

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI
PUBLICATIONS OF THE FACULTY OF LETTERS, ISTANBUL UNIVERSITY

REVIEW OF THE INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES
İSLÂM TETKİKLERİ ENTİTÜSÜ DERGİSİ

CİLD — VOLUME IV.
CÜZ — PARTS 1-2

Nihat Keklik

Sadreddin Konevî düşüncesinde insan, kader ve ahlâk

İSTANBUL
EDEBİYAT FAKÜLTESİ BAŞIMEVİ
1964

O.B.Nr: ab 395
YERLİ: ab 382



ÇEKÜL KÜTÜPHANESİ

DEMİRBAŞ NO.

ab395

SINIFLAMA NO.

ab387

BAĞIŞCI

GELİŞ TARİHİ

SADREDDİN KONEVÎ DÜŞÜNCESİNDE İNSAN, KADER VE AHLÂK

a. Genel tasvir.

NIHAT KEKLİK

Büyük dinlerde meselâ yahudilik, hristiyanlık ve islâmlıkta « théologique » bir unsur olarak görülen «ilk-insan» herşeyden önce Tanrı İnsan münâsebetlerinde bir «ana fikir» dir. Bu ana-fikir mâhiyeti itibariyle de, Tanrı ve kâinat karşısındaki insan'ın ideal, rasyonel ve ahlâki bakımından bir çerçeve içine sokulması demektir. Başka bir deyişle İnsan, kendi mânevi varlığı ile, şuur taşıyıcısı olmayan diğer canlı varlıklardan « insanlık mâhiyeti » sayesinde ayrılabilmektedir. Onun, sıradan bir yaratık olmadığı gerçeğini dikkata alan ve kendi sâhaları içinde insan üzerine eğilen ilimler arasında, bir de felsefe'nin davranışı vardır ki buna da «felsefi antropoloji» adı verilmiş bulunmaktadır. Şu halde biyolojik ve sosyal bakımlardan ele alınan insan yanı sıra genetik psikolojinin ilhamlarıyla felsefi bir «konu» hâline getirilen insan, burada, herşeyden önce «akıl ve şuur» sâhibi bir varlık olarak telâkki edilmektedir. İşte «İnsan nedir ?» sorusunun karşılığı sayılan «insanlık mâhiyeti» deyimini de, bir sorudan başlayarak İnsan'ı bir bütün olarak inceleme konusu haline, bu şekilde getirmektedir.*

Bu makalede meselenin şimdiye kadar aldığı neticeleri ve gelişmeleri bir yana bırakarak, milâdî XIII. asırda Konyada yaşamış bir türk düşünürü olan Sadreddin Konevî'nin bu konudaki fikirlerini göz önüne sermek istiyoruz. Şu kadar var ki, Konevî, mistik bir düşünür olduğu için, onun kaynağını herşeyden önce islâmî inançların teşkil etmesi tabîî bir vaki'dir. Bu sebeble, Konevînin adı geçen bu meselede vermiş olduğu açıklama tarzını değerlendirebilmek maksadıyla, bütün islâm düşüncesine asıl görüş tarzını sağlamış olan Kur'an'ın ortaya attığı malzemeyi de gözden geçirmek icab eder.

Kur'anda «beşer» (III 47,79 vd.), «insan» (IV 28 vd.), «abd» (= kul: II 178,221 vd.) gibi isimlerle zikredilen ve Tanrının tek muhatabı olarak görülen İnsan, burada ferdiyet ve mâhiyet bakımından ele alınmış

* Bu konuda toplu ve açık bilgiler, T. Mengüşoğlu'nun ileride ismi zikredilecek olan değerli eserinde mevcuttur.

değildir. Abd (= kul) olarak—bu kökten türeyen etimolojik şekillerle birlikte—insan'ın Tanrıya yönelmesi ve ondan başka bir varlığa *ibâdet* etmemesi (XII, ve 26) ifâde olunur. İşte bu anlamda da bir kul'un *itâat* (inkiyâd) sinonimi olarak, ancak Tanrıya boyun eğmesi kastedilmektedir. Beşer lafzı ile de, insanın iç-yüzü ve mâhiyeti değil, fakat dış-yüzü (çünkü beşere: çğl. beşer: cild, deri demektir) dikkata alınmış olur. Böyle bir anlamda ise «b-ş-r» kökü, aynı zamanda maddî güzellik, müjde, sevinme ve hediye anlamlarını taşıyan bir takım kelime kalıplarına dökülmektedir. Şu halde «beşer» deyimini ile Kur'anda kasedilen mânâ, İnsan'ın Tanrı ile münasebetinin genel ve dış-görünümlü olarak ortaya koyulmasından ibarettir. Bunlara mukâbil olarak «İns» ve «İnsan» deyimleri ise, Tanrı-İnsan münâsebetlerini *inanç* bakımından daha özlü olarak göstermeye yaramaktadır. Çünkü ünsiyet, dostluk ve basîret gibi etimolojik şecillere kök teşkil eden bu lafız, Tanrı ile İnsan arasındaki «içbağlantı» yı kaseder mâhiyettedir. Kısaca bu genel bağlantıların müşahhas ve tipik örnekleri de Kur'anda çeşitli peygamber isimleriyle de ortaya koymuştur. Söz gelimi «Âdem», *ilk* insan olarak, Tanrının *ilk* muhâtabıdır. Allah ona bütün isimlerini öğretmiş (II/31), şeytan müstesnâ bütün iyilik kuvvetlerini (melekleri) kendisine tâbi kılmış (II/X34, VII/61, XVIII/50 XX/116) onu cennete yerleştirmiş (II/35 ve VII/19)'tir. Adem-oğlu olarak bütün insanları sembolize eden bu isim, Tanrı ile İnsan münâsebetlerinin genel bir tablosunu çizmiş telakki olunabilir. Buna benzer olarak, diğer peygamberlerin de—müşahhas örnekler mâhiyetinde—bu neviden münâsebetleri temsil ettikleri bir gerçek sayılmalıdır. Daha çok ahlâkî-dînî bir çerçeve içinde kalan bu misaller de açıkça gösteriyor ki, İnsanlık-problemi, Kur'anda «insanlık mâhiyeti ve ferdiyet» antinomisi şeklinde serdedilmiş sayılamaz. Şu halde, kabul etmek gerekiyor ki, Kur'anın gâyesi, «akıl» ile techiz edilmiş olan İnsan'ı, ahlâkî ve «sociable» bir mertebeye erişirmek ve onu mânevî yükselişlere namzed görüp zorlamak telâkkisinden ibarettir. Bu durumda ise, İnsan cüz'i konularda âdetâ «autonome» bir mâhiyet kazanmış oluyor. İşte bu sebeplerledir ki, insan «ahlâkiyet» gâyesi için, kendisine «cennet» (mükâfât) ve «cennem» (mücâzât) va'dedilen eskatolojik bir çerçeve içine de sokulmuş bulunuyor. Fakat İnsan'ın kosmolojik ve metafizik durumu Kur'anda işlenmemiş olduğu için bu konu, islâm düşünürlerinin çalışmaları sayesinde aşağıdaki satırlarda göstereceğimiz gibi, dikkate değer ilerlemeler haline getirilmiştir.

