

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
AHMET KELEŞOĞLU İLAHİYAT FAKÜLTESİ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

SADREDDİN KONEVÎ'NİN ÖLÜMSÜZLÜK ANLAYIŞI

MERVE ÖNDER

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Danışman
Prof. Dr. BAYRAM DALKILIÇ**

Konya - 2019



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Merve Önder
	Numarası	168102031004
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / <i>Din Felsefesi</i>
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Bayram Dalkılıç
	Tezin Adı	Sadreddin Konevi'nin Ölümsüzlük Anlayışı

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan “**Sadreddin Konevi'nin Ölümsüzlük Anlayışı**” başlıklı bu çalışma **18/06/2019** tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Bayram Dalkılıç	
2	Prof. Dr.	Naim Şahin	
3	Dr. Öğr. Ü.	Yakup Akyüz	



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Merve Önder		
	Numarası	168102031004		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / Din Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	<input checked="" type="checkbox"/>	
		Doktora	<input type="checkbox"/>	
Tezin Adı	Sadreddin Konevî'nin Ölümsüzlük Anlayışı			

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

Öğrencinin Adı Soyadı:
Merve Önder
İmzası:

Özet

Ölümsüzlük düşüncesi, insanın ölümlü olduğu gerçeği ile yüzleşmesinin ardından, içindeki tatmin edilemeyen “ölümsüz olma arzusuna” aradığı alternatif cevaplardan oluşmaktadır. Bu problem yalnızca görülmeyen âleme dair bir takım olasılıkları söylemekle kalmaz, aynı zamanda, Tanrı, insan, evren, ahlâk gibi temel problemlerin şekillenmesinde de büyük yer edinmektedir.

Sadreddin Konevî, ölümsüzlük anlayışını, mükemmel ve ölümsüz özelliklere sahip bir Tanrı'nın insanlara vadettiği bir olgu olarak ele alır. Ona göre Tanrı, mükemmeldir ve bu mükemmelliği kendisinden bilinmeyen bir sebep ile taşarak varlığın oluşmasının sebebi olmuştur. Konevî'nin varlıkları kategorilere ayırdığı beşli bir “varlık dairesi” teorisi vardır. Bu teoriye göre, ilk sırada yalnızca Tanrı vardır. İkinci sıra ise; insanın bir “ayn” olarak Tanrı'nın zihninde var olduğu yerdir. Üçüncü sırada, ruhların var oldukları mertebedir. Dördüncüsünde, ruhlar ile maddî âlemi birbirine bağlayan “misâl âlemi” vardır. Beşinci sırada ise; maddî olan bedeninin bulunduğu âlemdir. Yani Konevî'nin, beşinci sıra olarak belirlediği alan dünya alanıdır. Konevî, var olan her şeyin bir ruhu olduğunu savunur. Nerdeyse varlık sıralamasının ilk basamağını oluşturan ruh, ölümsüz bir özelliğe sahiptir. İnsanı, varlığı yaratmanın temel sebebi olarak gören Konevî, ayrıca ruhu, ahlâkî görüşünü temellendirmede de kullanmıştır. Konevî, öldükten sonraki dirilişin ruhun ve bedeninin birlikteliğinde olacağını savunur.

Bu çalışmamızda, öncelikle “Konevî'nin insanı nasıl tanımladığı”, “insanın Tanrı ve evren ile ilişkisi”, “Konevî'nin ölümsüzlük anlayışını, hangi temeller üzerine inşa ettiği”, “Konevî'nin ruh ve bedeni nasıl tanımladığı”, “Konevî'nin ruh ve bedeninin dirilişinin, evren ve zaman konuları ile arasında nasıl ilişki kurulduğu” gibi konular ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sadreddin Konevî, Ölümsüzlük, Tanrı, Ruh, Evren, Ahlâk, Zaman.

Abstract

After realizing of being mortal, the thought of immortality consists of some answers in the cause of looking for hte desire of being immortal. This problem does not only refer to the possibility of invisible World but also it helps to shape the basic problem of God, universe, human being and moral.

Sadreddin Konevî considers the concept of immortality as a phenomenon promised by a God with perfect and immortal qualities. According to him, God is perfect and this perfection averflowed with an unknown reason fort he existence of being caused. Konevî has a certain “entity circle” theory, in which he categorizes assets. According to this theory, only God is the first. In the second place; This is where man exists in the mind of God. In the third place is the order in which the souls exist. The fourth plac is the “model world”, which connects the souls with the material world. In the fifth place; material is the realm of the body. Konevî’s fifth place is the world. Konevî, argues that everything that exists has a soul. The soul, which constitutes almost the first step of the order of existence, has an immortal characteristic. Konevî, who considers human being as the main reason for creating existence, has also used the spirit to base his moral vision. Konevî, argues that the resurrection after death will be with the soul and body.

In this study, first of all, the following topics are discussed: “How Konevî defines man”, “Man’s relatinship with God and the universe”, “On which foundations Konevî builds his understanding of immortality”, How Konevî defines soul and body”, “How Konevî relates the resurrection of the soul and body between the universe and time.”

Key Words: Sadreddin Konevî, Immortality, God, Universe, Morality, Time.

İÇİNDEKİLER

Özet	I
KISALTMALAR	IV
ÖNSÖZ	V

GİRİŞ**ÖLÜMSÜZLÜK DÜŞÜNCESİNİN DAYANDIĞI TEMELLER**

I.Ölümsüzlük Düşüncesinin Mâhiyeti.....	1
II.Ölümsüzlük Düşüncesinin Dînî Temelleri	2
III.Ölümsüzlük Düşüncesinin Felsefî ve Metafizik Temelleri.....	3
IV.Ölümsüzlük Düşüncesinin Ahlâkî Temelleri.....	4
V.Ölümsüzlük Düşüncesinin Bilimsel Temelleri	5

BİRİNCİ BÖLÜM**SADREDDİN KONEVÎ'DE İNSAN**

1.İnsanın Mâhiyeti	7
1.1.Ruh Nedir?	12
1.2.Beden Nedir?	17
1.3.Ruh-Beden Dualizmi Arasındaki İlişki	19
2.İnsanın Yaratılışı.....	21
3.İnsan-ı Kâmil.....	26

İKİNCİ BÖLÜM**SADREDDİN KONEVÎ'DE İNSANIN ÖLÜMÜ VE ÖLÜMSÜZLÜK ANLAYIŞININ
TEOLOJİK TEMELLERİ**

1.İnsanın Ölümü	31
2.Ölümsüzlük Anlayışının Teolojik ve Ahlâkî Temelleri	37
2.1.Tanrı ve Ölümsüzlük.....	37
2.2.Gâye ve Ölümsüzlük	41
2.3. Ahlâkî Değerler ve Ölümsüzlük	45

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**SADREDDİN KONEVÎ'DE RUH-BEDEN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ**

1.Ruh-Beden Ölümsüzlüğü ve Evren	50
2.Ruh-Beden Ölümsüzlüğü ve Zaman	55
3.Ruh-Beden Ölümsüzlüğü ve Diriliş	59
SONUÇ	66
KAYNAKÇA.....	70
I.SADREDDİN KONEVÎ'NİN KENDİ ESERLERİ	70
II.DİĞER ESERLER.....	70

KISALTMALAR

Bkz.	Bakınız
C.	Cilt
Çev.	Çeviren
Der.	Derleyen
Ed.	Editör
MEBKAM	Meram Belediyesi Konevî Araştırmalar Merkezi
MÖ	Milattan Önce
MS	Milattan Sonra
S.	Sayı
s.	Sayfa
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
TYEKB	Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı

ÖNSÖZ

Ölümsüzlük problemi, ilk insandan bugüne kadar her insanın düşünce hayatına ve yaşamına yön vermesi bakımından önemli bir konudur. “Ölümsüzlük” konusu, mâhiyet itibari ile insan tecrübesi alanına girse bile, o tecrübe, bu dünyadaki başka insanlara aktarılabilen bir şey değildir. Bu yüzden düşünürler tarafından farklı şekillerde tanımlanmaya çalışılmıştır. İnsanların ölümsüzlük konusunu, “son” ya da “başlangıç” gibi birbirlerinden farklı şekillerde tanımlamaları ile yaşam şekillerinde ve ölüm şekillerinde de farklılık ortaya çıkmıştır. Ölümsüzlük konusunu, önemli kılan yalnızca ölümden sonrasını konu alıyor olması değil, aynı zamanda bu hayatı anlamlandırma çabası içerisinde olmasıdır.

Ölümsüzlük konusu, yaşarken “tecrübe” edici bir nitelikte olmamasından dolayı, “gaybî âlem” şeklindeki sırrını korumaktadır. Bu konuda, Tanrı’ya inananlar, “gaybî” nitelikte olan “Tanrı” tarafından insanlara sunulduğu kadarıyla yetinirken; “Tanrı’ya” inanmayanlar, bu “gaybî” nitelikteki problemi reddetme yoluna gitmektedirler. Bu problemi reddetmek bir çözüm gibi gözükmemekte, fakat bu konu hakkında kesin bir şeyler söylemenin de bugün için imkânı yoktur. Bu konuda, “kesin” bir takım sonuçlara ulaşmanın mümkün olmaması, mantıklı bir sonucun olmadığı anlamına gelmemelidir. Bu konuyu önemli kılan en önemli bir diğer sebep de “net” bir şekilde bilinmeyen, “varsayımsal” bir şekilde anlamlandırılmaya çalışılmasıdır.

Çalışmamızda, gaybî nitelikteki ölümsüzlük problemini, Sadreddin Konevî penceresinden ele almaya çalıştık. Konevî’nin ölümsüzlük düşüncesi, Tanrı, evren, insan, epistemoloji, ahlâk, kötülük gibi insan hayatının temel öncelikleri ile bağlantılı olarak işlenmiştir. Konevî’nin ölümsüzlük anlayışını çalışmamızın nedeni, bu problemin daha öncesinden çalışılmamış olması ve pozitif nitelikteki bir hayat anlayışının bugünkü dünyamıza söyleyebilecekleri olmasından dolayıdır.

Öncelikle çalışmamızın giriş kısmında, “ölümsüzlük problemini” çok genel bir şekilde inceledik. Birinci bölümde, Konevî’nin insanı nasıl tanımladığına bakarak onun bu dünyaya nasıl geldiğini irdeledik. İkinci bölümde, Konevî’ye göre, insanın ölümünü ve ölümden sonraki hayatın hangi konular ile temellendirilebileceğini ele aldık. Üçüncü bölümde, Konevî’nin ruh-beden gibi kavramların tanımlamasından hareketle ölümsüz olmanın olasılığı ve öldükten sonra dirilişin nasıl olabileceği

varsayımlarına değindik. Sonuç bölümünde de çalışmamızdan çıkarılabilecek net cümlelere yer verdik.

Çalışmamızı yazarken her bir başlığı, kendi içerisinde bir bütün oluşturacak şekilde ele aldık. Mesela bir başlık altında, o konuyu ele almış olan önemli filozofların düşüncelerine genel olarak tarihsel bir süreç içerisinde yer verdikten sonra Konevî'nin düşüncelerine ve daha sonraki dönemlerde karşıt görüş diyebileceğimiz filozofların düşüncelerine yer verdik. Sonra da bunlar arasında karşılaştırma yaparak kendi düşüncelerimize de değinip başlığımızı sonlandırdık. Her bir başlığın kendi içinde uyuma sahip olduğu gibi her bölümün içerisindeki başlıklar arasında da uyumun olmasına dikkat ettik. Bu bakımdan çalışmamızın, okuyucuyu yormadan ve onun zihninde kolay şekilde bir bütün oluşturacak nitelikte olmasına özen gösterdik.

Çalışmamızı yaparken bizi zorlayan en önemli noktalardan biri, Konevî'nin eserlerinin anlaşılması güç bir şekilde Türkçe'ye çevrilmiş olmasıdır. Bu yüzden Konevî'yi anlamak için onun hakkında yapılmış, bütün tezleri ve makaleleri inceledik. Her makale ve tezdin alıntı yapmadığımızı belirtmek isterim. Bazı makalelerin konumuzla ilgili olmaması ve bazılarının da hep aynı konu üzerinde çalışılması, bizim o makalelerden alıntı yapmamıza neden olmuştur. Bu yüzden, Konevî hakkındaki konu seçimimizde, konunun şimdiye kadar çalışılmamış olmasına ve çalışmamızdaki anlatım tarzımızın özellikle açık ve anlaşılır olmasına dikkat ettik.

Gerek konu seçimimde gerekse de tez çalışmamın her aşamasında, büyük bir sabır ve gayretle benden umudunu kesmediği gibi her zaman maddi-manevi desteğini hissettiğim değerli danışman hocam Prof. Dr. Bayram Dalkılıç'a teşekkür ediyorum. Yine özellikle yüksek lisansımın ders döneminde kendilerinden çokça istifade ettiğim ve seminer çalışmamdaki eksikliklerimi söyleyerek tezimin daha iyi olmasında emekleri olan değerli hocalarım Prof. Dr. Naim Şahin ve Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk Erdem'e teşekkür ediyorum. Ayrıca bu tezdeki bir takım hataların düzeltilmesinde katkısı olan Dr. Öğr. Üyesi Yakup Akyüz hocama da teşekkür ediyorum.

Merve Önder

Konya - 2019

GİRİŞ

ÖLÜMSÜZLÜK DÜŞÜNCESİNİN DAYANDIĞI TEMELLER

Bugün, ”ölümsüzlüğe” dair tıp alanında yapılan çalışmalar olsa bile yine de kendimizi veya herhangi bir canlıyı ölmekten kurtaramıyoruz. Bu yüzden öleceğimiz yani, “ölümlü” bir varlık olduğumuzu söyleyebiliriz. Peki, ölümlü olduğumuz gerçeğine rağmen hangi gerekçelerle ölümsüz olduğumuzu iddia edebiliyoruz?

İnsan, içindeki ölümsüz olma arzusu ve bu dünyadaki sevdiği insanlardan ayrılmak istememe durumu veya biriktirdiği eşyaların boşa gitmesi gibi bir “düşünce” sonucunda, ölümsüz olması gerektiğini varsayar. Bu varsayım, kimi zaman bir “inanç” konusuna dönüşürken kimi zaman “bilimsel” araştırmanın konusuna dönüşmüş ve ilk zamanlardan beri de düşüncenin yani “felsefenin” konusu olmuştur. Ayrıca, ölümsüzlüğün bu hayatın düzenlenmesinde kilit rol oynadığı varsayılarak “ahlâksal” bir ilke şeklinde de açıklanmaya çalışılmıştır. Peki, bu açıklamalardan hangisi, bizi, ölümsüz olduğumuza daha ikna edici veya bizim ölümsüz olmamızı gerçekten garanti ediyor? Bu bölümde öncelikle “ölümsüzlük düşüncesinin mâhiyetine” daha sonra da “ölümsüzlük düşüncesinde bizi ikna edebilecek söylemlere” yer vereceğiz.

I.Ölümsüzlük Düşüncesinin Mâhiyeti

Ölümsüzlük düşüncesi, “ölümden sonra ikinci bir hayatın” olduğunu varsayar. Bu hayatın “nasıl” olduğu konusunda kesin ve açık bilgilere sahip değiliz. Bu bilinmeyen yani “gayb âlemine” dair bilgilerimizi; ya gayb olan Tanrı ya da onun dışındaki kaynaklardan ediniriz. Mesela, İslam dînî, açık bir şekilde âhiret hayatının varlığından bahseder.¹

Düşünürlerin, ikinci bir hayat ile ilgili varsayımlarına baktığımız zaman ise; onların genelde insanda değişmeyen ve ölümsüz özellikte bir “ruhun” olduğundan bahsettiklerini görürüz. Onlara göre, bu ruh sayesinde insan ikinci bir hayata geçebilecektir. Mesela Platon(m.ö.427-347), ölümsüz bir ruhun varlığını kabul eder² ve ona göre gerçek hayat, ölümün ardından yaşanacak olan hayattır.

Öldükten sonra dirilişin, ruh ile mi yoksa ruh-beden ile mi olacağı konusu,

¹ Kur’an, Ankebût 29/20, Ankebût 29/64, Rûm 30/7.

² Platon, **Phaidon**, Çev; Furkan Akderin, Say Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2015, s. 113.

düşünce tarihinde hep tartışılmış ve hâlâ da tartışılan problemlerden birisidir. Bugün insanın zihninin ne olduğu kesin bir şekilde çözülemediği için, öyle görünüyor ki; bu konudaki farklılık, gelecekte de devam edecektir. Ölümsüzlük konusu, bilinmeyen gaybî alana dâhil olduğu için, insandaki bilinmeyen zihin/ruh ile ilişkilendirilerek açıklanmaya çalışılmıştır. Her ikisinin de bugün için gizliliğini koruması, bu konuda yalnızca “varsayım” yapılabileceğini göstermektedir. Şimdi de bu konudaki yapılmış çeşitli varsayımları inceleyelim.

II.Ölümsüzlük Düşüncesinin Dînî Temelleri

Ölüm, varlıkların bu dünyadaki yaşantısının son bulmasıdır.³ İnsan, öleceğini bildiği halde, “ölümsüzlük” gibi bir düşünceyi kendisi nasıl edinmiş olabilir? Şimdiye kadar ki açıklamalarımızda, insanın içindeki “ölümsüzlük arzusu” veya “geride sevdiği insanları bırakmak istememesi” gibi sebeplerden dolayı, “ölümsüz” olduğunu varsaydığını belirtmiştik. Bu sebepler, bilinmeyen bir âleme dair ölümsüz olduğumuzu iddia edecek kadar yeterli kesinlik ve açıklıkta değildir. Öyle görünüyor ki, inandırıcılığı daha yüksek başka bir sebep ya da sebepler olmalıdır.

Bu sebep de “ölümsüz” bir güce sahip olan, aynı zamanda insanların ve evrenin de “yaratıcısı” olan bir varlığın iddiası üzerine olabilir. Bu varlık, dinlerde Tanrı’dır. Bir önceki başlığımızda da bahsettiğimiz gibi İslâm dînî, âhîret hayatının varlığını iddia eder. İslâm dîninde, âhîret hayatı, Tanrı’nın insanlara bir vaadi olmuş olmaktadır. Eski dönemlere bakıldığında zaman da insanların âhîret hayatına inanmaları ile karşılaşmaktayız. Mesela, Eski Türklerin mezarlarından çıkan eşyalar⁴, ikinci bir dünyanın oluşuna delil olarak gösterilebilir. Eski dönemlerden bugüne gelen ölümsüzlük düşüncesinin temelinde Tanrı’nın vaadi olmasının büyük bir yeri vardır. Bize göre de gayb’a dair bir ölümsüzlüğün olduğunu iddia etmek, insanın tek başına üstesinden gelebileceği bir düşünce değildir.

³ Ahmet Cevizci, “Ölüm Korkusu”, **Felsefe Sözlüğü**, 3. Basım, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 656.

⁴ Eski Türkler, “**Kurgan**” adı verdikleri mezarlara ölen kişiyi, atları ve değerli eşyaları ile birlikte gömerlerdi. Buradaki amaç, ölen kişinin tekrardan dirileceğine olan inançtan dolaydır. Ayrıntılı bilgi için Bkz; Muzaffer Gürsoy, “Doğu Kazakistan Tarbagatay Yamacındaki Şilikti Baygetöbe Kurganı”, **Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi**, 2012, S; 1/3, s. 40-54.

Tanrı, insanlara ölümsüz olmayı öylesine vadetmemiştir. O, onlara bir takım sorumluluklar yükleyerek bu dünyada da belirli bir kurala göre yaşanmasını istemiştir. Tanrı, Eski Ahit’te, Hz. Mûsa’ya(m.ö. -1407) on emir göndermiştir.⁵ Yeni Ahit’te bu on emir farklı şekillerde sıralanmıştır. Bu on emire bakarsak; ilk beş emrin dindarlığın, son beş emrin de adâletin kurulması için gönderildiğini söyleyebiliriz.⁶ Yani Tanrı, bu dünyada belirli bir adâlet düzenini kurmayı hedefliyor, diyebiliriz. Bu da bu dünyada iken insanların haksızlığa maruz kalması ve adâletin tam olarak sağlanamamasından dolayı insanları, ikinci bir dünyanın olmasının gerekli olduğu sonucuna götürmüştür. İkinci bir dünyada adâleti sağlayacak olan da Tanrı’nın kendisidir.

Tanrı’nın bu dünyayı yaratmasının temel sebebi olarak insanı gösteren bir takım düşüncelere göre; Tanrı, evreni yaratırken insanın mükemmelliğini amaçlamış ise, ölümlerle birlikte onu yokluğa mahkûm etmesi düşünülemez. Bu yüzden de öldükten sonra ikinci bir yaşamın olasılığı kabul edilir. Eğer Tanrı, evreni yaratırken böyle bir şeyi amaçlamış ise, insanın ölümsüz olması, mantık çerçevesinde Tanrı tarafından bir güvence ile garanti altına alınmasını gerekli kılar. İkinci bölümde de işleyeceğimiz gibi, Konevî’nin de savunduğu, insanın gaye bir varlık oluşu, ölümsüzlüğü temellendiren düşüncelerinden birisidir. Peki, ölümsüzlük düşüncesini Tanrı’nın olmadığı bir düşünce sistematığında ispatlayabilir miyiz? Şimdi de bu sorunun cevabını inceleyelim.

III.Ölümsüzlük Düşüncesinin Felsefî ve Metafizik Temelleri

Ölümsüzlük düşüncesini, temellendirmeye çalışırken düşünürlerin üzerinde durduğu en önemli kavramlardan birisi “ruh” tur. Ruh, insanda değişmeyen, basit ve ölümsüz özellikte bir yapı olduğu şeklinde tanımlamalar yapılarak ölümsüzlük düşüncesi ispatlanmaya çalışılmıştır. Mesela Platon, ruhun bu dünyaya gelmeden önce de var olduğunu, bu yüzden de öldükten sonra da var olacağını ispatlamaya çalışır.⁷

İslâm filozoflarından Fârâbî(m.s.872-950) ve İbni Sînâ(m.s.980-1037) da insanın değişmeyen, basit ve ölümsüz özellikte bir ruhunun olduğunu savunurlar.

⁵ **Tevrat**, Çıkış, (20/2-17); Tesniye, (5/6-21).

⁶ Ömer Faruk Harman, “On Emir”, **İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2007, C; 33, s. 347-350.

⁷ Platon, **Phaidon**, s. 73.

Ölümsüz özellikteki bu ruh, ölümlle birlikte varlığını devam ettirecektir. Ayrıca Fârâbî, ruhun ölümsüz özellikte bir yapıya dönüşümünü bu dünyadaki çabası sonucunda kazanacağını belirtir.⁸ Birinci bölümde, “ruh nedir?” başlığımızda göreceğimiz gibi Konevî’ye göre de ruh, değişmeyen, basit ve ölümsüz özellikte bir yapıdır. Bu yüzden insanın ölümsüzlüğünü sağlayan en önemli şey, onun ruhudur. Konevî’nin ruh tanımlamasına bakıldığı zaman, onun ruh tanımı, ontolojik bir yapının yanında epistemolojik ve ahlâkî bir ilke de içermiş olmaktadır. Böylece Tanrı ve evren arasındaki en önemli bağlantı noktasının ruh olduğunu da söyleyebiliriz.

Günümüzdeki ruh tanımlamaları ise, onun zihin ile aynı şey olup-olmadığı üzerinden konuşulmaktadır. Eğer zihnin ne olduğu sorunu çözümlerse; insanda ruh denilen gizli bir yapının varlığı sona erebilir. Dolayısı ile böyle bir ölümsüzlük temellendirmesi de gerçekliğini yitirebilir, fakat henüz böyle bir şey söz konusu değildir. Bu yüzden ruh denilen ölümsüz bir parçayı taşıyor olabiliriz. Eğer böyle bir parçamız varsa da ölümsüz bir yapıya sahibiz demektir. Ölümden sonra ölümsüz bir özellikte varlığımızı sürdürmemiz ile neyi elde edeceğimizi bilmiyoruz ama bunu bilmememiz, ölümsüz özellikte bir ruha sahip olduğumuz düşüncesini imkânsız kılmaz. Şimdi de ölümsüzlük düşüncesinin bir başka konu ile temellendirilmesini inceleyelim.

IV.Ölümsüzlük Düşüncesinin Ahlâkî Temelleri

Ölümsüzlük düşüncesine baktığımız zaman dinler(İslâm-Hristiyan-Yahudi), ahlâkî öğeleri yaratanın Tanrı olduğundan bahsederler. Peki, ahlâkî öğeler, Tanrı’dan tamamen bağımsız bir şekilde düşünülebilir mi?

Ölümsüzlük düşüncesinin ahlâk ile ilişkisi denilince akla gelen ilk düşünür, Kant’tır(1724-1804). Kant’a göre; ölümsüzlük düşüncesinin ispatlanması, ancak ahlâkî açıdan mümkün olabilir. Ona göre ahlâklı olmak, ideal olana doğru bir çabadır. O, ideal olana doğru gitmenin de kişinin ölümsüz olduğunu gösterdiğini savunur. Ona göre, ruhun ölümsüz olması ile Tanrı’nın varlığı arasında da herhangi bir ilişki yoktur.⁹

Kant’ın Tanrı ile ruhun ölümsüz olduğu, düşüncelerini birbirinden ayırmasının

⁸ Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 13. Baskı, İzmir, 2014, s. 254.

⁹ Bkz; Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, s. 246-247.

ardından, Tanrı'nın olmama durumunda ölümsüzlüğün olabileceğini ispatlamaya çalışan düşünürler de olmuştur. Mesela, Ducasse(1881-1969), birçok Tanrı'nın bulunması durumunda, ölümsüzlüğün olmaması sonucu ile hiçbir Tanrı'nın olmayıp, aynı zamanda ölümsüzlüğün olacağı sonucunda, herhangi bir çelişkinin olmadığını belirtir.¹⁰

Bu başlık altında, bazı düşünürlerin, ahlâkın evrende, sürekli ileriye doğru geliştiğini savunarak bu ahlâkın taşıyıcısı olan insanın da ölümsüz olabileceği görüşlerine kısaca değinmeye çalıştık. Şimdi de ölümsüzlük düşüncesinin bir başka şekilde temellendirmesine bakalım.

V.Ölümsüzlük Düşüncesinin Bilimsel Temelleri

İnsan, çok yakınına ölüme kurban verdiği zaman ondan hiçbir zaman haber alamayacağını bilmektedir. Bu dünya için bilinmeyen bir yolculuk olan ölüm, bu bilinemezliği noktasında da insanları korkutmaktadır. Bu noktada insanlar da diğer âlem ile ilgili bilgi alabilecekleri alternatif yolların olabileceği varsayımına inanmaktadırlar. Mesela, insanlar rüyada ölen yakını ile ilgili gördüğü şeylerin sonucuna göre davranmaktadırlar. Kişisel anlamdaki bir rüyanın sonucuna göre davranmak; yine kişisel anlamda rahatlamaya sebep olabilir. Peki, böyle bir durumu, yani ölen insanlarla doğrudan veya dolaylı olarak iletişim kurabileceğimiz ve bunu ispatlayabileceğimiz bilimsel bir yol var mıdır?

Bu konu ile ilgili 1882 yılında, Londra'da Henry Sidwick'in(1838-1900) başkanlığında; 1885 yılında, Amerika'da William James'in(1842-1910) başkanlığında "Psişik Araştırmalar Derneği" kurulmuştur. Bu dernekte, telepati, ruh çağırma, içe doğma, gaipten sesler duyma, gelecek hakkında haber verme gibi olaylardan edinilen bilgiler toplanarak bilimsel bir şekilde değerlendirmeye çalışılmıştır. Böyle olaylar hakkında birçok farklı iddianın bulunması; ölümden sonrası ile ilgili net bir bilgi oluşturmamış olması, parapsikolojinin, ölümden sonraki hayatı bilimsel bir konuya dönüştüremediğini de göstermektedir.¹¹

Ölümsüzlüğün olduğunu ispatlamaya çalışan hangi düşünceye bakarsak

¹⁰ Turan Koç, **Ölümsüzlük Düşüncesi**, İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2005, s. 176.

¹¹ Bkz; Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, s. 248-249.

bakalım, “kesin” bir sonuca ulaşmamız mümkün değildir. Bu alanda, kesin sonuç elde edemememiz, bu problemin önemsizliği anlamına gelmemektedir. Şöyle düşünecek olursak, insan zihninin nasıl işlediğini bilmiyoruz, fakat bu onu önemsiz kılmıyor. Ölümsüzlük düşüncesi de ölüm sonrası kadar bu hayatın anlamlandırılmasında da temel işlev görmektedir. Bu yüzden bu konu hakkında, yaşamımızın kalitesini arttırabilecek bir düşünceyi benimsememiz, burada bizim yapabileceğimiz en isabetli karar olacaktır. Şimdi bu konu hakkında Konevî'nin düşüncelerini öğrenmek için öncelikle onun insan tanımlamasına inceleyelim.



BİRİNCİ BÖLÜM

SADREDDİN KONEVÎ'DE İNSAN

Bu dünyada yaşamış ve hayatı sona ermiş olan bütün insanlar tarafından tecrübe edilmiş ve henüz bu dünyadaki başka bir varlığa ya da varlıklara aktarıldığını bilemediğimiz bir gerçekliğin adıdır ölüm. Yaşanılması böylesine kesin bir gerçekliği barındıran ve 'ne olduğu' hakkında bu kadar kapalı bir tecrübe konusu olan ölüm hakkında, insanlar, temel düzeyde iki görüşe ayrılmıştır. Birinci görüşe göre; 'ölüm', bir sondur, bu yüzden, 'ölüme rağmen' yaşanılması gerekir. İkinci görüşe göre; 'ölüm', bir başlangıçtır, bu yüzden, 'ölüm için' yaşanılmalıdır. Her iki görüşün temellendirilmesinde birçok farklılık vardır.

