

İBN SÎNÂ'DAN SADREDDİN KONEVÎ'YE
"EŞYANIN HAKİKATI" SORUNU

İsmail Hanoğlu*

Bilgi, felsefe teriminde sofia/hikmet kavramının²⁷ muadili olabilecek derecede geniş bir anlam içeriğine sahip kavram ya da kavramlar kümesine atıfta bulunmaktadır. Bu bağlamdan hareketle, felsefeyi, "bilgelik eğitimi" olarak görenler muhtemelen bilgi ile hikmet arasında var olan yakın bağa dikkat çekmektedirler. Bu durumda, bilgelik, neyin bilgelidir ya da bilgelik, neyin bilgisidir? Bu ve benzeri sorular kişiyi, bilginin tabiatının ne olduğuyla veya ne olabileceği ile alakalı temel sorular sormaya götürmektedir. Aynı konu ya da aynı olgu hakkında farklı bilgilerin ortaya atılması bilginin nihâyi noktada olguya tekabülünün sağlamlılığı sorununu gündeme getirdiği gibi aynı meselede birden çok bilginin "doğru" olamayacağını da ortaya koymuş olmaktadır. Zira, bir şeyin bilgisi, o şeyin tabiatına dair bir bilgi olması hasebiyle, epistemolojik çıkarımlarımız belli bir netlik içerisinde kendini açmalıdır. Bir meselede bir doğru olması demek, aynı zamanda bir de kesin bilgi olması da demektir. Doğru

* Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniv., Fen Edebiyat Fak., Felsefe Böl.

²⁷ A. Açıkgenç, felsefe teriminin Arapçaya *hikmet* teriminin karşılığı olarak değil de, *kelâm* teriminin karşılığı olarak tercüme edilmesi gerektiği şeklinde bir düşüncüyü savunmaktadır. Ancak ortaya koyduğu argümanların, kelâmın felsefenin muadili olmaya yeter derecede kuvvete sahip olduğunu düşünmüyoruz. Zira, kelâmın, İslam literatürü içerisinde sahip olduğu semantik ve epistemik içerikle, felsefe teriminin sahip olduğu semantik ve epistemik içeriğin aynı olmadığı kanaatindeyiz. Bkz.: Alparslan Açıkgenç, "İslâm Bilgi Nazariyesi", *İslâm'a Giriş, -Ana konulara Yeni Yaklaşımlar-* Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., İstanbul 2007, s. 21. Özellikle kelâm disiplininin sahip olduğu yöntem dolayısıyla kazandığı karaktere yapılan vurgulamalar dolayısıyla bkz.: Sari Nuseibeh, "Epistemology", *History of Islamic Philosophy*, edit.: S.H.Nasr and O. Leaman, Routledge, London and New York, pp.827-28. Kelâm kelimesinin hem terim ve hem de teknik anlamları üzerine yapmış olduğu tahlillerde Wolfson hiçbir biçimde kelâmın felsefe teriminin muadili olabileceğinden söz etmemektedir. Yapılan tercümelerde, her ne kadar kelâm terimi kullanılmış olsa da bundan daha çok, söz konusu şahsın fikri yaklaşımı ifade edilmeye çalışılmış ve bu sebeple kelâmın teknik bir tabir olarak kullanılmasından daha çok, kelâmın terim anlamı öne çıkarılmaya çalışılmıştır. Bkz.: H. A. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev.: Kasım Turhan, Kitabevi Yay., Ekim 2001, ss. 1-3. M. Abdel Haleem, "Early Kalâm", *History of Islamic Philosophy*, edit.: S.H.Nasr and O. Leaman, Routledge, London and New York, s. 71-2. Bu bağlamda felsefenin eski Yunan'da sahip olduğu temel anlamlar açısından geçirdiği anlam serüvenini betimleyen çalışma için bkz.: Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev.: H. Hünler, Paradigma yay., İstanbul 2004, ss.289-90-91

ve kesin bilgi dışındaki diğer veriler, Platoncu ifadeyi kullanacak olursak bilgi olmaktan öte, birer doksa (zan, kanaat) ifade etmekte olacaktırlar.²⁸

Aristo geleneğine bağlı İbn Sînâ da bilginin imkanını kabul eder ve bilgi olayını bir akletme süreci olarak algılar²⁹ ve bu süreçte zihnin bi'l-kuvvelikten nihâî anlamda bi'l- fiillîğe geçiş sürecini faal akılla ittisalle noktlayan İbn Sînâ, bilgiye bir yönüyle fizik ve bir yönüyle de metafizik bir yapı kazandırarak bilgi kuramını inşa eder.³⁰ Özellikle sufi bilgi kuramında ilhamın işlevsel sürecinin küllî nefsten cüzî nefse akıp gelen bir bilgilenme olması da aslında bir yönüyle filozofların faal akılla yapılan ittisale benzemesi enteresan bir benzerlik olarak önümüze çıkmaktadır.³¹ Bilgi olayını bir tanımlama sürecine sokmayan, kavram olarak en açık bir tabiata sahip olduğunu söyleyen Konevî³² burada, Eşari düşüncesinin iki büyük mütekellimi Gazâlî³³ ve Fahrüddîn er-Râzî³⁴ gibi düşünmektedir. Bilginin tanımlanır olmamasında bilgiye "nur" karşılığında epistemik bir statü verilmesinin temel bir anlamı ve kastı vardır. Nasıl ki ışık üzerine düştüğü her şeyi aydınlatıyor ve kendisi de görünür tabiatı gereği her hangi bir açıklama yapılmayacak bir yapıya sahipse, ilim de alakalı olduğu her şeyi aydınlatıyor, üzerindeki karanlıkları ve şüpheleri izâle ediyor. Konevî'nin, ilme böyle bir yetkinlik vermesinde, özellikle ilmin Cenâb-ı Hak'ın bir sıfatı olmasının büyük bir katkısı vardır.³⁵ İlmî tanımlarken *tecelli* kavramını tanımın temel unsurlarından biri olarak gören İmâm Ebû Mansûr Maturîdî'yi de burada, bu bağlamdan hareketle hatırlamakta yarar var.³⁶ Özellikle burada Maturîdî'nin

²⁸ Platon, *From Meno, Readings in Epistemology*, Readings in Epistemology, Mayfield Publishing Company Mountain View, s.11.

²⁹ Eş-Şeyhu'r-Reîs el-Huseyn Ebû Ali İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât fi'l-Hikmeti'l-Mantikiyye ve't-Tabiyye ve'l-İlâhiyye*, takd. M.Fahri, Dâru'l-Âfâk el-Cedide, Beyrût 1982, s. 204.

³⁰ İbn Sînâ, s.206.

³¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, Matbaatü Kürdistani'l-İlmiyye, 1328 (h), s. 28.

³² Sadreddin Konevî, *Fâtîha Suresi Tefsiri'l-câzû'l-beyân fi te'vîli ümmi'l-Kur'an*, çev.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2002, s. 85.

³³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, tahk., M. H. Heytu, tsz. ve ysz, s. 40.

³⁴ Fahrüddîn Muhammed bin Ömer er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Mesrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiyyât*, tahk. Muhammed Mu'tasım billah el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990, s. 450; Muhassal (Kelam'a Giriş), çev. H. Atay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002, s. 95.

³⁵ Konevî, s. 85.