İmdi, biraz yukarıda belirttiğimiz gibi, meseleyi tarihî bakımdan bütün teferruatıyla ele almak, bu kısa araştırmanın hudutlarını aşar.

Üstelik —ilerdeki sayfalarda temas edildiği zaman görülecektir— böyle çalışmalar zâten L. Massignon, R. A. Nicholson, A. Christensen ve E. Lehmann gibi tanınmış orientalistler tarafından yapılmıştır. Fakat eserleri hem kemmiyet hem de keyfiyet bakımından dikkata değer bir durumda olan, buna rağmen şimdiye kadar ciddî bir tedkike tâbî tutulmayan Sadreddin Konevî'nin modern araştırmalarda bu hususta bahis konusu edilememesi, felsefî antropoloji'de büyük bir eksiklik meydana getirmektedir. Şu kadarını da şimdiden hatırlatmak yerinde olur ki, Konevî'nin, adı geçen bu meseleye dair özel mâhiyette bir eseri mevcut değildir. Hattâ bu konu her hangi bir eserinde hususî bir bölüm veya fasıl altında ele alınmış olmadığından, sâdece onun şuraya buraya serpiştirmiş olduğu ve sistemleştirilmesi gerçekten zor sayılan dağınık fikir ve cümlelerini bir araya getirmek sûretiyle konumuzu işlemek mecburiyetiyle karşılaşırız.

Konevî bu husustaki düşüncelerini büyük eserlerinin hemen hepsinde —fakat çok dağınık olarak— ortaya koymuştur¹. Üstelik bu nevîden fikir ve düşünceler belli başlı esaslara bağlanabilmek için de, onların Konevî'nin sistemindeki mevkiine kısaca bakmak gerekiyor.

Sadreddin Konevî'nin bütün felsefî-tasavvufî sistemi, Allah-Kâinat Bütünlüğü (=pan-théisme) nazariyesine dayanır. Bütün var-oluş'u kap-

¹ Sadreddin Konevî'nin felsefesi ve sistemi hakkında bir araştırma, bu makâlenin yazarı tarafından, bütün epheleriyle ve geniş olarak, meydana getirilmiştir. Kitap yakın bir gelecekte, neşir sahasına çıkarılacaktır.

Konevî ise «insan hakkındaki» fikirlerini başlıca şu eserlerinde ortaya koyar :

a) *Şarh al-asmâ al-ḥusnâ* (=Şarh al-asmâ), arapça elyazması, İst. Köprülü kütüphanesi, no. 1954.

b) *al-Nafaḥât al-İlâhiyye* (=Nafaḥât), arapça elyazması, Konya, Yusufâğa ktp. no. 5468.

c) *Şarh ḥadîş al-arbaʿîn* (=Şarh hadis), arapça elyazması, İst. Üniversite ktp. no, 300.

d) *Tabşirat al-mubtadî va tazkirat al-muntahî* (=Tabsıra), farsça, elyazması, Nuruosmaniye ktp. no. 2286 (fol. 139-171).

e) *İcâz al-bayân al-muştamil ʿalâ şarḥ külliyyât asrâr Umm al-Qurʾân* (=İcâz), arapça, elyazması, Ragıp paşa ktp. no. 65/78. (Bu eserin eksik bir neşri mevcuttur: Konevî, İcâz al-bayan fi tafsir umm al-Kurʾan, Haydarabat tarihsiz).

f) *Kitâb miftâḥ camʿal-ğayb* (=Miftah) arapça elyazması, İst. Ayasofya ktp. no 1930.

g) *Kitâb marâtib al-vucûd* (=Maratib), arapça elyazması, Şam ktp. Genel kısım, no. 5895 =krş. A. Badawî, al-İnsân al-kamil fi'l-islam, Kahire, 1950, s. 115.

h) *Maktûbât* (=Maktubat) arapça ve farsça karışık olarak Konevî tarafından yazılmış bazı mektuplar. Bunun nüshalarına daima «al-Nafaḥât» nüshalarının sonunda rastlanılmaktadır. bk. Konya, Yusufâğa ktp. no. 5468 ve Konya, Müze kısmı no. 1633

layan bu nazariye içinde Tanrı, herşeyin «kaynak» ını teşkil eder. Fakat böyle bir «kaynak» (=İlk prensip) ise, onun düşünce sisteminde dâimâ metafizik-agnostisizm çerçevesinde tutulur.: Yani, Tanrı şu veya bu bakımdan bilinmez; O, ezeli ve ebedî olarak, her zaman ve her yer'de, her nesne'de devamlı bir sûrette tecellî eden, kendisini gösteren bir Güzellik, İyilik, Şiddet ve Azamet'tir. İşte Tanrının «sıfat ve isim» leri de bu «tecellî»lere birer *isim* olmaktan başka bir şey değildir. Yaratış (İcâd) hususunda Tanrı, kendi «isimler»iyle kâinatı bu şekilde yâni tecellî ederek meydana getirmiştir. Şu hale göre «İsimler ve Sıfatlar» Tanrı ile Kâinat arasında mutavassıt terimlerdir. Hattâ bunlar, tıpkı Platondaki idealar gibi *mümkün* nesnelerin *ideal* modellerini teşkil etmektedir. Şu halde «ilâhî isimler» in tecellî etmesi ile meydana gelen bu Kâinat'tan ayrı bir Tanrı tasavvur etmek de kabildir.

Tanrının alem (عالم) mâhiyetindeki adı da *Allah* ismidir. Bu isim bütün ilâhî isim ve sıfatları «kendi içinde» gizlemektedir. *İcâd*, yâni yaratma ve vücuda getirme hadisesi de O'nun «Rahmet» adıyla olmuştur. Büyük bir daire teşkil eden Varlık (dâ'irat al-vucûd)'ın bir yarısında «ilâhî rahmet», diğer yarısında ise bu «rahmet» i kabul eden «varlıklar» bulunur. Kısaca Konevî'nin felsefesinde «insan», bu Vucud Dairesi'nin en son mertebesi sayılır ki, bu suretle *İlk* olan *Tanrı* ile *Son* olan *İnsan* yanyana getirilmiş ve âdetâ birbirlerine bağlanmış olurlar. Bizzat onun ifadesiyle: «...Vucudun vâsf (emr) 'ı *devrî* olduğu için, *son* olan İnsan ile *ilk* olan Tanrı aynı'dir. Bu ikisi arasında da, Kâinat mertebelerinin varlıklar'ı, felekler içinde devamlı bir şekilde yüzerler...»²

İmdi, bir «daire» teşkil ettiğini ifade ettiğimiz bu kâinat zinciri'nin en son halkasında İnsan'ın bulunmasını, üstelik bu son halkanın da Tanrıya bitişmesini söyleyen Konevî, her nekadar «*ayni*» lafzını kullanıyorsa, yine de Tanrı ve İnsan ayniyet'ini kesin bir şekilde kabullenmiş değildir³. Çünkü İnsan, «vucud dâiresi»nin en son mertebesinde bulunmakla, sâdece «varlık'ın sûreti» tamamlanmış olur⁴, fakat hiçbir zaman Tanrı ile İnsan *ayni şey* olamaz⁵. İkisi arasında bulunan

² Konevî, *Şarh al-asmâ*, vr. 108. b (17-18)-109 a(3-4).

