelmez.

2- Burhanlar ile ispat edilmiş birçok meselenin bir grup tarafından kesin kabul edilmesi, diğer grup tarafından reddedilmesi zamana, mekâna göre değişebilmiştir.

3- Milletlerin, toplulukların, insanların farklı istidatlarının var olması,¹³⁶ şeklinde açıklamıştır.

Genel anlamda o tümevarımsal bir metot takip etmiştir, bilginin anlamlı olması üzerinde çok durmuş olmakla birlikte duyular yoluyla elde edilen bilgilerin olamayacağı düşüncesini taşımaz. Bununla ilgili önceki kısımlarda birçok örnek vermeye çalıştık. İşaret ettiği husus bilgiyi İlm-i İlâhiden ayrı düşünenleri tahta bacaklı insanlara benzetmesidir. Birçok yerde nazarcıları eleştirirken onların kabul ettikleri bilgi anlayışının bir yere kadar olduğunu, çizginin ötesine geçemediklerini ifade ederken rasyonel düşünce tarzının sınırlı olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. O aklın üzerine metafiziği eklemeyen bir çıkış yolu önermez. Kendi açısından baktığımızda onun bilgi kaynağı İlâhidir. Ve bunun yolu Allah'ın tümel bilgileri kalbine açmasıdır. O bir anlamda akıl ve kalbi birleştirerek gerçek bilginin ikisinin birlikteliğinde elde edileceğini ortaya koymuştur. Bu bilgi aynı zamanda canlıdır, hayattadır. Onun etkilendiği görüşler elbette vardır. Bu görüşler öncelikle Eflatun, İbni Sina ve tabi ki İbni Arabî'dir. Ancak kendi şahsına münhasır bir tavır sergileyip düşüncelerini sistemli hale getirmiştir.

Epistemolojik açıdan baktığımızda onun bilgi kaynaklarının çok rasyonel olduğunu söyleyemeyiz çünkü o, nazari bilimlere ve bunları elde etmek için bir yol olan rasyonalizmi belli bir noktaya kadar kabul etmesine rağmen asıl bilgi kaynağı olarak mükâşefeyi temel almıştır. Doğal olarak bu metot ile ilgili birçok eleştiri rasyonel açıdan tabii ki getirilebilir. Savunduklarını sadece akıl ile anlamaya çalışmak bu zaviyeden müşküldür. Onun ilim anlayışının temelini İlmi İlâhi oluşturmuştur. Yani metafiziğin bilgisi. Buna da bildiğiniz gibi marife denir. İlmi İlâhinin konusu "Hakkın varlığıdır. (Vücut'ı Hak)" Mebadisi yani kavramları ise

¹³⁶ Sadreddin Konevî, Yazışmalar, s.27-28

Hakkın varlığının lazımı olan hakikatlerin esaslarıdır. Bunlar Zat isimleri diye isimlendirilir.

Bunların bir kısmı âlemde hükmü ortaya çıkan ve Hakkın kendileri ile bilindiği isimlerdir. Bir kısmı ise Hakkın Eser perdesinin ardından bilindiği isimlerdir. Bu kısım Ebrar'ın Ariflerinin (Hakkı bilmelerinin) payıdır.

Bu isimlerin bir kısmı ile de Hak, perde ve vasıta olmaksızın keşf ve vicdan yolu ile bilinir. Bu da kâmillerin Hakka yaklaşmış kimselerin özelliğidir.

Zat isimlerinin bir diğer kısmı ise, âlemde hükmü belirlenmeyen kısımdır; Bunlar Hakkın Gaybının ilminde kendisine ayırdığı isimlerdir. Nitekim Hz. Peygamber (as.) bir duasında bu kısma şöyle işaret buyurmuştur. "...veya Gayb İlminde kendine ayırdığın isimler Hakkı için seni isterim."¹³⁷

Bu isimleri yani Zat isimlerini, bunlara tâbi sıfat isimleri, sonra fiil isimleri ile sıfat isimleri ve sıfat isimleri ile fiil isimleri arasındaki nispetler ve izafetler takip eder.¹³⁸ İşte ona göre İlmi İlâhının konusu budur. Konevî nazari ilimleri bu anlamda reddetmiştir. Onların gidebilecekleri son noktayı belirlemiştir. Bir son noktanın olduğu fikri de zaten sadece ona ait bir düşünce değildir. Dikkat edilirse filozofların da hemen hepsi tarafından kabul edilen görüştür. Felsefi akımlar incelendiğinde zayıf olan yönler de ortaya konulmuştur. Dikkat edilirse modern zaman bilgi teorilerinde bile bu açıklıklar vardır. Bunun en güzel göstergesi de yaşanan çağın psikolojik ve sosyolojik sıkıntılarıdır.

Genellikle tasavvuf yaşanan sufi tecrübe ve bir Zühd hareketi olarak kabul görülmüştür. Tasavvufa yapılan çok ciddi hatta sert sayılabilecek eleştiriler onların çok daha fazla içe kapanmalarına ve sadece yaşanan subjektif bir gerçeklik olarak kalmalarına sebep olmuştur. Gazalinin felsefeden tasavvufa intikali ile bir anlamda resmileşen durum Konevî ile artık ilimler arasında bir ilim haline gelmiştir. Bunun kabul gördüğü ise şimdi çok daha iyi anlaşılıyor. Özellikle son dönemde yapılan çalışmalar sanki tasavvufun yeniden doğduğuna işaret eder gibi. İnsanlığın genel anlamda yaşamış olduğu psikolojik ve toplumsal sıkıntılar onun önemini ve tekrar

¹³⁷ Sadreddin Konevî, Tasavvuf Metafiziği, s.59

¹³⁸ Sadreddin Konevî, age, s.59

keşf edilmesine zemin hazırlar gibi gözükmektedir. Genel anlamda insanların tasavvufa temayülleri de bunun göstergelerinden biri olarak değerlendirilebilir.

Konevî'de çok açık olarak ortaya çıkan; Tanrı insan zihninde bir taayyün olarak görünür ve bu hal onun sıfatlar ve isimlerle düşünmesini sağlar. Aslı belirlenemez ve bilinemez olan Tanrı, böylece isimlerle sıfatlarla bilinebilir ve düşünülebilir olur.¹³⁹

Onu mistisizm kavramı tamamen ifade edemez. Çünkü o rasyonel ilimleri de asla kabul etmemezlik yapmıyor. Elbette mistik özellikler de kendi içerisinde mevcut olmasına rağmen onun yaptığı rasyonel ile sezgiyi harmanlamak akıl ve kalp düalizminden öte akıl ve kalp vahdetine ulaşmaktır.

“Bilgi nazariyesi itibari ile mistizm nefsin (sujet) objet içinde erimesi, kaybolması demektir. Ruhiyet lisanı ile mistizm, bila vasıta ve hadsi bir surette yapılan deruni bir tecrübedir ki, orada insan kendisini kendisinden daha büyük olan bir şeye mesela ruhi âlem, Allah veya mutlak ile temas ve bir nevi ittihat haline gelmiş hisseder.”¹⁴⁰

Şeklinde tarif olunan mistizm ile örtüşen birçok tarafları olmasına rağmen fark olarak kendi varlığını inkâr etmez. Belirtildiği gibi insan kendi istidatları doğrultusunda İsmi İlâhi'nin baskın olan yönleri ile var olmuştur. Dolayısıyla onda kaybolmamıştır.

Diğer bir özelliği de kıyası kabul etmesidir. O sıfatlar arasındaki ilişkilerin bilinmesinde kıyas metodunu kullanmıştır. Bu da aynı zamanda mantık kurallarının varlığının da kabul edilmesi anlamına gelir. Ayrıca özellikle apriori bilgimizden doğan kavramların ilmi olan matematik ve geometriyi¹⁴¹ doğru bilgi kaynağı olarak kabul etmesi tabii ki onun bilgisinin tek yönlü olmadığını bir göstergesidir. Aslında savunduğu çoklukta birlik ve birlikte çokluk inancı açısından bakıldığında bilgiye bir canlılık katmaya çalışmıştır.

¹³⁹ H. Z. Ülken, İslam Felsefesi, Ülken Yay., İstanbul 1998, s.230

¹⁴⁰ H. Z. Ülken, Türk Tefekkür Tarihi, YKY. İstanbul 2007, s.93

¹⁴¹ Sadreddin Konevî, Yazışmalar, s.17

Süje obje ilişkisi açısından baktığımızda gördüğümüz gibi süjenin olduğunu kabul etmiştir. Bilenden ve bilinenden çok yerde bahsederek bu fikrini ortaya koymuştur.

Metot olarak tümellerden ancak tikellerin bilinebileceğini yani küllü kaidelerin bilinmesi ile cüz-i kaidelerin bilinebileceğini kabul etmiştir. Yalnız tümellere akıl yolu ile değil keşf yolu ile ulaşılabileceğini savunur. Tümeller ise İlm-i İlâhînin bilinmesi ile bilinebilir. Tümel bilgilerin kaynağı da Esmâü-l Hüsnâ'dır. Eşyanın hakikatının de bu kavramların bilinmesi ile bilinebileceğinin, eşyayı bilmekle bu hakikatin bilinemeyeceğini yani tikellerin tümele götürmekte kifayetsiz kaldığını ifade etmiştir. Filozofları ve rasyonalistleri yoğun bir şekilde eleştirmesinin sebebi de onların tikellerden tümele gitme çabaları olarak görür. Bu konudaki eleştirileri zamana ve mekâna göre bunların ortaya koydukları gerçeklerin değişmelerinden kaynaklanır. Hareket noktası olarak tikellerden tümellere gitmek isteyenlerin kendi aralarında görüş birliğine varamamaları da kendisini haklı çıkartmasına sebep olmuştur. Kendisini temellendirirken kitaplarında çok fazla ayet ve hadis kullanır.

Onu düşünürken ya da bilgi nazariyesini anlamaya çalışırken onun bir mü'min olduğunu ve inandığı dinin İslam Dini olduğunu asla unutmamak gerekir. Bu Dinden ve özellikle belirtmek gerekir ki Anadolu kültürünün içerisinde beslenmiş ve yetişmiştir. Dinin özünün de "Din gerçekliğin birliği için gerekli olan bilinçliliğimizdeki fonksiyonu göstermek zorundadır."¹⁴² dolayısıyla insanın gerçeklerinin belirlenmesinde sadece düşünce yeterli olmaz.

"Eğer düşünce tarafından yapılan belirlenme geçerli ise ve eğer onunla kastedilen şey doğru ise o zaman bu şu anlama gelir: Bu düşünceyi aşan bir belirlemedir ki bu da, düşünce bu oluşun kendi belirlemesi olduğunu iddia etse de, düşünceden önce var olmak zorunda olan bir şeydir. Gerçekten bu tecrübenin gerçekliği bununla kanıtlanır ve o kanıtlanmaktadır. Bizim sadece bilinçliliğimizin maddesi ile değil aynı zamanda, gerçekten dokunulan, hareket eden, bilinçliliğimizi

¹⁴² Erdmann Sturn, Paul Tillich'in 1920'deki Ansiklopedisinde İlâhiyat ve Din Bilimi, Din Felsefesine Giriş, Haz. Bayram Dalkılıç, Kendözü Yay. Konya, s.78

oluşturan ve sonuna kadar parçalanabilen, hissedilen şeyle de ilgili olduğumuz gözükmektedir.”¹⁴³

Bahsettiğimiz Konevî'nin bilgiye canlılık kazandırması görüşü zannediyorum Tillich'in şu sözü ile de açıklık kazanır. “Tanrı sabit bir obje değildir. Fakat o gerçekliğe gelişir.”¹⁴⁴

Sanki Tillich Konevî'yi ve onun anlayışını çağırır gibi “Tanrı dünyada, toplumda varlığa gelmedir.”¹⁴⁵ diyerek Tanrı'yı aşkınlaştırıp etkisizleştiren bilgi anlayışlarını şikâyet eder gibi.

