

T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**FELSEFE VE TASAVVUF KARŞILAŞMASINDA NASÎRÜDDİN
TÛSÎ İLE SADREDDİN KONEVÎ'NİN MEKTUPLAŞMALARI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Betül ÇELİKÇİ

Enstitü Anabilim Dalı: FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
Enstitü Bilim Dalı: FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ

Tez Danışmanı: Dr. Öğretim Üyesi Abdulkadir COŞKUN

HAZİRAN 2019

T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**FELSEFE VE TASAVVUF KARŞILAŞMASINDA NASÎRÜDDİN
TÛSÎ İLE SADREDDİN KONEVÎ'NİN MEKTUPLAŞMALARI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Betül ÇELİKÇİ (167215003)

Enstitü Anabilim Dalı: FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
Enstitü Bilim Dalı: FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ

Bu tez 26/06/2019 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği/oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

	Adı SOYADI	Kanaati			İmza
Jüri Başkanı (Danışman)	Dr. Öğretim Üyesi Abdulkadir COŞKUN	☐ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	
Jüri Üyesi	Dr. Öğretim Üyesi Hacı Bayram BAŞER	☐ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	
Jüri Üyesi	Doç. Dr. Ferruh ÖZPİLAVCI	☐ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	

BEYAN

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ YÜKSEK LİSANS / DOKTORA İNTİHALYAZILIM RAPORU BEYAN BELGESİ

Tez Başlığı: FELSEFE VE TASAVVUF KARŞILAŞMASINDA NASÎRÜDDİN TÛSÎ
İLE SADREDDİN KONEVÎ'NİN MEKTUPLAŞMALARI

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın toplam 100 sayfalık kısmına ilişkin aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve 31/05/2019 tarihinde aşağıda ismi yazılı araştırma görevlisi tarafından şahsıma iletilen İthenticate intihal tespit programı raporuna göre tezimin benzerlik oranı%14'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

1. Kaynakça hariç,
2. Alıntılar dâhil,
3. 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç.

Bu bilgiler doğrultusunda tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespiti halinde doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

İmza

Adı SOYADI : Betül ÇELİKÇİ
Öğrenci Numarası : 167215003
Ana Bilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Programı : Felsefe ve Din Bilimleri
Türü : () Proje (X) Yüksek Lisans Tezi () Doktora Tezi

Taramayı Yapan Arş. Gör.
(Adı Soyadı, İmzası, Tarih)
Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir Coşkun

Danışman
(Adı Soyadı, İmzası, Tarih)
Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir Coşkun

ÖNSÖZ

İslâm düşünce geleneğini oluşturan İslâm felsefesi ile kelâm ve tasavvuf ilimleri doğrudan ya da dolaylı olarak birbirlerini etkileyegelmiştir. Bunun bir örneği mahiyetinde nevi şahsına münhasır bir yere sahip olan Sadreddin Konevî ve Nasîrüddin Tûsî arasında gerçekleşen mektuplaşmalarda (*el-Mürâselât*) hem tasavvuf hem de felsefenin ilgi alanına giren metafiziğe (ilahiyat) dair çeşitli meselelerde Sadreddin Konevî'nin tasavvuf, Nasîrüddin Tûsî'nin ise felsefe nazarıyla yaptığı yorumlar dikkat çekicidir.

Çalışmamızda 13. yüzyılın öne çıkan düşünürlerinden ve dönemin en önemli mutasavvıf âlimlerinden Sadreddin Konevî ve İbn Sînâ şarihi olmakla nam salmış düşünür Nasîrüddin Tûsî'nin felseye dair çeşitli konulardaki görüş alışverişlerini içeren *el-Mürâselât* adlı eserin İslâm felsefesindeki yeri ve önemine dikkat çekmeye çalıştık.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Sadreddin Konevî'nin tasavvuf ilminin gelişmesindeki katkılarından ve Nasîrüddin Tûsî'nin İslâm düşünce tarihinde önemli bir etkiye sahip olmasını sağlayan ilmî kişiliğinden bahsedilmiştir. İkinci bölümde ise mektuplaşmaların yazılış nedeni, yazılış süreci, mevcut yazma nüshaları ve eserde bulunan tüm mektupların içeriği hakkında genel bilgiler verilmiştir. Akabinde Sadreddin Konevî ve Nasîrüddin Tûsî'nin *el-Mürâselât* dışında kaleme aldıkları eserler hakkında açıklamalar yapılarak *el-Mürâselât*'ın bu eserlere kıyasla İslâm felsefesindeki önemi izah edilmiştir. Son bölümde de Konevî ve Tûsî'nin metafiziğe dair bazı konularda soru cevap şeklinde tartışılan görüşleri bizzat iki düşünürün ifadeleriyle aktarılmaya çalışılmıştır.

Yüksek lisans eğitimi ve araştırma sürecinin başlangıcından nihayete ermesine kadar tavsiyelerini eksik etmeyen ve yardımlarını benden esirgemeyen değerli hocam ve tez danışmanım Sayın Dr. Öğretim Üyesi Abdulkadir Coşkun'a teşekkürlerimi sunarım. Beni yetiştiren, bana güvenip her zaman yanımda olan, varlıklarıyla beni mutlu eden saygıdeğer babam Mehmet Çelikci, annem Marifet Çelikci ve sevgili kardeşlerime ve ayrıca tezin hazırlanması sürecinde maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen sevgili dostlarım Yasemin Çelikhası ve Fatımatüzzehra Gür'e teşekkür ederim.

Betül ÇELİKCI

27/05/2019

İÇİNDEKİLER

Enstitü Anabilim Dalı: FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ

Enstitü Bilim Dalı: FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ

BEYAN	i
ÖNSÖZ	ii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	v
TABLolar.....	vi
Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tez Özeti	vii
Yalova University Institute of Social Sciences Master Thesis Summary.....	viii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	4
1. İSLÂM DÜŞÜNCE GELENEĞİNİN SADREDDİN KONEVÎ VE NASÎRUDDİN TÛSÎ'YE ETKİLERİ.....	4
1.1. Sadreddin Konevî Öncesi Tasavvuf ve Felsefe İlişkisi	6
1.2. Nasîrüddin Tûsî'ye Etkisi Açısından İslâm Felsefesi	14
İKİNCİ BÖLÜM.....	21
2. EL-MÜRÂSELÂT'IN YAZILIŞ SÜRECİ VE İÇERİĞİ.....	21
2.1. Yazılış Tarihi ve Yazma Nüshaları	24
2.2. Yazılış Nedeni	28
2.3. Sadreddin Konevî ve Nasîrüddin Tûsî'nin Üslûbu	30
2.4. Eserin İçeriği	32
2.4.1. Sadreddin Konevî'nin Nasîrüddin Tûsî'ye Yolladığı Farsça Mektup	33
2.4.2. Risale-i Mufasssaha	33
2.4.3. Sadreddin Konevî'nin Nasîrüddin Tûsî'ye Yönelttiği Sualler.....	42
2.4.4. Nasîrüddin Tûsî'den Sadreddin Konevî'ye Farsça Mektup.....	42
2.4.5. Nasîrüddin Tûsî'nin Cevapları.....	43
2.4.6. Sadreddin Konevî'den Başka Bir Mektup	43
2.4.7. Risale-i Hadiye.....	45
2.5. El-Mürâselât'ın Sadreddin Konevî'nin Eserleri Arasındaki Yeri	48
2.6. El-Mürâselât'ın Nasîrüddin Tûsî'nin Eserleri Arasındaki Yeri	54
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	61
3. EL-MURÂSELAT'TA ELE ALINAN BAŞLICA TARTIŞMA KONULARI.....	61
3.1. Cevher	61
3.2. Heyûlâ (Soyut Madde)	62
3.3. Ortak ve Genel Varlık (Vücûd-i Âmm ve'l-Müşterek).....	63
3.4. Zorunlu Varlıkta Varlık-Mahiyet İlişkisi	65
3.5. “Birden Bir Çıkar” Kuralı ve Zorunlu Varlığın Tikelleri Bilme Durumu	70
3.6. Hak'tan Sudûr Eden Feyzin Hakikati.....	74
3.7. Mümkün Varlıkların Yaratılmış Olup Olmadığı Meselesi.....	75
3.8. Cisimlerin ve Nispetlerin Sonluluğu	77
3.9. Teselsül.....	80
3.10. Varlıklar Arasındaki Nispetler	80
3.11. İnsanî Nefsin Hakikati ve Bedenle İlişkisi	81

3.12. Soyutlanma	86
SONUÇ	88
KAYNAKÇA.....	91
ÖZGEÇMİŞ	94



KISALTMALAR LİSTESİ

bkz.	:	Bakınız
C.	:	Cilt
cc	:	Celle celaluhu
ed.	:	Editör
GAL	:	Geschichte der Arabischen Literatur
h.	:	Hicrî
İ.Ü.E.F:	:	İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
m.	:	Miladî
ö.	:	Ölüm tarihi
s.	:	Sayfa
sav	:	Sallallâhu aleyhi ve sellem
TDV	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
thk.	:	Tahkik eden
Trc.	:	Tercüme eden
vb.	:	Ve benzeri
Yay.	:	Yayınları

TABLÖLAR

Tablo 1. <i>El-Mürâselât</i> 'a Dair Kaleme Alınan Yazma Eserler.....	28
Tablo 2. <i>El-Mürâselât</i> 'ın Bölümleri.....	35



Tezin Başlığı: Felsefe ve Tasavvuf Karşılaşmasında Nasîrüddin Tûsî ile Sadreddin Konevî'nin Mektuplaşmaları	
Tezin Yazarı: Betül Çelikci	Danışman: Dr. Öğretim Üyesi Abdulkadir Coşkun
Kabul Tarihi: 26/06/2019	Sayfa Sayısı: viii (ön kısım) + 94 (tez)
Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri	
Bu çalışmada 13. yüzyılda Anadolu'da yaşamış, dönemin tasavvuf alanında öncü isimlerinden olan Sadreddin Konevî ve yine dönemin en önemli düşünürlerinden Nasîrüddin Tûsî arasında geçen mektuplaşmaların İslâm felsefesindeki yeri ve önemi tespit edilmeye çalışılmıştır. Sadreddin Konevî ve Nasîrüddin Tûsî'nin yaşadığı dönemde Moğollar Anadolu dâhil olmak üzere birçok beldeyi işgal etmiş ve her türlü ilmî faaliyetin ilerlemesini sekteye uğratmıştır. Böyle bir dönemde Anadolu'da yaşayan sûfî bir âlimin felsefe ilmiyle iştigal eden bir düşünür ile çeşitli metafizik konuları hakkında birbirleriyle görüş alışverişi yaptığı <i>el-Mürâselât</i> olarak adlandırılan bu mektuplaşmalar 13. yüzyılda tasavvuf ve felsefe ilimleri arasındaki ilişkinin boyutunu tespit edebilmek adına büyük önem arz etmektedir. Bu çalışma ile <i>el-Mürâselât</i>'ın yazılış nedeni, yazılış süreci ve mevcut yazma nüshaları hakkında bilgiler verilmiş ve <i>el-Mürâselât</i>'ın Konevî ve Tûsî'nin eserleri arasındaki yerine işaret edilmiştir. Eserin içeriğinde tartışılan metafiziğe dair meseleler hakkında iki düşünürün de görüşleri ortaya koyularak Sadreddin Konevî'nin felsefeye Nasîrüddin Tûsî'nin ise tasavvufa bakışı ele alınmış ve dönemin tasavvuf-felsefe ilişkisi açıklanmıştır.	
Anahtar Kelimeler: Sadreddin Konevî, Nasîrüddin Tûsî, El-Mürâselât, Tasavvuf, Felsefe.	

Thesis Title: The Correspondences Between Sadr al-Dīn Qunawi and Nasīr al-Dīn al-Tūsī in the Convergence of Philosophy and Sufism	
Thesis Author: Betül Çelikci	Advisor: Assist. Prof. Abdulkadir Coşkun
Date of Acceptance: 26/06/2019 Total Number of Pages: viii (pre text) + 94 (mainbody)	
Department: Philosophical and Religious Sciences Field of Study: Philosophical and Religious Sciences	
In this study it is aimed to detect its place and importance of Islamic philosophy in correspondence between Sadr al-Dīn Qunawi, who lived in the 13th century in Anatolia -an important person of Islamic mysticism- and Nasīr al-Dīn al-Tūsī, who is a prominent scholar of Islamic thought in the same era. During the period of Sadr al-Dīn Qunawi and Nasīr al-Dīn al-Tūsī, the Mongols occupied many regions, including Anatolia, and interfered with the progress of scientific activities. In such a period, Anatolian scholars interested in Sufism and a wise man engaging with philosophy exchanged views on various metaphysical topics with each other, these correspondences were gathered in a book called <i>al-Murāsālāt</i>. This book is of great importance in the determination of the relationship between the philosophy of Sufism and philosophy in the 13th century. With this study, the reason for writing of the correspondences, the process of writing and the current manuscripts were informed. The content of the <i>al-Murāsālāt</i> was compared mainly to the other works of Qunawi and Tūsī. Two different perspectives of both scholars were referred while discussing the matters regarding metaphysics in this study. Accordingly, Sadr al-Dīn Qunawi's views in philosophy, Sufistic ideas of Nasīr al-Dīn al-Tūsī and the relationship between philosophy and mysticism in the 13th century.	
Keywords: Sadr al-Dīn Qunawi, Nasīr al-Dīn al-Tūsī, Al- Murāsālāt, Mysticism, Philosophy.	

GİRİŞ

13. asır İslâm düşünce geleneğinin en karmaşık, aynı zamanda en velûd dönemidir. Sosyal hayattaki kargaşa ve siyasi sorunlara rağmen bilim ve düşünce tarihinin en verimli asırlarından olmuştur. Bu süreçte Müslümanlar kendi bilim ve düşünce geleneklerini oluşturmaya başlamış ve kelim ilmi öncülüğünde şekillenen nazari ilimler ve fıkıh ve hadis gibi bilimler teşekkül etmiştir. Nitekim bu dönemde bizi ilgilendiren felsefe ve tasavvufa alanlarında önemli âlimler yetişmiş ve bu alanlarda değerli eserler kaleme alınmıştır. Bunlardan biri de Sadreddin Konevî ve Nasîrüddin Tûsî arasında gerçekleşen *el-Mürâselât* adlı mektuplaşmalarıdır.

13. asrın önde gelen tasavvuf âlimlerinden Sadreddin Konevî ve yine aynı dönemin önemli kelâm ve felsefe düşünürü olan Nasîrüddin Tûsî arasında gelişen mektuplaşma faaliyeti tasavvuf ve felsefe ilişkisini ortaya koymak adına önem arz etmektedir. Tezimizin ana konusu Sadreddin Konevî ve Nasîrüddin Tûsî arasında gerçekleşen mektuplaşmaların İslâm felsefesindeki konumunu tespit etmektir. Bu konu kapsamında tasavvuf ve felsefe ilmine dair genel bilgiler verilip, Sadreddin Konevî'nin tasavvuf ilmine katkıları ile Nasîrüddin Tûsî'nin İslâm felsefesindeki önemi ele alınmıştır. Aynı zamanda tasavvuf metafiziğinin kurucusu olarak kabul edilen Sadreddin Konevî'nin felsefeye karşı tutumu ve felsefî kelâm ekolünün oluşmasını sağlayan kişi olarak görülen Nasîrüddin Tûsî'nin tasavvuf ilmi hakkındaki fikirlerine dair genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Çalışmamızda *el-Mürâselât* adlı eserin yazılış süreci ve içeriği hakkında bilgiler verilerek bu mektuplaşma faaliyetinin İslâm felsefesi bağlamında önemine dikkat çekilmiştir. Ayrıca eserin içeriğinde Sadreddin Konevî ve Nasîrüddin Tûsî arasında geçen soru cevap şeklinde gelişen metafiziğe dair meselelerin tartışıldığı konular izâh edilerek, bu meseleler hakkında her iki düşünüründe görüşleri ortaya konmuştur.

Moğolların yapmış olduğu saldırıların birçok ilim merkezini içine alan geniş bir coğrafyaya yayılması ve bu nedenle ilim adamlarının çalışmalarını gerçekleştirebileceği güvenli bir ortamın neredeyse kalmayışı ile aynı dönemde yaşamalarına rağmen birbirlerini hiç görmeyen, Anadolu'da bulunan sûfî bir âlim ile hiç görüşmediği bir düşünürün bu mektuplaşmayı gerçekleştirebilmesi *el-Mürâselât*'a ayrı bir değer katmaktadır. Ayrıca *el-Mürâselât*'ta tartışılan felsefî konular hakkında Konevî ve Tûsî'nin yapmış olduğu açıklamalar da bu iki âlimin düşünce yapısına ışık tutmak adına önem arz etmektedir. Nitekim farklı bölgelerde yaşayan bir mutasavvıf ve filozofun metafiziğe dair yaptıkları bazı tartışmalar birbirlerinden bağımsız gibi görünen tasavvuf ve felsefenin doğrudan olmasa da dolaylı olarak birbirlerinden istifade ettiğini göstermektedir.

Böylesi önemli bir eserin Türkçeye birebir tercüme edildiği müstakil çalışmalar bulunmaktadır. Eserin içerisinde tartışılan felsefî meselelere değinen çalışmalar bulunmakla beraber eserin tamamının değerlendirildiği Türkçe bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu nedenle böyle bir çalışmayı İslâm düşünce geleneğine katkı sunmasını amaçlayarak gerçekleştirmeyi uygun gördük.

Çalışmamızda öncelikle Sadreddin Konevî'nin tasavvuf, Nasîrüddin Tûsî'nin ise felsefe ilmine olan katkılarından bahsedilmekte ve her iki âlimin yazdığı eserler ile *el-Mürâselât* hakkında bilgiler verilerek, *el-Mürâselât*'ın Konevî ve Tûsî'deki yeri dile getirilmektedir. Son olarak da *el-Mürâselât*'ta tartışılan on iki mesele hakkında Konevî

ve Tûsî'nin görüşleri ifade edilerek, kendilerinin metafizik hakkındaki genel düşünceleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmada konu bütünlüğünün sağlanması adına ilk bölümde tasavvuf ve İslâm felsefesi bağlamında Sadreddin Konevî ve Nasîrüddin Tûsî'ye dair genel bilgiler verildikten sonra ikinci bölümde iki düşünürümüz arasında gerçekleşen mektuplaşmanın yazılış süreci, yazma nüshaları ve içeriği hakkında bilgi verdik. Akabinde Sadreddin Konevî ve Nasîrüddin Tûsî'nin yazmış olduğu diğer eserlere değinerek *el-Mürâselât*'ın bu eserlerin arasındaki yerini ifade ettik. Son bölümde de Sadreddin Konevî ve Nasîrüddin Tûsî'nin *el-Mürâselât*'da karşılıklı müzakere ettikleri metafiziğe dair on iki soru hakkındaki görüşlerini özetledik.

Sadreddin Konevî ve Nasîrüddin Tûsî arasında gerçekleşen mektuplaşmalara ilk dikkat çeken kişi İstanbul Üniversitesi felsefe hocalarından Nihat Keklik'tir. 1967'de kaleme aldığı *Sadreddin Konevî'nin felsefesinde Allah Kâinat ve İnsan* adlı eserinde mektuplaşmalardan kısaca bahsetmiş, hatta bu konudaki mevcut yazma eserler hakkında detaylı bir çalışma yapılması gerektiğini de beyan etmiştir.¹

Keklik'in bu çağrısından sonra nihayet *el-Mürâselât*'a dair tahkik çalışması Alman Oryantalist Gudrun Schubert tarafından 1995 yılında *Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Din-i Qonavi und Nasir ud-Din-i Tusi* ismiyle tahkik çalışması yapılmıştır. Kendisi Sadreddin Konevî ve Nasîrüddin Tûsî'nin mektuplaşmalarını ilk olarak Rudolf Strothmann'ın İsnâaşeriyye'nin Moğollar dönemindeki tarihiyle ilgili yazmış olduğu 1926 yılında yayınlanan *Die Zwölfer-Schi'a. Zwei religionsgeschichtliche Charakterbilder aus der Mongolenzeit* adlı eserinde gördüğünü, aynı zamanda Nihat Keklik'in kaleme aldığı *Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan* eserinde de bu mektuplaşmalara dair bilgilere rastlaması üzerine bu konunun dikkatini çekmeye başladığını ifade eder. Tahkik çalışmasında otuza yakın el yazmasını incelediği görülmektedir. Arapça tahkik metni yanında, *el-Mürâselât*'a ait yazma eserler hakkında detaylı bilgiler vererek, eserin muhtevasını açıklayan Almanca bir metin eklemiştir. Yapılan araştırmaya göre *el-Mürâselât*'a dair yapılan en kapsamlı çalışma budur.

Bu konuda yapılan bir diğer çalışması ise Abdullah Nûrânî'nin 2005 yılında İran'da hazırladığı tahkik eseridir. Nûrânî bu çalışmasında müstakil olarak *el-Mürâselât*'ı değil Nasîrüddin Tûsî'nin başka âlimlerle mektuplaşmalarını da kapsayan daha genel bir tahkik yapmıştır. Çalışmasında Schubert'te olduğu gibi ek bilgiler bulunmamaktadır. Nûrânî çalışmasının Farsça yazılan mukaddimesinde Nasîrüddin Tûsî'nin hayatından ve ilmî kişiliğinden bahsetmiş ayrıca mektuplaştığı âlimler hakkında kısaca bilgi vermiştir. Gudrun Schubert'in çalışmasına kıyasla biraz dar kapsamlı kalsa da Sadreddin Konevî'nin mektuplaştığı kişinin Nasîrüddin Tûsî olmadığı iddiasına karşın İranlı bir düşünürün böyle bir eseri tahkik edip, Konevî ile mektuplaşan kişinin Tûsî olduğunu teyit etmesi önem arz etmektedir.

Bu eser adına yapılan Türkçe çalışmalara değinmek yerinde olacaktır. *el-Mürâselât*'ı Türkçeye kazandıran ilk kişi Sadreddin Konevî'nin diğer birçok eserini de çeviren Ekrem Demirli'dir. Demirli'nin yaptığı çalışma 2014 yılında *Konevî ve Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar* adıyla basılmıştır. Ekrem Demirli Sadreddin Konevî'nin eserleri ve görüşlerine dair önemli çalışmalar yürütmüş, pek çok eserini

¹ Keklik, Nihat, *Allah, Kâinat ve İnsan*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası Yay., 1967, s. XXIII.

Türkçeye kazandırmış ve Konevî'nin düşünce dünyasını açıklayan birçok makale kaleme almıştır.

Murat Demirkol da 2015 yılında kaleme aldığı ve Nasîrüddin Tûsî'nin mektuplaştığı tüm âlimlerin mektuplarının tercümelerini içeren *Felsefe Mektupları* adlı eserinde *el-Mürâselât*'a da yer vermiştir. Murat Demirkol da Nasîrüddin Tûsî'nin görüşlerini ele alan çalışmaları ve makaleleri bulunmaktadır. Aynı zamanda Agil Şirinov'un da Nasîrüddin Tûsî'ye dair önemli çalışmaları bulunmaktadır.



BİRİNCİ BÖLÜM

1. İSLÂM DÜŞÜNCE GELENEĞİNİN SADREDDİN KONEVÎ VE NASÎRUDDİN TÛSÎ'YE ETKİLERİ

Sadreddin Konevî ve Nasîrüddin Tûsî'nin yaşadıkları dönemin şartlarını bilmek düşünce dünyalarını daha doğru anlayabilmek adına önemlidir. Konevî ve Tûsî'nin yaşadığı dönem olan 13. asır kurucu bir asırdır. Bugün pek çok konuda referans alıp, eserlerine başvurma ihtiyacı duyduğumuz İbnü'l-Arabî, Feridüddin Attâr, Ahmed Yesevî, Mevlânâ Celâleddin Rûmî, Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli gibi birçok önemli şahsiyetin yetişmiş olduğu bir dönemdir. Siyasal anlamda ciddi sıkıntıların yaşandığı bir dönem olan 13.asırda Moğolların yapmış olduğu tahribat ve beraberinde getirdiği problemler ilmî anlamda üretimin, ilerlemenin önüne set çekmiş gibi dursa da aslında entelektüel mirasın yeni formlar kazanarak tekrar canlandığı bir dönem olmuştur.²

Bu asırda gerçekleşen Moğol istilası hakkında neredeyse bütün tarihî literatürde “vahşet, katliam, bir benzerinin daha yaşanmadığı” gibi tanımlar yapılmaktadır. Böyle bir katliam ilmî faaliyetlerin ilerlemesi de dâhil hayatın hemen her sahasını olumsuz etkilemektedir. Anadolu'da pek çok âlim katledilmiş ve birçoğu da bu zulümden kaçmak için vatanlarını terk edip, farklı beldelere göç etmişlerdir.³

Sadreddin Konevî Moğolların Anadolu'ya gelip orayı da istila edeceğini fark etmiş ve vasiyetinde buna işaret ederek, imkânı olanlara Şam'a göç etmelerini tavsiye etmiştir.⁴ Nitekim Moğollar Konevî Halep'te olduğu sıralarda Kayseri'yi istila etmiş ve birçok Âhiyi öldürmüştür.⁵

Moğol istilası birçok sıkıntıya neden olmakla birlikte farkında olmaksızın bazı önemli gelişmelerin de kaynağı olmuştur. Örneğin, pek çok âlim bu istiladan kaçmak adına Anadolu'ya göç etmiş ve böylelikle burada önemli ilmî faaliyetlerin neşet etmesine aracı olmuştur. Ayrıca 13. asrın sonlarında felsefe, kelâm, tasavvuf ve mantık alanlarında önemli âlimler yetişmiş ve bu alanlarda en önemli eserleri yine bu dönemde kaleme almışlardır.

Nasîrüddin Tûsî'nin, Moğol Hükümdarı Hülâgü'nün (ö. 1265) desteğiyle kurmuş olduğu Meraga Rasathanesinde yapılan astronomik çalışmalar tarih içerisinde önemli bir yere sahiptir. Bununla birlikte Tûsî'nin dönemin birçok önemli âlimini burada toplayıp, çalışmalarını gerçekleştirebilmeleri anlamında onların istifade edebileceği bir ortam sunması da bu dönemin en önemli gelişmelerindendir. Ayrıca bu dönemde insanların maruz kaldığı zulüm ve tahribatların oluşturduğu huzursuz ortamın onları tasavvufî

² Demirli, Ekrem, “Bir Kurucu Düşünürü Hatırlamak: Sadreddin Konevî ve Fatiha Suresi Tefsiri”, *Fatiha Suresi Tefsiri*, Sadreddin Konevî, trc. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kapı Yay., 2014), s. 19.

³ Arıcı, Mustakim, “VII/XII. Yüzyıl: İslâm Felsefe-Bilim Geleneğinde Parlak Bir Dönem”, *Sabah Ülkesi Kültür Sanat Felsefe Dergisi*, Ekim 2015, Sayı:45.

⁴ Uzunpostalcı, Mustafa, “Şeyh Sadreddin Konevî'nin Vasiyeti”, *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmalar Dergisi*, , sayı:4 Konya, 1989, s. 43.

⁵ Hacıgökmen, Mehmet Ali, “Anadolu Selçukluları Zamanında Sadrü'd-din Konevî'nin Türkmen İsyanlarına Bakışı”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmalar Dergisi* 10 (2001), s. 41.

tarikatlere yönlendirdiği söylenebilir. Zira 13. asır tasavvuf ilmi açısından en dinamik dönem olduğu gözlemlenmektedir.⁶

el-Mürâselât genel hatlarıyla anlatmaya çalıştığımız 13. asrın bir ürünüdür. Tasavvufun en önemli temsilcilerinden olan Sadreddin Konevî ile felsefe ilminde döneme damgasını vuran Nasîrüddin Tûsî'nin böyle bir atmosfere rağmen mektuplaşma faaliyetini gerçekleştirmiş olmaları İslâm düşünce geleneğinin her şeye rağmen ilerlemeye devam ettiğinin hatta daha da zenginleştiğinin bizce önemli bir göstergesidir.

Konumuza geçmeden evvel İslâm felsefesinin diğer ilim dallarıyla ilişkisine değinmek yerinde olacaktır. İslâm felsefesinin kelâm ve tasavvuf gibi diğer ilimlerden bağımsız bir ilim dalı olduğu aşîkârdır. Fakat bu asla birbirleriyle etkileşim içinde bulunmadıkları anlamına gelmemektedir. Örneğin ilk İslâm filozofu olan “Kindî (ö. 252/866[?]). Mutezilî görüşlerden etkilenmiş, İbn Sînâ (ö. 428/1037) ise felsefî sistemini kurarken kelâm felsefesinden” istifade etmiştir. Yine Gazzâlî (ö. 505/1111) her ne kadar filozofları eleştirse de filozofların, bilhassa İbn Sînâ'nın görüşlerini kendi düşünce sistemine mezcetmiştir.⁷

Kelâm ilminin Allah'ın zâtı, sıfatları, bir olması gibi felsefe ilminin konularına benzer meseleleri ele alması ve istidlal yöntemini kullanması da felsefeden yararlandığını gösterir. Hâkezâ tasavvuf ilmi de 9. asır itibariyle sistematik bir disiplin haline gelmiş ve mutasavvıflar felsefenin de konusu olan varlık, bilgi ve metafizik gibi meselelerle ilgilenmeye başlamış ve bu alanda çeşitli eserler kaleme almıştır.⁸ Nitekim *el-Mürâselât*'da Sadreddin Konevî'nin mutasavvıf, Nasîrüddin Tûsî'nin ise filozof ve hatta kelâmcı olarak bazı konularda birbirlerine danışmaları da her iki ilim dalının aralarındaki ilişkiye dair önemli bir örnektir.

Filozoflar yer yer kıyas ve akıl yürütme yöntemleri hakkında fıkıh usulü âlimlerini, kâinata dair meselelerle ilgili ayet ve hadislerin açıklamaları bakımından tefsir ve hadis bilginlerini, dil-düşünce ve varlık arasındaki ilişkiyi doğru yorumlayabilmek adına dil bilimcileri etkilemişlerdir.⁹

Görüldüğü gibi İslâmiyet'in çatısı altında oluşan hemen hemen tüm ilimler bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak birbirlerini etkilemektedir. Çalışmamızda ele aldığımız *el-Mürâselât*'a bakıldığında da bu etkileşimin tesiri olarak bir mutasavvıf ve filozofun bilgi alışverişine şahit olmaktayız.

⁶ Arıcı, “VII/XII. Yüzyıl: İslâm Felsefe-Bilim Geleneğinde Parlak Bir Dönem”.

⁷ Alper, Ömer Mahir, “İslâm Felsefesine Giriş”, *İslâm Felsefe Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, c.1, (Ankara: Grafiker Yay., 2012), s. 23.

⁸ Özalp, Hasan, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yay., 2014), s. 25-26.

⁹ Alper, “İslâm Felsefesine Giriş”, s. 23.

1.1. Sadreddin Konevî Öncesi Tasavvuf ve Felsefe İlişkisi

Tasavvuf, “insanın kalbindeki kötü vasıflar ve onlardan kurtulma çarelerinden; kalpteki iyi vasıflar ve onları kazanma yollarından; manevî mertebeleri kat ederek en yüksek mertebe olan insan-ı kâmil mertebesine ulaşmanın kurallarından ve nihayet Tevhid’in sırlarından bahseden bir ilim”¹⁰ olarak tanımlanmaktadır. Diğer İslâmî ilimlerden farklı olarak tasavvuf; kelâm ve felsefenin akıl ile gerçekleştirilen nazar ve istidlâl metodu yerine, kalple alakalı keşf ve ilham yolunu benimsemektedir.¹¹ Bu benimseyiş onun bir ahlâk sistemi olarak büyüüp gelişmesindeki en büyük etkendir.