³ Konevinin otoritesi İbn al-Arabî ise, «Tanrı» ile «İnsan» ayniyetini kabul etmektedir. bk. M. Ali Aynî, *La quintessence de la philosophie d'İbn Arabî*. Paris, 1926s. 63.

⁴ Konevî, *Şarh al-asmâ*, vr. 101 b (19-20),

⁵ Konevî için «Tanrı» ve «İnsan» ayniyet'i mümkün değildir. (bk. not 3). Bu nazariyenin şumulüne giren *ittihâd ve Hülûl* (Tanrı ile İnsanın birleşmesi) dahi Konevîye göre fâsîd bir inançtır. Msl. bk. Konevî, *Tabsıra*. vr. 18a (5-8)

farkı Konevî, Tanrıya hitaben: «..Sen zâhirsın, ben de ebedî olarak bâtın..» sözleriyle ortaya koyar⁶ Bundan başka, «insan'ın hakikati» melekût âlemi'nin sırrı ve özetidir. İnsan hem rûhânî hem de cismânî alemlerden bir araya gelmiştir ve kendisi de var-olanlar'ın en mükemmelidir⁷. Şu halde Konevî'nin felsefesinde insan'ın kosmolojik bir değeri de vardır: Bu değer onun Kâinat içinde bir merkez teşkil ettiğine değil, fakat yaratılıştaki olgunluğun (kemal'in) en son derecesini temsil ettiğine delâlet ediyor. Üstelik bu telâkki içinde insan, dual bir varlık olarak dikkate alınıyor ki, onda rûhâniyet cismânî oluştan önce gelmektedir. Bununla berâber insan hakkında tasdik olunan kosmolojik ve metafizik değerler bundan ibâret değildir. İnsan madem ki, «melekût âlemi'nin sırrı ve özeti'dir, o halde İnsan -Konevîye göre- kâinâtın yaratılıştaki sebeb'i de teşkil etmektedir⁸. Şu halde genel anlamıyla «İnsanlık» mânâsına gelen İnsan ile Tanrı arasında bir fark olduğu açıkça bellidir. Fakat adı geçen fark'lar bundan ibaret sayılmaz. Çünkü Konevî İnsan'ı «dünya varlıklar»ndan bir tanesi olarak ta gösterir⁹. Şu kadar var ki İnsan «toplu bir varlık» (= نسخة جامعة) başka bir deyişle bütün varlığı kendi bünyesinde özetleyen bir madî-rûhânî yaratık olmakla beraber, yine de «kevnî» varlıklardan başkadır. Çünkü İnsan, gerek ilâhî isimler'e gerekse kâinât'a âit bütün hakikatların bir nüsha'sıdır¹⁰. Bu suretle Tanrının kendi isimlerini Âdem'e öğretmesi (bk, br. s. 2) adem-oğulları'nın gerçek mîrâsı olmuş ve İnsan, bütün varlığın idealarını ve yaratılış sebeplerini teşkil eden bütün ilâhî isimleri bilmek, onların hakikatlarını idrak etmek sûretiyle bu hakikatların bir «nüsha'sı» olmuştur. Şüphesiz ki, «microcosmos» telâkkîsinin başka bir version'u olan bu nazariyede Konevî insan'ı kosmolojik bakımdan ele almış ve bu arada onun metafizik değerini de belirtmiş bulunmaktadır. Bunun dışında, bütün varlıklarda olduğu gibi İnsan'ın da kendisine mahsus bir hakikatının bulunduğu gelecek olursak, Konevî böyle bir «insanlık hakikati»na «rabbânî latîfe» ve «nefs-i nâtika» adlarının verildiğini ve böyle bir «hakikat»ın ölüm'den sonra aslâ kaybolmayacağını da¹¹ açıkça ifade eder ki, bununla İnsan madde dünyasında «ölümlü», fakat mânâ dünyasında ise «ölümsüz» telâkkî edilmiş olur.

⁶ Konevî, *Nafahât*, vr. 22 a (11).

⁷ Konevî, *Tabşıra*, vr. 36 b (8-9)- 37a (1-2).

⁸ Konevî, *Tabşıra*, vr. 40 b (4-8).

¹⁰ Konevî, *I'câz*, vr. 13b (15-17).

¹¹ Konevî, *Nafahât* 54a (12-16).

Tanrı ile İnsan'ı bir birinden ayırt eden başka bir nokta da, bu ikisinin «zâhir» (açık) ve «bâtın» (gizli) oluşta birbirlerinin zıddı sayılmalarıdır. Çünkü İnsanın zâhir'inde (dışında) sâbit oluş (sebât) vardır; aynı şey ise Tanrının «içinde» (bâtın'ında) mevcuttur. Bundan başka insanın içinde (iç görünüşünde) değişme (tenevvü') bulunduğu halde, aynı şey Tanrının dışında (dış görünüşünde: kâinattaki nesnelerdeki ilâhî görünüş ve tecellilerde) mevcuttur. Şu halde Konevîye göre Tanrının bâtın'ı İnsanın zâhir'inin aynı'si ve Tanrının zâhir'i de İnsanın bâtın'ının «aynı»sidir¹³. Bu suretle Konevî, Allah ve İnsan varlık sâhalarını birbirinden kesin olarak ayırt etmiş durumdadır. Hatta otoritesi İbn al-ʿArabî'den bu noktada çok bâriz bir şekilde ayrılmış olduğu anlaşılan Konevî, muhakkak ki, aynı ekolü tâkib etmiş olan al-Cîlî (ö. m. 1417)ye bu nazariyede örnek teşkil etmiş sayılır. Çünkü al-Cîlî dahi «..kul, kuldur, Rabb ta rabbtır: kul Rabb olamaz, Rabb ta kul olamaz..» demektir¹³.

Eskatolojik bir çerçeve içinde şimdilik dikkate alınmayacak olan İnsan, Konevinin eserlerinden bâzen biolojik ve ayrıca lojik bakımlardan da ele alınır. Meselâ lojik sahasında, bilgi ve idrak konularında *sensualisme*'in etkisi altında kalan Konevinin duyu'lardan hareket ederek lojik ve metafizik realitelere yükseldiği de anlaşılmaktadır. İnsanda tabîî (maddî-fizik) ve bir de ruhanî bâzı kuvvetler vardır ki, bunlardan her biri, özel idrâk varlıkları'nı kavramak için yaratılmıştır. Meselâ göz, sâdece görülecek şeyler'in, kulak münhasıran işitilecek şeyler'in kavranması içindir. Göz, kulağın vazifesini göremediği gibi bunun da aksi mümkün değildir. İşte bunlar gibi, insanda bir «akıl» vardır ki bu da «evveliyât»¹⁴, idrâk etmek içindir¹⁵.