Konevî rasyonel bilgileri kabul etmemekten çok onları eleştirmiştir. Ve eksikliklerini ortaya koymaya çalışmıştır. “Onlar derin teemmül ve tefekkür hayatını benimsemelerine rağmen, tefekkürün istiklali bir yapıda olmasının inanç hayatı açısından verimsizlik doğurmaktan başka bir işe yaramayacağını düşünmüş görünmektedir.”¹⁴⁶ Ayrıca önce belirtildiği gibi insanların bunlarla bir noktada birleşemeyeceklerini istidlalin farklı sebeplerden farklı sonuçlara götüreceğini, doğal olarak da farklı fikirlerin ve doğruların olacağını kabul etmiştir.

Konevî'nin bilgi anlayışı – aynı zamanda tasavvuf nazariyesinin – birçok hususta özellikle rasyonel, felsefi ve epistemolojik açıdan eleştirilebilir. Çünkü epistemoloji genel anlamda mistisizmi eleştirirken “Mistik tecrübeye süje, obje ikiliğinin kalktığını düşünmek ontolojik bakımdan tamamen imkânsızdır. Çünkü süje durumundaki insan ile obje durumundaki Tanrı aynı varlık alanına bile ait değildirlir”¹⁴⁷ görüşünü eleştirir. Ama Konevî'de dikkat çeken hususlardan bir tanesi O asla kendini Tanrı ile birlemez. Bilgiyi ondan öğrenir. Bu sezgi yoluyla da olsa burada bir düalizm söz konusudur. Belki kullanılan yolun eleştirilmesi daha doğru olur. Onun görüşleri rasyonel olarak temellendirilip objektif sayabileceğimiz manada ortaya konamayabilir. Ama şu söylenebilir: Sübjektif anlamda bilgi nazariyelerine güvenleri ve ondan emin oluşları, ortaya koydukları sistemlerinin yaşanılan hayat içerisinde meydana getirdiği örnekleri ve bu örneklerin insanlar tarafından

¹⁴³ Bayram Dalkılıç, age, s.79-80

¹⁴⁴ Bayram Dalkılıç, age, s.80

¹⁴⁵ Bayram Dalkılıç, age, s.81

¹⁴⁶ Mehmet S. Aydın, Din Felsefesi, s.22

¹⁴⁷ Hanifi Özcan, Epistemolojik Açıdan İman, s.29

benimsenip bunlara güvenilmesi, rasyonel bilgi anlayışı mensuplarına göre daha tutarlı gözükmektedir. Kendi dönemleri ve takip eden zaman içerisinde tasavvuf sahiplerinin toplumsal hayatla ilgili ortaya koydukları yaşam tarzı ve toplumsal kuralları onları kabul eden toplum içinde çok canlı ve sıkıntısız bir şekilde hayat bulmuştur. En güzel örneklerinden bir tanesi Ahilik teşkilatıdır. Bunun için Konevî'yi ve onun bilgi anlayışını çok geniş bir çerçevede incelemek ve doğruluğunu bu çerçeve içerisinde değerlendirmek daha doğru olur.

1.1.4 Bilginin Değeri

Sadreddin Konevî elde edilen bilginin gerçeği yansıtmaması konusunda iki türlü bakış açısı getirmiştir.

O Tanrı'nın Zatı ile ilgili bilgiler konusunda agnostik bir tutum sergilemiştir. Ona göre Zatı Mutlak dediği Allah'ın Zatı hiçbir bilgiye konu olamaz. "Allah'ü Teâlâ gözlerden perdelendiği gibi akıllardan da perdelenmiştir"¹⁴⁸ manasındaki sözü Allah'ın Zatı ve onun özü hakkındaki bilgiye sahip olunamayacağını ifade etmiştir. Ona göre süje ile obje arasındaki ilişki "bilenin Zatından bilinene dönük bir nispettir."¹⁴⁹ Bunun için burada bilinecek durumda ki Tanrı insanın bilebileceği kavramlarının içine sığmaz, bilenin bilebilmesi için bilinenden daha üst bir makam da olması gerektiğine inanmıştır.

Âlem ile ilgili bilgi kaynaklarımız konusunda o aslında tek yönlü olarak değerlendirilemez. Ama genel anlamda dogmatiktir denilebilir ancak diğer bilgi kaynaklarını da tümel kavramları oluşturan tikeller olarak görmüş ve verdikleri bilgiyi bu açıdan değerlendirerek kabul etmiştir.

Konevî; Ortaya atılan konunun müktesep kısmının "bedihi" bir esasa dayanmasının ve nefisini temizlemekle kendi içindeki bu bilgilerin ortaya çıkartılmasında ve bunun ilim olmasında bazı görüş ayrılıklarının olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁰ Görüldüğü gibi Konevî insanın içindeki bilgilerin varlığından ve bunların belirli doğrular içerdiğinden bahsetmiştir. Apriori bilgilerin doğuştan geldiğine ve insanında bunları keşfettiğine inanmıştır. Ancak onun dogmatikliği bilginin

¹⁴⁸ Sadreddin Konevî, Esmâü-l Hüsnâ Şerhi, s.11

¹⁴⁹ Sadreddin Konevî, age, s.80

¹⁵⁰ Sadreddin Konevî, Fatiha Süresi Tefsiri, s.49

kaynakları ile de desteklenir. O duyu ve akıl ile elde ettiği bilgileri kendi varlığında tümel kanunlar ile anlamlı ve doğru kılar. Bu doğrular ise insanın Rabbinden tecellisi esnasında insanda var olmuş Esmâü-l Hüsnâ'sının tecellisi ve hakikatleridir.

O insan-ı kâmilî anlatırken onda bütün istidatların var olduğunu söylemiştir. İşte insanda kendinde bulunan bu tümel kanunlar ile akıl ve duyular sayesinde elde ettiklerini doğrular. “Bir şeye dair bilginin gerçekleşmesi, onu tam olarak bilmek, bilinen şey ile bir olmaya, bir olmak ise bileni bilinenden ayırt eden her şeyin ortadan kalkmasına bağlıdır. Çünkü her şeyde farklılık olmaksızın müşterekliği gerektiren hakiki İlâhi emir vardır.”¹⁵¹ diyerek duyumlardan ve akıldan elde edilen bilgilerin bu metafizik bilgi çatısı içerisinde doğru bilgi vereceğine inanmıştır.

O her şeyi İlâhi bir determinizme bağlayarak açıklar. Allah hakkındaki bilgi ancak bu şekilde olur. “Nefs bilinen bu sıfattan veya lazımdan veya arazdan aşama aşama yükselip, bunlarla bu şeylerin aslı olan hakikate veya bu asla izafe edilen diğer sıfat, özellik ve arazlara ulaşmak ister.”¹⁵²

Görüldüğü gibi Konevî Tanrı'nın özü hakkında bilgi edinemeyeceğini bu konuda ki agnostikliğinin yanı sıra onun sıfatlarının bilinebileceğini kabul etmiştir. Âlemin bilgisinin ise ancak metafizik ilkeler ile açıklanabileceğini ve insana doğru bilgiyi bu şekilde verebileceğine inanmıştır. Tikellerden tümellere giden nazarcılar pek çok konuda hataya düşmüşlerdir. Çünkü şehadet âlemi Allah'ın tecellisi ile var olmuştur. Bunun için Allah'ın tecellisinin kanunlarını, kavramlarını bilmeden âlemden yola çıkarak gerçek bilgiye ulaşmak ona göre neredeyse imkânsızdır. Nazarcılar bazı hususlarda doğru bilgiye ulaşırlar da bu çok az miktardadır. Dolayısıyla o bilgi anlayışında metafiziği için çatısı olarak kabul etmiştir.

Konevî'ye göre ilmin değeri ilmin konusuna bağlıdır. İlme değer veren onun konusudur. Bundan dolayı en değerli ilim, konusu Hak olması nedeni ile İlm-i İlâhidir.¹⁵³ Bir ilmin mevzusu, başka bir ilmin mevzusundan daha özel olursa, o

¹⁵¹ Sadreddin Konevî, İlâhi Nefhalar, s.48

¹⁵² Sadreddin Konevî, Yazışmalar, s.35

¹⁵³ Sadreddin Konevî, Tasavvuf Metafiziği, s.10

ilmin, diğzerinin altında olduğu söylenir. Buna örnek olarak, Rabbani ilme göre kevnî ilmin, Tabii ilme göre de tıp ilminin bu ilimlerin altında olmalarını verebiliriz.¹⁵⁴

Konevî'ye göre en değerli ilim Hakkın ilmidir. İnsan açısından en değerli ilim ise Hakkın ilmüne benzeyen ilimdir."¹⁵⁵

Görüldüğü gibi Konevî ilmin değeri konusunda İlm-i İlähiyi en üst kısma koymuştur. Bunun sebebi ise İlm-i İlähi'nin konusu ile alakalıdır. İlmî değerli kılan o ilmin konusudur. Dolayısı ile İlm-i İlähi'nin konusu Hakkın varlığı olduğu için en değerli ilim de ilm- İlähidir. O bilgi anlayışında tümelden tikele doğru bir yol takip ettiğı için en üst seviyede İlm-i İlähiyi düşünmesi bu anlamda tutarlılık arz ediyor. Çünkü ona göre "Cüz külle tabidir, fer aslın sureti ile zuhur etmiştir."¹⁵⁶ zuhur edenler ise Zatı Mutlak'tan tecelli ederek var olmuştur.

Konevî'ye göre âlimin ilminin değerli olabilmesi için "Hakkın bu şey hakkındaki ilmüne muvafık olmalıdır. Çünkü yaratıklardan herhangi bir alimin ilmi, hakkın o şeye dair ilmüne muvafık olmaz ise, o kişi alim sayılmaz.

Burada söz konusu olan, hakiki ilimdir; yoksa pek çok âlimin sureti aştıktan sonra bir şeyi bilmede vardıkları nihai nokta, o şeyin maneviliğı değil, sıfat veya özelliklerinden birisidir. Bu manevilik, o şeyin hakikatidir."¹⁵⁷

1.1.5 Bilginin Konusu İlkeleri Meseleleri ve Ölçüsü

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 İlm-i İlähi de "vücut'un" ya da geometri ilminde de ölçmenin bu ilimlerin mevzusu olmalarını verebiliriz.¹⁵⁸

Konevî ye göre her ilmin üzerinde durduğu, araştırdığı ve bilgi sahibi olmak istediğı bir konusu vardır. O ilimleri asli ve tafsili ilimler olarak ikiye ayırmıştır.¹⁵⁹

¹⁵⁴ Sadreddin Konevî, Tasavvuf Metafiziğı, s.8

¹⁵⁵ Sadreddin Konevî, İlähi Nefhalar, s.172

¹⁵⁶ Sadreddin Konevî, age, s.53

¹⁵⁷ Sadreddin Konevî, age, s.51

¹⁵⁸ Sadreddin Konevî, Tasavvuf Metafiziğı, s.8

¹⁵⁹ Sadreddin Konevî, age, s.9

Ona göre meseleler ise, haklarında burhan aranan ve muhatap için ispat edilmesi istenen konulardır.¹⁶⁰

İlmin konusu ile ilgili görüşleri şöyle devam ettirir; İlm-i İlâhi'nin de mevzusu, ilkeleri ve meseleleri vardır.¹⁶¹ İlmin Konusu Haktır.¹⁶²

Buna göre İlm-i İlâhi'nin mevzusu Hakkın varlığıdır. Mebadisi ise Hakkın varlığının lazımı olan hakikatlerin esaslarıdır. Bunlar zat isimler diye isimlendirilir.¹⁶³

Konevî İlm-i İlâhi'nin kavramlarından önce onun konusunu netleştirmiştir. İlm-i İlâhi'nin konusu olarak Vücûd-u Hakkı göstererek O'nun hakkında ulaşılabilecek bilgilerimizin olması gerektiğini de vurgulamış olmaktadır. O aynı zamanda İlm-i İlâhiyi bir ilim olarak görerek onun ilkelerini, konusunu, kavramlarını ortaya koyması, metafiziği sistemli bir hale getirmek istemesinin en güzel örneğidir.

Burada İlm-i İlâhi'nin ilkelerinden bahsetmek yerinde olacaktır.

İlm-i İlâhi hiçbir ölçüt altına girmez dense de, bu ilmin ölçülerinin bilinmesi ve usulünün, kural ve ilkelerinin öğrenilmesi çok önemlidir.

İlmi İlâhi ölçü altına girmez, denilmesinin sebebi, onu tespit edecek bir ilkenin altına girmesinin veya belirli bir sistemle sınırlanmasının mümkün olmayışıdır. Yoksa İlm-i İlâhinin hiçbir ölçüsünün olmayacağı demek değildir.