³⁶ Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabısratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, tahk. ve ta'lik: H. Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2007, c. I, s.19.

bilginin eşya ile birlikte gerçekleştiğini vurgulamasıyla³⁷ meşşâf bilgi kuramını telmih ettiğini görmemiz gerektiği kadar, ilimle hakikatı aynı semantik ve epistemik çerçevede kullanması, ilim olan şeyin hakikat, hakikat olan şeyin de ilim olması gerektiğini bizlere telmih etmekte oluşu kayda değer bir ilmi incelik olarak mülâhaza edilmelidir.³⁸

İlmi ele alırken, onun metafizik boyutuna ilişkin taraflarını ve karakterlerini öne çıkarmak, ister kelamcı ve tasavvufçu olsun isterse felsefeci olsun fark etmez, her üç disiplinin de uzmanları tarafından İslam düşüncesinin ana eksenini olan bir ilkeyi, tevhit ilkesini, gündemlerinin merkezi yerine oturtmayı hakkaniyetle başarmışlardır. Epistemolojik anlamda söz konusu bu tevhit ilkesinin konumuz açısından açılımı şudur ki, Yüce Allah, sadece her şeye varlık alanında Kadir-i Mutlak değil, ilmiyle de her şeyin üzerinde ve onun kaynağı olacak şekilde Âlim-i Mutlak'tır. Yani varlığın olduğu kadar bilginin de yegane hakimi Cenâb-ı Hakk'tır. Bu hakimiyet, bizim elde edeceğimiz ilmin sınırlarını tayin etmesiyle daha bir açıklık kazanmakta ve bizim birey olarak sınırlarımızı göstermesiyle sahip olduğu anlamı da pekiştirmektedir.³⁹ Cenâb-ı Hakk'ın bu yeganeliği onun tevhit ilkesi uyarınca algılanmasının doğal bir sonucu olmaktan daha öte bir anlam ifade etmemektedir. Nitekim "her bilenin üzerinde bir bilen vardır"⁴⁰ âyet-i celîlesinin imlediği anlamın durduğumuz noktayı destekler vaziyette olduğu da ayrıca hatırlanmalıdır.⁴¹

Söz konusu âyet-i celîle bilginin imkanını onayladığı, yani, bilgi olayının insan varlığı için söz konusu olabileceğini teyit ettiği gibi, bilgide ki hiyerarşik yapılanmanın varlığına da dikkat çekerek nihâî hakimiyetin her şeyin metafizik mebdî Yüce Allah'a ait olduğunu beyan etmektedir. En iyi bilen Allah olması, bu bilgi de, beşer düzeyinde, yukarıda bahsi geçen hiyerarşik yapılanma, kısmi anlamda bir göreceliği meydana getirirse de, söz konusu bu görecelik, eşyanın bilgisinin ya da hakikatının insanın bilgi araçlarına kapalı olduğunu asla çağırıştırmamakta, tam tersine, insan, söz konusu bu bilişsel yetilerini kullanmaya ve değerlendirmeye ilişkin teşviklerle adeta terbiye edilmektedir.⁴²

³⁷ A. Bülent Baloğlu, "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Muîn en-Neseî Örneği", *D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, Yaz Sonbahar 2003, c. XVIII, ss.8-9.

³⁸ Ebu'l-Muîn en-Neseî, s. 20.

³⁹ Bakara, II/255.

⁴⁰ Yûsûf, XII/76.

⁴¹ Fahrüddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr-Mefâtîhu'l-Gayb*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, III. Baskı, Lübnan, 2009, c.XVIII, s.146.

⁴² Araf, VII/179.

Filozofumuz da bu hassasiyetten hareketle, felsefenin gayesinin eşyanın hakikatlerini beşerin sahip olduğu imkanlar ölçüsünce bilmek olacağını söyleyerek⁴³ bir anlamda, burada, daha sonra *et-Ta'likât* bağlamında değineceğimiz üzere, eşyanın hakikatının bilinirliği konusunda daha iyimser bir hava çizmekte ve muhtemelen bununla bilginin insan doğası için imkanına dikkat çekmeye çalışmaktadır. Bu bakış açısından hareket eden Ebu'l-Muîn en-Neseî de eşyanın hakikatının var olduğunu ve buna dair bilginin de elde edilebileceğini ve bu konuda karşıt görüş geliştiren Sofistlerin ise kendi varlık durumları ile çeliştiklerini güçlü deliller ortaya koyarak beyan etmektedir.⁴⁴

Felsefe tarihine epistemoloji sorunları bağlamında baktığımızda, bilginin mahiyeti, kaynağı ve sınırlarının neler olabileceği ile alakalı sorular, hakikat sorununa verilecek cevaplarla örülü olduğunu belirtmek, araştırmamızın gidişatını kolaylaştırması ve netliğe ulaştırması bakımından metodik olarak ciddi bir öneme sahip olduğunu düşünüyoruz. Bu manada, bilgi sorusunun temelde hakikatin neliği ile alakalı bir sorun olduğunu açık bir biçimde ortaya koyabiliriz. Bilgi ile hakikat arasında böyle bir irtibat kuruyorsak, peki, bilgi nedir, hakikat nedir?

Aslında böyle bir soruyu sormaktan temel kastımız, hemen bu sorunun akabinde ilgili soruya bir cevap bulmak değil, felsefe tarihi boyunca cevabı aranan söz konusu bu iki kavramın anlam içeriklerinin ne kadar birbirleri ile paralel yönde hareket ettiklerini ortaya koymak ve yukarıda sözünü ettiğimiz üzere, araştırmanın istikametinin hangi hatlarda seyredeceğini belirlemektir.

et-Ta'likât isimli eserinde, Fârâbî'yi bilgi ve hakikat noktasında en kesin ve bir o kadar da en net cümleler yazarken buluyoruz. Fârâbî'nin meşhur cümleleri, belki de en başta gelenleri, eşyanın hakikatlerini bilmenin insanoğlunun gücünü aştığını, insanoğlunun hakikat karşısında bilgisinin, eşyanın özellikleri, lâzımları ve arazları ile sınırlı olduğunu, daha ötede bilinen arazların en nihai anlamda yine hakikatlerinin bilinemeyeceğini ifade eden satırlardır:

Eşyanın hakikatlerini bilme, insanın gücü dışındadır. Biz, eşyanın ancak, özelliklerini, lâzımlarını ve arazlarını bilebiliriz..... Arazların hakikatlerini (de) bilemeyiz.⁴⁵

Bu pasajdan açıkça görüldüğü üzere Fârâbî için gerçekte, eşyanın hakikatının bilinebilme olasılığı söz konusu değildir. Peki, bu durumda 'bizim

⁴³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, el-Mantık, el-Medhal*: tahk.: E. Kanavâti, M. El-Hudayri, F. El-İhvânî, Neşri Vizâreti'l-Meârifî'l-Umûmiyye, Kahire 1952, s. 12.

⁴⁴ Ebu'l-Muîn en-Neseî, c. I, ss. 20-3.

⁴⁵ Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî, *et-Ta'likât, Dâiretti'l-Meârifî'l-Osmâniyye*, Haydarâbâd, 1346(h), s. 4.

bilim olarak üzerinde durduğumuz, düşündüğümüz şeylerin Fârâbî nezdinde anlamı nedir ve hakikaten bizim bilgi dediğimiz şeylerin, hakikatle hiçbir ilgisi, ilişkisi yok mudur? Her hangi bir ilgi ve ilişkinin olmaması durumunda bizleri bekleyen sonuçlar nelerdir ve neler olabilir?