Şu kadarını ilâve edelim ki, Konevinin «akıl sâhibi» olarak tavsîf ettiği İnsan, *kenâisini* değil ancak *kendisinden başka* şeyleri idrâk edebilecek durumdadır¹⁶. Gerçi bu son duruma göre felsefî antropolojiye ve bundan ayrı olarak Descartes'teki «cogito» ya zıd bir davranış göze çarpmaktadır. Maamâfih İnsan'ı «akıl sahibi» bir «üstün varlık» sayan Konevî'nin az çok Grek filozoflarını ve ayrıca Kant ile Scheler'i hatırlattığını da görmekteyiz. Nitekim antik felsefede dahî insan şuuru

¹³ R. A. Nicholson, «İnsan-i kamil» madd. İslâm ansiklopedisi, cüz. 51 s. 1009 b.

¹⁴ «Evveliyât», mukaddemat (les premisses)'a baş vurulmaksızın idrak olunan gerçeklerdir. Konevi buna mukabil «Nazariyat»ı zikreder ve bunun da ancak «mukaddemat»a baş vurarak idrak olduğunu kabul eder. bk. Konevi, *Tabşıra*, vr. 54a (1-4).

¹⁵ Konevi, *Tabşıra*, vr. 53a (4-9)-53 b(1-3).

¹⁶ Konevi, *İcâz*, vr. 19 a(1-2).

üzerinde durulmuş ve insan'ı diğer *canlı*'lardan *üstün* kılan şeyin akl olduğuna dikkat edilmiştir. Diğer taraftan Kant, insanda «aklı varlık» tarafına dikkati çekmiş, Scheler ise insanda «Geist» in mevcudiyetine işaret etmiştir¹⁷. Şu farkla ki Konevî düşüncesinde «akıl», insanın «autonome» bir varlık sayılması için kâfi değildir. Onda müşahade edilen insan tipi daha çok etik (ahlâkî) bir değer taşıyan ve sonunda «Olgun insan» (al-insân al-kâmil) nazariyesine ulaşan bir tarif teşkil eder. Hattâ «insan akli»nin «bağımlı» (mukayyed) olarak tavsif edilmesi¹⁸ ve metafizik realiteleri kavramak için *mükâşefe*'ye dayanılması¹⁹ Konevîdeki insan telâkkîsi ile Kantın bu konudaki düşünce ve görüşlerini birbirine yaklaştırmamızı imkânsızlaştırmaktadır. Bundan ayrı olarak Konevînin «İnsan»ı Tanrının irâde'sine tâbîdir ki, bu ilerde ele alınacaktır.

b.) Olgun insan (al-İnsân al-Kâmil) nazariyesi

İşte bundan önceki genel tariflerden sonra Konevî, insanlar arasında az olarak yetişen «Olgun İnsan» nazariyesine yükselmektedir ki, bunun kökleri İbn al-Arabiye kadar gitmektedir. Nitekim ilk defâ büyük mutasavvıf İbn al-ʿArabî'nin bir klişe halinde ifade ettiği bu *deyim*²⁰ daha sonraları al-Cili'nin de bir eserine isim olmuştur²¹. Daha önceki mutasavvıflarda ise bu makam, «fenâ fillâh» mertebesine vasil olan insanın mertebe ve makamını göstermek için kullanılmıştır. Şüphesiz ki onlardan çok daha eski köklere dayanan «insan» ve «ilk-insan» nazariyeleri A. Christensen²² E. Lehmann²³ taraflarından İran an'ane-

¹⁷ Kant ve Scheler'de bu konular için bk. T. Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, İst. 1949 s. (2-3).

¹⁸ Konevî, *Nafaḥât*, vr. 47 a(6).

¹⁹ Konevî filozofların rasyonalizm'ine daima zıd bir tavır takınmaktadır. Onların mukaddemat terkiib ederek, huccetler ve deliller ikamesiyle gayelerine erişmek istediklerini, bu usul'ün görünüşte iyi olduğunu fakat «ilâhî feyz nuru» adını verdiği «ilâhî müdahale»yi ihmal ettiklerinden, hatta bundan «mahrum», olduklarından dolayı sonunda «kötü» (zemm) bir durumda kaldıklarını ifade eder. bk. Konevî, *İcâz*, vr. 142 b(5-9). Şu halde «ilâhî feyz nuru» usulü ile Konevî düşüncesindeki «mükâşefe» imkân dahiline girmektedir. Bu da «tefekür» yoluyla değil ancak «zevk» metodu adını verdiği bir usulle mümkündür. bk. Konevî, *Tabsıra*, vr. 89 a(3-5).

²⁰ İbn al-Arabi, *Fuṣūṣ al-ḥikam* (terc), s. 8 (N. Gençosman, 1922).

²¹ A. al-Cili, *al-İnsân al-kâmil fi ma'rifat al-avâxır va'l-avâ'il*, *krş.* R. A. Nicholson, insan i kamil madd. İsl. Ansl. s. 1008 b.

²² R. A. Nicholson, *göst. yer.* s. 1008 b.

²³ A. Christensen, *Le Premier Homme et le Premier Roi dans l'Histoire legendaire des Iraniens*, 1918, =*krş.* A. Badavi, *aynı eser.* s. 13.

lerindeki yeri gösterilmiş²⁴ ayrıca L. Massignon²⁵ bu nazariyenin köklerini çeşitli yazılarında araştırmış bulunmaktadır²⁶.

Tarih bakımından meselenin menşei bir yana bırakacak olursak Konevînin «Olgun İnsan» nazariyesindeki durum şudur: Olgun İnsan, görülmeyen varlık sâhası (Gayb âlemi) ile görülen valık sâhası (Şehâdet âlemi) arasında bir «geçit» (berzah)tır²⁷. Gerçi aynı görüşler İbn al-‘Arabî’de de mevcuttur fakat Konevî adı geçen hocasını bu nazariyede tıpa-tıp takip etmiş sayılmaz. Çünkü İbn al-Arabî bir eserinde İnsan’a (Adem’e) «İlâhî hikmet’i izâfe etmektedir²⁸. Varlık kademelerinde en son yaratık olan İnsan onda da «ulvî ve süflî» (Gayb ve Şehadet) âlemleri arasında bir berzah (isthme: geçit) olarak zikrediliyor²⁹.

Kısaca Tanrı ile yaratıklar arasında «ilâhî emr»lerin nakledilmesinde bir vâsıta olarak gösterilen Olgun İnsan, birçok makamlara sâhiptir. Fakat onun en büyük makâmı «Tanrıya nâib oluş» tur. Çünkü o, «Tanrı» ile «Tanrıdan başka şeyler» (yaratıklar) arasında Tanrıdan gelecek emir’leri diğer varlıklara ulaştırmak için bir *vasıta* sayılır³⁰. Bundan başka «Olgun insan» Tanrı hakkında en büyük ontolojik delili teşkil eder³¹. Hatta, sayılan bu ve buna benzer sebeblerle Olgun İnsan aktif olarak «herşey»dir. Nitekim Konevî bu hususta daha da ileri giderek, -küllî hükümleri bakımından dahî olsa- *herşey*’in Olgun İnsan’da zuhûr ettiğini, çünkü onun bir «toplayıcı özet» (نسخة جامعة) olduğunu ileri sürer³². Diğer bir bakımdan Olgun-İnsan, ulûhiyet sıfatları hususunda tahakkuk sahibi olduğu için, Tanrının zat isimlerini keşf edebilen biricik yaratıktır³³. Bu suretle bir defa daha anlaşılıyor ki

²⁴ E. Lehmann, *Zaratushtira, En bog om Persernes gamle tro*, I, 97 krş. A. Badavi, *ayni eser*. s. 13.