Tasavvufun amelî yönü olan zühd, aslında müminin yaşam tarzıdır. Zühd, dünyevî ve nefsanî arzu ve isteklere karşı tavır alıp, insanın nefsinin dizginlemesidir. İlk dönem sûfilerinin asıl amacı Kur’an ve sünnete uygun yaşayarak, Peygamber Efendimizin (sav) yaşantısını örnek alıp, onun gibi yaşamaya çalışmaktır. Zirâ kur’an-ı Kerim’de pek çok ayet verâ ve takvaya teşvik etmektedir. Ayrıca insanlığa rehber olarak gönderilen Peygamber Efendimizin örnek alınmasını istemektedir. Hz. Peygamber (sav), peygamberlik öncesi ve sonrasında adeta zâhidâne bir hayat yaşamış, bir Peygamber ve devlet başkanı olmasına rağmen, mütevazî bir şekilde güzel ahlakın en büyük temsilcisi olmuştur. Ebû Zer el-Gıfârî (ö. 31/651), Huzeyfe b. el-Yemân (ö. 36/656), Selmân el-Fârisî (ö. 35/655) ve el-Berâ b. Azib (ö.71/690) gibi isimlerde zühd hayatını benimseyen sahabîlerdendir.¹²

İslâm’da zühdün ortaya çıkmasına neden olan faktörlerden biri de Müslümanların siyasî ve sosyal düzene karşı tepki göstermeleridir. Hz. Peygamber’in (sav) vefatından sonra İslâm topraklarının genişlemesi, Müslümanların maddî anlamda rahata ermesi, makam arzusu vb. nedenler insanların dünya nimetlerine düşkünlüğünü artırmıştır. Bu nefsanî meylin insanları iç dünyalarından uzaklaştırıp, manevî dünyalarını olumsuz etkilediğini fark eden bazı sûfiler dünyadan yüz çevirip, kendilerini ibadete vermeyi, böylece nefislerini Allah’a adayıp, O’nun rızasını kazanmayı amaçlamışlardır. Bunun yanında İslâm tarihinin ilk asrında Hz. Osman devrinde ortaya çıkan fitneler, Hz. Ali ve Muâviye arasındaki iç savaş, Ehl-i Beyt’e yönelik işkenceler, sürgünler, suikastler gibi tehlikeli siyasî olayların cereyan etmesi de insanların sosyal hayattan uzaklaşıp uzlete meyletmelerine neden olmuştur. Böylelikle tasavvuf ilminin ilk temelleri atılmaya başlamıştır.¹³ Fakat İslâm’ın ilk asrında tasavvuf kavramı hala oluşmamıştır. Mevcut olan sadece zühd idi. Kur’an ve sünneti referans alan zühd anlayışı ne dini bir hareket, ne bir mezhep ne de sosyal bir sistemdir. Bu dönemin en önemli ismi tasavvuf geleneğinin ilk tohumlarını atan tâbiûn kuşağına mensup Hasan Basrî (ö.110/728)’dir. Bulunduğu dönemde yaşanan siyasî ve kelâmî kavgaların zemin oluşturduğu olumsuz tablo karşısında Hasan Basrî dünya nimetlerinden uzaklaşıp zâhidâne bir dinî hayat yaşamayı

¹⁰ Türer, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, (İstanbul: Seha Neşriyat, 1995), s. 26.

¹¹ Yılmaz, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), s. 16.

¹² Afifi, Ebu’l-Alâ. *Tasavvuf İslâm’da Manevi Devrim*, trc. Murat Sülün, H.İbrahim Kaçar, (İstanbul: Risale Yay., 2004), s. 75

¹³ Afifi, *Tasavvuf İslâm’da Manevi Devrim*, s. 81-82.

tercih etmiştir. Bu hayat, düşünme, kendini denetleme ve Allah'a en güzel şekilde teslimiyet şeklinde tasavvur edilebilir. Vermiş olduğu coşkulu vaazları ve tasavvufi yaşantısı Basra'da ve pek çok belde de ünlenmesini sağlamıştır. Böylece Hasan Basrî'nin, kendisinden sonra neşet eden tasavvuf tarihine, öğrencileri vesilesiyle etkisi büyük olmuştur.¹⁴

Zühd hareketi hicri ikinci asrın sonlarına doğru tasavvuf ilmine dönüşmüştür. Bu ilim nazari olmanın yanında amelî yanı ağır basan bir ilim dalıdır. Çünkü tasavvufun gösterdiği amaca ulaşmak amelle mümkündür. Tasavvuf dönemleri arasında bir nevi geçiş dönemi olan bu dönem dine dayalı ahlakı benimsemek ve ibadetlerin batınî maksatlarını kavrayıp, yerine getirmekten ibaret olmuştur.¹⁵ İbrahim b. Edhem (ö. 161/778), İbn Mübârek (ö. 181/797), Fudayl b. 'Îyâd (ö. 189/804), Râbiatü'l-Adeviyye (ö. 185/801), Şakîk-i Belhî (ö. 195/810) bu dönemde yaşamış en önemli sûfileridir.¹⁶

Hasan Basrî ile Basra'da başlayan bu tasavvuf hareketi daha sonra Bağdat'a intikal etmiş,¹⁷ zikir meclisleri ve tekkeler kurulmaya başlamıştır.¹⁸ Bu dönemin şüphesiz en önemli iki mutasavvıfı Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ve Cüneyd el-Bağdâdî'dir (ö. 298/910). Bağdat'ta tasavvufun yayılmasını sağlayan isim Muhâsibî'dir ve kendisi Bağdâdî'nin hocası olup, tasavvufun en önemli savunucularındandır.¹⁹ Onun etkisi, iç *murakabe* yani nefsi titizce sorgulama alanında olmuştur. Ona göre, iç murakabe ile kişi nefisten kaynaklanan olumsuz duyguların tespit edip, ruhu onlardan arındırmayı amaçlamalıdır.²⁰ Cüneyd el-Bağdâdî tasavvuf geleneğinin en önemli öncülerinden biridir ve tasavvufun sonraki gelişmeleri üzerindeki etkisi büyük olmuştur. Tasavvufun, tabiatındaki mevcut tehlikeler sebebiyle Kur'an ve hadisle sınırlandırılması gerektiğini belirtmiş ve tasavvufu sapkın görüşlerden kurtarıp din bilimlerine dâhil etmeye gayret etmiştir. Böylelikle tasavvufun sistematik bir ilim dalı olmasının da yolunu açmıştır.²¹

Tasavvuf tarihinin önemli isimlerinden biri de Beyazid-i Bistâmî'dir (ö. 234/848[?]). Hayatı hakkında pek bir bilgi bulunmamaktadır. Onun "ben kendimi tenzih ederim, benim şanım ne yücedir" meşhur sözünden hareketle vahdet-i vücûd uçurumunun kıyısına son adımı atmaktan kurtulamayacak kadar ilahî sevgiyle sarhoş olan sûfilerden biri olduğu anlaşılmaktadır. Beyazid-i Bistâmî ibadetlerini yerine getirme konusunda titiz

¹⁴ Afifi, *Tasavvuf İslâm'da Manevi Devrim*, s. 96-98

¹⁵ Afifi, *Tasavvuf İslâm'da Manevi Devrim*, s. 99

¹⁶ Knysh, Alexander, *Tasavvuf Tarihi*, trc. İhsan Durdu, (İstanbul: Ufuk Yay., 2011), s. 29-41.

¹⁷ Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 189.

¹⁸ Altıntaş, "Tasavvuf", s. 417.

¹⁹ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, s. 55.

²⁰ Karamustafa, Ahmet T, *Tasavvufun Oluşumu*, trc. Nagihan Doğan, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2017), s. 10-11.

²¹ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, s. 58-61.

olmasına rağmen, zühdü yeterli görmemekte ve Allah'tan başka her şeyden ruhanî kopuşu savunmaktadır.²²

Hicrî 9. yüzyılda tasavvuf tarihinin bir diğer önemli ismi ise Mansur el-Hallâc'dır (ö. 309/922). Cüneyd el-Bağdâdî'nin ona yirmi yıl müşitlik yaptığı, fakat onun garip davranışlarının farkında olduğu ve en sonunda da kibri sebebiyle ondan ayrıldığı söylenir.²³ Hallâc Allah'la ittihad düşüncesini benimsemekle birlikte bu hususta aşırıya kaçtığı ve “أنا الحق” (Ben Hakk'ım) diyerek hakikatten saptığı bu sebeple de çok trajik bir şekilde idam edildiği iddia edilir. Fakat Hallâc'a nispet edilen bu durumun kesinliğine dair herhangi bir delil bulunmamaktadır.²⁴

Tasavvuf tarihinin şüphesiz en önemli isimlerinden biri olan Gazzâlî (ö. 505/1111) ilk olarak, tasavvuf ilmini sistemleştirme çabasına girmiştir.²⁵ Gazzâlî, tasavvufî faaliyetlerin en yoğun olduğu bir dönemde yaşamış, kırklı yaşlarda kendisi de bu yola intisap etmiştir. Kendi hayatını anlattığı *el-Munkız mine'd-dalâl* adlı eserinde önce kelâm sonra da felsefe ile gerçeğe ulaşmaya çalıştığını ancak amacına ulaşamayınca tasavvufa yöneldiğini ve hakikati burada bulduğunu belirtmektedir.²⁶ Gazzâlî, tasavvufa İslâmiyet içinde meşruiyet kazandırmış ve eserleriyle tasavvufun yayılmasına vesile olmuştur.²⁷

13. asra doğru tasavvuf ilmi yeni bir çehre kazanmaya başlamıştır. Gazzâlî öncesinde tasavvuf, kelam ve fıkıh gibi ilimlerin etkisi altında geliştiğinden ancak 13. asırda müstakil bir ilim haline gelmiştir. Başlangıçta amel ve ahlak ilmi olarak gelişen tasavvuf ilmi süreç içerisinde ortaya çıkan sorunlarla birlikte felsefe ve kelâmın ele aldığı temel konuları yorumlayarak özgün bir ilim haline gelmiştir.²⁸ Bu dönemin en önemli mutasavvıfı İbnü'l-Arâbî (ö. 638/1240)'dir. İbnü'l-Arâbî talebesi olan Sadreddin Konevî ile birlikte tasavvufu yeni bir döneme ve aşamaya taşımıştır. İbnü'l-Arâbî'ye kadar tasavvuf ilminin geçirdiği sürece bakıldığında evvela zühd döneminden geçerek, ilk eleştirilerin ardından bilim geleneğine yerleşmeyi hedefleyen bir tasavvuf görülmektedir. Aynı zamanda bu ilim tam olarak ifade edilemese bile bir yönleme ve bu yönleme göre üretilen bilgilere sahiptir. Ayrıca bu dönemde çeşitli meselelerde görüşlere sahip fırkaların olduğu geniş bir yapı mevcuttur.²⁹ Yani İbnü'l-Arâbî döneminde tasavvuf olgunluk dönemine ulaşmıştı. Özellikle felsefe ve kelâm ilimlerinden etkilenen Tasavvuf ilmi İbnü'l-Arâbî ve Sadreddin Konevî ile yeni bir döneme girmiştir. Bu yeni dönemde sûfiler bir yandan geleneksel tasavvufunun gerekliliklerini yerine getirirken, bir yandan

²² Karamustafa, Ahmet T, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 8-9.

²³ Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 194.

²⁴ Karamustafa, Ahmet T, *Tasavvufun Oluşumu*, s. 42.

²⁵ Demirli, Ekrem, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, (İstanbul: Kabalcı Yay., 2009), s. 71.

²⁶ Kılıç, Cevdet, “Tasavvuf felsefesi ve temsilcileri”, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, (Ankara: Grafiker Yay., 2012), s. 48.

²⁷ Altıntaş, “Tasavvuf”, s. 419.

²⁸ Demirli, Ekrem, *Tasavvufun Altın Çağı: Konevî ve Takipçileri*, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayıncılık, 2015), s. 30.

²⁹ Demirli, Ekrem, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 117.

da bu iki ilmin takipçisi, daha doğrusu bu geleneklerin iddialarının mirasçısı olarak tasavvufun teorik seyrini yeni bir sürece taşımışlardır.³⁰

İbnü'l-Arabî'ye göre akıl Allah tarafından insana verilen bir araçtır. Fakat aklın kusurları sayısız ve açık olduğu için tek başına yeterli değildir. Bu noktada İbnü'l-Arabî filozofları eleştirir. Ona göre, daha önce aklî delille ispatlanıp kabul edilen bir görüş, daha sonra başka bir filozof tarafından yine aklî bir delille bir önceki görüşü çürüten farklı bir iddia ile gelebilmekte, başta akılla ispatlandığı sanılan mezkûr görüş birden geçersiz sayılmaktadır.³¹ İbnü'l-Arabî buna rağmen felsefeyi tamamen eleştirmemektedir. Felsefedeki sorunun hakikati mutlak anlamda bilmemek değil, hakikatin eksik kavranması olduğunu söyler. Bu nedenle yapılması gerekenin yeni bir hakikat anlayışı ortaya koymak yerine, gerekenin eksikliğin giderilip, bilginin tamamlanması olduğunu belirtir. İnsanın bilme fiilinin gayesi *Mârifetullah* yani Tanrı'yı bilmek ise bütün ilimlerin bu gayeye hizmet etmesi gerektiğini ifade eder.³²

Tasavvuf ilmine felsefenin dâhil edilmesinde etkin olan kişilerden biri şüphesiz 13. yüzyılın en önemli isimlerinden olan Sadreddin Konevî'dir. Sadreddin Konevî her ne kadar tasavvufçu olarak tanınsa da eserlerine bakıldığında onun hem tasavvufa, hem kelâma, hem de felsefeye büyük katkı sağladığı görülmektedir.³³ Sadreddin Konevî'nin tam adı; Sadreddin Ebu'l-Meâli Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Sadreddin Konevî'dir.³⁴ Doğum tarihi 606/1210 olarak kabul edilir. Selçuklu Devleti döneminde Malatya'da doğmuş, 652/1254 yılında Konya'ya gelmiş ve hayatının geri kalanını burada geçirerek 673/1274'de Konya'da vefat etmiştir.³⁵ Mevlana Celâleddin Rûmî kendi cenaze namazını bizzat Sadreddin Konevî'nin kıldırmasını vasiyet etmiştir. Bu hâdisi Sadreddin Konevî'nin o dönemdeki ilmî şahsiyetinin öneminin bir göstergesidir.³⁶

Sadreddin Konevî'nin *en-Nefehât'ül-ilâhiyye*ve *Şerhu hadîsi'l-erbaîn* adlı eserlerinde hayatı hakkında birtakım bilgiler olmasının yanı sıra diğer eserlerine bakıldığında ne kendisi ne de hocaları ve öğrencileri hakkında neredeyse hiçbir malumat bulunmadığından hayatı hakkında günümüze ulaşan bilgi çok azdır.³⁷ Sadreddin Konevî'nin hayatı hakkında önemli bilgiler veren eser Abdurrahman-ı Câmî'nin (ö. 898/1492) tabakat kitabı olan, *Evliya Menkıbeleri* olarak Türkçeye tercüme edilen *Nefehât'ül-üns*'tür. Câmî, bu eserinde Sadreddin Konevî'nin altı kitabı olduğunu,

³⁰ Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s.118.

³¹ Rosenthal, Franz, "Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Sînâ", trc. Ercan Alkan, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 24(2009/2) s. 122-123.

³² Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 67.

³³ Demirli, Ekrem, "Giriş", *Miftâhu'l Gayb*, Sadreddin Konevî, çev. Ekrem Demirli, Kapı Yay., İstanbul, 2014, s. 9.

³⁴ Keklik, Nihat, *Allah, Kâinât ve İnsan*, Edebiyat Fakültesi Matbaası Yay., İstanbul, 1967, s. V.

³⁵ Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî*, İSAM Yay., İstanbul, 2008, s. 20.

³⁶ Can, Mustafa, "Sadreddin Konevî'nin Eserler ve Kütüphanesi", *Selçuk Üniversitesi Selçuk Dergisi* 1. Sadreddin Konevî Özel Sayısı 6, (Ocak 1989) s. 114.

³⁷ Keklik, *Allah, Kâinât ve İnsan*, s. XI.

Sadreddin Konevî'nin Nasîrüddin Tûsî ile yazıştıklarını, Mevlânâ Kutbeddîn-i Allame-i Şirâzî'nin kendisinin talebesi olduğunu, babasının vefatının ardından annesinin İbnü'l-Arabî ile evlendiğini ve İbnü'l-Arabî'nin tedrisinden geçtiğini ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ile yakın arkadaş olduklarını aktararak Sadreddin Konevî hakkında önemli bilgiler vermektedir. Burada bizim için en önemli bilgi ise Nasîrüddin Tûsî ve Sadreddin Konevî'nin *el-Mürâselât*'ından bahseden ilk kaynağın bu olmasıdır.³⁸ Sadreddin Konevî'nin eserlerinden hareketle elde edilen kesin bilgi ise Konevî'nin İbnü'l-Arabî'nin öğrencisi olduğudur.³⁹ Nihat Keklik, bir semâ kaydında Sadreddin Konevî'nin İbnü'l-Arabî için baba (الوالد) ifadesini kullandığını ve bu durumun Konevî ve İbnü'l-Arabî arasında gerçekten bir "baba-oğul" ilişkisine işaret ettiğini söylemektedir. Öte yandan Keklik, kendisine yakın olan kişileri her zaman anan İbnü'l-Arabî'nin, eserlerinde Sadreddin Konevî'den hiç bahsetmediğini de önemli bir anekdot olarak eklemektedir.⁴⁰ Benzer şekilde Sadreddin Konevî de eserlerinde yararlandığı kaynak ya da şahıslara atıfta bulunmamaktadır. Bu sebeple Konevî'nin etkilendiği kişiler ve düşünce dünyasını zenginleştiren eserler hakkında bilgilere ulaşmak nispeten zordur.⁴¹

Önemli bir âlim ve mutasavvıf olan Sadreddin Konevî'nin babası Mecdüddin İshak'ın (ö. 618/1221 [?]), Selçuklular Devleti'nin idarî işlerinde görev alan üst düzey bir yönetici olduğu rivayet edilir. Mecdüddin İshak'ın tasavvuf yönü ağır basan ve önemli mutasavvıflarla dostluk kuran bir zât olduğu ve kendisinin teşviki ile Sadreddin Konevî'nin önemli hocalardan ders alma imkânı bulduğu bilgisi pek çok kaynaktan ifade edilmektedir. Bu mutasavvıfların en önemlisi ise İbnü'l-Arabî'dir.⁴² Nitekim yukarıda da zikrettiğimiz üzere Mecdüddin'in, Sadreddin Konevî sekiz yaşında iken vefat ettiği sonrasında da İbnü'l-Arabî'nin Sadreddin Konevî'nin annesiyle evlendiği rivayet edilir.⁴³ Sadreddin Konevî'nin Menâkıbnâme'sinde bu rivayeti destekleyici hadiseler anlatılmakla beraber, İbnü'l-Arabî, eserlerinde ailesinden çok bahsetmediğinden bu olayın doğruluğu hakkında ihtilaflar vardır.⁴⁴ İbnü'l-Arabî'nin, vefatından önce Sadreddin Konevî'yi önemli tasavvuf âlimlerinden yakın arkadaşı Evhadüddîn-i Kirmânî'ye (ö. 635/1238) emanet ettiği Muhammed Emin Dede'nin⁴⁵ *Konevî Menâkıbnâme*'sinde aktarılmaktadır.⁴⁶

³⁸ Câmî, Abdurrahman, *Evliya Menkıbeleri*, trc. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, (İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2011), s. 732-733.

³⁹ Demirli, *Sadreddin Konevî*, s. 15-16.

⁴⁰ Keklik, *Allah, Kâinât ve İnsan*, s. XIII.

⁴¹ Demirli, *Sadreddin Konevî*, s. 26.

⁴² Demirli, *Sadreddin Konevî*, s. 15-16.

⁴³ Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, (İstanbul: Kapı Yay., 2015), s. 15.

⁴⁴ Demirli, *Sadreddin Konevî*, s. 19-20.

⁴⁵ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 16.

⁴⁶ Demirli, *Sadreddin Konevî*, s. 20-21. Konevî'nin annesinin İbnü'l Arabî ile evlendiğine dair Menâkıbnâmesinde bazı ifadeler var. Örneğin; Eserin hemen başında İbnü'l Arabî'nin manevî âlemden bulunduğu yerden farklı bir beldeye hicret etme emri aldığını, bunun üzerine hicretten murâdın ne olduğunu, varisinin kim olacağını sorduğunu, varisin Sadreddin Konevî, muradının da ilm-i ledünnî olduğu haberinin geldiği, bunun üzerine İbnü'l Arabî'nin şu sözleri sarfettiği belirtiliyor: "Sadr'ı irşâda çok

İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî'nin hayatında önemli bir yere sahiptir. Zîra Sadreddin Konevî birçok eserinde İbnü'l-Arabî'ye değinmiş ve ona olan bağlılığını açıkça beyan etmiştir. Sadreddin Konevî tasavvuf geleneğinde İbnü'l-Arabî'nin talebesi olmasının ötesinde müstakil bir role de sahiptir. İbnü'l-Arabî'ye *şeyhu'l ekber*, Sadreddin Konevî'ye de *şeyhu'l kebîr* lakaplarının verilmesi, ikisinin de tasavvuf geleneğinde ayrı değerler olduğunun bir delilidir.⁴⁷

Konevî, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ile İslâm düşüncesine dâhil edilen fakat Gazzâlî ile bir miktar zayıflayan metafizik ilmini tasavvufî tecrübe ekseninde yeni bir şekilde yorumlamıştır. Burada da görüldüğü gibi Konevî metafizik bilginin imkânını Gazzâlî ve diğer âlimlerin eleştirilerine rağmen yeniden ele alıp benimsemiştir.⁴⁸ Konevî'nin felsefe hakkındaki görüşlerini anlayabilmek için hocası İbnü'l-Arabî'nin bu husustaki düşüncelerine değinmek yerinde olacaktır. İbnü'l-Arabî genel olarak filozofları eleştirmekle birlikte onların görüşlerini kelâmcıların görüşüne tercih etmektedir.⁴⁹ Sadreddin Konevî'nin de bu konuda hocasıyla hemfikir olduğunu söyleyebiliriz. Zîra “Muhakkikler, kendi düzeyinde nazarî aklın idrak kabiliyetine sahip olduğu konusunda onlardan ayrılıyorlar. Keza, Muhakkikler, mütekellimûn ve onların farklı okulları ile nadiren ve çok az konuda hemfikirdir”⁵⁰ ifadesi ile muhakkik olarak isimlendirdiği tasavvuf ehlinin kelâmcılarla çoğu konuda uyuşmadıklarını bizzat eserinde dile getirmiştir.

Tasavvuf ehline göre nefsânî arzuları asgari düzeyde yerine getirip, kalbi bütün kötülüklerden arındırıp, tüm emir ve yasaklara en samimi duygularla uyulduğu takdirde ilahî bir inâyetle “keşf” diye adlandırılan bir bilgi ve tanıma kapısı açılır. Gazzâlî'ye bakıldığında da başlangıçta akıl yolunu denediği fakat sonunda keşf ve ilham yolunu en doğru yol kabul ettiği görülür. Muhyiddin İbnü'l-Arabî ise aklın, ancak Allah'ın varlığı ve O'nun ne olmadığı hakkında (selbî sıfatları) bilgi verdiğini ve Allah'ın keşf yoluyla müşâhede edilerek tanındığını söyler. Sadreddin Konevî'ye baktığımızda o da hocası İbnü'l-Arabî gibi düşünür. Akıl yoluyla Allah'ı layıkıyla bilmenin mümkün olmadığını, Allah'ın ancak seçmiş olduğu kullarına kendisini bildirmesiyle bilinebileceğini söyler. İbnü'l-Arabî'ye göre tasavvuf iki yönlü bir ilimdir. Birincisi insanın yegâne amacı olan “marifetullah” yani Allah'ı bilmektir. İkincisi ise bu amaca ulaşmanın en önemli yolu olan “marifetü'n-nefs” yani insanın kendini bilmesidir. İnsanın kendini bilebilmesi içinde

tefekkür ettim; âhar, validesini almaktan âsân tarike revân olmadım.” Eserde bu duruma delil hükmünde başka olaylar anlatılmaktadır. *Menâkıbname* eseri *Marifet Yolcusuna Kılavuz* adlı eserin son bölümünde bulunmaktadır. Bkz. Sadreddin Konevî, *Marifet Yolcusuna Kılavuz*, çev.: Ahmet Remzi Akyürek, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 123-124.

⁴⁷ Demirli, *Sadreddin Konevî*, s. 24.

⁴⁸ Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı: Konevî ve Takipçileri*, s. 111.

⁴⁹ Chittick, William C., “İbn Arabî”, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed: Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, trc. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, 2. Cilt, (İstanbul: Açılım Kitap, 2007), s. 154.

⁵⁰ Konevî, Sadreddin, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, trc. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kapı Yay., 2014), s. 209.

yaşadığı dünyayı, hayvanları, bitkileri, diğer insanları tanıması ve bilmesiyle mümkündür. Yani tasavvuf, görünür âlemden yola çıkarak görünmeyenin bilgisine ulaşmayı amaçlar.⁵¹

İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî, İbn Sînâ ve Fârâbî gibi düşünürlerin sistematik hale getirdiği fakat Gazzâlî ve Fahreddin Râzî gibi düşünürlerin eleştirileri nedeniyle güç kaybeden metafizik düşüncenin tekrar canlanmasına yol açmışlardır.⁵²

İbnü'l-Arabî “sûfilerin geleneksel anlayışlarını daha ileri bir düzeye taşıyarak hemen hemen her meseleyi bir bilgi ve varlık sorunu şeklinde”⁵³ ele almıştır. Bu açıdan bakıldığında tasavvufî bir kavram olan *marifetullah* ifadesi *ilm-i ilâhî* kavramıyla eşdeğer olur. *İlm-i ilâhî* kavramının ekseriyetle Sadreddin Konevî'nin eserlerinde kullanıldığını görmekteyiz. Bu dönemde tasavvuf düşüncesi, hadis ve fıkıh gibi dinî ilimlere göre değil başta felsefe olmak üzere İslâm düşüncesinin teorik ilimlerine göre ele alınmıştır. Sadreddin Konevî'nin tasavvufu *ilm-i ilahî* diye tanımlaması bunun göstergesidir. *İlm-i ilahî* Tanrı'yı ve ilahî olanı bilmek demektir. Sadreddin Konevî'ye göre felsefî ilimlerde metafizik diğer tikel ilimlerle nasıl bir ilişki içinde ise sûfilerin bilgi alanlarına adını veren *ilm-i ilahî* de aynı ilişkiye sahiptir. Böylece yeni bir tasavvuf anlayışı geliştiren Sadreddin Konevî'nin, metafiziğe de ayrı bir önem verdiğini görülmektedir. Metafizik ilminin konusunu Allah'ın varlığı olduğunu söyleyen Konevî, *ilm-i ilahî* kavramıyla paralellik arz eden bir görünümüyle metafiziğin en önemli alanının da Allah-âlem ilişkisi olduğunu ifade eder. Yani metafizik bilgi sadece Tanrı hakkında bir bilgi değil, bu bilginin neticesinde eşyanın mahiyet ve hakikatine dair hakikî bilgiye ulaştıran bir bilgidir.⁵⁴

İlm-i ilahî ifadesi İslâm filozofları tarafından Aristoteles'in metafizik şeklinde adlandırdığı ilme karşılık kullanılan bir kavramdır. Buradan hareketle tasavvuf felsefesi geleneğinin İbnü'l-Arabî ve onun en önemli şârihi olan Sadreddin Konevî öncülüğünde şekillendiği söylenebilir. Bu durumda *marifetullah* ve *ilm-i ilâhî* dediğimiz tasavvuf, İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'den itibaren, İslâm filozoflarının metafizik anlayışları ışığında ele alınmayı gerektirir. Fakat tasavvuf ve felsefenin bulunduğu bu ortak noktada önemli bir fark daha vardır. Zîra İslâm felsefesinin en önemli isimlerinden olan İbn Sînâ metafiziğin konusunun, varlığı kabul edilen bir Tanrı'yı ispatlamaya çalışmak olmadığını söyler. Çünkü Tanrı'nın varlığı herkes tarafından kabul edilmiş bir hakikat değildir. Bu nedenle metafiziğin konusu herkes tarafından şüphesiz kabul edilen “varlık”tır. İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'ye göre ise metafiziğin asıl amacı Tanrı'nın varlığını ispatlamaktır.⁵⁵

Hilmi Ziya Ülken, Sadreddin Konevî'nin genel olarak İbnü'l-Arabî'ye tabi olduğunu söylemekle birlikte bazı hususlarda hocasından ayrıldığını ifade etmektedir. Bu bakımdan Sadreddin Konevî'nin İbnü'l-Arabî'ye nazaran daha çok “mantıkçı ve rasyonalist”

⁵¹ Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 77-82.

⁵² Demirli, Ekrem, *Tasavvufun Altın Çağı: Konevî ve Takipçileri*, s.28.

⁵³ Demirli, Ekrem, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, (İstanbul: Sufi Kitap Yay., 2013), s. 154.

⁵⁴ Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s.119-120.

⁵⁵ Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, s. 154-157.

olduğunu, bâtın ile zâhîrin arasında bir uyum yakalamayı amaçladığını söyler. Öte yandan Ülken'e göre Konevî, vahdet-i vücûd anlayışını İslâm felsefesinin klasik sistemine uydurmuş, hatta pek çok hususta İslâm filozofları ile bir iştirak temin etmeye çalışmıştır. Nitekim Konevî'nin Nasîrüddin Tûsî ile *el-Mürâselât*'ında tartıştıkları meseleler de buna delil mahiyetindedir.⁵⁶

Sadreddin Konevî hakîki bilginin elde edilmesi iki yolla mümkün olabileceğini söyler. Bunlardan ilki, burhan yoludur. Konevî'nin ehl-i nazar olarak ifade ettiği kimselerin başvurduğu bu yol kıyasla öncüllerden deliller çıkararak hakikate ulaşmayı sağlar. Konevî kıyasın yapılp bilginin elde edilebilmesinin, bilinen ile bilinmek istenen şey arasındaki ilişki sayesinde sağlanabileceğini söyler. Yani “nefs, bilinen bir sıfattan veya lazımdan veya arazdan, aşama aşama yükselip, bunlarla bu şeylerin aslı olan hakikate veya bu asla izâfe edilen diğer sıfat, özellik ve arazlara ulaşmayı amaçlar”. Konevî hakîkî bilginin elde edilmesinin ikinci yolunun ise müşahade ve keşif yolu olduğunu söyler. Bu yol soyutlanma, aklı dünyevi ilgilerden, ilimlerden tamamen arındırıp Hakk'a yönelmekle mümkündür. Konevî sahih bilginin elde edilmesinde hem filozofların yöntemi olan burhan yöntemi hem de tasavvuf ehlinin savunduğu müşahade yolunun gerçeğe ulaştıran bir yöntem olarak görmektedir.⁵⁷ Fakat Konevî burhan yönteminin tek başına sahih bilgiyi özellikle Tanrı hakkında tatmin edici bir bilgi elde etmede yetersiz ve eksik kalacağını düşünmekte ve bu eksikliğin müşahade yöntemini ile giderilebileceğini belirtmektedir. Yani Konevî'ye göre filozofların tek başına nazarî deliller getirerek kesin bilgiye ulaşmaları mümkün değildir. Çünkü nazarî hükümler kişinin idrak araçlarına göre değişir. Birine göre doğru olan, bir başkasına göre yanlış olabilir.⁵⁸

Konevî Gazzâlî gibi direk filozofları eleştirmek niyetinde değildir. Onun amacı felsefenin ve aklın imkânlarını ele alıp, içinde bulunan eksiklik ve çelişkileri tespit etmektir. Yani Konevî hiçbir zaman felsefe karşı dışlayıcı bir tavır sergilememiştir.⁵⁹ Eserlerinde genelde hocası İbnü'l-Arabî dışında diğer hocalarından ve mutasavvıflardan pek bahsetmeyen Sadreddin Konevî'nin, İslâm felsefesinin en önemli isimlerinden olan İbn Sînâ'dan *Reis*, *Şeyh İbn Sînâ*, *Filozofların sonuncusu*, *Hülâsâtü'l Ukala* gibi ifadelerle bizzat onun ismini kullanarak bahsetmesi ve ona duyduğu saygı ve muhabbetini zikretmesi bu durumun bir göstergesidir.⁶⁰ Ayrıca Nasîrüddin Tûsî ile mektuplaşmalarında Konevî'nin Nasîrüddin Tûsî'ye karşı üslûbu, övgüleri ve mutedil yaklaşımı da buna örnektir.

Netice olarak Konevî'nin kendisini tam anlamıyla bir metafizikçi saydığını söyleyebiliriz. Metafiziğin konusu, meseleleri ve ilkeleri Konevî tarafından ayrıntılı bir şekilde ele

⁵⁶ Ülken, *İslâm Düşüncesi*, (İstanbul: Ülken Yay., 1995), s. 135.

⁵⁷Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Mârifet ve Vücûd*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), s.70-71.

⁵⁸ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Mârifet ve Vücûd*, s. 73.

⁵⁹ Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Mârifet ve Vücûd*, s. 80.

