

Erken İslam Tarihinde Mistisizme Karşı Felsefe: Tûsî ve Konevî Yazışmaları*

Gülşen YÜCEL¹

Öz: Sufiler, filozoflar ve teologlar farklı düşünce ekollerine sahip olmaları nedeni ile eşyanın tabiatını açıklamak için farklı yöntemler ve kavramlar kullanmışlardır. Sufi, filozof ve teologların düşünceleri “Eşyanın tabiatı ve Allah ile ilgili bilgiyi edinmek için en güvenilir yöntem nedir?” ortak sorusunun cevaplandırılması bağlamında benzerlik gösterir. Peripatetik (Meşai) filozoflar eşyanın hakikatini anlamak ve mutlak doğruya ulaşmak için “akıl” (al-‘aql) yeterli olduğunu savunurlar. Sufiler ise aklın tek başına yeterli olmadığını savunur ve bu bilginin “keşif” (kashf) ile elde edilebileceğini ifade ederler. Teologlar ise eşyanın hakikatine yalnızca vahiy ile ulaşabileceği iddia ederler. Diğer bir farklılık kullanılan kelimelere yüklenen anlamlardır. İrade, akıl ve mantık kelimelerine her üç ekolde de farklı anlamlar yüklenmiş olduğu görülmektedir. Fakat bu farklılığın arasındaki ilk uzlaşma adımlarını birincisi İbn-i Sina’nın en etkili müntesibi olan Nasreddin Tusî ve ikincisi İbnü’l-Arabî’nin en önemli müridi ve müntesibi olan Sadrettin Konevî arasındaki yazışmalarda görmek mümkündür.

Anahtar kelimeler: Tusî, Konevî, İrade, Akıl, Felsefe.

Mysticism Versus Philosophy in Earlier Islamic History: The Al-Ṭūsī, Al-Qūnawī Correspondence

Abstract: Sufis, philosophers and theologians have used different methods and concepts to explain the nature of things due to their different schools of thought. The thoughts of Sufis, philosophers and theologians are similar in terms of answering the common question, “What is the most reliable method for gaining knowledge about the nature of things and Allah?” Peripatetic (Mesha’i) philosophers argue that “reason” (al-‘aql) is sufficient to understand the reality of things and reach the absolute truth. Sufis argue that reason alone is not sufficient and state that this knowledge can be obtained through “discovery” (kashf). Theologians claim that it can only be reached through revelation. Another difference is the meanings attributed to the words used. It is seen that the words will, mind and logic have different meanings in all three schools. However, it is possible to see the first steps of reconciliation between these differences in the correspondence of Nasreddin Tusî, the most influential follower of Ibn-i Sina, and Sadrettin Konevî, the most important disciple and follower of Ibn Arabi.

Keywords: Tusî, Konevî, Will, Reason, Philosophy.

Mistisizm, Felsefe ve Teoloji

İslami medeniyet bağlamında “mistisizme karşı felsefe” demek, birçok filozofun dinî bilgiler ile aklî düşüncüyü bağdaştırmak için herhangi bir teşebbüsü terk etme olarak gördüğü Batı’da ifade edildiğinden çok daha farklı bir anlama gelir. Kesinlikle, Müslüman mutasavvıflar ve filozoflar görüşlerinde bazen açık bir şekilde zıtlık ve uzlaşmazlık gösterirler, fakat ilişkileri asla çelişkili olmaz.

İki ekol arasındaki fikir çatışmaları ve tartışmalar esasen bilgiyi ele almaları açısından yöntemlerinin kısıtlamaları ve yetersizlikleri ile ilgilidir. Bu nedenle İbn-i Sina gibi Peripatetik (Meşşai) filozoflar sınıflandırılmayan ve akıl üstü gerçekliklerin doğrudan, gizemli bir kavrayışının mümkün olduğunu ve hatta gerçekliğini kabul eder(Nasr, 1973; 57-80). Sorguladıkları şey bir bireyin bu kavrayışı diğer bireye nasıl aktardığından çok ya da diğerinin bireyin görüşünün doğruluğundan nasıl emin olabildiğidir. Kendi adlarına, sûfiler ya da müslüman mutasavvıflar birçok filozofun bulgularının doğruluğunu inkâr etmezler. Yalnızca; filozofların belirli bir noktadan öteye gidemeyeceklerine ve bunun sonucunda hiçbir filozofun metafizik gibi konularla ilgili tartışmalarının herhangi bir hüküm taşımadığına inanırlar.

Aynı zamanda, özellikle İslam tarihinin daha sonraki dönemlerinde, birçok sûfî felsefeye aşınaydı ve birçok filozof da mutasavvıftı. En önde gelen peripatetik olan İbn-i Sina “Hay B. Yakzân’ı” yazdı ve uzun ruhsal sancılardan sonra ilmin özel biçimlerinin mutasavvıflara açılmasından; ancak aydınlanmayan zihinlere erişilemez olduğundan bahsetti(Corbin, 1960). Ünlü matematikçi, filozof ve şair Ömer Hayyam ilim arayanları dört kategoriye ayırdı ve sûfileri en yüksek mertebeye yerleştirdi(Nasr, 1968; 33-34). Ayrıca Aynülkudât El-Hemedânî ve İbnü’l-Arabî gibi sûfiler peripatetik felsefeye derinlemesine aşınalardı ve mistik fikirleri açıklamak için terminolojisinden faydalandılar.

Ancak sûfiler filozofların söylediği her şeyi ne kabul ettiler ne de aksini yaptılar. İki bağımsız düşünce ekolünden bahsedebilmemiz gerçeği gösteriyor ki iki grup da eşyanın tabiatına farklı açıklamalar önermiştir. İki ekol arasında büyük ölçüde kritik bir değiş tokuş meydana geldi ki hepsi de buna rağmen, tasavvuf ile felsefeyi uzaklaştırmaya neden olmak yerine birbirlerine daha da yakınlaştırdı. Genel olarak, İslam tarihinde – özellikle felsefenin güçlü bir biçimde canlı olduğu İran’da – ne kadar geç döneme hareket edersek, iki bakış açısı arasında o kadar değiş tokuş ve uyum buluruz.

Felsefe ve tasavvuf arasındaki bu kreatif gerginlik, İslamî düşüncede, Kelâm ya da skolastik teoloji de denilen üçüncü bir ana bakış açısı ile karşılıklı etkileşimleri artırmıştır. Teologlar ne filozoflara ne de sûfilere güvendiler ve eşyanın hakikatini keşfettikleri iddialarının geçersiz olduğuna inandılar. Teologların zihinlerinde, gerçekliğin bilgisine yalnızca diğer iki grubun yeterli dikkat etmediği üçüncü bir yöntemle erişilebilirdi. Tekrar edersek, diğer iki grup ile teologların arasında bulunan bakış açısındaki temel farklılık, bilgiyi edinme ve gerçekliğe ulaşma yöntemlerini sorgulamaya indirgenir.

Erken İslami düşüncede bu üç temel bakış açısındaki karşılıklı ilişkiyi anlamak için, bilginin ve gerçekliğin kaynağı sorunu üzerine olan bakışlarındaki farklılığı incelemek faydalı olabilir. Ekollerin her biri şu soruya kendi cevabını verir: “*Eşyanın tabiatı ve Allah ile ilgili bilgiyi edinmek için en güvenilir yöntem nedir?*”

Hâlbuki bu problemi düşünmeden önce, felsefe, tasavvuf ve teolojinin bu üç bakış açısı arasındaki açık ayrılığın, zaman geçtikçe artarak belirsizleşmesi vurgulanmalıdır. Hicri altıncı yüzyılda (miladi on ikinci yüzyıl) ve devamında, iki hatta tüm bu üç ekolün bakış açısından bahseden ve gitgide bu bakış açılarını harmanlamaya başlayan daha fazla kişi ortaya çıkar. Daha sonraki İslam tarihinde, özellikle İran’da Safevî dönemi ve sonrasında, belirli bir düşünürü yalnızca bir filozof, bir teolog ya da bir sûfî olarak sınıflandırmak çoğunlukla imkânsızdır. Bir Molla Sadrâ’nın ya da bir Hâdî-i Sebzevârî’nin bakış açısı en iyi şekilde – etimolojik açıdan – “teozofi” gibi başka terimlerle ifade edilebilir {*Hikmet-i İlahiye*}. Çünkü gerçekte, bu şahsiyetlerin temsil ettiği şey, mantıklı, felsefi teorilerin sûfilerin mistik sezgileriyle, teologların Kur’an tefsiriyle ve tevhidi kendine has teknik terimlerle tartışan Şii hadis literatürünün esaslı bir benzerliğiyle harmanlandığı entelektüel bir sentezdir(Nasr, 1963; 1316-32; Nasr, 1978; 952-961).