²⁵ A. Badavi, *al-insân al-kâmil fi’l-islâm*, s. 13.

²⁶ L. Massignon, *L. Homme Parfait en Islâm et son originalité eschatologique*, Zurich, 1947; Bunun arapçaya terc. A. Badavi, *ayni eser*, ayr. R. A. Nicholson, *Studies in islâmic mysticism*. “The Perfect Man” bölümü.

²⁷ Konevî *İcâz*, vr. 76 b(6-7).

²⁸ İbn al-Arabî, *Faşûş ul-hikam* (terc). s.

²⁹ M. Ali Aynî, *La quintessence*, s. 62: bu hususta ayr. bk. Carra De Vaux, “Berzah” madd. *İsl. Ansl.* s. 566

³⁰ Konevî *Nafahât*, vr. 49 b(10-12).

³¹ Konevî, *Şarh al-asma*, vr. 102 a(15-17).

³² Konevî *Nafahât*, vr. 86 a(3-6) ayr. bk. br. not 10.

³³ Konevî, *Şarh al-hadîs*, vr. 52 b(18-19). Zaten Kur’anda Allah “bütün isimlerü Adem’e öğretti” denilmektedir, (Kur’an 11/31).

keşf (mukâşefe) Konevî felsefesinin hareket noktasını teşkil eder. Böylece Olgun İnsan mertebesine gelinceye kadar «mükâşefe» sâhasında başlıca üç tane mertebe'ye temas eden Konevî, çok genel bir anlamdaki «insan» tipinden başlayarak, daha mükemmel insan katagorilerine yükselir: *Şuhûd* (Metafizik müşahede) adını verdiği bir iç-kuvvet ile ilk tabakayı teşkil eden «ehl-i keşf'in, idrak edilen mevcutların *yokluk* halinden *varlık* haline geçişlerine *şâhid* olduklarını; ikinci tabakayı teşkil eden «ehl-i keşf'in de «sabit aynlar»ı (al-a'yân al-sâbite= mâhiyetler) Tanrının varlık aynasında kısım kısım idrâk ettiklerini; fakat üçüncü ve en son tabakayı teşkil eden Olgun İnsan'ların ise, Tanrının «sabit aynlar» da zâhir oluşuna şahit olduklarını, zira bunların Tanrının tecelli ettiği yer olduğunu, zâten «*Tanrının zuhura gelmesi*» ile *mâhiyetler*'in aynı-şey sayıldığını; gerek birinci gerekse ikinci tabakayı teşkil eden ehl-i keşf'in ayrı ayrı idrak ettikleri şeylerin aynı zamanda ve beraberce Olgun İnsan tarafından müşahede ve idrâk edildiğini söyler³⁴.

Böylece «keşf» ve «şuhûd» (mükâşefe ve müşahede) mertebelerine kadar yükselen İnsan'ı Konevî, «Gayb ve Şehâdet» âlemlerini birbirine bağlayan «berzah» (geçit-boğaz) olarak düşünmüş oluyor. Fakat şimdiden belirtelim ki, Konevînin eserlerinde aşağı yukarı aynı anlamı taşıyan ve manevî yükselişlerde önemli bir faktör sahibi olan iki tâne rûhî kuvvet vardır: Keşf ve hayal kuvvetleri.. Fakat kendisine göre «hayal gücü» (قوة التَّحَلُّلِ) duyu derecelerinin en üst tabakasını ve en son halkasını teşkil eder³⁵. Bu kuvvet Varlık'ın bir «nüsha»sı olan İnsan' da misal âlemine yakın olan bir ayrı âlem halinde fi'len (aktif olarak) mevcuttur. Zâten «hayâl âlemi» adı verilen varlık sahasının «misal âlemi»ne olan nisbeti, ufak derelerin bir nehre veya parça'ların bir bütün'e olan nisbeti gibidir. İşte bu suretledir ki «hayal kuvveti» vasıtasıyla insan, bu «misâl âlemi»ne direkt olarak bağlanabilmektedir Fakat Konevî bu bağlamışta insanları iki kısma ayırmaktadır:

- a.) Bir kısım insanlar bu bağlanış'ı (irtibât'ı) *anlayamaz*: bunlar insanların çoğunluğunu teşkil eder.
- b.) Diğer kısım insanlar ise -bunların sayısı azdır- bu bağlanış'ı *anlar*. Bu gibi kimseler misal âlmi'nden geçerek «ruhlar âlemi»ne ve hatta daha da yukarıdaki varlık sahalarına kadar yükselebilirler³⁶.

³⁴ Konevî, *Şarh al-asmâ*, vr. 80 b(2-10).

³⁵ Konevî, *aynî eser*. vr. Lo2 a(21-22).

³⁶ Konevî, *Şarh al-hadis*, vr. 95 a(1-8).

İmdi, insanların çoğunluğunu teşkil eden ve «hayal kuvveti» vâsıtasıyla «misal âlemi»ne bağlanışlarından *habersiz* olan kimseler hakkında Konevî «Allah bunların kalplerini mühürlemiştir» (Bk. Kur'an, II/7), bu sebeble onların ruh (nefs)'larından kalplerine hiç bir şey ulaşamaz. Fakat bu halden kurtulan insanların kalbine bir *temizlik* ulaşır ve bunlar «hayal kuvveti» vâsıtasıyla «misal âlemi»ne kadar yükselebilirler. Bu suretle onların ruh'larının idrâk ettiği herşey, bir parıltı halinde kalplerinde yansır ve nihayet bu yansıma (in'ikâs) onların dimağ'larından *yeniden* inikâs edebilir³⁷.