“Bilakis Ehlûllahtan tahkik sahibi kâmillere göre, şu kesindir; İlm-i İlâhi'nin her mertebeye, İlâhi isimlerden her bir isme, makama, mevkîne, hâle, vakte, nîmete ve şahsa göre, mertebeye, İlâhi isme ve burada belirtilen unsurlara münasip olan miyarı vardır.”¹⁶⁴

İlm-i İlâhi'de meseleler, ana isimler sayesinde açıklanan bu isimlerin konularının hakikatleri, mertebeler, mevzinler; her kısmın hükümlerinin tafsillerinin kendileriyle olan ilişkisi ve bunun yeri; bu nispet ve eserler ile ortaya çıkan vasıflar,

¹⁶⁰ Sadreddin Konevî, Tasavvuf Metafiziği, s.8

¹⁶¹ Sadreddin Konevî, age, s.9

¹⁶² Sadreddin Konevî, Fatiha Suresi Tefsiri, s.97

¹⁶³ Sadreddin Konevî, Tasavvuf Metafiziği, s.9

¹⁶⁴ Sadreddin Konevî, age, s.10

özellikler v.b. şeylerdir. Bütün bunlar, iki şeye racidir: Hakk'ın âlemle ve Hak ile irtibatının bilinmesi ve bu iki irtibattan bilinebilir ve bilinemez meseleler.¹⁶⁵

Anlaşıldığı kadarı ile Konevî ilkeleri ortaya koyarken kavramları, konuları Hak ile alakalı olarak açıklamıştır. Bütün mesele konuların ya da şeylerin Hak ile ilişkisi ya da Hakk'ın bunlarla ilişkisi. İlmi İlâhi hakkında bilgisi olmayan kişilerin bu konular hakkında bilgisi olamaz. “Bu mebadi, yani İlm-i İlâhi ve meseleler hakkında bilgisi olmayan kimse, haklarındaki gerçeği ve doğru yorumu öğreninceye kadar, onları hakke'l yakin olarak öğrenmiş ariften bu mebadi ve meselelerin bilgisini kabul ederek alır.”¹⁶⁶

Konevî kişideki aydınlanma konusunda nazari burhanlar ile İlâhi ve fitri burhanları kabul etmiştir.¹⁶⁷

İlm-i İlâhi'nin ilkelerine bu şekilde ulaşılacağını kabul eden Konevî görüldüğü gibi bu ilkelerin insanı Allah'ın ilminin sırlarına ulaştıracağını kabul eder. O asla âlemde boşluğu kabul etmez ve olan her şeyin Allah'ın her mertebeye, makama, hale göre bir ilkesinin, ölçüsünün var olduğunu savunmuştur. Ancak tamamen bir ihata, kavrayış söz konusu değildir. Çünkü İlm-i İlâhi'nin herhangi bir ölçü ya da sistemle sınırlandırılmayacağına inanmıştır. Bu ihata mümkün değildir.

1. 2 SADREDDİN KONEVÎ'DE İMAN

Konevî'nin bilgi anlayışı ile ilgili olarak ortaya konan düşüncelerinden sonra bilgi îman ilişkisini kurabilmek için îman anlayışı hakkında ki fikirlerini ortaya koymak gerekecektir.

1.2.1 İman Anlayışı

Sadreddin Konevî işin başında mümin bir kişiliğe sahip olduğunu ortaya koymuştur. O İslam düşünce ve tefekkürünün üst seviyede yaşandığı bir ortamda dünyaya gelmiştir. İslam düşüncesine göre her insan Allah'ın dinini kabul edebilecek bir şekilde yaratılmıştır. Daha sonra kişi özellikle bulunduğu ortam sayesinde inancını şekillendirmiş buna göre de îmanını devam ettirmiştir. Konevî de îman ettiği

¹⁶⁵Sadreddin Konevî, Tasavvuf Metafiziği, s.10

¹⁶⁶Sadreddin Konevî, age, s.10

¹⁶⁷Sadreddin Konevî, age, s.8

esasları böyle bir ortam içerisinde tanımış bulunduğu ortamın îman şeklini devam ettirmiştir.

1.2.2 İmanın Tanımı O îmanı bir nur olarak görür¹⁶⁸ve Allah'ın Peygamberlerin ve Kamil velileri ile gönderdiklerinin hepsini tasdik etmek ve bu bilgileri kabul edip onamak olarak algılar. Konevî'ye göre îman Allah'ın bildirmesine muhtaçtır. Onun bildirmesi ise Kitap ve Peygamberler vasıtası ile gerçekleşir. Ancak O Kâmil velilerin bildirdiklerini de bu çatı içerisinde değerlendirmiştir.¹⁶⁹ Sadreddin Konevî îmanın ve îman edilen şartların esaslarının bilgisini ancak vahiy ile bildirilebileceğini, insanın kendisinin akli ile îmanın şartlarına ulaşamayacağını bu sözü ile kabul etmiştir. Ona göre dini, vahiy belirler. Zaten onun bilgi anlayışında Zatı Mutlak hakkında agnostik olduğunu ancak O'nun bildirdikleri ile O'nun hakkında bilgilerimizin oluşabileceğini görmüştük. İman kavramı açısından baktığımızda îmanın bir bilgi konusu olamayacağını belirtmiştik. Bilgi olduğu zaman burada îmandan söz etmek yerine ancak inançlardan söz edilebileceğini ifade etmiştik.

İman O'na göre fitri bir durumdur. İnsan yaratılış itibari ile bir şeye inanmak durumundadır. Bu onun tecelli inancı ile çok yakından alakalıdır. Ona göre Allah insana bütün Esması ile tecelli etmiş bu Esmalar sayesinde insanda külli kaideler mevcut olmuştur. Ancak o îmanını keşf sayesinde aynel yakin olarak gerçekleştirmiştir. Keşf sayesinde bu İlâhi kuralları müşahede etmiştir. O zevk derecesinde akidenin batınına inip marifet seviyesine ulaşmıştır. “Böylelikle onlar ulaştıkları şeyleri incelemişler, kendilerini ve zikredilen kısım ve hallerin mensubu olan insanların acizliklerini idrak etmişlerdir.”¹⁷⁰

O îmana ait tasdiki iki kısma ayırmıştır. Birincisi Muhbiri Sadık'ı (Peygamber) külli olarak tasdik etmektir. Bu iç sebepten kaynaklanabileceği gibi harici bir sebepten de kaynaklanabilir. İkinci kısım ise Muhbiri Sadık'ın bildirdiği tekil haberlere, gerçekleşeceği hükmü verilmiş şeylere hükmü sirayet eden taksiri tasdiktir. Bu ikinci tasdiki, bir korku ve arzu takip eder ki bunlar, Muhbiri Sadık'ın

¹⁶⁸Sadreddin Konevî, Tasavvuf Metafiziği, s.41

¹⁶⁹ Sadreddin Konevî, Yazışmalar, s.25

¹⁷⁰ Sadreddin Konevî, age, s.25

bildirdiği vaat ve tehdidin tafsillerini zihinde canlandırmayı gerektirirler.”¹⁷¹ Görüldüğü gibi Konevî îman konusunda Allah’ın bildirdiklerinin onaylanmasını îman olarak kabul etmiştir. Bunu icmali tasdik ve tafsili tasdik olarak ikiye ayırır. Birinci tasdik de sebep olarak psikolojik nedenleri kabul ederken ikinci tasdik de ise artık tamamen işin ihlâs kısmı ve bildirilen şeylere tek tek îman etmek vardır.

1.2.3 İmanın Konuları

O vasiyetnamesinde bildirdiği gibi îman esaslarına peygamberlerin getirdiği şekli ile îman etmiştir. “Bu vasiyete vakıf olan müminleri kendime şahit tutarak itiraf ederim ki; şüphesiz Allah Teâlâ birdir. Zatında, sıfat ve fiillerinde tekdir. Herkes O’na muhtaçtır. O hiç kimseye muhtaç değildir. Doğurmamış ve doğmamıştır, hiç kimse O’na denk değildir.”¹⁷²

Konevî Allah’ın İhlâs Suresinde bildirdiği esaslara tam olarak îman etmiştir. Ve bunun devamında diğer îman esaslarına da ayrı ayrı îman ettiğini şu şekilde vurgulamıştır.

Cennet ve cehennem hak olduğuna, peygamberlerin haber verdiklerinin ve hükümlerinin gerçekliğine cennetin ve cehennem maddi ve manevi yönünün var olduğuna inancıdır.”¹⁷³

Konevî îman esaslarının hepsine bildirildiği şekli ile îman etmiştir. Örneğin Hz. Peygambere olan îmanını şu şekilde izah eder. “Hz. Peygamber, tahakkul ve tahalluk yönünden hakkın bütün isim ve sıfatlarının mazharı olsa bile, Peygamberlik, insanları irşat ve onları kendisine elçi diye gönderen Hakka davet etmesinin bir gereği olarak, Hakkın kendisinde hüküm ve galip olan sıfatı, hidayet ve hadi ismidir.”¹⁷⁴ Herhangi bir itiraza maruz kalmaktan korunmuş, başarıya ulaşan kişinin itikat ettiği şey, Hakkın Peygamberlerinin getirdikleridir. Diyerek Konevî îmanı Allah’ın gönderdiklerinin tasdik edilmesi olarak anlamıştır. İmanın kaynağı olarak Allah’ın kullarına emirlerini Peygamberleri aracılığı ile bildirmesi olarak açıklamıştır. Konevî îmanı icmali ve tafsili olarak ikiye ayırır. İcmali tasdikte kişi

¹⁷¹ Sadreddin Konevî, Kırk Hadis Şerhi, s.58

¹⁷² İhlâs Suresi, 112/1-3

¹⁷³, Mustafa Uzunpostalcı, Sadreddin Konevî’nin Vasiyeti Adlı Makale, Selçuk Dergisi, Sadreddin Konevî Özel Sayısı, s.40

¹⁷⁴ Sadreddin Konevî, Kırk Hadis Şerhi, s.143

günah işlemeye devam eden kişi tafsil değil icmali olarak tasdik etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber şu hadisi ile buna işaret etmiştir. “Kişi mümin olduğu halde zina etmez.”¹⁷⁵ Konevî burada günah işleyen kişiyi îman çerçevesi içinde tutarken bu anlamda îman ile amel arasını açmıştır. Ona göre günah işleyen kişi îmandan çıkmaz. Îman amel ilişkisinde îman ayrı bir şey amel ayrı bir şeydir. Günah işleyen kişi sadece icmali olarak îman etmiş ama tek tek peygamberlerin getirdiklerine îman hususunda uzak kalmıştır. Ancak dediğimiz gibi mümin dairesinden çıkmamıştır. Şu örnek bunu daha iyi açıklayacak niteliktedir. “Şayet günahkâr kişi, zehirleri, şiddeti zararları olan yiyecek ve içecekleri yemekten kaçınan uzman doktor gibi, işlediği her kötülükten sonra gelecek cezayı aklına getirip bu cezanın gerçekleşeceğine de kesin inanırsa, o günahı işlemezdi. Binaenaleyh günahkâr kişi, tasdiklerindeki bir eksiklik nedeniyle tövbe, mağfiret ve bağışlanma ümidini aklına getirdiği için günah işler.”¹⁷⁶

Tasdikin tafsili ona göre İlâhi ve nebevi haberleri görürcesine akılda canlandırmaktır diyerek insanın îmanında aklının îmanın ışığında çalışmasını uygun görmüştür. Bu şekliyle o îman edip aklını bu îman istikametinde kullanmıştır. Aklın elde ettiği bilgiyi yok saymak yerine îmanını canlı tutmak için kullanmıştır.