Genel olarak, İbn-i Sina, El-Kindî ve Fârâbî gibi peripatetik filozoflar, vahiy ya da gizemli “keşif” (kashf) tarafından yardım edilmeksizin “aklın” (al-’aql) insan için eşyanın hakikatini anlamak ve mutlak doğruya

ulaşmak için yeterli bir rehber olduğu önermesini desteklediler. Bilgi edinmenin Faal Akıl (al-‘aql al-fa’‘âl) tarafından bir çeşit aydınlanma gerektirdiğini iddia ettiler ancak vurguladıkları şey, hiçbir olağanüstü ilahi yardım ya da lütuf olmaksızın herhangi bir insanoğlunun, zihninin sağlıklı işlevleri aracılığıyla mantıklı bilgiye erişebileceğiydi.

Bâyazid, Mevlâna ve İbnü'l-Arabî gibi Sûfiler, sınırlı insan aklının tek başına yeterli olmadığını ve yanlış yönlendirdiğini, ayrıca insanın Allah'ı insandan ayıran bazı ya da tüm perdelerin ortadan kalkması sonucunda ortaya çıkan bireysel, içten ve doğrudan bilgi olmaksızın mutlak doğruya erişemeyeceğini tam anlamıyla kavramışlardı. Onların bakış açısına göre; bu bilgi Allah'ın kendisi tarafından, seçilmiş hizmetkârlarına verilir ve örneğin Kur'an gibi insanoğluna vahyin dışarıdan desteğine dayanmalıdır. Bu bilgiyi "keşif" (kashf) "şühûd" (shuhûd), "müşâhede" (mushâhadah) ve "zevk" (dhawq) gibi isimlerle adlandırdılar.

Son olarak, El-Eş'arî gibi teologlar gerçekliğe yalnızca Kur'an vahyi aracılığıyla ulaşılabilirliğini ve hem aklın hem de keşfin yanlış yönlendirmeye eğilimli olduğunu iddia ettiler.

Bu şema büyük ölçüde aşırı basitleştirilmiştir, ancak erken islami düşüncede ana bakış açılarını ayırmak için kullanışlı bir araç olabilir. Karmaşıklıklar ortaya çıkar; çünkü anlaşmazlıklar belirli bir ekolün bilgiye verilen biçimi vurgulamasına dayanır. Duruma doğru bir bakış kazandırmak için, birey her ekolün diğer bakış açlarına verdiği önemi ve kişiden kişiye değişiklik gösteren bireysel farklılıkları dikkate almalıdır. Pratikte; her ekolün birçok üyesi diğer bakış açılarından farklı derecelerde faydalanmışlardır. Peripatetik felsefe ve tasavvufun araçları ile bakış açıları çeşitli şekillerde, farklı derecelerde birbirine karışmış durumdadır. Aynı durum Teolojinin diğer iki bakış açısıyla olan ilişkisinde de geçerlidir. Gazali gibi bir teolog ayrıca bir sûfiydi (Kendisinin Batı'da, filozofları çürütmek için, onların bakış açılarını özetlediği Latince çevirisinden ötürü peripatetik bir filozof olarak bilinmesine rağmen). Ayrıca, mesela Fahreddin er-Râzî, felsefecileri ne kadar çok eleştirse de onların mantıklı tekniklerinden esaslı bir biçimde faydalanmıştı.

Öyleyse tekrardan, belirli bir bakış açısından itibaren, vahiyle ilgili sûfilerin konumu neredeyse teologlarınkiyle birebirdi. Çünkü sûfiler ayrıca tüm bilgilerin Kur'an ve Hadis tarafından sağlanan standarda göre yargılanması gerektiğini iddia ediyorlardı. Onlar devamlı olarak, bakış açılarının yalnızca vahyin içeriğinde bulunan açıklamalar olduğunu ve hiçbir şekilde çelişmediğini bildirmek için zahmette bulundular. Keşifle elde edilen herhangi bir veri, eğer Kur'an ayetleriyle çelişiyorsa dikkate alınmaması gerektiğini savunuyorlardı. Fakat aynı zamanda, Kur'an ve Hadisin doğru anlaşılmasının üstesinden sadece keşif yoluyla gelinebileceğini düşünmekteydiler. O olmaksızın, teologların görüşleri saf bir görüş ya da insanüstü bir varlığın kutsal metninin mantıklı açıklamaları ve böylelikle, mantık ötesinde, temel olarak kalmıştı. Bu yüzden, teologlar ve sûfiler vahyin temel önemi üzerine prensipte anlaşmalarına rağmen; pratikte bakış açılarının birçoğu keskin bir şekilde ayrılmıştı.

Tasavvuf ve teolojinin bakış açıları başka önemli bir açıdan da benzerdi, örneğin, gerçekte, her ikisi de özellikle dinle ilgili ilimde hak iddia ediyordu. Ve dinin doğasından ötürü, iki ekol İslam'ın prensip ve öğretilerini açıklamada kendilerini sınırlamadılar; öğütledikleri şeyleri *uygulamanın* asıl önemine vurgu yapmak zorundalardı. Teologlar insanoğlunun Kur'an'a inanması ve sonra emirlerini takip etmesi gerektiğine inanıyorlardı. Sûfiler, keşif yoluyla, kişinin İlahi Hakikat'in şahsi ve doğrudan kavrayışına nail olabileceğini daha önce söylemişlerdi, kişi "kalbinin aynasını parlatmalıydı" ki bu, hem şeriatı ya da zahiri kanunları uygulamak hem de *tarikâtı* ya da manevi yolu takip etmek anlamına geliyordu. Filozoflara gelecek olursak, onlar sıklıkla başka çalışmalar yapmış olmalarına rağmen, kendilerinin saf felsefi yorumlarını uygulamaya dökmeyi konuşmaya gerek duymamışlardı. Neredeyse hepsi, İslam'a inanmış ve uygulamışlardı, ancak genel olarak, bu onların bakış açılarının gerekli bir parçası değildir. Kişi uzun felsefi ve metafiziksel risaleleri okuyabilir ve dinin uygulamalı öğretileri konusunda kaygılanmayabilir. Peripatetik felsefe kişiden *kanunu* ya da *yolu* takip etmesini talep etmedi. Yine de Müslümanlar tarafından geliştirilmiş olarak – Yahudi ve Hristiyan filozoflarda olduğu gibi – Allah'a sadakat ve dini uygulamakta müthiş bir uyumlu gerçeklik algısı sunmuştur.

Üç Bakış Açısında “İrade”

Farklı anlamları tek bir Arapça kelimeye içeren “irade” “akl” ele alındığında, bu üç bakış açısı arasındaki karşılıklı ilişkinin karmaşıklığı hakkında bazı fikirler inşa edebilir ve her bir ekolün, “İrade” olarak ifade edebileceğimiz tek bir kaynaktan elde etmek için, bilgiyi nasıl ifade ettiğini analiz edebiliriz.

“İrade” - “Akl”ın kök anlamı “bağlamak” “birleştirmektir”. Sonuçta “irade” sınırlamayı ve daralmayı ima eder. Onun aracılığıyla elde edilen bilgi, sonuçta doğası gereği mutlak ve meçhul olarak kalan Yüce Hakikat’i sınırlar ve tanımlar. Bu bağlamda “irade” “akl” kelimesi belki de tamamen doğal bir şekilde insan düzlemiyle sınırlı ve daha ötesine gidemeyen bilgiyi elde etme araçları olarak ifade etmeyi göstermek için, en iyi “mantık” olarak çevrilebilir. Sûfiler bu terimi kullandıkları zaman, genellikle, sıradan insanın bilgi yetisinin özelliklerinin sınırlı ve dar oluşunu vurgulamak amacıyla yaparlar.

Ancak “irade” “akl” kelimesi, başka bir açıdan da kullanılabilir, yani Peygamberin “Allah tarafından yaratılan ilk şey ‘İradeydi’.” sözüyle uyumlu olarak Allah’ın ilk yaratışını kastetmek için. Bu bağlamda İrade “Ruh-ı A'zam” (al-rüh al-a'zam) ve “Kalem-i A'lâ” (al-qalam al-a'la) ile eş değerdir. Peygamberler ve yüce evliyalar onunla benliğin bazı mertebelerine erişebilse de; o, Allah’ın tam ve doğrudan bilgisine sahiptir ve herhangi salt bir insan kavrayışının üstündedir. Bu benlik, sûfilerin “keşif” olarak ifade ettiği şeyin nedenlerinden biridir.