⁶⁰ Konevî, Sadreddin, *Marifet Yolcusuna Kılavuz*, trc. Ahmet Remzi Akyürek, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 121.

alınmıştır. İbn Sînâ'nın çeşitli isimlerle zikrettiği metafiziği Konevî, *mârifetullah*, *ilm-i rabbanî*, *ilm-i ilâhî*, *ilm-i hakâik*, bazen *tahkik*, sahiplerini ise *muhakkikler*, *ehlullah*, *kâmil veliler* vb. diye isimlendirir.⁶¹ Ekrem Demirli bu hususu şöyle izah eder:

“İbnü'l-Arâbî ve Sadreddin Konevî'nin öncülüğünde teşekkül eden tasavvuf anlayışı, İbn Sînâ'nın metafizik anlayışını yeniden inşa etmeyi hedeflemiştir. Burada amacın ve kullanılan yöntemlerin değişmesi, bu durumu değiştirmez. Vaki, yeni dönem tasavvuf anlayışı, özellikle Konevî'nin metinlerini bir yana bırakırsak, kullandıkları dil ve kavramlarla tam anlamıyla İbn Sînâ takipçisi olarak adlandırılmayabilir. Ancak düşünceyi esas aldığımızda, başta Tanrı'nın varlığı, zorunlu mümkün ilişkileri, felekler, nefis, sudur gibi hususlarda sûfîlerin düşüncelerinin büyük ölçüde İbn Sînâ'ya dayandığını görmekteyiz.”⁶²

Konevî metafizik ilmini farklı bir gözle yorumlamış ve bu sayede tasavvufu yeni bir anlayışa taşımıştır. Böylece sûfîler artık metafiziğe dair konuları ele almaya başlamış, İslâm filozoflarından tevarüs edilen varlık, nefis, bilgi, ahlak gibi kavramları bazen olduğu gibi bazen de yeniden yorumlayarak kullanmışlardır.⁶³

1.2. Nasîrüddin Tûsî'ye Etkisi Açısından İslâm Felsefesi

Nasîrüddin Tûsî'ye ne cihetle tesir ettiğini görmek için İslâm felsefesinin doğuşuna değinmek faydalı olacaktır. Müslümanların felsefeyle tanışmasında ve bu ilmi çabuk benimsemiş olmalarında şüphesiz kelâm ilminin rolü büyüktür. İslâm coğrafyasının gelişmesi, farklı kültürlerden insanların Müslüman olması, Müslümanlar arasındaki anlaşmazlıklar, kavga ve savaşlar pek çok soru ve sorunu ortaya çıkarmıştır. Nasslarda direk karşılığı bulunmayan bu problemlerin hükmü hakkında ulemâ Kur'an-ı Kerim ve sünneti referans alarak kıyas yöntemiyle kendi içtihadı yani aklıyla hüküm vermektedir. Kelâmcılar çeşitli konularda sonuca ulaşmak için kıyas yöntemini kullanmış bu da felsefenin aklî istidlal yöntemini kullanmaları hususunda pratik yapmalarına vesile olmuştur. Ayrıca felsefenin önemli problemleri henüz felsefenin tanınmadığı dönemlerde kelâmcılar tarafından tartışılmıştır. Örneğin, mütekaddim kelâmcılardan akla çok önem veren Mûtezile âlimleri kader, insanın fiillerinde özgür olması vb. felsefenin konusu olan bazı meseleleri sorgulamışlardır.⁶⁴

Kelâm ilminin zirvede olduğu bir dönemde İslâm felsefesinin ilk tohumlarını atan kişi şüphesiz Kindî'dir. Yunan felsefesine hâkim olan ve Platon ve Aristoteles'e büyük saygı duyan Kindî, felsefî bilgi ile vahyi yani Kur'an-ı Kerim'i uzlaştırma çabasıdadır. Fakat bunu yaparken de gayesi felsefeyi İslâm'a sokmak değil, Allah'ın yüceliğini ve dinin

⁶¹ Demirli, Ekrem, “İslâm Metafizik Düşüncesinin Serüveni: Sadreddin Konevî ve Takipçilerinde İbn Sînâ Etkisi”. *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, ed. Mehmet Mazak, Nevzat Özkaya, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yay., 2009), s.357.

⁶² Demirli, “İslâm Metafizik Düşüncesinin Serüveni: Sadreddin Konevî ve Takipçilerinde İbn Sînâ Etkisi”, s.359.

⁶³ Demirli, “İslâm Metafizik Düşüncesinin Serüveni: Sadreddin Konevî ve Takipçilerinde İbn Sînâ Etkisi”, s.354.

⁶⁴ Elçi, Rafet, “Önsöz”, *Seçilmişlerin Vasıfları*, Nasîrüddin Tûsî, trc. Hakkı Uygur, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), s. 13-15.

güzelliğini rasyonel bir şekilde ortaya koymaktır. Bu bakımdan her ne kadar ilk filozof olduğunu belirtsek de Kindî'nin kelâmcı yanı daha ağır basmaktadır.⁶⁵

İslâm felsefesinin en önemli diğer ismi Aristoteles'ten sonra “Muallimü's-Sânî” olarak anılan Fârâbî'dir (ö. 339/950). Kelâm ekolüne yakın olmadığı gibi eleştirdiği de söylenmektedir. Tanrı'nın cüziyyâtı bilemeyeceği gibi görüşleri nedeniyle Gazzâlî tarafından ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Fakat daha sonraları Fârâbî'nin de tasavvuftan etkilendiği, bu nedenle eserlerinde tasavvufî kavramlar kullandığı ve oldukça sade giyindiği ve sade bir hayat yaşadığı rivayet edilmektedir.⁶⁶

İslâm felsefesinin sistematik bir ilim haline gelmesini sağlayan en önemli isim Fârâbî'nin halefi olan İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ'nın da ömrünün son demlerinde tasavvufa yöneldiği, mutasavvıfların tasavvufu savunmak adına İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserini referans almalarının da bunun bir delili olduğu görülmektedir.⁶⁷

Her ne kadar felsefeye karşı olmasıyla tanınsa da İslâm felsefesi adına önemli bir diğer isim de mutasavvıf ve kelâmcı olarak bilinen Gazzâlî'dir. Felsefeye karşı cephe alarak filozofların görüşlerini çürütmeyi amaçlayan Gazzâlî, önemli eserlerinden biri olan *Tehâfütü'l-felâsife*'de İbn Sînâ'yı hedef alarak filozofları on yedi konuda eleştirmiş, üç konuda ise onların küfre düştüklerini söylemiştir. Onu felsefe açısından asıl önemli kılan ise her ne kadar desteklemese de eserlerinde felsefî konuları ele alması ve filozofları eleştirirken akılcı bir yöntem kullanmasıdır.⁶⁸ Agil Şirinov, Gazzâlî'nin İbn Sînâ'yı karşısına alma gerekçesinin İsmâiliyye'nin felsefeyi kullanarak kendi görüşlerini ispatlamaya çalışıp, Sünnî düşüncüyü çürütme çabalarından dolayı olduğunu söylemektedir. Zîra o dönemde İsmâiliyye'nin bu hususta başarılı olduklarını, o döneme kadar aralarında bir sorun olmayan bu iki geleneğin (felsefe-kelâm) bu nedenle karşı karşıya geldiğini ifade eder. Gazzâlî'nin, felsefede otorite olan bir filozofun görüşlerini çürüttüğü takdirde, felsefenin tahtını sarsmış ve direkt olarak İsmâiliyye'ye de büyük bir darbe indirmiş olacağı düşüncesinden dolayı hedef olarak İbn Sînâ'yı seçtiğini söylemektedir.⁶⁹

Görüldüğü gibi müteahhirûn döneminin başlangıç ismi olan Gazzâlî, metafizik alanla ilgili bilgilerin tartışmaya kapalı olduğu düşüncesiyle felsefeye karşı cephe almış ve İslâm felsefesinde otorite olan İbn Sînâ'yı hedef almıştır. Böylece Gazzâlî, Meşşâî felsefeyi muhatap alarak felsefî konuların kelâm ilmine yansımalarına neden olmuştur. Felsefî kelâm geleneği Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ile daha belirginleşmiş, sünnî cephede cereyân eden bu gelişme İmâmîyye mezhebini de çok geçmeden etkilemiştir. Mütakaddim dönemde İmâmîyye'nin felsefeden uzak durmasının en önemli sebebi İsmâiliyye'nin felsefeyle içli dışlı olmasıdır. Ama müteahhirûn dönemindeki gelişmelerle birlikte İmâmî

⁶⁵ Elçi, “Önsöz”, s. 17-19.

⁶⁶ Elçi, “Önsöz”, s. 20-23.

⁶⁷ Elçi, “Önsöz”, s. 31.

⁶⁸ Elçi, “Önsöz”, s. 33-36.

⁶⁹ Şirinov, Agil, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, (İstanbul: İSAM Yay., 2011), s. 28-29.

felsefî kelâm geleneği de oluşmaya başlamıştır. Bu geleneğin kurucusu olup aynı zaman da kelâm ile Meşşâî felsefeyi tam anlamıyla mezceden ilk kişi Nasîrüddin Tûsî'dir.⁷⁰

13. yüzyıldan itibaren İslâm felsefesinin artık olgunlaştığı bu süreçte İslâm coğrafyasında Moğol istilasının sonucunda pek çok âlim hayatını kaybetmiş, kütüphaneler yağmalanmış ve ilmî faaliyetler bir nevi sekteye uğramıştır. Bu zaman zarfında yaşayan Nasîrüddin Tûsî “geçmişin mirasının yeniden elden geçirilip geleceğe devretme konusunda sembol bir isim olmuştur.”⁷¹

Bu süreçte fıkıh camiası zayıflarken, felsefî araştırmalar için daha özgür bir alan meydana gelmiştir. Ne var ki felsefî öğretilere karşı muhalif hareketler son bulmamıştır. Mutasavvıfların yanı sıra İbn Haldûn (ö. 808/1406) bile felsefî konulara dalmanın dine büyük zarar verdiğini, bu nedenle felsefeyle uğraşmanın boşa zaman kaybı olduğunu söylemekteydi. Ancak tüm bu eleştirilere rağmen felsefe, “entelektüel bir söylemin seviyesini, niteliğini, organizesini oluşturmada başarılı olmuştur.”⁷² Nitekim 13. yüzyılda felsefenin en önemli özelliği İbn Sînâ felsefesinin, Nasîrüddin Tûsî'nin yazmış olduğu şerh ile sağlamlaştırılmasıdır.⁷³

Asıl adı Muhammed b. Muhammed b. El-Hasan Nasîrüddin Tûsî, h.597/m.1201 yılında Tûs'ta doğmuş olup lakabı Nasîrüddin'dir. Kendisinin Türk olduğuna dair de çeşitli rivayetler de bulunan Tûsî,⁷⁴ çocukluğunu ve gençliğini Tus şehrinde geçirmiştir. İlk eğitimini nakli ilimlerde ilahiyat ve hukuk âlimi olan babası Muhammed b. Hasan'dan, aklî ilimlerde ise dayısı Fâdıl Efdal el-Kâşî'den almıştır.⁷⁵ İlköğrenimini hukuk ve ilahîyat bilgini olan babasından almıştır. Matematik eğitimini o dönemin önemli matematikçilerinden Kemâleddin Muhammed Hasip'den, logaritma, mantık, hikmet ve idrak nazariyesini İbn Sînâ'nın öğrencisi olan Azerbaycan filozofu Behmenyar'dan almıştır.⁷⁶ Burhâneddîn Hemedânî'den hadis, İmâmiyye'nin önemli fakihlerinden İbn İdris el-Hillî'nin öğrencilerinden fıkıh ve felsefe eğitimi görmüş vebu süreçte İbn Sînâ'nın eserleriyle tanışarak felsefeye ilgi duymaya başlamıştır.⁷⁷ Nasîrüddin Tûsî küçük yaşta önemli ilim meclislerinde bulunmuş, dini felsefî tartışmaları dikkatle izlemiş ve

⁷⁰ Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, s. 29.

⁷¹ Elçi, “Önsöz”, s. 38.

⁷² Dabaşı, Hamit, “Filozof-Vezir Hâce Nasîruddîn et-Tûsî ve Dönemin Entelektüel İklimi”, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed: Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, trc. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, 2. Cilt, (İstanbul: Açılım Kitap, 2007), s. 205.

⁷³ Dabaşı, “Filozof-Vezir Hâce Nasîruddîn et-Tûsî ve Dönemin Entelektüel İklimi”, s. 206.

⁷⁴ Olguner, Fahrettin, *Üç Türk İslâm Mütefekkeri İbn Sînâ, Fahreddin Râzî, Nasîreddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1985), s. 13. Olguner, Tûsî'nin Türk olduğunu ifade etmekte ve bazı Türk ve yabancı ilim adamlarının da bu görüşünü desteklediğini iddia etmektedir. Örnek olarak da Prof. Hamit Dilgan'nın “Büyük Türk Âlimi Nasîreddin Tûsî” adlı eserini vermektedir. Ayrıca Michigan Üniversitesi Matematik Profesörü L. Karpinski'nin de Tûsî'nin Türk olduğunu söylediğini belirtmektedir.

⁷⁵ Gafarov, Anar, *Nasîrüddin et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, (İstanbul: İSAM Yay., 2011), s. 19-20.

⁷⁶ Taştan, Vahap, “Nasîrüddin Tûsî: Hayatı, Eserleri, Din ve Toplum Görüşü”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı:11, (2011), s. 3.

⁷⁷ Gafarov, *Nasîrüddin et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, s. 19-20.

buralardan çok etkilendiğini *Ahlak-ı Nasırî* adlı eserinde de dile getirmiştir.⁷⁸ Nasîrüddin Tûsî h.672/m.1274 yılında Bağdat'a yaptığı bir sefer sırasında vefat etmiş ve Bağdat'a defnedilmiştir.⁷⁹ Astronomi, matematik, tıp, mantık, psikoloji, felsefe, edebiyat, coğrafya, ilahîyat ve güzel sanatlar gibi pek çok alanda yetmişden fazla eser kaleme alan Tûsî'nin en meşhur eseri tartışmasız *Ahlâk-ı Nâsırî*'dir.⁸⁰

Nasîrüddin Tûsî'nin yaşamış olduğu 13.yy'da Horasan şehri en parlak dönemini yaşayan İsmâîlîlerin hâkim olduğu bir bölgedir. Bu mezhebinin önemli temsilcilerinden olan Kuhistan valisi Nasîrüddin Muhteşem, Nasîrüddin Tûsî'nin şöhretini duymuş ve onu Kuhistan'a davet etmiştir. Bu nedenle ilk dönem eserlerine bakıldığında Tûsî'nin İsmâîlîliği benimsediği görülecektir.⁸¹

Tûsî'nin Abbâsî halifesi el-Mu'tasım'a (ö. 656/1258) yazdığı övgü dolu mektup sebebiyle Muhteşem ile arası bozulmuştur. Söz konusu mektubun halife yerine vezirin eline geçmesi ve vezirin kendi makamının tehlikeye girmesi endişesiyle mektubu Kuhistan valisine göndermesi üzerine Nasîrüddin Tûsî, Alamut kalesine hapsedilmiş, daha sonra Moğol Hükümdarı Hülâgü'nün Alamut kalesini ele geçirmesiyle hapis hayatından kurtulmuştur. Hülâgü tarafından himaye altına alınan Nasîrüddin Tûsî bu olaydan sonra da İsmâîlî mezhebinin bırakıp, İmamiyye'ye geçmiştir.⁸² Nasîrüddin Tûsî devlet yönetimi hakkındakiengin bilgileri sayesinde Hülâgü'nün takdirini kazanmış, bu sayede Hülâgü'nün desteğiyle de m.1258 yılında Meraga rasathanesini kurmuştur.⁸³

Nasîrüddin Tûsî'nin yaşadığı dönemde İslâm coğrafyası, bilim ve felsefe bakımından ilerlemiş olmakla birlikte siyasi bakımdan ciddi çöküş ve kargaşa içerisindeydi. Ne var ki ilmî anlamdaki bu hızlı gelişme ve ilerleme, dönemin siyasi yapısı sebebiyle kesintiye uğramıştır. Zira bir toplumun ilimle meşgul olabilmesi için huzur ve güven içerisinde yaşaması gerekirken o dönemde Moğolların istilası halkın güvenliğini ve huzurunu tehlikeye sokmuştur. Böyle bir gücün karşısında Nasîrüddin Tûsî tek başına bir şey yapamayacağından, en azından ilmi faaliyetlerin devamını sağlayabilmek adına Moğol hükümdarının yanında olma kararı almıştır. Her ne kadar bazı Arap milliyetçileri tarafından bu bir hainlik olarak tanımlansa da Nasîrüddin Tûsî'nin yaptığı durduramadığı gücün yanında yer almaktan ibarettir. Bu durumu *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı eserinde “Evlerinde kaldığın müddetçe onlara ayak uydur, ülkelerinde olduğunda onlar gibi ol.” sözleriyle ifade eden Tûsî⁸⁴ böylelikle ilmi faaliyetlerin önünde en büyük engel olan Moğolların, İslâm adına faydalı işler yapmaya başlamasına ve Müslüman olmamalarına rağmen İslâm'ın yaşanmasına ve İslâmî ilimleri yayılmasına engel olmaktan uzak kalmalarına

⁷⁸ Taştan, “Nasîrüddin Tûsî: Hayatı, Eserleri, Din veToplum Görüşü”, s. 3.

⁷⁹ Taştan, “Nasîrüddin Tûsî: Hayatı, Eserleri, Din veToplum Görüşü”, s. 15.

⁸⁰ Taştan, “Nasîrüddin Tûsî: Hayatı, Eserleri, Din veToplum Görüşü”, s. 1.

⁸¹ Gafarov, *Nasîrüddin et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, s. 20-21.

⁸² Gafarov, *Nasîrüddin et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, s. 21-22.

⁸³ Taştan, “Nasîrüddin Tûsî: Hayatı, Eserleri, Din veToplum Görüşü”, s. 3.

⁸⁴ Tûsî, Nasîrüddin, *Ahlâk-ı Nâsırî*, trc. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), s. 11.

vesile olmuştur. Nasîrüddin Tûsî, Moğol saldırıları nedeniyle kendi köşesine çekilmiş âlimleri bir merkezde toplamak gayesiyle Moğol hükümdarı Hülâgü'yü bir rasathane yapılmasına ikna etmiş ve gerekli malî desteği bizzât Hülâgü'dan sağlamıştır.⁸⁵ Nitekim bu rasathane bir gözlemevi olmanın ötesinde, o dönemin en önemli bilgin ve filozoflarının toplanarak ilmi faaliyetlerle meşgul olduğu önemli bir ilim merkezi haline gelmiştir.⁸⁶

Nasîrüddin Tûsî'nin inancı da çok merak edilen bir konudur. İmâmî bir ailede doğduğu hususunda ittifak edilmiştir.⁸⁷ İsmâliyye'lerle birlikte yaşadığı dönemde İsmâilî görüşü benimsediği açıktır. Zîra kendi hayat serüvenini anlattığı *Seyr ve sülûk* adlı eserinde, İsmâliyye'de karar kıldığı görülmektedir. Fakat Alamut kalesine hapsedildiği esnada yazmaya başladığı *Şerhu'l-işârât*'ta içinde bulunduğu durumu cehennem ateşine benzetmekte, bu durumdan kurtulmak için dua etmektedir. Buradan hareketle İsmâilî görüşlerden soğuduğunu gözlenen Tûsî, Hülâgü'nün Alamut'u almasıyla özgürlüğüne kavuşunca İmâmîyye mezhebine dönmüştür. Ardından İsmâliyye döneminde yazdığı eserleri tekrar düzenlemiştir. Örneğin, *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı eserinde İsmâilî ifadeler taşıyan mukaddimesini çıkarıp bu mukaddimeyi yeniden yazmıştır.⁸⁸ Nasîrüddin Tûsî diğer İslâm fırkalarını tekfir etmeyen tek İmâmîyye âlimi olup diğer mezheplere asla taassupla yaklaşmamıştır. Öğrencilerinden ve arkadaşlarından bazılarının sünnî olması da bunun delilidir.⁸⁹

Nasîrüddin Tûsî İslâm felsefesi alanında sistem kurmuş bir filozof değildir. Onu İslâm felsefesi geleneğinde önemli kılan en önemli özelliği, İbn Sînâ'nın görüşlerini, ona yöneltilen eleştirilere karşı savunup şerh etmesi bakımından İslâm felsefesine sağladığı katkılardır. Bu nedenle İbn Sînâ'cı ünvânı ile tanınmaktadır. Özellikle İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbihât* adlı eserini seçme nedeni, bu eserin İbn Sînâ'nın olgunluk dönemi eseri olmasındandır. Fakat buna rağmen belli konularda İbn Sînâ'dan ayrılarak farklı görüşler benimsediği de aşîkârdır.⁹⁰

Nasîrüddin Tûsî'nin tasavvufî olan ilişkisine değinmek gerekirse kendisi hakkında günümüze ulaşan bilgilere dayanarak hiçbir tarikata bağlanmadığı söylenebilir. Fakat tasavvufa karşı da önyargılı değildir. Bazı tasavvufî kavramların anlatıldığı *Evsâfu'l-eşrâf* eseri başta olarak tasavvuf alanında eserler yazmıştır.⁹¹ Örneğin; Nasîrüddin Tûsî, *el-İşârât ve't-enbîhât* şerhinin son üç bölümünde İslâm tasavvufunu ele almaktadır. Eseri en

⁸⁵ Demirkol, Murat, "Nasîrüddin Tûsî'nin Bilim ve Felsefedeki Yeri", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* –www.e-sarkiyat.com ISSN:1308-9633 sayı:IV (Kasım 2010), s. 40.

⁸⁶ Demirkol, "Nasîrüddin Tûsî'nin Bilim ve Felsefedeki Yeri", s. 38.

⁸⁷ Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, s. 31.

⁸⁸ Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, s. 33.

⁸⁹ Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet* s. 34-35.

⁹⁰ Tûsî, Nasîreddin, *Felsefe Mektupları*, trc. Murat Demirkol, (Ankara: Fecr Yay., 2015), s. 17.

⁹¹ Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, s. 35-36.

çok eleştirenlerden biri olan Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) bile bu son üç bölümün tasavvufu en iyi şekilde sistematize ettiğini söylemektedir.⁹²

Nasîrüddin Tûsî'nin tezimizin konusu olan mektuplaşmalarda da Sadreddin Konevî'ye karşı kullandığı övücü, yüceltici ve saygılı üslûbu tasavvufa karşı olumlu bir görüşe sahip olduğunun bir kanıtıdır. Bununla birlikte, tasavvufî metot yerine akl-î istidlâl metodunu benimsemiştir.⁹³ Nasîrüddin Tûsî'ye göre her ne kadar naklî ilimlerin açıklanması ve ispatında akıl yürütme yöntemleri kullanılsa da, bu yöntemlerle saf felsefî düşüncenin kesinliği derecesine ulaşamaz. Çünkü dinde akıl yürütme sadece inananları ikna edebilir. Fakat felsefenin kullandığı akıl yürütme yöntemi, dini inancın olup olmamasına bakmaksızın, herkesi kesin bir şekilde ikna edebilme özelliğine sahiptir.⁹⁴ Ayrıca Nasîrüddin Tûsî'nin Meşşâî geleneğe bağlı olduğu, en çok ilgi duyduğu alanların kelâm ve felsefe olduğu bilinmektedir. Nitekim kendisi de ününü İbn Sînâ şârihi olmaya borçlu olup Fahreddin er-Râzî ve Ebu'l-Feth eş-Şehristânî'ye (ö. 548/1153) karşı İbn Sînâ'yı savunmakta ve onları eleştirmektedir. Ancak her ne kadar İbn Sînâcılığıyla tanınsa da tamamen İbn Sînâ çizgisindedir ve onun görüşlerini benimsemiştir denilemez. Şerhu'l-işârât adlı eserinde Nasîrüddin Tûsî, kendi görüşlerini belirtmediğini, katılmadığı konular olmakla beraber bunlara değinmeden, tamamen objektif bir nazarla İbn Sînâ'nın görüşlerini açıklamayı amaçladığını belirtmektedir.⁹⁵

Buradan hareketle Nasîrüddin Tûsî için tam anlamıyla “Meşşâî geleneğe müntesip” diyemeyiz. Her ne kadar felsefeyle ilgilendiğini ve akl-î istidlâlî benimsediğini söylesek de kelâm ilmi ile olan bağını görmezden gelemeyiz. Bu bakımdan Nasîrüddin Tûsî'yi çağdaşlarından ayıran en büyük özelliği kelâm ve felsefeyi bir araya getirip, sentez yeni bir bakış açısı olan felsefî kelâm ilminin doğmasına vesile olmasıdır.

Felsefe ve kelâmı bir araya getirme hususunda ilk adımları Gazzâlî ve Râzî atmış gibi görünse de aslında bunu tam anlamıyla başaran kişi Nasîrüddin Tûsî'dir. Çünkü Gazzâlî ve Râzî her ne kadar Meşşâî felsefe ile hemhal olsa da aslında her ikisi de bu geleneğe karşıdır ve eserlerine bakıldığında felsefeye karşı olan tepkileri açıkça görülmektedir. Fakat Nasîrüddin Tûsî'ye baktığımızda tam tersi bir durum söz konusudur. O tamamen objektif bir nazarla yaklaşıp, kendince doğru olduğunu düşündüğü noktalarda Meşşâî geleneğin görüşlerini savunmuş, fakat daha önce de belirttiğimiz gibi kelâmî açıdan taviz verilmesi zor olan hususlarda kelâmcı yönü ağır basmıştır.⁹⁶ Nasîrüddin Tûsî'ye göre, Fahreddin er-Râzî'nin felsefî kelâm görüşlerini içeren eserlere bakıldığında Râzî, kelâmcıların ve filozofların görüşlerini birbirine alternatif fikirler olarak sunmakta ve ikili bir yapı sergilemektedir. Nasîrüddin Tûsî ise bundan rahatsızlık duymaktadır. Bu nedenle felsefî kelâm alanında önemli bir eseri olan *Tecrîd*'i ve sonrasında da Râzî'yi eleştirmek

⁹² Dabaşı, “Filozof-Vezir Hâce Nasîruddîn et-Tûsî ve Dönemin Entelektüel İklimi”, s. 206.

⁹³ Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, s. 35-36.

⁹⁴ Leamen, Oliver, “Tasavvufa Karşı Felsefe: İslâmî Bir Tartışma”, trc. Ali Kürşat Turgut, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3, (2013), s. 210.

⁹⁵ Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, s. 35-36

⁹⁶ Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, s. 31-32.

maksadıyla Râzî'nin *Muhassal*'ına karşı *Telhîsu'l-Muhassal*'ı yazmıştır. Bu eserinde Nasîrüddin Tûsî, Râzî gibi “kelâmcılara göre”, “filozoflara göre” gibi ifadeler kullanmaz, kendi görüşüne yakın bulması durumunda bazen kelâmi gelenekten, bazen de felsefî gelenekten yana olmaktadır. Meseleleri ele alırken cedelci bir uslûp kullanmayan Tûsî, “âlemin kadîm olmayışı” ve “Allah'ın fail-i muhtâr oluşu” gibi kelâmın tartışmaya kapalı olan önemli konularından yana taviz vermemektedir. “Bütün bunlardan hareketle Nasîrüddin Tûsî'nin kelâm alanındaki bu gayretlerine burhan üzerine oturtulmuş felsefî kelâm projesi dememiz mümkündür.”⁹⁷

⁹⁷ Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, s. 30-31.

İKİNCİ BÖLÜM

2. EL-MÜRÂSELÂT'IN YAZILIŞ SÜRECİ VE İÇERİĞİ

Sadreddin Konevî tasavvuf kimliğiyle Nasîrüddin Tûsî ise felsefe kimliğiyle tanınan 13. asrın önemli âlimlerindendir. İlmi faaliyetler gayesiyle yaptığı seyahatleri saymazsak Nasîrüddin Tûsî İran'da, Sadreddin Konevî ise Anadolu yani bugünkü Türkiye sınırları içerisinde yaşamıştır. Aynı dönemlerde yaşamış olmaları hatta aynı tarihte vefat etmiş olmalarına rağmen birbirlerini gördüklerine dair herhangi bir bilgi günümüze ulaşmamıştır.⁹⁸ Bununla beraber karşılaşma imkânı bulamasalar da birbirlerinin ilmî faaliyetlerinden ve fikrî yapılarından haberdardır. Sadreddin Konevî, mektuplarından da anlaşıldığı üzere Nasîrüddin Tûsî'ye ayrı bir saygı duymakta ve onun düşüncelerinin önemli olduğunu belirtmektedir. Bu sebeple dikkatini çeken bazı konular hakkında felsefî perspektifte nasıl açıklamalar getirildiğini öğrenmek adına, felsefe de otorite bir isim olarak gördüğü Nasîrüddin Tûsî'ye mektup yoluyla çeşitli sorular sormuştur.

Sadreddin Konevî ve Nasîrüddin Tûsî arasındaki mektuplaşmalardan ilk olarak Abdurrahman-ı Câmî *Nefehât'ül-üns* eserinde bahsetmiştir. Câmî'den sonra Taşköprüzâde Ahmed (ö. 965/1557) *Mevzuat'ul ulûm*, Kastomonulu Latîfî (ö. 990/1582) *Tezkiretü's-Şuarâ* adlı eserinde bu mektuplaşmadan söz etmiştir. Kâtip Çelebi de *Keşfü'z-zünûn* adlı eserinde bu mektuplaşmaları *el-Mufavazât* adıyla zikretmektedir.⁹⁹

Nasîrüddin Tûsî ve Sadreddin Konevî'nin arasındaki mektuplaşmalar felsefe geleneği açısından düşünce dünyamızda büyük önem taşımaktadır. Sadreddin Konevî her ne kadar tasavvuf ehli bir ilim adamı olsa da felsefeye karşı herhangi bir önyargısı yoktur. Bilakis yazdığı mektuplarla felsefe alanında bilgi sahibi olma çabasında olduğunu görüyoruz. Zira Sadreddin Konevî Nasîrüddin Tûsî'yi felsefe de bir otorite olarak kabul etmektedir. Bu sebeple felsefe alanında doyurucu bilgiye ulaşmak ve merak ettiği meselelerin felsefedeki çözümünü öğrenmek adına Nasîrüddin Tûsî'yi muhatap alıp sorularını, yazdığı mektuplar aracılığıyla iletmıştır.¹⁰⁰

Bu mektuplarda Nasîrüddin Tûsî, Sadreddin Konevî'nin sorularını İbn Sînâ felsefesi çerçevesinde cevaplamaya çalışmıştır.¹⁰¹ Sadreddin Konevî verilen cevapları olduğu gibi benimsememekle beraber istifade ettiği yönlerin de olduğunu belirtmiştir.¹⁰²

el-Mürâselât üç aşamadan oluşan bir eserdir. İlk aşama Sadreddin Konevî'nin Nasîrüddin Tûsî'ye göndermiş olduğu Farsça bir mektupla başlamaktadır. Mektupta samimi bir üslup

⁹⁸ Demirkol, Murat, "İbn Sina'nın Varlık Felsefesi Üzerinde Nasiruddin Tûsî ile Sadreddin Konevî Arasında Geçen Tartışmalar", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* –www.e-sarkiyat.com-ISSN:1308-9633 III (Nisan 2010) s. 84.

⁹⁹ Bayram, Mikail, "Sadr ud-din Konevî ile Hace Nasir ud-din Tusi'nin Mektuplaştıkları İddiası Üzerine", *İ.Ü.E.F. Tarih Dergisi* (1979) s. 12.

¹⁰⁰ Demirkol, "İbn Sina'nın Varlık Felsefesi Üzerinde Nasiruddin Tûsî ile Sadreddin Konevî Arasında Geçen Tartışmalar", s. 83-84.

¹⁰¹ Demirkol, "İbn Sina'nın Varlık Felsefesi Üzerinde Nasiruddin Tûsî ile Sadreddin Konevî Arasında Geçen Tartışmalar", s. 83.

¹⁰² Demirkol, "İbn Sina'nın Varlık Felsefesi Üzerinde Nasiruddin Tûsî ile Sadreddin Konevî Arasında Geçen Tartışmalar", s. 83.

kullanılarak Nasîrüddin Tûsî'ye övgülerle birlikte mektubun yazılış amacı dile getirilmiştir. Farsça mektupla birlikte Arapça yazılmış olan *Risâle-i Mufasssaha* adında tasavvufa dair belli konularda Konevî'nin görüşlerini içeren bir risale ve son olarak da Konevî'nin İbn Sînâ'nın görüşleri çerçevesinde ele alınmış, Nasîrüddin Tûsî'den cevaplamasını istediği birtakım soruları ihtiva eden Arapça iki risâleden oluşmaktadır. İkinci aşama ise iki parçadan oluşur. İlki Nasîrüddin Tûsî tarafından Sadreddin Konevî'ye yazılmış Farsça bir mektuptur. Nasîrüddin Tûsî bu mektubunda Sadreddin Konevî'ye övgü dolu sözler söylemiş, kendisinin de Sadreddin Konevî ile görüşmeyi arzuladığını, Konevî'nin kendinden önce davranıp yazmış olması ile kendisini bahtiyar kıldığını ifade etmiştir. Ayrıca bu mektubunda Sadreddin Konevî'nin göndermiş olduğu *Risâle-i Mufasssaha* adlı eser hakkında kısa bir yorum yapmaktadır. Yalnız *Risâle-i Mufasssaha* adlı bölümden *Reşhu'l-Bâl* olarak bahsederken mektupla birlikte sorulan sorulara verdiği cevapların bulunduğu Arapça bir risâle gönderir. *el-Mürâselât*'ın üçüncü aşaması olan Konevî'nin cevap mahiyetindeki mektubu Farsça olarak başlar. Bu mektupta Konevî *Reşhu'l-Bâl* adlı eserini savunarak mektubuna Arapça bir risâle olan *Risâle-i Müyessere*'yi eklemiştir. Bununla birlikte *Risâle-i Hâdiye* adıyla Nasîrüddin Tûsî'nin vermiş olduğu cevapları değerlendiren bir açıklama ile birlikte yeni sorular ilave ettiği bir mektup daha yollamıştır. *Risâle-i Hâdiye* denen bu mektubun ve öncesindeki üçüncü mektubun Nasîrüddin Tûsî'ye ulaşip ulaşmadığı, ulaştıysa da Tûsî'nin bir cevap verip vermediği ise bilinmemektedir. Nitekim İran'da bulunan tek el yazması olan Tahran Miskât 1079 el yazmasında bu mektuplar bulunmamaktadır.¹⁰³

Sadreddin Konevî ile Nasîrüddin Tûsî'nin mektuplaşmalarının asılsız olduğunu savunan Mikail Bayram, Sadreddin Konevî ile asıl mektuplaşmanın Ahi Evran Şeyh Nasîrüddin Mahmud el-Hoyî olduğunu iddia etmektedir.¹⁰⁴ Ancak her ne kadar Sadreddin Konevî'nin II. İzzeddin Keykavus'un isteği üzerine Ahi Evren'i Denizli'den Konya'ya getirttiği (634/1243), Ahi Evren'nin Konevî'nin hocası Evhadüddin Kirmânî'nin damadı olması¹⁰⁵ ayrıca Sadreddin Konevî'nin Ahi Evren'le yakın bir ilişkisi olduğu bilgileri tanıyor olmalarını ispatlasa da bu bilgiler Konevî'nin Tûsî'yle mektuplaşmadığı konusunda yeterli bir gerekçe değildir. Öte yandan Bayram, Moğol istilasının hâkim olduğu bir dönemde İran ve Konya gibi birbirine uzak bir mesafede bulunan insanların mektuplaşmalarının mümkün olmadığını,¹⁰⁶ ayrıca mektuplarda geçen samimi ifadelerin ancak birbirini tanıyan, gören insanların kullanabileceği ifadeler olduğunu fakat Nasîrüddin Tûsî ve Sadreddin Konevî'nin hiç karşılaşmadığını bildiğimizden bu mektuplaşmanın ikisi arasında gerçekleşmediğine bir delil olduğunu ifade eder.¹⁰⁷ Bir

¹⁰³ Schubert, Gudrun, *Annäherungen Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Din-i Qonawi Nasir ud-Din-i Tusi*, (Beyrut: In Kommission Bei Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1995), s. 3-4.