Bir insanın 'ölüm' hakkındaki düşünceleri, o kişinin, metafizik, ontoloji, kozmoloji ve epistemoloji hakkındaki düşüncelerinin şekillenmesinde büyük bir öneme sahiptir. Böylesine önemli bir konu, geçmiş medeniyetlerin düşüncelerinin şekillenmesinde ve aktarılmasında büyük bir yere sahiptir. Ölümsüzlük problemi, din felsefesinin de önemli konularından birisidir. Din felsefesinde, ölümsüzlük problemi; metafizik, ahlâkî, bilimsel, objektif ve sosyal ölümsüzlük başlıkları altında incelenmiştir. Bu çalışmamızda da Sadreddin Konevî'nin ölümsüzlük anlayışını, hangi temeller üzerine inşa ettiğini irdeleyeceğiz.

Ölümsüzlüğü anlatabilmek için, öncelikle insanın yaratılış serüvenini incelememiz gerekmektedir. Bu bölümde, Konevî'ye göre; "İnsanın, mâhiyeti nedir?", "Ruh nedir?", "Beden nedir?", "Konevî'de Ruh-Beden Dualizmi nasıl sağlanmıştır?", "İnsan, niçin yaratılmıştır?", "Nerede yaratılmıştır?", "Nasıl yaratılmıştır?", "İnsan, bu dünyaya nasıl gelmiştir?", "Kâmil insan ile amaçlanan şey nedir?", gibi soruların cevaplarını incelemeye çalışacağız.

1.İnsanın Mâhiyeti

"Mâhiyet" teriminin, Arapça'da "mâ hüve"(bu nedir?)' den geldiği kabul edilmektedir. Felsefî bir terim olarak mâhiyet; somut bir varlığın gerçekteki öz'ünün ne olduğunu açıklamak için kullanılır.¹² Bu tanıma göre, şu soruyu sorabiliriz; insanın

¹² Bkz; Tahsin Görgün, "Mâhiyet", **İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Ankara, 2003, C; 27, s. 336-337.

mâhiyeti/hakîkati/özü nedir?

Bu felsefî soru, Platon'dan bu güne kadar birçok filozof tarafından insanı da içine alan daha genel bir “varlık kategorisinin özünün neliği”, çeşitli şekillerde tanımlanmaya çalışılmıştır. Platon, bu dünyadaki varlıkların özünün, değişmeyen ve yaratılmamış olan “ideler âlemi” olduğunu söyler. Bu dünyadaki varlıklar ise, ideler âleminin yalnızca bir yansımasıdır.¹³ Platon'da varlığın ve özün birbirinden ayırık bir şekilde tanımlandığını görürüz. Platon insanı, ruh ve beden birleşiminden¹⁴ oluşan ve hâkîkât'in bedenle ilgili değil, ruh ile ilgili olduğunu ve ancak öldükten sonra, şeylerin hâkîkât'ine¹⁵ ulaşabileceğini söyler.

Aristoteles(m.ö.384-322) ise, varlıkların özünün başka bir âlemde değil de varlığın kendi içinde aranılması gereken bir şey olduğunu savunmuştur. Bu dünyadaki her şeyin özünü belirleyen bir formu(şekil) ve onun dışarıdan etkilenen bir maddesi vardır. İnsan, beden ve ruhun birleşiminden oluşan bir varlık olduğu için; beden, onun maddesi; ruh ise, maddeyi şekillendiren, ona insan özelliği veren formudur.¹⁶

Aynı konunun Fârâbî ve İbn Sînâ'daki yansımasına bakarsak; Fârâbî, “varlık” fikrinin doğuştan zihnimizde var olduğunu ve bu yüzden bu varlık fikrini, kolayca anladığımızı söyler. Var olan şeyi, varlık bakımından zorunlu ve mümkün olmak üzere ikiye ayırır. Zorunlu varlık, Tanrı iken; mümkün varlık da Tanrı'nın varlık verdiği diğer yaratıklardır. Zorunlu varlık olan Tanrı'da, varlık-mâhiyet ayrımı yoktur. Mümkün varlıklarda ise; varlık-mâhiyet ayrımı zorunludur.¹⁷ Fârâbî'nin, varlık ile özü, İslam inancı çerçevesinde, yaratan ve yaratılan yönünden ele aldığını görürüz. İnsana geldiğinde ise, o madde ve sûretin birleşimidir. İnsanın özü, madde ve sûreti'dir.¹⁸

İbn Sînâ, varlık fikrinin doğuştan zihnimizde olması yönünden, Fârâbî ile aynı görüştedir. Varlıkları, O, “mutlak mâhiyet”, “mücerret mâhiyet” ve “mahlûk mâhiyet”

¹³ Hüsameddin Erdem, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, HÜ-ER Yayınları, 8. Baskı, Konya, 2014, s. 194.

¹⁴ Platon, **Phaidon**, s. 75.

¹⁵ Bkz; Platon, **Phaidon**, s. 53-56.

¹⁶ Bkz; Aristoteles, **Ruh Üzerine**, Çev; Zeki Özcan, 5. Baskı, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2018, s. 71-77.

¹⁷ Bkz; Şenol Korkut, “Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî”, **İslam Felsefesi Tarihi**, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya), Grafiker Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2012, s. 124-175.

¹⁸ Bkz; Şenol Korkut, “Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî”, **İslam Felsefesi Tarihi**, s. 124-175.

olmak üzere üçe ayırır.¹⁹ İbn Sînâ, insanı, beden ve nefis'ten oluşan bir yapı olarak tanımlar. İnsanın özünün de maddi olmayan nefsi olduğunu belirtir.²⁰

İbn Arabî(1165-1240), genel olarak varlık tanımlamasında, “mutlak varlık”, “mümkün varlık” ve “ne var ne de yok olan” şeklinde üçe ayırmaktadır. Varlık bakımından varlığın ise, yalnızca Tanrı olduğunu, âlemdeki diğer şeylerin ise, Tanrı'nın tecellisi olduğunu söyleyerek; maddedeki varlık ve öz tartışmalarına yer bırakmamıştır.²¹ İnsanı, ruh ve beden birleşimi olarak, tanımlayan İbn Arabî, insanın Tanrı'ya benzeyen yönünün ruhu olduğunu söyler.²²

Konevî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncelerinde olduğu gibi; varlığı, “zorunlu varlık” ve “mümkün varlık” olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre, zorunlu varlık olan Tanrı'da, varlık ve mâhiyet aynı şeydir. Tanrı'nın dışındaki mümkün varlıklara gelince, eğer onların mâhiyetleri yaratılmamış olursa; Tanrı ile “vücûp” hükmüne sahip olacakları için bu olasılık mümkün değildir. Eğer mümkünlerin mâhiyetleri yaratılmış ise; âlemde var olan her şeyin, yokluğun ve farklılaşmanın da kaynağı Tanrı olacağı için, Tanrı'nın böyle bir “çokluk” ve “eksiklik” hükmü ile vasıflanması doğru olmayacaktır. Konevî, mümkün mâhiyetlerin yaratılmamış olduğunu ama bir şekilde varlık kazandığını söyler.²³ Konevî, metafiziksel anlamdaki teklik ve iyilik ile ontoloji anlamındaki çokluk ve eksiklik düşüncelerini, kozmolojisi ile çözmeye çalışmıştır. “İnsanın Yaratılışı” başlığımızda, bu konuyu ayrıntılı olarak ele alacağımız için şimdilik Konevî'de insanın mâhiyeti sorusunun cevabını aramaya devam edelim.

Konevî'ye göre insan, ‘tabîî cismi’, ‘hayvânî nefsi’ ve ‘ruhun’ toplamından ibarettir.²⁴ Yani, insanın ruh, beden ve nefsin birleşiminden oluştuğunu söyleyen Konevî, Nasireddin et-Tûsî'ye(1201-1274) mektubunda, “insanın mâhiyeti nedir?”, sorusunu sorar. Tûsî, insanın “ben” dediği şeyin kendi hâkîkâti olduğunu söyleyerek,

¹⁹ Bkz; Ömer Mahir Alper, “İslâm Felsefesinde ‘Altın Çağ’ın Başlangıcı: İbn Sînâ ve Felsefesi”, **İslam Felsefesi Tarihi**, s. 179-205.

²⁰ Bkz; Ömer Mahir Alper, “İslâm Felsefesinde ‘Altın Çağ’ın Başlangıcı: İbn Sînâ ve Felsefesi”, **İslam Felsefesi Tarihi**, s. 179-205.

²¹ Hüsameddin erdem, **Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi**, Sebat Ofset Matbaacılık, 2. Baskı, Konya, 2018, s. 48.

²² Hüsameddin erdem, **Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi**, s. 79.

²³ Bkz; Sadreddin Konevî, **Yazışmalar**, Çev; Ekrem Demirli, 3. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 59-62.

²⁴ Sadreddin Konevî, **Kırk Hadis Şerhi**, Çev; Ekrem Demirli, 5. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 67.

bunun bilinmesinin fitrî bir bilgi olduğunu söyler. Konevî, bu cevaba karşılık; insanın hâkîkâtinin fitrî olmadığını ve bilinemeyeceğini söyler.²⁵

Konevî de İbn Arabî gibi, “varlık olmak bakımından tek varlığın, Tanrı” olduğunu kabul eder. Yukarıda İbn Arabî’den bahsederken, “varlık olarak yalnızca Tanrı’nın” varlığı olması durumunda, Hüsameddin Erdem’in mümkünlerde, varlık-mâhiyet ayrımı yapılmasının gereksiz olduğu yorumundan bahsetmiştik. Bizce aynı görüşü savunan, Konevî’de de bu yorumun yapılması mümkündür. Çünkü tek varlık var ise, varlık-mâhiyet ayrımına gerek kalmaz. Birden fazla varlığın olması durumunda bir ayrıma gidilebilir. Burada da şu soru akla gelebilir; varlık, yalnızca Tanrı ise, Konevî, neden mümkünler arasında varlık-mâhiyet ayrımı yapmıştır?

Âlemdeki var olan her şey, Tanrı’nın bir tecellisidir. Dolayısıyla, var olan tek şey Tanrı iken; bizler, Tanrı’nın isimlerinin âleme yansıyan sûretleriyiz. Konevî’nin savunduğu, “her şeyin Tanrı’dan geldiği” düşüncesi anlamına gelen “vahdet-i vücûd” anlayışından dolayı; mümkün varlıklarda, varlık-mâhiyet ayrımı yapmıştır diyebiliriz.

Konevî, varlığa gelmeyi, Tanrı’nın bir rahmeti²⁶ olarak görmüştür. Bu yüzden Tanrı’nın tecellisi ile varlık kazanan her şey iyidir. Çünkü iyi olan Tanrı’nın varlık kazandırdığı mümkün varlıklar da iyi olmalıdır. Konevî’nin varlığa bakış açısındaki bir diğer yön de, her varlığa gelen mümkün varlıkların bir de bâtın yönlerinin olduğunu söylemesidir.²⁷ Bu da insanın iki yönü olan bir varlık olduğunu gösterir.

Şimdiye kadar varlık-mâhiyet ilişkisi bağlamındaki açıklamalarımız gösteriyor ki; varlık tanımlamaları genelde, Tanrı ve onun dışındaki varlıklar şeklinde ele alınmıştır. Âlemdeki varlıkların var olması, kendilerinden daha üstün bir varlığın yani Tanrı’nın yardımı ile olmaktadır. Hâkîkât arayışı ise, varlığı verenin yanında veya daha soyut ögelerde aranmıştır. Nietzsche’nin(1844-1900) “Tanrı öldü!”²⁸, sözü; bir nevi varlığın, Platon’dan bu yana devam eden metafiziksel yönünün, Modern ve Post-

²⁵ Bkz; Sadreddin Konevî, **Yazışmalar**, s.78, s. 131, s. 191.

²⁶ Bkz; Sadreddin Konevî, **Fusûsu’l Hikem’in Sırları**, Çev; Ekrem Demirli, 1. Basım, Kapı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 40, s. 120; Sadreddin Konevî, **Fâtiha Suresi Tefsiri**, Çev; Ekrem Demirli, 4. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 251.

²⁷ Bkz; Sadreddin Konevî, **Tasavvuf Metafiziği**, Çev; Ekrem Demirli, 4. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 120; Sadreddin Konevî, **Fusûsu’l Hikem’in Sırları**, s. 35.

²⁸ Friedrich Nietzsche, **Böyle Söyledi Zerdüş**, Çev; Mustafa Tüzel, IX. Baskı, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2016, s. 6.

Modern insanlar arasında etkisini kaybettiğinin göstergelerinden birisidir.

Yirminci yüzyıl düşünürlerinden Jean-Paul Sartre(1905-1980) ise, önce insanın var olduğunu, sonra özünü kendi çabasıyla oluşturduğunu savunur.²⁹Ona göre görünüş, özü saklamadığı gibi onu daha da görünür kılar. Sartre, bir varlığın özünün, onun derinliklerinde olduğu düşüncesinin artık doğru olmadığını vurgular. Ona göre, varlık; kendisinde varlık ve kendisi için varlık olmak üzere ikiye ayırır. O, kendisinde varlık olan Tanrı'yı, saçma görür. Bu yüzden kendisi için varlık olan insan üzerinde bir düşünce inşa etmeye çalışır.³⁰ Sartre da varlığı bire indirdiğine göre, Konevî ile farkları var mıdır?

Konevî, varlığı Tanrı'da bire indirirken; Sartre, varlığı insanda bire indirmektedir. Konevî'de, insanın varlık kazanması Tanrı tarafından olurken; Sartre'da Tanrı dikkate alınmamıştır. Konevî'de öz, Tanrı'ya en benzeyen ruhumuz iken; Sartre'da öz, Tanrı dikkate alınmadan insanın oluşturabileceği bir şeydir. Konevî, varlığı bire indirdiği zaman insanı tamamen silmemiş ve ona Tanrısal bir değer atfetmiştir. Sartre ise, Tanrı'dan tamamen koparak, insansı bir varoluş çizmeye çalışmıştır.

Modern ve Post-Modern dönemlerde, Tanrı'nın ölümünün ardındaki boşluk, farklı şekillerde doldurulmaya çalışılmıştır. Yirmi birinci yüzyılda, Yuval Noah Harari(1976-) bu boşluğun yerini, "teknodin"³¹ nin yani teknolojik bir Tanrı'nın aldığını söyler. Buradaki söylem yanlış değildir, fakat Harari'nin Tanrı tanımlamasında³² teorik açıdan doğru bir ele alış yöntemi sergilemediği açıktır.

Bugün toplumsal olarak, varlığa, Konevî gibi bir bakış açısı ile bakmadığımız gerçektir. Metafiziğin kaybını dil ile söylemesek de fiillerimiz ile bunu çokça ispat ederiz. Bugün, anlamsal bir kayıp yaşıyoruz. Teknolojinin sunduğu yeni ve çeşitli imkânlar, bizim birçok şeyin sırrını çözmemize sebep oldu. Böyle olunca da bugün, bazılarımız için Tanrı, önceliklerimiz arasındaki yerini kaybetti. Kanaatimizce Tanrı

²⁹ Bedia Akarsu, **Çağdaş Felsefe**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979, s. 134.

³⁰ Jean Paul Sartre, **Varlık ve Hiçlik**, Çev; Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, 4. Baskı, İthaki Yayınları, İstanbul, 2011, s. 19-25.

³¹ Yuval Noah, Harari, **Dinlerin geleceği**, Çev; M. Serdar Kuzuloğlu, <https://www.youtube.com/watch?v=Ers818JYIWA>, Erişim Tarihi (10.03.2019)

³² Ayrıntılı Bilgi İçin Bkz; Yuval Noah, Harari, **21. Yüzyıl İçin 21 Ders**, Çev; Selin Sıral, 1. Baskı, Kolektif Kitap, İstanbul, 2018, s. 185.

yok sayılırsa veya göz ardı edilirse; insanın kendi anlamını bulması da imkân dâhilinde değildir.

Buraya kadar, Konevî'nin, insanın varlık ve mâhiyet anlayışına yaklaşımını ele almaya ve bazı filozoflarla karşılaştırmasını yapmaya çalıştık. Şimdi de Konevî'nin ruhu, nasıl tanımladığını inceleyelim.

1.1.Ruh Nedir?

Ruh, sözlükte; soluk alma, soluma, üfleme, bedene canlılık verme, ölümsüz olma, tinsel bir töz³³ şeklinde tanımlanmıştır. Ruhun ne olduğuna dair kesin ve açık bir söylem olmadığından, düşünürler onu farklı şekillerde tanımlamaya çalışmışlardır. Şimdi de ruh hakkındaki bazı düşünürlerin tanımlamalarını irdeleyelim.

Platon insanı, ruh ve bedenin birleşiminden³⁴ oluştuğunu söyleyerek; ruhun, basit, ölümsüz, düşünen³⁵ ve değişmeyen şeylere benzetir.³⁶ Öldükten sonra ikinci bir hayatın olması gerektiğini, “karşıtlar birbirinden zorunlu olarak doğar”, ilkesinden hareket ederek, ölümün hayatı doğuracağını iddia eder.³⁷ Ruhun ölümsüz olduğunu ise, hem basit olmasından hem de bu dünyaya gelmeden önce de var olduğunu söyleyerek³⁸, ispatlamaya çalışır.

Aristoteles, insanın ruh ve bedenden oluştuğunu, fakat Platon'da olduğu gibi bu ikisini birbirinden ayrı birer töz olarak değil, bir tözün iki ayrı ögesi olarak tanımlamıştır. Aristoteles'te, beden, madde; ruh ise, bedeni şekillendiren formu olarak tanımlanmıştır. Aristoteles ruhun, bitkisel, hayvansal ve akılsal şeklinde üç yetisi olduğunu söyleyerek ruhun, insanlar hâricindeki diğer canlılarda da daha az gelişmiş bir şekilde bulunduğunu vurgular.³⁹ Bedenin ölümü ile birlikte formunu(ruhunu) kaybettiğini söyleyen Aristoteles'in, ruhun ölümsüzlüğüne dair açık bir delil

³³ Bedia Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, 8. Baskı, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1998, s. 152.

³⁴ Platon, **Phaidon**, s. 75.

³⁵ Platon, **Phaidon**, s. 77, s. 113.

³⁶ Platon, **Phaidon**, s. 75.

³⁷ Platon, **Phaidon**, s. 62. Ayrıca Bkz; Bayram Dalkılıç, “Ebu Hayyan et-Tevhidi'nin Hayat Felsefesi”, **Dinî Araştırmalar**, 2004, C; VII, S; 19, s. 83-104.

³⁸ Platon, **Phaidon**, s. 73.

³⁹ Bkz; Aristoteles, **Ruh Üzerine**, s. 71-85.

getirmediği görülür.⁴⁰

İbni Sînâ, insanın, ruhun ve bedenin birleşiminden oluştuğunu savunur. Ona göre ruh; latif ve hafif olarak tanımlanırken ruhun işlevi hakkında da bedene hayat veren ve onu yöneten ilke şeklinde açıklanmıştır. İbni Sînâ, ruhun bedene gelmeden önce temiz olduğunu, bedene gelince ise kirlendiğini belirtir. O, bu dünyanın ruhun kemâle ermesi için yeterli uzunlukta olmadığını, bu yüzden de ikinci bir dünyanın olması gerektiğini vurgular. Ölümle birlikte ruhun bedenden ayrıldığını ve ölümsüz olduğunu da iddia eder.⁴¹

Tasavvufun ilk dönem sûfilerinde ruh kavramı, nefis, kalp ve akıl kelimeleri ile eş anlamlı olarak kullanılmış ve hakîkatin farklı yönleri olarak anlamlandırılmıştır. Daha sonraki süreçlerde ise ‘ruhun yaratılıp-yaratılmadığı’, ‘ruhun türleri’ ve ‘ruh-beden ilişkisi’ tasavvufun temel konuları hâline gelmiştir. İbn Arabî ruhu, ilâhî tecellî sonucunda, farklılığın kaynağı ve zuhûrun(varlığın) sebebi olarak tanımlamıştır. Bu yüzden var olan her şeyin ruhu olduğunu ve bedenin ruhu görünür kıldığını savunur.⁴²

Konevî’ye göre ruh, Platon’da ve İbni Sînâ’da olduğu gibi basit⁴³ ve özünde temizdir.⁴⁴ Bu yüzden ruhun hakîkati tam olarak bilinemez.⁴⁵ Konevî’nin âlemin zuhûrunu açıklarken beşli sıradan oluşan varlık mertebelerinin isimlerini ikinci bölümde, “insanın yaratılışı” başlığı altında inceleyeceğiz. Bu varlık mertebelerinin üçüncüsü, “ruhlar mertebesi” dir. Yani, Konevî’ye göre, “rûhlar âlemi”, varlık ve merteye açısından, cisimler âleminde öncedir. Ayrıca ona göre, cisimlerin yönetilmesi de ruhların görevidir.⁴⁶

Konevî, İbn Arabî’deki gibi, “ruhlar âleminin” cisimlerden önce zuhûr etmesinden dolayı, her varlığın bir ruhu olduğunu iddia eder.⁴⁷ İnsan, bir “ayn” olarak “amâ mertebesinde” Tanrı’nın zihninde vardır. Sonra insan, diğer mertebelerden

⁴⁰ Bkz; Mustafa Kaya, “Aristoteles’in Ruh Anlayışı”, **Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 2014, S; 18, s. 91-98.

⁴¹ Bkz; Mahmut Kaya, **Felsefe ve Ölüm Ötesi**, s. 58-67.

⁴² Bkz; Süleyman Uludağ, “Ruh”, **İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2008, C; 35, s. 187-193.

⁴³ Sadreddin Konevî, **İlâhî Nefhalar**, s. 112.

⁴⁴ Sadreddin Konevî, **Esmâ-i Hüsnâ Şerhi**, s. 152.

⁴⁵ Sadreddin Konevî, **Yazışmalar**, s. 191.

⁴⁶ Sadreddin Konevî, **Kırk Hadis Şerhi**, s. 164.

⁴⁷ Sadreddin Konevî, **Kırk Hadis Şerhi**, s. 32.

geçerek “şehâdet mertebesinde”, bedenleşerek zuhûrunu tamamlamış olur. “Şehâdet âlemi” ruhların bedenleşmiş hallerinden ibarettir. Bu da Konevî'nin düşüncesinde, varlıkların “zâhir-bâtin” olmak üzere iki yönünün olduğunu savunduğu düşüncesinin temellendirilmesidir.

Ruh kavramı, zihin felsefesinin de önemli konularından birisidir. İnsanın “ben” dediği şeyin, bir bilinç mi yoksa bilinçten ayrı bir şey mi olduğu hakkında farklı yaklaşım tarzları vardır. Bilinç, sözlükte insanda farkındalığın merkezi, öznenin kendisini kendisi olarak kavraması şeklinde tanımlanmıştır.⁴⁸ Şimdi de ruhun, zihin felsefesindeki tanımlarına göre ayrıştırılmış olan kategorilerini inceleyelim.

İnsanın “ben” dediği şeyi yine tek bir varlığa indirgeyen fakat bunu bedende değil de ruh üzerinde yapan Spinoza ruh konusunda, monist-idealist olarak değerlendirilir.⁴⁹ Russell, beden sürekli değişen atomlardan oluştuğunu, zihindeki duygu ve düşüncelerin de bedenle aynı kaderi paylaştığını, bu yüzden de ruh diye ayrı bir varlığın olmadığını savunur.⁵⁰ Russell, ruh konusunda, insanın “ben” dediği şeyin yalnızca bedeni olduğunu iddia eder. Russell, ruh-beden ikiliğini yalnızca bedene indirgediği için monist-materyalist olarak değerlendirilmiştir.⁵¹

İnsanın “ben” dediği şeyin ne olduğu konusunda, Platon veya Descartes gibi ruh ile bedeni birbirinden ayırarak insanın düalist bir yapıda olduğunu söyleyenler olduğu gibi Spinoza ve Russell gibi insandaki ikiliği, bedende veya ruhta birleştiren ve “ben” in maddeden veya ruhtan ibaret olduğunu söyleyenler de olmuştur. Peki, Konevî'yi, ruh görüşünde bu kategorilerden hangisine koyabiliriz?

Konevî, ruhun basit, ölümsüz ve onun bedeni kullanan bir özellikte olduğunu söylerken ruh-beden birlikteliğini savunan bir insan anlayışına yaklaşır. Konevî'yi ruh-beden dualizm yaklaşımdan ayıran yönü de var olan her şeyin bir ruhu olduğunu savunmasıdır. Bu düşüncesiyle birlikte o, doğadaki her şeyin bir bilinci olduğunu savunan pan-psişizm⁵² anlayışının içine konulabilir. Bugün fizik alanında yapılan

⁴⁸ Ahmet Cevizci, “Bilinç”, **Felsefe Sözlüğü**, s. 145.

⁴⁹ Paul Davies, **Tanrı ve Yeni Fizik**, Çev; Barış Gönülşen, 1. Basım, Alfa Bilim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 115.

⁵⁰ Bkz; Bertrand Russell, **Neden Hıristiyan Değilim**, Çev; Ender Gürol, 1. Baskı, İlke Yayınları, İstanbul, 1996, s. 84.

⁵¹ Paul Davies, **Tanrı ve Yeni Fizik**, s. 115.

⁵² Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 674.

çalışmalara göre, maddenin en küçük yapı taşı olarak bilinen atomların kuark (ikili veya üçlü) denilen atomaltı parçacıklarına bölündüğü keşfedildi.⁵³ Bu da en küçük madde yapıtaşında bile bir canlılığın söz konusu olması demektir. Konevî'nin, her şeyin bir ruhu olduğu görüşü yani canlılık ilkesi, bugün atomaltı parçacıkları ile uyumlu görünmektedir. Konevî, bir fizikçi değildi, fakat böyle bir benzerlik karşısında, onun görüşlerinin, şimdide veya gelecekte doğrulanabilme ihtimaline karşın, Konevî'nin görüşlerine önem vermemiz en doğru yaklaşım tarzı olacaktır. Şimdi de Kur'an'daki ruh kavramının nasıl tanımlandığını inceleyelim.

Kur'an'da ruh kavramı, genel olarak Cebrail(a.s), canlılık verme ve kitap anlamlarında kullanılmıştır. Kur'an'daki ruh kavramının, düalist bir yapıda olduğunu veya monist-materyalist bir yapıda olduğunu anlayıp farklı şekillerde yorumlayanlar olmuştur. İbni Sînâ gibi İslam düşünürlerindeki ruh kavramının ise daha çok Kur'an-î bir yaklaşım tarzı değil de dönemlerinde hâkim olan kültürel bir anlayış ile meseleye yaklaşım tarzı sergiledikleri görülmüştür. Kur'an'daki ruh kavramı, düalist bir görüşün veya monist bir görüşün savunulmasında yeterli açıklıkta değildir. Bu yüzden ruh konusunda agnostik bir tavır sergilemek doğru bir yaklaşım tarzı olacaktır.⁵⁴

Zihin hakkındaki çalışmalar bugün hızla devam etmektedir. Zihnin, “girdi-çıktı” şeklinde tanımlanması sonucu,⁵⁵ bugün yapay zekâ çalışmaları hızlanmıştır. Zihin gerçekten depolanıp-aktarılabilen bir şeyse, başka varlıklara da aktarılabilir yeni insanlar yaratılabilecektir. Bu davranış, sosyolojik olarak birçok problemi⁵⁶ de beraberinde getirecektir, fakat henüz onun “nasıl işlediği” çözülebilen bir konu değildir. Bu yüzden zihnin, beden mi yoksa bedenden ayrı bir ruhsal varlık mı olduğu da gizemini korumaktadır. Bizce bu konuda, düalist, monist-materyalist, monist-idealist, pan-psişist veya agnostik şeklinde bir tavır sergilemek ölümden sonra yeniden diriliş inancına zarar verebilecek tarzda görüşler değildir. Mesela Kur'an'ın, monist-materyalist bir ruh anlayışına sahip olduğunu varsaysak; bu anlayış ölümden sonra

⁵³ Paul Davies, **Tanrı ve Yeni Fizik**, s. 202.

⁵⁴ Caner Taslaman, “Beden-Ruh Dualizmine Teolojik Agnostik Bir Tavır”, <http://www.canertaslaman.com/2011/09/beden-ruh-dualizmine-teolojik-agnostik-tavir/>, Erişim Tarihi (08.05.2019), s. 22.

⁵⁵ Paul Davies, **Tanrı ve Yeni Fizik**, s. 119.

⁵⁶ Özne olarak insanın varlığının gizemi çözümlerse, öznenin tanımlanması ve konumlanması da değişecektir. Bu anlamda insanın ilişki içerisinde olduğu bütün canlılarla arasındaki; yaratan, yaratılan, ahlâk, din, bilgi, sanat gibi birçok problemin tanımlanması da değişecektir.

tekrar dirilişin olmasına zarar veren bir anlayış olmaz. Burada, yeniden yaratılmanın nasıl olacağı, yani eğer ruh gibi değişmeyen bir özümüz yoksa yeniden yaratılan kişinin aynı kişi olup olmayacağına dair soru/n/lar elbette olacaktır. Bu sorunlar ise, bugünkü anlamda ruhun nasıl bir şey olduğu hakkındaki soru/n/lardan daha az kapalı değildir.

Günümüz itibari ile ruhun nasıl bir varlık olduğu konusu, gizemini korumaktadır. Mesela, ölecek olan bir insanın yanında bulunduğunuzu farz edin ve yanında bulunduğunuz kişiye “öldü” dediğinizde, o kişinin canlılığı ile ölümü arasındaki farkı, nefesinin kesilmiş olması ve vücudundaki bütün hareket izleniminin gitmesidir. Burada kabaca yapacağınız ruh tanımı, sözlükte de belirtildiği gibi, “insana canlılık veren ilke” şeklinde olmalıdır. Eğer ruh, zihinden ibaretse ve zihnin nasıl işlediği sorunu bir gün çözülsün, o zaman Tanrı inancında ve dolayısıyla ikinci bir dünya olasılığında da büyük sarsılmalar olabilir.