Kişi, yazarın “irade” “akl” olarak ifade ettiği kelimenin iki temel anlamından hangisini kastettiğini bağlamdan anlayabilir. Sûfiler özellikle, Arapçada tek bir kelimenin kullanılmasının hatırlatıcısı olarak, küçük i harfiyle “irade” olarak çevireceğimiz “mantık” ile “İrade” arasındaki bu ayırımı çok dikkat ederler. Bazen bu ayırımı tamamen açık kılmak için külli ve cüzi nitelikleri eklerler. Şu mısradan, Mevlâna, niçin sûfilerin “irade” “akl” terimini olumlu insan yetisi olarak ifade etmekten kaçındığını açıklamada bu niteliklerden birini kullanmaktadır: “Cüzi irade, İrade’yi lekeledi.”. Burada Mevlâna iradenin otoritesini koruyarak filozofların yanlış fikirlerinin bile sûfilerin eriştiği İrade’yi lekelemiş olduğu gerçeğini ima etmektedir. Öyleyse sûfiler “keşif” gibi terimleri bir terimin iki anlamı arasındaki kafa karışıklığını ortadan kaldırmak için tercih etmektedir.

Başka bir bölümde, Mevlâna yalın insan iradesi ve sûfilerin aydınlanmaya ulaştıkları İrade arasındaki ilişkiye açıklık getirir. Bunun (gizemin) keşfi müdahaleci iradeden gelmeyecektir: (Allah’a) ibadet et, böylelikle bu size daha açık olabilir.

Filozof irade tarafından algılanan şeyler tarafından kuşatılır; saf birey (sûfî) ise iradenin İradesi üzerinde at süren bir prens gibidir.

İradenizin İradesi çekirdek, iradeniz ise kabuktur. Hayvanların midesi daima kabuğu arar.

Çekirdeği arayanın kabuk için yüz nefreti vardır: İyinin gözlerinde, (sadece) çekirdek hâktır, hâktır.

İrade olan kabuk yüz kanıt önerdiğinde, Mutlak İrade kesinlik olmadan nasıl adım atabilir?

İrade (yazıyla) tamamen siyah, sayısız kitaplar oluşturur: iradenin İradesi (keşifle) ay ile ufukları doldurur.

Bazı teozofistler kelimenin sembolize ettiği bir başka boyuta işaret etmişlerdir ki daha erken döneme ait şahsiyetlerin yazdıklarında buna değinildiğine rastlamadım: ‘akıl’ ‘bağlayıp’ ‘birleştirdiği’ için ve insan düzleminde İlk İradeyi ifade ettiği için, insanı Allah’a bağlayıp onunla birleştirmeye yarayabilir. İslamî literatürde ‘akıl’ bu olumlu işlevine sayısız kez değinilmiştir. Buna örnek gösterilebilecek erken dönem şahsiyetlerinden altıncı Şii İmamı şöyle söylemiştir: ‘Akıl odur ki, onun sayesinde insan Rahman olan Allah’a ibadet eder ve cenneti kazanır.’ (Chittick, 1980; 55).

İslam öğretisi ve diğer geleneksel öğretilere göre insan mikrokozmos⁴ yani ‘küçük bir evren’dir. Dünyanın olanca geniş zaman ve mekânı dâhilinde ve varlığın tüm farklı mertebelerinde (meratib-ul vücûd), ayrıntılı bir konumlandırma yoluyla (tafsil) yaratılmış dünyada yer alan her şey bir birey olarak insanda özet şeklinde (icmal) varlık gösterir. İslamî sistem içinde insanın iradesi mikrokozmos olarak makrokozmos

İrade'ye yani Allah'ın yaratışına tekabül eder.

'Akl' kelimesinin kök anlamının ifade ettiklerine bakarsak, neden her iki anlamın da eşit derecede mantıklı olduğunu anlamak mümkündür. Kelime mikrokozmos anlamda da kullanılır; zira insanın akli, hakikat anlayışını sınırlar ve belirler; böylece ona mantıklı ve anlaşılabilir bir tutarlılık kazandırır. Makrokozmos anlamda da kullanılır; zira Allah'ın mevcudiyetinin tecellisi (teofani) veya dışarıya görünür olması (zuhur), yani adına 'dünya' dediğimiz, Allah dışındaki her şeyi ifade eden âlem Allah'ın kendisinden farklıdır. Âlem, Allah'ın yalnızca bir tecellisi olduğu ve Allah'ın kendisi olmadığı için Allah'la kıyaslanamaz. Sonuç olarak İrade, yani Allah'ın yaratışı, diğer bir deyişle Mevcudiyetinin dışarıya ilk zuhur edişi; Allah'ın sınırlardan ve kısıtlardan münezzeh Mevcudiyetinin sınırlanmış ve kısıtlanmış bir tecellisini ifade eder.

Sûfilerden biri Peygamberin kendi ifadesine referans yaparak İradenin makrokozmos işlevine dair bir açıklama getirmiştir. Bu referansa göre İrade; yaratılanlar fiziksel dünyaya zuhur etmeden evvel 'Levh-i Mahfuz' diye adlandırılan korunmuş levha üzerine Allah'ın yaratışının tüm ayrıntılarını 'yazan' İlahî Kalem ile tanımlanmıştır. 'Akl' kelimesi doğrudan anlamıyla bağlamayı, birleştirmeyi ve kısıtlamayı ifade eder. Dolayısıyla 'sınırlandırmayı' (takyid) gerektirir. Fakat... -sınırlandırılmaya karşı sınırsızlık kısıtlaması dâhil olmak üzere- hiçbir sınırlandırmayla sınırlanmayan Allah 'akl' ile zıt düşer(Chittick, 1979; 135-57). Zira 'aklın' hakikati bağlayıcı ve kısıtlayıcı olmasıdır.

Dolayısıyla bu kısıtlama ve sınırlılık; Sınırsız Tecellinin² nurunu kendine özgü, sınırlayıcı hâlihazırda varoluşu ile bağlayan (akala) İlk İrade'de kendini gösterir. Yani Allah bu gizemi, örneğin sınırlılık gizemini, görünür kılmak için İradeyi yerleştirmiştir. Buradan hareketle, İradenin hakikati sınırsız nurun sınırlandırılmasıdır. Allah ona 'Yaz!' demiştir. Diğer bir deyişle 'Yeniden Dirilme gününe dek yaratışının ilmini sınırla ve sakla!' (Chittick, 1977; 117).

Sûfiler, filozoflar ve teologlar manevî kemâlin çeşitli mertebelerine erişmenin mümkün olduğunu kabul etmiştir. Bakış açılarının doğal bir sonucu olarak, sûfiler bu imkânın tam olarak neleri kapsadığını açık bir şekilde belirtmişlerdir. Zira bu konu onların odağındaki ana meseledir. Fakat İbn-i Sina gibi pek çok filozof da bu meseleyi ele almıştır (el-İşârât ve't-Tenbîhât eserindeki dokuzuncu bölümdeki, 'Ariflerin Manevî Makamları' (Makamat el-arifin) bahsine bakınız.). Onlara göre insanoğlu, belli bir merhaleye kadar, kendi aklının makrokozmos bir prototipi ile içsel bir özdeşleşmeye erişebilirdi. Bu prototipi ise 'Faal Akıl' olarak adlandırmaktaydılar(Bkz. S. H. Nasr, 'Intellect and Intuition: Their Relationship from the Islamic Perspective', yayına hazırlanmakta). Gazali gibi teologlar ise insanoğlunun manevî ilme doğrudan erişebilmesinin olanaklılığına işaret etmiştir.

Ne var ki sûfiler keşif konusunu tartışırken her zaman insanın İrade ile içsel olarak özdeşleşmesini kastetmemiştir. Onlara göre peygamberler ve evliyalar, Allah ve yaratılmışlar arasında aracı görevi gören, İlk İrade'den bile daha fazla yüceltilmiş olan 'Mükemmel İnsan', örnekse Logos, tezahürleriydi(Wilson, 1981;1-19). Sûfî, ruhunun en derinindeki hakikatte, Allah'la bir olmasından kaynaklanan bir keşfin etkisi altına girerek yaratılmışlara ait her türlü formu aşabilirdi. sûfîlerin keşiften bahsederken 'akıl' kavramını zikretmekten uzak durmasının nedenlerinden biri de budur.³ Bu kavramın yerine, her anlamda bütün

² Bu mesele, İbnü'l-Arabî ve Konevî gibi Sûfilerin sıklıkla değindiği bir meseledir. 'Allah'tan bahsederken en yüksek makamı, Ulûhiyeti; kendi terminolojilerine bakacak olursa 'Öz' (el-zât) veya 'Saf Varlığı' (vücut'ul mehd) kast ederler. Eğer Allah 'sınırlandırılmamıştır' der ve burada yazarın yaptığı gibi ifadeyi açıklamazsak, genel hatlarıyla Allah sınırlandırılmaz demiş oluruz. Diğer bir deyişle; Saf ve Sınırlandırılmamış Varlık; adına 'dünya' denilen sınırlandırılmış varlıkta kendini gösteremez. Bu ise absürttür. Yani burada yazarın kast ettiği anlamda Sınırlandırılmamış kelimesi sınırlandırılmamışlıkla bile sınırlanamaz demektir. Zira Allah tam olarak sınırlandırılmışlık yoluyla tecellide kendini gösterir. Bu iki kavramın ortaya çıkardığı ikiliği kendi zatında aşar. Bu öğretinin dayandığı 'Varlığın Vahdeti' doktrini hakkında bir tartışma için bkz. W. C. Chittick, 'Sadr al-Din Qunawî on the Oneness of Being', yayına hazırlanmakta olan *International Philosophical Quarterly* sayısında.