¹⁰⁴ Bayram, "Sadr ud-din Konevî ile Hacı Nasir ud-din Tusi'nin Mektuplaştıkları İddiası Üzerine", s. 12.

¹⁰⁵ Hacıgökmen, "Anadolu Selçukluları Zamanında Sadrü'd-din Konevî'nin Türkmen İsyanlarına Bakışı", s. 3.

¹⁰⁶ Bayram, "Sadr ud-din Konevî ile Hacı Nasir ud-din Tusi'nin Mektuplaştıkları İddiası Üzerine", s. 18.

¹⁰⁷ Bayram, "Sadr ud-din Konevî ile Hacı Nasir ud-din Tusi'nin Mektuplaştıkları İddiası Üzerine", s. 23.

diğer gerekçesi ise Nasîrüddin Tûsî'nin Şîî, Sadreddin Konevî'nin ise Sünnî olmasıdır. Bayram'a göre önemli olan bu ayrıntının eserin içeriğine de yansması gerekirdi.¹⁰⁸

Murat Demirkol, Bayram'ın Nasîrüddin Tûsî'yi intihal ile suçlamasını şu sözleriyle eleştirir:

“Tarih Profesörü Mikail Bayram, Selçuklularla ve Ahi Evren’le ilgili olarak yaptığı kıymetli araştırmalarla tanınan saygın bir ilim adamıdır. Yaptığımız araştırma ve incelemeler sonucunda Sayın Bayram’ın ilmî ve tarafsız bir araştırma sonucu olarak değil de Ahi Evren’in ilim ve kültür dünyamızdaki mümtaz konumunu pekiştirmeyi amaçlayan bir taraftarlık ve önyargıyla hareket etmiş olduğunu gördük. Zira Bayram, olaya ideolojik yaklaşmakta, Nasîrüddin Tûsî’yi Moğolların ilim alanındaki temsilcisi konumuna indirgemekte, Moğol taraftarlarının Ahi Evren’in Anadolu’daki etkinliğini kırmak ve onu halk nazarında önemsizleştirmek için yazdığı eserleri adaşı ve çağdaşı Nasîreddin Tûsî’ye nispet ettiklerini savunmaktadır.”¹⁰⁹

el-Mürâselât’ın el yazmaları başta Türkiye ve İran olmak üzere İslâm dünyasındaki çeşitli kütüphanelerde bulunmakta ve bu iki düşünüre nispet edilmektedir. Ayrıca iki düşünürümüzün *el-Mürâselât*’ın muhtevasında tartışılan meseleler hakkındaki görüşlerinin, diğer eserleriyle kıyaslanınca onlara ait olduğunu tespit etmek mümkündür.¹¹⁰ Bunun yanı sıra yaptığımız araştırmada Mikail Bayram’ın bu konudaki görüşlerinde yalnız kaldığı, eserlerin Nasîrüddin Tûsî’ye nispeti hususunda geri kalan herkesin hem fikir olduğu görülmektedir.

Nasîrüddin Tûsî ve Sadreddin Konevî’nin ortak bir öğrencileri olduğu bilinmektedir. Bu kişi tıp, felsefe ve astronomi alanlarında döneme damga vurmuş önemli ilim adamlarından Kutbeddin Şîrâzî’dir. Kutbeddin Şîrâzî (ö. 710/1310), Sadreddin Konevî’nin en önemli öğrencileri arasında sayılır.¹¹¹ Kutbeddin Şîrâzî h.657’den 663 senesine kadar Nasîrüddin Tûsî’nin daveti üzerine Meraga’ya gelmiş ve burada rasathane inşasında Tûsî’ye yardım etmiştir. Ayrıca ondan felsefe ve astronomi ilimleri hakkında ders almıştır. Ardından h. 667’de Konya’ya giderek burada bulunan Sadreddin Konevî’ye intisab etmiş ve onun öğrencisi olmuştur.¹¹² Hem Nasîrüddin Tûsî hem de Sadreddin Konevî’yi bizzat görmüş olması ve her ikisinin de öğrencisi olması Kutbeddin Şîrâzî’nin mektupların taraflara iletilmesinde kilit isim olabileceği düşüncesini akla getirirse de buna dair herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

¹⁰⁸ Bayram, “Sadr ud-din Konevî ile Hacı Nasir ud-din Tusi’nin Mektuplaştıkları İddiası Üzerine”, s. 25.

¹⁰⁹ Demirkol, Murat, “Mikail Bayram’ın Ahlâk-ı Nâsırî Hakkındaki İddiaları Üzerine Bir İnceleme ve Değerlendirme”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XV/1 (2011) s. 191.

¹¹⁰ Şirinov, Agil, “Tasavvuf Felsefe Diyaloğu (Sadreddin Konevî – Nasîrüddin Tûsî Örneğinde)”, ed. Hasan Yaşar, *II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, (Konya: Mebkam Yayınları 8, 2014), s. 207.

¹¹¹ Konevî, Sadreddin, *Mir’âtü’l Ârifîn*, trc. Dilaver Güner, Betül Güçlü, Ali Çoban, (İstanbul: Gelenek Yay., 2010), s. 22.

¹¹² Demirkol, “İbn Sina’nın Varlık Felsefesi Üzerinde Nasiruddin Tûsî ile Sadreddin Konevî Arasında Geçen Tartışmalar”, s. 84.

2.1. Yazılış Tarihi ve Yazma Nüshaları

el-Mürâselât adlı eser Gudrun Schubert¹¹³ ve Abdullah Nûrânî¹¹⁴ tarafından tahkik edilmiştir.¹¹⁵ Eserin yazılış tarihi tam olarak bilinmemekle beraber 13 yy.'da kaleme alındığı ve o dönemin ilmi düzeyini belgeleme hususunda önemli bir role sahip olduğu söylenebilir.¹¹⁶ Gudrun Schubert, sadece *el-Mürâselât*'ı tahkik etmiş ve tahkikinde eser hakkında, esere dair bütün yazma eserlerden bahsederek geniş çaplı bir çalışma yapmıştır. Abdullah Nûrânî'nin tahkikinde ise Nasîrüddin Tûsî'nin Sadreddin Konevî'nin de içinde bulunduğu bazı çağdaşlarıyla gerçekleştirdiği bütün mektuplaşmaları tahkik edip bir araya getirilmiştir. Ancak bu tahkik çalışmasında *el-Mürâselât*'a dair müstakil bilgiler bulunmamaktadır. Fakat İran'da yapılan bir çalışma olması Sadreddin Konevî ve Nasîrüddin Tûsî'nin mektuplaştığına dair ayrıca bir delil mahiyetindedir.

Bu mektuplaşma adına ulaşılan en eski el yazması Ayasofya kütüphanesindeki 2359 nolu nüsha olup söz konusu nüshanın 8./14. asrın sonlarında istinsah edildiği düşünülmektedir.¹¹⁷ Schubert, yazma eserlerin kayıt tarihlerinde bir hata olmadığı takdirde Esat Efendi 1413 el yazmasının 7/13. yy., Tahran Miskât el yazmasının 8/14.yy., Aya Sofya 2349'ın II. Bayezid dönemi yani 886-918/1481-1512 yıllarına, Hasan Hüsnü 1160'ın 10/16. yy., Şehit Ali Paşa 1415'in 12/17. yy.'ın başlarına, Üniversite A.Y. 4122'nin 13/19.yy'lara ait olduğunu söylemektedir.¹¹⁸

Gudrun Schubert, Sadreddin Konevî ve Nasîrüddin Tûsî'nin mektuplaşmalarını ilk Alman şarkiyatçısı¹¹⁹ Rudolf Strothmann'ın (ö. 1960) "İsnâaşeriyye'nin Moğollar dönemindeki tarihiyle ilgili yazmış olduğu"¹²⁰ 1926 yılında yayınlanan "*Die Zwölfer-Schi'a. Zwei religionsgeschichtliche Charakterbilder aus der Mongolenzeit*" adlı eserinde gördüğünü ve Rudolf Strothmann'ın eserinde Nasîrüddin Tûsî'yi tanıtmak adına Sadreddin Konevî ve Nasîrüddin Tûsî arasında gerçekleşen mektuplaşmalardan istifade ettiğini söyler. Aynı zamanda Nihat Keklik'in (ö. 2017) 1967 yılında kaleme aldığı "*Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan*" eseri ile Konevî'nin düşünce

¹¹³ Schubert, *Annäherungen Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Din-i Qonawi Nasir ud-Din-i Tusi*.

¹¹⁴ Nurânî, Abdullah, *Ecvibetu'l-Mesaili'n-Nasîriyye*, (Tahran: Pijuhîşgâh-ı Ulum-u İnsânî ve Motâleât-ı Ferhengî, 2005).

¹¹⁵ Şirinov, "Tasavvuf Felsefe Diyalogu (Sadreddin Konevî – Nasîrüddin Tûsî Örneğinde)", s. 207.

¹¹⁶ Demirkol, "İbn Sina'nın Varlık Felsefesi Üzerinde Nasiruddin Tûsî ile Sadreddin Konevî Arasında Geçen Tartışmalar", s. 83.

¹¹⁷ Bayram, "Sadr ud-din Konevî ile Hacı Nasir ud-din Tusi'nin Mektuplaştıkları İddiası Üzerine", s. 14.

¹¹⁸ Schubert, *Annäherungen Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Din-i Qonawi Nasir ud-Din-i Tusi*, s. 9.

¹¹⁹ Görgün, Hilal, "Rudolf Strothmann", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2009), c.37 s. 430.

¹²⁰ Görgün, "Rudolf Strothmann", c.37, s. 430.

dünyasını göstermeye dair ilk girişimlerde bulunduğunu ve böylelikle mektuplaşmaların ilgi çekmeye başladığını dile getirir.¹²¹

Gudrun Schubert, Sadreddin Konevî'nin son yirmi yıldır Batı İslâm bilimcilerinin dikkatlerini çektiğini ve William C. Chittick'in, Sadreddin Konevî'nin İbn Arabî'nin hem üvey oğlu hem de öğrencisi olmakla birlikte onun görüşlerini yayma konusunda önemli bir temsilcisi olmasından dolayı önem kazandığını, bu nedenle eserleri ve düşüncesiyle ilgili çalışmalar yaptığını belirtir.¹²² William C. Chittick'in bu mektuplaşmaların tahkikini yapması hususunda kendisini teşvik ettiğini, ayrıca koleksiyonunda bulunan kaynak eserleri yardım amaçlı kendisinin istifadesine sunduğunu söyler.¹²³

Gudrun Schubert, Sadreddin Konevî ve Nasîrüddin Tûsî'nin mektuplarını okunaklı hale getirip, tahkik etmesinin iki amacı olduğunu belirtir. İlkinin Anadolu'da 13. yüzyılda dinler tarihi ve yaşanan teolojik tartışmalar adına önemli bir kaynak olan mektuplaşma metinlerini faydalı ve tutarlı bir şekilde bir araya getirmek, ikincisinin ise mektupların içeriğinde tartışılan meseleler hakkında bir bakış açısı elde etmek olduğunu söyler. Bu zorlu skolastik düşünce yapısını açıklamaya ve önemli noktalarına dikkat çekmeye çalıştığını, İslâm entelektüel tarihi boyunca kapsamlı bir şekilde tartışılan bu konuların tasavvuf ve felsefe arasındaki fikir alışverişi neticesinde nasıl oluştuklarını anlatmayı amaçladığını ifade eder.¹²⁴

Gudrun Schubert'in yapmış olduğu çalışma sonucunda, Sadreddin Konevî ve Nasîrüddin Tûsî arasında geçen mektupların ulaşılan yazma nüshaları aşağıdaki tabloda sunulmuştur. Schubert eseri yedi bölüme ayırmış ve yazma nüshaların tasnifini de bu bölümlerin yazmalarda bulunup, bulunmamasına göre yapmıştır.¹²⁵

¹²¹ Schubert, *Annäherungen Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Din-i Qonavi und Nasir ud-Din-i Tusi*, s. XI.

¹²² Schubert, *Annäherungen Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Din-i Qonavi und Nasir ud-Din-i Tusi*, s. XI-XII.

¹²³ Schubert, *Annäherungen Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Din-i Qonavi und Nasir ud-Din-i Tusi*, s. VII.

¹²⁴ Schubert, *Annäherungen Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Din-i Qonavi und Nasir ud-Din-i Tusi*, s. VIII.

¹²⁵ Schubert, *Annäherungen Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Din-i Qonavi und Nasir ud-Din-i Tusi*, s. 2-3.

Tablo 1. El-Mürâselât'a Dair Kaleme Alınan Yazma Eserler¹²⁶

Mektuplaşmanın Bölümleri Yazma Nüshaları	1. Konevî'nin Tûsî'ye Yolladığı Farsça Mektup	2. Risale-i Mufassaha (Sadreddin Konevî)	3. Sorular (Sadreddin Konevî)	4. Tûsî'nin Konevî'ye Yolladığı Farsça Mektup	5. Cevaplar (Nasîrüddin Tûsî)	6. Konevî'nin Tûsî'ye Yolladığı Arapça Eklî Farsça Mektup	7. Risale-i Hâdiye
Aya Sofya 1795		X			Soru+ Cevap		X
Aya Sofya 2412	X			X	Soru+ Cevap	X	X
Aya Sofya 2349	X	X	X	X	X	X	X
Aya Sofya 2358		X	X		X		X
Aya Sofya 4855					X		
Aya Sofya 4862					X		
Bağdatlı Vehbi 2053	X		X	X	X		
Berlin We 1806		X	X		X		
Carullah 2097					Soru+ Cevap		X
Esat Efendi 1143		X	X		X		
Esat Efendi 1413		X	X		X		X
Esat Efendi 3592			X		X		X
Esat Efendi 3717	X	X	X		X		X
Fatih 5329			X		X		
Hacı Beşir Ağa 355		X	X		X		X
Halet 289		X	X		X		X
Hamidiye 188			X			Arapça (Mektubun yalnızca Arapça eki)	X
Hasan Hüsnü 1160		X	X		X	X	X
Necip Paşa 827= İsa Bey Defteri	X			X		Farsça (Mektubun yalnızca Farsça eki)	
Konya Müze 1633	X			X			
Leiden Warner 1133	X		X	X	X	Arapça (Mektubun yalnızca Arapça eki)	UNV.
Leiden Or.997					X		
Pertev Paşa 617			X	X	X		X
Ragıp Paşa 1461	X		X	X	X		
Şehit Ali Paşa 1366		X	X		X		
Şehit Ali Paşa 1369		X					
Şehit Ali Paşa 1415		X	X		X		X
Tahran Miskât 1079	X		X	X	X		
Topkapı A. 2486					Soru+ Cevap	X	X

¹²⁶ Schubert, *Annäherungen Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Din-i Qonavi und Nasir ud-Din-i Tusi* s. 2-3.

Üniversite A. 1458		X	X		X		
Üniversite A.Y. 4122	X		X	X	X	Arapça (Mektubun yalnızca Arapça eki)	X
Veliyüddin Efendi 1816		X	X		X		

X: Zikredilen bölümün ilgili el yazması nüshasında bulunduğunu gösterir.

Gudrun Schubert, sadece Aya Sofya 2349 el yazmasında eserin tüm bölümlerinin eksiksiz bulunduğunu, 18. ve 19. yüzyıllarından kalma el yazmalarında bir ya da daha fazla bölümün eksik olduğunu belirtir. El yazmalarının sahibi olan yazarların, Konya'da bulunan bir sûfi ile Meraga'da bulunan bir filozof arasındaki bu yazışmaların gerçekleşip gerçekleşmediği sorusuyla değil her birinin metnin içeriğiyle ilgilendiğine dikkat çeker. Metnin içeriğini oluşturan parçaların sıralamasının da mektuplarda belirtilen ifadelerden hareketle düzenlendiğini ifade eder.¹²⁷

Gudrun Schubert, tahkik çalışmasını gerçekleştirirken otuza yakın el yazması eserden faydalandığını, İstanbul'da bulunan kullanılabilir el yazmaları ve Berlin el yazmasını esas aldığını ve bunların en iyi durumda olduğunu söylemektedir.¹²⁸ El yazmalarının istifade etme adına en iyi durumda olanları şunlardır:

Ayasofya 2349

Eserin ismi; *Mağmû'at rasâ'il li-sayh Sadr ad-din al-Konevî fî l-kalâm*'dır. 19 bölümden oluşur. 50 sayfadır. II. Beyazıd (886-918) döneminde yazılmış olup padişahın özel mührünü taşımaktadır. Okunması zor olan bu yazma eser çok sıkı ve dik yazılmış ve bu eserde noktalama işareti bulunmamaktadır. *el-Mürâselât*'ın tüm bölümleri bu yazmada bulunmaktadır.

Esat Efendi 1413

Eserin ismi *Mufsiha*'dır. İçerisinde Arapça bir not bulunmaktadır. Not doğru ise eserin değeri azalmaktadır. Zira bu nota göre eser nemden etkilenmiş, sudan zarar görmüş, sonradan düzeltilmiştir. Okunaklı bir metindir. Farsça iki mektup dışında bütün Arapça risaleler var.

Şehit Ali Paşa 1415

Üç bölümden oluşur. Ahmad b. Lutfullâh el-Mevlevî el- Münzevî'nin siparişi üzerine 1103/1691-92 tarihinde Mekke'de kaleme alınmıştır. Müşterinin kenarlarına aldığı notlar vardır. "H" ile işaretlenen kısım müşterinin, "Z" ile işaretlenen kısım yazıcısının yazdığı yerlerdir. Farsça iki mektup dışında bütün Arapça risaleler var.

¹²⁷ Schubert, *Annäherungen Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Din-i Qonavi und Nasir ud-Din-i Tusi* s. 3-4.

¹²⁸ Schubert, *Annäherungen Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Din-i Qonavi und Nasir ud-Din-i Tusi* s. 3-4.

Hasan Hüsnü 1160

24 bölümden oluşur. En okunaklı olan yazma eserdir. Birinci ve ikinci mektup dışındaki *Risale-i Mufassaha*, sorular, cevaplar ve *Risâle-i Hâdiye* bulunmaktadır.

Tahran Miskât 1079

Âmulî (ö.787/1385) tarafından yazılan el yazması İran'da bulunan tek el yazmasıdır. Eser 762/1360-61 de yazılmıştır. *Risâle-i Hadiye* ve *Risale-i Mufassaha* içerisinde bulunmamaktadır.

Üniversite A.Y. 4122

Kapak başlığı“*Risale-i Mukâtabat-ı Sadr ud-dîn-i Qânawî*” olan yazmada *Risale-i Mufassaha* dışında bütün bölümler bulunmaktadır.

Konya Müze 1633

El yazması 898/1492'den kalmadır. Konevî'nin *Nafahâtül-ilâhiyye* isimli çalışmasına eklenmiştir. Yalnızca birinci ve ikinci mektubu içermektedir.¹²⁹

2.2. Yazılış Nedeni

Sadreddin Konevî öncelikle Nasîrüddin Tûsî'ye karşı özel bir muhabbet beslediğini ve onunla tanışmayı hep arzuladığını ifade etmektedir. Fakat yüz yüze kavuşmanın mümkün olmadığını anladığında kavuşmanın ikinci yolu olan mektuplaşma yoluna başvurmaya karar verdiğini söylemektedir.¹³⁰ Buradan da anlaşıldığı üzere Konevî her şeyden önce Tûsî'yi ve ilmi kişiliğini önemseydiği için onunla tanışmak gayesiyle böyle bir yolu tercih etmiştir. Bunun yanı sıra mektupların içeriğinde bulunan *Risâle-i Mufassaha*'da dile getirdiği hususlar ve birtakım metafiziğe dair sorular hakkında felsefe alanında yetkin olarak gördüğü Nasîrüddin Tûsî'nin getireceği aklî yorumları merak ettiğini ve kendisinden bu hususlar hakkında görüşlerini paylaşmasını şu ifadelerle rica etmektedir. “Bu mektup o zâta gönderilmiştir ki böylece, gönlüne bu konuyla ilgili olarak doğan bilgilerden, ifade ve tahkik yolunda yardımcı olacak makamdan bu meselelerin doğruluk ve yanlışlığını kesin delil ile açıklayıp gönderme lütfunda bulunsun.”¹³¹

Konevî'nin sorduğu soruları ihtiva eden bölümde bu soruları sorma nedenin de açıklanmaktadır. Konevî, eğitim hayatına başladığından beri bu konuların zihnini meşgul ettiğini ancak yaptığı bütün araştırmalar ve harcadığı çabalar sonucunda kendisini tatmin edecek herhangi bir cevaba ulaşamadığını, ümitsizliğe kapıldığı bir sırada Hakk'a yöneldiğini ve yaşadığı soyutlanma ile Hakk'ın kendisine bu ve pek çok konuda kimsenin bilemeyeceği bilgiler bahsettiğini söylemektedir. Mektubu yazma nedeni ise keşf ve

¹²⁹ Schubert, *Annäherungen Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Din-i Qonavi und Nasir ud-Din-i Tusi*, s. 7.

¹³⁰ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 10.

¹³¹ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 10.

müşahede yoluyla elde edilen bu bilgilerin, burhan yolu ile elde edilen aklî delillerinin neler olduğunu öğrenmek istemesidir.¹³²

Konevî, Tûsî'nin yazmış olduğu cevap mahiyetindeki mektuba *Risâle-i Hadiye* adlı yeni bir mektupla cevap vermiştir. Bu mektubu yazma nedeninin ise ilk mektubunda zikretmediği eksik meseleleri eklemek istemesi ve mektubunu götürecek postacının aceleciliği, mektubu yazıya geçiren yazıcının maharetinin eksikliği ayrıca ilk mektubu yazarken hasta olmasının mektupta yanlış anlamalara yol açabilecek hataların bulunmasına sebep olduğunu bundan ötürü yanlış anlaşılmalrı düzeltme amacıyla ikinci bir mektup yazma ihtiyacı hissettiğini söyler.¹³³

Mektuplaşmayı başlatan Sadreddin Konevî, Meşşâî geleneğın rasyonel yöntemlerini kullanarak ulaştığı hükümlerle ilgili Nasîrüddin Tûsî'ye birtakım sorular sormaktadır. Fakat bu sorular Sadreddin Konevî'nin hakkında rasyonel metotla bilgi edinmenin imkânsız olduğunu iddia ettiğı konulardır. Buna rağmen bu soruları gerçekten merak ediyormuşçasına, ciddi bir şekilde sorması çelişik duruyorsa da aslında Sadreddin Konevî'nin buradaki amacı Meşşâî düşünürlerin bu konuda elde ettikleri hükümlerin aslında zan ifade ettiğini, hakiki bilgiye ancak müşahede ile ulaşılabilceğini ispat etmektir. Zîra soruları sorarken aklî delillerin tutarsızlığını göstermeye çalışıp, müşahede ehlinin sunmuş olduğı çözümü öne sürerek hakikatin ancak bu yöntemle elde edilebileceğini ispatlamaya çalışmıştır. Aslında Sadreddin Konevî aklî bilgiyi tamamen reddetmemektedir. Ona göre akıl ile eşyanın sıfat ve arazlarıyla ilgili bilgi elde etmek mümkündür. Bu nedenle “Sadreddin Konevî'nin, sınırlarını çizmekle birlikte, aklî yöntemle müşahede yönteminin birleştirilmesinin mümkün olabileceğine kani olduğı söylenebilir.”¹³⁴

Sadreddin Konevî, Nasîrüddin Tûsî için “muhtemelen o, işaret edilen burhanî ve iyânî itminanlarını, aklî ve rabbanî delilleri birleştirmiştir. Bu birleştirmede, tam bir açıklık ve bütün kuşkuları ortadan kaldıran tam bilgi bulunmaktadır. Bunu yapabilen bir kimsenin böyle bir şeyi yapması, Allah yolundaki en büyük iyiliktir”¹³⁵ ifadesini kullanmaktadır. Bu sözlerden de anlaşıldığı üzere Sadreddin Konevî aslında “burhan destekli bir irfan”¹³⁶ anlayışını benimsemektedir.

Nasîrüddin Tûsî'nin cevaplarına bakıldığında aslında kendisinin keşfî bilgiyi tamamıyla reddetmediğı görülmektedir. Zîra eserlerine bakıldığında da tasavvufa beslediğı hüsn-ü zan âşikârdır. Örneğın ittihad konusunda sûfilere yöneltilen eleştirilere karşı çıkmakta, *Evsâfu'l-esrâf* adlı eserinde bu hususta sûfilerin yanlış anlaşıldığını söyleyerek onları savunmaktadır. Fakat keşfî bilgiyi dışlamamakla birlikte kendi düşünce sistemini de bu yöntem üzerine kurmamıştır. Çünkü ona göre keşf ve müşahede yöntemi çok az insanın mazhar olabileceğı bir durumdur. Hâlbuki bilgi elde etmede akla başvurmak herkesin

¹³² Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 57-58.

¹³³ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 163.

¹³⁴ Şirinov, “Tasavvuf Felsefe Diyaloğı (Sadreddin Konevî – Nasîrüddin Tûsî Örneğinde)”, s. 209.

¹³⁵ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 58.

¹³⁶ Şirinov, “Tasavvuf Felsefe Diyaloğı (Sadreddin Konevî – Nasîrüddin Tûsî Örneğinde)”, s. 209.

uygulayabileceği bir yöntemdir. Ki zaten Nasîrüddin Tûsî'nin sorulara cevap verirken bu yöntemi kullanması da bunun ispatıdır.¹³⁷ “Üstadın düşüncesi, benim gibi nakıs bir insan tarafından tam olarak anlaşılmayacak ve benim mertebemde bulunan bir insan tarafından nitelenmeyecek kadar yüce ve üstündür.”¹³⁸

Nasîrüddin Tûsî, Sadreddin Konevî'ye Meşşâî geleneğin görüşlerini referans alarak cevap vermektedir. Fakat bu onun tamamen Meşşâî geleneği benimsediği anlamına gelmez. Böyle bir üslup takınmasının sebebi Sadreddin Konevî'nin kendisini bu geleneğin bir temsilcisi gibi görüp, sorularını bu bağlamda sormasıdır. Yoksa *Tecridü'l-itikad* ve *Fusûl* gibi eserlerine bakıldığında, mektuplaşmalarda yer alan sudûr, nefis gibi konularda Meşşâî gelenekten farklı görüşlere sahip olduğunu görülmektedir. Sûdur konusunda Sadreddin Konevî'ye verdiği cevap da bunu ispatlar niteliktedir. “Ben filozofların bu ifadelerinden anladığım şeyi açıklıyorum. Eğer bu açıklama, vakaya uygunsa tamamdır; değilse, akıl sahiplerinin pek çoğu gibi ayağımın bu türden anlaşılmaz meselelerde tökezlemesinde gariplik yoktur.”¹³⁹ Görüldüğü gibi Nasîrüddin Tûsî aklî istidlâl yöntemini kullanarak vardıkları her sonucun doğru olduğunu iddia etmemekte fakat her konuda mutlak sonuca götüremese de bu yöntem insanların üzerinde birleşecekleri tek ortak bilgi zemini olduğu düşüncesindedir.¹⁴⁰

2.3. Sadreddin Konevî ve Nasîrüddin Tûsî'nin Üslûbu

el-Mürâselât'ın içeriğine ve konuşma üsluplarına bakıldığında hem Nasîrüddin Tûsî'nin hem de Sadreddin Konevî'nin çok nazik ve saygılı bir dil kullandıklarını görmekteyiz. Konevî de Tûsî de mektuplarına başlarken muhatabına duyduğu sevgi, saygıyı ifade eden şiirlerle başlamışlardır.

Konevî:

“Kulağım senin yâdının sedasını saklamaktadır
Ki o, bahçeye şiddetli yağan bir yağmur serper
Böylece kalbimin korusuna girmişsin, şaşılmasın:
Pek çok kimse kalbe kulaktan girer?”¹⁴¹

Tûsî:

“Bana bir mektup gelmiştir ki görmedim bir benzerini
Allah'ın kitabının dışındaki başka kitaplarından
Mektup, Allah'ın kalbini nurlandırdığı bir imamdan gelmiştir

¹³⁷ Şirinov, “Tasavvuf Felsefe Diyalogu (Sadreddin Konevî – Nasîrüddin Tûsî Örneğinde)”, s. 209-210.

¹³⁸ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 110.

¹³⁹ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 135.

¹⁴⁰ Şirinov, “Tasavvuf Felsefe Diyalogu (Sadreddin Konevî – Nasîrüddin Tûsî Örneğinde)”, s. 210.

¹⁴¹ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 9.

*Allah onun sırrının katında perdeleri ortadan kaldırmıştır.*¹⁴²

“Mektubundan cihan mülkünü buldu gönlüm

Senin sözünde sonsuz bir hayat buldu gönlüm

Ölmüş idi gönlüm, mektup okunduğu vakit

*Her harfinden bin can buldu gönlüm”*¹⁴³

Her iki âlimin de yazmış olduğu dörtlüklerden ve genel olarak mektuplardan anlaşıldığı üzere birbirleriyle tanışma fırsatı bulamamaları da her biri diğerini gerek şahsiyet gerekse ilmî birikimi bakımından “en yetkin” olarak görmekte ve birbirlerine büyük saygı duymaktadırlar. Bu ifadelerin hiçbir çıkara hizmet etmeyen samimi ifadeler olduğu aşıkârdır. Birbirlerini hiç görmemeleri, Konevî’nin Sünnî, Tûsî’nin ise Şîî yani ayrı mezheplerde olmaları ve farklı ilim dallarıyla meşgul olmaları da bir çıkar olamayacağının başka bir delilidir. Ayrıca Konevî ilk mektubunda duygularının samimiyetini “ikiyüzlülük ve riyakârlık belasından saf ve temiz olarak, ifadelerimizi özetle dile getirdik” diyerek açıkça dile getirmiştir.¹⁴⁴

Konevî, hemen her fırsatta Tûsî’ye hitap ederken “Cenab-ı âli, büyük imam, en büyük hoca, zamanın en iyisi, asrın allâmesi, büyük âlimlerin bakisi, baş hâkimlerin vârisi, ufuklardaki bilgilerin sahibi, hak sahibi olmaya en ehil Nasirü’l-Hak ve’d-din, Zahîrû’l-İslâm ve’l-müslimîn” gibi iltifatlar da bulunmaktadır.¹⁴⁵

Tûsî de aynı muhatabı gibi Konevî’yi her andığında onu “Mevlana, büyük imam, ümmetin hadisi, karanlıkları aydınlatan, Sadrü’l-mille ve’d-din, Mecdü’l-İslâm ve’l-müslimin, hakikat lisanı, tarikat burhanı, salıkların ve vecd salıklarının rehberi, muhakkik vuslata erenlerin imamı, bütün beldelerde hâkim ve âlimlerin meliki, Rahman’ın mütercimi, âlemin en faziletlisi ve kâmilî” olarak nitelendirmektedir. Kendisinden bahsederken de “duacı, methinin yayıcısı, sadık müridi, âşık-şakirdi Muhammed et-Tûsî” gibi ifadeler kullanarak kendisini adeta Konevî’ye tabi bir öğrenci olarak görmektedir.¹⁴⁶

Tûsî’nin bu mektuplarda Sadreddin Konevî’ye karşı takındığı nazik ve saygılı bir üslup, Şehristânî’ye yazdığı mektuplardaki üslupla kıyaslandığında bahsettiğimiz nazik tutumu açıkça fark edilmektedir. Zîra Şehristânî’ye karşı “küçük gören” bir tavır sergilemektedir. Bunun nedeni ise Şehristânî’nin filozofları özellikle de İbn Sînâ’yı eleştirmek amacıyla yazmış olduğu *Musâraatu’l-felâsife* adlı eseridir. Şehristânî bu eserinde İbn Sînâ’ya karşı sert bir üslup kullanmıştır.¹⁴⁷ Buna karşın Tûsî’nin üslubu da biraz sert, basit adeta bir şey

¹⁴² Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 105.