Eğer ilerde, ruhun zihin olduğu iddia edilirse ve zihnin işleyişi de anlaşılırsa, bizce bu ruh(zihin), Platon’un veya Konevî’nin kastettiği bir ruh olmayabilir. Nedeni de o kastedilen ruhun, “bölünemez ve ölümsüz” özelliklerine sahip olmasıdır. Kanaatimizce, Platon ve Konevî, ruh tanımını yaparken, insan olarak o ruhun “ne olduğunun” hiçbir zaman bilinmeyeceği şeklinde bir tanım yapmışlardır. Yani bu, insanlığın sonuna kadar ruhun mâhiyeti konusunda agnostik bir tavır sergilenmesi anlamına gelir. Bu yüzden de ruhun ne olduğu konusunda tanımlamalar yapılsa bile, onun işleyişi hakkında agnostik bir tavır sergilemek mümkündür.

Platon’un veya Konevî’nin, ölümsüz ve bölünemeyen özellikte bir ruh tanımı yapmaları, kanaatimizce ölümsüzlüğü daha anlaşılabilir kılma çabalarından kaynaklanıyor olabilir. Çünkü ruh gibi değişmeyen bir özümüz yoksa, hakîkate ulaşmak için ruhun terbiyesi de anlamını yitirmiş olacaktır. Yani insanın ahlâklı bir varlık olması, hem bu dünyadaki davranışı ile hem de ahiret anlayışı ile bütünlük kazanmaktadır. İnsandaki bu bütünlüğü sağlamak da onda değişmeyen bir özün varlığını iddia etmekle ortaya konulabilir.

Ruhu tanımlarken ruhun/zihnin, beden kavramı ile birbirinden tamamen zıt şeyler olarak kabul eden düşünürler olduğu gibi bu iki kavramın ya tamamen ruhsal

ya da maddî şeklinde tanımlayanların olduğunu görmüştük. Şimdi de “ruh nedir” başlığımızın içeriğinde işlediklerimizle bağlantılı olarak “beden tanımlamalarına” değineceğiz.

1.2.Beden Nedir?

Beden kelimesi sözlükte, insanın zihin ya da ruhunun karşıtı olan maddî tözü şeklinde tanımlanmıştır.⁵⁷ Her şeyin sürekli değıştığını gözlemlerken bedenimizin de bu değışim ile farklılaştığını gözlemlemekteyiz. Buradaki temel problem de bu değışen bedenin içinde değışmeyen bir şeyler taşıyıp-taşımadığımız sorundur. Değışime tâbi olan bedenimizde, değışmeyen bir şey “var” veya “yok” şeklindeki anlamlandırmalarımıza göre, bedenimize, hayatımıza ve ölümümüze verdiğimiz anlam da değışmektedir. Bu iki genel görüşe göre, Konevî'nin ve bazı filozofların bedenimizin işlevine verdikleri anlamı inceleyelim.

Platon bedeni, sade olmayan, ölümlü, düşünmeyen⁵⁸ ve değışen şeylere benzeyen⁵⁹ şeklinde tanımlamıştır. Platon, bu dünyadaki her şeyi değışmeyen idealar âleminin bir yansıması olarak görür. Bu yüzden insanı bu idealar âlemine götürecek olan bedenden ayrı bir ruhunun olduğunu iddia eder. Bu ruh, dünyaya gelmeden önce de vardır. Dünyaya geldiğinde ise, ruh bedende bir hapis hayatı yaşamaktadır. Platon, ruhun, ancak felsefe ile uğraşarak kendisini, hapis hayatından kurtarabileceğini bedensel şeylerin ise geçiciliğine vurgu yapar.⁶⁰

İbni Sînâ'ya göre beden, ruhun zıttı olan yoğun ve ağır olma özelliklerine sahiptir. İbni Sînâ, ruhun bu dünyaya isteksiz geldiğini, onun özde temiz olduğunu ve Tanrı'ya da temiz kalacağı yönünde söz verdiğini, fakat bu dünyaya geldiğinde, bedene alışarak Tanrı'ya verdiği sözü unuttuğunu savunur. O, ruhun temel işlevini ise, bedeni yönetme şeklinde tanımlar.⁶¹ Bu yüzden İbni Sînâ'nın beden tanımlamasını, Platon'un beden tanımlamasına benzer şekilde yapmış olduğunu söyleyebiliriz.

Konevî'nin varlık dairesi anlayışına göre, “şehâdet mertebesi” varlık dairesinin

⁵⁷ Ahmet Cevizci, “Beden”, **Felsefe Sözlüğü**, s. 108.

⁵⁸ Platon, **Phaidon**, s. 77.

⁵⁹ Platon, **Phaidon**, s. 75.

⁶⁰ Bkz; Platon, **Phaidon**, s. 52-59.

⁶¹ Bkz; Mahmut Kaya, **Felsefe ve Ölüm Ötesi**, 2. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013, s. 58-67.

beş basamağının en son halkasıdır. Cisimlerin varlık bulduğu alan da bu kısımdır. Konevî, insanın bir “ayn” olarak ikinci merteye olan “amâ mertebesinden” sudûr ettiğini, “şehâdet mertebesinde” ise, varlıkların cisimlerle birleşmeleri sonucunda, görünür olduğunu savunur. Bu anlayış da Konevî’nin, ruhların bedenlerden önce varlık bulduğunu⁶² savunmasını gerektirmiştir.

Konevî, bedenın, mürekkep⁶³ olduğunu belirterek onun, ölümlü bir varlık olduğunun altını çizmiştir. Ona göre, ruhlar mekânsızdır.⁶⁴ Konevî, ruhların, bedenle birleşip yaratılış özellikleri ile boyanınca, bedenle sınırlanacaklarını ve onların beden ile birliklerinde bu sınırlılıklarının artacağını belirtir. Tanrı, onların bu muhtaçlıklarını görerek, ulvî ruhların makamlarına ulaşamayacaklarını göstermiştir. Ruhlar, Tanrı’ya karşı muhtaçlık ve acizlikleri ile yönelmişlerdir. Tanrı onların bu yönelişlerini kendi katında kabul etmiş ve aralarındaki vasıtayı ortadan kaldırmıştır.⁶⁵ Konevî’nin buradaki beden anlayışı, Platon ve İbni Sînâ’nın beden anlayışı ile benzeşmektedir.

Konevî, varlık dairesinin diğer yarısının tamamlanmasında, ruhun ahlâkî olarak olgunlaşması ve bedensel zevklerin sınırlanması ile gerçekleşeceğini savunur. Bu, bedenın ikincil plana atılması, onun gereksiz oluşu anlamına gelmemektedir. Konevî, ruhun kemâle erişmesi için beden ile birleşmesinin gerekliliğini vurgulamıştır.⁶⁶ Nitekim Konevî’nin, varlık dairesi düşüncesinin madde ile tam olması ve her şeyin bir canlılık özelliği barındırdığı düşüncesi, yani pan-psişizm anlayışını savunması; onun maddeyi değersiz görebileceği ihtimâlini azaltmaktadır.

Zihni, beden ile aynı şey olarak gören Russell, değişen ve ölümlü olan bedenın özelliklerinin aynısını, zihin için de geçerli görür.⁶⁷ Russell, insana metafiziksel bir güç atfetmediği gibi bedeni de yüceltmemiştir. Günümüzdeki insanlara bakarsak; genel olarak, zihin denilen şeyin beden ile aynı şey olduğunu savunanlar olduğu gibi birbirinden tamamen farklı şey olarak gören insanlar da vardır. Kanaatimizce yüce bir varlığa inanmak ve onunla iletişimin mümkün görülmesi için yüce varlığa benzeyen

⁶² Bkz; Sadreddin Konevî, **Kırk Hadis Şerhi**, s. 10, s. 100, s. 164.

⁶³ Bkz; Sadreddin Konevî, **İlâhî Nefhalar**, s. 112; Sadreddin Konevî, **Kırk Hadis Şerhi**, s. 164.

⁶⁴ Sadreddin Konevî, **Kırk Hadis Şerhi**, s. 159.

⁶⁵ Bkz; Sadreddin Konevî, **Fusûsu’l Hikem’in Sırları**, s. 135-136.

⁶⁶ Sadreddin Konevî, **Fusûsu’l Hikem’in Sırları**, s. 114.

⁶⁷ Bertrand Russell, **Neden Hıristiyan Değilim**, s. 84.

bir yönümüzün olması gerekmektedir. Bunun adı ruh veya zihin olabilir. Bu yüzden de bedenimizde tanımlanamayan bir yönümüz olmalıdır.

Buraya kadar beden ne olarak tanımlandığı ve işlevi üzerinde durduk. İnsanı, ruhun ve beden birleşimi olarak gören düalist yapı, birbirinden farklı bu iki yapıyı nasıl birleştirmektedir. Şimdi de Konevî'nin, ruh ile beden arasında nasıl bir ilişki kurduğunu inceleyelim.

1.3.Ruh-Beden Dualizmi Arasındaki İlişki

Konevî'ye göre insan, 'tabîî cismi', 'hayvanî nefsi' ve 'ruhun'' birleşiminden ibarettir.⁶⁸ Konevî, hayvânî ruh ile mîzâç(beden) arasındaki ilişkinin ve hayvânî ruh ile ruh arasındaki ilişkinin; "münâsebet" ile gerçekleşmekte olduğunu belirtir. Ona göre, münâsebet hükmü olmasaydı, aralarındaki zıtlıktan dolayı, ruhun bedeni yönetmesi mümkün olmazdı.⁶⁹ Konevî, insanın ruhu ve bedeni arasındaki münasebet hükmünün sağlayıcısı olarak da "hayvânî nefsi" ni gösterir.

Konevî'ye göre ruhlar, basit; cisimler ise, mürekkeptir. Basit ile mürekkebin aralarında bir ilişki kurulması ve yardım almak (tesir/teessür) imkânsızdır. Tanrı, ruhlar ve cisimler âlemi arasında ilişki kurulması için, "misal âlemini" var kılmıştır. İnsanın ruhu ile bedeni arasında ilişki kurulması da imkânsız olunca, Tanrı, hayvanî nefsi; ruh ile beden arasında bir berzâh yapmıştır. Hayvanî nefis aracılığıyla ruh ve beden arasında tesir ve teessür ilişkisi kurulur.⁷⁰ Konevî'nin ruh ve beden arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğunu, anlattığı başka bir örneği irdeleyelim.

Konevî, ruh ile bedeni, anlatmak için ateş ve su örneğini verir. Ateş ve su birbiri ile zıttır. Aralarında irtibat olması için bir vasıta gereklidir. Bu vasıta da havadır. Hava, içindeki hararet özelliği ile ateşe benzer iken; yine içindeki rutubet özelliği ile de suya benzemektedir. Bu yüzden ateş ve suyun arasındaki irtibatı, hava sağlamaktadır. Aynı şekilde hava ve su da birbirinin zıttı'dır. Su, içindeki rutubet özelliği ile havaya; soğukluk özelliği ile de toprağa benzemektedir. Bu yüzden hava ve toprak arasındaki irtibat, su ile sağlanmaktadır. Ruh ve beden bir araya gelmesi de bu örneklerdeki

⁶⁸ Sadreddin Konevî, **Kırk Hadis Şerhi**, s. 67.

⁶⁹ Sadreddin Konevî, **İlâhî Nefhalar**, s. 112.

⁷⁰ Bkz; Sadreddin Konevî, **Kırk Hadis Şerhi**, s. 164-165.

gibidir. Çünkü ruh, basit iken; beden mürekkeptir. İkisi arasındaki irtibatı, hayvânî ruh (nefs) sağlamaktadır.⁷¹ Basit ve yer kaplamaz özellikte olan ruh ile birleşik ve yer kaplayan özelliklerine sahip olan beden arasındaki iletişimi sağlayan hayvânî ruhun, bedende herhangi bir yeri var mıdır?

Konevî, hayvânî ruhun, akıl ile anlaşılabilir olma yönünden ruha, bedene yayılması ve sol göğsün altında bulunan buhar ile taşınması yönünden de bedene benzediğini belirtir.⁷² O, hayvânî ruhun, bedende en benzediği organ olarak da kalbi gösterir. Ona göre, insanın kalbi, ruha en yakın organdır ve buradaki buhar, hayvânî ruhun aynası gibidir.⁷³

İnsanı, ruhun ve bedenin birleşimi olarak gören düşünürlerin sistemlerinde, bu iki varlık arasındaki ilişkinin “nasıl” sağlanacağı konusu ayrı bir problem ortaya çıkarmıştır. Mesela, Descartes(1596-1650), insanı ruh-beden birleşiminden oluşan bir varlık olarak tasvir eder. Ruh, düşünen, ölümsüz, yer kaplamayan özellikteyken, beden, düşünmeyen, ölümlü ve yer kaplayan özelliktedir.⁷⁴ Descartes, iki zıt özellikteki yapının birleşimini ise beyinde bulunan “kozalaksı bezin” sağladığını savunmuştur. Bu düşünce ise başka düşünürler tarafından, “yer kaplamayan özellikteki bir şeyin, nasıl olur da beyinde yer kaplayabilir”, şeklindeki eleştirilere maruz kalmıştır.⁷⁵

Eğer birbirinden tamamen zıt iki şeyin birleşiminden oluşuyorsak bile, bu iki zıt şeyin iletişimini nasıl sağladığı hakkındaki gizem hâlâ devam etmektedir. Konevî, iki zıt şeyin arasında iletişimin mümkün olmadığını kendisi de belirtir. Bu yüzden o, insanı, ruh, beden ve hayvânî ruhun birleşimi olarak tanımlar. Konevî, insanı böyle tanımladığı zaman mantıksal olarak belki çözüme ulaşmış olabilir, fakat bu birleşimin “nasıl” olduğu sorusu hâlâ gizemlidir. Konunun bu noktasının gizemli olması, insanın, ruh-beden-hayvânî/ruh şeklindeki bir birleşimden olmadığına ya da onun tamamen

⁷¹ Bkz; Sadreddin Konevî, **İlâhî Nefhalar**, s. 242-243.

⁷² Bkz; Sadreddin Konevî, **Kırk Hadis Şerhi**, s. 164-165; Sadreddin Konevî, **İlâhî Nefhalar**, s. 242-243; Sadreddin Konevî, **Fusûsu'l Hikem'in Sırları**, s. 95-96.

⁷³ Sadreddin Konevî, **İlâhî Nefhalar**, s. 112.

⁷⁴ Bkz; Descartes, **Yöntem Üzerine Konuşma**, Çev; Özcan Doğan, 2. Baskı, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2018, s. 54-74.

⁷⁵ Levent Bayraktar, “Modern Töz metafiziğinde Descartes’in ‘Ruh ve Beden’ Dualizmi”, https://www.academia.edu/18498704/Descartes_RUH_ve_BEDEN_dualizmi?auto=download Erişim Tarihi (13.05.2019)

ruhsal veya tamamen bedensel özellikte bir yapıya sahip olduğuna delil değildir.

Buraya kadar Konevî'ye göre; insanın mâhiyetini ve aynı konunun alt başlıkları olarak Konevî'de ruh ile bedeni açıklayarak ikisi arasındaki iletişimin nasıl sağlandığını irdeledik. Şimdi de Konevî'ye göre, insanın yaratılış serüvenini inceleyelim.

2.İnsanın Yaratılışı

“İnsanın Mâhiyeti” başlığımızda da bahsettiğimiz gibi, Konevî'ye göre, varlık, “zorunlu varlık” olan, “Tanrı” ve “onun dışındaki”, “mümkünler” olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Mümkünlerin varlık kazanması, Tanrı sayesinde olmuştur. Burada da Konevî'nin takıldığı nokta, eğer âlemdeki her şeyi Tanrı yarattı ise; âlemdeki “eksiklik” ve “çokluğun” kaynağının da Tanrı olması gerektiğidir. Oysa Konevî böyle bir şeyi kabul etmemektedir. Çünkü Konevî'ye göre, Tanrı, zâtının mutlak oluşundan dolayı, herhangi bir şeyin başlangıcı veya kaynağı olarak nitelenemez⁷⁶ ve “Bir'den yalnızca birin ızhârı”⁷⁷ mümkündür. Konevî, yaratılışı nasıl açıklamaktadır ki, Tanrı'nın “birlik” özelliği ve âlemin “çokluk” özelliği birbirine karışmamaktadır? Bu soruyu açıklayabilmek için öncelikle Konevî'nin Tanrı hakkındaki açıklamalarını irdeleyelim.

Konevî'ye göre Tanrı, “mutlak varlık”, gerçek birlik ile “vahid”⁷⁸ olan, kemâli kendi zâtına bağlı, varlığı bilfiil olup, bilkuvve olmayan, vâcip olup, mümkün olmayan, başkalaşma ve hâdislikten münezzehe olan⁷⁹ dır. Yokluğu düşünilemeyen Tanrı'nın, kemâli/mükemmelliği de kendisinden kaynaklanmaktadır.

Konevî'ye göre Tanrı, kendisi hâricindekileri, muhtaç olduğu için yaratmamıştır.⁸⁰ Mükemmel olan bir varlık, elbette ki hiçbir şeye muhtaç değildir. O halde, âlemin yaratılışının temel amacı ne olabilir?

⁷⁶ Sadreddin Konevî, **Fusûsu'l Hikem'in Sırları**, s. 27.

⁷⁷ Sadreddin Konevî, **Tasavvuf Metafiziği**, s. 23.

⁷⁸ Bkz; Sadreddin Konevî, **Tasavvuf Metafiziği**, s. 21; Sadreddin Konevî, **Vahdet-i Vücûd ve Esasları**, Çev; Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 89-90.

⁷⁹ Sadreddin Konevî, **Tasavvuf Metafiziği**, s. 27.

⁸⁰ Sadreddin Konevî, **Tasavvuf Metafiziği**, s. 27.

Konevî, Tanrı, bilinmek istediği için âlemi yaratmıştır.⁸¹ Tanrı, nur'dur ve nur, nurda görülemez. Nurun görülmesi, karanlığın bulunmasına bağlıdır. Bu yüzden nur olan Tanrı, kendisini görmek istediği için âlemi yaratmıştır,⁸² der. Bu cevapla birlikte, Tanrı'nın bilinmeye ihtiyacı var mıydı veya bilinmek bir muhtaçlık sebebi değil midir?, gibi sorular da sorulabilir. Konevî, "ilim, varlığa tâbidir"⁸³, diyerek; varlığın olduğu yerde, ilmin de var olacağını, söyler. Burada şöyle bir yorum yapabiliriz; Konevî'ye göre, var olan tek şey Tanrı, ilim de varlığın olduğu şeyde var ise; Tanrı ilmin kendisidir. Buradan hareketle, mümkün varlıklarda Tanrı'nın isimlerinin bir sûreti olduğuna göre, bu kazanılan varlık, aynı zamanda kazanılan bir ilimdir, diyebiliriz. Eğer Konevî, bizim yorumladığımız gibi bir şeyi kastettiyse; 'Tanrı'nın bilinmeye ihtiyacı var mı?', sorusu da boş bir soru olmuş olur.

Âlemin yaratılmasının sebebi, mükemmel olan Tanrı'nın bilinmek istemesi iken; Konevî, insanın da bu âlemin yaratılışındaki birincil amaç⁸⁴, olduğunu söyler. Peki, bu yaratılış nasıl olmuştur?

İbni Arabî'de de olduğu gibi⁸⁵, Konevî, yaratmanın temelinde Tanrı'nın sevgisinin⁸⁶ olduğunu söyler. Daha öncesinden de bahsettiğimiz gibi Konevî, varlığa gelen şeylerin, Tanrı'nın rahmeti sonucu, varlığa geldiğini söyler. Konevî'de ilim, varlığa tâbi iken; rahmet de varlığa tâbidir. Konevî'nin varlığı iyi olarak görmesi, onun, varlık vereni yani Tanrı'yı, bütün kötülüklerden korumak istediğini de gösterir.

Konevî'ye göre, Tanrı'nın iki şekilde mükemmelliği vardır. Birincisi; Tanrı mükemmel olduğu için âlemi yaratmıştır, mükemmelliğe ihtiyaç duyduğu için değil. İkincisi de; Tanrı'nın sıfatlarının ve isimlerinin âleme yansması yönündendir.⁸⁷ Tanrı'nın mükemmelliğinin bilinmeyen bir sebep ile taşması sonucu, âlemler meydana gelmiştir. Bu oluş, sudûr teorisi olarak adlandırılmaktadır. Daha öncesinde,

⁸¹ Bkz; Sadreddin Konevî, **Marifet Yolcusuna Kılavuz**, Çev; Ahmet Remzi Akyürek, 4. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 26, s. 62.

⁸² Sadreddin Konevî, **Fusûsu'l Hikem'in Sırları**, s. 70.

⁸³ Sadreddin Konevî, **Vahdet-i Vücûd ve Esasları**, s. 18.

⁸⁴ Bkz; Sadreddin Konevî, **Fâtîha Suresi Tefsiri**, s. 211, s. 275; Sadreddin Konevî, **Yazışmalar**, s. 13.

⁸⁵ Hüsameddin erdem, **Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi**, s. 64.

⁸⁶ Sadreddin Konevî, **Fusûsu'l Hikem'in Sırları**, s. 70; Ayrıca Bkz; Naim Şahin, "Sadreddin Konevî'de Yaratma-Sevgi İlişkisi", **MEBKAM**, 1. Baskı, Konya, 2010, s. 211-219.

⁸⁷ Bkz; Sadreddin Konevî, **İlâhî Nefhalar**, Çev; Ekrem Demirli, 3. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 103, s. 122-123; Sadreddin Konevî, **Vahdet-i Vücûd ve Esasları**, s. 66.

Plotinos(m.s.203-270), Fârâbî ve İbn Sînâ'da da görülen sudûr teorisini, Konevî de kendi kozmolojisini açıklamak için kullanmıştır. Sudûr'daki “varlık mertebeleri”, farklı sayılarla sıralanmıştır.⁸⁸ Konevî, “varlık mertebelerini” kendi kitaplarında, beşli sıralamayı farklı isimlerle sıralasa da biz de genel olarak yapılan sıralamayı esas alacağız;

- 1-“Lâ Taayyün Mertebesi”(Mutlak Gayb),
- 2-“İlk Taayyün Mertebesi”(İzâfi Gayb, Amâ),
- 3-“Ruhlar Mertebesi”(Kalem-i A'lâ),
- 4-“Misâl Mertebesi”(His),
- 5-“Şehâdet Mertebesi”(Cisimler ve İnsan-ı Kâmil).⁸⁹

Konevî'ye göre, Tanrı'nın, kendisinden bilinmeyen bir sebepten kaynaklanan bir zorunluluk ile zuhûru gerçekleşmiştir. Bu ilk mertebeye, Tanrı'dan başkası olmadığı için “feyz-i akdes” olarak isimlendirilmiştir. Tanrı'nın isim ve sıfatlarının kendisinden ayrıldığı, ikinci mertebedeki zuhûr da “feyz-i mukaddes” olarak isimlendirilmiştir.⁹⁰ Ruhlar âlemi, cisimler âleminden önce zuhûr etmiştir. Misâl âlemi, ruhlar âlemi ile şehâdet âlemi arasında bir berzah özelliği taşır. Bu âlem, ruhlar âleminden zuhûr eden ruhların şehâdet âlemindeki vücut bulacakları sûretlerinin belirlendiği yerdir.⁹¹ Şehâdet âlemi ise, basit ve mürekkep cisimlerin bulunduğu âlemdir.⁹²

Konevî'ye göre, Mutlak Gayb mertebesinde herhangi bir farklılaşma olmamıştır. O, yeryüzündeki farklılığın ve varlığın kaynağının, Amâ mertebesinde bulunan “âyan-ı sâbite”de belirlendiğini söyler. Âyan-ı sâbite, varlıkların şehâdet mertebesine gelmeden önce Tanrı'nın ilminde bir “ayn” olarak var oldukları

⁸⁸ Mesela İbni Arabî'nin “varlık mertebesini” yedili şekildeki sıralamasına bkz; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l Hikem**, Çev; Ahmed Avni Konuk, 1. Baskı, TYEKB, İstanbul, 2017, C;1, s. 11.

⁸⁹ Bkz; Sadreddin Konevî, **Fâtiha Suresi Tefsiri**, s. 98, s. 125; Sadreddin Konevî, **İlâhî Nefhalar**, s. 30; Ayrıntılı Bilgi İçin Bkz; Nihat Keklik, **Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kâinat ve İnsan**, İstanbul, 1977, s. 93-104; Hüsamettin Erdem, “Sadreddin Konevî'de İlâhi Menzileler”, **MEBKAM**, 1. Baskı, Konya, 2010, s. 81-97; Ekrem Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 241-257.

⁹⁰ Ekrem Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, s. 150.

⁹¹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l Hikem**, s. 36.

⁹² Sadreddin Konevî, **Fâtiha Suresi Tefsiri**, s. 125.

mertebedir.⁹³ Sudûr’la birlikte Konevî, “”Bir’den Bir çıkar” ilkesini sağlamlamış olmaktadır. Aynı zamanda, Tanrı’nın “bir”liğini ve âlemdeki, “eksiklik” ve “çokluk” sorununu da böyle aşmaya çalışmaktadır.

Tanrı’nın ikinci mükemmelliği olarak görülen, isimlerinin ve sıfatlarının âleme yansımaları, Konevî, âlemdeki varlıkların Tanrı ile iletişimini, sıfatları ve isimleri yönünden sağladığını söylemektedir.⁹⁴

Tanrı’nın isimlerinin her birisi, âlemdeki varlıkların zuhûr etmesinin sebebidir. Varlıklar hangi isim ile zuhûr ettilerse, o isim ile Tanrı’ya yönelirler ve Tanrı’yı ancak o isim açısından bilebilirler. İnsan ise, hem zâhir hem de bâtın isimlerinin özelliklerini taşır. Eğer bir insanda, Tanrı’nın sadece bir isminin üstünlüğü varsa, o kişi Tanrı’ya o isme göre kulluk eder. İsimlerin mertebeleri ve hükümleri arasında çeşitlilik vardır. Yeryüzündeki farklılığın olması da varlıklarda farklı isimlerin üstün gelmesinden dolaydır.⁹⁵

Konevî’ye göre insan, Tanrı’nın ilminde ezelde belirlenmiş bir ayn’dır. Mutlak gayb âleminde, Tanrı’dan farklılaşan kısımda, Amâ mertebesinde var olmuştur. Daha sonra “cem ve vücûd” mertebesinde, “Kalem’e”, oradan “Arş’a”, oradan “Göklere”, oradan “Unsurlara”, oradan da “müvelledâta(maden, nebâtât, hayvânât)”, oradan da “meni”ye ve son olarak da “rahme” düşmesine kadar yolculuğu uzanır. Dünya’ya geldikten sonra bu yolculuk seyr-i sülûk ile devam eder.⁹⁶ Konevî, insanın Tanrı’nın tecellîsi ile dünyada varlık kazanmasını, “gizli olan şeyler açığa çıkar”, şeklinde ifade ederek; Tanrı’nın el-Bâri ve el-Mübdi’ isimlerinin gayb âleminden bir takım şeyleri şehâdet âleminde görünür kıldığını⁹⁷ söyler. Konevî bir insanın âlemlerden geçerek, yeryüzünde varlığa gelmesini ayrıntılı olarak şu şekilde anlatır:

İnsan, bütün mertebeleri içerdiği için, varlık dairesinde en son zuhûr eden varlıktır. İnsan, sudûr esnasında, uğradığı bütün âlemlerde mânevi bir engele takılır.

⁹³ Bkz; Sadreddin Konevî, **Fâtiha Suresi Tefsiri**, s. 84, s. 89; Sadreddin Konevî, **Vahdet-i Vücûd ve Esasları**, s. 107-108.

⁹⁴ Bkz; Sadreddin Konevî, **Fâtiha Suresi Tefsiri**, s. 325-327.

⁹⁵ Bkz; Sadreddin Konevî, **Fâtiha Suresi Tefsiri**, s. 325-327.

⁹⁶ Bkz; Sadreddin Konevî, **Tasavvuf Metafizigi**, s. 143-154; Sadreddin Konevî, **Fusûsu’l Hikem’in Sırları**, s. 19.

⁹⁷ Bkz; Sadreddin Konevî, **Tasavvuf Metafizigi**, s. 29; Sadreddin Konevî, **Vahdet-i Vücûd ve Esasları**, s. 105.

Bunun nedeni, uğradığı âlemin insana baskın gelen kuvvetleridir. Bu kuvvetlerle birlikte insan, rabbânî yoldan sapar ve o mertebe içerisinde Tanrı'nın yardımı gelinceye kadar döner durur. Özellikle maden mertebesinden, nebâtât mertebesine geçince, insana Tanrı'nın yardımı gelmezse; orada o kişi korunmasız kalacağı için başına birçok kötülükler gelecektir. Mesela bu kişi kötü bir bitkide var olabilir ve bu bitkiyi ebeveynler hatta hayvanlar bile yemeyecektir. Bu bitki yok olduğunda, kişi unsurlar âlemine çıkar ve Tanrı'nın yardımı gelinceye kadar bu âlemde, âciz bir şekilde durur. Kişi, yenilebilir ve besleyici bir bitkiye girdiğinde de aşırı sıcaklık veya aşırı soğukluğun ardından yine bozulabilir. Bir başka olasılıkla; kişi yenilebilir bir bitkide zuhûr etti, bu durumda, o bitkiyi hayvanlar yiyebilir, fakat o hayvanı ebeveynler yeme fırsatı bulamayabilir; bu, Tanrı'nın onları, o kişinin ebeveynleri olarak takdir etmemesi ile ilgilidir. Diyelim ki; bitkiyi hayvan yedi, hayvanı da insan yedi, Tanrı da yiyenleri, o kişinin ebeveyni olarak takdir etti. Bu durumda da, yenilen şey, mide suyuna, oradan kana, oradan da meniye dönüşse bile başka bir şey olarak vücuttan atılabilir. Anne babaya ulaşsa bile, Tanrı'nın yardımı olmadan hiçbir şey varlık kazanamaz. Bundan sonraki aşamada da rahimde ve doğumda da Tanrı'nın korumasına ihtiyaç duyar.⁹⁸

Konevî'nin burada özellikle üzerinde durduğu şey, onun, varlığa gelmenin her aşamasında Tanrı'nın yardımına değinmesidir. Bu anlayış da insana bakışımızda şöyle bir şeye sebep olur; varlığa gelmek için o kadar zorlu aşamalardan geçtik ki, şuan ki varlığımız Tanrı sayesinde olmuştur ve bizi varlığa Tanrı seçmiştir. Bu yüzden sevinmeliyiz. Konevî, varlığa metafiziksel bir değer yüklenmesine sebep olmuştur. Bu da insana, kendisi ve evren hakkında teorik bir anlam kazandırır. Hatta bu düşünce, insanın kendisine, diğer insanlara, hayvanlara ve bitkilere değer atfetmesi/saygı göstermesine sebep olabilecek bir düşüncedir.