Netice olarak Konevî, bir nüshası şimdiye kadar kendi memleketimizde bulunamayan ve «Varlık mertebeleri» (Marâtib al-vucûd) adlı bir eserinde Vucud'un (Varlık'ın) kırk mertebesi bulunduğunu ve en son varlık mertebesini de Olgun insan (al-insân al-kâmil)'in teşkil ettiğini ifâde eder. Ona göre Varlık mertebelerinden kırkıncı mertebe Olgun insan'dır. Mertebeler onunla tamâm olmuş, kâinât olgunluğa erişmiştir. Tanrı bu kâinât için en mükemmel bir görünüş (zuhûr) ile -kendi sıfat ve isimleri hesabınca- zâhir olmuştur. Şu halde Olgun insan, zuhûr mertebesinde mevcudların en sonuncu (aşağı) olanıdır, fakat mükemmellikler konusunda ise, mertebe itibariyle en yüce'sidir. Bu şey ondan başka varlıklar için varid değildir. Biz şüphesiz ki onun, ulvî ve süflî gerçekler için bir «toplayıcı» (câmi') olduğunu... beyân ettik. Dış dünyada gördüğümüz yahut işittiğimiz her şey insani incelik (raqîqa)'lerden bir incelik ve insanlık hakikatlarından bir hakikat için bir isim'den ibârettir. Bu bakımdan insan hak ve zattır. O, (ilâhî) sıfatlar'dır, Arş'tır, Kürsî'dir, Levh (-i mahfûz)'dir, Kalem(-i âlâ=Yüce Ruh=Ruh-i âzam)'dir. O, melek'tir, cinn'dir, gökler'dir, göklerin yıldızlarıdır. O, yeryüzü ve bundaki şeylerdir. O, dünyevî ve uhrevî âlemdir, Varlık'tır. O, hakk'tır, yaratıklardır, kadim (ezelî)'dir. O, yeni (hâdis)'tir...³⁸.

c. Ahlâk ve kader bakımından İnsan

İslâm dünyasında öğrenim gayeleriyle tedvîn edilmiş olan ahlâk ilmi, hemen bütün yazı nevilerini içine alan eserlerde, bazen bağımsız araştırmalarda bâzen özel fasıllara yahut ta ufak pasajlara konu teşkil etmiştir. Bu konuya ait özel araştırmalar bir yana, sistematik olmayan diğer neviler herşeyden önce “amelî” bir kıymeti hâizdir. Böylece “fazilet” ve “rezilet” kavramları arasında alternatif bir istikâmet tâkib

³⁷ Konevî, *Fukuk*, vr. 59 b(12-19); 60 a(1-2).

³⁸ Konevî, *Marâtib*, 14 b-15 a, Bu fragment A. Badavi tarafından yukarıda adı geçen eserde neşredilmiştir. s. 155

ettiği düşünölen İnsan'ın *doğru* yaşama yolu ile *yanlış* yaşama tarzı arasında gerçek ve ideal yolunu bulmasına önderlik edilir. İşte bu konudaki çeşitli nazariye ve telâkkiler, islâm dünyâsında hem tasavvufî hem de felsefî sâhalarda çoğunlukla aynı mâhiyete sâhip gibidir. Şu farkla ki, felsefî mâhiyyette olanları köklerinde Platon-Aristoteles etkileri, tasavvufî mâhiyyette olanların menşesinde de daha çok islâmî inançlar müşâhede edilmektedir. Şunu da ilâve edelim ki, bu iki zümrenin kendi sâhalarında, yabancı ve diğer tesirlerden tamamen masun kalamamıştır. ³⁹ Ahlâkî değerler bakımından ele alınan insan, şüphe yok ki, evvelâ “irâde” ve “ferdiyet” (şahsiyet) olarak akla gelmektedir. Kur’anda “insan zayıf olarak yaratılmıştır” (IV/27) âyeti ile işâret edilen mânâyâ bakacak olursak islâmî inançlarda insan, genel bir anlamda “zayıf” bir yaratıktır: bu zayıflık (za‘af) insanın temelini teşkil ettiğine göre, yaratılışını takib eden gelişme safhalarında, insandan bir “olgunlaşma” (kemâl) beklenmektedir. Zaten ilâhî emirler ve yasaklamaların (emir ve nehy’lerin) asıl gâyesi de “zayıf” olarak yaratılmayı tâkib eden gelişme devrelerinde İnsana “Olgunluk” u vâd etmekten ibâret görünüyor. İşte burada insan irâde’si ve bu “irâde” nin bağımsızlık derecesi de aynı zamanda ahlâkî davranışların yardımcı faktörü olarak karşımıza çıkıyor. Bu sebeble bir düşünürün ahlâkî nazariyelerinin izahını dâimâ onun, insanda tasavvur ettiği “irâde hürriyeti” açısından yapmak mecburiyeti hasıl olmaktadır.

İmdi, Konevî düşüncesinde İnsan'ın “en son yaratık” telakkî edildiğini, fakat Vucud Dairesi’ni meydana getiren zincirin “son halka” sını teşkil etmekle berâber, yine de “ilk halka” yı teşkil eden Tanrı’ya bağlandığını önceki sayfalarda görmüştük. Şu kadar var ki bütün bunlara rağmen, İnsan ile Tanrı “aynı şey” değildir. O, sadece bir “kâinât özeti” bütün var-oluş vetîresini kendisinde “toplayan” (câmi‘) bir yaratık, hatta bütün varlık’ın “yaratılış sebebi” sayılır. Bu suretle Tanrı karşısında İnsan, Tanrıya “en yakın” varlık oluyor: Allah onu sever, onu iyiliğini ister, ona maddî ve mânevî nimetler verir; verdiği nimetleri uygun bir şekilde kullanması içinde insan’a akıl vermiştir. Şu halde bir taraftan Tanrının verdiği çeşitli nimetler, diğer taraftan bunları iyi veya kötü olarak kullanılacak olan *akıl* ve *irade* insana bir etik istikâmet veren-yâhut onu bu iki ayrı sâha arasında bocalatan-unsurlardır. Fakat akıl ve irâde sâhibi bir insanının kendisine verilen dünyâ nimetlerini kullanma derecesi ve nisbeti de, ondaki irâde ve akıl

³⁹ Bu konularda tafsîlât ve bibliografya için bk. Carra de Vaux. “Ahlâk” madd. İsl. Ansl. c. I. s. 157-160.

ın “bağımsızlık” derecesi ile düz orantılıdır. İslâmda Kader Problemi olarak fikir çatışmalarına zemin teşkil eden bu konunun tafsilatına girmeyi bir yana bırakarak, Koneviye intikal edecek olursak: bu problemin onun eserlerinde “ilâhî determinizm” hükmüne bağlı olarak bir çözüm tarzı kazandığını söyleyebiliriz. Küllî irâde ve küllî kudret olarak dikate aldığı Tanrı’nın karşısında Konevi düşüncesindeki “İnsan İradesi” tâbiatiyle bir yer tutamazdı. Çünkü -daha önce görmüştük- Olgun İnsan nazariyesinde Konevî, İnsanı Tanrıya “en yakın” ve “en sevgili varlık”, olarak göstermek, hatta insanı hak k veyâ Hakkın “halife” si kabul etmek sûretiyle bir taraftan bu meseleyi tipik bir açıdan ele almış, diğer taraftan da islâm düşüncesinde içinden çıkılmaz bir hale gelmiş olan “Kader Problemi” ni ilâhî determinizm, yâni bütün tabîi ve metafizik hâdiselerin ilâhî kudret içinde tedviri görüşü ile bir neticeye ulaştırmıştır. Şöyle ki: “Varlıkta hiçbir şey yoktur ki, onda Tanrı’nın irâdesinin cereyan ettiği bir hikmet ve sır bulunmasın., sözleriyle⁴⁰ diğer taraftan insanın bütün cismânî hareketleri ve rûhânî habarât’ı (خبرات) sâdece Tanrının bir fiili’inden ibârettir⁴¹ ifâdesi ile ilâhî irâde’yi son derece determinist bir hüviyete büründürmüştür. Şu halde görülüyorki Tanrı, “herşey” olduğu ve İnsan da bu Vucud-Dâiresi’nde Tanrının en yakın ve en sevgili yaratığı sayıldığı için, üstelik mâdem-kî kâinâtın her cüz’i nesnesinde *tecellî* eden dâimâ Tanrıdır, öyleyse İyilik ve Güzellik ilkesi ve neticesi olan İlâhî İrade’nin karşısında İnsan İradesi’ne ihtiyâç dahî yoktur. Koneviye göre bir kul için “irâde” ve “ihtiyâr”ı bırakıp, Tanrının kendisi hakkında istediklerinin olmasını beklemek kulluk için gereklidir⁴². İşte bu sebeble insandaki “kudret” - sâdece kudret olmasını bakımından - ilâhî irâde’ye mugâyirdir⁴³.