O Allah’ı Gayb-ı Mutlak kabul ederek îmanda olması gereken aşkınlığı kabul etmiştir. Asla kendini Allah ile bir tutmamış ya da Allah’ı kendiyile bir tutmamıştır. Allah kavranamazdır. Ona Kur’ân ve Peygamberleri vasıtasıyla îman etmek yani tasdik etmek gerekir. Ayrıca bu tasdik bütün bildirilenlere tek tek tafsili bir şekilde ve akli bilgilerle temellendirerek olmalıdır. Bu konuda ona îmancı diyebiliriz. Ancak o aklıda kullanmaktan geri kalmaz ancak akıl külli kaidelerin doğrultusunda bir faaliyet gösterir. “O işin başında da sonunda da emir ona aittir”¹⁷⁷ diyerek her şeyin Allah’ın emri ile gerçekleştiğine inanmıştır. Vahyin ve peygamberin vermiş olduğu bilgi ile Allah’a îman etmiştir.

¹⁷⁵ Sadreddin Konevî, Kırk Hadis Şerhi, s.59

¹⁷⁶ Sadreddin Konevî, age, s.60

¹⁷⁷ Sadreddin Konevî, Esmâü-l Hüsnâ Şerhi, s.152

1.2.4 İmanın Kaynağı

Sadreddin Konevî'ye göre inancın kaynağı ne büyü ne totem ne animizm ne de doğadır. Ona göre insanlar dini inançlarını kendileri oluşturmamıştır. Özellikle Fusûsu-l Hikem'e bakıldığı zaman görülecek ki orda bütün Peygamberlerin Allah'ın hangi Esmâü-l Hüsnâ'sının baskın gelerek tecelli ettiklerini açıklarken aynı zamanda insanlık tarihinin, ilk insan olan Hz. Âdem'le başlamış olduğunu aynı zaman da Hz. Âdem'in bir Peygamber olması ve Allah'tan aldığı vahiyler ile inanç esaslarını oluşturmasına inanması onun inancın kaynağı konusunda vahyi kabul ettiği anlamını taşımaktadır. O, nazarcıların kendi fikirlerince Tanrı tasavvurları ortaya çıkarıp buna inanmaları durumunu doğru bir Tanrı inancı kaynağı olarak görmemiştir.

Herhangi bir itiraza maruz kalmaktan korunmuş, başarıya ulaşan kişinin itikat ettiği şey, Hakkın Peygamberlerinin getirdikleridir sözünde olduğu gibi Konevî'ye göre İmanın kaynağı vahiydir.

1.2.5 İmanın Değeri

Konevî İmanın değeri konusunda bazı değerlendirmeler yapmıştır. Ona göre bazı kişiler zahiri benimsemişler ve burada kalmışlardır. İman ettiklerini anlamlı hale getiremedikleri için İman edilen şeyler kişiler tarafından zihinde canlandırılarak İman edilmediğinden dolayı çok fazla değer ifade etmemiştir. “Bu guruptaki müminler, tevil etmemiş, aklını kabul etmede zorlandığı şeylere dalmaktan alıkoymuş, onu öğrenmeye yeltenmemiştir.”¹⁷⁸

Bir diğer kısım ise kendisine ulaşan bilgilere kayıtsız şartsız İman etmiş ve bunu idrak araçları ile anlamlı hale getirmeye çalışmıştır. Anlayamadığı şeylerde ise kâmillere uymuş¹⁷⁹ İmanını daha anlamlı hale getirmeye çalışmıştır.

O en değerli İmanın Selefin İmanı olduğunu kabul etmiştir. “Onlar (Hakkı) “tecsim” “teşbih” ve tevil eğriliğinden; zan ve kıyasların kuşkularının doğurduğu itikadı karışıklıklardan kurtulmuş insanlardır; söz konusu kıyas ve zanlardan ise, hiçbir fayda gelmez.”¹⁸⁰

¹⁷⁸ Sadreddin Konevî, Yazışmalar, s.23

¹⁷⁹ Sadreddin Konevî, age, s.23

¹⁸⁰ Sadreddin Konevî, age, s.24

Bu îman Konevî'ye göre öyle bir îmandır ki “Bu îman, Allah’ın, resullerinin ve O’ndan haber veren kâmillerin haber verdikleri bilgiye göredir¹⁸¹.” diyerek ancak böyle bir îmanın değerli olacağını ifade ve kendisini de bu gruba dâhil etmiştir.

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 itakatlardaki doğruluk ve nispî hata yönünü bilirler¹⁸².

Konevî îmanın ancak ihlas ile yani îman edilen şeyin akılda canlandırılması ile tasdikine kemaline ulaşabileceğini¹⁸³ ifade etmiştir.

Îman eden kişi tasdikindeki bir eksiklik sebebi ile günah işler. İstihdar (canlandırma) önemli bir kavramdır îman için. Tam îman sahibi olmak “tasdikine kemalinin, tafsilî ve icmalî tasdik türlerini birleştirmeye bağlı olması demektir.”¹⁸⁴

Kırk Hadis Şerhi isimli eserinin 13. Hadis şerhinde îmanın gerçek değerinin izahını yaparken gerçek îmanda insanın inandığı şeyi akılda canlandırmasının önemini ortaya koyarken bu konuya Hz. Peygamber’den örnek vererek şöyle değinir; Hz. Peygamber, Haris’e nasıl sabahladığını sorduğunda O’nun cevabı şu şekilde olmuştur; Gerçek bir mümin olarak sabahladım, diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber; Her hakkın bir hakikati vardır, senin îmanının hakikati nedir? Diye sormuştur. Böylelikle de îmanın ruhunu teşkil eden manasını “hak” ve “hakikat” diye ikiye ayırmıştır.

Haris, şöyle cevap vermiştir; Nefsim dünyayı tanıdı, bana dünyanın altını, taşı, gümüşü, eşit oldu. Sanki rabbimin Arşına bakıyorum. Cennet ehlini, nimetlenirken, cehennem ehlini de, azaplanırken görüyorum.¹⁸⁵

Konevî'ye göre îmanın değerli olabilmesi konusunda ihlâs ve akılda canlandırmanın önemli bir yer tuttuğunu ifade etmiştir. İnsan bu şekilde îmanını eylemi ile birleştirerek anlamlı hale getirir. Bu îman tarzı ona göre üstün sınıfın

¹⁸¹ Sadreddin Konevî, Yazışmalar, s.25

¹⁸² Sadreddin Konevî, Fatiha Tefsiri, s.447

¹⁸³ Sadreddin Konevî, Kırk Hadis Şerhi, s.60

¹⁸⁴ Sadreddin Konevî, age, s.60

¹⁸⁵ Sadreddin Konevî, age, s.60

îmanıdır. İmanın makamları; îmanın hakkı, îmanın hakikati, müşahede (iyan) makamıdır.¹⁸⁶

Konevî aynel yakîn olarak iman etmenin gerekli olduğunu savunmuştur. Bunun gerçekleşmesi için akla düşen görev ise inanılan esasların zihinde canlı hale getirilmesidir.

Bilgi ve iman anlayışını değerlendirdikten sonra bu bölümde bilgi ve iman ilişkisi anlayışını ele alacağız.

¹⁸⁶Sadreddin Konevî, Kırk Hadis Şerhi, s.60

İKİNCİ BÖLÜM

SADREDDİN KONEVÎ'DE BİLGİ İMAN İLİŞKİSİ

Konevî'de bilgi ve îmanın temellerini, îmanın kaynağı konusunda vahyi bilginin önemini ortaya koyduktan sonra bilgi ve îman arasında kurmuş olduğu münasebeti, etkileşimi daha doğru bir şekilde değerlendirebiliriz.

2.1. Bilgi İman İlişkisinin Genel Özellikleri

Sadreddin Konevî'nin bilgi ve elde etme yolları ile ilgili düşüncelerinden çıkardığımız birkaç hususu şu şekilde hatırlayabiliriz.

1- Konevî bilginin kaynağını zevk ve mükâşefe ile temellendirmektedir. Bu durumda elde edilen bilginin subjektif olma karakterini ön plana çıkarır. Bilgi anlayışının temeli sübjektiftir. Yani tecrübe ettiği durum bireyseldir. Bu durum ile ilgili birçok sorun karşımıza çıkmaktadır. Sübjektif bir tecrübeden objektif kurallar çıkartılabilir mi? Tabii ki buna verilecek cevap direkt olarak evet gözükmüyor. Evet, olması için bu yolun rasyonel olması gerekiyor. Aklî ya da ampirik olarak kanıtlayabilmesi gerekirdi ama buradaki durum îman olduğu için zaten îmandaki birçok halin tecrübi olması, ya da îmanı gerektirecek inanç önermelerinin tamamen rasyonel olması da mümkün değildir. İman bilgi ilişkisinde belirttiğimiz gibi îmanın mahiyetinde zaten rasyonel bilgiyi aşan bir durum söz konusudur. Ama epistemolojik îmandan kastımız ise îman edilen önermelerin akli bir zemine oturtulabilmesi en azından bunların rasyonel ilkelere ters olmamasıdır. Yani bilgi ile desteklenebilen bir îman gerçeğinin son nokta olmasıdır.

2- Konevî'de ve tasavvufi tecrübeye bu bilgi yolu aracısızdır felsefi anlamda elde dileyebilecek bir doğrulama vasıtası ile doğrulanamamış olmasıdır. Çünkü yaşanılan hale ortak olan bu âlemde bir başkası yoktur.

3- Bu tecrübe ile elde edilenlerin aktarılmasında da sorun vardır. Doğal olarak aktarılamaz. Aktarılması için akledilir olması gerekir. Ancak aynı tecrübeyi yaşayan insanlar bu anlamda birbirlerine tecrübelerini aktarabildiklerini ifade ederler. Genelde verilen bal ve cinsel zevk örnekleri bununla alakalıdır. Tabi burada akla

gelen neden tasavvuf literatürü bu kadar geniş ve şümullüdür. Burada da insanın yaşadıklarını izah etme ihtiyacı akla gelmektedir.

4- Sufi genelde ilk seyri sülûğe başladığı zaman buna nefsi temizleyerek başlar. Tasavvufta en önemli durum bilindiği gibi, bilgi alınır kazanılmaz anlayışıdır. Ancak bunun için kalbin buna hazır hale getirilmesi gerekir. Bunun içinde nefis tezkiyesi gerekir. Bu durumda sufi bir faaliyet içindedir. Ancak keşf ve ya da vecd halinde tamamen kendi iradesini kaybetmiş kendini ve benliğini teslim etmiş vaziyettedir. Ancak bunlarla birlikte her şeyde onu görerek tekrar benliğine geri döner. Bu şekilde tespit etmeye çalıştığımız tasavvufi tecrübede îman ve bilgi anlayışı nasıl kurulacaktır. İnanç önermeleri ifade ettiğimiz tarzda (rasyonel) temellendirilebilir mi? Gibi sorular karşımıza çıkmaktadır. Daha açık bir ifade ile katı bir îmanlılık mı vardır yoksa epistemolojik temellere oturan îmandan söz edebilir miyiz?

Bu konu ile ilgili sıkıntılardan bir tanesi tasavvuf ehlinin özelde Konevî'nin zaten inanıyor olmasıdır. İnanıldığı için de îmanın oluşmasında acaba bilgidен söz edilebilir mi? Mehmet Aydın'ın dediği gibi "Bu tecrübe içindeki insan zaten mü'mindir."¹⁸⁷

Ama şu nokta da felsefi bilgi ve bunun inanç önermeleri ile metafizik inanç önermeleri arasında bir benzerlik söz konusudur. O benzerlik de ikisinin de inançla yola çıkmasıdır.¹⁸⁸

Konevî'nin yetiştiği ortam, çocukluğundan itibaren almış olduğu eğitim, kişisel temayülleri, psikolojik durumu bakımından zaten işin içinde olan bir şahsiyettir.

Gazali îman ve derecelerini belirttiği hususta bu konuda bize yardımcı olabilir.

Gazali'nin inanç hayatı ile ilgili yapmış olduğu üçlü bir tasnif vardır. Gazali'ye göre inanç hayatında belli başlı üç safha vardır. Taklit, ilim, zevk Taklit derecesi, akidenin olduğu gibi kabul edilmesi, bu konuda herhangi bir tetkik ve

¹⁸⁷ Mehmet Aydın, Din Felsefesi, s.83

¹⁸⁸ Hanifi Özcan, age, s.66

tahkike ihtiyaç hissedilmemesidir. İlim derecesinde akideyle ilgili bir takım delillere sahip olmak söz konusudur. Zevk derecesinde ise akidenin batınına inmek, marifet seviyesine ulaşmak vardır. Bu marifet yalnızca bilinen değil, aynı zamanda yaşanan bir haldir.¹⁸⁹

Dolayısıyla Konevî’de îmandan bahsederken artık taklit derecesindeki îmandan bahsetmek herhalde yersiz olur. O bu seviyeyi zaten işin başında geçmiştir.