Bu konuyu açıklarken Konevî'nin üzerinde durduğu diğer önemli bir nokta da bu yaratılış serüveninin kesinlikle bir tenâsüh olmadığıdır.⁹⁹ Konevî, tenâsüh'ün öldükten sonraki bir dönüşüm aşaması olduğunu belirterek kendisinin söylemiş olduğu

⁹⁸ Bkz; Sadreddin Konevî, **Tasavvuf Metafizigi**, s. 148-154; Sadreddin Konevî, **Fâtiha Suresi Tefsiri**, s. 408-410.

⁹⁹ Bkz; Sadreddin Konevî, **Tasavvuf Metafizigi**, s. 148-154.

şeyin ise; insanın daha dünyaya gelmeden önceki serüveni olduğuna dikkat çeker. Burada bizim dikkatimizi çeken nokta da Konevî'nin insanın yaratılışındaki tavrına, evrim yaklaşımı bir yaratma teorisi deyip-diyemeyeceğimizdir?

Evrım teorisi; canlılar arasında, derece derece gerçekleşen, basitten daha karmaşığa, daha farklı bir organizmaya doğru bir oluşumun ve gelişimin¹⁰⁰ olduğunu, iddia eder. Evrim teorisi, kimyasal evrim, evrenin evrimi gibi kavramlarla karışmaması için, “biyolojik evrim” şeklinde de isimlendirilmiştir. Bu düşüncenin kaynağını bulmak için, İslam düşünürlerinin görüşleri de bu bağlamda incelenmiştir. Mesela, Fârâbî'nin; “insan, insan olmadan önce, maden, bitki ve hayvan hallerinden geçer” söylemleri ile Mevlânâ'nın; “yaratıklar arasında mutlak bir mücadele vardır” sözleri delil getirilerek, evrim teorisini savundukları¹⁰¹ iddia edilmiştir.

Bu söyleme, canlılar arasında, “maden, bitki, hayvan ve insan” gibi hiyerarşik bir sıralamanın olmasının, evrim teorisinin “birbirinden değişerek oluştuğu” iddiasına gelmediği söylenerek, yanlışlanmıştır. Aynı şekilde, Mevlânâ'nın söyleminin ise, psikolojik bir evrim¹⁰² olduğu, iddia edilmiştir. Bizim de burada, Konevî'nin düşüncesindeki insanın, maden, bitki ve hayvan mertebelerinden geçerek, varlığının zuhûr etmesini, Fârâbî'nin kozmolojisine benzeterek, bir evrim görüşü olmadığını söylememiz mümkündür. Konevî, insan-ı kâmil düşüncesinde ise, psikolojik bir evrim kategorisine konulabilir.

Buraya kadar insanın Tanrı'nın bilgisinden, yeryüzündeki zuhûruna kadarki serüveninden bahsettik. Şimdi de yaratılıştaki birincil amaç olan insanın, psikolojik bir evrimi veya gelişimi ile amaçlanan şeyin ne olduğunu irdeleyelim.

3.İnsan-ı Kâmil

İnsan-ı kâmil, ruhsal bakımdan olgunluğa ulaşmış,¹⁰³ varlık mertebelerinin beşini de kendisinde toplayan, Tanrı'nın bütün isimlerinin ve sıfatlarının yeryüzündeki

¹⁰⁰ Ahmet Cevizci, “Evrım”, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, s. 325.

¹⁰¹ İsmail Yakıt, “Darwin'den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler”, **İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi**, İstanbul, 2012, S; 24, s. 120.

¹⁰² Bkz; Caner Taslaman, **Evrım Teorisi Felsefe ve Tanrı**, 20. Baskı, İstanbul Yayınevi, 2016, s. 43-45.

¹⁰³ Ahmet Cevizci, “İnsan-ı Kâmil”, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, s. 467.

yansıtıcısı olan kişidir.¹⁰⁴

İnsan-ı kâmil düşüncesinin izlerini; eski İran dinlerinde, yeni Eflâtunculuk düşüncesinde ve İslam İşrak felsefesinde görmek mümkündür. Tasavvufun da önemli konularından birisi olarak ele alınan insan-ı kâmil anlayışı, varlık, bilgi ve ahlâk problemleri ile ilişkisi, dîne dayandırılarak incelenmiştir. İnsan-ı kâmil anlayışı, İbn Arabî ile birlikte tasavvufta sistemli bir hâle gelmiştir.¹⁰⁵

Konevî'nin varlığı açıklamadaki, varlık dairesi teorisine göre, sudûr insanla birlikte son bulmaktadır.¹⁰⁶ Böylece varlık dairesinin yarısı, sûret bakımından son olsa bile mertebe bakımından ilktir.¹⁰⁷ Konevî'ye göre, diğer yarısı ise, seyr-i sülûk yaparak,¹⁰⁸ “insan-ı kâmil”e ulaşınca tamamlanacaktır. Seyr-i sülûk, kişinin başlangıç hallerine ve hükümlerine benzeme yolculuğundan ibarettir.¹⁰⁹ Konevî'ye göre, seyr-i sülûk bir kişinin tek başına yapabileceği bir yolculuk değildir. Bu yüzden, bu yolculukta daha önce sülûk yapmış, kâmil insanlara uyulması gerekir.¹¹⁰ Kevnî hakikatlerin, ilâhi isimlerin, ulvî ruhların, felekî cisimlerin, tabîî dönüşümlerin, tekvînî hallerin ve bütün vûcûdî gelişmelerde asıl olan hareket devrî olduğundan dolayı, Konevî, seyr-i sülûk hareketinin de devrî olması gerektiğini¹¹¹ söyler.

Konevî'nin, sudûr teorisine göre; insan, bütün âlemlerin özelliklerini içerdiğinden dolayı, her şeyin bir örneği¹¹² olarak kabul edilmiştir. Konevî'ye göre, insan-ı kâmil'in yaratılmasının sebebi, Tanrı için bir tecellî olmasından dolayıdır.¹¹³ Tanrı'nın tecellîsi olan insan, salt bir ahlâkî model değil, aynı zamanda ontolojik bir ilke de kazanmıştır.¹¹⁴ Konevî, kâmil insanların, dönemindeki insanlar ile Tanrı

¹⁰⁴ Süleyman Uludağ, “İnsan-ı Kâmil”, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, 2. Basım, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005, s. 188.

¹⁰⁵ Bkz; Mehmet S., Aydın, “İnsan-ı Kâmil”, **İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, C; 22, s. 330-331.

¹⁰⁶ Bkz; Sadreddin Konevî, **Fâtiha Suresi Tefsiri**, s. 304, s. 408; Sadreddin Konevî, **Tasavvuf Metafizigi**, s. 150.

¹⁰⁷ Bkz; Sadreddin Konevî, **Fusûsu'l Hikem'in Sırları**, s. 92-93.

¹⁰⁸ Sadreddin Konevî, **Fusûsu'l Hikem'in Sırları**, s. 19.

¹⁰⁹ Sadreddin Konevî, **Fâtiha Suresi Tefsiri**, s. 385.

¹¹⁰ Sadreddin Konevî, **Fâtiha Suresi Tefsiri**, s. 52.

¹¹¹ Sadreddin Konevî, **Fâtiha Suresi Tefsiri**, s. 374.

¹¹² Bkz; Sadreddin Konevî, **Fâtiha Suresi Tefsiri**, s. 245, s. 260.

¹¹³ Sadreddin Konevî, **Vahdet-i Vücûd ve Esasları**, s. 54.

¹¹⁴ Bkz; Ekrem Demirli, “Sadreddin Konevî”, **İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, C; 35, s. 420-425.

arasındaki ilişkiyi sağladığını da söyler.¹¹⁵ Burada da insan-ı kâmil'in, epistemolojik bir ilke kazandığını da söyleyebiliriz.

Şeriate göre, seyr-i sülûk yapan kişilerin, ilim, amel, riyâzat ve çabaları sonucunda, mîzaçları, hayvânî nefsin özelliklerini kazanır. Hayvânî nefsin ilk kemâli de ruhun özellikleri ile boyanmasıdır. Ruhun ilk kemâli de, akıl mensuplarınca “faal” olarak isimlendirilen, birinci feleğin özellikleri ile vasıflanmaktır. Ruhun ortanca kemâli, “küllî nefis”in halleri ile vasıflanmak, sonra “küllî akıl”ın özellikleri ile vasıflanarak oradan da “küll ruh” mertebesine geçecek şekilde özellik kazanmasıdır. Ruhun son kemâli de, “hakkın mertebesi” ile birleşmesidir. Burada, hakkın hükmü, halkın hükmüne üstün geldiği için, bir diğer ifade ile imkân hükmü, vücûb hükmüne üstün geldiğinden dolayı; bu birleşme ile fer, aslına dönmüş olur. Konevî, bu dönüşü örnek olarak; aslı su olan, gül suyu örneğini verir. Gül suyu, bazı maddelerle birleşerek ve madde mertebelerinden geçerek, koku, tat gibi bir takım özellikler kazanmış olsa da bunların hiçbirisinin onun asıl özelliğine yani birliğine zarar verememiştir.¹¹⁶

Konevî, seyr-i sülûk yapan kişinin, “Hak” ile birleşmesi sonucu; “Ben benim, O da O’dur”, “Ben O’yum, O da ben’dir”, “Ben de değilim, O da değil”, gibi sözleri söylemesini şu şekilde açıklamıştır; varlığa vacip olarak bakılırsa; var olan tek şey, “Hak”tır. Eğer mümkün bakımından bakılırsa; var olan şey, “Halk”tır.¹¹⁷ Burada, Konevî’nin, varlığa bakışında göreceli bir tavır sergilediğini görürüz.

Konevî, burada vermiş olduğu gül suyu örneğini, insanın ölümü konusunda, ruhun ve bedenin ayrımı örneğinde de vermektedir. Bu da Konevî’nin seyr-i sülûk’ü, irâdiî ölüm şeklinde tanımlamasından kaynaklanmaktadır.

Kanaatimizce, Konevî’nin, insan-ı kâmil düşüncesi, insanın “niçin” yaratıldığı sorusunu cevaplamak için oluşturulmuş bir fikirdir. Çünkü Konevî’ye göre, insan-ı kâmil hem varlığın olmasının şartı hem de varlığın bilgisinin tezâhürünün yansıdığı şeydir. Burada da insana metafizik bir değer yüklemesi yapılmıştır. Bu metafizik değerın garanti altına alınması da öncelikle Tanrı’nın garanti altına alınması ile

¹¹⁵ Sadreddin Konevî, **İlâhî Nefhalar**, s. 114.

¹¹⁶ Sadreddin Konevî, **İlâhî Nefhalar**, s. 113.

¹¹⁷ Bkz; Sadreddin Konevî, **Esmâ-i Hüsnâ Şerhi**, Çev; Ekrem Demirli, 5. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 155-156.

gerçekleşmiştir. Konevî, Tanrı'yı her türlü “çokluk” ve “eksiklikten” uzak tutmaya çalışarak, onun “vahid” ve “iyi” olmasını sağlamıştır. Konevî'nin yaptığı ikinci bir hamle ise, Tanrı'nın âlemle iletişimini sağlamadaki düşüncesidir. İnsan-ı kâmil olarak değerlendirilen peygamberler ve ondan sonra gelen onun vârisi olan kullar, Tanrı'nın âlem ile iletişimini sürekli kılması ve Tanrı'nın bilgisini, insanlara ulaştırmadaki en önemli rolü üstlenmişlerdir. Ayrıca bu insanlar, Tanrı'nın söylemi ile birlikte bir ahlâkî yaşam modeli sunmuşlardır. Bu ahlâkî model, Konevî'de varlık, bilgi ve ahlâk üçlüsünün birleşimi olan “insan-ı kâmil” dir.

Tanrı'nın varlığı ve insan-ı kâmil ile birlikte, insanın niçin yaratıldığı sorusu da Tanrı'nın söylemi ile değer kazanmıştır. Yoksa bu soruyu, metafizikten ayrı olarak düşündüğümüzde, verebileceğimiz “iyi” bir cevabımız yoktur. Varlık-mâhiyet konusunda da değindiğimiz, Tanrı'yı inkâr eden felsefi sistemlerde; “insan niçin vardır”, sorusuna bir rastlantı sonucu oluştuğumuz cevabı verilir. Bir rastlantı sonucu oluşmakta da metafiziksel olarak Tanrı, Tanrı'nın değer söylemi olan ahlâk ve onun yansıtıcısı insan-ı kâmil olmadığı gibi fiziksel âlemde, insana bir değer yüklemesi de yapılamayacaktır. Bu söylediklerimize örnek olarak; Nietzsche'nin üst insan figürü ile Konevî'nin insan-ı kâmil sembolü ile yapılan karşılaştırmayı irdeleyelim.

Batı dillerine evrensel insan olarak tercüme edilen insan-ı kâmil, Nietzsche'nin söylediği, “üstün insan” (superman)ı, düşüncesinden farklıdır.¹¹⁸ Konevî'nin insan-ı kâmili, her şeyi Tanrı'nın bir tecellisi olarak görüp, varlıkların ulaşabileceği yegâne amaç olarak da Tanrı'yı görür iken; Nietzsche'nin üst insanı, Tanrı'nın yerine kendisini koyup, yine kendisini meşrulaştıran bir sistemdir. Bir diğer ifade ile Konevî'nin insan-ı kâmili, “değer insanı” iken; Nietzsche'nin üst insanı, “madde insanı” dır.¹¹⁹

Anlayışın merkezinde, Tanrı ve insanın konulmasına göre farklılaşan düşünce, insanın bu dünyadaki yaşayış ve hatta ölüm tarzına da etki etmektedir. Bize göre, Tanrı'ya inanan Nietzsche'nin “üstün insanı” ile düşüncesini Tanrı üzerine kuran Konevî'nin “insan-ı kâmili” ni karşılaştırmak teoride mümkün olsa bile pratikte

¹¹⁸ Nejdet Durak, “İslam Düşüncesinde Etik Bir İdeal Olarak İnsan-ı Kâmil Anlayışı”, **Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi**, 2010, C; 7, S; 2, s. 121.

¹¹⁹ Bkz; Ömer Faruk Erdem, “Sadreddin Konevî'de İnsan-ı Kâmil Anlayışı ve Medeniyete Etkileri”, **Marife: Dini Araştırmalar Dergisi**, 2016, C; XVI, S; 2, s. 295-308.

mümkün değildir.

Buraya kadar Konevî'nin insanın mâhiyetini, ruhu ve bedeni nasıl tanımladığını, ruh ve beden arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğunu, insanın yaratılışını ve insan-ı kâmil anlayışı ile kastettiği anlamlar üzerinde durmaya çalıştık. Şimdi de asıl konumuz olan “ölümsüzlüğe” değinmek için de Konevî'nin, insanın ölümünü nasıl anladığı ve insanın ölümsüzlüğünü hangi temeller üzerine inşa ettiğini inceleyelim.



İKİNCİ BÖLÜM

SADREDDİN KONEVÎ'DE İNSANIN ÖLÜMÜ VE ÖLÜMSÜZLÜK ANLAYIŞININ TEOLOJİK TEMELLERİ

Ölüm, geçmişteki her insanın tecrübe ettiği gelecekteki bütün insanların da tecrübe edeceği bir olaydır. İnsanların “ölümsüz olma istekleri”, “sevdikleri insanlardan ayrılmak istememeleri”, “bazı dinlerin insanlara sorumluluk yüklemesi ve bu sorumluluğun yerine getirilmediği zaman bir takım korkunç olayların tecrübe edileceğini haber vermesi” gibi bir takım sebepler, insanların ölümden korkmasına sebep olmuştur.

Ölümden sonraki hayatın “var olması” veya “yok olmasının” kesin bir delili yoktur. Bu yüzden, bu konuda net bir şeyler söylemek zordur. Çağlar boyunca, düşünürlerin yaptığı şey ise; ölümsüzlük konusunun yalnızca ölümden sonrasını anlamlandırıyor olmasını değil, aynı zamanda bu hayatı da anlamlandırıyor olmasını da ele alarak incelemeleridir. Konevî’ye göre ölüm, bir “başlangıç” tır. Bu yüzden ölümden sonraki hayatı, Konevî, Tanrı’nın vaadi ile bağlantılı olarak “gaye” ve ahlâk” başlıkları ile açıklamıştır. Biz de bu bölümde, önce Konevî’nin ölümü nasıl tanımladığına bakıp daha sonrasında, onun ölümsüzlük konusunu; Tanrı, Gaye ve Ahlâk başlıkları altında nasıl temellendirdiğini ele alacağız.

1.İnsanın Ölümü

Ölüm; insan, hayvan ve bitki gibi canlılarda hayatın kesin olarak son bulması,¹²⁰ şeklinde tanımlanmaktadır. Geçmişteki bütün insanların öldüğü ve yaşayan insanların da öleceği konusunda hiçbir ihtilaf noktası yoktur. Günümüzde teknoloji çok gelişmesine rağmen, ölüm konusunda alternatif deneyler yapıp, teoriler sunulsa da gerçek olan şudur ki; ölüme hiçbir çare bulunamamıştır. Bu da şimdiki dünyamızın bakış açısıyla, gelecekteki insanların da ölümlü olduğunu söylememize imkân sağlar.

Bütün insanların öleceği kesin iken; insanların bu dünyadaki sevdiklerinden ayrılmak istememesi, yok olma düşüncesi, inanılan dinlerin ölüm ve sonrası ile ilgili

¹²⁰ Türk Dil Kurumu, **Türkçe Sözlük**, İstanbul, 1992, C; 2, s.1136.

bir takım olasılıkları söylemesinden dolayı, insanlarda ölüm korkusu oluşmaktadır. Buradaki temel problem de ölüm korkusunun nasıl yenilip-yenilemeyeceğidir. Bu konuda Epiküros(m.ö.341-270), “biz varken ölüm yoktur; ölüm gelince de biz yokuz”¹²¹, diyerek, ölüm korkusunun gereksizliğine vurgu yaparken; Seneca(m.s. -65) ise; ”ölümün seni nerede beklediği bilinmez, bu yüzden sen onu her yerde bekle”¹²² diyerek, her an ölürken hayatımızın o son anına alıştırmaya yapmamız gerektiğini söylemiştir.

Platon ise, ölümü bir son olarak görmeyerek, yaşarken ölüme hazırlandığımızı söyler. Gerçek bir filozofun ölüm ile birlikte, şeylerin hakikatlerine ulaşacağını, bu yüzden de ölmekten korkmaması gerektiğini vurgular.¹²³

Kindî(m.s. -873) de insan tanımından yola çıkarak, insanın; düşünen, canlı ve ölümlü bir varlık olduğunu söyler. Ona göre, ölümlü olmayan bir varlık ise, insan değildir. Böyle bir tanım sonucunda da o, ölümü, gayet sıradan ve kötü olmayan bir şeye dönüştürmüştür. O, İbni Sînâ’daki gibi asıl kötü olarak görülmesi gereken şeyin, ölüm korkusu olduğunu ve bu korkunun kaynağının da bilgisizlikten kaynaklandığını söyler.¹²⁴

İslam filozoflarından İbni Sînâ da ölümü bir son olarak görmez. Hatta ölüm ona göre bir ödüdür. Bu yüzden ölüm, kötü olarak görülmemelidir. Ona göre kötü olan ölümden korkmaktır. İbni Sînâ, ölümden korkmayı çeşitli şekillerde sınıflandırarak, korkunun temelini bilgisizlik olarak tasvir eder.¹²⁵

Konevî ölümü, insanın yaratılışında olduğu gibi Tanrı’nın isimleri ile açıklamıştır. Konevî’ye göre; varlıklar, el-Kâbız ve el-Muîd isimleri ile yok olur ve gizlenirler.¹²⁶ Yine Tanrı’nın el- Mümît ismi, mümkün varlıkları, dünya hayatından, kabir hayatına, oradan da âhiret hayatına geçişini sağlamak için öldüren demektir. Ölüm, “ayn”ın dünya mertebesinden başka bir mertebeye geçişidir. Ehl-i keşfe göre ölüm, ruh vâli’sinin cismâni âlemden başka bir âlemdeki vâli’nin emri altına geçişidir.

¹²¹ Kaan H. Ökten, **Ölüm Kitabı**, 2. Basım, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2016, s. 96.

¹²² Kaan H. Ökten, **Ölüm Kitabı**, s. 121.

¹²³ Bkz; Platon, **Phaidon**, s. 53-56.

¹²⁴ Kaan H. Ökten, **Ölüm Kitabı**, s. 144.

¹²⁵ Bkz; Mahmut Kaya, **Felsefe ve Ölüm Ötesi**, s. 1-47.

¹²⁶ Sadreddin Konevî, **Tasavvuf Metafizigi**, s. 29.

Çünkü şehir, iyiliğini gözeten bir vâli'siz olamaz. Perdeli insanlara göre ise ölüm, hayatın yok edilmesidir.¹²⁷

Konevî'nin vâli örneğini, İbni Arabî'nin eserinde de görüyoruz.¹²⁸ Kanaatimizce, Konevî'nin buradaki ehl-i keşiften kastı, İbni Arabî olmalıdır. Konevî'ye göre ölüm, bu dünya hayatından başka bir âleme yalnızca bir geçiştir. Konevî'nin ölümü bir son olarak görenleri, bilgisizliklerinden/perdeli olmalarından kaynaklandığı şeklindeki bir tavrını da daha öncesinde, Kindî, İbni Sînâ ve İbni Arabî'de de görmüştük. Bu da İslam filozoflarının ölüm hakkındaki birbirlerine benzeyen düşüncelerinden birisidir.

Konevî'nin, ölmeden önce vasiyet yazması; ölümün bir son olduğuna inanan bir kişi için, kendisinin ölmesiyle birlikte malının veya bedeninin ne olacağı konusu çok da önem taşımaz. Konevî'nin vasiyeti de aynı zamanda ölümden sonra bir yaşam bilincinin taşındığını gösteren¹²⁹ delillerden birisidir.

Tasavvuf düşüncesinde ölüm, tabiî ve ihtiyârî olmak üzere ikiye ayrılarak,¹³⁰ incelenmiştir. Aynı düşünceyi, İbni Sînâ, İbni Arabî ve Konevî'de de görmekteyiz. Tasavvufta uykuyu, 'küçük ölüm', bir insanın ölümünü ise, 'büyük ölüm' şeklinde tanımlamalar¹³¹ yapılırsa da buradaki kastedilen "tabiî ölüm", bir insanın ölümü iken; "ihtiyârî ölüm" ise, sûfî'nin beşeri özelliklerden soyutlanıp 'fenâ' makamına ulaştığı, bir diğer adıyla, "sûfî ölüm"dür. Her iki ölümden de çokluk özelliği kalkar ve birlik özelliği üstün gelir.¹³² Konevî'nin ölümü yalnızca bir geçiş olarak gördüğünü kanıtlayan düşüncelerinden birisi de budur.

Konevî'nin, "her çokluğun aynı bir vahdeti, her ter kibin aynı olan bir basitliği vardır,"¹³³ ilkesi gereği, insanların devrî bir hareket tarzı olan seyr-i sülûk ile insan-ı kâmil olmaya çalışmaları, bir "yok oluş"tan ziyâde dönüşümselliği ifade etmektedir.

¹²⁷ Sadreddin Konevî, **Esmâ-i Hüsnâ Şerhi**, s. 175.

¹²⁸ Bkz; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l Hikem**, s. 80-81.

¹²⁹ Bkz; Bayram Dalkılıç, "Sadreddin Konevî Vasiyetnâmesi'nin Din Felsefesi Problemleri Açısından Değerlendirilmesi", **Makâlât**, 1999, S; 2, s. 157-168.

¹³⁰ Süleyman Uludağ, "Ölüm", **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, s. 284.

¹³¹ Bkz; Sadreddin Konevî, **Marifet Yolcusuna Kılavuz**, s. 102; **Kur'an**, 39/42. Uykunun ölümle eş anlamlı olarak kullanılması, Kur'an'a dayandırılarak, sûfilerin yaptığı yorumlardan birisidir.

¹³² Sadreddin Konevî, **Fâtîha Suresi Tefsiri**, s. 263.

¹³³ Sadreddin Konevî, **Tasavvuf Metafizigi**, s. 25.

Burada da şöyle bir yorum yapmamız mümkündür; Konevî'ye göre, varlığa gelen şeyler yokluğa gitmemektedir. Bir diğer ifade ile “hiçlik” ile “yok oluş”un aynı anlamda kullanılmakta olduğunu söyleyebiliriz. Sûfî ölüm olarak da adlandırılan “fenâ” makamındaki bir kişinin, Tanrı'nın karşısında “hiç olması/yok olması” durumunda, nasıl oluyor da ölüm veya fenâ kişisel anlamda, bir “yok oluş” olmamaktadır?

Konevî'ye göre, “varlık” metafiziksel anlamda, Tanrı için kullanılmaktadır. Dolayısıyla fiziksel âlemden baktığımız noktada bile, var olan şey, yalnızca Tanrı'dır. İnsanın, kâmil olma yolundaki sülûk hareketi de varlığı bilme, anlama ve yaşamasından ibarettir. Eğer insan, fenâ veya ölüm sonucunda, varlığı yani Tanrı'yı bilirse, bir varlığa ulaşmış olacak. Soruyu cevaplayabilmek için daha somut bir benzetme üzerinden gidersek; bizim dünyamızın da içinde olduğu evrenin genel resmine bakıldığı zaman, dünyamız bir nokta bile değildir. Bu resmi, milyonlarca defa küçültürsek, kendimizi evrenin içinde görebilme ihtimalimiz vardır. Aklımız, böylesine devasa ve muhteşem bir evrenin yaratıcısının da muhteşem bir büyüklükte olması gerektiğini düşünür. Konevî de büyük bir Tanrı'nın varlığını kabul ediyor. Konevî'nin fenâ makamında, bir kişinin Tanrı'yı görmesini ve bunu hiçlik olarak yorumlamasını, bizim, evrenin karşısında kendimizi bir “hiç” hissetme durumumuz gibi algılamış olabilir. Bu da varlığı yok saymaktan ziyade, varlığa hangi açıdan bakıldığı, yani göreceli bir bakış açısı ile ilgilidir.

Tasavvuf düşüncesinde uyku, ‘küçük ölüm’ şeklinde tanımlanmıştır.¹³⁴ Tasavvuf düşüncesindeki uyku sembolü, hayat ve ölüm kavramları kapsamında düşünülerek, olumlu ve olumsuz olarak adlandırılmıştır. Olumsuz anlamda uyku, bilgisizlik ve kalbin ölümü olarak görülür iken; olumlu anlamda ise, uyku esnasında görülen rüyaya bakarak, “eğer rüyada gayb âlemine ulaşılabilirse; ölüm ile kim bilir nerelere ulaşılır”, şeklinde düşünülmüştür. Bu olumlu anlamda da kalbin dirilişinin bir sembolü olarak yorumlanmıştır.¹³⁵ Aynı düşüncenin izlerini Konevî'de de görmek mümkündür. Ölünen, hareket gibi bir takım unsurları ortadan kalkmış olsa bile o

¹³⁴ Bkz; Sadreddin Konevî, **Marifet Yolcusuna Kılavuz**, s. 102; Mehmet Demirci, “Mutasavvıflara Göre Ölüm”, **İslâmî Araştırmalar**, 1987, C; I, S; 3, s. 89-104.

¹³⁵ Bkz; Mehmet Demirci, “Mutasavvıflara Göre Ölüm”, **İslâmî Araştırmalar**, s. 89-104.

diridir. Gerçek ölü, Tanrı'nın feyzinin kendisine eşlik etmediği kimsedir. Yani Konevî'ye göre; 'câhil' ve 'perdeli' kimse, gerçekte ölü olan kimsedir.¹³⁶

Tasavvufta, ölüm bir son olarak görülmediği için, ölüm korkusu endişe ile değil sevinçle ifade edilmiş ve karşılanmıştır. Mesela Mevlana(1207-1273), öldüğü günü, “şeb-i arûs” (düğün gecesi) sevgiliye kavuşma olarak, yorumlamıştır.¹³⁷ Materyalist bir düşüncede ise, bu anlayışın tamamen zıddı ile karşılaşırız. Her iki düşüncede de hayatı şekillendirme ve anlamlandırma da farklı şekillerde olacaktır.

Konevî, oluş-bozuluş âlemindeki her şeyde, “tenasüp/birleşme” ve “tenâfür/ayrılma” hükümlerinin olduğunu söyler. Tenâsüp hükmü, cüzlerin, birleşmelerini talep eder iken; tenâfür hükmü ise, cüzlerin, parçalanmasını talep eder. Bu bakımdan, “ölüm, ruhlar ve bedenler arasındaki ayrılmadır”, diyen Konevî, yok olma ve fenâ'nın da tenâfür hükmünden kaynaklandığını,¹³⁸ belirtir.