¹⁴³ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 106.

¹⁴⁴ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 9.

¹⁴⁵ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 161.

¹⁴⁶ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 105.

¹⁴⁷ Şirinov, *Nasirüddin Tûsî’de Varlık ve Ulûhiyyet*, s.52-53.

bilmeyen bir öğrenciye felsefeyi öğretme çabasında gibidir.¹⁴⁸ Nasîrüddin Tûsî'nin Sadreddin Konevî ve Meraga Rasathanesi'nden arkadaşı olan Necmeddin Katibî el-Kazvinî (ö. 1277) ile mektuplaşmalarına bakıldığında Şehristânî ve Râzî'ye olan üslubunun aksine gayet saygılı, seviyeli bir üslup kullanmıştır. Buradan da Nasîrüddin Tûsî'nin aynı cenahta olmasalar bile ilmine değer verdiği kişilere karşı gayet saygılı olduğunu görebiliyoruz.¹⁴⁹

2.4. Eserin İçeriği

Eser Gudrun Schubert'in tasnifine göre yedi,¹⁵⁰ Abdullah Nurânî'nin tasnifine göre ise beş¹⁵¹ bölümden oluşmaktadır. Nasîrüddin Tûsî'nin Sadreddin Konevî'ye yolladığı Farsça mektup ve Sadreddin Konevî'nin Nasîrüddin Tûsî'ye yolladığı Farsça+Arapça mektup Abdullah Nurânî'nin tahkik eserinde bulunmamaktadır.

el-Mürâselât üç aşamadan oluşmaktadır. Mektuplaşmayı ilk başlatan kişi olan Konevî, Farsça kısa bir mektup, *Risale-i Mufassaha* adında Arapça uzun bir risale ve Tûsî'ye yönelttiği on iki soru ve bu sorular hakkındaki kendi görüşlerini de belirttiği Arapça uzun bir mektuptan oluşan üç parça mektubu anlaşıldığı kadarıyla bir seferde yollamıştır. Akabinde Tûsî, *Risale-i Mufassaha* 'ya cevap mahiyetinde Farsça kısa bir mektup ve sorulan sorulara verdiği cevapları içeren Arapça uzun bir mektup yazarak, iki parçadan oluşan mektubunu tek seferde yollamıştır. Son bölümde ise Konevî, Tûsî'nin *Risale-i Mufassaha* 'ya yazdığı cevaba karşılık *Risale-i Müyessere* adlı Arapça bir ekle Farsça kısa bir mektup ve sorulara verilen cevaplara dair değerlendirmelerini ve yeni sorular içeren *Risale-i Hadiye* adında Arapça uzun bir mektup yollamıştır. Buna karşılık bu son mektubun Tûsî'ye ulaşıp ulaşmadığı ve Tûsî tarafından yollanan başka bir mektup olup olmadığı bilinmemektedir.

Tablo 2. *El-Mürâselât*'ın Bölümleri

<i>El-Mürâselât</i> 'ın Bölümleri	Gudrun Schubert tasnifi: ¹⁵²	Abdullah Nurânî Tasnifi: ¹⁵³
1. Bölüm	Sadreddin Konevî'nin Nasîrüddin Tûsî'ye Yolladığı Farsça Mektup	Sadreddin Konevî'nin Nasîrüddin Tûsî'ye Yolladığı Farsça Mektup
1. Bölüm	Risâle-i Mufassaha (Sadreddin Konevî)	Risâle-i Mufassaha (Sadreddin Konevî)

¹⁴⁸ Demirkol, Murat, “Nasîreddin Tûsî'nin İbn Sînâ Felsefesini Fahreddin Râzî'nin Eleştirilerine Karşı Savunması”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, XIV/1 (2010), s. 249.

¹⁴⁹ Demirkol, “Nasîreddin Tûsî'nin İbn Sînâ Felsefesini Fahreddin Râzî'nin Eleştirilerine Karşı Savunması”, s. 250.

¹⁵⁰ Schubert, *Annäherungen Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Din-i Qonavi und Nasir ud-Din-i Tusi*, s. 1.

¹⁵¹ Nûrânî, *Ecvibetu'l-Mesaili 'n-Nasîriyye*, s. 173-264.

¹⁵² Schubert, *Annäherungen Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Din-i Qonavi und Nasir ud-Din-i Tusi* s. 1.

¹⁵³ Nurânî, *Ecvibetu'l-Mesaili 'n-Nasîriyye*, *Pijuhışgâh-ı Ulum-u İnsânî ve Motâleât-ı Ferhengî*.

1. Bölüm	Sorular(Sadreddin Konevî)	Sorular(Sadreddin Konevî)
2. Bölüm	Nasîrüddin Tûsî'nin Sadreddin Konevî'ye Yolladığı Farsça Mektup	Bu bölüm Abdullah Nûranî'nin eserinde bulunmamaktadır.
2. Bölüm	Cevaplar(Nasîrüddin Tûsî)	Cevaplar(Nasîrüddin Tûsî)
3. Bölüm	Sadreddin Konevî'nin Nasîrüddin Tûsî'ye Yolladığı Farsça+Arapça Mektup	Bu bölüm Abdullah Nûranî'nin eserinde bulunmamaktadır.
3. Bölüm	Risale-i Hâdiye (Sadreddin Konevî)	Risale-i Hâdiye (Sadreddin Konevî)

2.4.1. Sadreddin Konevî'nin Nasîrüddin Tûsî'ye Yolladığı Farsça Mektup

Sadreddin Konevî, yollamış olduğu birinci mektubun ilk bölümün de mütevazı ve edebî bir üslupla Nasîrüddin Tûsî'ye duyduğu saygıyı ve özlemi belirten bir şiirle başlamakta ve kendisiyle karşılaşmayı büyük bir arzuyla istediğini fakat kaderin hükümlerinin buna engel olduğunu, bu nedenle kavuşmanın iki türünden biri olan yazışma yolunu seçtiğini ifade etmektedir.¹⁵⁴ Bu bölümde *Risale-i Mufasssaha* adlı risaleyi gönderme amacını dile getirmektedir. Daha önce kaleme aldığı ve arkadaşları ile girdikleri tartışmaların sonucu ortaya çıkan bazı problemleri içeren bu risaleyi Nasîrüddin Tûsî'ye arz etmektedir.¹⁵⁵ Mektupların içeriğinde yer alan konular hakkında, “Bu mektup o zâta gönderilmiştir ki böylece gönlüne bu konuyla ilgili olarak doğan bilgilerden, ifade ve tahkik yolunda yardımcı olacak makamdan bu meselelerin doğruluk ve yanlışlığını kesin delil ile açıklayıp gönderme lütfunda bulunsun” diyerek Nasîrüddin Tûsî'den ilgili konular hakkındaki düşüncelerini cevap olarak göndermesini istemekte ve kendisine dua ederek mektubunu bitirmektedir.¹⁵⁶

2.4.2. Risale-i Mufasssaha

Bu bölüm daha öncede belirtildiği gibi Konevî'nin bazı dostlarıyla yapmış olduğu sohbetler neticesinde oluşan konuları içermektedir. Konevî bu konular hakkında Tûsî'nin görüşlerini merak ettiğinden bu risaleyi ona göndermiştir.¹⁵⁷

Sadreddin Konevî, *Risale-i Mufasssaha* 'ya Allah'a hamd ve sena ile başlayıp, sonrasında O'nun bazı kullarına seçilme meziyetini verdiğini ve onların keşf ve müşahade ile şüphe karanlıklarından kurtulup Hakk ile ilgili hakikati elde ettiklerini ve bu sayede bütün hastalık ve dertlerden kurtulduklarından bahseder. Böylece Nasîrüddin Tûsî'ye yönelik övgülerini devam ettirdikten sonra Hz. Muhammed'e salât-u selam getirerek asıl meseleye geçer.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 9-10.

¹⁵⁵ Chittick, “İbn Arabî Okulu”, s. 193.

¹⁵⁶ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 10-11.

¹⁵⁷ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 10-11.

¹⁵⁸ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 15-16.

İstidatlarına Göre İnsanların Tasnifi

Sadreddin Konevî'ye göre insanlar, akıl ve ilahî haberler bakımından üst sınıf, orta sınıf ve alt sınıf olmak üzere üçe ayrılır. Üst sınıf eşyanın hakikatini ve özellikle Hakk'ı bilme arzusundadır. Bu sınıftaki insanlar ilmin kendisine bitişmesi itibariyle eşyayı ikiye ayırmıştır. Bunlardan ilki Allah'ın insanoğluna vermiş olduğu meleke ve mizaç aletlerinin tümünü veya bir kısmını kullandığı insanın idrakinde müstakil olan kısımdır. Bu idrakin gerçekleşmesi, nesnenin söz konusu meleke ve mizaç aletleriyle idrak edilmesi mümkün olduğunda geçerlidir. Aksi halde, nesne Hakk'ın varlığı, mücerret ruhlar ve basit manaları gibi sadece akıl ile idrak edilebilen bir şeydir ki insan onu düşünce ve fikir yoluyla idrak eder. İkinci kısım ise ne yetenek ve mizaçla ne de akılla idrak edilebilir. Bunun örneği Hakk'ın zâtını, şeriat ve akıllar diliyle O'na nispet edilen isim ve sıfatların hakikatlerini ve ayrıca söz konusu nispetlerin O'nun zatına izâfetinin nasıl sahih olduğunu bilmektir.¹⁵⁹

Sadreddin Konevî'ye göre beşerî akıllar, bu ve benzeri hakikatleri bilmekten acizdir. Çünkü insan akıllı yaratılmış, sınırlı ve eksik olduğundan bu minvaldeki şeyleri akledemez. Öte yandan zâtı, sıfatları ve isimleri bakımından Hakk, küllî, ezeli ve sonsuz olduğundan insanın bunları idrak etmesi mümkün değildir.¹⁶⁰

Sadreddin Konevî, tasavvuf ehlinde olan kimselere göre, insanların sahip oldukları bilgilerin araştırılınca bu bilgilerin zan ve tahayyülden ibaret olduğunu söyler. Sadreddin Konevî'nin ifadelerine göre insanların yalnızca hissî delillere dayanan matematik ve geometri meseleleri dışında herhangi bir konuda ittifak edip aynı hükme varamadıklarını gördükleri için basiret sahibi kimseler eşyanın hakikatlerini olduğu hâl üzere bilmek gayesiyle tüm ilimlerin asıl kaynağı olan Hakk'a yönelip, Hakk'tan tecelli eden 'nur' vesilesiyle hakiki bilgiyi elde etmişlerdir.¹⁶¹ İnsanlarının çoğu öyle ya da böyle bir şekilde herhangi bir ilim dalıyla ilgilenir ve bu ilmin de en değerli ilim dalı olduğu zannına kapılabilir. Ancak mutasavvıflara göre Hakk'ın dışındaki bu gibi şeyleri bilmek mutlak anlamda kendi maksat veya himmetlerinin gayesi değildir.¹⁶²

İkinci Bölüm

İlimleri Talep Etme Açısından İnsan Sınıflarının Hallerini Açıklama

Konevi insanların kendilerine bahşedilmiş melekeler ve mizaçî aletler sayesinde birtakım bilgileri elde edebildikleri daha önce söylediğini belirtir. Fakat insanlar, bu bilgilerin tam özünü ve hakikatini idrak edemezler. Her insan kendi istidadı mesabesinde birbirinden farklı kanaatlere varır. Buna göre bazı insanların bilgisi tam, bazılarının daha tam, bazılarının eksik, bazılarının ise daha eksiktir. Fakat İlahî inayet olmadıktan sonra yukarıda ikinci kısım olarak ifade edilen akıl yoluyla bilgi edinmek mümkün değildir.¹⁶³

¹⁵⁹ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 17-18.

¹⁶⁰ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 17-20.

¹⁶¹ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 21-22.

¹⁶² Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 22.

¹⁶³ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 23-24.

Allah, “ilim mertebesini ve Hakk’ın varlığının vacipliği için lazım olan hükümleri tamamlamak; bulundukları hal ve Hakk’ın ilminde taayyün ettikleri tarzda eşyanın hakikatlerine muttali olmayı temin eden ikinci kısma ait ilim ile bezenebilecek bazı kullarını bu ilim ile kemâle erdirmek isteyince, her asırda ve her nesilde yarattıklarından bazılarını seçmiştir. Bunlar bazen nebiler, bazen kâmil veliler diye isimlendirilmiştir.” Bu kişileri kendi nuru ile aydınlatıp, eşyanın hakikatini ve Hakk’ın zâtını, isimlerini ve sıfatlarını bilme imkânı vermiş ve onlara, bu bilgiler hakkında insanları uyarmalarını, hikmet ve güzel öğütle Allah’a yönelmeye davet etmelerini emretmiştir. Bununla birlikte Allah seçtiği bu kullarını mucizeler ve susturucu deliller ile desteklemiştir.¹⁶⁴

İnsanların Peygamberler Karşısındaki Tavrıları

Allah’ın seçmiş olduğu peygamberler ve kâmil insanlar kendilerine verilen vazife gereği insanlara hakikati bildirmekte ve onları ikaz etmektedir. Fakat insanların istidatlarının farklı olması sebebiyle kendilerine tebliğ edilen hakikatleri idrak edip edememeleri bağlamında bu duruma herkes aynı tepkiyi vermemiştir.¹⁶⁵

Bazı insanlar anlasa da anlamasa da tamamen iman etmeyi tercih etmiştir. Bunlar Müslüman ve müminlerdir. Bazıları bilse de bilmese de tamamen inkâr etmişlerdir. Bunlar küfür ehlidir. Bazıları ise bir kısmına iman edip, bir kısmını reddetmiştir. Bazı insanlar ise mucizelere ve ayetlere muhatap olma imkânı bulduktan sonra inanmaları gerekirken, kendilerine ulaşan hakikati idrak edemeyip teslim olmamışlardır. Bunlar ise mütereddit ve şaşkınlardır.¹⁶⁶

Sadreddin Konevî, Müslüman ve müminlerden oluşan birinci zümreyi de dört kısma ayırır:

1. Zâhirîler: İnandığı şeyi sadece zâhiren benimseyip; anlaşılması zor olan meseleleri sorgulamak, doğruluğu hususunda şüphe duyduğu şeylere kafa yormak gibi bir çabaya girmeden, sorumluluklarını yerine getiren kimselerdir.¹⁶⁷

2. Selefiler: Bunlar kendilerine ulaşan bilgilerin zâhiriyle yetinmeyip, tatmin olmak adına bu bilgileri sorgulamış ve idrak edebildikleri meseleleri benimsemiştir. Fakat anlamaya mukâbil olamadıkları meseleleri de reddetmemişlerdir. Bu konuları te’vilden kaçınıp Allah’a iman etmiş, kâmil elçilerin bildirdiklerine iman etmişlerdir.¹⁶⁸

3. Kelâmcılar: Bu grup ise nazar ve idrak gücüyle anlayabildikleri meseleleri kabul etmiş, bununla birlikte tam olarak açıklanmayan, hakkında kesin bilgiye ulaşamayan meseleleri de te’vil ederek kendilerince bir sonuç elde etmeye çalışmışlardır. Sadreddin Konevî’ye göre kesin bir delile dayanmadığı için kelâmcıların te’vil yönteminin yanlış hükme varma ihtimali olduğu için bu durumun faydadan çok zararı vardır. Onun için

¹⁶⁴ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 24-25.

¹⁶⁵ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 25

¹⁶⁶ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 26.

¹⁶⁷ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 26.

¹⁶⁸ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 27.

kelâmcıların bu yönteminde doğru hükme ulaşmak gibi bir ihtimalin mümkün olsa da bu nadiren ve tesadüf eseri gerçekleşir.

Sadreddin Konevî'nin kelâmcılara yönelik eleştirisi onu Meşşâî geleneğine yaklaştırmıştır: “Kelâmcılar, gerçek iman gerektirdiği şeye vakıf olamayıp tasdik şartlarını da ifa etmemiş, işin gerçeğini de kendinde gerçek bulunduğu hale uygun istenilen bilgi ile idrak etmemişlerdir. Nitekim ehlullah'ın muhakkikleri, bu bilgi ile idrak etmişlerdir.”¹⁶⁹

Fakat hem Meşşâî geleneğin hem de felsefî kelâm geleneğinin bir temsilcisi olan Nasîrüddin Tûsî kelâma olumsuz yaklaşmaz. Nitekim Sadreddin Konevî'nin “bütün akıl sahipleri, Hakk'ın hakikatının bilinmez olduğunda ittifak etmişlerdir” sözüne karşı Nasîrüddin Tûsî'nin “Hâlbuki Üstad'ın şöyle demesi gerekirdi: Filozoflar, bu konuda görüş birliğine varmışlardır. Çünkü kelâmcılardan Mu'tezile'nin büyükleri, Hakk'ın hakikatının mahiyeti üzere insan tarafından bilindiğini iddia etmişlerdir” ifadesi kelâma karşı olumlu bir yaklaşım sergilediğinin bir göstergesidir.¹⁷⁰

4. Üst Sınıf (Seçilmişler): Sadreddin Konevî, daha önce de bahsettiğimiz bu grubun, bilgi kaynakları ile meşrep ve hallerinde peygamberlere ortak olduğunu söylemektedir: “Bu insanların, taklit ve başkalarının tatmin oldukları küçük şeyler ile tatmin olmayan değerli nefisleri, yüce himmetleri vardır. Bu nefisler, nebilere katılmak ve elde ettikleri bilgileri o yöntem ve tarz üzere elde etmek isterler. Bu durum, kendileri için imkânsız kılınmayan konularda geçerlidir.”¹⁷¹ Anlaşıldığı üzere Sadreddin Konevî, eşyayı olduğu hal üzere bilmenin akıl ile mümkün olmayacağını, bunun ancak Hakk'a iltica ile gerçekleşen keşif ve müşahade yoluyla elde edilebileceği söyler. Buna da ancak Hakk'ın seçkin kulları olan nebilere veya kâmil velilere mazhar olabilir.¹⁷²

Üçüncü Bölüm

Bu bölümde Sadreddin Konevî, mevzu bahis olan meselelerin fikir bağlamında şüphelerden, cedel bağlamında ise itirazlardan ârî bir şekilde aklî delillerle ispatlanamayacağını görüşünü dile getirmektedir. Nitekim nazârî hükümler kişinin idrakine göre değişir ve inanç, mizaç ve eğilimler bu idraki etkiler. Bu nedenle her bireyin idrak gücü birbirinden farklıdır. Böylece bir konu hakkında sadece aklî istidlâle dayanarak herkesin aynı sonuca varamayacağı aşikâr olur. Örneğin, bir grup bir konu

¹⁶⁹ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 27-28. Agil Şirinov, Konevî'nin meşşâî geleneğe karşı yumuşak bir tavır sergilerken, kelâmcılara karşı dışlamacı bir yaklaşım göstermesini, kelâm ve tasavvufun alan çatışmasından kaynaklandığını söylemektedir. Çünkü her ikisi de dinî bir sistem olmak iddiasındadır. Bu nedenle kelâm ve tasavvuf birbirlerinin alternatifi olarak görülmektedir. Dolayısıyla iki geleneğin zaman zaman birbiriyle çatışmasının nedeni her ikisinin de kendilerini yegâne İslâmî bilgi kaynağı olarak görmeleridir. Hâlbuki meşşâî geleneğin dinî bir sistem olmak gibi çabası olmadığından tasavvufla karşı karşıya gelmez. Bkz: Şirinov, “Tasavvuf Felsefe Diyalogu (Sadreddin Konevî – Nasîrüddin Tûsî Örneğinde)”, s. 210.

¹⁷⁰ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 118.

¹⁷¹ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 29-30.

¹⁷² Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 29. İlgili pasajın devamında Konevî'nin “Bu tam olarak kendime nispet etmesem de benim hâlimin açıklamasıdır” ifadesinden de anlaşıldığı üzere Konevî kendisini, üst sınıf olarak nitelendirdiği bu zümrenin bir mensubu saymaktadır.

hakkında bir hükme vardığında o dönemdeki çağdaşlar hükümdeki problemi anlayamadıklarından bunun kesin bir delil olduğuna inanırlar. Fakat bir süre sonra aynı insanlar veya bir sonraki nesil bu hükmün bir kısmında ya da tamamında hatalar olduğunu fark edip bunu dile getirir ve farklı bir sonuca ulaşır. Görüldüğü gibi, bir kişiye göre doğru olan, diğerine göre yanlış olabilmekte, birisine göre delil olan, diğerine göre şüphe olabilmektedir.¹⁷³

İki zıt görüşten birini diğerine tercih etmek de tutarlı değildir. Birini tercih etmek diğerinin geçersiz olduğunu ispat etmeyi gerektirir. Böyle bir durumda iki zıt görüşü uzlaştırmak mümkün olamayacağı gibi aynı anda her ikisini benimsemek de mümkün görünmemektedir. Birini diğerine tercih ettirecek bir delil olmadan bir görüş diğerinden üstün sayılması o görüşün kesinliğini ispatlamaz. Sadreddin Konevî bu açıklamaları yaptıktan sonra, kendilerini “nazar ve delil” ehli sanan kişilerin, bu açıklamaları kabul ettiğini, fakat pek çok konu hakkında içlerinde bir kararlılık-kesinlik bulduklarını, bunlara dair bilgilerinde şüphe duyma gücüne sahip olmadıklarını, bu delilleri kabul edip, tatmin olduklarını söyler.¹⁷⁴

Akılçıların deliller karşısındaki durumlarını bir açıdan zevk ehline, bir başka açıdan da öncülleri kabul edip sonuçta şüpheli davranmakla akıl karşısındaki vehim ehline benzeten Sadreddin Konevî mezkûr iddiasını temellendirmek için akılçıların fikrî kanun üzerinde düştükleri birkaç önemli ihtilâfı zikreder. Örneğin bazı deliller, bir grup insana göre sonuç verirken, bazılarına göre sonuçsuz kalmıştır. Öte yandan akılçılar zorunlu olmadıkları halde, bazı hükümlerin zorunlu olduğunu kabul etme hususunda yine görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bir diğer örnek ise “kanunun nazarî kısmının bedihî bir esasa dayanması ve selim fitratların ilimleri elde etmede yeterli olup kanundan müstağni kalınp kalınamayacağı noktasındaki görüş ayrılıklarıdır.”¹⁷⁵

Akılçıların benimsedikleri bir başka görüş ise öncelik ve ihtimalin fayda sağlamasıdır. Onlar, insanların çoğunun pek çok konuda yanlışla düştüğünü, bundan sonra da bu durumun söz konusu olabileceğini kabul ettiklerini, fakat “az sayıdaki insanın fikrî kanundan müstağni kalması, pek çok insanın ona muhtaç olmasını engellemez” diyerek görüşlerini savunurlar.¹⁷⁶ Bu görüşe karşı çıkanlar ise fikrî kanun savunucularının kanunun zarurî ve nazarî olarak iki kısma ayrıldığını, nazarî kısmın zarurî kısımdan elde edildiğini kabul ettiklerini, dolayısıyla zarurînin, kanundaki ilimleri elde etmede tek başına yeterli ise diğer ilimleri elde etmede de yeterli olduğunu iddia ederler. Onlar bu itiraza karşı, bütün metotları kullanmanın kişiyi hataya düşmekten koruyacağı, bunun ihtiyatlı bir yaklaşım olduğu söyleyerek cevap verirler. Bazı insanların doğuştan elde ettiği bir yetenek ya da ilahî bir yardımla herhangi bir bilgiyi elde edebilmesi, başka insanların bu kanuna ihtiyacı olduğu gerçeğini engellemez. Örneğin, şiir yazma yeteneğine doğal yollarla sahip olan biriyle aruzla şiir yazmaya çalışan kişi ya da

¹⁷³ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 31-32.

¹⁷⁴ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 33.

¹⁷⁵ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 33-34.

¹⁷⁶ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 34.

Arapçayı sonradan öğrenmeye çalışan bir yabancı ile dil bilgisine ihtiyaç duymayan bedevi gibi.¹⁷⁷

Akılcılara göre, kıyasların temel dayanağı, innî/varlıksal ve limmî/nedensel¹⁷⁸ şeklinde ele alınan burhandır. Burhanın merkezi orta terimdir ve orta terimin, burhanla elde edilemediği ve tasdik değil tasavvur kabilinden olduğu akılcılar tarafından kabul edilmiştir ki Sadreddin Konevî'ye göre tüm bunların sonucu şudur: Ölçünün iki kısmından biri kazanılmış değildir ve kazanılmış kısmı kazanılmamış kısım sayesinde elde edilir. Bu durumda akılcılar ve ehl-i nazara göre burhanın merkezi olan orta terim, kazanılmış (müktesep) değildir. Birde bazı hususlar vardır ki doğruluğunu ya da yanlışlığını ispatlayabilecek deliller getirilemez. Daha doğrusu bu hususa muâriz kişiler aksini iddia edecek itirazlar yöneltebilir. Buna rağmen pek çok insan bu hususun doğrulundan şüphe duymaz. İşte hakiki ilmin müktesep değil, vehbî olduğunu söyleyen zevk ehlinin durumu budur.¹⁷⁹

Konevî, mutasavvıfların Hakk'ın katından elde ettikleri, fakat hakkında nazarî bir burhan getiremedikleri bilgide onları hiç kimse kuşkuya düşüremeyeceğini ifade eder. Ehl-i nazârın ise burhanların öncüllerinde meydana gelen kusuru idrak edememeleri sebebiyle doğru zannettiklerini, buradan hareketle hakikî bilgiyi fikrî kanun ve nazarî burhan ile elde etmenin zor olduğu sonucuna ulaştıklarını ifade eder. Neticede Konevî'ye göre hakikî bilgiler, kazanılmış bir delil olmaksızın elde edilen zevk ehlinin sahip olabileceği ilimlerdir. Bu noktada, doğruluğu kabul edilip, inanılan bu bilginin gerçekten doğru olup olmadığı sorusu sorulabilir. Bunun cevabının da ancak gerçek bir keşif ve ilahî bir yardım ile bilinebileceğini söyler.¹⁸⁰

Basiret ve selim akıl sahiplerine göre, bilginin elde edilmesinin iki yolu vardır. Bunlardan birincisi, nazar ve istidlâl ile elde edilen burhan yoludur. İkincisi Hakk'a sığınma ve ruhun tasfiyesi sonucu elde edilen keşf yoludur. Nazarî yöntemin tek başına yeterli olmadığı hususunu daha önce açıklayan Sadreddin Konevî, bilginin elde edilmesindeki tek doğru yol olan nefsin tezkiyesi, kalbin tasfiyesi, Hak'a iltica ile mümkün olan keşfin ise kişinin tek başına mazhar olabileceği bir durum olmadığını belirtir. Bu nedenle öncelikle seyr-û sülûk denen bu yolculukta kişinin kendinden peygamberler gibi önde olanlara tabii olup, onlara uyması gerekir. Nitekim Allah peygamberleri kendi vahyinin tercümanı, ilminin ve inayetinin temsilcisi kılmış, en yüce bilgiye sahip olabilme yetkinliğini onlara vermiştir. Peygamberlere tabi olanlara ise Allah, eşyanın hakikatini bilebilecekleri bir nur bahşetmiştir.¹⁸¹

¹⁷⁷ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 35.

¹⁷⁸ Tûsî, *Felsefe Mektupları*, s. 285.

¹⁷⁹ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 36-37.

¹⁸⁰ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 37.

¹⁸¹ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 38. Konevî ilgili meseleyi *Fatiha Suresi ve Tefsiri* adlı eserinde "Bizi sırât-ı müstakime ulaştır" ayetinin tefsirinde detaylı bir şekilde açıkladığını ifade eder.

Dördüncü Bölüm: Bu Ashın Eki

Bu bölüme Sadreddin Konevî, ilahî bilgileri belirgin hale getiren izhar edici, basit ve mücerret hakikatlerden her birisinin, birtakım lazımları, sıfatları, şekilleri ve özellikleri olduğunu zikrederek başlar. Buna göre herhangi bir hakikati öğrenmek isteyen kimse ile o hakikat arasında bir ilişki (münasebet) ve bir de farklılık (muğayeret) olmalıdır. Bilen ile bilenen arasındaki farklılık, bilmeye duyulan ihtiyacı gösterirken benzerlik, bilinmesi istenen şeyin fark edilmesini sağlamaktadır.¹⁸²

“İnsan, her şeyi kuşatması açısından, bütün kevnî varlıklardan farklı iken, kevn ve ilahî isimlere ait hakikatlerin toplamının bir nüshası olması yönünden de bütün varlıklarla ilişki içindedir.” Bu nedenle insan herhangi bir şeyi öğrenmek istediğinde, o şeyle olan ilişkisi cihetiyle o şeyi öğrenmek ister. Aradaki bu ilişki tamamen ortadan kalksa, talep de ortadan kalkar. Zira asla bilinmeyecek bir şeyin talep edilmesi mümkün değildir. Öte yandan aradaki farklılık olmasa ve bilen ile bilinen her açıdan birbirine uygun olsa, o zaman da zâten elde olan bir şeyin talep edilmesi mantıklı olmayacağından, bu da imkânsız olur. İşte bu ilişki sayesinde bazı sıfat ve arazların fark edilmesi, daha önce hissedilen bu sıfat ve arazların asıl olan hakikatini bilme isteğine sebep olur.¹⁸³

Nazarî yolla bir bilginin elde edilebilmesi için kıyas ve öncüller oluşturulur. Bu yolla bazen bir şeyin sıfat, lâzım ve hassalarına ulaşılabilir; bazen de ya düşünce yahut idrakin zayıflığından ya da sadece seçilmiş kulların bilebileceği bir engelden dolayı o şeyin bilgisine ulaşmak mümkün olmayabilir. Buradaki bilme, herhangi bir şeyin özelliğini, sıfatını ya da uzak veya yakın lâzımının bilgisinden, o şeyin başka bir sıfat veya özelliğine ulaşma şeklindedir. Elde edilen bilginin sıfatı, önceden bildiği ya da bilmeye sevk eden sıfattan daha yakın ya da bu sıfattan daha uzak olabilir. Bu yakın veya uzak olma durumu ise bilgiyi talep eden ile bilmek istediği şey arasındaki ilişkiye, bu ilişkinin kuvvet ve zayıflığı ile Allah'ın o kişi hakkındaki takdirine bağlıdır. Neticede nazar ehli, eşya ile arasındaki bu ilişki sayesinde bilgisini elde etmek istediği şeyin, ancak bazı sıfat ve arazlarına ulaşabilir. Bunlardan hareketle o şeyin hakikatini bilmeye ulaşamazsa, bildiği kadarını hakikat olarak görür. Böylece amacına ulaştığını, hakiki bilgiyi elde ettiğini zanneder. Fakat o şeyi, sadece elde ettiği sıfat, özellik ya da lâzımı açısından bilebilmiştir. Bir başka kimse, aynı yöntemle aynı şeyin bir başka özellik, sıfat veya arazına ulaşır ve o şeyin yine tam bilgisini elde ettiğini zannederek, elde ettiği sıfat, araz ve özelliklerle o şeyi açıklamaya çalışır ve ilkinden farklı bir sonuca ulaşır. Üçüncü, dördüncü derken bu böyle devam eder. Sonuç olarak, aynı mesele hakkında, hepsi nazar ve istidlâl yöntemini kullanan kişiler, farklı sonuçlar elde etmiş olur. Bunun daha önce açıklanan durumlara ek bir diğer sebebi o şeyi idrak eden zihin gücünün, insana ait cüz'î bir güç olması ve cüz'î idrak gücünün ancak kendisi gibi cüz'î olan şeyleri anlayabilme kapasitesine sahip olmasıdır.¹⁸⁴

¹⁸² Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 39.

¹⁸³ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 39-40.

¹⁸⁴ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 42-43.