Konevî’nin bilgi anlayışında tümdengelimci bir nazariyenin olduğunu görmüştük. Bu onun îman anlayışına da yansır. Yine bilgi nazariyesinde tek tek tikellerin bilinmesinden tümellere ulaşılabilceği düşüncesinden dolayı felsefecileri, rasyonalist ve ampiristleri eleştirmiştir. Bu durumun bir noktada tıkanacağından ve külli bilgilere bu şekilde ulaşamayacağını net bir şekilde ifade etmiştir.

Kullandığı kıyas metodu sıfatlar, lazımlar, nispetler arasındaki ilişkilerin belirlenmesinde geçerlidir. Yoksa Zatı Mutlak’a ulaştıran onun kendi Zatı ile ilgili bilgiler veren bir durum söz konusu değildir. Tümdengelimci bir şekilde her İlâhi keşf sayesinde anlamlı kıldığı rasyonel bilgilerini de yine diyalektik ile bire bağlar. Şehadet âlemini bu şekilde anlamlı kılar. Bu da onun tevhit inancını ifade etmektedir.. Rasyonel ile ampirik bilgilere ruh katar. Bunları hatırlatmak üzere onun îman ile ilgili bizim okuduğumuz kitaplarda geçen kendi sözlerine bakmak bu şekilde îman anlayışı hakkında bilgi sahibi olmaya çalışmak uygun olacaktır.

“Hak bütün vecihlerden birdir, hakikati ile de her şeyden ayrıdır, hiçbir şey O’na denk değildir, hiçbir şeye de benzemez.”¹⁹⁰

Allah’ı her şeyden ayırmıştır. O aşkındır ama onun aşkınlığı deist düşünce de olduğu gibi âleme karışmayan bir aşkınlık değildir. Var olan hiçbir şeyde O’na benzer değildir inancı ile yine bahsettiğimiz gibi panteist olmadığını ve süje obje ayrılığını kabul ettiğini müşahede edebiliriz. Dolayısıyla îmanda gerekli olan süje obje ayrılığı burada söz konusudur. Zaten O’na Gayb-ı Mutlak demesi de bunun göstergesidir.

¹⁸⁹ Mehmet Aydın, Din Felsefesi, s.81

¹⁹⁰ Sadreddin Konevî, Yazışmalar, s.15

2.2 Nazari Bilgi, İman İlişkisi

O bilgi anlayışı sonucu sadece rasyonel temellendirmeler sonucu oluşturulan; inanç önermelerinin kişiyi Allah hakkında hüküm vermeye götürmeyeceğini ve önermelerin îmanı oluşturmayacağını kabul etmiştir. O'na göre “fikir elçilerini tasarruf edecekleri, takdir edilmiş olduğu için, her düşünce sahibi kendi düşüncesini doğru bulur. Ve kendisine göre, “Allah, şu hükme sahip olan kimsedir.” Diye kesin bir fikri benimser. Bu kimse bilmez ki gerçekte bu hüküm, kendisinin meydana getirdiği bir şeydir. Şu halde akılcı, sadece tasavvurunun nefsinde yarattığı şeye ibadet etmiştir, bu tasavvurda itikat diye isimlendirilir.

Hak hüküm verendir, hükme konu olan değildir. O'nun mukaddes Zati'nin hakikati akıl tarafından zapt altına alınmaz. Aksine işin başında da, sonunda da emir ona aittir.”¹⁹¹

Konevî burada çok ciddi açıklamalar da bulunur. Fikir elçilerini eleştirirken onların Allah hakkında kendi kafalarından hükümler oluşturup - biz bunlara inanç önermeleri diyelim – bu hükümlerle bir Tanrı fikri meydana getirip bu fikre ibadet etmeleri ona göre çok sakıncalı bir durumdur. Çünkü insan akli asla Gayb-ı Mutlak'ı kapsayacak durumda değildir. Zaten kapsasaydı burada îmandan söz etmek mümkün olmazdı. Bu beraberinde akılla kavranabilmiş bir Tanrı inancı meydana getireceği için onun sonsuz ilminden ya da sonsuz kudretinden bahsetmek hiç de anlamlı olmayacaktır. Bir diğer husus Konevî'nin inanç ve îman arasında ki derin ayrımı bildiği hususudur. Çünkü O “Şu halde akılcı sadece tasavvurunun nefsinde yarattığı şeye ibadet etmiştir, bu tasavvur da itikat diye isimlendirilir.” Sözü ile inancın îmandan farklı îmanın altında bir basamak olduğu fikrini açık bir şekilde ortaya koymuştur. Bu ayrım dikkat edilirse epistemolojinin de yapmış olduğu en temel ayrımdır. Çünkü epistemolojiye göre inanç önermeleri her zaman için îmanın bir alt subesidir. Konevî'ye göre oluşturulan bu inanç önermeleri sadece felsefi açıdan temellendirilmiş, doğrulanmamış inanç önermeleridir.

Ona göre inanç önermelerini oluşmasını sağlayacak şey Hakkın kelimasıdır. Hakkın kelâmı da Kur'ândır.

¹⁹¹Sadreddin Konevî, Esmâ-ül Hüsnâ Şerhi, s.152

“Herhangi bir itiraza maruz kalmaktan korunmuş başarıya ulaşan kimsenin fikrinin itikat ettiği şey, Hakkın peygamberlerinin getirdikleridir.”¹⁹²

Görüldüğü gibi Konevî rasyonel bir şekilde temellendirilip sırf dünya kaynaklı Tanrı fikirlerini ya da inanç esasların; îman için gerekli olan inanç öncülleri olarak kabul etmemiş ve bunların üstüne kurulacak irade faaliyeti ile teşekkül ettirilebilecek bir îman durumunun da doğru olmadığını ifade etmiştir.

“Hakkı ve her şeyi bilmek, senden mücmel olan şeylerin tafsilleşmesi ve konuların fazlalaşması açısından artabilir, bunlar ise vecihlerin, itibarların, nispetlerin ve izafetlerin farklılığından meydana gelir. İlmin artması ise, Haktan (zühr eden iyana göre taayyünü itibarı ile) meydana gelen ve gerçek birlik ile “bir”

Olmayan şeylerde geçerli olabilir. Yoksa Zat vahdeti açısından Hak için böyle bir şey söz konusu olmaz.”¹⁹³

Dolayısıyla insanın bilgilerinin fazla olması Hakkın kendisi hakkında değildir. Aslında artan bir şey de yoktur. İnsan ancak tecellide farklılaşmış gibi gözükür ancak aynı Bir’den tecelli eden mümkünlerin kendi mümkünlükleri ve Esmâ-i Hüsnâ’nın kendilerinde ortaya çıkan farklılıklardan kaynaklanır. Bunu da kişi sahipleri görebilir. Yani farklılıklardaki birlik, farklılıklardan birliğe giden tümevarımsal bir metotla olmaz.

2.2 İman Anlayışında Bilginin Yeri

Anlaşıldığı gibi îman bir nur olarak kabul edilir. Bu ise insanın fitratında zaten vardır çünkü insan Allah’ın bütün Esmasından özelliklerle donatılmıştır. Amaç insanın bunun farkında olması ve buna göre îman etmesidir. Buradan anlaşılacak bir husus sanki “anlamak için îman etmek” anlayışı söz konusu olmaktadır. Çünkü bahsettiği gibi anlayışın açılması ancak îman ile gerçekleştiği için kişi bu îman nuru ile araştırdığı tecrübe ettiği, tetkik ettiği bilgileri bu nur ile daha anlamlı kılıyor. Onların asıl gerçekliklerini bu îman nuru ile ortaya koyuyor.

İmanın nur olması bir anlamda cüzden küllün anlamlandırılmaması ya da doğrulanamaması bilgi ile îmanın arasını uzaklaştırmış gibi gözükmektedir. Bu da

¹⁹²Sadreddin Konevî, Esmâ-i Hüsnâ Şerhi, s.152

¹⁹³Sadreddin Konevî, Tasavvuf Metafiziği, s.41

aklımıza Kant'ı(1724–1804) getiriyor. O da bilgi ile îmanın arasını açmış ve inanmak için bilgiyi sınırlandırma zorunda kaldım demiştir.¹⁹⁴ Kant'da inanmak kavramında; sübjektif yeterliliğin olması ama objektif yeterliliğin bulunmamasından bahseder ancak Konevî bu objektif yetersizliği Esmâü-l Hüsnanın tecellilerinin keşfi ile doldurmuştur. Bu durum kendisi açısından tam bir emin olmuşluğu ya da keşif ile doğrulanmış doğru inançlara sahip olduğu fikrini ortaya çıkartmıştır. Bu ampirik açıdan îman anlayışında bulunan bilgiye dayanan ama onu aşan rasyonel teisdik inanca benzer. Onun inanç öncüllerini, önermelerini keşf sahası oluşturmuştur. Eğer bizde bu keşf alanında olduğu ya da kalbe doğduğu belirtilen bir bilgi kaynağını müşahede etmiş olsaydık belki de bizim önermelerimizde bu şekilde olabilirdi. Konevî'nin ortaya koyduğu anlayış insanın kendini bilmesidir. Çünkü her şey kendinde vardır. İman da inanç da yeterli derecede bilgi de. Bu insanın ontolojik olarak Tanrı ile benzerliğinin olması fikrini çağırıştırıyor insanda. Ama insanın Allah'tan tecelli etmesi isimlerinin bilgisini bilebilmesi iki temel fikir olarak aklımıza gelmektedir.¹⁹⁵

Ama katı îmanlık düşünüldüğünde dini önermeler rasyonel değerlendirmeye tabi tutulmalıdır. Yalnız burada aklın tamamen safdışı bırakıldığı fikri akla gelmemelidir. Sadece akla yüklenen anlam farklılaşmıştır. Kendi içinde değerlendirildiğinde ve akla yüklenen işlevi düşündüğümüz zaman durum farklılaşmaktadır.

Konevî'ye insanlar bazı melekeleri ve aletleri ile ilim elde etmeye çalışırlar. Melekeleri ile ilimler tahsil ederler. Gerçekliklerini idrak ederler. Ancak tam olarak nüfuz edemezler. İnsanlar bu durumda kendi istidat farklılıklarına göre farklı farklı sorular çıkarırlar. Ancak akıl sayesinde işin gerçek yüzünü ideal olarak idrak edemezler. “Hüsranı uğramış vaziyette kendine döner.”¹⁹⁶

İşin aslına ait kısmı ise ancak İlâhi yardım ile olur. Allah eşyanın hakikatine muttali olabilecek ilim ile bezenebilecek bazı kullarını (aletler vasıtası ile bilmek isteyen) hakiki ilim ile Kemale erdirmek isteyince nebiler ve Kamil velilerini

¹⁹⁴ İsmail Çetin, İman ve İnkârın Rasyonel Değeri AÜİFD Cilt 40, 1999, s.164

¹⁹⁵ Daha Geniş Bilgi İçin Bkz. Abdullah Kartel, UÜİFD Cilt 16, sayı.1, 2007, ss.99–103

¹⁹⁶ Sadreddin Konevî, Yazışmalar, s.21

insanlar arasından seçer. Daha sonra bir ruh ile destekler için hakikatini onlara ilka eder. Yine onları bazı deliller ile donatır.¹⁹⁷

Bu ifadeden aslında Kamil veliliğin verilmiş bir makam olduğu ortaya çıkmaktadır. Peygamberleri hidayete ulaştıran hidayeti yol gösterme olarak anlarsak¹⁹⁸ insanların inançlarının oluşması ve bunların doğru olarak kabul edilmesi için deliller göstermekle görevli olduklarını anlatır. Bu gösterilen deliller hem mucizeler hem de ampirik durumlar olabilir. İnsanlar bu deliller karşısında farklı tavırlar almışlardır. Bunları ifade ederek aslında İslam düşüncesindeki îman anlayışlarının farklılıklarının sebeplerini ortaya koymuştur..

Peygamberlerin ve Kamil insanların getirdiklerinin insanlar tarafından anlaşılması farklı olmuştur. Farklı anlayışlar, beraberinde görüş ayrılıklarını da getirmiştir.