Dikkat edilecek olursa, Farabi'nin *özellik*, *lâzım* ve *araz* dediği şeyler, tamamen eşyanın insana görünen tarafları ile alakalı betimlemelerden ve kavramlardan ibarettir. Yani, insan Fârâbî'ye göre eşyanın kendisine görünen tarafını bilir. Bu durumda, Fârâbî epistemolojisinde, eşyanın bir de görünmeyen tarafı vardır ve bu görünmeyen taraf, hakikati ifade etmektedir. O zaman bizim mevcut bilgi sınırlarımız eşyanın görünen, yani, *zâhir* tarafı ile ilgili iken, eşyanın bizim bilgi sınırlarımızı aşan ve Fârâbî nezdinde hakikati temsil eden tarafı ise eşyanın görünmeyen yani, *bâtın* tarafı olmaktadır. Fârâbî sözlerinin devamında, bir insanın eşyaya ilişkin tespit ettiği özelliğin, lâzımın ve arazın, diğer bir insanın aynı eşyaya ilişkin tespit ettiği özellik, lâzım ve arazdan farklı olabileceğini belirterek, hakikatin bilinmeyeceğini söylemenin yanında, fertler arası epistemolojik farklılaşmanın da kaçınılmaz bir son olduğunu bizlere göstermektedir. Şimdi bu konuda Fârâbî'nin ne söylediğini kendi cümlelerinden hareketle görelim:

Canlının hakikatini (de) bil(e)meyiz; bilakis, sadece, ona ait olan idrâk ve fiil durumundaki şeyi biliriz. Çünkü, idrâk eden ve fâil olan şey canlının hakikati değildir; bilakis, sadece, (bu, onun için) bir özelliktir yada bir lâzımdır. Ona ait olan hakîkî faslı idrâk edemeyiz. Bundan dolayı, eşyanın *mahiyetleri* hususunda anlaşmazlık ortaya çıkar. Çünkü her bir kimse, bir başkasının idrâk etmiş olduğu şey dışında (başka) bir lâzımı idrâk etmektedir. Netice itibariyle de, bu lâzımın gerektirmiş olduğu şeyle hüküm vermektedir. Biz (bir özellik ile) özelliklenmiş bir şeyi tespit ediyoruz ki o şey, kendisine ait bir özellik yahut özellikler vasıtasıyla belli bir nitelenme durumuna kavuştuğunu öğreniyoruz. Sonra, söz konusu bu şeye ait, ilk önce öğrendiğimizin aracılığıyla başka özellikler öğrenmekteyiz. Sonra da zâtları bakımından olmaksızın, bildiğimiz şeylere olan nispetleri veya kendilerine ait olan arazi veya lâzımı bakımından varlıklarını tespit ettiğimiz nefis, mekân ve bu ikisi dışındaki diğer şeylerde olduğu gibi, onların varlığının bilgisine ulaşmaktayız.⁴⁶

Bu satırlar bize Fârâbî düşüncesinde bilginin kuramsal farklılaşmasının kaçınılmazlığını gösterdiği gibi, bir tür bilgi kuramsal göreceliği de beraberinde getirdiğini çok rahatlıkla söyleyebiliriz. Bilme umuduyla, hikmeti yakalamak için yola çıkmışken, hakikatin bilinemezliğiyle, bir şey bildiğimizi söylesek bile, bu bildiğimizin bir başka kimsenin bildiğinden farklı olabileceğiyle, son olarak

⁴⁶ Fârâbî, ss.4-5.

da, böyle bir farklılaşmanın da beraberinde görecelikle son bulması, insanın bilgi serüveninin çok da mutlu bir sonla noktalanmadığını bize açıkça göstermektedir. Sınırlılık, bilinemezlik gibi kavramlarla örülen böyle bir karamsar tablo, hikmet sevgisi ile ne kadarlık bir uyum içerisinde olacağı da bir başka sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira hikmet sevgisinin kendi içerisinde iyimserliği, böyle bir tablonun ise karamsarlığı barındırdığı açıktır.

Konevi'nin düşüncelerine geçmeden önce, Fârâbî'nin bu tutumunun *Talîkât'a* has bir tutum mu yoksa Fârâbî'nin farklı eser yada eserlerinde bu yaklaşımı destekler cümlelere ulaşmak mümkün müdür sorusuna da yanıt aramak da fayda var. Fârâbî'nin meşhur eserlerinden biri olan "*Cevâbâtün li Mesâile Süile Anha (Risâle fi mesâile müteferrika)*" insan bilgisinin, dış dünyadaki varlığa kesin bir gerçeklikle uyum gösteremeyeceğini söyleyerek,⁴⁷ akli bilginin ve hisse dayalı bilginin sınırlarını çizerek *Ta'likât'daki* duruşunu destekler tarzda şu açıklamalarda bulunmaktadır:

(28) Akıl vasıtasıyla tasavvurun nasıl olacağı, hangi yönde gerçekleşeceği ve akıl vasıtasıyla, dış dünyaya ait olan bir nesnenin var olduğu hal üzere tasavvur edilemeyeceği hakkında soruldu.

(Fârâbî) şöyle dedi: Akıl kullanılarak yapılan düşünce etkinliği, insanın düşünce dünyasının(benliğinin) dışında olan olgulardan birini insanın hissetmesi olayıdır. Akıl ise, dış dünyaya ait olan o şey hususunda işlevsellikte bulunur ve o şeyi kendi düşünce dünyasında tasavvur eder. Öyle ki, dış dünyaya ait olan bu nesne, kesinlikle, insanın kendi düşünce dünyasında tasavvur ettiğiyle uyumlu değildir. O halde akıl, var olan şeylerin en latifidir; tasavvur etmiş olduğu şey de suretlerin en latifi olmaktadır.⁴⁸

Bir şeyde suretin ortaya çıkmasının kaç biçimde olabileceğine dair soruya Fârâbî'nin vermiş olduğu yanıtta konumuzla doğrudan alakalı olarak şunlar yer almaktadır:

Akılda suretin ortaya çıkmasına gelince, bu durum, bir şeyin suretinin, maddeye ve dış dünyada var oldukları maddesel durumların her hangi birine bulaşmaksızın tekil olarak akılda ortaya çıkması olayıdır. Ancak, bu şeyin sureti, dış dünyaya ait maddesel durumların her hangi biriyle birlikte olmadığı gibi, terkip içerisinde olmayan bir müfretlik ifade etmekte ve maddesel birlikteliklerin yaratacağı tüm olgulardan mücerret olarak bir konu içerisinde de bulunmaz-

⁴⁷ Fârâbî, "*Cevâbâtün li Mesâile Süile Anha (Risâle fi mesâile müteferrika)*", *Risâletâni Felsefiyyetâni*, tahk. ve takd.: Cafer Al-i Yâsin, Dâru'l-Menâhil, Beyrut- Lübnan, 1987, s. 103

⁴⁸ Fârâbî, "*Cevâbâtün li Mesâile Süile Anha (Risâle fi mesâile müteferrika)*", *Risâletâni Felsefiyyetâni*, tahk. ve takd.: Cafer Al-i Yâsin, Dâru'l-Menâhil, Beyrut- Lübnan, 1987, ss. 102-103.

lar. Toparlayacak olursak, hissedilir nesneler, bilinir olmayan olgulardır ve hissedilir olan varlıklar, bilinir olan varlıkların örnekleridir.