Sadreddin Konevî, İbn Sînâ'nın *Ta'likat*¹⁸⁵ adlı eserinden yaptığı şu alıntı ile İbn Sînâ'nın da insanın aklî yolla bir şeyin sadece sıfat ve arazlarını bilebileceğini, onun mücerret hakikatini bilebilmesinin mümkün olmadığını düşündüğünü söyler: “Eşyanın hakikatine vakıf olmak, insanın gücünü aşar. İnsanın bilebileceği nihai şey, eşyanın hassaları, lâzımları ve arazlarıdır.”¹⁸⁶

Sadreddin Konevî'ye göre aklî, zihnî, hayalî ve hissî idrak vasıtaları birlikte veya ayrı ayrı ilgili oldukları hiçbir şey, bölünmeksizin bir tek varlıkla meydana gelmiş olan basit ve soyut hakikatlere eklenmiş bir şey değildir.¹⁸⁷ Her biri kendinden dolayı ortaya çıkmıştır. Fakat bunların bazıları ortaya çıkma, hüküm, alaka ve ihata bakımından diğerlerine tabidir. Kendisine tabi olunan “hakikatler, illetler” Hak ile varlıkta kendisine tabi şeyler arasında “vasıtalar”; tabi olanlar ise “hassalar, lazımlar, arazlar, sıfatlar, haller, nispetler, malûller ve şartlar” olarak adlandırılır.¹⁸⁸

Bu hakikatler, varlıktan ve birbiriyle irtibattan soyutlanmış olarak düşünüldüğünde ve herhangi bir şeye izafe edilmediğinde her türlü isim, sıfat, nitelik, sûret ve hükümde bilkuvve değil, bilfiil soyutlanır. Soyut hakikatlerin isim, sıfat ve niteliğinin ortaya çıkması; basitlik, birleşiklik, idrak etme ve edilme, tümellik ve tikellik, tâbi olma ve olunma gibi özellikleri elde etmesi vücûdî hükmün tesiriyle meydana gelir. Buna göre tâbi olunan hakikatlerin ilk ve bütün halinde müşahedesi ve akledilmesi, bu hakikatlerin soyut manalar olduklarının bilgisini verir. Bunların kuşatıcı ve tâbi olunan oldukları düşünüldüğünde aralarındaki zâtî münasebet sayesinde çeşitli sûretlere bitişebilir. Soyut manalar ve onlara bitişen sûretleri arasında bulunan bu münasebet, bütün hakikatleri birleştirip kuşatan aslın hükmüdür.¹⁸⁹

Tâbi olunan hakikatlerin ilk ve bütün halinin müşahedesi ve akledilmesi ise soyut hakikat olmaları bakımından ne hükmünün, ne isminin ne de sıfatının bulunmadığı bilgisini verir. Bunların özelliği, aynî varlıkta meydana geldiklerinde, tâbi hakikatlerden önce olan ve bu hakikatlerin bağlı olduğu cevher ve hakikatler için araz, sûret, sıfat ve lazımları olmalarıdır.¹⁹⁰

Sûret, ilk hakikatlerin akledilmesini sağlayan ve kendisiyle ortaya çıktıkları şeydir. Ayrıca her şeyin hakikatine verilen ortak bir isimdir. Mahiyet açısından sûret, soyut bir hakikattir. Bu nedenle; “ortaya çıkma, toplanma, icat, açığa çıkarma, birleşme, dayanma, uygunluk, öncelik, sonralık, görünüş, cevherlik, arazlık ve sûretliğin, şeyin mazhar veya zahir, tabi veya tabi olunan olmasının soyut manalar ve akledilir nispetler olduğu”¹⁹¹ aşikârdır. Bunların birbiriyle olan ilişkileri ve ortaya çıkmalarını sağlayan tek Varlık ile

¹⁸⁵ Şirinov, “Tasavvuf Felsefe Diyaloğu (Sadreddin Konevî – Nasîrüddin Tûsî Örneğinde)”, s. 208.

¹⁸⁶ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 43.

¹⁸⁷ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 45.

¹⁸⁸ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 45.

¹⁸⁹ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 45.

¹⁹⁰ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 46.

¹⁹¹ Tûsî, *Felsefe Mektupları*, s. 292.

birleşmeleri nedeniyle bazı hakikatler diğerleri üzerinde kapsayıcılık, ilgi, hüküm, öncelik ve sonralık gibi farklılıklar ortaya çıkar. Fakat bunların var olması ve bekası, Hakk'ın emri ve irâdesi sayesinde meydana gelen cem hükmünün kendilerine tesiriyle mümkündür.¹⁹²

Mücerret Hakikatleri Bilmenin İmkânsızlığı

Bunun sonucunda eşyanın hakikatlerini, ilmî mertebedeki basitlikleri ve soyut olmaları açısından bilmek imkânsızdır. Şayet herhangi bir şeyi, sıfat, özellik, lazım veya araz itibarıyla değil de hakikati bakımından bilme özelliğine sahip olsaydık, o hakikatin benzerini de bilebilirdik. Çünkü hakikatler hakikat olmaları bakımından benzer olduklarından, bir hakikat için mümkün olan bir diğeri hakkında da mümkün olurdu.¹⁹³

Soyut olmaları bakımından eşyanın hakikati bilebilmek ancak “özel vecih, kevnî nispet ve sıfatlarının arifi sınırlamasının” ortadan kalkmasıyla mümkündür. Bunun gerçekleşebilmesi ancak İlahî inayete bağlıdır.¹⁹⁴

Göz, toz ve minik parçacıklar gibi sıradan şeyleri görmekten aciz olduğu gibi, Güneş'i de çok ışıklı ve uzakta olması sebebiyle tam anlamıyla göremez. Çok uzakta bulunan veya hemen bitişiğinde bulunan şeyleri idrak edemeyen gözün algılaması sadece iki durum arasındaki şeylerle sınırlıdır. İşte akıl etme, idrak etmede de aynı durum söz konusudur. İnsan, her an değişim, gelişim söz konusu olan basit akledilirleri ve Hakk'ın zâtı, isim ve sıfatlarının hakikatleri gibi en yüce bilgileri İlahî yardım olmaksızın algılayamaz. Örneğin; insan başkasını idrak eder, ama kendi nefsinin ve hakikatini idrak edemez. Buradan hareketle insanın, ilahî ve kevnî hakikatleri ve bunların taşıdığı anlamları bilmesinin mümkün olmadığı sonucuna ulaşmış oluruz. Ayrıca doğru bilginin, Hakk'ın feyzî ve nuranî, ilmî ve zâtî tecellisi olmaksızın; çalışarak, yalnızca insanî çaba ile elde edilemeyeceği anlaşılmıştır.¹⁹⁵

Beşinci Bölüm: Daha Önce Girişte Bahsedilen Konular ve Önceki Açıklamalar Hakkında

Allah seçilmiş kulları vasıtasıyla, akıl sahiplerinin akıllarının sırlarını bilmekten ve içindeki hakikati olduğu gibi ve Hakk'ın bildiği şekilde idrak etmekten aciz olduğunu, bununla beraber bazen ilk bakışta bazen düşünme ile özünün bilebilecekleri bazı konuları haber vermiştir. Aklın bağımsız olarak bilip, doğrulunu kolayca idrak edebileceği şeylerden biri; imanının ilk, orta ve üst mertebe olarak üçe ayrılmasıdır. Hidayet, takva ve ihsan da bunlardandır. Sadreddin Konevî, bu görüşünü ayetlerden örnekler vererek destekler.¹⁹⁶

¹⁹² Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 47.

¹⁹³ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 48.

¹⁹⁴ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 48-49.

¹⁹⁵ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 50-51.

¹⁹⁶ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 52.

Allah sıfatların en üstünü olan bilgiyi de üç mertebeye ayırmıştır ve her mertebeye ehil olan kimseler yaratmıştır. Birincisi en alt seviye olan ilme'l-yakîn, ikincisi ayne'l-yakîn ve üçüncüsü de en üst mertebeye olan hakka'l-yakîn'dir. İnsanın gayesi, Allah'a olan bağlılık ve muhabbet sayesinde dünyevî zevklerden nefsi arındırıp, hakikî kemâli elde etmek arzusuyla ilme'l-yakîn seviyesinden en yüksek mertebeye ulaşmaya çabalamaktır.¹⁹⁷

2.4.3. Sadreddin Konevî'nin Nasîrüddin Tûsî'ye Yönelttiği Sualler

Sadreddin Konevî bu bölümde sorulara geçmeden evvel soruları sorma gayesini ve muhatap olarak Tûsî'yi neden seçtiğini izah eder. Gençliğinin ilk zamanlarından beri bu meselelerin zihnini meşgul ettiğini, tüm çaba ve araştırmalarına rağmen cevaplarını bulamadığını, en sonunda ilâhi inâyet vesilesiyle bu meselelerin hakikatının kendisine bildirildiğini, fakat Tûsî'den de bu soruların ehl-i nazarın getirdiği aklî yorumları öğrenmek istediğini belirtir.¹⁹⁸

Bu bölüm toplamda on iki soru içermektedir. Konevî sorularının yanı sıra bu konulardaki görüşlerini de ekler. Bu bölüme dair detaylı açıklama üçüncü bölümde yapılmıştır.

2.4.4. Nasîrüddin Tûsî'den Sadreddin Konevî'ye Farsça Mektup

Nasîrüddin Tûsî'de aynı muhatapı gibi Konevî'ye olan muhabbetini göstermek adına bir şiirle mektubuna başlar. Şiirinde Allah'ın kitabından sonra Sadreddin Konevî'nin kendisine yazmış olduğu mektup gibisin görmediğinden ve Sadreddin Konevî'nin Allah katında kıymetli oluşundan bahseder. “Büyük imam, karanlıkları aydınlatan” gibi nitelemeler kullanarak Sadreddin Konevî'ye olan hayranlığını dile getirir.¹⁹⁹

Nasîrüddin Tûsî Sadreddin Konevî'yi uzun zamandır tanıdığını, hayranlık duyduğunu, bu mektubun mutluluk verici bir sürpriz olduğunu ve bununla şeref duyduğunu, ona yazmaya düşündüğünü, fakat Sadreddin Konevî'nin önce yazarak her şeyden üstün bir şerefe sahip olduğunu belirtmektedir.²⁰⁰

Tûsî bu bölümde kendisine iki mektup ulaştığını bunlardan birinin “Hâsıl-ı Netâic-i Efkâr” olarak tanımladığı sorular kısmının, diğerinin ise *Reşhu'l-Bâl* adlı risale olduğunu söyler.²⁰¹ *Reşhu'l-Bâl*'dan kasıt öyle zannediyoruz ki ya *Risale-i Mufasssaha*'nın tamamı ya da içinde bulunan bir bölümüdür.²⁰² Tûsî bu bölümde *Tuhfetü's-Şekûr* adlı bir risale daha zikretmektedir. Bununla da farklı bir risale değil de bizzat *Reşhu'l-Bâl*'ın kastedildiği açıktır.²⁰³ Tûsî bu risalenin “seyr-i sülûkte ortaya çıkan gaybî ilhamların

¹⁹⁷ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 53-54.

¹⁹⁸ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 57-58.

¹⁹⁹ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 105.

²⁰⁰ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 105-106.

²⁰¹ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 107.

²⁰² Şirinov, “Tasavvuf Felsefe Diyalogu (Sadreddin Konevî – Nasîrüddin Tûsî Örneğinde)”, s. 209.

²⁰³ Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 134. Hilmi Ziya Ülken, İslâm Düşüncesi eserinde Sadreddin Konevî'nin Vahdet-i Vücûd görüşlerinin yayılmasına dair yazmış olduğunu söylediği *Tuhfetü's-Şekûr* adında bir

şerhini ve kalbin her değişmesinde yenilenen zevkî varidatın zikrini”²⁰⁴ içerdiğini dile getirmekte ve Konevî’nin seyr-i sülûktaki en yüksek mertebeye ulaştığını söyleyerek, seyr-i sülûk hakkında naçizane görüşlerini ifade etmektedir.²⁰⁵ Bu mektup bize Tûsî’nin tasavvufa karşı olumlu bir tavır sergilediğini göstermektedir.

2.4.5. Nasîrüddin Tûsî’nin Cevapları

Nasîrüddin Tûsî bu bölümde Konevî’nin kendisine yönelttiği soruların hepsine tek tek cevap vermiştir. Bu cevaplarda yine üçüncü bölümde ifade edilmiştir.

2.4.6. Sadreddin Konevî’den Başka Bir Mektup

Sadreddin Konevî’nin Nasîrüddin Tûsî’ye yazmış olduğu ikinci mektuptur. Bununla birlikte *Risale-i Hadiye* adlı bir risalede yollamıştır. Fakat bu mektubun Nasîrüddin Tûsî’ye ulaşip ulaşmadığı hakkında net bir bilgi mevcut değildir.²⁰⁶

Sadreddin Konevî Nasîrüddin Tûsî’nin vermiş olduğu cevabî mektupta kendi mektubundaki bazı eksikliklerden doğan yanlış anlaşılmalara olduğunu fark ettiğini ve daha önce ifade etmediği yeni meseleler hakkında Tûsî’nin görüşlerine danışmak istediğini belirterek yeni bir mektup kaleme almıştır.²⁰⁷ Farsça yazılmış olan bu mektupta Arapça bir ek bulunmaktadır.²⁰⁸

Mektubuna “büyük imam, zamanın en iyisi, baş hâkimlerin vârisi” gibi Nasîrüddin Tûsî’yi öven ifadeler kullanarak başlamakta ve Nasîrüddin Tûsî’ye yönelik hayır dua da bulunmaktadır. Nasîrüddin Tûsî’nin mektubunun kendisine ulaştığını ve bundan duyduğu memnuniyeti yine övgü ve şükranlarıyla ifade etmektedir. Aynı zamanda Nasîrüddin Tûsî’nin vermiş olduğu cevaplardan istifade ettiğini, özellikle bazı konulardaki açıklamaları sayesinde zihnindeki soru işaretlerinin silindiğini söylemekte, bunu için de ayrıca teşekkür etmektedir.²⁰⁹

İlk gönderdiği mektubunda da ifade ettiği gibi mektuplaşma faaliyetini iki nedenle gerçekleştirdiğini söyler. Birincisi; şahsına ve ilmine değer verdiği Nasîrüddin Tûsî ile görüşmek niyeti taşıması fakat yüz yüze kavuşmanın mümkün olmaması nedeniyle her ne kadar hakiki kavuşmanın yerini tutmasa da ikinci bir iletişim yolu olan yazışmayı tercih etmek mecburiyetinde kalmasıdır. İkinci nedenin ise ilk mektubun içeriğindeki sorular

eserinin daha olduğu söylemektedir. Esere dair dipnotta yapmış olduğu açıklamada ifade ettiği “errisaletülmüsemma bi tuhfetüşşükür ev reşhülbal” yani tuhfetüşşükür veya reşhülbal şeklinde isimlendirilen risale ibaresi ikisinde aynı eser olduğunu göstermektedir.

²⁰⁴ Şirinov, “Tasavvuf Felsefe Diyalogu (Sadreddin Konevî – Nasîrüddin Tûsî Örneğinde)”, s. 209.

²⁰⁵ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 108-110.

²⁰⁶ Şirinov, “Tasavvuf Felsefe Diyalogu (Sadreddin Konevî – Nasîrüddin Tûsî Örneğinde)”, s. 207.

²⁰⁷ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 161.

²⁰⁸ Schubert, *Annäherungen Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Din-i Qonavi und Nasir ud-Din-i Tusi*, s. 130-139.

²⁰⁹ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 162.

hakkında Nasîrüddin Tûsî'nin burhan yolu ile elde edilen görüşlerini bilebilmek ve bunlardan istifade edilmektir.²¹⁰

Sadreddin Konevî bu mektuplaşma faaliyetine başladığı süreçte hastalandığını ve çeşitli sıkıntılar yaşadığını dile getirmektedir. Nasîrüddin Tûsî'yi tanıma imkânı bulduğunu fakat mesafenin uzaklığı dönemin siyasî anlamda sıkıntılı olmasının Nasîrüddin Tûsî ile yüz yüze görüşmeyi mümkün kılmadığından yazışma yolunu tercih ettiğini söyler. Bu süreçte Nasîrüddin Tûsî'nin bulunduğu bölgeye gidecek bir postacı bulduğunu fakat bu postacının gitmek için aceleci davrandığını, mektubu yazmak için fazla vaktinin de bulunmadığını bu nedenle de mektubundaki soruları izah etme noktasında eksiklerinin bulunduğunu ifade eder. Bununla birlikte Sadreddin Konevî'nin açıklamalarını yazıya geçiren müstensihin işinde pek mahir olmadığını ve acele etmesinden dolayı hatalar yaptığını bu hataları düzeltmek adına da Sadreddin Konevî'ye başvurmadığını da ekler. Bu problemler nedeniyle ilk mektubundaki bazı meselelerin eksik kaldığını, Nasîrüddin Tûsî'nin yollamış olduğu mektubundaki açıklamalardan da bunun anlaşıldığını söyler.²¹¹

Sadreddin Konevî, bu mektubunda ilk mektubunda eksik kaldığını düşündüğü kısımları açıklamanın yanında, daha önce ifade etmediği yeni meseleler de eklediğini, bu meseleler hakkında da Nasîrüddin Tûsî'nin görüşlerini merak ettiğini söyler. Yazışma yönteminin bu meselelerin istişaresi adına yeterli bir çözüm olmadığını ama yine de belli bir oranda istifade edebilme ümidiyle bu yöntem de sebat ettiğini de ekler.²¹² Tekrar mektup yazmasının amacının Nasîrüddin Tûsî'nin görüşlerini çürütmek gayesi taşımadığını, sadece elde olmayan hatalardan doğan yanlış anlaşılmalara düzeltmek ve dile getirdiği yeni meseleler hakkında üstad olarak nitelendirdiği Nasîrüddin Tûsî'nin görüşlerinden istifade etmek olduğunu söyler.²¹³

Sadreddin Konevî bu mektubunda Tâcüddîn Kâşî²¹⁴ adlı bir dostundan da bahsetmekte ve Tâcüddîn Kâşî'nin kendisini Tûsî ile mektuplaşmaya yönlendirdiğini söylemektedir.²¹⁵

Sadreddin Konevî mektubuna *Risale-i Müyessere* isimli kısa Arapça bir risale eklemiştir. Bu risalenin “rabbanî mertebelerin birisi ile kulluk makamlarından birisi arasındaki gaybî ve ruhani bir teslimiyet halinde” kendisine bahşedildiğini ve bunu “edep ve tahkikin gereği olarak yalnızca kulluk makamına mahsus teslimiyet lisanı” ile ifade edebileceğini dile getirir. Risalede genel olarak, seyrü sülûk yolcuğu esnasında insanın halleri, hakiki

²¹⁰ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 163.

²¹¹ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 164.

²¹² Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 164.

²¹³ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 164.

²¹⁴ Tâcüddîn Kâşî'ye dair yaptığımız araştırmada onun hakkında sadece Sadreddin Konevî'nin hamisi olduğu ve büyük bir tüccar olduğu bilgisine ulaşabildik. Bkz. Hacıgökmen, “Anadolu Selçukluları Zamanında Sadrü'd-din Konevî'nin Türkmen İsyanlarına Bakışı”, s. 47. Ayrıca Gudrun Schubert, tahkik çalışmasında Kâşî veya Kâşânî ismiyle ilgili kişilerin hiçbirinin Tâcüddîn lakabı taşımadığına dair bilgi vermektedir. Bkz. Schubert, *Annäherungen Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Din-i Qonavi und Nasir ud-Din-i Tusi*, s. 3-4.

²¹⁵ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 165.

bilginin keşf ve müşahede yoluyla gerçekleştiği, insan-ı kâmil, teslim makamının üstünlüğü gibi tasavvufî meselelere değinmiştir.²¹⁶

2.4.7. Risale-i Hadiye

Risale-i Hadiye iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Konevî mutasavvıfların Hakk'ın seçkin kulları olduklarından ve onların keşf ve müşahede yoluyla bilgiyi elde etme durumlarından bahsetmektedir. İkinci bölümde ise Nasîrüddin Tûsî'nin cevaplarına karşılık kendi düşüncelerini ifade etmektedir. Bu görüşlerini üçüncü bölümde ilgili bahislerde belirttik.

Sadreddin Konevî, her ilim dalının kendisine ait kavramlarının olduğunu ve bunların diğer ilim dallarından ayrıldığını söyler. Fakat bazı kavramların farklı ilim dallarında anlam olarak ayrı, yazılış olarak aynı olduğunu ve ortak kullanıldığını, bunun sebebinin de ibare feleğinin dar olması ve kavramların sınırlı olmayışına bağlar. Bu nedenle farklı ilim dallarının aynı kavramları kullanmasının aynı anlamda kullanıldığı zannı oluşturabileceğini, bu hatanın bu kavramlardan neyin kastedildiği açıklandığında giderilebileceğini ifade eder.²¹⁷

Sadreddin Konevî, bu durum nedeniyle tasavvuf ehli ile diğer ilmî grupların bazı konularda hem fikir oldukları zannının oluştuğunu söyler. Buna örnek olarak da Nasîrüddin Tûsî'nin “mahiyetler aklî ve aynî varlıktan münezzehtir” görüşüne karşın “mahiyetlerin yaratılmamış oldukları” ve Hakk'ın bir varlığı ve bir de mahiyeti olduğu düşüncesinin her şeyin membaı olan Hakk'ta ikililik anlamına geldiğinden imkânsız olduğu gibi görüşleri verilebilir.²¹⁸

Sadreddin Konevî bu mektubunda genel olarak tasavvuf ehlinin izlediği yol ile diğer ilim gruplarının yollarının arasındaki farkın anlaşılması adına hakikat ehli olarak tanımladığı mutasavvıfların Hakk'ın seçkin kulları olduklarından ve onların keşf ve müşahede yoluyla bilgiyi elde etme durumlarından, onların görüş ve amaçlarından bahsetmeyi amaçladığını ifade eder. Muhatabının kendisinin bu husustaki görüşlerini kabul veya ret etme durumlarını Allah'ın ilhamına, izahına ya da gizlemesine bağlı olduğunu da ekler.²¹⁹

Öncelikle “sahih zevk” ve “açık keşf” ile elde edilen şeyin, Hakk'ın bir olduğu, bütün varlıkların kaynağı olup varlığının hiçbir şeye muhtaç olmadığı, varlığının ötesinde bir mahiyetinin bulunmadığı bilgisine ulaşabileceğini, bunun kevnî akletme ile yani Hak'tan başkasının akletmesiyle de mümkün olabileceğini söyler.²²⁰

Sadreddin Konevî muhakkiklerin, Hakk'ın taakkülü ile elde edilen bilgilerin en sahih ve kâmil olanın, mümkünler arasındaki çokluk hükümlerinden ve imkânî kayıtlardan en

²¹⁶ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 166-172.

²¹⁷ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 177.

²¹⁸ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 177.

²¹⁹ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 178.

²²⁰ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 179.

soyutlanmış olan Akl-ı Evvel'in taakkülü olduğunu söyler. Onun Hakk'ı taakkulünün, Hakk'ın bulunduğu durumun gerektirdiği şeye en yakın akletme olduğunu ifade eder.²²¹

Sadreddin Konevî, Nasîrüddin Tûsî'nin "Hakk'ın hakikati bilinmezdir, ancak O'nu bilmek (marifet) gerçekleşmiştir" ifadesinin hakk'ın varlığının ötesinde bir hakikati olduğu anlamına gelmediğini, burada Hakk'ın "vücudî çokluklardan, nisbî itibarlardan, başkasının onu taakkul etmesinden meydana gelen sınırlı taayyün ve taakkullardan mücerret olarak taakkul edildiğinde, herhangi bir vasıf veya hüküm veya selbî-sübûtî bir nispet ile taayyün etmekten mutlak ve münezze" olduğu anlamına geldiğini söyler. Sadreddin Konevî bu ifadeler ile muhakiklerin, Hakk'a hiçbir şeyin nispetinin mümkün olmadığını, O'nun herhangi bir idrak ile akledilemeyeceğini ve hiçbir taakkülde taayyün etmediğini yani O'nun hakkında hiçbir hüküm verilemeyeceğini kastettiklerini söyler. Sadreddin Konevî, mahiyetin Hakk'a izafe edilme durumunun da bu minvalde olduğunu, zîra "mahiyetin Hakk'a izafe edilmesinin, Hakk'ın varlığının ötesinde bir mahiyeti olduğu" anlamına gelmediğini söyler.²²²

Sadreddin Konevî, Hakk'ın bir olması şeklinde taayyününün ise O'nun kendisini kendisinde kendisi olarak biliyor olmasından tevellüt ettiğini, bu durumun taakkülde meydana gelmesinin taayyünün kendisinden başka bir şey olmadığını ve farazî bir akletme olmadığını, bilfiil olduğunu söyler. Hakk'ın kendini bilmesinin zatından ayrı bir nispet olmadığını, bilakis aynı olduğunu, böylece bu birlikte çokluk ve taaddüdün söz konusu olamayacağını, bu ilmî nispet bakımından, Hakk'ın mebbe ve her mevcuda varlık verdiğinin akledildiğini belirtir. Konevî, "Ayrıca Hakk bu açıdan, ilmî nispetten meydana gelen ve birbirinden oluşan itibarların artışını taakul eder. Hak bu bir olan ilmî ilk lâzım mertebesinde diğer ilk küllî lâzımları taakkul eder. Bunların ilki bütün mümkünler üzerine yayılan vücûdî feyizdir" der. Bu şekilde Hakk'ın sonsuza kadar aşağıya doğru, lazımların lazımlarını taakkul ettiğini, söz konusu bu taakkulun tek bir süreçte oluşan ezeli ve ebedî bir taakkul olduğunu, mahiyetlerin de bu taakkullerin suretlerinden ve lazımlarıyla eserlerinden ibaret olduğunu ifade eder. Konevî sonuç olarak mahiyetlerin yaratılmış olmadığını söyler. Bununla birlikte yaratılmışların düşünce gücü ile onları akletmesi durumunda mahiyetlerin aynı/haricî varlıklar gibi yaratıldığını söyler.²²³

Konevî filozofların bu bilgiyi nazarî akıl yoluyla elde edebileceklerini kabul etse de muhakik olarak tanımladığı tasavvuf ehlinin bunu kendi düşüncesiyle elde etmediklerini söyler. Hakk'ın inayeti ile seçmiş olduğu, eşyanın hakikatlerini kendilerine bildirmek istediği kullarını ruhanî bir miraç ile kendisine çektiğini, böylece bu kişinin nefsinin bedeninden soyutlanarak yükseldiğini ve nefsinin küllî nefis ile birleştiğini beyan eder. Böylece kemâle eren nefis, Hakk'tan akıl, nefis gibi hiçbir ulvî ve süflî araca ihtiyaç

²²¹ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 179-180.

²²² Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 181.

²²³ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 182-184.

duymaksızın hakikî bilgiyi elde edebileceğini, aynı şekilde mahiyetleri de “Hakk’ın onları ezeli bir taakkul ile taakkul etmesi gibi ezeli taayyünleri ile aklettiğini” söyler.²²⁴

Konevî İbn Sînâ’nın *et-Tâlikat* adlı eserindeki “eşyanın hakikatlerine vâkıf olmak, insanın gücünü aşar” ifadesiyle şunu kastettiğini söyler: “Hakikatleri, Hakk’ın ilminde ve mücerret akılların zâtlarında ezeli ve ebedî olarak taayyün etmiş ma’kul suretleri açısından bilebilmek imkânsızdır.” Konevî buradan İbn Sînâ’nın, mizaçların ve tabiatların özelliklerinin bilgisini kastetmediğini, bilakis aslî hakikatleri bilmeyi kastettiğini söyler. Konevî, İbn Sînâ’nın bunu açıklarken “Hakk’ın zatını bilmeyi; Akı, nefsi, feleği ve ma’kullüğü açısından küllî cismin hakikatini bilmeyi” örnek verdiğini fakat bu konuda mizaç, tabiat ve özelliklere ilişkin herhangi bir örnek vermediğini belirtir. Bunun nedeninin de bu eseri istinsah eden kişinin muhtemelen bu bölümü tam olarak yazmamasından kaynaklandığını, yoksa İbn Sînâ’nın böyle önemli bir konu hakkında bir şey yazmamış olmasının mümkün olamayacağını iddia eder.²²⁵

Konevî, Hakk’ın dışındaki varlıkların, bazı vücûp ve imkân hükümleri içerdiğini, bu iki özelliğin arasında da bir galiplik ve mağlupluğun söz konusu olduğunu, bu galiplik ve mağlupluk ile varlıklar arasında çirkinlik, şeref, mutluluk, şâkilik, ilim, cahillik gibi eksiklik ve kemâl özelliklerini meydana geldiğini söyler. Kemâl özelliklerini elde etmenin vücûb hükümlerinin baskın olmasına, eksikliğin ise imkân hükümlerinin fazla olmasına bağlar. Vücûb hükümlerinin kaynağı vahdaniyet iken imkân hükümlerinin kaynağı çokluk ve imkândır. Konevî, bu iki uç ciheti birleştiren itidal mertebesinin, iki uçtan da sadece onları kendinde birleştirmesinin ma’kullüğüyle farklı olan hakikat-i insaniye olduğunu ve onun vücûb ve imkân tarafları için bir ayna vazifesi gördüğünü söyler. Konevî’ye göre bir olan Varlığın, insanda manevi bir yansıma ile “isimler, hallerin suretleri ve sıfatlar” ile çok farklı zuhurlar olarak yansıdığını ve bu insan aracılığıyla, vücûb ve imkân uçları arasında diğer nispet ve izafetlerin ortaya çıkarak ya da itibarî taaddütleri ve Hakk’ın birliğinde taayyün etmiş taakkülleri izhar edici olarak oluşurlar. Bunlar ezeli ilmin sahibi Hakk’a nispet edilir ve bu taayyün, mutasavvıflara göre “irtisam” olarak adlandırılır. Konevî bu noktada şöyle bir açıklama yapma ihtiyacı hisseder: “Fakat ben, eşyanın bu berzahlığın sahibinin zâtında yansımalarının (irtisam), ezeli-zâtî ilmi nispet açısından Hakk’ın nefsindeki yansımalarına mutabık olduğunu iddia etmiyorum. Ben sadece şunu söylüyorum: Durumu böyle olanın nefsi temizlenir, saflaşır, cevher haline gelir, feleği genişler ve en yüce kat ile birleşerek Hakk’ın nuru ile parıldar.”²²⁶ Konevî, Peygamber Efendimizin (sav) “Ya Rabbi, beni nur kıl!” hadisiyle de buna atıfta bulunduğunu söyleyerek görüşünü destekler. Netice de insanın bu şekilde mutlak nura dönüştüğünü, imkân mertebesinde ve onun noksanlıklarından soyutlandığını, böylece “ezeli ve ilahi irtisamın bizzat kendisi için bir ayna” olduğunu ve sonuçta da eşyayı kazanılmış bilgi ile değil de Hakk’ın zâtî ilmiyle bildiği gibi bildiğini

²²⁴Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 184-186.

²²⁵Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 189-190.

²²⁶Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 193-195.

ifade eder. Ayrıca bu mertebedeki insanın Hakk'tan hiçbir aracı olmaksızın keşf ve müşahade ile bilgi alabileceğini söyler.²²⁷

Konevî' nazarî akıl sahibinin keşf ve müşahade ehlinin aksine çeşitli sınırlılık özelliklerine, cüzî idrakleri ve yeteneklerinin sonlu olmasına bağlar. Ehl-i keşfin ise bu sınırlılık ve sonluluktan kurtulduğunu iddia eder. Bu bağlamda insan nefsinin eşyanın hakikî bilgisini elde edebilmesinin kemâl mertebelerine ulaşma hususunda nefsinin sahip olduğu makama bağlı olduğunu belirtir. Konevî, Peygamber Efendimizin (sav) miraç hadisesini, orada farklı semalarda diğer peygamberlerle görüşmesini, bazen Cebrâil vasıtasıyla bazen de vasıtasız bir şekilde direk Allah'tan (cc) bilgi almasını keşf yoluyla bilgi almaya örnek olarak verir. Aynı şekilde Peygamber Efendimizin (sav) varisi olarak gördüğü kâmillerin de müşahadeye mazhar olabildiklerini ifade eder. Bu konuda bazı düşünürlerin kuşkulu yaklaşıklarını, fakat bunlarında sıradan akıllarının benimsemeleri dışına hiçbir gerekçelerinin olmadığını söyler. Konevî, bu kişilerin daha çok düşündükleri takdirde önce sudûr teorisi, akıl, nefis ve feleklerin düzeni, sabit feleklerde kaidelerin bozulması gibi meselelere getirilen burhanî delillerdeki gizli bozuklukları göreceklarını söyleyerek, onları eleştirir.²²⁸

2.5. El-Mürâselât'ın Sadreddin Konevî'nin Eserleri Arasındaki Yeri

Nihat Keklik, Alman Oryantalist²²⁹ Carl Brockelmann (ö.1956) ve Osman Ergin'in yapmış oldukları çalışmalar neticesinde Sadreddin Konevî'nin eserlerinin tespit edildiğini, fakat bu eserlerin yazılış tarihleri, sıraları ve isimleri hakkında belirsizlikler bulunduğunu, Sadreddin Konevî'nin kendi eserlerinin içeriğinde vermiş olduğu bazı bilgiler ve ipuçları sayesinde eserlerin tam isimleri ve sıralaması hakkında birtakım bilgilere ulaşılabilirdiğini ifade etmektedir.²³⁰ Osman Ergin'nin Sadreddin Konevî'nin eserlerini tespiti için yapmış olduğu çalışmasına göre Türkiye'deki kütüphanelerde Sadreddin Konevî'ye ait yirmi üç eser bulunmaktadır.²³¹ Brockelmann'ın Arapça yazma eserler literatürüne dair yazmış olduğu kısaca GAL olarak bilinen bibliyografik eserde²³² bu sayı daha fazladır.²³³

Hilmi Ziya Ülken, Sadreddin Konevî'nin Mevlânâ, Nasîrüddin Tûsî, Takiyyeddin el-Havrânî²³⁴ ve Afifeddin et-Tilimsânî (ö. 690/1291) gibi yaklaşık elliye yakın kişi ile

²²⁷Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 195.

²²⁸Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 200-204.

²²⁹ Yüce, Nuri, "Carl Brockelmann", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1992), c.6 s. 335.

²³⁰ Keklik, *Allah, Kâinât ve İnsan*, s. XIX.

²³¹ Ergin, Osman, "Sadradîn al Qunawi ve eserleri", *İ.Ü.E.F. Şarkiyat Mecmuası* 2, (1958), s. 67.