³ Tabii ki Avrupa dillerinde keşfin en ileri biçiminin 'akıldan' kaynaklandığını söylemek mümkündür; zira bu, Hristiyanlıktaki pek çok şahsiyetin kullandığı terminolojiyle uyumludur. Fakat Konevî gibi Sûfilerin bahsettiklerine işaret etmek için bu terim kullanılacak olursa, burada 'akıl' kelimesinin doğrudan bir tercümesinin söz konusu olmadığı unutulmalıdır. Bu noktada daha ziyade 'Özel Yüz' (el vech el-has: Allah'ın yaratmasından 'önceki' ilmi dâhilinde, nihai olarak kişinin 'değişmez varlığı', yani ayn el-sabit ile özdeşleştirilebilecek şekilde aracı olarak belli bir kişiye çeviren Allah'ın Yüzü) ifadesi aktarılmalıdır. Fakat Eckhardt gibi Hristiyan mistikler insan ruhunun en derininde 'yaratılmamış ve yaratılamaz' nitelikte bir şeyden söz ettiği ve bu şeyi akıl ile özdeşleştirdiği için, bu Sûfî kavramını açıklamak üzere akıl kelimesinin

kısıtlamalardan uzak olan ‘Kalbin’ keşfi etrafında yoğunlaşmışlardır. Zira Peygamber, Allah’ın şu lafzını nakletmiştir: “Benim cennetim beni veya dünyamı ihata etmez; fakat benim iman eden, uysal ve alçakgönüllü kulumun kalbi beni ihata eder.”

Kısaca özetlemek gerekirse, sûfiler insan aklının sahih ilmin kaynağı olabileceği noktasında filozoflarla hemfikir olsa da, insan İrade veya Allah’ın kendisi tarafından aydınlatılmadıkça bu ilmin sınırlı ve dolaylı olacağını iddia etmişlerdir. Filozoflar bu tür bir aydınlanmaya erişebileceklerini garanti edemezler. Sûfilerin yoluna girmeyi reddederlerse buna asla erişemeyeceklerdir. Buradan hareketle, Rumî’nin şu sözleri devreye girmektedir: Mantıksal iddialar ileri sürenlerin bacakları ahşaptır: ahşap ise oldukça kuvvetsizdir.’ (Mesnevî, I, 2128).

Filozoflar sûfilerin mülhem (ilham edilen) ilim iddialarına temkinli yaklaşmaktaydı. Aklın ve İradenin temeldeki özdeşliğini kabul etseler de doğruya ulaşmak için kestirme yol olmadığını düşünmekteydiler. İradenin yapıp ettiklerinin söylemsel düzeyde açıklanabilmesi ve diğerlerinin anlayabilmesi için mantık yasaları ve akılcı diskur gözetilmeliydi. Söz konusu filozoflar modern anlamda ‘akılcı’ olarak tanımlanamazdı; zira insan aklının, yalnızca mantıksal akıl yürütme yoluyla elde edilebilecek ilmin çok üstünde potansiyel bir ilim kaynağı olduğunu varsayan geleneksel kozmolojiye atıfta bulunuyorlardı.

Teologlar doğruya giden yolda tek emin rehberin vahiy olduğuna inandıkları için, filozofları ve sûfileri, eşyanın hakikatini idrak ettiklerine dair dayanaksız iddialarda bulundukları gerekçesiyle eleştirmektedir. Fakat Kur’an’ı, doğal olarak, sadece zihinleri yoluyla anlayabildikleri için ‘akıl’ kavramına rücu etmek ve yazılarında mantıksal akıl yürütmelerden istifade etmek zorunda kaldılar. Bazıları ayrıca sûfî oldular ve vahyi anlamak üzere keşif kavramından faydalandılar.

Bunun yanı sıra, İslamî kozmoloji perspektifinden bakıldığında ‘vahiy’, İrade ile yakından ilintilidir. Belli bir dönemde belli insanlar için, İrade tarafından bilinen gerçeklerin özel olarak ve Allah’ın inayeti ile anlaşılır hâle gelmesini ifade eder. ‘Akıl’ ve vahiy arasındaki karşılıklı ilişki, Şii imamlardan birine atfedilen şu vecizde kısa ve öz biçimde dile getirilmiştir: ‘Akıl içeriden gelen bir elçi (*resul*, yani peygamber); elçi ise dışarıdan gelen bir *akıldır*.’

Buraya kadar bahsedilenler ışığında; teoloji, felsefe ve tasavvuf olmak üzere üç ekol de vahiy, akıl ve keşif olarak atıfta bulunduğumuz ilmi elde etmenin kendine özgü bir yolunun altını çizmiştir. Fakat pek çok şahsiyet, bu otorite alanlarının ikisine, hatta bazen üçüne birden erişim iddiasında bulunmuştur. Bir kişinin nihai olarak hangi ekole mensup olduğunu belirleyen şey, yazılarında genel olarak neye vurgu yaptığıdır. Bu nedenle de pek çok şahsiyet, bakış açılarına göre iki ya da üç alanda birden sınıflandırılabilir. Bu

İslam tarihi boyunca bu bakış açıları bütüncül olmaktan ziyade mütemmim yani tamamlayıcı niteliktedir. Bu durum, Molla Sadrâ gibi bazı şahsiyetlerin ortaya koyduğu sentezlerde en net hâliyle kendini göstermektedir. Fakat Molla Sadrâ’dan çok önceki dönemlerde bile pek çok düşünür, özellikle de her üç ekolde de çalışan düşünürler, bu tamamlayıcı niteliğin farkında olmuştur.

Yine de bu üç ilim kaynağı tanımsal olarak aynı düzlemde yer almadığı için eşitler arası bir tamamlayıcılıktan söz edilemez.

Her üç ekol tarafından aşağı yukarı kabul edilen dinî evrende akıl mikrokozmi yani küçük evren kavramına ilişkin iken; keşif, makrokozmi İradenin bireye yani mikrokozmi düzleme akışı veya mikrokozmun, makrokozmun belirli boyutlarına eklenmesiydi. Vahiy ise Allah’ın ebedî ve ezelî Kelamının, çoğu zaman İrade ile özdeşleştirilen Cebrail aracılığıyla dışarıya doğru ve somut olarak tezahür etmesini ifade etmekteydi.

Vahiy, keşif ve iradenin hiyerarşik doğası Konevî’nin Farsça kaleme aldığı eserlerinden birinde özellikle

kullanılması makul sayılabilir. Eckhardt ayrıca Allah’tan da ‘saf akıl’ olarak söz etmiştir. Oysaki hiçbir Müslüman düşünür hiçbir zaman ve hiçbir şekilde Allah’tan ‘akıl’ olarak bahsetmemiştir. (ayrıca bakınız Eckhardt, *Defence*, IV, 8; VIII, 6).

basitleştirilmiş bir anlatımla anlatılmıştır. Filozoflar ve teologlar durumu biraz daha farklı değerlendirmiş olsa da – özellikle Konevî'nin kendi şerhinden yola çıkarak yaptığı çıkarımlara atıfta bulunarak- prensipte onun çizdiği şemayı reddetmekte zorlanmışlardır.

İnsanoğlu aşamalara tâbidir ve her bir aşamada belli algılar mevcuttur; böylece bir sonraki aşama her zaman bir önceki aşamada eksik kalmaya mahkûmdur. Örneğin, doğmamış çocuğun belli başlı algıları vardır ve bu algılara göre annesini emen bebeğin algıları 'görünmezdir' (gayb). Dolayısıyla emen bebek aşaması, doğmamış çocuk aşamasından ileridedir. Aynı şekilde, (doğruyu yanlış) ayırt edebilen çocukla emen bebek arasındaki ilişki de bebekle doğmamış çocuk arasındaki ilişki de aynıdır. Keza, aklını kontrol edebilen kişinin içinde bulunduğu aşama, sadece ayırt etme yeteneği olan bir çocuğunkinden ileridedir. Mukaddeslik aşaması (keşfin gerçekleştiği aşama) akıldan ileridedir, peygamberlik aşaması ise mukaddeslik aşamasından ileridedir. 'Her bilenin üzerinde mutlaka bir bilen vardır.' (Kur'an 12, 76).

Doğmamış çocuğun, büyük bir çocuğun algılayabildiği nesneleri algılaması imkânsızdır zira rahmin kısıtlayıcı sınırları içine hapsolmuş vaziyettedir ve dünyanın sunduğu açık alana henüz erişmemiştir. Bu durum başka vakalar için de geçerlidir: insanlığın belli bir aşamasındakinin kişinin kendi aşamasından ötedeki nesneleri algılama yeteneği yoktur... Akıl sahibi kişilerin erişeceği en ileri sınır, evliyaların başlangıç sınırındır; evliyaların erişeceği en ileri sınır ise peygamberlerin başlangıç sınırındır(Chittick, 1978; 71-72).