İnsan ezel’de, var olmazdan önceki hâlini bilmediği için İrade ve Emr arasında bir seçme’ye kâdir değildir. Bu konuda olan her şey ancak *Tanrının bilgisi* ile vukûa gelir. “Bilgi”, “bilinen” den sonra geldiği için Emr ile İrade arasında bir tenâkuz yoktur. Eğer bir tenâkuz varsa o da, “Emr” ile “Bilgi” nin iktizâ ettirdiği bir şeyde mevcuttur. Bu sûretle Konevî varlık nesnelerinden her biri için ezelde takdîr edilen bir ruşd ve istikâmet bulunduğunu ifâde eder. Fakat yine kendisine göre, bazı şahıslar vardır ki, bunlarda üç tane mümkün sıfat olan

⁴⁰ Konevi, *Şarh al-asmâ*, 118 b(6-7).

⁴¹ Konevi, *Tabsıra*, 40 b (3-4).

⁴² Konevi, *Şarh al-asmâ*, 119 a (2-3).

⁴³ Konevi, *Nafahât*, 87 b(3-9).

Akıl, İrade ve Emr bir araya gelebilir. Böyle bir şahıs ise, *rüşd ve istikâmet*'in en yüksek derecesine sahip olur ⁴⁴.

Bu suretle görülüyor ki, Konevi "ilâhî determinizm" klişesi altında herşeyi "Tanrının bilgisi" ne bırakmıştır. Külli irade'nin Cüz'i iradeye (insan iradesine) verdiği serbestlik (=ihtiyar) ise Konevide dahi çözülmüş bir güçlük halinde kalıyor. Kur'andan ve Hadisler'den aktardığı unsurlar da bunu zaten açıkça gösterir. Mesela :

"Sana iyilikten isabet eden şey Allahta n'dır; ve sana kötülükten isabet eden şey de sende n'dir" (Kur'an, IV 28) ⁴⁵. Şu halde onun sisteminde Allah "İYİ" olduğu için, onun bütün yaratıklara verdiği şeylerin de aynı sebeble sadece İYİ olabileceğini görmemiz, Konevideki düşüncesinin belli başlı hususiyetlerinden birini teşkil eder. *Kötülük* (şerr) ise, yaratıkların kendilerine ettiği şeyler'dir. Bunu teyid etmek üzere de bir hadis nakleder: ⁽⁴⁶⁾

"Kim bir iyilik bulursa Allaha hamdetsin; kim iyilik (hayr)'ten başka bir şey bulursa kendisini kötölesin"

Konevi yine bu husustaki düşüncesini tam bir fatalizm ifadesi olan bir hadis ile formüle eder: ⁽⁴⁸⁾

"Acizlik ve keys'e kadar herşey k a d e r ile kaimdir"

Konevinin "ahlak" görüşlerine temel teşkil eden bu davranıştan sonra onun oldukça orijinal ve zevkle takib edilebilecek ahlak nazariyesine geçelim. Çeşitli şahıslara yazdığı ve bazı *al-Nafahât al-İlâhiyye* nüshalarının son tarafına eklenmiş olan "Mektuplar" ından bir tanesinde Konevi, "hiç bir insan yoktur ki, onun ruhani ve cismani fiilleri hatalardan tamamen hali kalsın" demektedir ⁴⁹. Kendisine göre Dünya Nimetleri (bunun için *Dünya varlıkları* deyimini kullanır) aslında fena (kötü) değildir. Fakat bunlara düşkünlük kötüdür ⁵⁰. Böylece tamamen mistik ahlak çerçevesi içinde kalan düşünür, Elem'in zıddı olan şeyler diye tarif ettiği Lezzet sayesinde vaki *nimetler*'i Batın (İç) ve Zahir (Dış) diye iki sınıfa irca eder. Bunlardan *zahir nimetler*: yemek, içmek, şeh-

⁴⁴ Konevi, *Şarh al-asmâ*, 118 a(2-8).

⁴⁵ Konevi, *Şarh hadîs*, 4 a(9-10).

⁴⁶ Konevi, *aynı eser*. 4 a(6-9).

⁴⁸ Konevi, *Şarh hadîs*, 20 a(2-9).

⁴⁹ Konevi, *Mektûbât*, vr. 110 b.

⁵⁰ Konevi, *Tabşıra*, 70 a(1-3).

vani (nikâh) nimetleridir. *Batın nimetler* ise: ilim, felsefe (hikmet) ve bilgi (marifet) gibi nimetlerdir⁵¹.

Şu halde görülüyor ki Konevî bir nevi pythagorcular ahlakına sahiptir. Onlardaki maddi hazlar Konevî'de "zahir" nimetlere tekabül eder. Bundan başka "ilimden önce ahlak temizliği"ni şart koşması bakımından da Konevi Farabiyi hatırlatır. Amelî ahlak bakımından ise, *ilim* ve *pratik* beraber olmalıdır. Bu ikisinin bağlantısını şükür kelimesi ile ifade eden Konevi, ilm'in bir nimet sayıldığını ve onun şükür'ünün de yayılmasını sağlamak, ona göre hareket etmek ve bildiklerini yaşamakla olduğunu ifade eder⁵².

İnsanın bu hususta kendi kendisi ile tenakuza düşmesi, kendisine verilen nimetleri "kötülük" yolunda kullanması ile olur: Şayet insan "zahir" veya "batın" dünya nimetlerini din yolunda kullanacak olursa bundan haz duyar; fakat şeytanlık (=kötülük) yoluna alet ederse, bu gibiler bütün zamanlarını "nefs-i emmare" nin lezzet ve arzularının elde edilmesine harcamış olurlar. İşte böyle insanların gideceği yer de ancak *cehennem* olacaktır⁵³.