“İnsanlar bilse de bilmesin de onların getirmiş oldukları şeyleri kayıtsız şartsız kabul etmişlerdir. Bunlar ehli İslam ve îmandır.”¹⁹⁹

Kimileri de bilsin veya bilmesin kayıtsız şartsız inkâr etmişlerdir. Bunlar küfür ve inkâr mensuplarıdır. Bunlar bir açıdan îman etmiş olsalar bile asilere yakındır. Bazı insanlar bazı şeylere îman edip bazı şeyleri inkâr etmişlerdir.²⁰⁰

Son gruptakilerin bu durumda olmalarının sebebi akıl ile nakli sentezleyemediklerinden kaynaklanmaktadır. Konevî ehli İslam ve îman dediği birinci kısımdaki kişileri grupları, mezhepleri farklılıklarına rağmen İslam dairesi içerisinde görmüştür. Bu onun ne kadar geniş düşünceli ve İslam dairesini ne kadar geniş tutan birisi olduğunu da göstermektedir. Böyle görmesi aynı zamanda kendisine ve söylediklerine güveninin de bir sonucudur. Değerlendirmesini şu şekilde sürdürür.

1- Zahirler dediği grup ki bunlar “Zahiri benimsemiş ve zahir anlamı aşmayıp orada durmuştur. Bu gruptaki mü'minler tevil etmemiş, akıldını kabul

¹⁹⁷ Sadreddin Konevî, Yazışmalar, s.21

¹⁹⁸ M. Nihat Özün, Osmanlıca Türkçe Sözlük, İnkılap ve Ata Kitabevi, 1979, s.324, Hidayet kelimesinin Anlamı

¹⁹⁹ Sadreddin Konevî, Yazışmalar, s.22

²⁰⁰ Sadreddin Konevî, age, s.22

etmeden zorlandığı ve doğruluğunu garipsediği şeylere dalmaktan alıkoymuş, onu öğrenmeye yeltenmemiştir. Bunlar, ibadetlerin suretlerinde ve zühdün zahirinde sınırlı kalan zahirilerdir.”²⁰¹

Zahirilere göre îman; “kalb ile bilmek, dil ile ikrar, rükünleri ile ibadet etmektir.”²⁰²

2- Bir kısım ise kendisine ulaşan bilgilere kayıtsız şartsız îman etmişlerdir. Bu kısım, düşüncesinin mümkün gördüğü ve idrak kuvvetleri ile idrak edebildiği şeyleri, idrak etmiş ve anlamıştır. İdrak edemediği şeylere ise Allah’ın ve Allah’a süluk eder ve ondan haber veren Kamillerin muradına göre amel etmiş Zahire saplanıp kalmamıştır.

Bunun yerine onlar Allah’ın kemal sıfatlarını ispat etmiş, Rabbini onun celaline yakışmayan her şeyden tenzih etmişlerdir.

Bu selefin halidir.²⁰³

3- Bir kısım ise, nazar ve idrak kuvvetlerinin idrak edebildiği şeyleri kabul etmiş bunun dışındakileri ise tevil etmişlerdir. Ve bu haberlerin Zahir anlamını Haktan nefy etmiştir.

Böylece, bu konuda tahsil yapanın hatası ve kesin bir esasa dayanmasından dolayı bu kısmın zararı, doğruluğunun faydasından daha fazladır. Bununla beraber, tahsil sahibinin tevilinde isabet ettiği oran kendisine nispetle yakini bir bilgi değildir. Bu doğruluk tesadüfidir. Bu da kelamcılarının durumudur.²⁰⁴

Burada kelamcılara eleştirisi iki yönde olur. Bir, ehli nazar dediği rasyonalistler bir de Ehlûllah’ın muhakkikleri açısından.

Muhakkikler açısından eleştirisi onların “Tasdik şartlarını tam ifa edememişlerdir.”²⁰⁵ İkincisini ise “işin gerçeğini içkin yani kendinde gerçek bulunduğu hale uygun istenilen bilgi ile idrak etmemişlerdir.”²⁰⁶

²⁰¹ Sadreddin Konevî, Yazışmalar, s.23

²⁰² Muhittin Bağçeci, Allah’ı Bilmek ve Nesefî’ye Göre İman, s.2

²⁰³ Sadreddin Konevî, Yazışmalar, s.23

²⁰⁴ Sadreddin Konevî, age, s.24

²⁰⁵ Sadreddin Konevî, age, s.24

²⁰⁶ Sadreddin Konevî, age, s.24

Üstün sınıfın îman durumunu da şu şekilde izah eder. “Onlar (üstün sınıf) bilgi kaynaklarında, meşreplerinde, hallerinde peygamberlere ortaklardır. Çünkü onlar daha işin başında “selefi Salih” diye ifade edilen kimselere ortak olmuşlardır. Bu îman, Allah’ın Resullerinin ve O’ndan haber veren Kamillerin haber verdikleri bilgiye göredir.”²⁰⁷

Bu sınıfın özelliği “nebilere katılmak ve elde ettikleri bilgileri o yöntem ve o tarz üzere elde etmek isterler. Ancak bu kendileri için imkânsız kılınmayan konularda geçerlidir.”²⁰⁸

Böylelikle onlar ulaştıkları şeyleri incelemişler, kendilerinin ve zikredilen kısım ve hallerin mensubu olan insanların acizliklerini idrak etmişler. Bunun ardından onların mertebelerini aşarlar.

Bunun üzerine kendi mertebelerini geçip ehli nazarın (rasyonalistler) makamına ulaştıklarında onlarında acizliklerini idrak ederler. Onların tahkiki elde etmelerine engel olan hallerinin zayıflıklarını görürler.²⁰⁹

Kelamcıları aklın almadığı hususları Kur’ân’da ve hadiste batın yoktur anlayışı ile akla göre tevil etmeleri hususunda eleştirmiştir. Akı ile tevil etmek kalp ile tasdik edilememesini beraberinde getirmiştir. Bunun için Kelamcılar gerçek îmanı kavrayamamışlardır. O’na göre îman içkindir. Kendindedir. Dikkat çekecek hususlardan birisi ehli nazar yani felsefecilerin durumudur. Felsefecileri mertebe olarak hayli üst bir durumda ve saygınlık mertebesinde zikretmiştir. Felsefecilerin hatası bilgilerinin çok dağınık olması ve tikellerin bilgisinden tümellere gitmeye çalışmalarından kaynaklanmaktadır. Doğal olarak bu durum ehli nazarın îman anlayışı içinde geçerli olmaktadır. Rasyonel olarak ortaya koymaya çalıştıkları Tanrı fikrinden Tanrı’ya îmanı çıkarmaya çalışmışlardır. Ama ona göre îman bir nurdur. Akıl nurdan aldığı ışık nispetince îmanı anlamlı kılacaktır.

“Cabir b. Abdullah’tan Hz. Peygamber (a.s.)’ın şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir. Adamın birisi ayağa kalkmış ve iki rekât fecir namazı kılmıştır. Birinci rekâtında “Kafirun” suresini okumuştur. Okumayı tamamlayınca Hz. Peygamber

²⁰⁷ Sadreddin Konevî, Yazışmalar, s.25

²⁰⁸ Sadreddin Konevî, age, s.25

²⁰⁹ Sadreddin Konevî, age, s.25

şöyle buyurmuştur: “Bu adam Rabbini bilen bir kimsedir.” İkinci rekâta ise “İhlas” suresini okumuş, okumasını tamamlayınca Hz. Peygamber “Bu adam Rabbine îman eden bir kimsedir.” Diye buyurmuştur.²¹⁰

Konevî bu hadisin şerhini yaparken çeşitli tespitlerde bulunur. Bunlardan birincisi “şeriatın” marifetin (Hakkın bilgisi) ilk şartı olmasıdır.²¹¹ Buradaki Kafirun suresindeki açıklananlar insanın inanç önermelerini oluşturmuştur. Yani Allah’ın diğer varlığı kabul edilen İlahlardan farklılaştırılması. Diğer ilâhlardan ayrılarak bir inanç (İtikat) olarak ortaya çıkmasıdır. “Hak İtikat yönünden diğer Arapların taptıkları putlardan, yıldızlardan vb. batıl İlahlardan ayırt edilmiştir.”²¹²

Bu düşüncesini zikrettiği şu hadis ile güçlendirmiştir. “Hz. Peygamber, Hıristiyan cariyeye “Allah nerededir?” diye sorduğu zaman, cariye'nin göğü işaret ederek verdiği cevaptan memnun kalmıştır. Bunun ardından Hz. Peygamber cariyeye “Ben kimim” diye sormuş, kadın da kendisinin Hz. Peygamber olduğunu bildiğini ifade eden bir işaret ile cevap vermiştir. Bunun üzerine cariye'nin efendisine “Bu kadın mü'mindir” onu azat et. Diye emretmiştir.”²¹³

Benzer bir mana Muaz hadisinde de zikredilmiştir. Hz. Muhammed, Muaz’ı Yemen’e görevli olarak gönderirken kendisine şöyle demiştir. “Sen, Ehl-i Kitabın yanına gidiyorsun. Onları ilk davet edeceğin şey, Allah Teala’nın birliği ve benim peygamberliğime şahitlik etmeleridir. Allah’ı bildiklerinde ise, üzerlerine gece gündüz vakitlerinde farz kılınan beş vakit namazı bildir.

Böylece bu şahitliği kabul etmek “Marifet” diye isimlendirilmiştir. Buradaki “Marifet” Hakk’ın vahdaniyet özelliği ile birleşmesi ve Arapların Ulûhiyet’te kendisine ortak koştığı şeylerden temyiz edilmesidir.”²¹⁴

Buraya kadar ki kısımda Allah’ın ilk önce belirlenmesi yani diğer İlahlardan tecrit edilmesi bilincinin oluşması gerekmektedir. Bunun için diğer İlahların Tanrı olamayacakları ile ilgili birçok önermeler vardır. O İlahların insanlar için herhangi bir tasarruf gücüne sahip olamamaları eksiklikleri, Tanrı olma vasıflarından olan

²¹⁰Sadreddin Konevî, Kırk Hadis Şerh-i, s.172

²¹¹Sadreddin Konevî, age, s.173

²¹²Sadreddin Konevî, age, s.173

²¹³Sadreddin Konevî, age, s.173

²¹⁴Sadreddin Konevî, age, s.173

uzaklıkları, herhangi bir yaratma gücüne sahip olamamaları vb. gibi birçok önermeler zaten Kur'ân'da geçer. Bu Allah'a îmanda önce ilgi uyandırmak, ilâh olarak kabul edilen birçok ilâhın varlığından şüphe etmek, bir arayışa girmek gerekmektedir.

Bilindiği gibi bunlar, yani bu zihni işlemler yapılırken doğal olarak insan zihni belirli seviyeye ulaşmıştır. Bunun için kendini, âlemi düşünür. Bunlar nasıl var oldu? Kendileri var olmak için var ediciye muhtaç olan İlahlar bunu gerçekleştirebilir mi? Vb. sorularla artık Allah fikri zihinde belirgin bir hale gelmeye başlar. Artık insan cariye örneğinde olduğu anlamda Allah'ı bilir. Bunun için birçok tenzih yapar zihninde. Bu tenzihler birliğe götürür. O göktedir ifadesi artık zihinde Allah fikrinin oluştuğu ve O'nun diğerlerinden ayrılıp artık birleştiği seviyedir. Tanrı birleşmiştir. Bu şekilde bir birlemek fikri zihni bir faaliyet değil midir? Bilgi temeli yok mudur? Sorularına verilen cevap elbette vardır olacaktır.

Bu fikri temelleri oluşturan cariye Peygamberliği de onayladığı zaman artık Mü'min olmuştur.

“Adam namazında “ deki O Allah birdir ve Sameddir.” ayetini okuduğunda Hz. Peygamber “Bu adam îman eden birisidir.” Buyurmasında ki sır şudur. Ehad lafzı Hakk'ın sayısal mertebelerden tenzihinin en üst mertebesini ifade etmek için va'd edilmiştir. Bunun için muhakkikler şu konuda kesin olarak görüş birliğine varmışlardır.