Konevî, Tûsî'ye attettiği Arapça eserlerinde daha teknik ve felsefî bir dil kullanmış olsa da verdiği mesaj temelde aynıdır.

Konevî ve Tûsî

Pek az âlim, Molla Sadrâ'nın sentezini doğuran çeşitli zihinsel perspektifler arasındaki karşılıklı etkileşimi açıklama işine girişmiştir. Fakat kesin olan bir şey var ki, aklın üstünlüğünü savunan peripatetik filozoflarla keşfin üstünlüğünü savunan sûfiler arasında zamanla artan uzlaşma bu gelişmede merkezî rol oynamıştır.

Peripatetik düşünürlerin en önde gelen örneği ve İslam'da aklın örnek niteliğindeki savunucusu elbette ki Avicenna olarak bilinen İbn-i Sina'dır. (d. 428/1037). Her ne kadar Gazali ve Fahreddin er-Razi'nin saldırıları onun önemini yıllar boyu gölgelemiş olsa da Nasreddin Tûsî'nin eserleri yedinci / on üçüncü yüzyılda (d. 672 / 1274) İbn-i Sina'nın etkisini yeniden canlandırmıştır.

Bunun sonucunda, özellikle İbn-i Sina'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserine yazdığı yorumda Tûsî'nin gözünden görünen İbn-i Sina, İslam tarihinde felsefenin yeşerdiği her yerde entelektüel hayatın köşe taşlarından biri hâline gelmiştir(Nasr, 1964; 45-7; Nasr,1976; 508-514.). İbn-i Sina bu nedenle İslam Dünyası'nda 'Aklın Kutbu' olarak görülebilir. Nasreddin Tûsî ise en etkili müntesibidir.⁴

İbn-i Sina'ya karşı 'Aklın Kutbu' olarak tanımlanabilecek birini seçecek olsaydık Bâyezid, Rumî veya İbnü'l-Arabî gibi şahsiyetler arasından seçim yapabiliriz. Mevcut bağlam içinde, her ne kadar aklın üstünlüğü fikrine karşı çıksa da, gerçek bir entelektüel olduğu için, ben bu üç şahsiyetten sonuncusunu seçerdim. Diğer sûfiler aklın yetersizliklerini eleştirmek suretiyle büyük oranda keşfin üstünlüğünü savunmuştur. Fakat İbnü'l-Arabî keşif yoluyla elde ettiği rasyonel ve rasyonel-üstü öğretiler ile akla galebe çalma gayretine girmiştir. Ona göre aklın bilgiyi elde etme iddiası karşısında keşif çok daha fazla bilme iddiasında bulunabilir. Yine de kozmosun doğasını ve ruhun hakikatini tanımlamakta kendinden önceki sûfilerden daha az sembolik ve daha rasyonel bir dil kullanmaya yönelmiştir. Seleflerinden birçoğunun kullandığı vecizli tarzdan uzak durmuş; hatta fikirlerini oldukça detaylı olarak açıklamak suretiyle diğer uca kaymıştır. Peripatetik, teolojik, Kur'anî, astrolojik, simyevî, numerik ve daha pek çok terminoloji ve veriden istifade ederek karmaşık metafizik ve kozmolojik şemalar sunmuştur. Elinin altındaki her türlü araçtan

⁴ İbn Rüşd'ün (Averroes) İbn-i Sina'nın en etkili müntesibi olduğunu ileri sürenler olabilir; fakat bu sadece Batı için geçerlidir. İslam dünyası içinde İbn Rüşd neredeyse hiç tanınmamış ve okunmamıştır. İbn Rüşd, aklın üstünlüğünü vurgulama yönünde İbn-i Sina'nın öğretilerini bir adım öteye taşıdığı ve böylelikle onu vahiy ve keşif perspektifinden uzağa taşıdığı için bu yorum yapılmış olabilir. Fakat Tûsî, İbn-i Sina'yı İslam'ın bu iki boyutuna yaklaştırarak onu daha "iyi bir Müslüman" yapmış ve Kur'an vahyinin geçerliliğine inanan entelektüellerin pek çoğu için daha cazip hâle getirmiştir.

faydalananak sûfî öğretileri açıklamanın tüm olası yollarını tükettiği görülmektedir. Ayrıca, her ne kadar aklın egemenliğini reddetse de daima üstü kapalı olarak akla başvurmuştur.

Dolayısıyla; inanılmaz derecede büyük olan külliyatının sürekli değişiklik gösteren çeşitliliği ve sayısız biçimde kullandığı semboller, görüntüler ve mantıksal gösterimler aracılığıyla işaret ettiği üzere insanın sadece manevî sağlığa erişmek için değil aynı zamanda mantıksal ve zihinsel yetilerini tam potansiyelle gerçekleştirebilmesi için keşfi akla üstün tutması bakımından İbnü'l-Arabî 'Aklın Kutbu' olarak değerlendirilebilir(Yahia, 1964).

İbnü'l-Arabî'nin en önemli müridi ve müntesibi, yazdıklarıyla İbnü'l-Arabî'nin gelecek nesillerce nasıl yorumlanacağını belirlemiş ve fakat üzerinde yeterince durulmamış bir şahsiyet olan Sadreddin Konevî'dir (d. 673/1274) (Chittick, 1978; 43-58).

Fakat İbnü'l-Arabî'nin eserleri nasıl ki sonu gelmeyen tartışmalarla ve çok az kafiye veya mantık içeren, birbiri ardına gelen önsezilerden mülhem cömert bir dışavurumla karakterize olmuşsa; Konevî'nin eserleri de ustasının durduğu yerin tam karşısına düşen, bir o kadar dengeli, ölçülü, entelektüel bir sûfiye yaraşır ve hülâsa edilmiş niteliktedir. Şayet Konevî, özellikle de vahyin akla üstünlüğü hususunda, ustasının tezlerini baştan sona savunmuş olmasaydı, rahatlıkla akılcı ve mantıklı bir filozof olarak tanımlanabilirdi.

İbnü'l-Arabî'nin sözcüsü olan Konevî ile İbn-i Sina'yı yeniden canlandıran Tûsî, bir yıl içinde arka arkaya vefat ettiler. Konevî hadis ilmini öğretmekle ve Konya'da manevî müritlerini eğitmekle meşgulken, Tûsî ise Moğol imparatoru fatih Hülagü'nün iktidarında devlet işlerinin yönetimine destek olmaktaydı. Yine de bir şekilde yazmaya, ders vermeye ve Meraga'daki rasathanesinde deneyler yapmaya devam etmekteydi. Konevî entelektüel sûfî kavramının mükemmel şekilde tecessüm etmiş hâliyen; Tûsî ise akılcı ve sistemli bir filozof olmasının yanı sıra bir teolog, matematikçi, gökbilimci idi. Bunları yaparken sûfîlerin esrarından da bîhaber değildi.⁵

Bu iki ilim insanının şahsiyetinde, tasavvuf ve peripatetik felsefe arasındaki uzlaşmanın ilk adımları atılmaya başlanmıştı. Konevî'nin son derece mantıksal olan yorumlama biçimi bir sûfininkinden çok bir filozofunkine benzemektedir. Tûsî'nin Şii teoloji ve dini ibadetlerle haşır neşir olmasının yanında sûfî öğretilere de aşina olması, eşyanın hakikatini yorumlamada saf mantıksal yorumdan ziyade doğal olarak maneviyata eğilmesine yol açmıştır. Başka bir deyişle, İbn-i Sina'nın *Mantık-ul Maşrikeyn* gibi ezoterik öğretilerinde veya *el-İşârât ve't-Tenbîhât* eserinin son bölümlerinde tezahür eden karakterinin bu boyutuna doğru çekildiği söylenebilir (Nasr, 1964; Birinci bölüm; Corbin, 1960; 178).

Bu nedenledir ki Tûsî ile Konevî arasındaki yazışmaların son derece samimi olduğunu ve karşılıklı duygudaşlığa dayandığını görmek şaşırtıcı değildir. Her iki düşünür de peripatetikler ile sûfîler arasındaki mesafenin görüldüğü kadar uzak olmadığını ve fikirlerle terminolojinin dikkatlice tartışılması hâlinde büyük benzerliklerin açığa çıkacağını düşünmüştür. Yine de her birinin kendi mesafesini korumadığı söylenemez. Konevî, Tûsî'ye çağının en önde gelen *filozofu* olarak hitap ederken, Tûsî yazdığı cevaplarda bu rolü kabul etmektedir; zira peripatetik tutumunun dışına çıkmamıştır. Bu yazışmaların sonuna gelindiğinde, Konevî'nin sıklıkla vurguladığı gibi, insan akli tarafından elde edilen bilginin geçerliliği hususunda iki ekolü ortadan kesen derin bir uçurumun varlığını hissetmek mümkündür.