²³²Yüce, "Carl Brockelmann", C: 6, s. 335.

²³³ Ergin, "Sadradîn al Qunawi ve eserleri", s. 67.

²³⁴ Eren, Mehmet, "Sadreddin Konevî'nin Derslerine Katılan Meşhur Simalar", *II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Hasan Yaşar, (Konya: Mebka Yayınları 8, 2014), s. 73.

mektuplaştığını ifade etmektedir.²³⁵ *En-Nefehâtü'l-İlâhiyye* adlı eserinde çeşitli mektuplar bulunmakta ve bazılarında kime yazıldığı belirtilmekte bazılarında ise “bir dosta” denilip muhatap hakkında bilgi verilmemektedir.

Sadreddin Konevî eserleri genel olarak değerlendirildiğinde üslûp olarak soyut ve felsefî bir dil kullandığı ve bu nedenle ifade dilinin biraz ağır olduğu görülmektedir. Kendisi de bunun bilincinde olup, anlaşılamayacağı endişesini taşıdığından okuyucusunu bu hususta uyarır.²³⁶

Sadreddin Konevî’ye ait önemli eserleri ve çeşitli felsefî meselelerin tartışıldığı “*el-Mürâselât*’a” kıyasla bu eserlerin içerikleri hakkında bilgi vermeye çalıştık.

Eserleri:

1- *Miftâhu'l-Gayb*: Ekrem Demirli tarafından *Tasavvuf Metafiziği* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. Osman Ergin, Sadreddin Konevî’nin en önemli eserlerinden olan bu eserin tam isminin *Miftahu ğaybi'l-cem'i ve'l-vücûd fi'l-keşf ve's-şühûd* olduğunu, fihristlerde kısaltılmış hali olan *Miftâhu'l-Gayb* olarak anıldığını söylemektedir.²³⁷ Bu eserin ismi Sadreddin Konevî’nin *en-Nefahât* adlı eserinde zikredildiğinden *en-Nefahât*’dan daha önce yazıldığı anlaşılmaktadır. Sadreddin Konevî, *Miftâhu'l-Gayb* adlı eserinin yazılış amacını eserinde şu sözlerle ifade etmiştir. “Bu kitap bütün insanlar ve avam için yazılmış değildir. Hatta seçkin kimseler için dahi yazılmamıştır. Seçkinlerin özü olan bazı kimseler için yazılmıştır.” Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Sadreddin Konevî bu eseri ağır bir üslupla ve herkesin anlayamayacağı, ancak kendi nezdinde belli bir zümre olan seçkin kişilerin anlayabileceği bir dille yazmıştır.²³⁸ Eserin muhtevasına bakıldığında tasavvufla birlikte daha çok ilahiyat ve felsefeye dair bilgiler yer almaktadır.²³⁹

Miftâhu'l-Gayb tasavvuf metafiziği alanında en önemli eserdir. Sadreddin Konevî eserine metafizik konusyla başlar. Kendisi metafizik anlayışını tasavvufla harmanlayarak metafiziğe yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Eserinin girişinde metafiziğe dair “Hakk’ın varlığı, Hakk’ın varlığının onun dışındakilere izafe edilmesi, imkânın hükümleri” gibi konuları ele almakta, akabinde tasavvufa dair seyr-u sülûk’a yeni başlayanlara yol gösterici bazı kavramları, halleri açıklamakta ve son olarak da İnsan-ı Kâmil’in özellikleri başlığı altında insana dair bilgiler vermektedir.²⁴⁰

Konevî eserinin pek çok yerinde felsefî kavramlar kullanmıştır. Örneğin *âyân-ı sabiteden* bahsederken filozofların onu mahiyet olarak adlandırdıklarını söyler. Ayrıca tanrı-âlem ilişkisini sûdur ilişkisi şeklinde yorumlar. Fakat bunlarla birlikte felsefeyi eleştirdiği

²³⁵ Ergin, “Sadradîn al Qunawi ve eserleri”, s. 65.

²³⁶ Demirli, *Sadreddin Konevî*, s. 24.

²³⁷ Ergin, “Sadradîn al Qunawi ve eserleri”, s. 68.

²³⁸ Keklik, *Allah, Kâinât ve İnsan*, s. XIX.

²³⁹ Ergin, “Sadradîn al Qunawi ve eserleri”, s. 69.

²⁴⁰ Konevî, Sadreddin, *Miftâhu'l Gayb*, trc. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kapı Yay., 2014), s. 21.

noktalarda mevcuttur. Mesela varlık görüşü hakkında bazı noktalardaki görüş ayrılıklarına değinir.²⁴¹

Molla Fenârî'nin (ö.834/1431) şerhi ile birlikte bu eser hakkında pek çok şerh yazılmıştır.²⁴² Ekrem Demirli, Konevî'nin sadece bu eserinin bile Konevî'nin kendi düşüncelerini öğrenebilmek için yeterli olduğunu söyler.²⁴³ Buda eserin ne kadar kıymetli olduğunun bir göstergesidir.

2- *Î'câzü'l-beyân fî tefsîri Ümmî'l-Kur'ân*: Ekrem Demirli tarafından “*Fatiha Suresi ve Tefsiri*” adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. Eserin ismi hakkında çeşitli ihtilaflar bulunmaktadır. Osman Ergin, çoğu nüshada *Î'câzü'l-beyân* şeklinde isimlendirildiğini bazı nüshalar da ise *Tefsîru'l-suratu'l-Fatiha* olarak anıldığını ifade etmektedir.²⁴⁴ Nihat Keklik ise eserin tam isminin Sadreddin Konevî tarafından şu şekilde belirtildiğini söyler: “كتاب أعجاز البيان المشتمل على شرح كليات أسرار أم القرآن”²⁴⁵ Sadreddin Konevî, *en-Nefahât* adlı eserinde *Î'câzü'l-beyân* adlı eserinden bahsetmiştir.²⁴⁶ Bu da *Î'câzü'l-beyân*'ın yine daha önce yazıldığının bir göstergesidir.

Bu eser Konevî'nin diğer eserlerinde beyan ettiği görüşlerinin tamamının içermesi bakımından önemlidir. Sadreddin Konevî, eserini Allah yolundaki inananlara yönelik yazdığını, kendisine bir takım sırların verildiğini ve ifade edebileceği ve muhatabının da anlayabileceği kadarıyla bu sırları ortaya çıkaracak bilgiler vereceğini, söyler.²⁴⁷ Eser Fatiha suresinin geniş bir tefsiri olmakla birlikte Konevî'nin metafizik tasavvurunu ortaya koyduğu bir eserdir. İki bölümden oluşur. Giriş kısmında eseri yazma amacından, içeriğinden, ele aldığı konulardan bahseder. Bu bölümde Konevî felsefe eleştirisine ve bu eleştiriden hareketle dile getirdiği bilgi teorisinin önemli unsurlarına yer verir. İlk bölümünde Konevî'nin bilgi görüşü hakkında önemli bilgiler yer almaktadır. Konevî hakiki bilgiyi elde etmenin iki yolu olduğunu, bunlardan birincisinin nazarî istidlal yöntemi olan burhan yolu, ikincisinin ise nefsi tezkiye ve kalbi tasfiye yöntemi olan müşahade yolu olduğunu söylemektedir. Akabinde her iki yolu açıklayarak sadece akıl ile hakiki bilgiye ulaşamayacağını ifade eder. İkinci bölümde ise Besmele-i Şerif ve Fatiha suresinin tefsirini yapar.²⁴⁸

3- *en-Nefehâtü'l-îlâhiyye*: Ekrem Demirli tarafından “*Îlâhi Nefhalar*” adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. Eserin içinde zikredilen h.672/ m.1274 tarihi Sadreddin Konevî'nin vefat yılı olması *en-Nefehâtü'l-îlâhiyye*'nin Sadreddin Konevî'nin yazmış olduğu son eser

²⁴¹ Demirli, Ekrem, *Tasavvufun Altın Çağı: Konevî ve Takipçileri*, s.104.

²⁴² Ergin, “Sadrâdîn al Qunawî ve eserleri”, s. 69.

²⁴³ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 27.

²⁴⁴ Ergin, “Sadrâdîn al Qunawî ve eserleri”, s. 68.

²⁴⁵ Keklik, *Allah, Kâinât ve İnsan*, s. XX.

²⁴⁶ Konevî, Sadreddin, *Îlâhi Nefhalar*, trc. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kapı Yay., 2015), s. 30.

²⁴⁷ Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 25-26.

²⁴⁸ Demirli, Ekrem, *Tasavvufun Altın Çağı: Konevî ve Takipçileri*, s.106.

olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda bu eserde Sadreddin Konevî'nin diğer eserlerinin pek çoğunu zikretmesi de bu bilgiyi teyit eder.²⁴⁹ Eserin tam adı “*Nefahât er-Rahmâniye ve Tamarât et-tacalliyât el-ihtişâsiye er-Rabbâniye*”dir.²⁵⁰ Kendi hayat hikayesi hakkında en çok bilgiye yer verdiği eseridir. İçerisinde “68 Nefha ve 17 mektup” bulunmaktadır. Bu mektupların beş tanesinde; Şerif el-Halîlî,²⁵¹ Şeyh Takiyüddin al-Havranî,²⁵² Kadı Muhyiddin²⁵³ (ö. 596/1200), Şam'daki Kadı Muhyiddin'e,²⁵⁴ İmamüddin isimli dostu²⁵⁵ şeklinde kime yazıldığına dair bilgiler verilirken geriye kalan diğer mektuplarda “bir dost...” ifadesi bulunmakta ve kime yazıldığı belirtilmemektedir. Bazı mektuplarında “bu mektubun gelişiyile memnun ve mesrur oldum” şeklinde ifadeler bulunmakta, buradan da bazı mektupların Sadreddin Konevî'nin cevap mahiyetinde yazdığını, bazılarının ise kendisinin mektubunda dile getirdiği gerekçe nedeniyle yazma ihtiyacı duyduğunu gözlemlemektediriz. Mektuplarında genel olarak yüz yüze görüşmeyi arzuladığını, fakat bunun mümkün olmamasından dolayı mektup yoluna başvurduğunu belirtir.

Konevî eserin giriş kısmında *ilahi nefhâlar* olarak tanımladığı bir takım bilgilere ve özel rabbanî tecellilere mazhar olduğunu ve bunların sonucunda Allah'ın kendisine göstermiş olduğu ve dile getirmesine imkân verdiği kadarıyla bu bilgi ve tecellileri kitabında dile getirmeye çalışacağını söyler. Okuyucusuna da bu bilgileri iyice dinleyip anlamasını, değerini bilmesini böylece mutluluğu ve kemâli elde edebileceği nasihatinde bulunur.²⁵⁶

4-Şerhu erba'ine hadîs: Ekrem Demirli tarafından “*Kırk Hadis Şerhi*” adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. Sadreddin Konevî bu eserinde Moğolların Bağdad'ı istila etmesine dair görmüş olduğu bir rüyayı anlatmaktadır. Bu hadisede bu eserin Bağdad'ın istilasına tekabül eden h.656/ m.1258 senesinden sonra yazıldığını gösterir. Ayrıca Keklik, her ne kadar eserin ismi “Kırk Hadis Şerhi” olsa da hemen hemen bütün yazma nüshalarında 29 adet hadis bulunduğunu, sadece “Mısır h.1324” adlı yazma nüshasında 40 adet bulunduğunu ve bu nüshanın da diğer nüshalarla mukayesesinde farklılıklar bulunduğunu ifade etmektedir.²⁵⁷ Osman Ergin, Sadreddin Konevî'nin, eserinin mukaddimesinde 40 hadisi şerh etmek niyetinde olduğunu belirttiğini, fakat günümüze ulaşan nüshalarda 29 hadis şerhi bulunduğunu, tamamlamaya mâni bir durumun hâsıl olmuş olabileceğini ifade etmektedir.²⁵⁸

²⁴⁹ Keklik, *Allah, Kâinât ve İnsan*, s. XXI.

²⁵⁰ Ergin, “Sadradîn al Qunawi ve eserleri”, s. 74.

²⁵¹ Konevî, *Îlâhi Nefhalar*, s. 247.

²⁵² Konevî, *Îlâhi Nefhalar*, s. 263.

²⁵³ Konevî, *Îlâhi Nefhalar*, s. 265.

²⁵⁴ Konevî, *Îlâhi Nefhalar*, s. 281.

²⁵⁵ Konevî, *Îlâhi Nefhalar*, s. 284.

²⁵⁶ Konevî, *Îlâhi Nefhalar*, s. 11.

²⁵⁷ Keklik, *Allah, Kâinât ve İnsan* s. XXI.

²⁵⁸ Ergin, “Sadradîn al Qunawi ve eserleri”, s. 77.

Bu eseri yazma nedeninin Peygamber Efendimizin (sav) “Ümmetimden kırk hadis ezberleyen kimse fakih olarak haşredilir” hadisinden hareketle kırk hadis eserleri kaleme alan âlimlerin geleneğine uymak olduğunu söyler.²⁵⁹ Sadreddin Konevî’nin önemli bir hadis âlimi olduğu bilinmektedir. Vasiyetinde de cenazesinin fıkıh kitaplarına göre değil de hadis kitaplarına göre yıkanmasını istemesi de hadis ilmine verdiği değerin bir göstergesidir.

5-*Tebşiratü'l-Mübtedî ve Tezkiretü'l-Müntehâ*: Ahmet Remzi Akyürek tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. Ekrem Demirli bu tercümeyi “*Marifet Yolcusuna Kılavuz*” adıyla yayımlanmıştır. Eserin son kısmında Musa Sadrî ve Muhammed Emin Dede tarafından derlenen *Reğâibu'l Menâkıb* (Sadreddin Konevî’nin Menâkıbname) eklenmiştir.²⁶⁰

Hacim olarak küçük bir risâledir. Her ne kadar Sadreddin Konevî’ye ait olması bakımından muhtelif görüşler bulunsun da eserin muhtevasının farklı eserlerinde ifade ettiği görüşlerine tam anlamıyla uyduğu görülmektedir.²⁶¹ Sadreddin Konevî’nin genellikle tasavvuf adabıyla ilgili bilgiler verdiği önemli eserlerindendir. Eserin dili Farsça’dır. Yazılış tarihi bilinmemektedir.²⁶² Eserde Sadreddin Konevî “Hakk’ın zâtı, sıfatları, eylemleri, nübüvvet, dünya ve âhiret ve nefsin özellikleri ve bekası” gibi meselelere değinmiş ve tasavvuf ehlinin bu hususlardaki görüşlerini ele almıştır. Sadreddin Konevî, insan-ı kâmil olma yolunda yolculuğa yeni başlayanlar için bir kılavuz, yolculuğu nihayete erdirenler için ise bu süreçte yaşadıklarını unutturmamak niyetiyle bu eseri kaleme almıştır.

6-*Şerhu Esmâ'illâhi'l-Hüsnâ*: Ekrem Demirli tarafından “*Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*” adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. “Allah’ın 99 ismi vardır. Bunları öğrenen cennete girer” hadisindeki müjdeye nail olabilmek gayesiyle bu eseri kaleme aldığını ifade eder. Ona göre Tanrı’nın âlemle ilişkisinden söz etmek, O’nun isimlerinden söz etmek demektir. Sadreddin Konevî eserinde ilahi isimleri Tanrı-âlem çerçevesinde ele almış, sûfilerin manevi gelişimlerine, varlıkların bu isimler aracılığıyla Hakk’a yöneldikleri ve hakikati görebilme yetkinliğine ulaşabildiğini, kendisinin de bu isimleri zikretmesi sonucu kemâle olan yolculuğunda ilerleme kaydettiğini belirtir. Ayrıca Allah’ın doksan dokuz ismi vardır dense de aslında bunun mecâzî bir sayı olduğunu, isimlerin sonsuz olduğunu ekler.²⁶³ Sadreddin Konevî bu eserinde de çoğu eserinde olduğu gibi ele aldığı konu hakkında hemen hemen her bilgiyi vermeye çalışmış hatta bazen konunun dışına da çıktığı olmuştur.²⁶⁴

²⁵⁹ Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, s. 28.

²⁶⁰ Demirli, Ekrem, “Sadreddin Konevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2008), 35, s. 420.

²⁶¹ Konevî, Sadreddin, *Marifet Yolcusuna Kılavuz*, s. 11.

²⁶² Keklik, *Allah, Kâinât ve İnsan*, s. XXI.

²⁶³ Konevî, Sadreddin, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, trc. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kapı Yay., 2014), s. 10-18.

²⁶⁴ Keklik, *Allah, Kâinât ve İnsan*, s. XXII.

7-Risâle fî Hakk'ul-Mehdî: İslâm âleminin özellikle şîîlerin değer verdikleri “mehdi” konusuna dair h.651/m.1253 senesinde Konya’da kaleme aldığı küçük bir risaledir. Sadreddin Konevî bu risalesinde mehdi hakkında geleceğe dair bazı ilginç bilgiler vermektedir. Örneğin mehdinin Şam’dan çıkacağı, İslâm fakihleri arasındaki ihtilafları sonlandıracağı, Müslümanların Frenkleri yeneceği, “altın kilise” olarak tanımlanan Ayasofya’nın Müslümanların eline geçeceği, yani İstanbul’un fethedileceği, Mehdi’nin Hz. Fatıma’nın soyundan geleceğini, sanıldığı gibi 11. İmamın oğlu olmadığı gibi bilgiler içermektedir.²⁶⁵

8-Mevârid’u zev’il-iẖtîsas ilâ Makasîd’il-İhlâs: Sadreddin Konevî’nin önemli eserleri arasındadır. Yazılış tarihi bilinmemektedir. Eserde felsefî meseleler önemli bir yer tutar. Sadreddin Konevî eserinde “Tevhid, marifetullah, nübüvvet, Allah ile insan arasındaki fark, ilahî isimler, Vahid ile Ehad arasındaki fark” gibi pek çok önemli konuya değinmektedir.²⁶⁶

9- el-Mürâselât beyne Sadreddin Konevî ve et-Nasîrüddin Tûsî: Ekrem Demirli tarafından Sadreddin Konevî ile Nasîrüddin Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. “*Mukâtabat*”²⁶⁷ olarak da bilinmektedir.

10- el-Fükûk fî Esrâri Müstenidâtî Hikemi’l-Fusûs: Bu eser İbnü’l-Arabî’nin *Fusûsu’l Hikem* adlı eserini şerh etmek amacıyla yazılmış bir eserdir. Bu eseri şerh eden ilk şarihtir.²⁶⁸

11- en-Nusûs fî Tahkiki’t-tavri’l-Mahsûs: Ekrem Demirli tarafından *Vahdet-i Vücûd ve Esasları* olarak Türkçeye tercüme edilmiştir. Sadreddin Konevî’nin bu eseri hocası İbnü’l-Arabî’nin *Fusûsu’l Hikem* adlı eserine karşı yazılmış nazire minvalinde bir eserdir. İbnü’l-Arabî’nin “fass” ifadesi yerine Sadreddin Konevî “nass” ifadesini kullanmıştır. İbnü’l-Arabî de 26 fass bulunurken Sadreddin Konevî’de 20 nass bulunmaktadır.²⁶⁹ “Hakk’ın mutlaklığı, ilim-malum ilişkisi, gerçek bilgi, tesir-teessür ilişkisi, bir-çok ilişkisi, isim ve sıfatlar, kıdem ve hâdislik hükmü, Vücûd-ı Hak” gibi konular hakkında kısa bilgiler vermektedir.²⁷⁰

12- Mir’âtü’l Ârifîn: Âriflerin Aynası ismiyle Türkçeye tercüme edilmiştir. Hacim olarak küçük fakat muhteva anlamında oldukça zengin olan bu risale “Besmele, Fâtiha suresi, insan-ı kâmil, tecelli, hakikat, hikmet, zuhur nazariyesi” gibi tasavvufî konuları ihtiva etmektedir.²⁷¹

²⁶⁵ Keklik, *Allah, Kâinât ve İnsan*, s. XXII.

²⁶⁶ Keklik, *Allah, Kâinât ve İnsan*, s. XXIII.

²⁶⁷ Keklik, *Allah, Kâinât ve İnsan*, s. XXIII.

²⁶⁸ Ergin, “Sadradîn al Qunawi ve eserleri”, s. 75.

²⁶⁹ Ergin, “Sadradîn al Qunawi ve eserleri”, s. 72.

²⁷⁰ Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, (İstanbul: Kapı Yay., 2014).

²⁷¹ Konevî, Sadreddin, *Âriflerin Aynası*, trc. Dilaver Gürer, Betül Güçlü, Ali Çoban. (İstanbul: Gelenek Yay., 2010), s. 14.

14- Şerh eş-Şecerât en-Nu'maniyye fi'd-Devleti'l-Osmaniyye: Bu eser Sadreddin Konevî'nin hocası İbnü'l-Arabî'nin *Şecerât en-Nu'maniyye fi'd-Devleti'l-Osmaniyye* adlı eserinin şerhidir. Rivayete göre bu eser, İbnü'l-Arabî'nin hükümdarlığın Osmanlı Devletine kadar ki sürecini anlatan, bir nevi geleceğe dair haber veren bir eserdir.²⁷²

15- Vasiyetname: Sadreddin Konevî'nin vasiyetinin Konya Yusuf Ağa Kitaplığında ve pek çok kütüphanede nüshaları bulunmaktadır. Arapça olarak yazılmıştır. Vasiyetine öncelikle kendini tanıtarak başlamıştır. Söylediklerine çevresindekileri şahit tutarak, kendi imanından ve müminlerin nasıl iman edilmesi gerektiğinden bahsetmiştir. Akabinde ise vefatı sonrası yapılması gerekenleri dile getirmiştir. İlk olarak özel bir türbe istemediğini, bir mezarlığa defnedilmek istediğini ve ilk gecesinde Allah tarafından bağışlanmak niyetiyle kabrinin başında yetmiş bin tevhid çekilmesini istemektedir. Fıkıh kitaplarına göre değil de hadis kitaplarına göre yıkanılmak istediğini, beyaz kefeninin üstüne hocası İbnü'l-Arabî'nin hırkasının sarılması, altına da yine hocası olan Evhadüddin Kirmânî'nin seccadesinin serilmesini, herhangi özel bir kabir istemediğini, yerinin belirlenmesini sağlayacak taşların kabrinin etrafına örülmesini vasiyet etmektedir.²⁷³

Sadreddin Konevî'nin eserlerinde dikkat çeken bir diğer husus ise sahip olduğu kitapların ne yapılmasını istediği konusudur. Sadreddin Konevî, felsefeye dair kütüphanesinde bulunan eserlerin satılıp, elde edilen gelirin ise sadaka olarak dağıtılmasını istemektedir. Geriye kalan fıkıh, hadis, tefsir ve tıp ile ilgili kitapların ise ilim ile meşgul olanların kendilerinden istifade edilmeleri üzere kütüphaneye vakfetmiştir. Kendi yazdığı eserleri ise damadı²⁷⁴ Afifüddin'e emanet etmiştir. Vasiyetinin devamında kızı Sekîne'ye ve dostlarına bazı tavsiyelerde bulunmaktadır. Ayrıca Moğolların Anadolu'yu işgal etmeye çalışacağını bu nedenle imkânı olanın Şam'a gitmelerini tavsiye etmektedir.²⁷⁵

Genel olarak Sadreddin Konevî'nin eserlerinin içeriğine bakıldığında tasavvuf ağırlıklı konuları ele aldığını fakat bu konuları yorumlarken klasik tasavvuf nazarıyla değil de metafizikle harmanlanmış bir bakış açısını kullandığını görüyoruz. Ayrıca Nihat Keklik'in de ifade ettiği gibi Sadreddin Konevî'nin *Mürâselât*'ın içeriğinde tartışılan meseleleri müstakil olarak eserlerinin herhangi birinde ele aldığını göremedik. Fakat *el-Müresalat*'da yer alan görüşlerini eserlerinin içeriğiyle tutarlılık arz etmektedir.

2.6. El-Mürâselât'ın Nasîrüddin Tûsî'nin Eserleri Arasındaki Yeri

Nasîrüddin Tûsî, pek çok alana dair eserler kaleme almış, çok yönlü velûd bir âlimdir. Eserlerinin belirlenmesi konusunda yapılan en kapsamlı çalışma Muhammed Takî Müderris Razavî'nin (ö.1986) *Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîrüddin-i Nasîrüddin Tûsî* adlı çalışmasıdır. Muhammed Müderris Zencânî'nin *Sergüzeşt ve akâid-i felsefî-i Hâce*

²⁷² Ergin, "Sadradîn al Qunawi ve eserleri", s. 78.

²⁷³ Uzunpostalcı, "Şeyh Sadreddin Konevî'nin Vasiyeti", s. 41.

²⁷⁴ Şahin, Bekir, "Sadreddin Konevî'nin Yusuf Ağa Kütüphanesinde Bulunan Bir Günlüğü", *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, (Konya: Mebkam Yayınları 7., 2010), s. 199.

²⁷⁵ Uzunpostalcı, Şeyh Sadreddin Konevî'nin Vasiyeti, s. 43.

Nasîreddin-i Nasîrüddin Tûsî adlı eseri de Nasîrüddin Tûsî'nin eserleri hakkında kapsamlı bilgi vermektedir.²⁷⁶ Nasîrüddin Tûsî'nin *Telhîsu'l Muhassal* eseriyle birlikte kelâm ve felsefeye dair yazmış olduğu otuz kadar risale Abdullah Nûrânî tarafından tahkik edilmiştir.²⁷⁷ Bu risaleler Murat Demirkol tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.

Nasîrüddin Tûsî'nin mektuplaşma yoluyla iletişime geçtiği pek çok âlim vardır. Necmettin Kâtibî el-Kazvinî ile mektuplaşmaları da Sadreddin Konevî ile *Mürâselât*'ı gibi önemli bir eserdir. Zorunlu varlığının ispatı, teselsülün iptali, âlemin hudûsu gibi felsefî konularda gayet seviyeli ve sonuç almayı hedefleyen verimli bir ilmi tartışmadır. Hatta Kazvinî bu tartışmaların sonucunda Nasîrüddin Tûsî'nin haklı olduğunu itiraf etmektedir. Sadreddin Konevî gibi Kazvinî ile olan iletişim dili de gayet nazik ve saygı çerçevesindedir.²⁷⁸

Tûsî'nin mantık, kelâm ve felsefe alanlarında mektuplaştığı düşünürlerin bazıları şunlardır:²⁷⁹

- 1- Şerefüddin Muhammed b. Mahmud er-Râzî
- 2- Fahreddin Ebu Mansur Kazerunî
- 3- Nureddin Ali eş-Şîî
- 4- Bahaeddin el-Miyavî
- 5- İzzeddin Ebu Rıza Sad b. Mesud b. Kemune (ö. 1284)
- 6- Muhammed b. Hasen el-Musevî
- 7- Fahreddin Muhammed b. Abdullah el-Biyarî Kâdî'l-Herat
- 8- Seyyid Rükneddin Esterabadî (ö. h.715)
- 9- Cemaleddin Ali b. Süleyman el-Bahranî
- 10- Necmeddin Ali b. Ömer Katibî el-Kazvinî (ö. 1276)
- 11- Sadreddin Muhammed b. İshak el-Konevî (ö. 1274)
- 12- Şemseddin Hüsrevşahî
- 13- Cemaleddin el-Bahreynî
- 14- İzzeddin Hasan el-Merağî (ö. h.666)
- 15- Cemaleddin Aynu'z-Zeman el-Cilî (ö. h.651)
- 16- Esirüddin Mufaddal b. Ömer el-Ebherî (ö. 1264)
- 17- Kâdî'l-Bahreyn

²⁷⁶ Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, s. 37.

²⁷⁷ Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, s. 45.

²⁷⁸ Demirkol, "Nasîrüddin Tûsî'nin Bilim ve Felsefedeki Yeri", s. 47.

²⁷⁹ Tûsî, *Felsefe Mektupları*, s. 20-30.

18- Şemseddin Kîşî (ö. 1296)

Nasîrüddin Tûsî'nin felsefe, kelâm, matematik ve astronomi alanlarında yazılmış pek çok risalesi vardır. Felsefe ve kelâmı ilgili olan risaleleri *Tehlisu'l-Muhassal*, *Ahlâk-ı Nasırî* ve *Ahlak-ı Muhteşemî* adlı eserler içerisinde toplanmıştır.²⁸⁰

Nasîrüddin Tûsî kelâmî meseleleri felsefenin ilgili konularına dayandırarak ele almıştır. Örneğin Nasîrüddin Tûsî'nin felsefe kitapları olarak bildiğimiz *Tecrîdu'l İtikad* ve *Telhîsu'l-Muhassal* adlı eserlerinde ele alınan konularda ilgili kısımlarda kelâmî görüşlerini de belirtmiş, bunu yanında bu eserlerde özellikle kelâmî görüşlerini ele alan müstakil başlıklar bulunmaktadır.²⁸¹ Eserlerinin arasında en önemlisi Ahlak-î Nasırî olarak adlandırılan meşhur ahlak kitabıdır. *Ahlak-î Muhteşemî* ve *Evsâfu'l Eşrâf* adlı iki önemli eseri de ahlak kitapları arasındadır. Fakat bunlarda çok kıymetli eserler olmakla birlikte *Ahlak-î Nasırî* ile yarışacak kadar meşhur ve kapsamlı değildir.²⁸²

Mantık alanında da önemli eserler kaleme almıştır. Bunlar *Mantıku't-Tecrîd*, *Esâsu'l-İktibas*, *Şerhu Mantıki'l-İşârât* ve *Ta'dilu'l-Miyar fî Nakdi Tenzili'l Efkâr* adlı eserlerdir. *Ta'dilu'l-Miyar fî Nakdi Tenzili'l Efkâr* adlı eserini Esirüddin Ebherî'nin (ö. 1264) *Tenzilu'l-Efkâr fî Ta'dili'l-Esrar* adlı eserini eleştirmek için yazmıştır.²⁸³

Eserleri:

1-Ahlak-ı Nâsırî: Farsça bir eserdir. Tûsî, İsmaililerle birlikte olduğu dönemde yazmış olduğu bu eserini fikir ve terminoloji açısından daha sonra yeniden düzenlenmiştir.²⁸⁴

İslâm dünyasında yazılmış ilk sistematik ahlak kitabıdır. İsmailî vali Nâsîrüddin Muhteşem'in İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l Ahlak* ve *Tathîru'l-Â'râk* adlı ahlak eserlerini, Nasîrüddin Tûsî'den Arapça'dan Farsça'ya tercüme etmesini istemesiyle ortaya çıkmıştır. Nasîrüddin Tûsî böyle mükemmel iki eseri çevirirken aslını bozma endişesiyle tercüme etmek yerine yeni, özgün ve daha kapsamlı bir ahlak kitabı yazmayı teklif etmiştir.²⁸⁵ Ayrıca bu eserde aile ve şehir yönetimi gibi iki önemli konunun işlenmemesine dikkat çekerek bu alanda yeni bir eser yazmaya karar vermiştir. Bu kararı almasında Nasır Muhteşem'in etkisi olduğundan eserine *Ahlak-ı Nâsırî* ismini verir. Eserin Ahlak bölümü Miskeveyh'in *Tezhibu'l Ahlâk*'ının bir özeti gibi dursa da Nasîrüddin Tûsî kendine özgü bir sınıflama yapmıştır. Miskeveyh'in akılcı ahlak görüşünün yanında Tasavvufî ahlak görüşleriyle de desteklemeye çalışmıştır. Bunun yanında esere aile ve şehir yönetimi bölümlerini de eklemiştir. Bu konulardaki görüşlerini yazarken İbn Sînâ ve Fârâbî'nin görüşlerinden istifade etmiştir.²⁸⁶

²⁸⁰ Demirkol, "Nasîrüddin Tûsî'nin Bilim ve Felsefedeki Yeri", s. 48.

²⁸¹ Demirkol, "Nasîrüddin Tûsî'nin Bilim ve Felsefedeki Yeri", s. 48.

²⁸² Demirkol, "Nasîrüddin Tûsî'nin Bilim ve Felsefedeki Yeri", s. 49.

²⁸³ Demirkol, "Nasîrüddin Tûsî'nin Bilim ve Felsefedeki Yeri", s. 50.

²⁸⁴ Taştan, "Nasîrüddin Tûsî: Hayatı, Eserleri, Din ve Toplum Görüşü", s. 4.

²⁸⁵ Demirkol, "Nasîrüddin Tûsî'nin Bilim ve Felsefedeki Yeri", s. 50.

²⁸⁶ Taştan, "Nasîrüddin Tûsî: Hayatı, Eserleri, Din ve Toplum Görüşü", s. 4.