Konevî'nin, ölmeden önce insanın ruhsal yönündeki değişimini, ihtiyârî ölüm şeklinde tanımlaması, ölüm korkusunun herkes için yenilebileceğini göstermiyor. Bu anlamda Konevî, ölüm korkusunu, Tanrı'nın gazap yönünün insanlar üzerindeki yansımaları olarak görmektedir.

Konevî'ye göre, gazâb'ın muhatap yönünden, koruma, temizleme ve tamamlama şeklinde üç özelliği vardır. Tanrı'nın kullarına yaptığı gazabının koruma özelliğine örnek olarak, vücudunun herhangi bir uzvu kangren olan bir kişinin tedavisinde, o hastalıklı uzvunun kesilmesi, diğer organlarını korumak içindir. Yoksa doktorun veya onu sevenlerin ona kötülük yapmak istediği için değildir. Konevî, bu konuya başka örnek olarak, bir babanın çocuğunun iyiliği için ona kızmasını örnek verir. Çocuk görünüş olarak babasının kızdığını söylese de gerçekte babası onun iyiliği için kızgınlığın belirtisi olan bir şeye göre davrandığından dolayı, çocuk öyle görmüştür. Babanın kızgın gözükmesi, çocuğun idrak eksikliğinden ve çocuğun tek başına kendi iyiliğini gözetememesinden kaynaklanmıştır.¹³⁹

¹³⁶ Bkz; Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, s. 175-176.

¹³⁷ Bkz; İsa Çelik, “Türk Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 2009, C; XV, S; 40, s. 119-146.

¹³⁸ Bkz; Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 61-62.

¹³⁹ Sadreddin Konevî, *Fâtîha Suresi Tefsiri*, s. 421.

Konevî, bu konuya ilişkin delil olarak, şöyle bir hadis örneği de getirir; “Mü’min kulumun canını kabz ederken tereddüt ettiğim gibi hiçbir şeyde tereddüt etmedim. Mü’min kulum ölümü kerih görür, ben ise onun gelmesini isterim ve bundan da kurtulamaz.”¹⁴⁰

Konevî, varlık olarak yalnızca Tanrı’yı görüp, metafizik yapmayı da Tanrı’yı bilmek olarak tanımlamış ve ölüm konusunda da Tanrı’nın söylemi üzerinden açıklama yapmıştır. O, insanın bu dünyada varlığa gelmesiyle birlikte asıl amacının insan-ı kâmil olmak olduğunu söylemiş ve ölümün kâmil insanlar için geçerli olmadığını belirtmiştir. Ona göre ölüm, onların hareket gibi bir takım unsurlarını ortadan kaldırmış olsa bile onlar diridir. Gerçek ölü, Tanrı’nın feyzinin kendisine eşlik etmediği kimsedir. Yani, Konevî, ‘câhil’ ve ‘perdeli’ kimseyi, gerçekte ölü olan kimse¹⁴¹ olarak açıklamıştır.

Yirminci yüzyılın ateist düşünürlerinden olan B. Russell(1872-1970), bedenimize ve zihnimize bakarak, sürekli değiştiğimizi söyler. Sürekli değişim hâlinde olan bizlerin, sonsuz yani ölümsüz yaşam içinde olmayacağımızı kimsenin kanıtlayamayacağını ama bu olasılığın olağan bir şey gibi de gözükmediğini belirtir. Buradan hareketle de zihnimizi oluşturan şeyler, anılarımız ve alışkanlıklarımızdır. Bunların varlığı, beynimizin yapısına bağlıdır, beynimiz ise; ölümle birlikte yok olur. Ölümle birlikte beynimiz yok oluyorsa; Russell, alışkanlıklarımızın ve anılarımızın da yok olması gerektiğini vurgulayarak, ölümün insan yaşamı için bir son olduğunu söyler. O, ölümden sonraki yaşam için sunulan kanıtların ise, tamamen duygusal kanıtlar olup, akılcı olmadığını belirtir.¹⁴²

Burada Konevî ve Russell’ın ölüm hakkındaki fikirlerini değerlendirecek olursak; Konevî’nin felsefesi, tamamen metafizik üzerine kurulu bir felsefedir. Russell’ın ise, fizik âlemi esas alınarak düşünülmüş bir sistemdir. Russell’ın ölüm, maddî olan bedenimizdeki atomların parçalanması ile son bulmaktadır düşüncesine, Konevî, ‘sen bilmediğin için böyle konuşuyorsun, halbûki ölümden sonra bir yaşam var’ diyecektir. Hatta o, diyecektir ki, o âlemin bilgisi akıl ile değil kalp ile anlaşılır.

¹⁴⁰ Sadreddin Konevî, **Fâtiha Suresi Tefsiri**, s. 421.

¹⁴¹ Bkz; Sadreddin Konevî, **Esmâ-i Hüsnâ Şerhi**, s. 175-176.

¹⁴² Bkz; Bertrand Russell, **Neden Hıristiyan Değilim**, s. 84-89.

Bu cevap, elbette Russell'ı ikna etmeyecektir. Çünkü burada konu, kalp ile edinilen bilginin doğruluğunun ispat edilip-edilmemesine gidecektir ki konumuz dışına çıkılacağı için, konunun o noktasına girmiyoruz.

Günümüz açısından bu konuyu değerlendirecek olursak; ölümün bir son olduğuna inanan insanlar olduğu gibi bir başlangıç olduğuna da inananlar vardır. Bize göre de, ölüm maddî olan bedenimizin dağılmasından ibarettir. Peki, ölümden sonrası yaşam olmalı mıdır veya olması için bizi ikna edebilecek argümanlar nelerdir? Bu soruyu cevaplayabilmek için, Konevî'nin ölümsüzlük hakkında savunduğu teolojik ve ahlâkî argümanlarını inceleyelim.

2.Ölümsüzlük Anlayışının Teolojik ve Ahlâkî Temelleri

Ölümsüzlük; ölümden sonra devam eden kişisel hayat, anlamına gelmektedir. İnsanın da ölümlü bir varlık olduğu kesindir. O halde ne oluyor da insan, ölümsüz olduğunu iddia edebiliyor?

Konevî, insanın bu dünyaya gelişini, yaratan ve yaratılan kapsamında ele alarak, insandan daha üstün bir varlığın olduğunu kabul etmiştir. Bu üstün varlık, Tanrı olarak adlandırılmış ve ölümsüzlük; Tanrı'nın insanlara vadettiği, bir olgu hâline gelmiştir. Bu olguyu Konevî'nin düşüncesinde, hem Tanrı'nın varlığı hem gâye amaçlı bir varlık olma ve ahlâk kapsamında değerlendirmemiz mümkündür. Şimdi de ölümsüzlük konusunu, Konevî'ye göre, teolojik açıdan Tanrı, gâye ve ahlâk başlıkları altında ele alarak inceleyelim.

2.1.Tanrı ve Ölümsüzlük

İnsanlar, şimdiye kadar ölmekten kurtulamamıştır. Üstelik kendilerini kurtaramadıkları gibi bir başka insanı veya canlıyı da kurtaramadılar. Bu da insanların aklını, ölümle savaşılmaması gerektiği hatta ölümün, insanın varlığının şartı olduğu gibi söylemlere itmiştir. Peki, böyle söylenildiği zaman, ölümün o soğuk yüzünü örtebiliyor muyuz veya o ölümsüzlük arzumuzu avutabiliyor muyuz?

Bu soruları cevaplayabilmek, ölümün bir başlangıç mı yoksa bir son mu olduğu düşünceleriyle de ilişkilidir. Bu yüzden bu iki olasılıkla birlikte bu sorulara cevap vermeye çalışalım. İlk olasılık olarak, ölüm neden bir başlangıç olmalı düşüncesini, Tanrı kapsamında ele alalım. İnsanlar, ölümün yıkıcılığından kendilerini ve başka

canlıları kurtaramıyorlarsa; onları ölümün yıkıcılığından kurtaracak olan şey, insanlardan daha güçlü, daha bilgili, daha özgür, ölümsüz vb. özellikleri olan bir varlık olmalı. Bu varlık da bazı düşünürlerin ve dinlerin de söylediği, Tanrı'dır. Mesela, İslam dîni, insanları yaratan, öldüren ve tekrar diriltecek olan şeyin, Tanrı olduğunu¹⁴³ söyler. Bu bakımdan da ölümsüzlük, Tanrı'nın varlığı ile ilişkili bir hakikate dönüşmüştür. İnsanların ölümsüzlük arzusu, Tanrı tarafından garanti altına alınmış ve ölüm korkusunu yenmek için de Tanrı, insanlara bir yaşam tavsiyesinde bulunmuştur.

Ölümün bir başlangıç olduğunu söyleyen Konevî'ye göre, daha önceki başlıklarımızda da tanımını yapmaya çalıştığımız Tanrı, "mutlak varlık", gerçek birlik ile "vahid"¹⁴⁴ olan, kemâli kendi zâtına bağlı, varlığı bilfiil olup, bilkuvve olmayan, vâcip olup, mümkün olmayan, başkalaşma ve hâdislikten münezzehe olan¹⁴⁵ dır. Konevî'ye göre, varlığı zorunlu olan varlık, yalnızca Tanrı'dır. Bu bakımdan insanın varlığa gelmesi, ölmesi ve dirilmesi Tanrı'nın yardımı kapsamında gerçekleşebilmektedir. Ölümsüzlük de Tanrı'nın insanlara vadettiği bir gerçekliktir. Konevî, ölüm korkusunu, Tanrı'nın gazap isminin varlıklar üzerindeki bir yansıması olarak görür. Ölüm korkusunun ve ölümsüzlük arzusunun aşılabilmesi, Tanrı'nın sunmuş olduğu, bir yaşam modeli üzerinden anlaşılabilir. Bu da Tanrı'nın varlığının kesin bir şekilde ispat edilmesinin ve aynı zamanda ölümsüzlük konusunun da ispat edilmesi anlamına gelmiş oluyor.

Tanrı'nın varlığı ile ölümsüzlük konusunun sıkı bir ilişki içerisinde olduğunu İslam dîni ve Konevî örneğinde açıklamaya çalıştık. Peki, ölümsüzlük fikri, Tanrı düşüncesinden ayrı bir şekilde ispat edilemez mi?

Kant'a göre, en yüksek iyinin gerçekleşmesi için; Tanrı ve ölümsüzlük postulatlarının olması gerekir. O, insanın ahlâkî anlamdaki yükselişinin, ideal olana doğru olacağı için, ruhun ölümsüz olması gerektiğini söyler. Burada Kant'ın ayırımındaki önemli nokta, ruhun en yüksek iyiye ulaşması sürecinin, Tanrı postulatı olmadan olmasıdır. Yani Kant, Tanrı ile ölümsüzlük arasında zorunlu bir ilişki

¹⁴³ Bkz; **Kur'an**, Bakara 2/28, A'râf 7/158, Secde 36/78-79.

¹⁴⁴ Bkz; Sadreddin Konevî, **Tasavvuf Metafizigi**, s. 21; Sadreddin Konevî, **Vahdet-i Vücûd ve Esasları**, s. 89-90.

¹⁴⁵ Sadreddin Konevî, **Tasavvuf Metafizigi**, s. 27.

görmemiştir.¹⁴⁶

Ducasse da Tanrı ve ölümsüzlük arasında zorunlu bir ilişki görmeyen düşünürdür. Ducasse'a göre, bir ya da birden fazla Tanrı'nın olması durumunda, ölümsüzlüğün olmamasında herhangi bir çelişki yoktur. Aynı şekilde, hiçbir Tanrı'nın olmaması durumunda da ölümsüzlüğün olacağı varsayımı da çelişkili değildir. Bu yüzden mantık bakımından, Tanrı ve ölümsüzlük arasında zorunlu bir bağ yoktur. Ducasse, eğer ölümsüzlük yoksa; ölümsüzlük arzumuzun da boşa çıkmayacağını, çünkü o duyguyu yaşayacak bireylerin olmadığını söyler.¹⁴⁷

Bu konuda Tanrı'ya inandığı halde, bireysel bir ölümsüzlüğün olmadığını savunan Hartshorne(1897-2000) gibi düşünürler de vardır. Harsthorne, ölümsüzlüğün Tanrı'ya özgü bir özellik olduğunu ve bireylerin bazı ilâhi gâyeler için var olduklarını, görevleri bitince de yaşamlarının son bulmasının doğal olduğunu söyler. Turan Koç, Hartshorne'un bu yaklaşımını "vahdet-i vücûd" tarzı bir yaklaşım olarak değerlendirir.¹⁴⁸

Konevî'nin de "vahdet-i vücûd" düşüncesini savunduğunu önceki sayfalarda belirtmiştik. Bize göre de mesela, Konevî'nin, Tanrı'nın ölümsüz ve zorunlu bir varlık olması, insanın gâye bir varlık olması gibi konulardaki düşünceleri, Harsthorne'un buradaki düşünceleri ile benzeşmektedir. Ahlâk başlığı altında da göreceğimiz gibi Konevî'de, İslam dînî'nin insanlara, ahlâkî bir sorumluluk yüklemesi ve bu sorumluluğun sonucuna bireysel olarak katlanması düşüncesi de vardır. Konevî, insanın varlığa gelmesindeki aşamalarda, Tanrı'nın rolünü sıkça vurgulamıştı. Bu düşünce ölümden sonrası için de geçerlidir, fakat bireysel olarak, "diriliş yoktur" demek, burada Konevî bakımından doğru bir çıkarım olmayacaktır.

İkinci olasılık olarak, "ölüm bir sondur" düşüncesini ele alarak baştaki soruları cevaplamaya çalışalım. Daha öncesinden de düşüncelerinden bahsettiğimiz Russell'a göre, ölüm maddî olan bedenimizin parçalanmasıyla birlikte hayatımızın sona ermesidir. Russell, dünyanın bir rastlantı sonucu oluşma ihtimaline inanmaktadır. Bu

¹⁴⁶ Bkz; Heinz Heimsoeth, **Kant'ın Felsefesi**, Çev; Takiyettin Mengüşoğlu, 6. Basım, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, s. 136-140; Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, s. 246-247.

¹⁴⁷ Bkz; Turan Koç, **Ölümsüzlük Düşüncesi**, s. 176-177; Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, s. 247-248.

¹⁴⁸ Turan Koç, **Ölümsüzlük Düşüncesi**, s. 178.

düşüncesini desteklerken, eğer bu dünya bir rastlantı sonucu oluşmadıysa; bir şeytanın var etmesi daha muhtemeldir. Ben şeytanın değil de rastlantı sonucu olduğunu söylüyorsam, aslında daha az acı verici olanı tercih ediyorum, diyerek düşüncesini temellendirmeye çalışır. Russell, Tanrı'yı ve ölümsüzlüğü kabul etmemektedir. Ölüm korkusunda ise Ducasse'un düşüncesi ile benzeşmektedir.¹⁴⁹

Ölümü, bir başlangıç olarak görmek, Tanrı'nın varlığı ile temellendirilebileceği gibi Tanrı'nın varlığının kabul edilmediği durumlarda da mantıkî bir olasılık olarak mevcuttur. Konevî, varlığı ve ölümü, yaratan-yaratılan kapsamında ele almıştır. Ölümsüzlük, Tanrı ile garanti altına alındıysa, ölüm korkusu ve ölümsüzlük arzusu da Tanrı tarafından garanti altına alınmış olmaktadır. Tanrısız bir olasılıkta ise ölümsüzlük arzusu, bir ihtimal olarak durmaktadır. Olma olasılığı mantıksal düzlemde mümkün olsa da aynı derecede olmama olasılığını da taşımaktadır. İnsan sürekli değişen bir varlıktır. Evrende en değişmeyen şey olarak mantık gösterilir. Mantık sonucu, Tanrısız bir ölümsüzlüğün olabilirliği olsa da aynı zamanda mantığımız şunu da sorar; bu dünyada kendimizin veya başkalarının ölümsüzlüğünü sağlayamıyorken, nasıl oluyor da kendi başımıza ölümsüz olabiliyoruz? Tanrısız bir olasılıkta, bu soruya, evrenin varlığı nasıl rastlantısal oluştuysa; ölümsüzlük de o şekilde olabilir cevabı verilebilir. Aklımız, rastlantısallığın bir kez olmasını kabul edebilir, ama daha fazlasında şüphe ederek, kabul etmekten çekinecektir. Bu ise bir dilekten öteye geçemez. Aynı şekilde diğer olasılık olan Tanrı'nın insanları ölümsüz kılmasında da şu soruyu sormamız gerekir; Tanrı'nın bizi, ölümün yıkıcılığından kurtaracağına dair olan inancımız, bir dilek mi yoksa bir umut zemininde midir?

Evrensellik konusunda, bize evrende değişmeyen hiçbir şey yokmuş gibi gözükür. Bu sürekli değişim düşüncesi ise bizim evrene bakışımızdır. Oysa din veya dinler temelde değişmeyen bir şey de olabilir. Eğer Tanrı, dini öğretinin değişmeyen bir şey olduğunu söylüyorsa; Tanrı'ya da inanıyorsak; dinin değişme olasılığını kabul edemeyiz. Mesela, bu noktada da şu örneği verebiliriz, "Tanrı" evrensel bir şeydir, fakat "Tanrı inancı" evrensel değildir. Yine "ölümsüzlük" evrensel bir düşüncedir,

¹⁴⁹ Bkz; Bertrand Russell, **Neden Hıristiyan Değilim**, s. 84-89.

fakat “ölümsüzlük inancı” evrensel değildir. Bu konuda Konevî'nin de savunduğu, varlığa göreceli bir bakış açısı ile bakmak; hem bilgi anlayışımızda hem farklı yaşam tarzlarına saygı duymada oldukça önemli bir yere sahiptir. Tarihteki veya günümüzdeki mezhepsel çatışmalara¹⁵⁰ bakarsak; temelindeki düşünce bu farklılığa tahammül gösterememekten kaynaklanmaktadır. O halde yapılması gereken, evrenselliğin kalıplarının yeniden çizilmesidir.

İbni Arabî kendi sisteminde, Hz. Muhammed'in evrensel olduğu düşüncesini kanıtlayarak başlar.¹⁵¹ Konevî de Tanrı düşüncesini, herkeste var kabul eder ve ispatlama gereği duymaz.¹⁵² İnsan-ı kâmil düşüncesinde de Hz. Muhammed'in evrenselliğini ispatlamak için oluşturduğu, somut bir metafor örneği diyebiliriz. Konevî'nin burada yapmaya çalıştığı şey; öncelikle İslam dînî'nin evrenselliğini korumaktır. Konevî'ye göre, her insanda Tanrı düşüncesi varsa, Hz. Muhammed'in evrenselliği de ispatlanırsa; dînî buyruğun söylemiş olduğu her şey, zaten ispatlanmış olacaktır. Henüz görülmeyen âleme dair bilgilerimiz de bir umuda dönüşmüş olacaktır. Ölümsüzlük konusunda Tanrı'nın söylemi; ihtimal dâhilinde bir dilek değil, kesinlik temelinde bir umut olmuş olacaktır.

Ölümsüzlüğü, Tanrı varsayımından başka herhangi bir düşünce ile temellendirebilir miyiz veya ölümsüzlüğü, Tanrı sağlıyorsa bile; biz insanları, Tanrı, neden ölümsüz kılsın? Şimdi de bu soruları cevaplamaya çalışalım.

2.2.Gâye ve Ölümsüzlük

Bugün bulunduğumuz noktadan tarihe bakacak olursak; değişime uğradığımız kesin bir gerçekliktir. Bu değişim bazı noktalarda ileriye doğru iken; bazı noktalarda da geriye yönelik olmuştur. Tabî ki bu ileriye ve geriye yönelik bir değerlendirme, olaya hangi kavramlarla ve hangi kriterlerle baktığımız ile de ilgilidir. Mesela, inkâr edilemeyen bir gerçekliğe sahip olan teknolojik gelişmeler ile günlük yaşantımızda insana zor veya imkânsız gelen birçok şey, artık daha kolay ve imkân hâline gelmiştir. Bu yüzyılda, Tanrı denen yüce gücün, insanlar üzerindeki sorgulanamayan yetkisi,

¹⁵⁰ Haricilik, Mürcie, Şia gibi.

¹⁵¹ Ekrem Demirli'nin Konya halk kütüphanesinde gerçekleştirilen, Konya Okumaları kapsamındaki konuşmasından alınmıştır. (10.03.2019).

¹⁵² Bkz; Ekrem Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, s. 86-89.

etkisini kaybetmeye başlamıştır. Bilimin yüceltilmesi ile birlikte, Tanrı-Bilim karşılaştırması ve çatışması doğmuştur.

Burada bizi ilgilendiren nokta da eğer Tanrı varsa; bu Tanrı, insanlığın ileriye yönelik gelişmesini istememekte midir? Bu gelişme teknolojik değil de ruhsal bir gelişme mi olmalıdır? Dünya'nın veya insanların yaratılışının bir amacı olabilir mi? gibi soruların cevaplarıdır. Dünya'nın yapısına bakıldığı zaman, her şey sürekli bir değişim hâindedir. Bu değişim iyi veya kötü yönlü olabilmektedir. Evrendeki bu değişimin iyi veya kötü yönlü olması, kendisi dışında bir güç yardımı ile değil de kendi yapısından kaynaklanan bir şey midir?

İslam dînî'nin veya diğer dinlerin bilim ile çatışmadıklarını ve desteklediğini söyleyen düşünürlere¹⁵³ rastlasak da her ikisinin farklı olduğunu söyleyerek, ayrıştıran düşünürlere¹⁵⁴ de karşılaşmaktayız. Bu düşüncelere göre; Tanrı bilimi destekliyor, dersek, Tanrı, insanları, bilimsel gelişmenin ilerlemesi için yaratmış olabilir. Peki, bu gelişme nereye kadar gider veya bu gelişme ile insanlık neyi elde eder, hatta Tanrı böyle bir gelişme ile neyi amaçlamaktadır? Bu soruların cevaplarını şimdilik bilmiyoruz. Bir diğer düşünceye göre; Tanrı bilimi desteklemiyor, dersek; Tanrı'nın bilimsel gelişmelere karışmadığını, dahası O, insanları yaratırken bir gâye güttü ise bile, o bilimsel yönden bir gâye olamaz. Konevî'nin de desteklediği gibi Tanrı, ruhsal yönden bir gelişmeyi amaçladı ise, böyle bir gelişme sonucunda insan, Tanrı'yı bilecek, fakat insan, 'Tanrı'yı bilince ne olacak?' veya 'Tanrı, böyle bir şeyi amaçlamış olmakla neye erişecek?' gibi sorular, Konevî penceresinden cevap bulsa da bizde kapalılığını devam ettirmektedir. Burada da şöyle bir sonuca ulaşmamız mümkündür; Tanrı'nın kitabı Kur'an'dan, farklı birçok yoruma rastlamamız gerçekte, Tanrı'nın sadece o anlaşılan şeyi kastettiğini göstermiyor. Her şey olasılık dâhilinde ise, o halde, hiçbir şey olmamalı, gibi bir sonuç da sakıncalıdır. Bizim söylemek istediğimiz şey, gerçek kastedilene bilemeyeceğimizdir fakat bu bilme çabasının son bulması anlamında değildir.

Bir önceki başlığımızda da bahsettiğimiz, Tanrı'ya inanmayan ama

¹⁵³ Caner Taslaman, Enis Doko, Sinan Canan gibi. Ayrıntılı Bilgi İçin Bkz; Caner Taslaman, Enis Doko, **Kur'an ve Bilimsel Zihnin İnşası**, İstanbul Yayınevi, 13. Baskı, İstanbul, 2017, s. 85-87; Sinan Canan, Din-Bilim İlişkisi, <https://www.youtube.com/watch?v=cZpOvTQw0bs> Erişim Tarihi (18.04.2019).

¹⁵⁴ Russell. Bkz; Bertrand Russell, **Neden Hıristiyan Değilim**, s. 87.

ölümsüzlüğün var olabileceğini söyleyen Ducasse; bu düşüncesini evrende bir değer in olabilirliğinden hareket ederek, hem Tanrı'nın varlığı olasılığı hem de Tanrı'nın olmama olasılığı durumunu esas alarak açıklamaya çalışmıştır. Ducasse'a göre, eğer değer in yaratıcısı Tanrı ise; insan da bu değer in taşıyıcısı olduğundan dolayı; Tanrı, öldükten sonra insanı yok edecekse, bu Tanrı iyi bir Tanrı olmamalıdır. Eğer değer, evrenin yapısal bir özelliği ise; yine bu değer in taşıyıcısı olan insan, ölümsüz olmalıdır.¹⁵⁵ Dolayısıyla Ducasse'a göre, Tanrı'sız bir ölümsüzlüğün olasılığı, evrende bir değer in olma olasılığı ile güç kazanmaktadır.

Russell, salgın hastalıkların günahlarımız sonucunda ortaya çıktığı için onlarla mücadele edilmemesi gerektiği, dairenin mükemmel bir eğri olduğundan dolayı yıldızların da daire şeklinde dönmeleri gerektiği gibi bir takım ahlâkî ve estetik yargıların, bilimsel bulgulara engel olduğunu söyler. Hatta Russell, doğanın değerlerimize karşı ilgisiz olduğunu söyleyerek, evrenin bir amacının olabileceğini ama bu amacın bizimle bir benzerlik göstereceğinin bir kanıtının olmadığını belirtir.¹⁵⁶ Buradan hareketle de bütün Tanrı düşüncelerinin, eski bir "doğu despotizmi" olduğunu vurgulayarak, artık ayağa kalkıp, dünyaya olduğu gibi bakmamız gerektiğini vurgular.¹⁵⁷ Russell'da, Tanrı'nın olmama olasılığını, Ducasse'deki gibi kötülüklerle bağdaştıramaması şeklinde görürüz. Russell'a göre, evrenin amacının olup-olmadığını bilemeyeceğimiz için, onun nasıllığını da bilemeyiz ama ona göre insanın amacının ruhsal değil de bilimsel bir amaç yönünde ilerlemesi gerektiğini anlayabiliriz. Russell'ın düşüncesinden, Tanrı inancının(özellikle Hristiyan) bilimsel ilerlemeye karşı olduğu görüşünü de çıkarabiliriz.

Konevî'nin varlık dairesi teorisine göre, insan, zuhûr açısından en son yaratılan varlıktır. İnsanın en son zuhûr eden varlık oluşu, bütün vasıtaların hükümlerini içermesinden dolayıdır. Zuhûr yani varlık dairesinin yarısı, insanın bu dünyaya gelmesi ile sona erer. Dolayısıyla, şehâdet âleminin, ilk taayyün eden varlığı da insandır.¹⁵⁸ Bu yüzden insan, bütün âlemleri içerdiğinden dolayı, âlemin bir örneği¹⁵⁹

¹⁵⁵ Bkz; Turan Koç, **Ölümsüzlük Düşüncesi**, s. 176-177.

¹⁵⁶ Bertrand Russell, **Neden Hristiyan Değilim**, s. 87. Ayrıca Bkz; Bayram Dalkılıç, **Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür Bertrand Russell**, Kendözü Yayınları, Konya, 2000, s. 99-106.

¹⁵⁷ Bertrand Russell, **Neden Hristiyan Değilim**, s. 23.

¹⁵⁸ Sadreddin Konevî, **Fâtiha Suresi Tefsiri**, s. 304.

¹⁵⁹ Bkz; Sadreddin Konevî, **Fâtiha Suresi Tefsiri**, s. 245, s. 260, s. 359.

ve yaratılıştaki birincil olarak amaçlanan varlıktır.¹⁶⁰ Konevî, insanın dünyaya geldikten sonra bu yolculuğunun seyr-i sülûk ile devam edeceğini ve dünyaya gelirkenki her mertebeden alınan özelliğin geri verilerek, Tanrı ile kul arasında “ilâhî bir sır” kalacağını söyler.¹⁶¹ Konevî’de gelişimin, insanın ruhsal yönünden ele alındığını görmekteyiz. Burada Konevî’nin, daha önceki başlıklarımızda, insana, hayvana, bitkilere kısacası evrene karşı saygılı ve Tanrısal bir değer atfettiğini görmüştük. Bunlarla birlikte bilimsel gelişmelere karşı yaklaşımında da insanın, hayvanın ve bitkilerin faydasına olabilecek olumlu yönde ilerlemelere karşı çıkacak herhangi bir görüşüne rastlamamaktayız.

Buraya kadar, ‘Tanrı olmamalı’ diyen, Ducasse’ın evrende gâyenin ve ölümsüzlüğün olabileceği düşüncesini; yine ‘Tanrı olmamalı’ diyen Russell’ın evrende gâye olsa bile insanlarla ilgisinin olmadığını ve ölümsüzlüğün olmadığını söyleyen düşüncelerini ve Tanrı zorunlu olarak vardır diyen Konevî’nin, ‘evren zaten gâye amaçlı yaratılmıştır ve ölümsüzlük vardır’, şeklindeki düşüncelerini ele aldık. Şimdi de bu düşünceleri karşılaştırarak inceleyelim.

Ducasse’ın ve Russell’ın, ‘Tanrı olmamalı’ varsayımları, evrende bulunan kötülüklerle Tanrı’yı bağdaştıramamalarından kaynaklanmaktadır. Konevî’de ise varlık Tanrı’dır, kötülük dediğimiz şey ise, Tanrı’dan uzaklaşmada ve bireylerin kendilerinden kaynaklanmaktadır. Nihâî noktada ise Konevî, görecelilik ile konuya bakarak, kötülüğün olmadığını bile söylemektedir. Tanrısal bir noktadan evrene bakmak, Konevî penceresinden mümkün iken; Russell penceresinden mümkün değildir. Bize göre ise, kötülük evrende vardır. Bu olaya, Tanrısal bir pencereden bakmak, en azından bugün insanlığın sorununu çözmek için yeterli gözükmemektedir. Yine, “Tanrı vardır”, demek ile “kötülük vardır” demek, bizce çelişkili değildir. Burada cevabını bilemediğimiz ve veremeyecek olduğumuz şey, insanın kötülüklerle baş etmesi sonucu ne gibi bir şey elde edeceği ve niçin böyle bir şeye maruz kaldığı, hatta Tanrı, insanları ölümsüz kılacaksa bile neden ölüme mahkûm ettiği sorularıdır. Şimdi de bu sorulara verilebilecek cevapları inceleyelim.