Maafih, burada adı geçen *cehennem*'in - Konevî'ye göre - insanın bu dünyada dini ahlaki suçları için bir "ceza yeri" telakki edildiğini de işaret etmemiz lâzımdır. Çünkü bir taraftan kainatın "yaratılma sebebi"ni Konevi "İlahi rahmet" prensibine dayandırırken, madde ve madde-ötesi bütün varlığı bu "rahmet" ismi içinde düşünmekte (bk; br. s. 4) diğer taraftan da *cehennem*'in bir "ilahi rahmet eseri" olarak yaratılmış olduğunu bizzat söylemektedir⁵⁴. Şukadar var ki, insanda ahlak'ın ve a'mâl'in müşahhas (konkre) bir hale kelmesi (=taşahhus) de bahis konusudur. Nitekim kendisi "eschatologie" sadedinde "iyilikler" in karşıladığı olarak bir Saray, Bahçe (ravza) vs; "kötülükler" in karşılığı olarak ta Ateş, Akrep, Yılan v.s. aynen vucud bulacaktır⁵⁵ demektedir.

İmdi daha çok psikolojiyi ilgilendiren ve Konevi tarafından ahlak çerçevesi içinde mütalâa edilen bir noktaya daha temas edelim: Konevi insanda evvela "tasavvurlar" (niyetler = al-tasavvurât) dan, sonra "ahval"

⁵¹ Konevi, *Şarh al-asmâ*, 93 b(2-4) Ona göre insanların çoğunun kalbindeki "karanlık" (zulmât) şehvani nimetlere olan bağılıktan ileri gelmektedir bk. Konevi, *Şarh-al-hadis*, 27 a(14-15).

⁵² Konevi, *Nafahât* 84 a(11-13),

⁵³ Konevi, *Tabşıra*, 70 b(1-2)-71 a(7-9)-71 b(3).

⁵⁴ Konevi, *Tabşıra*, 40 a(2).

⁵⁵ Konevi, *aynı eser*, 61 b(7-9) 62; a(1).

(haller=davranışlar) ve nihayet “ahlak” (etik) tan bahsederken bunların, madde-ötesi varlık sahasında *maddi* bir suret kazandıklarını “*taşahhus*” kelimesiyle ifade ediyor. Bu ise, tenasuh (metempsychose) meselesiyle ilgili görünür. Oysa “tenasuh” ayrı ayrı eskatolojik ve psikolojik manalar taşımakla beraber, Konevide bunlar ahlak’ı izah edici bir faktör olur. Şu farkla ki, bu büyük düşünür “tenasuh” u yani ruh’un ve ruhi şeyler’in (yeni) bir vucud kazanmasını “taşahhus” deymi ile ifade edip kabullenmekle beraber, bunu “dünyada” değil fakat “dünya ötesi”nde olduğunu belirtir. Kendi sözleri ile: “tenasuh’a inananlar bunun *dünyada* olduğunu zanneder, fakat bu şeyler dünyada değil *ölümden sonra* (berzah’ta) olur⁵⁶.

Netice olarak, bütün bu çeşitli mülahazalardan sonra Konevi ahlak bakımından insanları yedi grup halinde dikkate almaktadır.

1) Sözü, kalbi ve fiili *doğru* olanlar

2) Kalbi ve fiili doğru, fakat sözü doğru olmayanlar

(Bunlar kurtuluş yolundadır, fakat no 1, daha yüksektir)

3) Sözü ve fiili doğru, fakat kalbi doğru olmayanlar

(Bunlar kendilerine zararlı, başkalarına faydalı olanlardır)

4) Sözü ve kalbi doğru, fakat fiilleri doğru olmayanlar

5) Sözü doğru, fakat kalbi ve fiilleri doğru olmayanlar

6) Kalbi doğru, fakat sözü ve fiili doğru olmayanlar

⁵⁶ Konevi, *Nafahāt*, 52 a(1-4): Ayrıca şunu da işaret edelim ki, Konevi insanın “ahval ve ahlak” ve ayrıca “tasavvurat”ından bazılarının çeşitli suretlerde *taşahhus* etmesinde (başka bir deyişle: adeta bir kişilik kazanmasında) bir nevi “tenasuh” akidesini ilham eder gibidir Oysa derhal ifade edelim ki Konevi böyle bir nazariyeyi reddeder ve “...tenasuha insanlar bunların dünyada olduğunu zaneder, fakat bu şeyler (dünyada değil *ahiret*’te ölümden sonra *berzah*’ta olur” sözleriyle “tenasuh” nazriyesinin bu şekline karşı durumunu açıklar. bk. Konevi *Nafahāt*. 52 a(1-4).

Tenasuh akidesinin “dünyada” vuku bulduğu iddiası ise, bir taraftan Pythagorismde ve Hind inançlarında (msl. Brahmanlarda) diğer taraftan da bir çok ilkel kavimlerde görülmektedir. Bu hususta bk. *E. Brehier, Hist. de la phil. c. I. s. 51*: avr. bk. *L. Bruhl’ Fonctions mentales dans les societes inferieures*, s. 398. Şunu da ilâve edelim ki Konevinin “tenasuh” deyiminden ancak “metempsychose” anlaşılacak icab eder. Çünkü “dünyada” vuku bulacak bir nevi tenasuh inancı için “metemsomatose” deymi kullanılır. Bu fark için bk. *L. Robin, Hist. de la phil. c. I., s. 82*.

İlâve olarak: Bu akide eski bazı islam fırkalarında da mevcuttur. Meselâ “Abul-Hattab” künyesi ile maruf olan Muhammed b. Abi Zaynab al-Asadi’ye izafetle: al-Hattabiye adıyla bilinen fırkada “ruhların tenasuhu”na inanılmaktadır. Bu hususta bk. Abulkahir al-Bağdadi’ *Al-Fark bayn’al-firak*, s. 150-151, Zaten bu inanç fırkası, adı geçen müellifin anlattığına göre “materialist bir mahiyet taşır. Meselâ bunlar “dünyanın

7) Fiili doğru fakat sözü ve kalbi doğru olmayanlar

(İşte bu son guruplar müsbet değil, menfi kimselerdir)⁵⁷

Nihayet, Konevi, sekizinci grubu teşkil eden bir sınıf vardır ki, ondan ismen dahî bahsetmez: Ne sözü, ne kalbi ne de fi'li doğru olurlar. Maamafih bu son kategoriye «ahlâk» çerçevesinde düşünmek bile caiz olmadığı aşîkâr bir keyfiyetten ibarettir.

fena bulmayacağına inandıkları gibi, “cennet”i yeryüzünde iken insanlara isabet eden “nimet iyilik ve afiyet” olarak, “cehennem”i de (yine yeryüzünde) insanlara gelen “kötülük, meşakkat ve belalar” olarak telakki etmişlerdir. bk. A. al Bağdadi, *aynı eser*, s. 151. Böyle bir görüş açısının (ilerideki asırlardaki) mümessili de meşhur materialist düşünür Bedreddin Simavi (1420) olacaktır. Bk. M. Şerefeddin (Yaltkaya), *Bedreddin Simavi* madd. İsl. Ansl. c. II, s. 445; ayr. bk. H. Ziyâ Ülken. İslâm Düşüncesi, s. 189 vd.

⁵⁷ Konevi, *İcâz*. vr, 146 b(4-13).