Yazışmalar

Okuyucuya yazışmaların muhtevası hakkında fikir vermek adına mevzubahis yedi yazıyı kısaca özetleyeceğim.⁶ Yazışmalar üç bölüme ayrılmıştır. (A) Bir tanesi sorularla yüklü olan iki adet Arapça risalenin

⁵ Bu husus Konevî'ye yazdığı mektupta (4 numaralı yazı) açık olduğu gibi, kendi eseri olan *Ahlak-ı Nasirî*'ye Sûfî etiğine dair kendi yazdığı yorum niteliğindeki kitabı *Evsav-ül Eşraf* gibi eserlerinde de barizdir.

⁶ Yazışmaların ana metni için (3 numaralı yazı hariç) tamamı İstanbul'da bulunan aşağıdaki el yazmalarından bir edisyon hazırladım. 2, 5 ve 7 numaralı yazılar: Şehid Ali Paşa 1415; Esad Efendi 1413, 3717; Ayasofya 1795, 2358; Hacı Beşir Ağa 355; H. Hüsnü Paşa 1160; Pertev Paşa 617; Carullah 2097; Hamidiye 188. 1, 4 ve 6 numaralı yazılar: Pertev Paşa 617; Ayasofya 2349, Bağdatlı Vehbi Efendi 2053, Üniversite A. 4122, Hamidiye 188, Esad Efendi 3717. 3 numaralı yazının yalnızca bir el yazmasını gördüm (Amcazade Hüseyin Paşa 447), fakat Brockelmann *Geschichte der arabischen Literatur* eserinde iki tane daha mevcut olduğundan bahsetmektedir (ciltler. 1, s. 450; SI, s. 808.)

eşlik ettiği, Konevî tarafından kaleme alınmış Farsça bir mektup. (B) Buna cevaben Tûsî tarafından kaleme alınmış Farsça bir mektup ve ilgili sorulara cevap veren Arapça bir risale. (C) Konevî'den gelen ikinci bir Farsça mektup ve onu takiben Tûsî'nin yanıtlarını yorumlayan Arapça bir risale. Şayet bu yazılar matbaada basılacak olsaydı, Konevî'nin ilk risalesi ile soruları 60 sayfa; Tûsî'nin cevapları 30 sayfa; Konevî'nin nihai yorumları ise 35 sayfa tutardı. Mektupların her biri de 3 ila 10 sayfayı kaplardı.

Bölüm A

Konevî'nin ilk mektubu

Alışılmış resmî hitaplar ve selamlamalardan sonra Konevî, Tûsî'nin ününün cihana yayıldığını ve uzun süredir kendisiyle tanışmayı arzu ettiğini belirtir. Kader buna engel olduğu için, buna en yakın yol yazışma başlatmaktır. Fakat böylesi bir alışveriş Tûsî'nin ilminin meyveleriyle kutsanmalıdır. Böylece, Konevî 'Düşüncenin Neticelerinin Hâsılı (hasıl-ı netayici'l-efkar) üzerine uzun zaman önce kaleme aldığı bir risaleyi zarfın içine koyar. Bu risalede dostlarıyla yürüttüğü tartışmaların sonucunda ortaya çıkan pek çok soru bulunmaktadır. Konevî, Tûsî'nin bu soruları inceleyip kendi görüşlerini ona göndermesini ummaktadır.

İlk Risale

'Düşüncenin Hâsılını, Dinler arasındaki İhtilafların Sebebini, En Asil ve Doğru Yola Giden Rehberin Gizemini Açığa Vuran Bu Risale' olarak başlıklandırılan yazı (*el-Risalat al-mufsihah 'en muntahâ el-efkâr ve sebeb ihtilâf el-umam vel-müdihañ sirr el-ihida ile-l-tanq al-eşraf el-amam*) öncelikli olarak aklın eşyanın hakikatlerine dair ilmi elde etmeye yeterli olmadığını; çünkü bu ilmin eşyanın kendisine içkin olduğunu öne sürmektedir. (*hakayık el-eşya kamâ hiya*). Konevî ilmi iki sınıfa ayırır: algısal yetilerin yardımıyla akıl yoluyla ve bağımsız olarak elde erişilebilen ilim ve bu yolla elde edilemeyen ilim. İkinci türdeki ilmin konuları Allah'ın Zâtı, isimleri ve sıfatları, yapıp ettikleri ve onlara varlık bahşetme yolları, varlığın mertebeleri ve bunların nasıl düzenlendiği gibi konulardır. Konevî daha sonra yukarıda zikredilen konularda Allah'ın kendilerine ilim verdiği peygamberlerin ve evliyaların neden gerekli olduğunu açıklamıştır.

Bu iki sınıftaki insanlar (peygamber ve evliyalar) ile diğer iki sınıftaki insanların, yani iman edenler ile etmeyenlerin ilişkisine açıklık getirmiştir. Sondaki iki grubu alt gruplara ayırmış; varlık ve ilme dair Allah'ın verdiği feyzden aldıkları pay nispetince kısıtlanmış ve tanımlanmış olduklarını belirtmiştir. Son olarak, aklın zayıflığını ve gerçeği kavramadaki yetersizliğini oldukça tafsilatlı biçimde ortaya koymuştur. Sonuç bölümünün büyük kısmı Konevî'nin Kur'an'ın ilk suresini tefsir ettiği başyapıtının başlangıcından alınmıştır (Chittich, 1978; 43-58).

Konevî soruları takdim ederken yıllar önce yanıt bulmakta zorlandığı sorunları temsil ettiklerini belirtmiştir. Her bir soruyu arz etmeden evvel, peripatetik filozoflar tarafından verilen cevapların çoğundan bahsetmiş ve her birine karşı itirazlarını ortaya koymuştur. Daha sonra sıklıkla, İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinin halis felsefi ifadeleri niteliğindeki kendi görüşlerini özetlemiştir. Esasen Konevî'nin sorularının kapladığı yer Tûsî'nin cevaplarının kapladığı yerden daha büyüktür.

İlk soru: Ezeli ve ebedi mutlak varlığın (vâcib-ül vücud) varlığının (vücud) kendi hakikatine yabancı (za'id) olduğunu mu kabul edersiniz; yoksa varlığının, mahiyetiyle aynı olup var olmak dışında herhangi bir hakikat içermediğine mi inanırsınız?

İkinci soru: Olası mahiyetler (mahiyet-ül mümkün) mec'ul müdür (ihdas olunmuş) yoksa gayr-i mec'ul müdür (ihdas olunmamış)? Her iki durumda da, sadece mahiyetler olmalarını ele alırsak, bunlar bir nevi varlığa sahip olmaları bakımından ontolojik şeyler midir (umur-u vücudiye) ; yoksa var olmamaya (umur-u ademiyye) özgü şeyler midir?

Üçüncü soru: Her şeyi kuşatan müşterek varlığı (el-vücud el-âmm el-müşterek) yalnızca kendi varlığı açısından ele alırsak, olası varlıklardan (el-mümkinat) biri midir? Eğer o olası varlıklardan biriye var olup olmamasının ötesinde herhangi bir hakikat barındırır mı?

Dördüncü soru: 'Hiçbir şey O'nun kendisi dışında birinden türemez.' Bu aksiyom çok önemli sorunlar doğurur. Göksel akıllar (el-ukûl) sorunu, bunların düzeni, birlik (vahdet) olarak bilinen İlk İrade'den yayılan

çokluğun (el-katre) nedeni gibi sorunlar buna örnek verilebilir. Burada ayrıca Allah'ın İlmi'nin nesnelere külli açıdan bağlanması; cüzilere bağlanmasının reddi problemiyle de karşılaşırız.

Bir dizi soruyu bünyesinde barındıran kapsamlı bir soru: İnsan ruhunun (nefs-ül insaniye) hakikati nedir? Hangi kanıt onun varlığını ispatlar? Onun bağlarının kesilmesinin (dünyadan ve vücuttan tecerrüd etmesinin); varoluşunun sonsuzluğunun; bu dünyada tekâmülü gerçekleştirdiği takdirde bundan sonraki düzlemlerde hiçbir şeye ihtiyaç duymayacağını kanıtı nedir?

Ruhun bedeni nasıl yönettiğiyle ilgili ne açıklanabilir ve netleştirilebilir? Ruhun tek bir anda birçok bedeni ve dış formları yönetmesinin imkânsızlığına dair herhangi bir kanıt var mıdır? Ya da mevcut düzlemde elde edilen ilmin ve yapılan işlerin bir sonucu olarak erişilen mükemmeliyet ile bazı ruhların böyle bir merteye elde etmesinin imkânsızlığına dair herhangi bir kanıt var mıdır? Ruhun varlığının bedenin oluşumundan sonra gelip daha sonra bu oluşuma uygun olarak mahfuz olduğunu mu yoksa ruhun beden oluşmadan evvel zaten var olup farklılaşmış bulunduğunu mu iddia ediyorsunuz? Her iki durumda da ruh her şeye dair şu anda sahip olduğu ilmi daha evvelden edinip de bir vücuda bağlandığı için mi unutmıştır? Ya da başında her türlü ilim ve atıftan yoksun muydu? Yoksa küllî olanı bilip cüzî olanı bilmez hâlde miydi?