Şu açık biçimde bilinmektedir ki, örnek olan bir şey, örnekliğini temsil ettiği şeyden başkadır. Çünkü, [yüzey tarafı ve genişliği olmayıp da boyu mevcut olarak] düşünülen basit bir çizgi, dış dünyada tekil olarak bulunmaksızın cismin bir tarafıymış gibi düşünülür. Ancak bu aklın, akletmiş olduğu bir şeydir. Zannedilir ki, nesnelerin sureti, aklın kendisinde, herhangi bir vasıta olmaksızın, hissin, hissedilir varlıklara doğrudan teması sırasında ortaya çıkar. Oysa durum böyle değildir. Nitekim, onlar arasında bir takım vasıtalar vardır. O da şudur ki, his, hissedilir varlıklara temas eder ve hissedilir nesnelerin suretleri histe ortaya çıkar. His de, bu suretleri, hiss-i müstereğe gönderir, ta ki hissi müsterekte ortaya çıkabilsinler. Hiss-i müsterek de aldığı suretleri tahayyül (güçü)ne gönderir. Tahayyül gücü de temyiz gücüne gönderir ki temyiz gücü de aldığı bu suretler üzerinde bir takım düzenleme ve toparlama işleminde bulunabilsin. Temyiz gücü de aldığı bu suretleri, düzenlenmiş ve toparlanmış bir biçimde akla iletir. Akılda böylece, kendinde bu suretleri hasıl etmiş olur.⁴⁹

Fârâbî'nin bu satırlarda ifade etmeye çalıştığı şey, yoruma bırakılmayacak kadar açıktır. Gerek aklın ve gerekse hissin dış dünyadaki varlığı olduğu hal üzere bilmede yetersiz kalması, Fârâbî'nin ait olduğu meşşâî çizgiye ters de düşmemektedir. Fârâbî meşşâî bilgi kuramını tesis ettiği sistem kitaplarından biri olan *Kitâbu'l-Burhân*'da kesin bilginin ne olduğunun ve bunun şartlarının neler olabileceğinin üzerinde durmakta ve kesin bilginin bir şeyin var olup olmadığı (*burhân-ı inni/tümevarım*) ve varsa varlığına sebep olan şeyin ne olduğunu bilme (*burhân-ı limmî/tümdengelim*) ya da her ikisini yani bir şeyin hem varlığını ve hem de varlık sebebini bilmekle kesin bilginin ortaya çıkacağını söylemektedir.⁵⁰ Dikkat edilirse Fârâbî'nin kesin bilgi ile alakalı ifadeleri bir şeyin sadece mantıksal formatı ile alakalı olup o nesnenin ne varlığının ve ne de varlık sebebini ontolojik mahiyetinin ne olabileceğini nihai anlamda kuşatıcı değildir. Zaten tümevarımının epistemolojik içeriğinin nihai bilgiyi vermede yetersiz kaldığı kabul edilmekle beraber, tümdengelim metodunun da bize yeni bir bilgi vermede ciddi sıkıntılara sahip olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Nitekim yapılan hikmet/felsefe tanımlarında, insanın eşyayı bilişi ile elde edeceği şeref, olgunluğun ve mutluluğun ancak insanın gücü ölçüştüncelikebileceğinin vurgulanması insan varlığının ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik

⁴⁹ Fârâbî, *Cevâbâtün li Mesâile Süile Anha* (Risâle fi mesâile müteferrika), s. 104.

⁵⁰ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, tahk.: Macit Fahri, Dâru'l-Meşrık, Beyrut, ss. 25-26; İbn Bâce, *Teâlîk İbn-i Bâce ala'l-Burhân* (Fârâbî'nin *Burhân* kitabına yazılmış notları içermektedir), tahk.: Macit Fahri, Dâru'l-Meşrık, Beyrut, ss. 118-119.

anlamda bütün yönleri ile sınırlı bir varlık olduğunu hatırlatması bağlamında manidardır.⁵¹

Şimdi, meseleyi Sadreddin Konevî açısından ele alalım ve Konevî'nin bu konuda neler söylediğine yakından bakalım:

Binaenaleyh biz, eşyanın sadece sıfatlarını ve arazlarını idrak edebiliriz ki, bunlar, herhangi bir şeyin sîfât ve levâzımından ibarettirler; yoksa, herhangi bir şeyi mücerret hakikati açısından asla idrak edemeyiz.⁵²

Konevî bir başka yerde, İbn Sînâ'ya gönderme yaparak eşyanın hakikatının bilinip bilinemeyeceği konusunda şu cümleleri sarfetmektedir:

Kuşkusuz, "Ehl-i Nazar" ın üstadı ve imâmı Reîs İbn Sînâ-ya fîrâtının sahilîliği sayesinde nazârî kuvvet perdesinin ardından veya bazı ifadelerinde ima ettiği gibi zevk yoluyla- bu sırâ muttali olduğunda, şu kanaate varmıştır: Eşyanın hakikatlerine vakıf olmak insanın gücünü aşar. İnsanın bilebileceği nihai şey, eşyanın hassaları, lâzımları ve arazlarıdır.⁵³

Konevî'nin, İbn Sînâ'ya gönderme yaparak ulaştığı kanaat, aslında İbn Sînâ'dan önce yukarıda bizzat kendi cümlelerini aktararak göstermeye çalıştığımız Muallim-i Sâni, Fârâbî'de de açık bir biçimde bizlere kendini göstermekteydi. Bu manada, meselenin teorik ve metodik cihetini oluşturmada gösterilen gayreti, İbn Sînâ'ya vermekten ziyâde, Fârâbî'ye vermenin daha yerinde bir iş olacağını düşünüyorum. Konevî tarafından İbn Sînâ'ya atfedilen bu satırlar, Fârâbî'nin aynı isimli eserinde olduğu gibi, İbn Sînâ'nın et-Ta'likât çalışmasında yer almaktadır. Şimdi bu cümleleri buraya aktarıırken, Fârâbî'nin cümleleri ile ne kadar uyumlu bir yapı içerisinde olduğuna dikkat edelim. Konevî'nin kendisine ehl-i nazar üstadı olarak gönderme de bulunduğu eş-Şeyhu'r- Reîs İbn Sînâ şöyle demektedir:

Eşyanın hakikatlerine vâkıf olmak, beşer kudretini aşar. Biz, eşyanın ancak özelliklerini, lâzımlarını ve arazlarını bilebiliriz. Arazların hakikatlerini dahi bilemeyiz.⁵⁴

Bu cümleleri okurken, İbn Sînâ'yı mı okuyoruz, yoksa, Fârâbî'yi mi okuyoruz, ciddi anlamda zihinlerimiz karışmakta ve bir takım bilimsel kaygıların içerisine de düşmekteyiz. Ancak bu kaygıların içeriğine ve araştırmamız açısından olan ilgisine daha sonra dönmek üzere bu kadarını burada ifade etmekle yetinelim.

⁵¹ İbn Sînâ, "er-Risâle fî Aksâmi'l-Ulûmi'l-Akliyye", *Resâilu fî'l-Hikmet ve't-Tabîyyât*, Kostantiniyye 1297h., s. 71.

⁵² Sadreddin Konevî, ss. 62-3.

⁵³ Konevî, s. 58.

⁵⁴ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, tahk. ve takd.: Abdurrahman Bedevi, Bingazi 1972, s. 34.

Konevî, bilgi kuramsal farklılaşmanın nasıl gerçekleşeceğine ilişkin, İbn Sînâ'ya da doğrudan gönderme de bulunmaksızın, Fârâbî'nin kanaatlerini aynen paylaşır.⁵⁵ Ona göre, eşyanın hakikatini bilme, insan için mümkün olmadığı zaman, insanın bileceği şeyler, eşyanın lâzım, araz ve sıfat türünden şeyleri olmaktadır.⁵⁶ Ancak bir kimsenin eşyaya dair bildiği, araz ve sıfat, başka bir kimsenin eşyaya dair bildiği araz ve sıfatla örtüşmediğinden böyle bir bilgisel farklılaşmanın olması kaçınılmaz hale geliyor.⁵⁷ Böyle bir bilgisel farklılaşmanın aynı zamanda eşyanın mahiyetinin ne olacağı konusunda da kişiler arası farklılaşmayı ortaya çıkaracağı açıktır.⁵⁸

Konevî'nin sahip olmuş olduğu böyle bir bilgi kuramsal alt yapının İbn Sînâ tarafından örüldüğünü yukarıda ki satırlarda ifade ettik. Şimdi ise, eşyanın mahiyeti konusunda ortaya çıkan farklılaşmayı İbn Sînâ'nın cümleleri ile ele aldığımızda, Fârâbî'nin cümleleri ile nasıl birebir aynıyet gösterdiğini görmüş olacağız. Bu da bize, gerek İbn Sînâ'nın ve gerekse Konevî'nin düşüncevi arka planın da Fârâbî'nin olduğunu ve aynı zamanda *et-Ta'likât* isimli iki eserin insanı hayrete düşüren benzerliklerinin bulunduğunu da bir başka açıdan tekrar görme imkânına kavuşacağız. ç-Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ şöyle der:

Canlının hakikatini (de) bil(e)meyiz; bilakis, sadece, ona ait olan idrâk ve fiil özelliğine sahip sebebi biliriz. Çünkü, idrâk eden ve fâil olan şey canlının hakikati değildir; bilakis, sadece, (bu, onun için) bir özelliktir yada bir lâzımdır. Ona ait olan hakîkî faslı idrâk edemeyiz. Bundan dolayı, eşyanın mahiyetleri hususunda anlaşmazlık ortaya çıkar. Çünkü her bir kimse, bir başkasının idrâk etmiş olduğu şey dışında (başka) bir lâzımı idrâk etmektedir. Netice itibarıyla de, bu lâzımın gerektirmiş olduğu şeyle hüküm vermektedir. Biz (bir özellik ile) özelliklenmiş bir şeyi tespit ediyoruz ki o şey, kendisine ait bir özellik yahut özellikler vasıtasıyla belli bir nitelenme durumunda olduğunu öğreniyoruz. Sonra, söz konusu bu şeye ait, ilk önce öğrendiğimizin aracılığıyla, başka özellikler öğrenmekteyiz. Sonra da zâtları bakımından olmaksızın, bildiğimiz şeylere olan nispetleri veya kendilerine ait olan arazi veya lâzımı bakımından varlıklarını tespit ettiğimiz nefis, mekân ve bu ikisi dışındaki diğer şeylerde olduğu gibi, onların varlığının bilgisine ulaşmaktayız.⁵⁹

⁵⁵ Konevî, s. 56.

⁵⁶ Konevî, s. 56.

⁵⁷ Konevî, s. 56.

⁵⁸ Konevî, s. 56.

⁵⁹ İbn Sînâ, a.g.e., ss. 34-5.

Bu satırlar bize, birkaç kelime dışında, Fârâbî'nin *et-Ta'likât*'ı ile ne kadar uyum içerisinde olduğunu göstermektedir. Buraya kadar olan kısımda hakikatin bilinmeyeceği ve insanın bilgisinin ancak ve ancak eşyanın görünüşü tarafından şekline ifadelendirebileceğimiz, eşyanın lâzımları, sıfatları ve arazları ile sınırlı kalabileceğini ve son tahlilde, bilginin eşyanın zâhir kısmıyla bağımlı olması kişiyi eşyanın gerçekliğine götüremediğinden, her bir insanın kendine göre bir lâzım, bir sıfat ve bir araz çıkarsaması, eşyanın doğasına ilişkin bir bilgisel farklılaşmayı da beraberinde getirmiştir. Diğer bir ifadeyle hakikati bilmemek ya da bilememek, sadece eşyanın doğasına ilişkin olacak bilgi kuramsal tespitlerin *izâfiliğini* beraberinde getirmemekte, aynı zamanda bilinen bilginin hakikat olduğu iddiasını da kimsenin tekeline bırakmamaktadır.

Fârâbî ve İbn Sînâ insanın eşyanın hakikatini bilememe noktasında bir uyum içerisinde oldukları gibi, söz konusu bu hakikatin insan tarafından neden bilinmeyeceği konusunda da bir uyum içerisinde dirler. Fârâbî'den başlayarak ve bizzat *Ta'likât*'da geçen satırlara da gönderme yaparak, İbn Sînâ'nın *Ta'likât*-ı ile ne kadar uyum içerisinde olduğunu görelim. Muallim-i Sâni Fârâbî şöyle der:

İnsan (bir) şeyin hakikatini kesinlikle bilemez. Çünkü, insanın eşyayı bilme noktasında ilkesi, histir (duyu yolunu kullanmaktır). Sonra, insân, akılla, söz konusu şeyin lâzımlarından, özsel niteliklerinden ve özelliklerinden (sadece) bir kısmını bilir. Bu bilgisinden hareket ederek de, insan, söz konusu nesneyi tahkik edicisinden o nesnenin taşıyıcısının bilgisine geçer.⁶⁰

Bu konu hakkında eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ ise şöyle demektedir:

Kesinlikle, insan, bir şeyin hakikatini bilemez. Çünkü, insanın eşyayı bilme durumundayken (temele aldığı) ilkesi, histir. Sonra, insan, akıl vasıtasıyla, benzer olan ve birbirinden ayrı olan şeyler arasında ayırım yapar. O vakit, akıl vasıtasıyla insan, (bilmeye konu aldığı) şeyin (nesnenin) lâzımlarından, fiillerinden, tesirlerinden ve özelliklerinden bir kısmını bilir. Buradan hareketle de insan, şeyin lâzımlarından sadece kolay olanını bilerek, kesinlik ifade etmeyen mücmel bir bilgiye ulaşır. İnsanın lâzımların çoğunu bilmesinden, lâzımların tamamını bilmesi gerektiği ortaya çıkmaz. İnsan bir şeyin hakikatini bilseydi ve hakikî bilgiden de söz konusu o şeyin lâzımlarına ve özelliklerine varsaydı, o şeyin lâzımlarının ve özelliklerinin *tamamını* bilmesi gerekirdi. Oysa o kişinin bilgisi, olması gerekenin aksine (ne bir şeyin hakikatini ifade eder ve ne de o şeyin lâzımlarının ve özelliklerinin tamamının bilgisini ifade eder).⁶¹

⁶⁰ Fârâbî, s. 13.

⁶¹ İbn Sînâ, s. 82.

Her iki metnin hakikat noktasında temel kaygılarının aynıyet göstermesine ek olarak, kullanılan terminoloji ve cümlelerin de ciddi anlamda paralellik göstermesi, bu iki düşüncünün bilgi kuramı iddialarının sadece bilgi noktasında değil, neyi bilme ve neyi bilememe noktasında da bir uyum içerisinde olduklarını bizlere göstermektedir. Dolayısıyla, Konevî tarafından İbn Sînâ'ya yapılan atıfların doğru adresinin İbn Sînâ'dan daha çok, Fârâbî'ye ait olduğunu burada bir kez daha belirtmenin yararlı olacağını düşünüyorum. Evet, Fârâbî ve İbn Sînâ, bilgisel hakikatin elde edilemeyeşini bir anlamda insan tarafından icra edilen bilgi kuramsal yöntemlere bağlayarak felsefi sistemlerini oluşturmaya çalışmışlardır. Bu yöntemlerin ilkinin ya da ilkesinin duyu yolu ile bilgilenmeye bağlayan filozoflarımız, aslında bunu söylemekle, insan bilgi dünyasının da ne derece duyu dünyasına diğer bir ifadeyle de tecrübeciliğe bağlı olduğunu da ifade etmek istemişlerdir. Asırlar sonra ilimde sınırlı oluşumuzu hissi tecrübelemize bağlayan teorik fizikçi Albert Einstein'ı da burada hatırlamakta yarar vardır.⁶²

Tecrübi verilerin elde edilmesinden sonra devreye giren aklın tahlil ve temsil kuvvetine de gönderme yapan filozoflarımız, bir açıdan tecrübecilikle rasyonalizm arasında denge kurmaya çalışmaktalar ve en nihâi anlamda ve özellikle İbn Sînâ'nın daha yoğun bir biçimde vurguladığı üzere, bilebileceğimiz lâzım ve özelliklerin dahi tamamını bilemeyeceğimizi söyleyerek, sadece eşyanın hakikat tarafının değil, bilinen taraflarının bile nihai çerçevesinin elde edilemeyeceğini bizlere göstermektedirler. Diğer bir ifadeyle, sadece eşyanın hakiki iç yüzü değil, eşyanın zâhiri doğası bile insan tarafından epistemolojik anlamda kuşatılmaktan beridir.