Mutlak birlik mertebesinde tecelli imkânsızdır. Çünkü Mutlak birliği yönünden Hak ile herhangi bir şey arasında hiçbir ortak noktada bir ilişki ve irtibat söz konusu olamaz; Bu mertebe de Hakk'ın bilinmez zâtı, isim, sıfat, vasıf, hüküm ve ilimle nitelenemez. Hakk'ın bütün bunlardan Mutlak olması gerekir; Bunlardan birisinin Hakk'a izafet edilmesi, itibar, mertebe ve cihet taakkülü ile gerçekleşir.

Bütün itibarların ortadan kalkması gerektiği için bütün bu ilişkiler ve izafetler sakıt olmuştur. Bu mertebede sadece Hakk'ın kendisini bildiği ve bizim ise

O'nu bilemediğimiz için kendisinden bildirdiği şeyi tasdik etmemiz söz konusudur.²¹⁵

Konevî Mutlak Birlik'ten tecelliyi imkânsız kılarak O'nun aşkınlığını bir kez daha ifade etmiştir. Bu teizmdeki Tanrı inancı ile benzerdir. Bu Gayb sahasıdır. Burada ondan başka hiçbir şey yoktur asla zihnin kavrayışı altında değildir. Ulaşılamaz olduğu ve onun tecellisi olmadığı için insan zihninde bununla ilgili herhangi bir tasavvurda yoktur. İnsan sıfatları ve tezahürleri oluşturduğu bilgisi ile Mutlak Gayb'e îman etme zorundadır. Herhangi bir sıfatın Allah'ın Mutlak Birlik mertebesine izafe edilmesi bir anlamda onu bilginin konusu yapacağından îmanda olması gereken vasıflardan aşkınlık gerçekleşmemiş olacaktır. Artık bu iş sadece Allah'ın kendisini bildirdiği şeylere tasdike kalmıştır. İmanda gerekli olan zihnin sıçrama durumu bu safhada gerçekleşmiştir.

Konevî böyle bir îman resmi çizerek aslında epistemolojiye hiç de uzak olmayan bir portre çizmiştir. Konevî keşf sayesinde îmanın bilgi temelini alanını genişletmiştir.²¹⁶

Biz şehadet âleminde gördüğümüz ayetler, deliller ile kendi içimizde taşıdığımız inanma ihtiyacı gibi sebeplerle aklımızın da anlayabileceği inanç önermeleri oluştururken o bu sahayı çok daha fazla genişleterek bu âlemin içine Zat'ı Mutlak'ın tecelli ederek isimlerini izhar ettiği diğer âlemleri de dâhil etmiştir. O'nun keşf ile elde ettiği işte bu manaların olduğu âlemlerin bilgisine ulaşmasıdır. Ben nasıl âleme bakarak gerçekten Allah'a olan inancımı daha da kuvvetlendirip bunların ardındaki gerçeği düşünüyorsam oda bana göre daha geniş âlemleri müşahede edip daha fazla hayret ederek onların ardındakine îman etmiştir. Aslında süreç aynı işliyor. Zât aynı, o benden daha fazla şaşkın, daha fazla hayret içinde.

Ben küçücük dünyanın ve muhteşem dengeler içinde yaratıldığını düşünürken O benim tahayyül ettiğimin çok daha ötesinde ki âlemlerin varlık sebebinin nasıl olduğunu düşünüyor. Ama nihai noktada îman değişmiyor. İnanç önermeleri var, bunların bir kısmı müşahede edilen âlem ile temellendirilerek zihni bir zemin oluşturulup, bir tatmin olma seviyesinde îman gerçekleşmiştir.

²¹⁵Sadreddin Konevî, Kırk Hadis Şerh-i, s.173-174

²¹⁶Sadreddin Konevî, age, s.173-174

Yalnız O şöyle bir fark koymuştur.

“Bu marifete ise sadece Zâti tecelliler ve mazharların hükümlerini açan özel “Berki” tecellilere nail olan kişi ulaşabilir. Böylece bu kişi imkân ve vücubu ve de bunların içermiş olduğu her şeyi ihata eden “Büyük Berzahlığı” ile Hak’ın muradını ve bilinmeyen Zâti hakkında verdiği haberi Hak’tan onlar; bu anlamda herhangi bir varlık bir isim veya sıfat vasıta değildir.”

Keşf Ehl-i’nin hali; artık onlar bilgilerini aracısız olarak elde etmişlerdir. Sıfatlardan, nispetlerden kozmolojik ya da ontolojik delillerden alacakları yoktur. Aştıklarını ifade ederler. İman hususunda normal bir mü’min nasıl iman ederse O’da o şekilde iman eder. Süreç değişmez. Bilgi metotlarında keşfi temel almışlardır. Bilgi Allah’tan vasıtasız içlerine doğmuştur. Ancak burada Konevî Allah’ın kendi Zatına ait herhangi bir bilgiye ulaşmanın asla mümkün olmadığını defalarca dile getirmiştir.

İman ona göre bir nurdur. Ve iman onun keşfidir. Artık bu keşfi halinde tam bir tatmin olma ve Allah’ın bildirdiklerini tam olarak hissetme ve yaşama vardır. Marifet sahibi olmuştur. Nitekim Hucviri “Marifet sahibi oldun mu kalp tazim mahalli olur. İlâhi emre tazim ve hürmet daha da ziyadeleşir.”²¹⁷

Daha iyi anlaşılması için Konevî’nin “Temizlik İmanın yarısıdır.” Hadisini açıkladığı kısımdan örnek vermek konuyu daha derli toplu hale getirecektir.

“İmanın ruhu ve sureti vardır; ruh ve suretinde iki özelliği vardır; her sıfatın iki hükmü vardır. İmanın suretinin iki sıfatı “İman dil ile ikrar, gerekleriyle ameldir.” Diye ifade edilen özelliklerdir. Bunun da, ikrar ve amelin sahih olmasının bağlı olduğu iki manevi şartı vardır. Bu iki şart niyet ve Allah’a karşı ihlâs’tır.”²¹⁸

İmanın ruhu ve sureti derken onun maddi ve manevi yönünden bahseder. Maddi yönü dil ile ikrar ve amel etmektir. Bu görünen tarafıdır. Ruhi yönü olan tasdik ise;

“İmana ait tasdik iki kısma ayrılır. Birincisi, Muhbir-i Sadık’ı (Peygamber) külli olarak tasdik etmektir. Bu tasdik harici bir sebep olmadan iç dünyasında bulunduğu bir sebep olabileceği gibi, ayet veya mucizeden de kaynaklanabilir.

²¹⁷ Hucviri Keşfül Mahcub, s.423

²¹⁸ Sadreddin Konevî, Kırk Hadis Şerh-i, s.57

İkinci kısım ise Muhbir'i Sadık'ın bildirdiği tekil haberlere, gerçekleşeceği hükmü verilmiş şeylere hükmü sirayet eden tafsili tasdiktir."²¹⁹

Konevî görüldüğü gibi îman hususunda dış sebepleri de kabul eder. Bu işin epistemolojik boyutu yani araştırılarak ulaşılan îman, bir de psikolojik boyutu vardır ki kişi bunu genele izah edemez, sübjektiftir. Ama harici sebepler aynı zamanda genellenebilir. Ciddi bir bilgi anlayışını gerektirebilir. Onun için Konevî epistemik îman bilgi anlayışını, insanın araştırmasını, inançlarının doğrulamaya çalışmasını olması gereken bir iş olarak görür.

“Tasdikin Kemalinin şartı İlâhi ve nebevi haberleri görürcesine akılda canlandırmaktır.”²²⁰

Konevî'de aklın rolü çok önemlidir. Akıl îman edilen konuları insan için canlı hale getirerek ihlâsın gerçekleşmesini sağlamıştır.

Konevî insan anlayışında insanı bölüp parçalamaz. Onun farkı insanın bir bütün olarak değerlendirmesidir. Îman hususunda da bu durum söz konusudur.

Özellikle Konevî'nin vasiyeti incelendiğinde orada îman esaslarına olan inancını açık bir şekilde dile getirdiği görülmektedir.

Bilgi îman ilişkisinde inanç önermelerinin akılla oluşturulup Allah hakkında hüküm vermeye götürmeyeceğini kabul eder. “O hükme tabi değil hükmü koyandır.” Diyerek akıl ile kavranacağı inancını reddetmiştir.

O metafizik alanı bilgi anlayışı içine soktuğu için bu alanın bilgisine ise keşf ile ulaşılabileceğini kabul etmiştir. Allah'ın bildirmesi ve insanın buna hazır olması gerekir. Bu sayede o Allah'ın koymuş olduğu tümel kavramlara yani Esmâü-l Hüsnâ'sının bilgisine ulaşmış olur. Îman ettiği Allah'ın âlemle ilgili kurallarını bu metafizik bilgi ile kavrayıp Allah'ın sıfatları hakkında ki bilgisini artırırken Zati ile ilgili bilgisi ancak Allah'ın bildirdiği kadardır. Çünkü ona göre Allah'ın Zati her türlü bilgi alanına kapalıdır. Burada kesin îman gereklidir.

O bilgisinde Allah'ın direk bildirmelerine açık olduğu için olayları gerçekleştikleri kaideler, hakikatler içinde değerlendirmiştir.

²¹⁹Sadreddin Konevî, Kırk Hadis Şerh-i, s.58

²²⁰Sadreddin Konevî, age, s.60

O tecelli inancı sayesinde bu tümellerin nasıl gerçekleştiğine şahit olduğuna inandığı ve bunun bilgilerinin müşahedelerinde kendisine bildirildiği için İlâhi determinizme bir anlamda şahit olmuştur. O bu şekilde Âlemin bilgisine metafizik alanının bilgisini de katarak hatta metafizik doğruları tümel doğrular kabul ederek alanı genişletmiştir.

İnsan bilgisi ancak O'nun sıfatlarını, nispetlerini, ihtiyaçlarını kavrayabilecek seviyeye ulaşabilir.

İman anlayışında belirttiğimiz gibi o iman etmiş ve iman ettikten sonra iman ettiğinin yardımı ile şahadet âlemini ve metafizik âlemi anlamlandırmıştır. Bu yüzden nazarcıları tek tek tikellerden yola çıkmalarından dolayı eleştirmiş ve bunun insana sağlam inanç hükümleri veremeyeceğini ifade etmiştir.

“Şu halde akılcı sadece nefsinde yarattığı şeye ibadet etmiştir.”²²¹ diyerek ona iman edilmeden varılan imanî sonuçların insanı yanıltabileceğini ve bu anlamda âlemin insana doğru bilgi kaynağı olamayacağına inanmıştır.

Bu anlayışında âleme dayalı doğruların zamana ve mekâna göre değiştiğini ortaya koyarak temellendirmeye çalışmıştır. “Nazari hükümler erbabının idrak araçlarına göre değişir, bu idrak araçları da, idrak sahiplerinin yönelmelerine tabidir.”²²²

Konevî nazarcıların akıl ile gidebildikleri yerden sonra ki kısmı metafizik ile doldurur. Ancak onun metafizik bilgisi âlemden başlayan bilgilerin sonucu değil, aksine âlem metafizik kurallara göre anlamlı hale gelir. Bu da İlâhi determinizmin müşahedesi ile gerçekleşmiştir.

Konevî'nin nazarcıları eleştirmesi onların akıllarını kullanmasına değildir. O'nun eleştirisi sadece akılla her şeyi izah etmek istemelerinedir. Esmâ Şerhinde belirttiği gibi bu anlamda onlar sadece soğuk demir dövüşlerdir. O aklın incelemelerini ve İlâhi determinizmin farkına varması gerektiğini tekrarlamıştır. Anlayışın bildirdiği şey, Tevfik ya bilinen bir vasıta olmada İlâhi bir keşf ile ya da

²²¹Sadreddin Konevî, Esmâ'ül Hüsna Şerhi, s.153

²²²Sadreddin Konevî, Fatiha Süresi Tefsiri, s.46

inceleme, tetkik, tecrübe gibi vasıtalarla açacaktır²²³ diyerek düşüncesini ortaya koymuştur.

Aklını, fikrini ve aletleri kullanarak insanlar birtakım şeyleri idrak etmiştir. Ancak tam özünü idrak edememişlerdir²²⁴ derken bunu kastetmiştir.