Bir dizi soruyu bünyesinde barındıran kapsamlı bir soru: İnsan türünün dünyadaki neslinin tükenmeyeceğini hangi kanıt ispat edebilir? Gök cisimlerinin özellikleri nedeniyle değil de Allah tarafından bilinen bazı ilahî şeyler nedeniyle insanın neslinin tükenmesi mümkün değil midir? Göksel güçlerin (el-kuvva el-felekiyye) sonsuzluğunun ve değişime ve bozulmaya uğramadıklarının kanıtı nedir? Gök cisimlerinin doğadaki özellik ve niteliklere sahip olmadığına dair elinizde ne gibi bir kanıt mevcuttur?

Soru: Yaşam boyunca ruh, vücutla veya doğaya ait özelliklerle olan bağına koparamadığına göre, manevî acı ve zevkleri nasıl deneyimler? Aynı şekilde, Allah'a atfedilen zevklerin mahiyeti nedir?

Soru: Allah'tan gelen feyzin hakikati nedir?

Ne kanıtlanabilen ne de kanıtlanamayan şahsi sorular aşağıdaki gibidir:

Sonsuz, mevcudiyeti bulunan bir dizi sebep-sonucun nihai bir sınıra çekilmesi meselesi bunlardan biridir.

İnsanoğlunun gözünden mevcutların ilişkisi sonsuz görünür, fakat Allah'ın ilmine göre bitimli olmalıdırlar. O hâlde sonsuz olan, bitimli olandan nasıl doğabilir?

Öz (cevher), niteliklerinden birinin etkisizleşmesiyle tamamen etkisizleşmez. Fakat ısı, ateşle birlikte etkisini kaybederse, ateş de etkisizleşir.

Aklın görüş açısına göre ne madde ne de form (suret) bölünebilir. O hâlde, form madde içinde cisimleştirilip bu ikisi bir vücudu oluşturduğunda nasıl olur da bölünebilirler?

Bu çalışma, yazışmaların bütünleyici bir parçasını oluşturmamaktadır. Risalesinin başında belirttiği üzere Konevî'nin 'Haşmet ve Cemal mertebelerini kapsayan bir vaziyette Rab ile sohbet ettiği' uzun bir duadan (yaklaşık 30 sayfa) müteşekkildir. İkinci mektubunda (6 numaralı yazı) açıkça belirttiği üzere, bu çalışma kendisinin haberi olmaksızın müritlerinden biri tarafından Tûsî'ye gönderilmiş olup ilk mektubuna ve ilk risalesine eşlik etmesi murat edilmemiştir.

Bölüm B

Tûsî'nin Mektubu

Tûsî yazışmayı başlattığı için Konevî'ye samimi bir şekilde teşekkür eder; zira kendisi uzun zamandır Konevî'yle tanışmak istemektedir. Hatta ona yazmaya karar vermiştir ancak diğer alanlarda olduğu gibi Konevî bu konuda da kendi önceliğini tesis etmiştir. Tûsî, Konevî'yi ve manevî marifetlerini öyle coşkulu bir dille övmüştür ki görenler onu Konevî'nin müritlerinden biri sanabilir. Fakat kendisi dönemin en büyük filozofu ve en etkili siyasi figürlerinden biridir. Tûsî gönderdiği risale ve sorular için Konevî'ye teşekkür ederken bir yandan da kendi gönderdiği cevaplar tatmin edici bulunmazsa diye özürlerini sunar. Ardından

Tasavvuf ile ilgili engin bilgisini gözler önüne sererek Konevî'nin ikinci risalesine (3) dair izlenimini kaleme alır. İfadelerinde eleştiri dozu çok düşüktür. Zira Konevî'nin bu eserini başlangıç ve orta seviye üstatlar için yazdığı ve Konevî'nin kendi manevî marifetlerini tam anlamıyla temsil etmediği kanaatine varmıştır.

Tûsî'nin cevapları

Tûsî yazısına Konevî'nin eserinin ilk yarısını överek başlar. Eseri 'Onu hakiki arzularıma ulaşmanın bir vesilesi ve kesin bilgiye dair umutlarımın bir aracı eyledim,' ifadeleriyle yüceltir. Daha sonra Konevî'nin sorularının her birini cevaplamaya koyulur. Mevzubahis cevapları tafsilatlı biçimde vermek bu makalenin kapsamını aşacağı ve özellikle söz konusu sorular açıklık getirilmesine muhtaç olacak biçimde özetlenmiş olduğu için sadece Tûsî'nin eserindeki birkaç can alıcı noktayı zikretmekle yetineceğim.

Tûsî varlığın hakikatini tartışırken Konevî'nin sıraladığı tuzaklardan kaçınmak adına 'derecelenme' (teşkîk) kavramına başvurmaktadır. Buna göre varlık, tıpkı ışık gibi, farklı derecelerde farklı hakikatlerle ilişkilenebilir. Her durumda 'varlıktan' söz etmek hâlâ mümkündür fakat kuvveti farklılık gösterir. Tıpkı ışığın güneşten, lambadan ya da parlak bir közden yansımadaki kuvvetin farklı olması gibidir. İbnü'l-Arabî ekolünün mensupları bu kavramı ele almamış olsa da derecelenme kavramı Molla Sadrâ'nın felsefesinde bir dayanak noktası hâlini almıştır. Konevî'nin son risalesine bakılırsa buna tartışmaya değer ciddiyet atfetmemişlerdir. Bunun yanında, Tûsî, Konevî'nin İbn-i Sina'dan yaptığı alıntıları değerlendirirken Konevî'nin İbn-i Sina'yı yanlış yorumladığını ifade ederek, İbn-i Sina'nın insanın kendi aklıyla eşyanın hakikatine erişemeyeceğini söylemek gibi bir muradının olmadığını belirtmiştir.

Tûsî ikinci soruyu cevaplarırken Konevî'nin kendisine ait olarak tasvir ettiği tutuma şaşırdığını; bu duruşun Mutezile'nin görüşlerine benzediğini ifade etmiştir. Tûsî'nin reddiyeleri sonucunda Konevî son risalesinin önemli bir bölümünü mahiyetler bahsindeki (İbnü'l-Arabî ve müritleri bunu 'sabit varlık' yani *a'yân-ı sabite* olarak tanımlamayı seçmiştir) tutumunu ve hangi açılardan Mutezile'den farklı olduğunu açıklamaya ayırmıştır.

Tûsî dördüncü soruyu yanıtlarken bilimsel temayülünü de sergileyerek 'Hiçbir şey O'nun kendisi dışında birinden türemez.' aksiyomuyla ters düşmeden pek çok şeyin (O) Bir'den türediğini kendi matematiksel stili ve örneklemeyle açıklamıştır. Ayrıca peripatetiklerin Allah'ın cüzî şeylerle ilgili ilmini reddetmesine dair algıyı kabul etmeyerek onların görüşünün Allah'ın *her şeyi* bildiği sonucunu doğurduğunu belirtmiştir.

Bölüm C

Konevî'nin İkinci Mektubu

Konevî, Tûsî'ye cevapları için teşekkür ettikten ve peripatetik görüşe açıklık getirme biçiminden dolayı övgülerini sunduktan sonra, bu yazışmayı başlatmaktaki saikini gözden geçirir. İlk isteği 'dostluk kapısını aralamaktır'. İkincil isteğini ise şöyle ifade eder: 'Bazı temel sorunlarla alakalı olarak mantıksal kanıtlar, keşfin meyveleri ve doğrudan şühuddan elde edilen çıkarımları bir araya getirmeyi umdum.'

Konevî daha sonra ilk risalesini hazırlarken sıhhatinin pek iyi durumda olmadığından ötürü özür diler. Yolu üzerinde Tûsî'yi görecektir. Üstelik nüsha kâtibi eseri yazıya geçirirken bir dizi hatalar yapmış; fakat Konevî aceleden ötürü eseri bir daha kontrol edememiştir. Bu nedenle birtakım soru ve sorunlar tam manasıyla açıklanamamış ve bu durum Tûsî'nin verdiği cevaplarla aşikâr olmuştur. Kısacası, Konevî bu hususlara açıklık getirmek için orijinal tartışmasını tamamlayacak nitelikte bir giriş yazısını ikinci risalesine eklemek üzere kaleme almıştır. Daha sonra da Tûsî'nin cevaplarına dair yorumlarını yapmıştır.