Buraya kadar Fârâbî ve İbn Sînâ özelinde hakikatin mutlak manada bilinmeyeceği üzerinde net fikirlere ulaştık. Bu durumda, bilgi namına insanlığın elinde bulunan verilerin insan için, çok daha temelde felsefe için ne ifade ettiği bir çok tartışmayı beraberinde getirmekle beraber, teorik bazda kendilerinin bir devamı olan Konevî epistemolojisinin söz konusu bu sorun karşısında nasıl bir durum takındığı hakikaten dikkatleri celbeden bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Konevî, hakikatin bilinmeyeceği tezini sûfi marifet nazariyesiyle aşmaya çalışarak, bir anlamda meşşâi bilgi kuramına hangi bağlamda katılacağını ve hangi bağlamda da katılamayacağını bizlere ifade etmiş olmaktadır. Konevî'ye göre, hakikati bilme olgusu, "kevnî nispet ve sıfatların ârifi sınırlamasının ortadan kalkmasıyla"⁶³ gerçekleşebilmektedir. Kevnî nispet ve sıfatlar-

⁶² Ahmet Yüksel Özemre, *Kur'an-ı Kerim ve Tabiat Bilimleri-Tenkidi Bir Yaklaşım*- Furkan Yay., İstanbul 1999, s. 25.

⁶³ Konevî, s. 63.

dan kasıt ise, kişinin dünyevî varlığıyla getirmiş olduğu ya da söz konusu bu varlığında taşınmış olduğu ve kendisini çokluk içerisine sürükleyen ilgiler olmaktadır. Kişi bu ilgilerden kurtulur da vahdete ulaşırsa, sûfî terminolojinin yardımıyla ifade edecek olursak, "kesret içerisinde vahdeti" yakalarsa, ancak aranan bu hakîkate ulaşılabilir.⁶⁴

Konevî nezdinde, kesretten arınarak vahdete ulaşılması halinde elde edilen bu hakikat nedir? Konevî, bu hakîkate ilişkin olarak, "Cenâb-ı Hakk'ın, nafililerle kendisine yaklaşan kulun, gören gözü ve işiten kulağı olması" kutsî hadisine de gönderme de bulunarak⁶⁵ bir nebze söz konusu bu hakikatin bir tür "Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmak" hadisini ve pek tabîî olarak da prensibini hatırlattığını burada belirtmenin yararlı olacağı kanaatindeyim. Söz konusu bu irfânî prensibin özünü, beşerî sıfatlardan sıyrılıp, ilâhî sıfatlar ile bezenme şeklinde ifade edecek olursak, Konevî, hakîkati bilme problemini çok daha temelde kişinin rasyonel çabalarını aşan tasavvufî ruh eğitime bağlı bir yöntemle çözmeye girişiminde olduğunu söyleyebiliriz. Peki böyle bir süreç sonucunda elde edilen manevî veriler ile aranan hakikat arasında nasıl bir ilişkinin olduğu da cevabını aradığımız temel sorulardan biridir. Sûfî'nin ya da Konevî'nin ifadeyiyle ârifin⁶⁶ bu tür bir manevî süreç sonucunda ulaştığı manevî değerlerin hakikat olduğunun tespitin nasıl yapılacağı da cevabını aradığımız bir diğer temel sorudur.

Öyle görünüyor ki ki, sûfî tecrübenin, tecrübe olması hasebiyle, bütün yönleri ile genelleştirilebilir, yani diğer insanlar tarafından da paylaşılabılır bir olgu olmadığı, sûfilerin kendi manevî tecrübelerine ilişkin yorumlarından da çok rahatlıkla söyleyebiliriz. Hallac-ı Mansur'un "Ene'l-Hakk/ Ben Hakkım" ifadesi, bir çok sûfî tarafından tenkit edildiği gibi, üzerine ciltlerle dolu açıklamalar yapılmadan da edilememiştir. Keza İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd nazariyesi de, bir manevî tecrübe olarak değerlendirilmiş, sûfî meşrep içerisinde kabul edenler kadar, etmeyenler de olagelmıştır. Bütün bunlar, tecrübi bir olgunun, sınırlarının ne olduğunu bizlere gösterdiği gibi, söz konusu tecrübenin aranan hakîkat ile nasıl bir bağlantı içerisinde olabileceğine dair de bir takım ipuçları vermektedir. Bu ipuçlarının en önemlisi de manevî tecrübenin doğasındaki izâfiyetin, hakikatin mutlak tabiatına erişme kudretin de olamayışıdır. Zira izâfî olanın mutlak olanı kuşatması mümkün olamayacağı gibi, keza, mutlak olanın da izâfî olana indirgenmesinin mümkün olamayacağı açık bir biçimde kendini bizlere göstermektedir.

⁶⁴ Konevî, s. 62.

⁶⁵ Konevî, s. 63.

⁶⁶ Konevî, s. 63.

Burada yanlış bir anlamaya meydan vermemek için de bir şeyi belirtmek-
te yarar varar. Fârâbî ve İbn Sina hakikatin insanlar tarafından kuşatılamayaca-
ğını söylerken, metafizik planda da agnostisizmin içerisine düşmemektedirler.
Sadece bilgi konusunda, bu ister metafizik sahaya ait bir bilgi olsun, ister dış
dünyaya ait bir bilgi olsun, bilgi düzeyinde bir göreceliğin olduğunu ve her iki
dünyaya ilişkin bilginin imkanını çok sıkı bir biçimde vurgulayarak, akli meta-
fizik sahadan tamamen yalıtın Kantçı epistemolojinin içerisine de düşmemekte-
dirler.⁶⁷ Bunu yaparak, Farabi ve İbn Sina geleneği, özel anlamda imanı ve ge-
nel anlamda dini aklın sınırları dışına iterek, ne dini iman etmekten başka ken-
disine hiçbir biçimde yaklaşıl原因an dogmatik bir saha olarak görmüş ve ne de
dini aydınlanma düşüncesinin tasavvur ettiği biçimde akledilemeyen, her şeyin
bireyin ve toplumun hayat felsefesinden çıkarılması tarzında bir sektüler olguyu
gündeme getirmiştir. Hatta daha öte de, gerek meşşai ontolojisini ve gerekse
epistemolojisini nihai kertede metafizik alemin temel figürü faal aklın -
vâhibu's-suver (suretleri veren) olması hasebiyle- vergisi dahilinde görerek,
büsbütün meşşai kozmolojiyi metafizik sahanın riyasetini bırakmıştır. Bu da
Kur'ânî bir tabirle mülkün/egemenliğin yegane sahibinin onu var edenin yasala-
rına bağlı olacağını açık bir biçimde onaylamaktan ve sistemini de bu şura
binaen inşa etmekten başka her hangi bir anlam taşımamaktadır.