¹⁶⁰ Sadreddin Konevî, **Fâtiha Suresi Tefsiri**, s. 211.

¹⁶¹ Bkz; Sadreddin Konevî, **Tasavvuf Metafizigi**, s. 143-154.

2.3. Ahlâkî Değerler ve Ölümsüzlük

Yeryüzündeki insanlara bakıldığı zaman hiçbirisinin bir diğeri ile aynı hayatı yaşadığı söylenemez. Bu birbirinden farklı hayat tarzlarının her birisinin, diğer hayatlar ile kıyaslandığında, daha iyi veya daha kötü olma durumu vardır. Bu noktada da “iyi” veya “kötü” kavramlarının belirleyicisi, herhangi bir dînî veya dinden bağımsız bir düşünceyi savunmakla şekillenir. Bütün bu farklı kişilikler ve hayatlar, birbirinden farklı ve çeşitli davranışlar ortaya koyacaktır. İşte ‘bütün bu farklı insanların uyması gereken bir takım ortak ahlâk kuralları var mıdır’, ‘böyle kurallara uyulması bireylere ne gibi şeyler kazandıracaktır?’, gibi sorular, ahlâkî değerler ile ölümsüzlük konusunun bağdaştırılması noktasında kilit görevi görmektedir.

Ahlâkî değerlerin tarihi, insanlığın tarihi kadar eskidir. İnsan var olduktan sonra, bir başka insanla iletişime geçtiği andan itibaren bir takım kurallar ortaya çıkar. Ahlâkın yeryüzündeki temsilcisi olarak, geçmiş insan topluluklarında; örf, töre, kanun gibi toplumdaki insanların uyduğu, bir takım ortak ahlâk kuralları ortaya çıkmıştır. Bu kurallar, buldukları coğrafya ve zaman itibari ile sınırlı olabilmektedir. Bütün insanlık için geçerli olan bir ahlâk kuralından bahsetmek zordur. Çünkü her insan, diğer var olan bütün insanlardan farklıdır ve var olduktan sonra da sürekli değişmeye devam eder. Hem beden hem de düşünce olarak değişime uğrayan insanlık için, tüm insanları içine alan genel geçer bir ahlâk kuralı söylemek zordur.

İnsan, Tanrı’yı ararken de ölümsüzlüğü ispatlamaya çalışırken de kendisinden daha güçlü, değişmeyen ve ölmeyen özelliklerde bir gücü aramaktadır. Burada da her insan değişime tâbi olduğuna göre, insanın değişmeyen ahlâk kurallarını koyması mantıken imkânsızdır. O halde, değişmeyen kuralların koyucusu da değişime uğramayan bir şey olmalıdır. Değişime uğramayan şeyi, Tanrı olarak kabul edersek; ahlâk kurallarının koyucusu da Tanrı’dır, diyebiliriz. Burada ortaya çıkan problem de değişmeyen şey ile değişen şeyin birbiri ile nasıl uyumlu bir yol izleyeceğidir. Konevî, bu konuda şöyle bir kurala göre hareket eder; “Her şey, zorunlu olarak, her şeyde bulunur.”¹⁶² Bu ilke gereği, birbiri ile tamamen zıt şeyler arasında iletişim mümkün olmayacaktır. İnsanın Tanrı ile iletişimi, bir diğer deyişle değişenin değişmeyen ile iletişimi, insanın içinde taşıdığı, Tanrısal bir öze sahip olan “ruhu” vasıtasıyla

¹⁶² Bkz; Sadreddin Konevî, **İlâhî Nefhalar**, s. 152, s. 204, s. 325.

gerçekleşecektir. Buradan hareketle, Konevî'ye göre, ahlâkî kuralların koyucusu, Tanrı'dır ve Tanrı'sal öz taşıyan insanın da bir takım ahlâkî kurallar koyabilmesi söz konusudur.

İnsan değişime tâbi bir varlık iken; içindeki Tanrısal özün bir sonucu olarak, bu dünyadaki bir takım ahlâkî kuralları koyabilme, yeteneğine sahip bir varlıktır. Bütün insanların Tanrısal bir öz taşıdığı düşünülürse; evrensel bir ahlâk kuralının devamlılığı düşünülebilir. Bu evrensellik, değişime tâbi olan insan üzerinde gerçekleştiği için insan düzleminde sağlanamayacaktır. Burada da Konevî gibi varlığa göreceli yaklaşmak, sorunun çözümü için bir çıkar yol olabilir. Yani evrenselliğin anlaşılması, Tanrı tarafından mümkün iken; insanlar tarafından mümkün değildir. Bu da bulunduğumuz konum ile ilgilidir.

Konevî, yeryüzündeki mümkün varlıklarda görülen, eksiklik, acı gibi kusurların, onların imkân ve yokluk özelliklerinden kaynaklandığını söyler. Tanrı, mutlak kemâldir ve kemâlin kaynağıdır. O'ndan yalnızca iyilik sudûr eder. İnsanın, Tanrı ile arasındaki vasıtalar az ise; o kişinin, imkân hükmü azalmıştır ve Tanrı'nın feyzinden daha çok faydalanan kişidir. Eğer Tanrı ile arasındaki vasıtalar fazla ise; o kişinin, imkân hükmü artmış ve Tanrı'nın feyzinden daha az fayda sağlamıştır. Bu kişi aslî özelliğini kaybetmiştir.¹⁶³ Konevî, yeryüzündeki çokluğun kaynağını, Tanrı olarak göstermez. Tanrı ona göre mükemmelliğin göstergesi olan, “bir” iken, diğer varlıklarda; eksikliğin ve değişimin göstergesi olan, “çokluk” hükümleri hâkimdir. Buna göre, Tanrı, iyidir ve iyinin kendisidir, kötülük ise; Tanrı'dan uzaklaşma yoluyla bireylerin kendisinden kaynaklanmıştır. Konevî, bireyleri var edenin de Tanrı olduğunu söyler. O halde, kötülüğü kim var etmiştir? Konevî, göreceli bir bakış açısı ile Tanrı katından bir bakış ile kötülüğün olmadığını söyleyerek, bu çelişkili açıklamasından kurtulmaya çalışmıştır.

Konevî, Fusûsu'l Hikem'in Sırları kitabındaki Yakub faslında, dînin tabiatını incelerken, ‘ruhiyet’ sıfatı ile dîni birleştiren birinci sırrın tedbir olduğunu söyler. Tedbir, “zâtî” ve “kesbî” olarak ikiye ayrılır. Zâtî tedbir, herhangi bir çaba göstermeksizin mizâcî tabiatın Tanrı'dan gelen feyzi kabul etmesidir. Kesbî tedbir,

¹⁶³ Bkz; Sadreddin Konevî, **İlâhî Nefhalar**, s. 240-241.

ruhun tedbiridir ve kendi içinde bu da ikiye ayrılır. Birincisi, Allah'ın ahlâkı ile ahlaklanmak, sıfatları ile bezenmek anlamına gelen ruhun 'aklî tedbiri'dir. İkincisi, bedeninin iyiliğini gözetmek anlamına gelen ruhun 'bedenî tedbiri'dir. Nefsin bekâsına, dinin haber verdiği bedenî ve ruhî dirilişe inanmayanlar sadece bedenî tedbirine önem verir. Bunlar, kendisinden daha üst bir amaç olan, Tanrı'nın sıfatları ile bezenmek ve Tanrı'nın ahlâkı ile ahlâklanmayı dikkate almazlar.¹⁶⁴

Konevî, ahlâklı olmanın, birazının yaratılıştaki mîzaç özelliğimizden kaynaklandığını, birazının da daha sonra kişisel bir çabanın sonucunda ulaşılacağını söyler. Buradan hareketle de dînin karşılık (ceza) anlamının, zâtî ve irâdî olarak iki anlama gelmekte olduğunu söyleyerek, dînin zâtî karşılığı, adâlet ve denge ile sağlandığını belirtir. Bu da Tanrı'nın kullarını cezalandırırken; "denklik" kriterine göre yapması demektir. Denklik'ten kasıt, zuhûr ettikten sonra varlıkların Tanrı'nın feyzini kabiliyetlerine göre kabul etmesidir. Küçük çocukların ve hayvanların sorumlu tutulmaması, burada örnek olarak verilir. Bu cezalandırma, "küllî cezalandırma" olarak isimlendirilir. İkinci bir kriter ise; her bir cezanın kulun kendisinden sadır olan fiilin karşılığına göre gerçekleşmesidir. Konevî burada, Hz. Yakub'un, Hz. Yusuf'tan ayrılmasını, Hz. Yakub'un kapısına gelen bir dilenciye boş çevirmesinden dolayı olduğunu belirterek, bu konuya delil gösterir. Konevî, rabbanî bir terbiye ile olan bu cezalandırmaya da "mülâim cezâ" adını verir.¹⁶⁵

Konevî, canlıların yaratılıştaki farklılıklarından dolayı ve daha sonra kendi yapıp-ettiklerinin karşılığı olarak, tek tip bir cezâ değil, her varlığın kendi kapasite durumuna göre hareket edileceğini söyler. Böyle bir cezalandırmanın adâlet çerçevesinde olduğunu söyleyebiliriz, fakat yeryüzünde insanların doğuş itibari ile nasıl bir konumda olduklarını ölçebilecek bir aletimiz henüz yoktur. Bu yüzden de adâlet temelinde bir yargılamanın, her şeyi bilen bir varlık çerçevesinde gerçekleşmesi mümkündür. Bu dünyada gerçekleşmediğine göre, adâletli bir yargılamanın gerçekleşeceği ikinci bir âlemin olma olasılığı olmalıdır. Bu âlem de insanın ölümsüz olması ile gerçekleşebilecektir. Ölümsüzlüğü sağlayan Tanrı ise, adâleti sağlayacak olan varlık da Konevî'nin de kabul ettiği, Tanrı olmalıdır.

¹⁶⁴ Bkz; Sadreddin Konevî, **Fusûsu'l Hikem'in Sırları**, s. 57-58.

¹⁶⁵ Bkz; Sadreddin Konevî, **Fusûsu'l Hikem'in Sırları**, s. 59-64.

Konevî'ye göre, insanın fiilinin iki amacı vardır. Birincisi, Tanrı'nın emirlerine uyup-yasaklarından kaçınmaktır. İkincisi ise, belirli bir maslahat taşımaz. Tanrı, abes işlerle meşgul olmayacağı için ikinci tür davranış Tanrı'dan değildir. Birincil amaçla yapılan fiiller, belirli bir süre zarfında geçerlidir. Bu sürenin sonunda, kişinin fiillerinin "ahadiyet-i cem" özelliğinden dolayı, iyi veya kötü yönünden hangisi baskın gelirse, ona göre cezalandırma veya cennetle müjdelenmesi söz konusudur.¹⁶⁶ İnsan, bu dünyadaki fiillerinin iyi veya kötü olmasına göre, diğer âlemde Tanrı'nın ödülüne veya cezasına maruz kalacaktır. Konevî, düşünce sistematiğini Tanrı'nın varlığı üzerine kurduğu için, insanların bu dünyadaki iyi veya kötü fiillerin sonucunun bulunacağına, ahirette Tanrı tarafından yeniden dirilişin sağlanacağına ve âdil bir yargının olacağına inanmaktadır.

Konevî, Tanrı'yı varlık kabul eder ve var olan şeyleri de iyi kabul eder. Ona göre, var olmayan şeyler, kötüdür. İnsan, ahlâkî olarak da iyi olana yani Tanrı'ya benzemeye çalışmalıdır. İnsanı yaratan Tanrı, yine tekrar onu diriltip, bu dünyadaki ahlâkına göre, adâletli bir sorgulama yapacaktır. Hatta Konevî, ölmeden önce ölümü tatmayı, ahlâkî gelişme sayesinde, ortaya çıkan bir ahlâk sistemi olarak benimsemiştir.

Bizce insanlar arasındaki farklılık, iki şekilde açıklanabilir. Birinci ihtimal, evren "rastgele" oluşmuştur. Gökyüzündeki milyarlarca farklı boyutta yıldızın olması, dünyamızda milyarlarca farklı canlı türünün olması, rastgele oluşan evrenin, karışık parçalarından birisinin de insan olduğunu gösteriyor olabilir. Evrendeki her şey yok oluyorsa, insan da atomlardan oluşan bir varlık olduğuna göre, onun da yok olması gayet normal bir olay olacaktır. Ahlâkî gelişimin de evrim sürecinin bir noktası olarak ortaya çıktığı savunulabilir. Bu ihtimal evrendeki oluşum hakkında, sürekli bir rastgelelikten bahsedecektir. İnsanlar arasındaki adâletsizlik ve haksızlığa ise doyurucu bir cevap sunamayacaktır. Bizce bu noktada inandırıcılığını kaybedecektir. İkinci ihtimal ise, evrenin bir "yaratıcısının" olması ihtimalidir. Bu yaratıcı, tek mi yoksa çok mu, sorusu da burada işin içine girmektedir. Genel olarak, evrenin bir yaratıcısı varsa, insanları farklı farklı yaratarak ahlâklılı olmayı amaçlamış olabilir. Eğer böyle bir şeyi amaçladıysa bile daha sonrasında ne olacağı, gizemli bir noktadır. Eğer

¹⁶⁶ Bkz; Sadreddin Konevî, **Fâtiha Suresi Tefsiri**, s. 276-278.

insanı, Tanrı yarattıysa, ölümsüzlük konusu, insanların bu dünyadaki adâletsizlikler karşısında, haklarını talep edememeleri söz konusu edilerek; ahirette alınacağı inancı ile güç kazanabilmektedir. Evrenin bir yaratıcısının olması ve insanların adâletli bir şekilde yargılanması, mantîken daha doyurucu ve ikna edici bir açıklama olmaktadır.

Buraya kadar Konevî'ye göre insanın ölümü ve ölümsüzlüğün temellendirilmesini ele aldık. Şimdi de Konevî'ye göre, ruh-beden ölümsüzlüğünün evren, zaman ve diriliş gibi konular arasında kurduğu ilişkiyi irdeleyelim.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SADREDDİN KONEVÎ'DE RUH-BEDEN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ

Öldükten sonra dirilişin olacağını savunan düşünürler, dirilişin “nasıl” olacağı konusunda birbirlerinden farklı görüşler savunmuşlardır. Kimileri yalnızca ruhun dirilişini kabul ederken, kimileri ruh ve beden birleşiminde bir dirilişin varlığından bahsetmiş, kimileri de yalnızca Tanrı'nın zihninde ölümsüz olmayı savunmuştur. Sadreddin Konevî, bu konuda özellikle ruhun ölümsüzlük özelliğinden bahsederken, diriliş ruhun ve beden birleşimi olarak açıklamıştır.

Konevî'nin ölümden sonraki hayata dair düşüncelerini daha iyi anlayabilmek için, o'nun, ruh ve beden ölümsüzlüğü ile evren, zaman ve diriliş konuları arasında nasıl bir ilişki kurduğunu incelememiz gerekmektedir.

Konevî'ye göre; “Evren nedir?”, “Nasıl oluşmuştur?”, “Ruh-beden ölümsüzlüğü evrende, nasıl sağlanabilir?”, “Konevî'nin evren görüşü hâlâ geçerli midir?”, “Konevî, zamanı nasıl tanımlamıştır?”, “Zaman, ruh-beden ölümsüzlüğünde nasıl bir rol oynar?”, “Konevî'ye göre, diriliş nasıl olacaktır?”, gibi soruların cevaplarını, bu bölümde incelemeye çalışacağız.

1.Ruh-Beden Ölümsüzlüğü ve Evren

Evren, sözlükte ‘gözlemlenen madde ve enerjiyi içeren fiziki sistem’ ya da “Tanrı dışında, var olan her şeyi kapsayan sistemin”¹⁶⁷ genel adı olarak tanımlanmıştır. Şimdi de bazı düşünürlerin evren hakkında yapmış oldukları tanımlamaları inceleyelim.

Thales(m.ö.625-545), evrendeki bütün varlıkların sudan meydana geldiğini savunmuştur. Ona göre evren, düz bir tepsi gibi su tarafından kuşatılmış ve suyun üzerinde yüzmektedir. Herakleitos(m.ö.535-475), Thales'in aksine varlığın ana maddesinin su değil de ateş olduğunu söylemiştir. Ona göre, varlıklar birbirlerinin zıtları ile doğmaktadır. Herakleitos, güneşin her gün yeniden kendisini yaratmakta olduğunu da iddia etmiştir.¹⁶⁸ Bugün bilmekteyiz ki, ne evren düz bir tepsidir ne de güneş her gün kendisini yaratmaktadır. Thales'in ve Herakleitos'un evren teorileri,

¹⁶⁷ Ahmet Cevizci, “Evren”, **Felsefe Sözlüğü**, s. 323.

¹⁶⁸ Hüsameddin Erdem, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s. 71, s. 103.

bugün yanlışlanmıştır. Bir başka Antik Yunan filozofu olan Aristoteles'in evren teorisine bakalım.

Aristoteles, Thales'te olduğu gibi dünyanın düz bir tepsi değil de yuvarlak bir küre şeklinde olduğunu savunur. Ona göre, dünya hareketsizdir. O, hep vardır ve var olacaktır. Güneş, ay, yıldızlar ve gezegenler dünyanın etrafında döngüsel bir şekilde dönmektedirler.¹⁶⁹ Aristoteles'in bu evren görüşü, "yer merkezli" evren görüşü olarak da adlandırılmaktadır. On altıncı, yüzyılda Copernicus'un(1473-1543), dünyanın, ayın, yıldızların ve gezegenlerin dünyanın etrafında değil de güneşin etrafında döndüğünü söylediği, "güneş merkezli" evren anlayışının doğruluğu ispatlanıncaya kadar Aristoteles'in evren düşüncesi kabul görmüştür.

İslam filozoflarından İbni Sînâ, evrendeki tüm varlıkların, Tanrı'dan geldiğini ve bu varlığa gelişi de "sudûr teorisi" ile açıklamıştır. Bu anlayışa göre, Tanrı "bir" dir ve mükemmeldir. Tanrı evrendeki oluşu, kendisini bilmekle başlatmıştır. İbni Sînâ, evrendeki yapıyı "ay altı âlem" ve "ay üstü âlem" olmak üzere ikiye ayırarak inceler. Ona göre ay üstü âlem, akıllar ve feleklerden oluşur. Ay altı âlem de hayvan, bitki, maden gibi temel dört elementin(hava, toprak, su, ateş) birleşimi ile oluşan varlıklardan oluştuğunu söyler. İnsan da ay altı âlemin en mükemmel varlığıdır. Ona göre, ay altı âlem ile ay üstü âlem arasındaki ilişkiyi "faal akıl"(Cebrail) sağlamaktadır.¹⁷⁰ İbni Sînâ'nın evreni, yaratan-yaratılan kapsamında değerlendirmiş olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Arabî'ye göre evrendeki her şey, Tanrı'nın sevgisi sonucunda varlığa gelmiştir. Ayrıca o, evrendeki her şeyi, Tanrı'nın ve isimlerinin bir yansıması olarak değerlendirir. Tanrı ve onun ilâhî isimleri, bâtın olduğu için İbn Arabî'de varlığa gelmek, görünür olmak anlamına gelmektedir. Yani onda var olmak, varlığın yalnızca bir türüdür. O, insanların Tanrı ile iletişiminin de Tanrı'nın ilâhî isimleri vasıtasıyla gerçekleştiğini iddia eder. İbn Arabî evrendeki varlıkların varlığa gelebilmeleri için bir takım mertebeler olduğunu söyler. Onun bu mertebeleri, Plotinus'un sudûr

¹⁶⁹ Bkz; Yavuz Onat, "Aristoteles'in Evren Anlayışı ve İslam Astronomisine Etkisi", Aristoteles Sempozyumu, **Düşünbil Akademi**, Ankara, 2016, s. 3-4.

¹⁷⁰ Bkz; Ömer Mahir Alper, "İslâm Felsefesinde 'Altın Çağ'ın Başlangıcı: İbni Sînâ ve Felsefesi", **İslam Felsefesi Tarihi**, s. 202-203.

teorisine benzese de görev ve mâhiyet yönünden tamamen farklıdır.¹⁷¹ Şimdi de Konevî'nin evren tanımlamasını inceleyelim.

İbn Arabî'de de olduğu gibi Konevî, Tanrı'nın varlığı yaratmasını sevgi kapsamında ele almıştır. Ona göre, varlıkların ortaya çıkması, Tanrı'nın mükemmelliğinden kaynaklanmaktadır. Konevî, Tanrı'nın mükemmelliğinin bilinmeyen bir sebep ile taşıdığı ve bunun sonucunda da âlemlerin meydana geldiğini belirtir.¹⁷² Bu oluş teorisi, "sudûr" olarak adlandırılmaktadır. Konevî'nin de evrenin varlığını açıklamada, yaratan-yaratılan kapsamında ele aldığı söylememiz mümkündür.

Konevî'ye göre evrendeki varlıklar, İbn Arabî'de olduğu gibi mutlak varlık olan Tanrı'nın¹⁷³ ve Tanrı'nın isimlerinin yansımasından ibarettir. Ona göre, varlıkların Tanrı ile ilişkisi de onun isimleri, vasıtası ile gerçekleşmektedir.¹⁷⁴ Konevî, evreni, Tanrı'nın bir yansıması şeklinde ele alırken yeryüzündeki varlıklara metafiziksel bir anlam yüklemiş olmaktadır. Ayrıca ona göre âlem, ruh ve cisimlerden oluşur.¹⁷⁵ Konevî, zuhûr eden her varlığın aslında bâtın olduğunu belirtir. Yeryüzündeki her varlık, zuhûrle birlikte görünür olmuştur. Görünür olan ise bâtının yansımasıdır.¹⁷⁶ Burada da Konevî'nin, varlığa "yoktan" değil, "vardan" geldiği şeklinde bir anlam katılmasını sağladığını görmekteyiz.

Konevî, Tanrı'ya; "Senin kendini bilmen, her şeyi bilmen ile aynıdır, çünkü hiçbir şey, senin dışında değildir."¹⁷⁷ diyerek epistemolojik açıdan Tanrı'nın her şey olduğunu vurgulamıştır. Konevî, aynı şekilde kul penceresinden konuya baktığında da "Seni, benim bildiğim gibi bilen, her şeyi bilmiştir. Çünkü hiçbir şey senin dışında değildir."¹⁷⁸ diyerek aynı şekilde, epistemolojik olarak Tanrı'nın her şey olduğunu vurgulamıştır. Konevî'nin bu düşüncesi, onun "vahdet-i vücûd" anlayışı ile

¹⁷¹ Bkz; Hüsameddin Erdem, **Panteizm ve Vahdet'i Vücûd Mukayesesi**, s. 54-55.

¹⁷² Sadreddin Konevî, **İlâhî Nefhalar**, s. 103.

¹⁷³ Bkz; Sadreddin Konevî, **Kırk Hadis Şerhi**, s. 129; Sadreddin Konevî, **Fâtiha Suresi Tefsiri**, s. 141, s. 272.

¹⁷⁴ Sadreddin Konevî, **Fâtiha Suresi Tefsiri**, s. 265.

¹⁷⁵ Sadreddin Konevî, **Kırk Hadis Şerhi**, s. 41.

¹⁷⁶ Sadreddin Konevî, **İlâhî Nefhalar**, s. 60.

¹⁷⁷ Sadreddin Konevî, **İlâhî Nefhalar**, s. 56.

¹⁷⁸ Sadreddin Konevî, **İlâhî Nefhalar**, s. 57.

uyumludur.

Konevî'nin varlık mertebesine göre, birinci sırayı oluşturan “Lâ Taayyün Mertebesi”, Tanrı'nın hâricinde hiçbir farklılaşmanın olmadığı mertebedir. Farklılaşmanın başladığı yer ise ikinci mertebeye olan “Amâ” Mertebesi” dir. Konevî, Fâtiha suresinde geçen “âlemîn” kelimesinin tefsirinde; Âlemlerin, Tanrı'nın dışındaki her şey olduğunu belirtir.¹⁷⁹ Buradan hareketle de Konevî, âlemleri sıralar. Ona göre, Âlemler çoktur. Amâ mertebesinden zuhûr eden ilk âlem; “mutlak-misâl âlemi” dir. Daha sonra “kudret (teheyyüm) âlemi”, “kalem âlemi”, “levh âlemi”, “tabiat âlemi”, “arş âlemi” ve “dünya âleminde” insana ulaşana kadar sudûr böyle devam eder. Daha sonra “berzâh âlemi”, “haşr âlemi”, “cehennem âlemi”, “cennetler âlemi”, “kesb âlemi” ve son olarak bütün âlemlerin kaynağı olan, ahadiyet-i cem ve'l-vücûd âlemi (sıfatlar âlemi) gelir.¹⁸⁰ Konevî'nin âlem sıralamasında dikkat çeken nokta, şuan ki evrenin başlangıç ve sonunun da dikkate alınarak sıralanmış olmasıdır. Başlangıç bâtın olduğu için bilinemez iken, zuhûrdan sonraki dönemler de şimdilik bilinmemektedir. Konevî, her iki bâtın olan âlemler hakkında da bir evren sıralaması ortaya koymuştur.

Konevî, varlığa epistemolojik anlamda hem kul penceresinden hem de Rab penceresinden baktığında, her şeyi Tanrı'nın bir yansıması olarak görür. Bir önceki paragrafta bakıldığında ise, Konevî'nin âlemleri, Tanrı'dan farklı bir şey olarak tanımladığını görürüz. Her şey, nasıl hem Tanrı'nın bir yansıması hem de Tanrı'dan tamamen farklı bir şey olabilir?

Konevî, Tanrı'yı mutlak “iyi” olarak tanımlamıştır. Yeryüzünde eksikliklerin ve kötülüklerin de varlığını tecrübe etmekteyiz. Dolayısıyla Konevî'nin anlamlandırdığı şekilde, evrenin varlığa gelişine Tanrı sebep oluyorsa, yeryüzündeki kötülüklerin yaratıcısı da Tanrı olmalıdır. Kanaatimizce, Konevî, bu şekilde bir anlamlandırmadan kaçınmak için âlemlerin Tanrı'dan farklı bir şey olduğunu belirtmiştir. Epistemolojik anlamdaki aynılığı ise, her varlığın, Tanrı'nın zuhûr sonucunda oluşması ve zâhir-bâtın yönünü barındırması şeklinde anlayabiliriz. Şimdi de son dönemlerdeki evren anlayışındaki değişiklikleri inceleyelim.

¹⁷⁹ Sadreddin Konevî, **Fâtiha Suresi Tefsiri**, s. 244.

¹⁸⁰ Sadreddin Konevî, **Fâtiha Suresi Tefsiri**, s. 247.

1609 yılına gelindiğinde, Kepler(1571-1630) ve Galileo(1564-1642), Copernicus'un gizli bir şekilde savunduğu güneş merkezli evren modelini, açık bir şekilde savunmaya başlamışlardır. 1687 yılına gelindiğinde Newton, evrendeki her şeyin belirli bir kuvvet tarafından çekilmekte olduğunu ve bu kuvvetin cisimlerin birbirlerine yakınlıklarına ve büyüklüklerine göre artmakta olduğu anlamına gelen "kütle çekim" yasasını ortaya koymuştur. Newton(1643-1727), bu yasaya göre, yıldızların birbirlerini çekmeleri ve hepsinin bir noktaya düşmesi gerektiğini belirtmiştir. Newton böyle bir şeyin olabilmesinin ise; yalnızca sonlu sayıda yıldızın uzayın sonlu sayıda bir bölgesine dağılmışsa mümkün olabileceğini söylemiştir. Ancak kendisi, sonsuz sayıda yıldızın sonsuz sayıda evrene düzenli bir şekilde dağıldığını varsaymıştır. Newton'un kütle çekim yasası ile birlikte, evrenin "sonlu" ve "canlı" özellikte bir yapıya sahip olduğu ortaya çıkmıştır.¹⁸¹ Böylece Aristoteles'in sonsuz evren düşüncesi doğruluğunu yitirmiştir.

1929 yılına gelindiğinde ise, Edwin Hubble(1889-1953), uzak galaksilerin sürekli bizden uzaklaşmakta olduğunu gözlemlemiştir. Bu düşünce, geçmişte cisimlerin birbirlerine daha yakın oldukları, bir diğer ifade ile evrenin genişlediği anlamına geliyordu. Bu keşfe göre evrenin, bir başlangıcının olduğu yani onun bir zamanlar "big bang" (büyük patlama) ile oluştuğu varsayılmaya başlandı.¹⁸² Başlangıcı olan her şeyin aynı zamanda bir sonunun da olduğuna göre, bu teori ile birlikte bugün evrenin bir gün sonunun geleceği de şüphe götürmeyen bir gerçekliğe doğru dönüşmüştür. Konevî'nin ve dinsel anlayışların da iddia ettiği gibi evrenin bir sonunun olacağı anlayışı bilimsel keşiflerle de daha olumsal bir olgu haline dönüşmüştür.

Bugünkü çalışmalara bakıldığında zaman genel olarak, evrenin bir başlangıcının olduğu ve bir sonunun da olacağı anlayışı savunulmaktadır. Evrenin sonlu olduğu bir durumda ruh, ölümsüz bir özelliğe sahip değilse, evren yok olduğu zaman o da yok olacaktır. Ruhu maddi özellikte bir yapı kabul edip yine de ölümsüzlüğü savunacaksak; evrenin veya ruhun yeniden varlık kazanması, başka bir varlığın

¹⁸¹ Bkz; Stephen Hawking, **Zamanın Kısa Tarihi**, Çev; Barış Gönülşen, 52. Baskı, Alfa Bilim, İstanbul, 2018, s. 14-17.