Konevî son olarak hatalı gönderilen risale meselesine döner ve bunun nasıl gerçekleştiğini açıklar. Fakat Tûsî hâlihazırda risaleyi okuyup üzerine yorumunu da yazmış bulunduğu Konevî onu yazmaktaki saikini açıklama ihtiyacı hisseder. Bu açıklama, mektubun ikinci yarısını kaplamaktadır.

Konevî'nin son risalesi

Konevî 'Rehberlik Risalesi' (el-Risalet el-Hadiye) adındaki bu eserine teknik terimlerle alakalı bir tartışmayla başlamıştır. Keşifle anlaşılır hâle gelen hakikatler veya sadece Allah'ın bildiği hakikatler şöyle dursun; insan aklının kavrayış imkânına kıyasla dilin sunduğu ifade imkânın dahi sınırlı olduğuna dikkat çeker. Bu sınırlardan dolayı, herhangi bir ekolün mensupları sıklıkla aynı terimi oldukça farklı bir anlama gelecek şekilde kullanmıştır. Tam da bu sebeple Konevî'nin 'Tahkik Ekolü' veya 'Tahkikçiler' olarak tanımladığı İbnü'l-Arabî ekolü sûfilere, Mutezile gibi mezhepler aynı fikri paylaşıyor gibi görünebilir; lakin hakikat bundan çok farklıdır. Yani her şeyden evvel tahkikçilerin tutumunu açıklamak ve diğer ekollerden ayırmak elzemdir. 'Buradan hareketle onların inançları ve hedefleri anlaşılır olacak; Teorik Aklın temsilcileriyle (mesela filozoflarla) aynı fikirleri paylaştıkları alan... ile bunlardan veya diğer gruplardan ayrıldıkları alan açıklığa kavuşacaktır.' Konevî risalenin devamında tahkikçilerle filozofların ve teologların görüşleri arasındaki ilişkiyi özetler. 'Teorik aklın bağımsız olarak kendi düzeyinde algılayabileceği şeyler konusunda tahkikçilerle filozoflar aynı görüştedir. Düşünce aşaması ve onun sınırlayıcı özelliklerinin ötesindeki algı ve bilgiler noktasında ise birbirlerinden ayrılırlar. Çeşitli ekollere mensup teologlara gelince, tahkikçiler onlarla yalnızca istisnai durumlarda ve küçük meselelerde fikir birliği içindedir(F. Schuon, 1976; bölüm 7).

Konevî, tahkikçilerin tutumunu açıklamak maksadıyla Allah'ın mahiyeti, Allah'ın ilminin kendi Zâtı ve dünyayla ilişkisi, Tevhidin mahiyeti gibi hususlarda uzun tartışmalara girişmiştir. Bu bölümler Konevî'nin en zorlayıcı ve teknik eserleri olan *En-Nusus* eseri ile *Miftahu'l-Gayb* ve *En-Nefahatül İlahiyye* eserlerinin bazı kısımlarını akla getirmektedir(Chittich, 1978; 41-51). Aklın üstünlüğünü savunan filozofların da kabul edebileceği bir dille keşfe dair kavramları açıklama girişiminde bulunmuş olması, bu bölümü Konevî'nin Sûfî metafizik akıl yürütmenin özüne ilişkin yaptığı en açık sunumlardan biri hâline getirmiştir.

Konevî bu tartışmayı yürütürken insanın kendi aklıyla hakikatleri bilmesinin imkânsızlığı sorununa geri döner. İbn-i Sina'nın aslında insanın bunları bilemeyeceğini düşündüğüne dair fikrini tekrar teyit ederek bunu kanıtlamak üzere İbn-i Sina'nın *et-Ta'likat* eserinden uzun bir bölümü alıntılar(bkz. A. Badawi, Cairo, 1973). Hatta Tûsî'deki *et-Talikat* nüshasının kâtip tarafından yarım bırakıldığını; aksi takdirde İbn-i Sina'yı bu şekilde yorumlamasının mümkün olmadığını ileri sürer.

Konevî bu uzun ve kapsayıcı tartışmasını sürdürürken tahkikçilerin teknik, felsefi dildeki öğretilerindeki pek çok can alıcı noktayı da derinlemesine inceler. Yaratılıştan gelen Mükemmel İnsanın (insan-ı kâmil) rolünün kısa ve öz biçimde açıklanması; insani mükemmeliyetin ve ilmin derecelerinin tartışılması buna örnek gösterilebilir.

Konevî son olarak Tûsî'nin cevaplarına geri döner ve büyük çoğunluğunu kısaca yorumlar. Konevî genellikle Tûsî'nin cevaplarını tartışmaya açık bulur ve hem felsefi hem de tasavvufi bakış açısıyla her bir cevaba uyarlanabilecek çeşitli reddiyeler sunar. İbn-i Sina'nın *el-İşârât ve't-Tenbihât* eserine yazdığı yorumda Tûsî'nin ruh meselesini ele alışına atıfta bulunur.

Konevî yazışmanın sonunda Tûsî'nin cevaplarının çoğuna reddiye verdiği için özür dilerken; şayet bunlara sessiz kalsaydı bazı kişilerin kendisinin Tûsî'nin cevaplarına verilebilecek reddiyelerin bilincinde olmadığını düşünebileceklerinin altını çizer.

Büyük bir filozof ile büyük bir tahkikçinin arasındaki yazışmalar bu şekilde sona erer. Bu denli kısa bir özet, mevzubahis tartışmalardaki ustalığı ve karmaşıklığı hakkıyla açıklayamaz. Fakat en azından okuyucunun dikkatini yedinci/on üçüncü yüzyılda iki ekol arasında gerçekleşmiş olan bu fikir alışverişine çekmeye yarayabilir. Söz konusu alışveriş, bu iki ekolün bakış açıları 300 yıldan fazla bir süre sonra Molla Sadrâ'nın geliştirdiği sentez içinde bir araya gelene kadar artarak devam etmiştir.⁷

⁷Niyetim müstakil olarak Sûfî düşüncesinin veya Peripatetik felsefenin yok olduğunu ima etmek değildir. İkisi de, özellikle ilki, bağımsız düşünce ekolleri olarak kalmışlardır. Fakat İran'da ve İslam'ın doğudaki diğer alanlarında hâkim olan ana akım entelektüel faaliyetler büyük ölçüde Molla Sadrâ'nın teozofisinin etkisi altına girmiştir.

Yazar(lar)ın Beyanı

Araştırmacıların katkı oranı beyanı: Birinci Yazar %100

Etik Kurul Kararı: Etik Kurul Kararından muaftır.

Çatışma beyanı: Herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Destek ve teşekkür:

Kaynakça

- Chittick, W. C. (1978). Mafali'-i iman. *Sophia Perennis*, 4(1), 71–72.
- Chittick, W. C. (1978). The last will and testament of Ibn 'Arabi's foremost disciple, Sadr al-Din Qunawi. *Sophia Perennis*, 4(1), 41–73.
- Chittick, W. C. (1979). The perfect man as the prototype of the self in the Sufism of Jami. *Studia Islamica*, 50, 135–157.
- Chittick, W. C. (1980). *A Shi'ite anthology*. SUNY Press.
- Corbin, H. (1960). *Avicenna and the visionary recital*. Princeton University Press.
- Gillespie, C. H. (1976). Nasr, S. H. 'Nasîr al-Dîn al-Tûsî'. Dictionary of Scientific Biography, New York Press.
- Mu'ayyad al-Din al-Jandi. (1977). Chapter on Shu'ayb; quoted by Jam! in Naqd al-nusus. W. C. Chittick (Ed.). *Sharh fuşûş al-ḥikam* (pp. 205-302).
- Nasr, S. H. (1963). Renaissance in Iran: Haji Mulla Hadi Sabziwari. In M. M. Sharif (Ed.), *A history of Muslim Philosophy* (pp. 372–398). Otto Harrassowitz.
- Nasr, S. H. (1964). *Three Muslim sages*. Harvard University Press.
- Nasr, S. H. (1973). The meaning and role of “philosophy” in Islam. *Studia Islamica*.
- Nasr, S. H. (1978). *Sadr al-Din Shirazi and his transcendent theosophy*. Sharif Book Corner Press.
- Schuon, F. (1976). *Islam and the perennial philosophy*. World of Islam Trust.
- Sharif, M. M. (1963). Mulla Sadra. In M. M. Sharif (Ed.), *A history of Muslim philosophy*. Otto Harrassowitz Press.
- Yahia, O. (1964). *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn al-'Arabî*. Damas.
- Wilson, P. L. (1981). *Divine flashes: The Lama 'ât of Fakhruddin 'Iraqi*. Paulist Press.

Lisans Bilgisi / Copyright	Bu çalışma, yazar(lar) tarafından üretilmiş olup, telif hakları yazar(lar)a aittir. Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır. This work is produced by the author(s) and the copyright belongs to the author(s). It is published under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) license as open access.
----------------------------	---