Belki konumuzla doğrudan alakalı olmayan ama ifade edilmesinde yarar
gördüğümüz bir konunun da bu bağlam içerisinde yer almasında yarar görüyo-
ruz. Konevî üzerine yapmış olduğu çalışmalarla tanınan kıymetli araştırmacı
Ekrem Demirli, aklın bilme imkânlarının sufiler tarafından eleştirildiğini ve
Konevî'nin de bu minval üzere değerlendirildiğinden yakınlıkla Nihat Keklik'in
iddialarına karşı çıkmakta ve Konevî'nin sahip olduğu fikirlerin daha sağlıklı
bilinebilmesi için, *Miftâhu'l-Gayb* ve *Fatiha Suresi Tefsiri* gibi Konevî'nin iki
önemli eserine müracaat edilmesi gerektiğinin altını çizmektedir.⁶⁸ Oysa Fatiha
Suresi Tefsiri çalışmasında gördük ki, Konevî İbn Sina'ya göndermede bulana-
rak eşyanın hakikatinin fikir (akıl) kuvveti ile bilinemeyeceğini ifade etmekte ve
bu hakikatin ancak tasavvufî yolla bilineceğini söyleyerek tipik bir mutasavvıf
tavrını bu eserde de göstermektedir. Tabiatıyla durumun böyle olması,
Konevî'nin İbn Sînâcî eğilimine bir eksiklik getirmez. Ancak Konevî İbn
Sînâ'yı okurken hala geleneksel tasavvuf doktrininin gölgesinde kaldığını da

⁶⁷ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1993, s. 28 (B/XXX)

⁶⁸ Ekrem Demirli, "İslam Metafizik Düşüncesinin Serüveni: Sadreddin Konevî ve Takipçilerinde İbn Sînâ Etkisi" *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yay., İstanbul 2009, c. II, s. 355.

açık biçimde ortaya koyar. Zira bilgiye ulaşmada ortaya atılan ve kabul edilen her yöntem kendini diğer disiplinlerden ayırır ve kendi karakterini belirler. Söylenmiş olduğumuz durum, Konevî düşüncesi içinde fazlasıyla geçerlidir.

Eleştiri ve Sonuç

Farabi ve Konevî epistemolojisinde, bilginin imkânı konusunda, yani bilginin elde edilebilirliği noktasında, her hangi bir sıkıntının olamayacağını gördük. Ancak sıkıntının eşyanın nihâî doğası diye ifade edebileceğimiz “eşyanın hakikatinin neliği” meselesinde düğümlendiğini ve bu meselenin de her iki düşünürün kendi bakış açılarına göre yanıtlandığını tetkik ettik. Fârâbî, eşyanın hakikatine dair bilginin beşerî bütün bilişsel fonksiyonları aştığını söylerken, Konevî söz konusu bu aşma olgusunu, sadece, akli yetilere bağlamakta, keşfi bilgi yolu ile bilinemez olan söz konusu bu hakikatın elde edilebileceğini söylemektedir. Bunu söylemekle de Konevî, her ne kadar çıkış noktaları aynı olsa da, vardıkları noktanın farklı olduğunu açık bir biçimde göstermiş olmaktadır. Metin içerisinde de ifade ettiğimiz üzere, İbn Sînâ’dan hareketle, Konevî, hakikatın bilinmeyeceği tezini, İbn Sînâ’nın da bilişsel anlamda söz konusu olguyu, tasavvufî keşf yolunu kullanarak elde ettiğini ima ederek,⁶⁹ gerekçelendirmektedir. Oysa böyle bir neticeye İbn Sînâ’nın nasıl ulaştığını, İbn Sînâ’nın bizzat kendi çalışması olan *et-Ta’likât*’a referansta bulunarak, durumun böyle olmadığını açık bir biçimde görmüş olduk. İbn Sînâ’nın böyle bir olguya, Fârâbî üzerinden, Aristocu bir bakış açısının tesiri içerisinde olduğunu söylemenin daha tutarlı bir bakış açısı olabileceğini ifade edebiliriz. Zira Aristo’da nihâî anlamda, bütün yönleri ile hakikatın bilinmeyeceği tezini vurgulayarak bu noktayı teyid etmektedir.⁷⁰ Ancak Aristo kısmen de olsa, bir şeyin illetini bilmenin o şeyin hakikatini bilmek demek olacağını söyleyerek, sınırlı bir hakikatın bilinebileceğine ifade etmiş⁷¹ ve bu yönüyle de Fârâbî’den ve İbn Sînâ’dan ayrılmıştır.

Konevî’nin sergilemiş olduğu duruşun, Fârâbî’ye kıyasla tutarlı olmadığını düşünüyoruz. Çünkü, Konevî, İbn Sînâ’dan hareketle, hakikati bilmenin beşerî kudreti aştığını kabul etmektedir. Ama söz konusu bu hakikatın keşf yolu ile bilineceğini söyleyerek beşerî kudret kavramını zaafa uğrattığı kanaatini taşıyoruz. Bu noktada, Farabi ve İbn Sînâ’nın beşerî kudret kavramını bütün bilişsel fonksiyonları içerisine alarak kullanmalarından ötürü, Konevî’ye nazaran daha tutarlı olduklarını söyleyebiliriz. Belki başlı başına bir çalışmanın konusu olabilecek hüviyete sahip olsa da, burada şunu da belirtmenin yararlı ola-

⁶⁹ Konevî, s. 58.

⁷⁰ Aristotle, *The Metaphysics*, trans.: John H. McMahon, Cosimo, New York 2008, p. 35.

⁷¹ Aristotle, p. 36.

çağını düşünmekteyim ki, gerek Farabi'nin ve İbn Sina'nın ve gerekse Konevi'nin hakikat tasavvurlarının Kur'an'ın "hak" kavramı açısından tahlil edilmeye ve tenkit edilmeye uygun taraflarının olduğunu düşünmekteyim. Kur'an-ı Kerim bir çok yerde kainatın *hakk* ile yaratıldığından söz etmektedir.⁷² Bu doğrudan önümüzde duran eşyanın hakk ile ayakta durduğunu açık bir biçimde ortaya koyar. Eğer eşya hak ile ayakta durmasaydı bizim böyle bir varlıktan bahsetmemiz ve ondan haberdar olmamız mümkün olabilir miydi?! Eşya, var ki konuşuyoruz, var ki haberdar oluyoruz. Bütün bunlar da önümüzde duran eşyanın bütün boyutları ile hakikat ifade ettiğini ve boş olsun diye değil sahih bir gayeye binaen vücuda getirildiğini açık bir biçimde ortaya koymaktadır.⁷³ Bu durumda, eşyaya dair bilgimiz dış dünyaya tekabül ettiği oranda hakikat de ifade etmektedir. Eğer tekabül etmeseydi, yaşanabilir bir dünyada kendimizi bulamazdık. Bildiklerimizi dış dünyaya uygulayabiliyoruz ve uyguladığımız oranda da sonuç alabiliyorsak, aldığımız oranda hakikati de bildiğimizi ve bilebildiğimizi söyleyebiliriz. Ancak, Fârâbî ve İbn Sînâ eşyaya dair bilginin ancak o eşyanın lâzımları ve arazları olabileceğini, söz konusu bu lâzımların ve arazların da hakikat ifade etmeyeceğini söylemekte. Böyle bir bilgi teorisi, hakikati, ciddi anlamda bireyin biliş dünyasından çıkartarak, bireyi bir sanal alemle baş başa bırakmaya kadar götürebilecek bir takım sıkıntılı unsurları içerisinde barındırdığını söyleyebiliriz. Buna ilaveten şöyle bir durum daha ortaya çıkıyor ki, Fârâbî'nin ve İbn Sînâ'nın, elde edilen bilgi verilerinin hakikat olmadığını ya da olamayacağını üzerinde yoğunlaştığımız pasajlardan hareketle, nasıl ve nereden bilmekte olduklarına dair her hangi bir yanıtlarının olmaması da bizi Farabi ve İbn Sina hakkında çok ciddi anlamda endişelendirmektedir. Bir cismin ağırlığını, hacmini, rengini, kokusunu vs. özelliklerini biliyor olmamız, neden hakikat olmasın?! Daha ironik olan bir taraf daha var ki, o da Fârâbî'nin ve İbn Sînâ'nın elde ettikleri bilgilerin hakikat olmadığını söylemeleri, hakikate dair bilginin kendilerinde bulunduğunu, buna binaen de elde edilen bilgilerin hakikat olmadığını ya da olamayacağını söylemelerini zımnen ifade eder ki, bu da "hem hakikati bilmek ve hem de bilememek" demek olacaktır. Bunun ise çelişkili bir cümle olduğu açıktır.