¹⁸² Bkz; Stephen Hawking, **Zamanın Kısa Tarihi**, s. 20-21.

yardımı ile olabilir. Eğer ruh ölümsüz bir özelliğe sahipse, evren yok olduğu zaman ölümsüz olan bu ruh nerede var olacaktır? Bu problem de ancak başka bir varlığın olması ile çözüme ulaşabilir.

Konevî'nin evren anlayışı Tanrı'nın varlığı üzerine kurulmuş ve evreni anlamak Tanrı'yı anlamak anlamına gelmektedir. Yine onun evren anlayışı, döneminde egemen olan İbn Sînâcî sudûrcu evren teorisi ile benzerlik göstermektedir. Sudûrcu teoride evrendeki olaylar, zorunlu bir neden sonuç ilişkisi içinde gerçekleşmektedir. Konevî ise, Tanrı'nın, sürekli yaratan, el- Mübdi' ve el- Muîd¹⁸³ olduğunu söyleyerek sudûr teorisinin zorunlu neden sonuç ilişkisini kabul etmemiştir. Konevî, ruhun maddî bir dünyaya gelmeden önce de var olduğunu ve bir takım aşamalardan geçerek onun şehadet âleminde madde ile görünür bir şekilde varlık kazandığını belirtir. Konevî, ruhun bedeni terk ettikten sonra da bazı âlemlerden geçecek şekilde bir evren tasvirinde bulunmuştur. Şimdi de Konevî'nin ruh-beden ölümsüzlüğü ve zaman arasındaki kurduğu ilişkiye bakalım.

2.Ruh-Beden Ölümsüzlüğü ve Zaman

Zaman kelimesi sözlükte, ölçülebilen süre, kesintisiz bir değişme, hareket ve sürekli bir bütün¹⁸⁴ şeklinde tanımlanmıştır. Bazı düşünürler, zamanın, kesin bir şekilde ölçülebileceğini düşünmüşlerdir. Bunun sonucu olarak da geçmiş, gelecek ve şimdi gibi bir takım zamansal sınıflandırmalar yapılmıştır. Bu görüşün aksine zamanın kesin bir şekilde ölçülemeyeceği, dolayısıyla zamanın her nesneye ve olaya göre farklılık arz edeceği de karşıt bir iddia olarak söylenmiştir.

Yeryüzüne bakıldığı zaman farklı dönemlerde, yine birbirinden farklı ve çeşitli(reng, din, dil, ırk, vb.) insanlar var olmuş ve hâlâ da var olmaktadır. Öyle görünüyor ki, eğer evrenin bir sonu varsa; o zamana kadar bu şekilde devam etmesi olasıdır. Böyle bir manzara karşısında Aristoteles gibi, zamanın ölçülebileceğini ve kim ölçerse ölçsün nesnel bir sonuç vereceğini iddia etmek,¹⁸⁵ kabul edilebilirliği düşük bir iddiadır. Çünkü “geçmiş zaman” şeklinde adlandırdığımız bir dönemde var olan insanlar ile “şimdiki zaman” şeklinde adlandırdığımız dönemde var olan

¹⁸³ Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, s. 171.

¹⁸⁴ Ahmet Cevizci, “Zaman”, *Felsefe Sözlüğü*, s. 843.

¹⁸⁵ Stephen Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s. 33.

insanların birbirleri ile eşit şartta olmadığı ve aynı zamanı yaşadığını söylemek doğru bir çıkarım değildir. Hatta aynı dönemde aynı olayı yaşayan iki insan için de bu böyledir. O halde zamanı, geçmiş, gelecek ve şimdi şeklinde kesin bölümlere ayırmak da doğru olmayacaktır. Şimdi de tasavvuf düşüncesinde zamanın nasıl anlaşıldığını irdeleyelim.

Tasavvuf düşüncesinde zaman kavramı, manevî bir ilerleme olarak ele alınmıştır. Zamanın yaratılması konusunda ise; metafizik bir ilke şeklinde anlamlandırılmıştır. İbn Arabî, zamanın mutlak bir gerçekliğe sahip olmadığını ve göreceli olduğunu iddia etmiştir. Hem İbn Arabî hem de Konevî, “dehr” ismini zamanın ve zamana bağlı olan bütün şeylerin kaynağını açıklarken kullanmışlardır. Onlara göre dehr, âlemdaki her şeyin kaynağını ifade etmektedir. “‘An’ların kaynağı olan ve onu var eden ed-Dehr, Tanrı’dır’ demekle, ‘bütün var olanlara varlık veren Tanrı’dır demek,’ aynı şeydir. Vahdet-i Vücûd düşüncesi, varlık, zaman, mekân gibi zihin tarafından bölünen ve algılanan şeyleri Tanrı’ya bağlamayı amaçlamaktadır.¹⁸⁶

Konevî zamanı, Tanrı’nın isimleri ile açıklamaktadır. Ona göre, ez-Zâhir ismi vaktin ve gayenin sahibidir.¹⁸⁷ Tanrı, zamanın kapısını “an” ile açmıştır.¹⁸⁸ Konevî’ye göre, vakit, gün, ay, yılların ve büyük devirlerin belirlenmesi, isimlerin hükümlerine göredir. Arş, kürsî, felekler, yıldızlar isimlerin görünürdeki hâlleridir ve bunların hükümleri belirleyicidir. Devirler ile isimlerin hükümleri ortaya çıkar. Ân’lar ile isimlendirilenden farklı olmayışları ortaya çıkmış olur. Bu iki mertebe arasındaki nispet ve asırlara göre de günler, saatler, aylar, seneler ortaya çıkar. Örnek olarak mutlak varlık ile mümkün varlık arasındaki ilişki gösterilebilir. Arş, hareket bakımından en hızlılarıdır. Ân, biricik ve bölünmeyendir. Çünkü ân, gerçek varlıktır. Ân’ın dışındaki gelecek ve geçmiş, var olmayan şeylerdir. Buna göre, ân varlığa ait iken; çokluk ve imkân hükmü de devir’e aittir. Ân ve devirler, yani varlık ve imkân hükümleri arasında çeşitlilik ortaya çıkar. Devirlerin zuhûru akıl ile anlaşılırken; imkânı ise, keşif ile anlaşılabilir. Bununla birlikte Konevî, zamanın hükümlerinin de

¹⁸⁶ Bkz; Betül Gürer, “Allah’ın ed-Dehr Esmâsı Bağlamında Tasavvuf Düşüncesinde Zaman Algısı: Sadreddin Konevî ve Molla Fenârî Örneği”, **ULUSLARARASI İSLAM MEDENİYETİNDE ZAMAN SEMPOZYUMU**, (Ed. Bilal Kuşpınar), İstanbul, C; 1, 2016, s. 165-175.

¹⁸⁷ Sadreddin Konevî, **Fâtîha Suresi Tefsiri**, s. 234.

¹⁸⁸ Sadreddin Konevî, **Fâtîha Suresi Tefsiri**, s. 201.

çeşitlere ayrıldığını belirtir.¹⁸⁹

Konevî, varlığın hareketinin, devrî olduğunu belirtir.¹⁹⁰ Ayrıca o, varlığın Tanrı'nın yarattığı ilk zamana döndüğünü de belirterek bu dönüşün de bir kez olmadığını vurgular.¹⁹¹ Konevî, zamanın gök cisimlerinin hareketlerine göre belirlenebileceğini iddia etmektedir.¹⁹² Hatta Konevî, kendi döneminde bir takım hesaplamalar yaparak kıyametin kopmak üzere olduğu şeklinde bir varsayım yapmış ve vasiyetnâmesinde bu hesaplamaları doğrultusunda bir takım olasılıklara değinmiştir.¹⁹³ Konevî'nin on üçüncü yüzyılda yaptığı bu şekilde bir hesaplama kıyametin hemen kopması varsayımı, yirmi birinci yüzyıla gelindiğinde bizim hâlâ yaşıyor olmamız, onun bu varsayımının doğru olmadığını göstermektedir. Yine Konevî'nin bu şekilde karamsar bir tavır sergilemesi, yaşadığı dönemde, Moğolların Anadolu'ya karşı sefer düzenlemiş olması da etkili olmuş olabilir. Ancak Konevî, “kıyamet zamanı yakındır” derken farklı bir zamanı kastetmiş ise; onun varsayımının geçersiz olduğu yönündeki iddiamız da yanlış olabilir.

Konevî ruhun, bedeni idâre etmesinin herhangi bir çaba olmaksızın gerçekleştiğini savunur.¹⁹⁴ O, nefsin, bedeni irâdesiz yönetmesinin, bütün soyutlanmaların da irâdesiz olacağı anlamına gelmediğini belirtir. Konevî, nitekim kâmil insanların, istedikleri vakitte bedenlerinden soyutlanmalarına şahit olduklarını söyleyerek bu soyutlanmanın, kâmil insanların, nefislerinin küllîliğinden kaynaklanmakta olduğu açıklamasını getirir.¹⁹⁵ Peki, böyle bir irtibat/soyutlanma nasıl gerçekleşebilir?

Konevî'ye göre, ruhlar mekânsızdır. Onların, gökte var olarak nitelendirilmeleri, varlıklar arasındaki “münâsebet” hükmünün olmasından dolayıdır. İki şey arasındaki münâsebet beş şekilde gerçekleşebilir. Bunlar; sıfatta, hâlde, fiilde, mertebede ve zâтта ortaklıktır. İki şey arasında, “münâsebet” olursa; onların aralarındaki farklılık hükmü ortadan kalkar. Bir insanın ruhu ile geçmiş

¹⁸⁹ Bkz; Sadreddin Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri*, s. 266-267.

¹⁹⁰ Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, s. 190, s. 197.

¹⁹¹ Bkz; Sadreddin Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, s. 187-188.

¹⁹² Sadreddin Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri*, s. 272.

¹⁹³ Sadreddin Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri*, s. 438.

¹⁹⁴ Sadreddin Konevî, *Yazışmalar*, s. 195.

¹⁹⁵ Sadreddin Konevî, *Yazışmalar*, s. 197.

peygamberlerin ve kâmil velî'lerin ruhları arasında, fiil, sıfat, hâl, mertebe ve zât açısından münâsebet gerçekleşirse; onlar ile uykuda veya uyanık iken, istediği her durumda görüşebilir. Bu görüşme de üç şekilde gerçekleşir. Birincisi, görüşmek istenilen kişinin ruhunun bu âleme inmesidir. İkincisi, görüşmek istenilen kişinin ruhunun, görüşeceği kişinin uykusuna gelmesi şeklindedir. Üçüncüsü de; kâmil insanın ruhunun bedenden soyutlanarak başka bir âlemde görüşülmesidir. Varlıklar arasındaki farklılığı ise; vücûb ve imkân hükümleri sağlar.¹⁹⁶

Konevî'nin, bugün yaşayan insanların geçmişteki yaşamış insanlar ile aralarında irtibat kurulabileceğini söylemesi, bugünün ifadesiyle 'zamanda yolculuğun' mümkün görülmesi demektir. Bu konu, bugün birçok bilim kurgu kitaplarında¹⁹⁷ ve filmlerinde¹⁹⁸ konu olarak işlenen bir meseledir. Bugün bu konu, genel itibari ile bir zaman makinesinin içine insanların konulup bir düğmeye basarak istedikleri yıla, ışık hızında bir yolculuk sonrasında gitmelerinden ve tekrar geri dönmelerinden bahsetmektedir. Konevî'nin yolculuğu ise, özde temiz olan ruhun bu dünyadaki kirinden "ahlâk" ile temizlenmesi sonucunda gerçekleşebilecek olan ruhsal bir yolculuğudur. Bu demektir ki, Konevî'ye göre ruh, zamanda yolculuk edebilecek kapasitede bir şeydir. Bu konunun, Konevî ve bugünün penceresinden farklı anlaşılması, aslında ruhun yani insanın temel olarak ne olduğunun, "nasıl tanımlandığı" ile ilgili farklı bir yorum kazanmasının sonucudur.

Mutlak zaman görüşünün karşıtı olarak Albert Einstein(1879-1955), "görelilik kuramını" ortaya koyar. Einstein, bir nesnenin ışık hızına yaklaştıkça kütesinin artacağını dolayısıyla nesnenin hızlanması için daha fazla enerjiye ihtiyaç duyacağını iddia eder. Einstein'ın bu kuramını " $E=mc^2$ " şeklinde formülleştirmiştir. Formüle göre, eğer nesne ışık hızına ulaşacak olsaydı; onun kütesi sonsuz olması gerekirdi. Kütle ile enerji denk olduğundan dolayı, sonsuz miktarda enerjinin de olması gerekirdi. Bu yüzden de aslında bu formül ile nesnenin, hiçbir zaman ışık hızına ulaşamayacağı

¹⁹⁶ Bkz; Sadreddin Konevî, **Kırk Hadis Şerhi**, s. 159-163.

¹⁹⁷ H.G. Wells'in "**Zaman Makinesi**", Michael Moorcock'un "**İşte İnsan**" gibi birçok bilim kurgu kitabı sıralayabiliriz.

¹⁹⁸ "**Star Trek**", "**İntersteller**", "**Avengers (And Game)**", "**Yarının Sınırında**" gibi birçok film sıralanabilir.

belirtilmiştir.¹⁹⁹

Einstein'ın, "görelilik kuramı" ile "mutlak zaman" düşüncesine son verilmiştir. Einstein'ın bu kuramı ile değişikliğe uğrayan bir diğer şey de zamanın, uzaydan bağımsız bir şey olarak değil, "uzayzaman" şeklinde bir nesneye dönüşmüş olmasıdır. Einstein, zamanı ışık hızı cinsinden ölçmesinden dolayı da her gözlemci, nesnel geçerlilikte bir ölçüm ortaya koymaktadır.²⁰⁰

Konevî, ruhun "ölümsüz" bir özellikte olduğunu savunur. Bu yüzden ölüm dediğimiz şey, "ölümlü" özelliğine sahip olan bedenin parçalara ayrılmasından ibarettir. Varlığı açıklarken Tanrı ile bağlantı kuran Konevî, ruhun da âhiret hayatında, bedenle birlikte dirileceğine inanmaktadır. Peki, böyle bir diriliş nasıl mümkün olabilir? Şimdi de Konevî'ye göre ruh ve bedenin dirilişinin nasıl olacağını irdeleyelim.

3.Ruh-Beden Ölümsüzlüğü ve Diriliş

Öldükten sonra dirilişin olacağı düşüncesi çok eski zamanlara dayanmaktadır. Mesela bugün Mısır ve eski Türklerin mezarları ile ilgili yapılan kazı çalışmalarında, ölmüş bir insanın mezarına kendisiyle birlikte değerli görülen bir takım eşyalarının da konulduğunu görmekteyiz. Bütün bunlar eski dönemlerde, yeniden diriliş inancının olduğunun göstergesidir. Hatta insanların bütün değerli eşyaları ile gömülmesi, onlarda dirilişin bedenle gerçekleşeceği inancını da kapsadığını gösterir.

Yeniden diriliş düşüncesi, bazı dinlerin özellikle Hristiyan ve İslam dîninin temel noktasını oluşturmaktadır. Mesela İslam dîninin kutsal kitabında sıkça "âhiret hayatı" vurgusu yapılır.²⁰¹ Diriliş problemi, İslam dîninde, îtikadî bir meseledir. Bu yüzden bu dinlere inanan birisinin âhiret hayatına ve dirilişin olmasına inanmaması düşünülemez. Dinlerin veya başka düşüncelerin diriliş inancı doğrultusunda da insanların yaşamı ve ölümlerinin gömülmesi de ona göre şekillenmektedir.

Ruh ve beden tanımlamalarımıza göre, dirilişin nasıl gerçekleşebileceğine dair olan düşüncelerimiz de farklılaşmaktadır. O yüzden ilk başta bu konu hakkındaki iki

¹⁹⁹Bkz; Stephen Hawking, **Zamanın Kısa Tarihi**, s. 36-37.

²⁰⁰ Bkz; Stephen Hawking, **Zamanın Kısa Tarihi**, s. 38-41.

²⁰¹ Bkz; **Kur'an**, Â'l-i İmrân 3/176, Nisâ 4/134, Hûd 11/22.

olasılığa değinelim. Birincisi; dirilişin yalnızca ruh ile olma olasılığıdır. Yani bedenimizin hayat fonksiyonlarını kaybettikten sonra ruhumuzun kendi başına varlığını devam ettirmesi olasılığıdır. Burada da ölümsüz özellikteki ruhumuzun evren yok olduğu zaman nerede var olacağı, ona bu özelliği “kimin”- “niçin” verdiği, dirilişin yalnızca ruhla nasıl olacağı ve ruhumuz ölümsüzse bile ölümsüz olduğunu nasıl tecrübe edeceğimiz sorunlarıdır. Bu sorunlar, insanlardan her yönden daha üstün bir varlığı kabul etmekle çözüme ulaşabilir. Çünkü eğer o üstün varlık, dirilişin ruh ile olacağını vadettiyse, bu olasılıktan kaynaklanan bütün sorunları da çözmeye gücü yetecektir. Eğer gücü yettiği halde vadettiği bu olguyu yerine getirmezse, Tanrı'nın ahlâkîliği problemi ortaya çıkacaktır.

İnsanda değişmeyen bir parçanın olduğunu kabul etme düşüncesi, öldükten sonraki gerçekleşecek olan dirilişte, insanların kimlik kaybı yaşamamasına sebep olacaktır. Dolayısıyla İslam dininin de “ceza-mükâfat” anlayışında, ruh ölümsüz bir özellikte ise, ödülü veya cezayı çekecek olan kişi de aynı kişi olmuş olacaktır. Burada bir diğer problem de duyu organlarımıza sahip olmadan ceza veya mükâfatı nasıl tecrübe edeceğimiz sorunudur. İslam filozoflarından Fârâbî gibi düşünürler, ruhun bedenden uzaklaşarak yetkinlik kazanacağına inanmaktadır. Kazanılan böyle bir yetkinliğin öldükten sonra nasıl haz alacağı, bizim tarafımızdan bilinmemektedir. Kanaatimizce ruhun ölümsüz özellikte bir varlık olarak tanımlanması, yaratıcıya benzeme ve dirilişin imkânını daha iyi anlayabilmek için ortaya konulmuş bir düşünce olabilir.

Diriliş konusunda, ruhun/zihnin bedenden ayrı ölümsüz olduğu fikrine, H. H. Price(1899-1984), “hayâlî sûretler dünyası” şeklinde bir açıklama getirmiştir. Price, algılarımız maddî olduğu için “öbür dünya” dediğimiz şeyin de maddî özellikte olması gerektiğini iddia eder. Bu dünya da rüya-dünyası olabilir. Çünkü rüyamızda gördüğümüz şeylerin, bazen o şeyleri gerçekten yaşamışız gibi etkisinde kalmamız, öbür dünyanın da olası bir rüya-dünyası olması anlamına gelebileceğini iddia eder. Böyle bir dünyadaki, “hayâlî sûretin, duyu algısının yerine geçeceğini” belirtir. Buradan hareketle de bedenden ayrılmış bir zihnin canlı olabileceğini iddia eder. Ayrıca uykunun önceki kimliğimizi değiştirmedeğini de belirtir. Böylece yeniden diriliş probleminin ortaya çıkardığı “kimlik problemi” ve “algı problemi”, Price'a göre

çözölmüş olur. Burada ortaya çıkan temel problem ise; eğer her insan kendi rüyasında dirilecekse, subjektif bir öteki dünya algısı olmuş olacaktır. Bu problem de gruplar şeklinde telepati yoluyla çözülmeye çalışılsa bile objektif bir ikinci dünya tasavvuru olmayacaktır.²⁰²

Dirilişin nasıl olacağı konusundaki ikinci bir olasılık da ruhun beden ile birlikte dirilişidir. Öldükten sonra ölümsüz olan ruhumuzun dünya hayatında çürüyen beden ile yeniden dirilmesi, güçlü ve ölümsüz özellikte olan bir Tanrı yardımı ile gerçekleşebilir. Peki, bu yardım kaç şekilde olabilir?

Konevî'ye göre ruh-beden dirilişinde, Kur'an'dan çıkartılacak dört çeşit senaryo vardır. Birincisi; bedenın parçalanmasının ardından, önceki durumuna göre yeniden bir beden yaratılarak, ruhu ile birleştirilmesidir. Konevî, buraya delil olarak; “İnsanlar onların kemiklerini bir araya getiremeyeceğimizi mi sandılar? Bilakis, onların parmak uçlarını bir araya getirmeye kâdiriz.” ayetini getirir.²⁰³ Yeniden yaratılmanın ele alındığı bu ikinci dirilişte, bedenimizin aynı beden olup-olmayacağı ve evren yok olduğu zaman, ruhumuzun nerede kalacağı problemi ortaya çıkmaktadır. Eğer Tanrı, evrendeki yok oluşu yalnızca bizim dünyamız ile sınırlı tuttuysa veya alternatif başka evrenler var ettiyse; ruhumuzu oralarda koruyor olabilir. Öldüğümüzde gömülen cesedimizden geriye kalan kemiklerin veya yakılan cesetlerden geriye kalan küllerin, tekrardan “nasıl” dirilebileceği, henüz bizim aklımızla anlaşılabilen bir olay değildir. Böyle bir olayı aklımız ile anlayamadık diye reddedemeyeceğimize göre, böyle bir şey olasılık dâhilindedir, diyebiliriz.

Konevî'ye göre diriliş çeşitlerinden ikincisi; önceden yaratılmış olan bedenın ve ruhun tekrardan birleştirilmesidir. O, buna delil olarak; “O halkı yaratır, sonra iade eder. Bu ona göre daha kolaydır.” ayetini getirir.²⁰⁴ Bu yeniden diriliş örneği de bir önceki ile aynı şeydir. Bu yüzden aynı olasılıkları, burada da düşünebiliriz.

Konevî'ye göre diriliş çeşitlerinden üçüncüsü; bedenın parçalara

²⁰² Bkz; H. H. Price, “Nefs Ölümünden Sonra Bâkî Kalır ve İşlevini Sürdürür”, **Din Felsefesi Seçme Metinler**, (Ed. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger), Çev; Rahim Acar, Nebi Mehdiyev, Hümeyra Özturan, Osman Baş, Birinci Basım, Küre Yayınları, İstanbul, 2013, s. 611-622.

²⁰³ Bkz; Sadreddin Konevî, **Fusûsu'l Hikem'in Sırları**, s. 104-107; **Kur'an**, Kıyâme 75/3.

²⁰⁴ Bkz; Sadreddin Konevî, **Fusûsu'l Hikem'in Sırları**, s. 104-107; **Kur'an**, Rûm 30/27.

ayrılmasından korunmasıdır. Bu senaryoda diriliş için, bedene ruhun gelmesi gerekir. Eğer ruh beden ile birleşmekten yüz çevirir ise; bu durum bedenin parçalara ayrılmasını gerektirir. O, buna delil olarak da; “Allah yeryüzünde peygamberlerin cesetlerini yemeyi haram kılmıştır.”²⁰⁵ hadisini getirmiştir. Böyle bir olayın herkes için geçerli olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü savaşta veya başka kötü şekildeki ölümlerde, cesetlerin parçalanması ile karşılaşabiliyoruz. Konevî’de zaten böyle bir dirilişin peygamberleri, kapsadığını îma etmiştir.

Konevî’ye göre diriliş çeşitlerinden dördüncüsü; beden parçalara ayrılmış ve parçalanmış olsa bile, Tanrı’nın bunların cevherlerini âlemlerin birisinde korumuş olmasıdır. Ehl-i Keşfe göre bu cevherler, “ucbu’z-zenb”²⁰⁶ de korunurlar. Tanrı diriltmeyi istediği zaman, buradaki cevherlere daha önceki cisimlerine benzer arzular vererek, diriliş sağlar. Buraya delil olarak; “Kemiklere bak, onları nasıl düzenliyor, sonra onlara nasıl et giydiriyoruz?” ayeti getirilir.²⁰⁷ Konevî, buradaki yeniden dirilişte, yaratılacak olan bedenin önceki bedene benzer bir beden olacağını söylemiştir. Böyle bir olasılıkta, o, ruhun varlığını kabul ettiği için de kişisel ayniyet problemini de çözmüş olacaktır.

Konevî’nin Kur’an’dan getirdiği dirilişin dört senaryosunda da temel nokta ruhun bir cevher olarak kabul edilmesidir. Konevî, ruhun “Amâ mertebesinde”, varlık bulduğunu, “Şehâdet mertebesinde” ise o varlığın bedenle birleşmesiyle görünür bir özellik kazandığını iddia etmişti. Ona göre ruh, ilk varlık bulduğu andan uzaklaşarak dünyadaki oluş-bozulmuş özelliği ile boyanması sonucunda aslî özelliğini kaybetmiştir. Konevî’ye göre, dünya hayatında ruh, aslî özelliğini kazanmak için kendisini bedenin bir takım isteklerinden soyutlayarak mükemmelliğe ulaşmayı hedefler. Ruhun, öldükten sonra âhîret hayatına geçişinde de bu dünyadayken bedeni terk ederek kazanmış olduğu bir takım özelliklerle kolaylaşacağını savunur. Ölümsüzlük özelliğine sahip olan ruh, âhîret hayatındaki dirilişte, kişisel kimliğin aynı kalmasında

²⁰⁵ Bkz; Sadreddin Konevî, **Fusûsu’l Hikem’in Sırları**, s. 104-107; Ebû Davud, **Sünen-i Ebî Davud**, Çev; İbrahim Koçaşlı, Erkam Yayınları, İstanbul, 2008, C; 2, Salat, 207 (1047), s. 156-157.

²⁰⁶ “**Acbu’z-zenb**” şeklinde de geçer. İnsandaki kuyruk sokumu kemiği olarak bilinir. Hz. Muhammed’in rivayet ettiği bir hadise dayandırılarak(bk. Müslüm, Fiten, 28), insanın öldükten sonra çürüyen bedeninden geriye kalan tek parçası olduğu ve Tanrı’nın yeniden yaratmada buradan başlayacağı şeklinde anlaşılmıştır.

²⁰⁷ Bkz; Sadreddin Konevî, **Fusûsu’l Hikem’in Sırları**, s. 104-107; **Kur’an**, Bakara 2/259.

büyük bir role sahiptir. Buradaki bir diğer sorun da eğer “beni, ben yapan şey, ruhum ise; kişisel anlamda bu, ben dediğim şey, ne zaman ortaya çıkar?” sorusunun cevabının aranmasını ortaya çıkarmaktadır.

“Ben” dediğimiz şeyin, anne karnında ilk canlılık izlerini göstermeye başladığımız an olarak mı, yoksa aklımızı kullanmaya başladığımız ilk an olarak mı başladığını söylemek zordur. Çünkü eğer anne karnındaki ilk canlılık izleniminde “ben” dediğimiz şey ortaya çıkıyorsa; henüz kendimizi bilemeyecek güçte ve bakıma muhtaç olduğumuzdan dolayı, böyle bir değerlendirme, “kendi” açımızdan değil, “diğer” insanlar tarafından kabul edilmiş bir değerlendirmedir. Bu yüzden böyle bir canlılık kazanmada, “ben” denilen şeyin ortaya çıkması, biraz ihtimal dışındadır. Eğer aklımızı kullanmaya başladığımızda, “ben” dediğimiz şey ortaya çıkıyorsa; her insanın ortak bir yaşta aklını kullanmaya başladığını söyleyemeyiz. Her insanın aklını kullandığı çıkarımını da varsayamayız. Hatta akıl bakımından engelli insanları düşünürsek; onların “ben” dediği şey de “kendileri” tarafından değil, “etraftaki” insanlar tarafından tanımlanmış olacaktır. Böyle bir durumda da, “ben” denilen şeyin başlangıcını akıl ile başlatmak da pek mümkün gözükmemektedir.

Konevî’ye baktığımız zaman, onun “ben” denilen şeyin başlangıcını, “elest”²⁰⁸ sözünün verildiği yer olarak belirttiğini görürüz. O, “elest” ten sonra ruhların, birçok kez yaratılmaya tâbî tutulduğunu da belirtir. Bunlardan birincisi; hissî bir yaratma olan, “dünya âlemi”dir. Bu yaratmanın hükmü, doğduğumuz an’dan ölümümüze kadarki süreçtir. İkinci bir yaratma; ölümden sonra “kabir hayatı” dediğimiz, “berzah âlemi”dir. Bu yaratmanın hükmü, ruhun bedenden ayrıldıktan haşr vaktine kadarki süreçtir. Bu âlemde varlıklar, dünya hayatındaki yaşantının sonucuna göre yaratılacağı için değişik durumlar söz konusudur. Mesela, dünya hayatında “muhabbet makâmı” üstün gelen kişi; kaplan sûretinde, “şehvî kuvvesi” üstün gelen kişi; hınzır sûretinde, “gazabiyye kuvvesi” üstün gelen kişi de; köpek ya da diğer yırtıcı hayvanlar sûretinde yaratılacaktır. Üçüncü yaratma; berzah âleminden sonra gerçekleşen, “haşr âlemi”dir. Bu âlemdeki yaratma, dünya hayatındakine benzer bir yaratmadır. Bu âlemde de aklın anlayamayacağı birçok değişik durumlar vardır. Haşr âleminden sonra, mutlu insanlar

²⁰⁸ “Elest” kelimesi, Kur’an’da A’râf sûresinin 172. ayetindeki elestü fiilinden almıştır. Burada Allah’ın ruhlara, “ben sizin Rabbiniz değil miyim?” deyip, evet, cevabının alındığı şeklinde yorumlanır.

için cennet, isyankâr insanlar için de cehennem yaratılışı vardır.²⁰⁹

Ben dediğimiz şeyi, Konevî'nin söylediği şekilde “elest” olarak kabul edersek; açıkçası birçok insan böyle bir sözü hatırlamamaktadır. Böyle bir iddia ise, Konevî'yi ikna etmeyecektir. Çünkü o, perdeli insanların (çoğu insanın perdeli olduğunu söylemektedir), böyle bir sözü bedene bitişmekle unuttuklarını iddia eder. O, sözü hatırlamak için ise, ruhsal bir kâmilîyetin olması gerektiğini öngörür. Konevî'nin “haşr âlemindeki”, insanların dirilişinde kullandığı, kaplan, hınzır, köpek gibi hayvansal motifleri, Platon'un eserinde de görmekteyiz.²¹⁰

Konevî, bu dünyada ruhun hakîkatinin bilinemeyeceğini söyler. Ayrıca o, muhakkiklerin, öldükten sonra nefsin, bedenden ayrı olarak varlığını sürdürdüğünde görüş birliği içinde olduklarını, fakat bunun akılla ispat edilip-edilemeyeceğinin ise bilinmediğini söyler.²¹¹ Konevî, ruhun bu dünyada kendi bedeninden başka bir bedeni idâre etmesinin, tenâsühe gireceği için mümkün olmadığını da belirtir. O, ruhun başka âlemlerde başka bedenleri idâre etmesi hakkında ise kesin bir delil olmadığını, fakat böyle bir şeyi imkânsız gören kişinin de bunu ispatlamasının zorunlu olduğunu belirtir.²¹² Konevî'nin, ‘ruhun öldükten sonra bedensiz var olmasının veya başka bir bedenle var olmasının kesin bir şekilde bilinmediği ve ispat edilemeyeceği’ şeklindeki sözlerinde, onun, agnostik bir tavır sergilediğini görürüz.