O bazı insanların îman konusunda mütereddid olmalarının sebebini açıklarken “ O daha önce kendisine haber verilen bu bilginin bir benzerini idrak etmemiş, akli ile şeriatı uzlaştırmaya gücü yetmemiştir.”²²⁵ diyerek îmanda aklını kullanmayan insanları eleştirmiştir.

Görüldüğü gibi Konevî Tam bir Katı îmanlı olarak nitelenemez. O îmanlılığının yanında aklını da kullanmayı gerekli görmüştür. Elde edilen bilgiler elbette îmanı güçlendirecek insanın içindeki güveni artıracaktır. Allah’ın ilminin sonsuz olması, kendinin bilinmesi için yarattığı insan içinde gidilecek sonsuz yolu ifade eder. Çünkü âlem Allah’ın ilmi ile kuşatılmıştır. İnsan da bu birbiri ile irtibat halinde bulunan âlemin hakikat bilgisine muttali olmak zorundadır. Bu yolda ortaya konulan çaba ve elde edilen ilim îmanın bilgi temelini oluşturacaktır.

Ayrıca elde edilen ilim inançlara dirilik katıp îmanın yaşanan hayat içinde canlı olmasını sağlamıştır. İmanın kavranabilmesi ya da kavranabilene îman edilmesi hususunda bilindiği gibi Tanrı ezeli ve ebedidir. İlk bakışta insana ezeliyi ve ebediyi kavramak zor daha doğrusu imkânsız gelebilmektedir. Ancak varolunan durumun bu sonsuzluğun, ya da Tanrı’nın ilminin bir parçası olduğu düşünülürse, Tanrı ile ilgili bilgileri bulunduğumuz merteye itibarı ile anlayabileceğimiz, ya da bilebileceğimiz bir konumda bulunuyoruz demektir. Konevî İnsan-ı Kâmilî varlıklar içinde konumlandırırken en üst makamda değerlendirmesinin sebebi de bu konumun Allah’ı bilme noktasında sağladığı üstünlüktür. Konevî’de Tanrı bilgisi ve bu bilinenle îman hususunda ki Tanrı’nın Zatı Gayb-i Mutlakta olsa İnsan-ı Kâmilin Tanrı’nın halifesi olması itibarı ile Tanrı hakkındaki bilgileri îmanını güçlendirmiştir. Keşf ve müşahede yolu ile de Tanrı’yı daha yakından tanıma fırsatı bulmuştur.

²²³ Sadreddin Konevî, T. Metafiziği, s.91

²²⁴ Sadreddin Konevî, Yazışmalar, s.21

²²⁵ Sadreddin Konevî, age, s.21

SONUÇ

Sadreddin Konevî, bilgi ve îman anlayışı açısından değerlendirildiğinde O'nun takip ettiği yol genelde birleştirici bir yol olarak karşımıza çıkar. O ilimlerin arasını ayırmamış aksine hepsinden faydalanmış ancak kendi metotlarını buna uygulayarak bütüncül bir bilgi anlayışı ortaya koymaya çalışmıştır.

Konevî, Metafiziği bilgi anlayışı içerisine katarak her ne şekilde elde edilirse edilsin, bütün bilgi metotlarını bu şemsiye altında toplayarak, bu dağınık bilgilere bir ruh katmaya çalışmıştır. Onun sayesinde artık bir metafizik bilgisinden de daha net bir şekilde söz edilir olmuştur. O aynı zamanda metafizik epistemoloji oluşturmanın peşinde koşmuştur. Ne kadarda böyle bir epistemoloji rasyonel açıdan mümkün gözükme de O bilgiye farklı bir anlam katarak bunu temellendirmeye çalışmıştır. Bilgi elde etme yolunda keşf ve müşahedeyi ilk plana yerleştirmiştir. Bunun için ilkeler meydana getirmiş, keşf sayesinde elde ettiklerini akıl ile izah etmeye çalışmıştır. Ancak aklın İlm-i Hakikate götüren bir yol olarak kabul edilmesini tenkit etmiştir. Döneminin tasavvuf anlayışını yansıtmakla birlikte düşüncesini daha sistemli hale getirmek noktasındaki orijinalitesi fark ediliyor.

Konevî'de bilgi anlayışının temelini İlâhi isimler ve onların etkileri, anlamları oluşturmuştur. Bir bakıma ona göre metafiziğin kavramları Esmâü-l Hüsnâ'dır. Aynı zamanda Konevî, İlâhi bir determinizmin var olduğunu savunarak bu determinizm sayesinde Allah'ın isimleri, sıfatları, nispetleri, özellikleri hakkında bilgi sahibi olunabileceğini kabul etmiştir. Ancak Zât'ı Mutlak ile ilgili bilgi herhangi bir mümkün varlık için söz konusu değildir. Bu Gayb-ı Mutlak'tır. Bu Onun îman anlayışını da bir anlamda açıklar. İman konusunda tasdiki kabul etmiş ve bunun hem şer'i hükümleri hem de Bâtini hükümleri içerdiğine inanmıştır. Özellikle vasiyetnamesini yazarken işe îman esaslarına Hadislerde geçtiği şekilde inancını belirtmesi güzel bir örnektir. Ancak O îman konusunda klasik bir teistin îman anlayışından farklı olarak, metafizik bilgilerden elde ettiği îmana götüren bilgileri de devreye sokarak bir anlamda alanı genişletmiş olur.

Konevî, klasik teistik anlayışın âlemde, kendinde bulunduğu îmana ait bilgi temellerini kabul eder. Ancak bunları kendi bilgi anlayışı içerisinde değerlendirerek

bu bilgilerin tikelden tümele doğru değil de, tümelden tikele doğru elde edileceğini savunur.

Eğer kişi ona göre bilgisinde âlemle, ya da akılla sınırlı kalırsa bunların sonucu oluşturacağı inanç önermeleri her şeyi ile birleşmiş bir Tanrı inancı sağlamayacaktır. Bu görüşler insanları farklı farklı sonuçlara, farklı farklı Tanrı anlayışlarına götürecektir. Bu Tanrı tasavvurları Tanrının sadece bir yönünü ifade etmiş olacağından, bu kişiler Tanrı'nın ancak bir özelliğine inanmış olacaklardır. Ancak bu parçalanmış bilgilere metafizik tümeller sayesinde bir anlam katılabilirse bunun sonucu oluşan Tanrı kavramı tam tevhidi ifade edecektir.

İnsan Allah'ın mümkünlere tecellisini ve bunların aralarında ki ilişkilerine keşf sayesinde vakıf olursa çokluk da birliği, birlikte çokluğu kavrayabilecektir.

Konevî kendi dönemi ve daha sonraları çok anlaşılammış bir şahsiyettir. Bu onun ilmî anlamda yetersiz olduğundan değil, bilakis anlaşılammamasından kaynaklanmıştır. Özellikle fikirlerini ortaya koyarken anlaşılma endişesi taşımayan bir kişiliğe sahip olduğu açık bir şekilde anlaşılmmaktadır. Onunla ilgili yapılan akademik çalışmaların da çok sınırlı olması anlaşılmmasında ki bir diğer etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden onun düşüncelerini ortaya koyabilecek her türlü akademik çalışmaya gerek olduğu çok aşikârdır.

BİBLİYOGRAFYA

KENDİ ESERLERİ

- KONEVÎ, Sadreddin, Esmâ-i Hüsnâ Şerhi ,(Çev. Ekrem Demirli) İstanbul–2004
- KONEVÎ, Sadreddin, Fâtiha Suresi Tefsiri, (Çev. Ekrem Demirli) İstanbul–2007
- KONEVÎ, Sadreddin, Fusûsü’l – Hikem’in Sırları, (Çev. Ekrem Demirli) İstanbul–2002
- KONEVÎ, Sadreddin, İlâhî Nefhalar, (Çev. Ekrem Demirli) İstanbul–2004
- KONEVÎ, Sadreddin, Kırk Hadis Şerhi, (Çev. Ekrem Demirli) İstanbul–2007
- KONEVÎ, Sadreddin, Tasavvuf Metafiziği, (Çev. Ekrem Demirli) İstanbul–2009
- KONEVÎ, Sadreddin, Yazışmalar, (Çev. Ekrem Demirli) İstanbul–2007

DİĞER KAYNAKLAR

KURAN-I KERİM

- AKARSU, Bedia, Felsefe Terimler Sözlüğü, İstanbul–1994
- ARSLAN, Ahmet, Felsefe’ye Giriş, Ankara–1994
- AYDIN, Mehmet S, Din Felsefesi, İzmir–2007
- BAĞÇECİ, Muhittin, Allah’ı Bilmek ve Neseî’ye Göre İman Kayseri-trs
- BOLAY, Süleyman Hayri, Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe, Ank.–2005
- DALKILIÇ, Bayram, Bertrand Russel Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür Konya–2000
- DALKILIÇ, Bayram, Türkiye’de Din Felsefe’sine Doğru,(Haz. Bayram Dalkılıç) Konya–2000
- DALKILIÇ, Bayram, Yunus Emre’de Allah-Âlem-İnsan Münasebeti, Konya–2004
- ELİADE, Mircea, Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, Konya–1995
- ERDEM, Hüsameddin, Din-Felsefe Münasebeti, Konya–1997

- ERDEM, Hüsameddin, Bazı Sistemik Felsefe Problemleri, Konya–1992
- GÖKBERK, Macit, Felsefe Tarihi, İstanbul–1994
- GÖLCÜK, Şerafeddin, TOPRAK, Süleyman. Kelâm, Tekin Kitabevi, Konya 1996
- HUCVÎRÎ, Keşfü-l Mahcub, (Haz. Süleyman Uludağ) İstanbul–1996
- KEKLİK, Nihat, Muhyiddin Arabî, İstanbul–2008
- MATURÎDÎ, Kitab-ü Tevhid, Ter, H. Sudi Erdoğan, Yay. Haz., Fethullah Huleyf, Hicret Yay. İst. 1981
- ÖZCAN, Hanifi, Epistemolojik Açından İman, İstanbul–1992
- ÖZÖN, Mustafa, Nihat Osmanlıca Türkçe Sözlük, İstanbul–1979
- TİLLİCH, Paul, Din Felsefesi, (Çev. Zeki Özcan) İstanbul–2000
- TUNÇ, Cihat, Sistemik Kelam, Kayseri–1994
- SADREDDİN Konevî Sempozyumu Bildirileri Konya-2004
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, İslâm Felsefesi, İstanbul–1998
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, Türk Tefekkür Tarihi, İstanbul–2007

MAKALE VE TEBLİĞLER

- AYDIN, Hasan, “Gazali’nin Dini-Felsefi Düşüncesinde Tanrı’nın Neliği Sorununa Epistemolojik Bir Yaklaşım” Kalam Araştırmaları Dergisi, 2007, 5.2, ss.85–94
- CAN, Mustafa, “Selçuk Dergisi 1.Sadreddin Konevî Özel Sayısı” 1989, Sayı.4 , ss.113-129
- ÇETİN, İsmail, “İman ve İnkârın Rasyonel Değeri” UÜİFD, 2002 Cilt.11, sayı 1, ss.88-102
- DEMİRLİ, Ekrem, “Sadrettin Konevî Sempozyumu Bildirimi” Konya- 2004
- EL-CÂBİRÎ, Muhammed Abid; “İslâm’da Akıl ve İman” (Çev. Fatih Okumuş) Kur’ân’i Hayat Dergisi. Eylül-2008 sayı.2 ss.8-16
- EREN, Mehmet, “Sadreddin Konevî ve Fatiha Tefsiri” SÜİFD, 1997, sayı.7 ss.431–446

KOCABAŞ, Şakir, “İslami Epistemoloji Üzerine” Divan Dergisi. 1996-1 ss.159-164

MERT, Muhit, “Kelamcılarının Bilgi Tanımı Üzerine Bir Tahlil Denemesi” AÜİFD
2003 sayı.1 ss.41–67

ÖZCAN, Hanifi, “Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: Temelcilik ve
İmancılık” AÜİFD, 1999, Cilt.40

PESSAGNO, J. Meric; “Maturidiye Göre Dini Tasdik” Çev. İlhami Güler.

YEŞİLYURT, Temel; “Kur’ân’da Bilgi” FÜİFD, 2004, 9:1 ss.1–12