Ancak burada enteresan bir nokta daha var ki, o da, Aristo'nun hakikati bilme probleminde ortaya attığı çözümün, iki İslam filozofu olan Fârâbî'den ve

⁷² Ankebut, XXIX/44; Duhan , XLIV/ 39.

⁷³ Ebu'l-Kasım Mahmûd bin Ömer ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, tash.: Abdurrezzâk el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût 2003, c. II, s. 904; Muhammed Nûru'l-Arabî, *Nesefî Akaidi Şerhi*, haz.: M. Serhan Tayşî, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., İstanbul 1993, s. 13; Ahmet Yüksel Özemre, s. 25.

İbn Sina'dan Kur'an-ı Kerim'in yukarıda ifade ettiğimiz açıklamalarına daha uygun olmasıdır. Zira Aristo'da dış dünyayı bir gerçeklik olarak kabul ediyor ve ona dair hakiki bilgiyi tüm yönleri ile olmasa da sınırlı düzeyde bilebileceğini ifade etmektedir.

Düşünce tarihinde hakikatin neliği ve onun elde edilmesi ile alakalı gösterilen gayret aslında, felsefi çabanın temelde ne ile alakalı olduğunu göstermesi bakımından dikkate şayan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Felsefenin bize temel sorununun hakikat sorunu olduğunu göstermesi, varlık ve insan sorunu gibi başat sorunların, hangi sorun merkezinde ele alınması gerektiğinin altını çizmektedir.

ÖZET

Bilgi problemi felsefenin temel problemlerinden biri değil, en önemli problemidir. Aristo'ya göre, felsefe ilk ilkelerin ve nedenlerin teorik bilgisidir. Problemi bu biçimde değerlendiren Aristo, bilgi problemine felsefesinde temel problem olarak bakmaktadır. İslam filozoflarının felsefeyi eşyayı olduğu hal üzere bilme şeklindeki ifadesi, Aristo'nun felsefenin tabiatı hakkındaki düşüncelerini hatırlatmaktadır. Hakikat problemi, genel olarak İslam düşünürlerinde ve özel olarak bir İslam sufisi olan Sadreddin Konevî'de bilginin doğasını belirlemektedir. İbn Sinâ ve Konevî gerçekliğin bilinemez bir doğaya sahip olduğunu hususunda aynı düşüncelere sahiptirler. Fakat, İbn Sina, gerçekliğin elde edilemez bir şey olduğunu düşünürken, Konevî, tasavvufi yolla gerçekliğin elde edilebileceğini düşünmektedir.

Anahtar terimler: İbn Sina, Konevi, hakikat, bilgi, eşya, hikmet, varlık, tabiat.

The Problem of the Truth of the Things from İbn Sinâ to Sadr al-Din Qunawî

ABSTRACT

The problem of knowledge is not a problem from the basic problems of philosophy, but it is the most important problem of philosophy. According to Aristotle, the philosophy is the theoretical knowledge of the first principles and causes. Evaluating the problem in this way, Aristotle accepts the problem of knowledge as the central problem in his philosophy. The Islamic philosophers' definition that "the philosophy is to know the things as what they are", reminds the thoughts of Aristotle about the nature of the philosophy. The problem of truth determines the nature of knowledge in Islamic thinkers generally, and in Sadr al-Din Qunawî who is islamic mystic, specifically. İbn Sinâ and Qunawî have the same thoughts about that the truth has an unknowable nature. But,

while Ibn Sina thinks that the truth can not be reached, Qunawî accepts that the truth can be reached by the mystical way.

Keywords: İbn Sînâ, Qunawî, truth, knowledge, things, wisdom, existence, nature

KAYNAKÇA

Açıkgöç, Alparslan, "İslâm Bilgi Nazariyesi", İslâm'a Giriş, -Ana konulara Yeni Yaklaşımlar- Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., İstanbul, 2007

Aristotle, *The Metaphysics*, trans.: John H. McMahon, Cosimo, New York, 2008

Baloğlu, A. Bülent, "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebu'l-Muîn en-Nesefî Örneği", D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir, Yaz Sonbahar 2003

Demirli, Ekrem, "İslam Metafizik Düşüncesinin Serüveni: Sadreddin Konevî ve Takipcilerinde İbn Sînâ Etkisi" Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yay., İstanbul, 2009

el-Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ, *et-Ta'likât, Dâiretti'l-Meârifî'l-Osmâniyye*, Haydarâbâd, 1346(h)

....., "*Cevâbâtün li Mesâile Süile Anha (Risâle fi mesâile müteferrika)*", Risâletâni Felsefiyyetâni, tahk. ve takd.: Cafer Al-i Yâsin, Dâru'l-Menâhil, Beyrut- Lübnan, 1987

....., *Kitâbu'l-Burhân*, tahk.: Macit Fahri, Dâru'l-Meşrik, Beyrut

el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, tahk., M. H. Heytu, tsz. ve ysz

..... *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, Matbaatü Kürdistanî'l-İlmiyye, 1328 (h)

Haleem, M. Abdel, "Early Kalâm", History of Islamic Philosophy, edit.: S.H.Nasr and O. Leaman, Routledge, London and New York

Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1993

İbn Bâce, *Teâlîk İbn-i Bâce ala'l-Burhân* (Fârâbî'nin Burhân kitabına yazılmış notları içermektedir), tahk.: Macit Fahri, Dâru'l-Meşrik, Beyrut

İbn Sînâ, Eş-Şeyhu'r-Reîs el-Huseyn Ebû Alî, *Kitâbu'n-Necât fi'l-Hikmeti'l-Manhikiyye ve't-Tabîiyye ve'l-İlâhiyye*, takd. M.Fahri, Dâru'l-Âfâk el-Cedide, Beyrût

....., *et-Ta'likât*, tahk. ve takd.: Abdurrahman Bedevi, 1972

....., *Kitâbu's-Şifâ*, Mantık: el-Medhal, tahk.: E. Kanavâtî, M. El-Hudayrî, F. El-İhvânî, Neşru Vizâreti'l-Meârifî'l-Umûmiyye, Kahire 1952

....., "*er-Risâle fi Aksâmi'l-Ulûmi'l-Akliyye*", *Resâilu fi'l-Hikmet ve't-Tabîyyât*, Kostantiniyye, 1297h.

Muhammed Nûru'l-Arabî, Neseî Akaidi Şerhi, haz.: M. Serhan Tayşi, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., İstanbul, 1993

en-Neseî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn, tahk. ve ta'lik: H. Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2007

Nuseibeh, Sari, "Epistemology", History of Islamic Philosophy, edit.: S.H.Nasr and O. Leaman, Routledge, London and New York

Özemre, Ahmet Yüksel, Kur'an-ı Kerim ve Tabiat Bilimleri-Tenkidi Bir Yaklaşım- Furkan Yay., İstanbul, 1999

Platon, From Meno, Readings in Epistemology, Readings in Epistemology, Mayfield Publishing Company Mountain View

Peters, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev.: H. Hünler, Paradigma yay., İstanbul, 2004

er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed bin Ömer, el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabâiyyât, tahk. Muhammed Mu'tasım billah el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990

....., *Muhassal (Kelam'a Giriş)*, çev. H. Atay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002

....., *et-Tefsîru'l-Kebîr-Mefâtihu'l-Gayb*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, III. Baskı, Lübnan, 2009

Sadreddin Konevî, Fâtîha Suresi Tefsiri -I'câzü'l-beyân fî te'vîli ümmi'l-Kur'an-, çev.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2002

Wolfson, H. A., *Kelâm Felsefeleri*, çev.: Kasım Turhan, Kitabevi Yay., İstanbul, 2001

ez-Zamahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmûd bin Ömer, el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl, tash.: Abdurrezzâk el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, 2003