Konevî, zâhir ehlinin, âhiret hayatındaki ruhların ve bedenlerin yeniden dirilmesi hakkındaki görüşünün, ehl-i keşfe göre yeniden dirilme olmadığını belirtir. Onların ve Konevî'nin de savunduğu bu dirilme, sadece dünya hayatından kabir hayatına, oradan mahşere, oradan da cennete ve cehenneme geçişten ibarettir. Çünkü Tanrı, sürekli yaratan, el- Mübdi' ve el- Muîd'dir. Konevî, burada bir vâli'nin bir konu hakkında hüküm verip ve o hüküm sona erince, onun başka bir konu hakkında hüküm vermeye geçeceği örneğini verir. Yani sürekli yaratma hükmünün, hüküm verilen şeyde değil, hüküm verenin filinde olduğudur.²¹³ Buradan hareketle de evrenin sonu

²⁰⁹ Bkz; Sadreddin Konevî, **Marifet Yolcusuna Kılavuz**, s. 100-107; Sadreddin Konevî, **İlâhî Nefhalar**, s. 118-119.

²¹⁰ Platon, **Phaidon**, s. 79.

²¹¹ Sadreddin Konevî, **Yazışmalar**, s. 191.

²¹² Sadreddin Konevî, **Yazışmalar**, s. 195.

²¹³ Bkz; Sadreddin Konevî, **Esmâ-i Hüsnâ Şerhi**, s. 171-172.

geldiği zaman, Konevî'ye göre; 'Tanrı, sürekli yaratan olduğu için eğer o ikinci bir âlem yaratmayı dilerse, yaratabilir,' sonucuna ulaşılabilir.

Diriliş konusunda Konevî, ruhun ölümsüzlüğünü savunarak dirilişin bedenle olacağını söylemiştir. Ona göre âhiret hayatı, yalnızca bir geçişten ibarettir. Bize göre diriliş inancı, Tanrı inancı ile bağdaştırılabilir. Yüce ve ölümsüz bir Tanrı'ya inanıyorsak ve Tanrı bizim dirilişimizi garanti ettiğini bildirdiyse; bu dirilişin gerçekleşmesi bir ihtimalden ziyâde umuttur. Dirilişin, ruh ile mi yoksa beden ile mi olacağı konusu da kapalılığını devam ettirmektedir. Düşünürlerin bu konudaki birbirlerinden farklı varsayımlarını, Tanrı'nın vadini açıklayabilme, bu dünyadaki ahlâkî öğeleri garanti altına alma ve diriliş inancını daha anlaşılır kılma çabaları sonucunda olduğunu öngörme olarak düşünmekteyiz. Ruhun veya bugünkü anlamda zihnin ne olduğu kapalılığını devam ettirmektedir.

Kanaatimizce, ruhun veya zihnin kesin olarak tanımlanamaması onun ölümsüz olduğuna delil değildir, aynı şekilde ölümlü olduğuna da delil değildir. Bu dünyada da bebeklikten yaşlılığa doğru bedensel bir değişim ve gerileme durumu içerisindeyiz. Bu gerileme de bizi ölüme götürmektedir. Ölüm ve sonrası, bu dünyadaki bizler için şuan anlaşılır görülmemektedir. Bu yüzden ölümden sonrası bir yaşamın varlığı, biz insanlardan daha güçlü ve ölümsüz bir varlığın bize yardım etmesi ile olabilir. Bu yüzden kanaatimizce ölümsüzlük arzumuz, yalnızca Tanrı'nın vaadi olarak ele alınabilir. Ruhun veya zihnin yapısını ölümsüz olarak ele almak ise; Tanrı inancı gereği, toplumsal yaşamın düzenlenmesi veya ahlâkî olgunluğun bir amacı olabilir.

Diriliş, sadece ruh ile olabilir. Duyularımızın bedene ait olduğunu düşürsek; ruhun nasıl bir yetkinlik kazandığını bilmemekteyiz, fakat duyularımızın kaynağı, zihnimiz/ruhumuz ise; ruh yetkinlik kazanabilir ve biz de bu yetkinliği tecrübe edebiliriz. Dolayısıyla yalnızca ruhun dirilişi mümkün olabilir. Eğer diriliş, ruh ve beden birleşimi şeklinde olursa; burada da çürüyen bedenin aynısının nasıl olabileceği problemi ortaya çıkmaktadır. Bizce bu sorulara en mantıklı açıklama, Price'ın söylemeye çalıştığı, "hayâlî sûret" dünyası gibi bir diriliş senaryosunun olabileceği açıklamasıdır.

SONUÇ

Sadreddin Konevî'nin düşüncesinin temelinde, “varlığın konumlanması ve anlaşılması” çabası vardır. Ona göre varlık, yalnızca Tanrı'dır. Yeryüzündeki diğer varlık kazanmış olan şeyler ise; Tanrı'nın mükemmelliği sonucunda, ondan kaynaklanan bir taşma ile varlık bulabilmişlerdir. Yani Konevî'ye göre evrenin varlığının sebebi, Tanrı'dır. Tanrı'dan bilinmeyen bir sebep ile sudûr başlamış ve Konevî, evrenler ile içindeki bütün canlıların, Tanrı'dan ayrılışını kategorik bir sıralama şeklinde varlık bulduğunu iddia etmiştir. Bu oluş teorisi, “sudûr teorisi” şeklinde adlandırılmıştır. Konevî'nin, varlıkları açıklarken başvurduğu bir diğer kavram da “varlık dairesi teorisi” dir. Bu teoriye göre, canlıların bu dünyada varlığa gelmeleri ile bu “dairenin yarısı tam” olmaktadır. İnsanların, bu dünyadaki ruhsal gelişmelerine göre de bu “dairenin ikinci kısmı tam” olacaktır. Böylece de Konevî'nin, varlık dairesi teorisi, bütünlüğünü ve kemâlliğini sağlamış olacaktır.

Konevî'nin, “varlık dairesi” tasavvuruna göre; varlıkların bu dünyaya gelişi, beşli bir şekilde sıralanmıştır. İlk mertebe, “Lâ Taayyün” olarak isimlendirilmiş ve yalnızca Tanrı'nın bulunduğu bir mertebe şeklinde açıklanmıştır. “Âmâ mertebesi” olarak isimlendirilen ikinci mertebe de Tanrı'dan farklılaşmanın başladığı yer olarak adlandırılmıştır. Üçüncü mertebe olan “Ruhlar Mertebesi”, ruhların bedenlerden önce varlık bulduğu yerdir. Dördüncü mertebe olan “Misâl Mertebesi”, ruhlar ile bedenlerin birbirleri ile ilişkilerini sağlayabilecekleri bir berzah özelliği taşımaktadır. Beşinci mertebe de ruhların beden kazandığı mertebe olan “Şehâdet Mertebesi”, olarak isimlendirilmiştir. Konevî, varlık dairesinin diğer yarısının tam olması için de insanların ruhsal arınma ile yani seyr-i sülûk yaparak daireyi tamamlayabileceklerini belirtir.

İnsan, “amâ mertebesinde” bir “ayn” olarak Tanrı'nın zihninde var olmuştur. Daha sonra bu ayn, diğer mertebelerden geçerek her birisinde o mertebenin özelliği ile boyanmış ve ilk varlık bulduğu andaki özünü kaybetmiştir. İnsanın, “şehâdet mertebesine” gelinceye kadar her bir mertebeden bir başka mertebeye geçebilmesi, Tanrı'nın yardımı ile gerçekleşmiştir. Konevî, insanların Tanrı'nın yardımı olmadan bu dünyada varlık kazanmasının mümkün olmadığını belirtir. İnsanın “şehâdet mertebesinde”, varlık bulması ise; gerçekte var olan ruhun bu âlemde bedenleşerek

görünür hâle gelmesinden ibarettir. Yani Konevî'ye göre varlık, varlıktan gelmiştir.

Konevî, insanın yaratılırken birincil amaç olduğunu vurgular. Ona göre, evrenlerin varlığı, küçük bir evren örneği olan insanın varlık bulması içindir. Konevî, insanın bu dünyada varlık kazanmasının ardından, onun seyr-i sülûk yaparak varlık dairesini tamamlayabileceğini belirtir. Konevî'nin insan-ı kâmil teorisi, Tanrı ve insan arasındaki iletişimi sağlarken ayrıca, insanın “niçin” varlık bulduğu sorusuna da metafiziksel bir cevaptır.

Konevî, insanın ölümünü, bir son olarak değerlendirmez. Ona göre ölüm, bir âlemden başka bir âleme geçişten ibarettir. Konevî bu geçişi, Tanrı'nın “el-Kâbız, el-Muîd ve el-Mümîd” isimleri ile açıklamıştır. Ayrıca Konevî, insanın bu dünyadaki ruhsal gelişimini de “ihtiyârî ölüm” şeklinde tanımlamıştır. Ona göre, insanın bedensel ölümü ise; “büyük ölüm” olarak tanımlamıştır. Konevî'nin ölmeden önce ruhsal gelişme ile ölünebileceğini söylemesi, insanın bedensel olarak öleceği düşüncesindeki “korkusunu” yenmesine sebep olmamıştır. Konevî, ölüm korkusunu da Tanrı'nın “gazabının” bir yansıması şeklinde değerlendirmiştir. Ona göre insanların bu korkusu, gerçeği bilmemelerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Konevî'ye göre Tanrı'nın, insanları öldürerek yani onlara kötü gibi gözüken bir şeyi yapması, gerçekte onlardaki “kötülüğü” gidermek içindir.

İnsanın ölümsüz olduğunu gösterebilecek bazı deliller vardır. Konevî'ye göre bu delillendirmeden ilki; yüce ve ölümsüz bir güç olan “Tanrı'nın var olması”dır. Eğer böyle bir yüce güç varsa ve insanlara da ölümsüz olmayı vaadettiye; insanların ölümsüz olması kaçınılmaz bir gerçekliğe dönüşmüş olacaktır. Konevî'ye göre ölümsüzlüğe dair ikinci bir delillendirme de, insanın bu dünya hayatında da belirli “ahlâkî sorumluluklarının” olmasıdır. Tanrı'nın insanlardan, bu dünyada belirli şeyleri yapıp-yapmamalarını istemesi ve bu hayatın sonunda insanlara ceza ve ödül gibi bir takım vaatlerde bulunması, ikinci bir dünyanın varlığına delildir. Konevî'ye göre, ölümsüz olduğumuzu gösteren delillerden üçüncüsü de bu dünyanın yaratılırken belirli bir “amaç” kapsamında varlık bulduğudur. Ona göre, evrenin yaratılışının temel amacı, insandır. İnsanın temel amacı ise; kâmil insan olmaktır. Tanrı'nın, böyle bir şeyi amaçlamış olmakla neyi kastettiğini bilmiyoruz ama bir şekilde “hayata” bir anlam yüklememiz gerekmektedir. Konevî bu anlamı, insan üzerinde, metafiziksel bir

şekilde kurgulamıştır.

Konevî'ye göre insan, ruh ve beden gibi birbirinden tamamen farklı iki yapının birleşiminden oluşur. Ona göre “ruh”, ölümsüz özelliğe sahiptir. Bu ruhun mâhiyetinin ne olduğu, bilinmemektedir. Konevî, ruhun gelişimine önem vermektedir. Çünkü ona göre, diğer görünmeyen âlemlerle iletimi sağlayacak olan şey, insandaki bu yapıdır. Konevî, insanın bedenini ise; değişen, birleşik ve ölümlü bir yapı olarak tanımlar. Konevî, birbirinden farklı bu iki yapının birleşimini ise; aralarındaki münâsebet hükmünün olmasına bağlar. O, insandaki bu hükmün varlığını da “hayvânî nefis” olarak adlandırır. Ona göre, ruh ve beden arasındaki iletişimi, hayvânî nefis sağlamaktadır. Hayvânî nefis, akıl ile anlaşılabilir olma yönünden ruh ile vücutta bulunması yönünden de beden ile benzeşmektedir. Konevî, hayvânî nefsin bedendeki var olduğu yer olarak da kalbi gösterir.

Konevî'ye göre evren, Tanrı'dan bilinmeyen bir sebep ile sudûr etmiştir. Varlıkların sudûrdaki yolculukları, beşli bir sıralamadan geçerek bu dünyaya gelmelerine sebep olmuştur. Konevî'ye göre Tanrı, “varlığın”, “birliğin” ve “mükemmelliğin” kaynağıdır. Yeryüzüne bakıldığı zaman ise; “oluş-bozuluş”, “çokluk” ve “eksiklik” hükümlerinin olduğunu gözlemleriz. Konevî, yeryüzündeki her çokluğun birliği olduğunu savunur. Yani onun bu, Tanrı-evren görüşü, “vahdet-i vücûd” olarak adlandırılmıştır. O, yeryüzündeki varlıkların Tanrı ile iletişiminin de Tanrı'nın isimleri vasıtasıyla gerçekleştiğini belirtir. Günümüzde evrenin “big bang” ile oluştuğu varsayılmaktadır. Bu varsayım, bugün kuvvetli bir varsayım olarak ele alınır. Bu düşünce bir varsayım olduğu için, Konevî'nin “sudûr teorisinin” çöktüğünü iddia edemeyiz.

Konevî'nin zaman anlayışına baktığımız zaman, o, zamanı Tanrı'nın “dehr” ismi ile açıklamıştır. Ona göre her şeyin kaynağı, dehr'dir. “An'ın” kaynağı da dehr'dir. O, geçmiş-gelecek gibi bir takım zamansal farklılaşmaların yeryüzüne ait olduğu, an'ın ise Tanrı'ya ait olduğunu söylemiştir. Konevî, gökyüzündeki yıldızlara bakarak çeşitli zaman hesaplamaları yapmış, fakat bu hesaplamaların günümüz itibari ile (kıyametin kısa bir süre olarak belirlenmesi ve kısa bir sürede gerçekleşmemesinden dolayı) doğruluk değerinin düşük olduğunu söyleyebiliriz. O, zamanın döngüsel olduğunu belirtir. Ona göre, zamanda yolculuk mümkündür. Bu

yolculuk bugün anladığımız anlamda bedensel bir yolculuk değil, yalnızca ruh ile gerçekleşebilen bir yolculuktur. Bu anlamda Konevî'nin, zamanın işleyişini ruhsal olarak ele aldığını söyleyebiliriz.

Konevî'nin ikinci bir hayatta diriliş düşüncesinde ise; ruh ile beden birlikte dirilmesini savunduğunu görmekteyiz. Ona göre, ruh ölümsüz olduğu için bedenin yeniden yaratılmasında Kur'an'dan çıkartılabilecek olasılıklar vardır. Bu olasılıklara göre beden; yeniden yaratılabilir, önceki bedenin parçaları tekrar birleştirilebilir, beden parçalara ayrılmaktan korunabilir veya Tanrı, “acbu'z-zenb” denilen kuyruk sokumu kemiklerini belirli bir âlemde saklamış ve yeniden ilk bedene benzer bir bedeni yaratmada kullanabilir. Bütün bu olasılıklarda, ruh ölümsüz nitelikte olduğu için “kimlik problemi” yaşanmamaktadır. Tanrı'nın vadettiği ceza-mükâfat anlayışı aynı olan bir ruha sahip olduğu müddetçe, herhangi bir problem yaşamadan gerçekleşebilecektir. Konevî, bedensiz bir dirilişin de mümkün olduğunu fakat böyle bir şeyi savunmanın veya böyle bir şeyi reddetmenin de ispatlanmasının zorunlu olduğunu belirtir.

On üçüncü yüzyılda yaşamış bir düşünür olan Konevî'nin düşüncelerine bakıldığı zaman, onun sadece dönemi ile sınırlanamayan ve günümüz için de farklı disiplinlerde çalışılıp anlaşılması ve anlatılması bağlamında, hâlâ geçerliliği olan düşünceleri ile karşılaşmaktayız. Konevî'nin kitaplarında gördüğümüz kadarıyla, onun felsefî anlamda dilsel ve zamansal; fikhî anlamda ise, hüküm verme yönünün detaylı bir şekilde incelenmesi, hem Konevî'nin anlaşılması hem de günümüzde kapalı olduğunu düşündüğümüz “zaman ve dil” gibi konuların anlaşılması noktasında bizlerin fikir dünyasına, zenginlik katacağını düşünmekteyiz.

KAYNAKÇA

Kur'an-ı Kerim Meali, Çev; Bayraktar Bayraklı, 1. Baskı, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2016.

Kitab-ı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit, Ohan Matbaacılık, İstanbul, 1997.

I.SADREDDİN KONEVÎ'NİN KENDİ ESERLERİ

KONEVÎ, Sadreddin, **Esmâ-î Hüsnâ Şerhi**, Çev; Ekrem Demirli, 5. Baskı, İz yayıncılık, İstanbul, 2013.

KONEVÎ, Sadreddin, **Fâtiha Suresi Tefsiri**, Çev; Ekrem Demirli, 4. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.

KONEVÎ, Sadreddin, **Fusûsu'l Hikem'in Sırları**, Çev; Ekrem Demirli, 1. Basım, Kapı Yayınları, İstanbul, 2014.

KONEVÎ, Sadreddin, **İlâhî Nefhalar**, Çev; Ekrem Demirli, 3. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.

KONEVÎ, Sadreddin, **Kırk Hadis Şerhi**, Çev; Ekrem Demirli, 5. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.

KONEVÎ, Sadreddin, **Marifet Yolcusuna Kılavuz**, Çev; Ahmet Remzi Akyürek, 4. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.

KONEVÎ, Sadreddin, **Tasavvuf Metafiziği**, Çev; Ekrem Demirli, 4. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.

KONEVÎ, Sadreddin, **Vahdet-i Vücûd ve Esasları**, Çev; Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002.

KONEVÎ, Sadreddin, **Yazışmalar**, Çev; Ekrem Demirli, 3. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.

II.DİĞER ESERLER

AKARSU, Bedia, **Çağdaş Felsefe**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979.

AKARSU, Bedia, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, 8. Baskı, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1998.

ALPER, Ömer Mahir, "İslâm Felsefesinde 'Altın Çağ'ın Başlangıcı: İbn Sînâ ve Felsefesi", **İslam Felsefesi Tarihi**, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya), Grafiker Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2012, s. 179-205.

ARISTOTELES, **Ruh Üzerine**, Çev; Zeki Özcan, 5. Baskı, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2018.

AYDIN, Mehmet, **Din Felsefesi**, 13. Baskı, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2014.

AYDIN, Mehmet S., "İnsan-ı Kâmil", **Türkiye Diyanet Vakfı**, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, C; 22, s. 330-331.

BAYRAKTAR, Levent, “Modern Töz metafiziğinde Descartes’in ‘Ruh ve Beden’ Dualizmi”, https://www.academia.edu/18498704/Descartes_RUH_ve_BEDEN_du_alizmi?auto=download Erişim Tarihi (13.05.2019).

CANAN, Sinan, Din-Bilim İlişkisi, <https://www.youtube.com/watch?v=cZpOvTQw0bs> Erişim Tarihi (18.04.2019).

CEVİZCİ, Ahmet, “Evrım”, **Felsefe Sözlüğü**, 3. Basım, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

COPAN, Paul, “Ahlaki Argüman”, **Din Felsefesi**, Çev; Aydın Çavdar, 1. Baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 180-200.

ÇELİK, İsa, “Türk Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm”, **Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, 2009, C; XV, S; 40, s. 119-146.

DALKILIÇ, Bayram, “Ebu Hayyan et-Tevhidi’nin Hayat Felsefesi”, **Dinî Araştırmalar**, 2004, C; VII, S; 19, s. 83-104.

DALKILIÇ, Bayram, “Sadreddin Konevî Vasiyetnâmesi’nin Din Felsefesi Problemleri Açısından Değerlendirilmesi”, **Makâlât**, 1999, S; 2, s. 157-168.

DALKILIÇ, Bayram, **Yirminci Yüzyılda Bir Ateist Düşünür Bertrand Russell**, Kendözü Yayınları, Konya, 2000.

DAVIES, Paul, **Tanrı ve Yeni Fizik**, Çev; Barış Gönülşen, 1. Basım, Alfa Bilim Yayınları, İstanbul, 2014.

DEMİRCİ, Mehmet, “Mutasavvıflara Göre Ölüm”, **İslâmî Araştırmalar**, 1987, C; I, S; 3, s. 89-104.

DEMİRLİ, Ekrem, **Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005.

DEMİRLİ, Ekrem, “Sadreddin Konevî”, **İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2008, C; 35, s. 420-425.

DESCARTES, **Yöntem Üzerine Konuşma**, Çev; Özcan Doğan, 2. Baskı, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2018.

DURAK, Nejdet, “İslam Düşüncesinde Etik Bir İdeal Olarak İnsan-ı Kâmil Anlayışı”, **Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi**, 2010, C; 7, S; 2, s. 105-124.

EBÛ DAVUD, **Sünen-i Ebî Davud**, Çev; İbrahim Koçaşlı, Erkam Yayınları, İstanbul, 2008, C; 2.

ERDEM, Hüsameddin, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, HÜ-ER Yayınları, 8. Baskı, Konya, 2014.

ERDEM, Hüsameddin, **Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi**, Sebat Ofset Matbaacılık, 2. Baskı, Konya, 2018.

ERDEM, Hüsametdin, “Sadreddin Konevî’de İlahi Menzileler”, **MEBKAM**, 1. Baskı, Konya, 2010, s. 81-97.

ERDEM, Ömer Faruk, “Sadreddin Konevî’de İnsan-ı Kâmil Anlayışı ve Medeniyete Etkileri”, **Marife Dergisi**, 2016, C; XVI, S; 2, s. 295-308.

GÖRGÜN, Tahsin, “Mâhiyet”, **İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, Ankara, 2003, C; 27, s. 336-337.

GÜRER, Betül, “Allah’ın ed-Dehr Esmâsı Bağlamında Tasavvuf Düşüncesinde Zaman Algısı: Sadreddin Konevî ve Molla Fenârî Örneği”, **ULUSLARARASI İSLAM MEDENİYETİNDE ZAMAN SEMPOZYUMU**, (Ed. Bilal Kuşpınar), İstanbul, C; 1, 2016, s. 165-175.

GÜRSOY, Muzaffer, “Doğu Kazakistan Tarbagatay Yamacındaki Şilikti Baygetöbe Kurganı”, **Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi**, 2012, S; 1/3, s. 40-54.

HARARI, Yuval Noah, Dinlerin geleceği, Çev; M. Serdar Kuzuloğlu, <https://www.youtube.com/watch?v=Ers8l8JYIWA>, Erişim Tarihi (10.03.2019).

HARARI, Yuval Noah, **21. Yüzyıl İçin 21 Ders**, Çev; Selin Siral, 1. Baskı, Kolektif Kitap, İstanbul, 2018.

HARMAN, Ömer Faruk, “On Emir”, **İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2007, C; 33, s. 347-350.

HAWKING, Stephen, **Zamanın Kısa Tarihi**, Çev; Barış Gönülşen, 52. Baskı, Alfa Bilim, İstanbul, 2018.

HEIMSOETH, Heinz, **Kant’ın Felsefesi**, Çev; Takiyettin Mengüşoğlu, 6. Basım, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014.

İBNÜ’L-ARABÎ, Muhyiddin, **Fusûsu’l Hikem**, Çev; Ahmed Avni Konuk, 1. Baskı, TYEKB, İstanbul, 2017, C;1.

KAYA, Mustafa, “Aristoteles’in Ruh Anlayışı”, **Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 2014, S; 18, s. 91-98.

KAYA, Mahmut, **Felsefe ve Ölüm Ötesi**, 2. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013.

KEKLİK, Nihat, **Sadreddin Konevî’nin Felsefesinde Allah-Kâinat ve İnsan**, İstanbul, 1977.

KOÇ, Turan, **Ölümsüzlük Düşüncesi**, İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2005.

KORKUT, Şenol, “Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî”, **İslam Felsefesi Tarihi**, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya), Grafiker Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2012, s. 124-175.

NIETZSCHE, Friedrich, **Böyle Söyledi Zerdüş**, Çev; Mustafa Tüzel, IX. Baskı, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2016.

ONAT, Yavuz, “Aristoteles’in Evren Anlayışı ve İslam Astronomisine Etkisi”, **Aristoteles Sempozyumu**, **Düşünbil Akademi**, Ankara, 2016.

ÖKTEN, Kaan H., **Ölüm Kitabı**, 2. Basım, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2016.

PLATON, **Phaidon**, Çev; Furkan Akderin, Say Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2015.

PRICE, H. H., “Nefs Ölümünden Sonra Bâkî Kalır ve İşlevini Sürdürür”, **Din Felsefesi Seçme Metinler**, (Ed. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David

Basinger), Çev; Rahim Acar, Nebi Mehdiyev, Hümeýra Özturan, Osman Baş, Birinci Basım, Küre Yayınları, İstanbul, 2013, s. 611-622.

RUSSELL, Bertrand, **Neden Hıristiyan Değilim**, Çev; Ender Gürol, 1. Baskı, İlke Yayınları, İstanbul, 1996.

SARTRE, Jean Paul, **Varlık ve Hiçlik**, Çev; Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, 4. Baskı, İthaki Yayınları, İstanbul, 2011, s. 19-25.

ŞAHİN, Naim, “Sadreddin Konevî’de Yaratma-Sevgi İlişkisi”, **MEBKAM**, 1. Baskı, Konya, 2010, s. 211-219.

TASLAMAN, Caner, “Beden-Ruh Dualizmine Teolojik Agnostik Bir Tavır”, <http://www.canertaslaman.com/2011/09/beden-ruh-dualizmine-teolojik-agnostik-tavir/>, Erişim Tarihi (08.05.2019).

TASLAMAN, Caner, **Evrin Teorisi Felsefe ve Tanrı**, 20. Baskı, İstanbul Yayınevi, 2016.

TASLAMAN, Caner, Enis Doko, **Kur’an ve Bilimsel Zihnin İnşası**, İstanbul Yayınevi, 13. Baskı, İstanbul, 2017.

Türk Dil Kurumu, **Türkçe Sözlük**, İstanbul, 1992, C; 2.

ULUDAĞ, Süleyman, “İnsan-ı Kâmil”, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, 2. Basım, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005.

ULUDAĞ, Süleyman, “Ruh”, **İslâm Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2008, C; 35, s. 187-193.

YAKIT, İsmail, “Darwin’den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler”, **İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi**, İstanbul, 2012, S; 24.



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Özgeçmiş

Adı Soyadı:	Merve Önder	İmza:		
Doğum Yeri:	Seydişehir / KONYA			
Doğum Tarihi:	01.10.1993			
Medeni Durumu:	Bekar			
Öğrenim Durumu				
Derece	Okulun Adı	Program	Yer	Yıl
İlk ve Ortaöğretim	Yaylacık İlköğretim Okulu	5+3	Yaylacık/Seydişehir Konya	2000-2007
Lise	Dr. Ali Rıza Bahadır Anadolu İ.H.L	4	Konya	2007-2011
Lisans	Necmettin Erbakan Üniversitesi	4+1	Konya	2011-2016
Yüksek Lisans	Necmettin Erbakan Üniversitesi	2+1	Konya	2016-2019
İş Deneyimi:	<ul style="list-style-type: none"> 2015 yaz dönemi- Meram Halk Eğitim Merkezi Kur'an Kursu Öğreticiliği (Meram – Konya) 2016 ders dönemi Pedagojik Formasyon Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi-Staj (Ocak-Haziran 2016), İbrahim Ethem İmam Hatip Lisesi 17.05.2019'dan beri Niğde/ULukışla'da kkö. 			
İlgi Alanları:	<ul style="list-style-type: none"> Tanrı'nın varlığı ve delillendirilmesi. İnsanın Evrendeki Varlığı ve Anlamlandırılması Evrenin Oluşumu ve Bilimsel Çalışmalar 			
Yayımlanan Makaleler:	<p>“Sadreddin Konevî de Kötülüğün Ontolojik(olarak) Yokluğu ve Ahlâkî Kötülüğün Temellendirilmesi”, SADREDDİN KONEVÎ (Tasavvuf, Felsefe ve Din), Konya, 2018, s. 344-358.</p> <p>Emil Michel Cioran'ın İnançsızlık İnanç İçerisindeki Tanrı Söylemi, TLÇK, 2019.</p>			
Tel:	0543 301 13 92			
Adres	Kalfalar Mah. Zemheri Sok. No:14/7 Meram / KONYA			
Ekleme istediğiniz hususlar				

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fak. A1-Blok 42090 Meram Yeni Yol /Meram /KONYA

Tel: 0 332 201 00 60 Faks: 0 332 201 00 65

Web: www.konya.edu.tr E-Posta:sosbil@konya.edu.tr