Nasîrüddin Tûsî *Ahlak-ı Nâsırî*'yi üç defa revize etmiştir. İlki 1232-1233 yıllarında İsmailî vali Nâsîrüddin Muhteşem'in teklifi ile onun adına yazdığı halidir. Daha sonra takribi yirmi sene sonra Moğolların Alamut'u ele geçirmesi hadisesi üzerine kitabını tekrar düzenlemiştir. Son olarak da 1272-1273 yıllarında tekrar gözden geçirmiştir.²⁸⁷

Yeniden düzenleme nedenini ise bizzat eserinde açıklar. Eseri yazdığı dönemde yaşanan karışıklıklar, kendisinin ana vatanından ayrı olması, Kûhistan bölgesinde hapis hayatı yaşaması ve yaşadığı sıkıntılar nedeniyle mecburiyetten dolayı eseri Nâsîrüddîn'e atfetmek zorunda kaldığını, özgürlüğünü elde ettiğinde de gerekli düzeltmelerini yaptığını söyler. Okuyucudan da eseri değerlendirirken "sen onu kınıyorsun ama belki de onun bir özü var" hoşgörüsüyle yaklaşmalarını talep eder. Ayrıca kitabının inançları farklı olan insanlar tarafından da okunmaya başladığını ve pek çok kişi arasında da ününün yayıldığını, bu sebeple hiç bir siyasi kaygı taşımadan eseri tekrar yazma gereği duyduğunu söyler. Böylelikle kitabını okuyup onu yanlış yorumlayıp farklı yönleri çekmek isteyenlere karşı açık kapı bırakmak istemediğini belirtir.²⁸⁸

Nasîrüddin Tûsî kitabının felsefeye dair konular içerdiğini bizzat kendisi ifade eder.²⁸⁹ Eser üç ana makale ve makalelerin içerisinde toplamda otuz fasıldan oluşmaktadır. "Ahlâk Terbiyesi" olarak adlandırılan ilk makalenin içeriğinde genel olarak İnsânî nefse dair bilgiler bulunur. İnsânî nefsin kendini bilmesi, kuvvelerinin sayılması, diğer kuvvelerden farkı, insanın eşrefi mahlûkat olmasının nedeni ve bu nefsin yetkinliği ve noksanlığının izahı ve yetkinliğe ulaşmanın yollarını, ahlâk terbiyesi, erdemler ve nefsin hastalıklarının tedavisinden bahseder. Genel olarak ahlak felsefesi ve psikolojisinin problemlerini ele alır. İkinci makale de "Ev İdaresi" yani evin ve malların nasıl idare edileceği, eş, çocuklar ve anne babaya karşı hukukun nasıl olması gerektiğinden ve son makale de ise "Devlet Yönetimi"nden bahseder.²⁹⁰

2- Şerhu'l-İşârât: Nasîrüddin Tûsî İslâm felsefesinde önemli kılan en önemli özelliği İbn Sînâ şârihi olmasıdır. İbn Sînâ'nın "mantık, fizik ve metafiziğe dair görüşlerini"²⁹¹ ihtiva eden *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserini şerh etmiştir. "*Hallü Müşkilâtı'l-İşârât*" adını taşıyan şerh eser "*Nasîrüddin Tûsî Şerhi*" olarak bilinmektedir.²⁹² Bunun nedeni ise *el-İşârât*, İbn Sînâ'nın felsefedeki olgunluk dönemi eseridir. Bu eserinde İbn Sînâ felsefe öğrencilerinden üzerine titremelerini doğru anlamaları için ekstra çaba sarf etmelerini istediği nadide bir eserdir. İşte bu uyarıyı Nasîrüddin Tûsî kendisine bir görev kabul etmiş özellikle Fahreddin er-Râzî'nin (ö.606/1210) İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilere karşı onu savunmuş, doğru anlaşılması için dikkatlice açıklamalar getirmiştir. *el-İşârât*'ı şerh eden

²⁸⁷ Taştan, "Nasîrüddin Tûsî: Hayatı, Eserleri, Din ve Toplum Görüşü", s. 4.

²⁸⁸ Taştan, "Nasîrüddin Tûsî: Hayatı, Eserleri, Din ve Toplum Görüşü", s. 5.

²⁸⁹ Nasîrüddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 14.

²⁹⁰ Nasîrüddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 5-8.

²⁹¹ Şirinov, Agil, "Nasîruddin et-Tûsî: İbn Sînâcılığın Kelâmıla Sentezi", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, (İstanbul: İSAM Yay., 2013), s. 474.

²⁹² Olguner, *Üç Türk İslâm Mütefekkiri İbn Sînâ, Fahreddin Râzî, Nasîreddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş*, s. 15.

başka şârihler de vardır. Fakat hiç biri Nasîrüddin Tûsî'nin şerhi kadar aslına sadık kalarak açıklamış değildir.²⁹³

Nasîrüddin Tûsî her ne kadar İbn Sînâ şârihi olmasıyla ün kazanmış olsa da sudûr teorisi gibi bazı hususlarda ondan farklı düşündüğünü belirtir. Fakat bu farklılıklar onun İbn Sînâ'cılığına hâlel getirmemiştir. Zîra kendisi de *el-İşârât ve't Tenbihât* şerhinin Tabiat bölümünün girişinde amacının İbn Sînâ'nın görüşlerini hakkıyla açıklamak olduğunu, kendi görüşüne aykırı olan düşünceleri dahi karşı çıkmadan açıklayacağını ifade etmiştir. "Tespit etmek reddetmekten, açıklamak eleştirmekten farklı bir şeydir" diyerek niyetini açıkça belirtmiştir.²⁹⁴ Bununla birlikte yine *el-İşârât* şerhinin belli bölümlerinde kendi düşüncelerini dile getirmekten de kendini alıkoyamamıştır.²⁹⁵

3-Tecrîdu'l-i'tikâd (İnancın Soyutlanması):²⁹⁶ Nasîrüddin Tûsî'nin kelâma dair en önemli eseridir. Felsefî kelâmın da ilk örneklerindendir. Altı bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, varlık, yokluk, mahiyet, illet-malûl gibi konular ihtiva etmektedir. İkinci bölüm; cevher, araz, cisim ve onların özellikleri ve hükümleri gibi konular açıklanmaktadır. Üçüncü bölüm; Allah'ın varlığı, sıfatları ve fiilleri üzerinde durmaktadır. Dördüncü bölüm; Peygamberlerin gönderilmesi, nübüvvetin gerekliliği gibi hususlara değinilmektedir. Beşinci bölüm de ise İmâmiyye mezhebinin inanç esasları açıklanmaktadır.²⁹⁷ Altıncı bölüm; ahiretten bahsetmektedir.²⁹⁸ Hakkında yazılan pek çok şerh bulunmaktadır.

Nasîrüddin Tûsî'nin *Tecrîdu'l İtikadı*'nda İbn Sînâ'nın görüşlerine aykırı düşen birtakım görüşler öne sürmektedir. Bunun da ötesinde bu eseriyle İslâm düşünce geleneğinde yeni bir akım olan felsefî kelâm kurucularından biri olmuştur.²⁹⁹

4-Kavâ'idu'l-akâid: Nasîrüddin Tûsî'nin, Kelâmi konuları ihtiva eden, bıkınlığa yol açmamak adına çok uzun tutmamaya çalıştığı, bilinmesi gereken elzem konuların ele alındığı muhtasar bir eserdir. Mukaddime ve beş bölümden oluşur. Mukaddime kısmında "varlık, yokluk, varlığın çeşitleri, zat ve sıfat" gibi konular kısaca değinilmektedir. İlk kısımda "İsbât-ı Vâcip", ikinci kısımda "sübûti ve selbî sıfatlar", üçüncü kısımda "hüsün-kübuh ve mümkün varlıkların Tanrı'dan südürü", dördüncü kısımda "Nübüvvet ve İmâmet" konuları ve son kısımda ise "âhiret" ile ilgili meseleler ele alınmıştır.³⁰⁰

5-Evsafu'l-Eşraf: Hakkı Uygur tarafından "*Seçilmişlerin Vasıfları*" ismiyle Türkçeye çevrilmiştir. *Ahlak-ı Nâsırî*'den sonra kaleme alındığı bilinen önemli eserlerindendir.

²⁹³ Demirkol, "Nasîrüddin Tûsî'nin Bilim ve Felsefedeki Yeri", s. 46.

²⁹⁴ Demirkol, "Nasîrüddin Tûsî'nin Bilim ve Felsefedeki Yeri", s. 51.

²⁹⁵ Demirkol, "Nasîrüddin Tûsî'nin Bilim ve Felsefedeki Yeri", s. 52.

²⁹⁶ Tekin, Ayşe Betül, *Tusi'nin Tecridü'l- İtikadı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 6.

²⁹⁷ Şirinov, Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet, s. 24.

²⁹⁸ Tekin, *Tusi'nin Tecridü'l- İtikadı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet*, s. 6.

²⁹⁹ Demirkol, "Nasîrüddin Tûsî'nin Bilim ve Felsefedeki Yeri", s. 48.

³⁰⁰ Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, s. 46.

Seyr-i sülûk mertebelerinden bahsettiği tasavvuf alanında yazılmış, tasavvufa intisap edenlere yol göstermek adına kılavuz mahiyetinde yazılmış bir ahlak kitabıdır. Hülâgüler döneminde yazılmış bu eser “zühd, riyâzet, nefis muhasebesi ve murakabesi, sıdk, yöneliş ihlas” gibi tasavvufî konuları içermektedir.³⁰¹ Eserin önsözünde böyle eseri kaleme almak istediğini, dönemin sıkıntıları ve çeşitli engellerin buna mâni olduğunu fakat Muhammed bin el-Cüveynî’nin (ö.683/1284) desteğiyle bu muradını gerçekleştirdiğini ifade eder.³⁰² İnsân-ı Kâmil olma yolunda çıkılan seyr-i sülûk yolculuğunun altı aşaması olduğunu ve bu aşamalarda insanda bulunması gereken hallerden bahseder. Her ne kadar Nasîrüddin Tûsî’nin tasavvufî bir hayat tarzı benimsememiş biri olsa da dönemin önemli bir akımı olan tasavvufî düşünceye ciddi katkılar sağlayacak kalite de yazılmış bir eserdir.³⁰³

6- *Risale der İsbât-ı Vacib*: Nasîrüddin Tûsî’nin kendi öğrencisi olan Necmuddin el-Kâtibî’yle (ö.675/1277) İsbât-ı Vâcib konusunun ele alındığı yazışmalarıdır. İki risaleden oluşur. Nasîrüddin Tûsî Kâtibî’nin İsbât-ı Vacib hakkında yazdığı risâlenin açıklanmaya ihtiyacı olduğunu düşünerek ilk risaleyi yazmıştır. Kâtibî’nin cevap yazması üzerine cevap olarak ikinci risaleyi yazmıştır. Nasîrüddin Tûsî ilk risaleyi “Kâtibî’nin, filozofların imkân delilini hakkındaki görüşlerini özetleyen risale”sindeki İsbât-ı Vâcib hakkında görüşlerinin izah edilmesi gerektiğini ifade ederek bu husustaki şahsî görüşlerini açıklayan bir risale kaleme alır. Kâtibî’nin bu eserine cevap yazması üzerine Nasîrüddin Tûsî bu cevaba tekrar bir risale ile cevap vermiştir.³⁰⁴

7- *Fusûl*: Nasîrüddin Tûsî’nin felsefî kelâm alanında kaleme aldığı farsça bir eserdir. Eseri özel kılan en önemli özelliği felsefî ve kelâmî konuların bir arada mezc edilerek verilmesidir. Eserin her ne kadar felsefî yanı ağır bassa da kelâmî meselelerde tavize kapalı konularda Nasîrüddin Tûsî filozofları açıkça eleştirebilmiştir. Örneğin, sûdur teorisi ve cismânî haşrin imkânsızlığı konularında Nasîrüddin Tûsî, filozofları eleştirmiştir.³⁰⁵ Eser dört bölümden oluşur. İlk kısımda “tevhid” ile ilgili meselelere değinilmiş, ikinci kısımda “hüsün-kübuh, hayır-şer, cebr-ihtiyâr bakımından insanın eylemleri”, üçüncü kısımda “Nübüvvet ve İmâmet”e dair görüşlerinin açıklaması, son bölümde ise “insanın hakikati, âhiretin gerekliliği, haşir ve bu konuda filozofların şüpheleri, cennet-cehennem” gibi âhirete dair görüşleri ele alınmaktadır.³⁰⁶

8- *Telhîsu’l-Muhassal*: Fahreddin er-Râzî’nin kendisinden önceki filozof ve kelâmcıların görüşlerini özetlediği *Muhassalu efkârî’l-mütekaddimîn ve’l-müteahhirûn* adlı eserine karşı yazılmış tenkit mahiyetli bir eserdir. Nasîrüddin Tûsî kendi döneminde ilme gerekli önemin verilmediği, usûlüddin konusunda *Muhassal* dışındaki eserlerin yetersiz

³⁰¹ Gafarov, *Nasîrüddin et-Tûsî’nin Ahlâk Felsefesi*, s. 38-39.

³⁰² Tûsî, *Seçilmişlerin Vasıfları*, s. 52.

³⁰³ Demirkol, “Nasîrüddin Tûsî’nin Bilim ve Felsefedeki Yeri”, s. 49.

³⁰⁴ Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî’de Varlık ve Ulûhiyyet*, s. 48.

³⁰⁵ Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî’de Varlık ve Ulûhiyyet*, s. 47-48.

³⁰⁶ Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî’de Varlık ve Ulûhiyyet*, s. 47-48.

olduğunu, *Muhassal*'da da birçok yanlışlıklar bulunduğunu belirtip, bu nedenle böyle bir eseri kaleme alma ihtiyacı duyduğunu ifade etmektedir.³⁰⁷

9-Risâletu'l-İmâme: İmâmiyye Şia'sının İmâmet anlayışını savunmak amacıyla yazdığı bir eserdir. İmâmet anlayışını tamamen aklî delillerle açıklamaya çalışarak rasyonel temeller üzerine oturtmaya çalışmıştır.³⁰⁸

10-Musâriu'l-Musâri':Nasîrüddin Tûsî bu eseri Ebu'l-Feth eş-Şehristânî'nin (ö.548/1153) İbn Sînâ'nın "Varlık, İsbât-ı Vâcib, Tevhîd, Sudûr, Allah'ın Bilgisi ve Nübüvveti'in ispatına dair"³⁰⁹ görüşlerini eleştirmek maksadıyla yazmış olduğu *Musâraatu'l-felâsife* adlı eserini tenkit etmek amacıyla yazmıştır. Nasîrüddin Tûsî bu esere tevâfuken denk gelip okuduğunu, içerisinde ilim adamına yakışmayacak hataların bulunduğunu, bu nedenle de esere karşı bir reddiye yazma ihtiyacı hissettiğini ifade eder.³¹⁰ Reddiyesinde Şehristânî'nin görüşlerini tek tek çürütmeye çalışmıştır. Bu eser de en çok göze çarpan şey ise Nasîrüddin Tûsî'nin üslubudur. Şehristânî'ye karşı ağır ifadeler kullanmıştır. Bunu yapma sebebinin Şehristânî'nin de eserinde İbn Sînâ'ya karşı sert bir üslup kullanmış olması denilebilir.³¹¹ Daha çok felsefeyi tam olarak kavrayamamış birinin yaptığı eleştirilere karşı yazıldığından, üslûbu Râzî'ye karşı yazılan *Şerhu'l İşârât* ve *Telhîsu'l Muhassal* kadar ilmi bir üsluba sahip değildir. Nasîrüddin Tûsî adeta bir öğrenciye ders anlatır gibi yazmıştır.³¹²

11-Ahlak-î Muhteşemî: Aslında Kuhistan valisi Nâsîrüddin Muhteşem'in yazmaya başladığı fakat çeşitli nedenlerden dolayı bitiremeyeceğini düşünüp Nasîrüddin Tûsî'den tamamlamasını istediği bir ahlak eserdir. Nasîrüddin Tûsî bazı eklemeler yaparak eseri tamamlamıştır.³¹³

Nasîrüddin Tûsî'nin eserlerine bakıldığında genel olarak felsefe ve kelâm ağırlıklı olduğu görülmektedir. Bununla birlikte tasavvufa dair yazmış olduğu *Evsafu'l-Eşraf* adlı eseri ile de tasavvuf ilmine de yakın olduğunu göstermektedir.

el-Mürâselât bağlamında Nasîrüddin Tûsî ve Sadreddin Konevî'nin eserlerinin muhtevaları kıyaslandığında her ikisinin eserlerinde de tartışılan meselelere dair bilgiler olduğunu görülmektedir. Tasavvufun metafizik bir tasavvura dönüşmesinde öncü isimlerden olan Sadreddin Konevî'nin eserlerinde bu dönüşümün yansımaları görülmekte ve eserlerinde metafiziğe dair birçok konu tartışılmaktadır. *el-Mürâselât*'da buna bir örnektir. Aynı şekilde felsefî kelâmın kurucularından olan Nasîrüddin Tûsî'nin eserlerinde de felsefeye dair birçok konunun işlendiği görülmektedir.

³⁰⁷ Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, s. 12.

³⁰⁸ Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, s. 39.

³⁰⁹ Şirinov, "Nasîruddin et-Tûsî: İbn Sînâcılığın Kelâmıla Sentezi", s. 474.

³¹⁰ Şirinov, "Nasîruddin et-Tûsî: İbn Sînâcılığın Kelâmıla Sentezi", s. 475.

³¹¹ Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, s. 43-44.

³¹² Demirkol, "Nasîrüddin Tûsî'nin Bilim ve Felsefedeki Yeri", s. 47

³¹³ Demirkol, "Nasîrüddin Tûsî'nin Bilim ve Felsefedeki Yeri", s. 49.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. EL-MURÂSELAT'TA ELE ALINAN BAŞLICA TARTIŞMA KONULARI

Sadreddin Konevî Nasîrüddin Tûsî'ye toplamda on iki konu hakkında soru sormaktadır. Sorularla birlikte o konu hakkındaki kendi düşüncelerini de belirtir. İlk beş soru Konevî tarafından ayrıntılı olarak ele alınmış, geriye kalan sorulara dair açıklamalar daha az olmakla birlikte sonlara doğru sadece birkaç satırlık açıklamalarla yetinmiştir. Konevî'nin Tûsî'ye hakkında soru sorduğu konular sırasıyla şöyledir:

- 1) Zorunlu Varlıkta Varlık Mahiyet İlişkisi
- 2) Mümkün Varlıkların Yaratılmış Olup Olmadığı Meselesi
- 3) Ortak ve Genel Varlık (Vücûd-i Âmm ve'l-Müşterek)
- 4) “Birden Bir Çıkar” Kuralı ve Zorunlu Varlığın Tikelleri Bilme Durumu
- 5) İnsanî Nefsin Hakikati ve Bedenle İlişkisi
- 6) Cisimlerin ve Nispetlerin Sonluluğu
- 7) Soyutlanma
- 8) Hak'tan Sudûr Eden Feyzin Hakikati
- 9) Teselsül
- 10) Varlıklar Arasındaki Nispetler
- 11) Cevher
- 12) Heyûlâ (Soyut Madde)

Çalışmamızda soru ve cevapları açıklarken Sadreddin Konevî'nin soru sıralamasına göre değil de tartışılan konuların İslâm felsefesi içerisindeki konumuna göre özelden genele doğru giden bir sıralamayı esas aldık. Bu bölümde ilgili konular hakkındaki soruların Arapça ifadelerini ve anlamlarını verip, akabinde Sadreddin Konevî ve Nasîrüddin Tûsî'nin açıklamalarına yer verdik.

3.1. Cevher

"الجواهر لا يبطل بطلان كيفية من كفياته، الحرارة لو بطلت من النار بطلت النار."³¹⁴

“Cevher, keyfiyetlerinden birisinin batıl olmasıyla batıl olmaz. Hararet, ateşten zail olsaydı ateş ortadan kalkardı.”³¹⁵

Sadreddin Konevî, cevherin, özelliklerinden birinin ortadan kalkmasıyla kendisinin ortadan kalkmayacağını, bunu da sıcaklığın ateşten yok olması ile ateşin yok olmadığı örneği ile delillendirir.³¹⁶

³¹⁴ Schubert, *Annäherungen Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Din-i Qonavi und Nasir ud-Din-i Tusi*, s. 85.

³¹⁵ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 101.

Nasîrüddin Tûsî ise bu konuda Sadreddin Konevî'nin görüşünün tam aksini düşünür. Ona göre ateş örneğinde, niteliklerinin kaybolması durumunda ateş de yok olur. Daha da açıklayıcı olmak adına suyu örnek verir. Kaynayan bir suyun soğukluğunu kaybetmesi neticesinde, su bozulur ve havaya dönüşür. Burada belli bir sınır vardır. Isınan suyun durumu aynı değildir. Kaynama sınırına ulaşmadığı sürece cevher yok olmaz, yani su aynı kalır. Ateş örneğinde de durum budur aslında. Çünkü birleşiklerde ateş onların sûretleriyle bâkidir, tekil oldukları zaman kendisine lazım olan sıcaklık ile yok olur.³¹⁷

3.2. Heyûlâ (Soyut Madde)

"المهيولى المجردة لا تقبل القسمة عقلا، وهكذا الصورة. فكيف بحلول الصورة في المهيولى صارتا جسما وقبلتنا القسمة؟ ولم يتجدد أمر ثالث غير الاجتماع؟ وإنه نسبة لا تحقق لها بنفسها، بل بالتبعية لما له وجود محقق، كما سبقت الإشارة إليه في بعض المباحث المتقدمة. تمت الأسئلة بعون الله و حسن توفيقه."³¹⁸

"Mücerret heyûlâ, akıl açısından bölünme kabul etmez; sûret de böyledir. Nasıl olur da sûret heyûlâya dâhil olarak, heyûlâ ve sûret cisim haline gelir ve bölünmeyi kabul eder? Niçin sûret ve heyûlânın birleşmesinden farklı üçüncü bir şey meydana gelir? Bu üçüncü şey, kendileriyle tahakkuku olmayan bir nispetten ibarettir. Üstelik bu nisbetin varlığı gerçek varlığı olan başka bir şeye tâbidir. Nitekim buna daha önceki bazı meselelerde dikkat çekilmişti. Allah'ın yardımı ve tevfiği ile sorular tamamlanmıştır."³¹⁹

Sadreddin Konevî, tek başına soyut maddenin ve sûretin bölünebilmesinin aklen mümkün olmadığını, buna rağmen madde ve sûretin bir araya gelmek sûretiyle bölünebilen bir cisme dönüşmesinin nasıl mümkün olabildiğini ve toplamdan farklı olan üçüncü bir durumun neden meydana geldiğini sorar.³²⁰ Bunun yanında bu durumun kendi kendine meydana gelmediğini, gerçek bir varlık sahibine tâbi olarak var olduğu açıklamasını ekler.³²¹

Nasîrüddin Tûsî, soyut maddenin de sûretin de zihinde var olduğunu söyler. Madde ve sûretin varlıkta sürekli bitişik bir halde bulunduklarını, cisimlik ve bölünebilmenin meydana geldiğini ve sûretler ve arazların birleşmeye tâbi olduğunu söyler. Örneğin iki çizginin yan yana gelmesiyle bir açının oluşması, birlerin toplandığında farklı bir sayının ortaya çıkması, kara boya ve mazının birleşmesiyle siyah renginin meydana gelmesi gibi... Tûsî'ye göre bu bir araya gelme/birleşme hadisesi kendi başına gerçekleşmesi mümkün olmayan bir nispettir ve başkasında gerçekleşmesi sonucu da çıkmaz. Nasîrüddin Tûsî, Sadreddin Konevî gibi bir araya gelmenin gerçek varlığa sahip olan bir şeye tabi olarak var olduğu düşüncesini tek başına kabul etmemektedir. O bazen gerçek varlık sahibi olanın başka bir şeyin sebebi

³¹⁶ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 101.

³¹⁷ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 155-

³¹⁸ Schubert, *Annäherungen Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Din-i Qonavi und Nasir ud-Din-i Tusi*, s. 85.

³¹⁹ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 101.

³²⁰ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 101.

³²¹ Tûsî, *Felsefe Mektupları*, s. 328.

olabileceğini söyler. Örneğin Güneş ve yeryüzünün karşı karşıya durması, yeryüzünün güneş ile aydınlanması ve ısınmasını içindir, der.³²²

3.3. Ortak ve Genel Varlık (Vücûd-i Âmm ve'l-Müşterek)

"المسمى بالوجود العام المشترك من كونه وجودا فقد هل هو من جملة الممكنات أم لا؟ فإن كان ممكنا، فهل له حقيقة وراء كونه وجودا أم لا؟"³²³

“Ortak ve genel varlık [Vücûd-i âmm ve'l-müşterek] diye isimlendirilen şey, sırf varlık olması açısından mümkün kabul edilebilir mi, edilemez mi? Eğer mümkün ise varlık oluşunun ötesinde bir hakikati var mıdır, yok mudur?”³²⁴

Sadreddin Konevî'nin bu sorusu genel varlık hakkındadır. O, genel varlığın varlık olması bakımından mümkün olup olmadığını, eğer mümkün ise varlık olmasının ötesinde bir hakikatinin olup olmadığını sorar. Ardından her iki görüşü de ayrı ayrı ele alarak kendince yorumlar.³²⁵

Sadreddin Konevî, öncelikle Genel Varlık'ın, bütün mümkünler arasında ortak bir şey olduğunu kabul ederek varlık olmasının ötesinde bir hakikati olduğunu varsayarsak, bu ortak durum ya hakikatine bakmadan, varlık olması cihetinden ya da hakikati kendisine eklenmiş olarak ele alınmıştır, der. Ona göre, ortak ve genel varlığın mahiyeti, ortaklık manasındaki varlığı ile beraber dikkate alınır, bazı mümkünlerin mahiyet ve varlık açısından bütün mümkünler arasında ortak olması gerekir. Fakat ortak ve genel varlığın mahiyeti, ortaklık anlamındaki varlığa eklenmiş olarak dikkate alınmamışsa, Hak'tan ilk sudûr edenin İlk Akıl değil, bu varlık olması gerektiğini söyler. Genel Varlık'ın, varlık olmasının ötesinde bir hakikatinin olmaması, mahiyetlerin yaratılmamış olduğu kabulüne istinaden çelişkili bir ifade olur.³²⁶

Sadreddin Konevî'ye göre, Genel Varlık'ın varlık olmasının ötesinde bir hakikati yok ise o zaman da varlığı, mahiyetinin aynısı olur. Fakat mümkün, varlığını elde etmede Zorunlu'ya muhtaç olduğundan bu durum imkânsızdır. Oysa genel varlık varlığının sabit olmasında başkasına ihtiyaç duymaz. Çünkü varlığı mahiyetinin aynıdır ve mahiyetler yaratılmamıştır.

³²² Tûsî, *Felsefe Mektupları*, s. 353.

³²³ Schubert, *Annäherungen Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Din-i Qonavi und Nasir ud-Din-i Tusi*, s. 59.

³²⁴ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 71.

³²⁵ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 71. Sadreddin Konevî Tanrı ile varlıklar arasında doğrudan doğruya gerçekleşen özel irtibatın, filozofların ileri sürdükleri gibi Tanrı'dan ilk sudur eden O'nun gibi bir akıl ile değil de bütün varlıkların ortak olduğu “ortak ve genel varlık” ile sağlanabileceğini söyler. Böylece Tanrı'nın varlık feyzinin, filozofların ileri sürdüğü gibi öncelikle ilk akla ve onun vasıtasıyla diğer akıllara ve sonunda insana ulaşmasını ileri sürmek yerine tüm varlıkların herhangi bir başka varlığın aracılığı olmaksızın doğrudan doğruya Tanrı ile irtibatlı hale geldiğini iddia etmektedir. Bkz. Kaya, Cüneyt, “Sadreddin Konevî'nin Metafizik Eleştirisi: İbn Sînâ'da Zorunlu Varlık'ın Cüz'ileri Bilmesi Sorunu”, *Felsefe Arkivi* 36/II (2012), s. 34.

³²⁶ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 72.

Bu durumda, Genel Varlık yaratılmamıştır ve varlığını elde etmede Zorunlu'ya ihtiyaç duymaz. Hâlbuki onun mümkün olduğu söylenmişti. Bu da tam bir çelişkidir.³²⁷

Nasîrüddin Tûsî, genel ve ortak varlığın sadece akılda var olduğunu kanaatindedir. Aynî bir şeyin birden çok şeye yüklem olamayacağını, bütün eşyada bulunması durumunda bir şey değil, şeyler olacağını söyler. Eğer bütün olması bakımından her şeye yüklem olsa ve hepsi bu yönden bir şey olsa bile yine de eşyaya yüklem olamaz. Şayet bütün değil de tek tek her birinde bulunsa, o zaman o şeyin kendisi değil ona ait bir parçası bulunur. Neticede Nasîrüddin Tûsî'ye göre Genel Varlık bir şey değil ama bütün ama tek tek her fert için ancak yüklem olarak bulunabilir. Yüklem olma durumu da ancak akılda gerçekleşen bir durum olduğundan, Genel Varlık da aklî bir varlıktır ve mümkündür. Bu durumda onun kendisiyle aklında sabit olduğu birincisinden farklı olan ikinci bir varlığı daha vardır. Bu durumda o, varlığın varlığıdır. Varlık kelimesi eşdeğer bir ifade olduğu için, bu iki varlığa eşit şekilde varlık ismini vermez. Bu durumda “Genel Varlık bir varlıktır, varlığının da varlığı vardır, varlığının varlığının da bir varlığı vardır...” şeklinde gidebileceği son noktaya kadar böyle devam eder. Fakat bu varlıkların hiçbirisi zâtının aynısı olamaz. Nasîrüddin Tûsî bu açıklamanın problemi çözmek adına yeterli olduğunu söyler.³²⁸

Sadreddin Konevî, Zorunlu Varlık ile Genel Varlık'ın arasındaki farkı bilmenin zorluğuna da dikkat çeker. İmkân kavramının, varlık ile ortaya çıkması ve çıkmamasının eşit bir durum olduğunu ve bir tercih ediciye ihtiyaç duyduğunu söyler. Bu durumda bu ifade Genel Varlık için geçerli olamaz. Çünkü basit varlık olması zâtî bir durumdur ve varlığının sübûtunda başkasına gerek duymaz. Zira o yaratılmamıştır ve mümkün değil zorunlu bir varlıktır. Buradan hareketle Sadreddin Konevî, Hak'tan sudûr eden bir varlık olmadığı sonucuna ulaşıldığını söyler.³²⁹

Nasîrüddin Tûsî, Genel Varlık ile Zorunlu Varlık arasındaki farkı şöyle açıklar. “Hakk'ın varlığı ile Genel Varlık arasındaki fark şudur: Hakk'ın varlığı, aynîdir ve kendisine ârız olmuş bir varlığı yoktur. Genel Varlık ise aklîdir ve aklın dışında tahakkuk etmez. Genel Varlık'ın akılda oluşu dikkate alınırsa kendisine ârız olan başka bir varlığı vardır. Hiçbir kuşkunun olmadığı gerçek şudur ki: Zâtı için Vacibu'l-Vücûd, aynî bir şeydir; varlığı da zâtının aynıdır. Bu özelliğe sahip olan bir şeyin bütün açılardan bir, bütün itibarlar ile de vacip olması gerekir.”³³⁰

Nasîrüddin Tûsî, Sadreddin Konevî'nin Genel Varlık hakkındaki açıklamalarının daha fazla olmasına rağmen yukarıda dile getirdiğimiz ifadeleri önemsemiş ve bu kadarına cevap vermiştir.

³²⁷ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 72.

³²⁸ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 133.

³²⁹ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 72.

³³⁰ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 134.

3.4. Zorunlu Varlıkta Varlık-Mahiyet İlişkisi

"هل ثبت عندكم أنّ وجود واجب الوجود أمر زائد على حقيقته أم وجوده عين ماهيته و إن ليست له وراء الوجود؟ و ما البارهان الموضح تحقيق ذلك؟"³³¹

"Size göre Vacibu'l Vücûd'un varlığı, O'nun hakikati üzerine zaid bir şey midir, yoksa -varlığının ötesinde bir hakikati olmasa da- varlığı mahiyetinin aynı mıdır? Bunu ispat edecek açıklayıcı deliliniz nedir?"³³²

Sadreddin Konevî *el-Mürâselât*'ta ilk olarak, Zorunlu Varlığın varlığının, mahiyetinin aynısı mı yoksa ona eklenmiş mi olduğu sorusunu sorar. Bununla birlikte Sadreddin Konevî, her iki görüşün de ispatlanmasının pek mümkün olmadığını ifade ederek bu husustaki bütün görüşleri objektif bir şekilde ele alır.³³³

Sadreddin Konevî sorusu hakkında bazı açıklamalarda bulunur. Varlığın tek bir kavram olduğunu ifade eder. Ona göre sırf kendisi olarak varlık ya herhangi bir şeyin mahiyetine ârız olur ya olmaz ya da bu iki durumdan herhangi birini gerektirmez. Birinci durum söz konusu olursa her varlığın kendi mahiyetine ârız olması gerekir. Bu da Zorunlu Varlık'ın varlığının, hakikatinin sıfatı olması anlamına gelir. İkinci durumda ya herhangi bir varlık mahiyetine ârız olmayacak ya mümkün varlıklar mevcut olmayacak ya da varlıkları hakikatlerinin aynısı olmasına rağmen mevcut olacaktır. Böyle bir durum ise varlığın tek bir kavram olduğu ifadesine ters düşmektedir. Üçüncü durumda ise Zorunlu Varlığın varlığı başka bir sebepten dolayı mahiyete ârız olmuş demektir. Bu da Zorunlu Varlığın varlığının, kendi zâtından değil, başkasından olduğu anlamına gelir ki bu bir çelişkidir.³³⁴ Bu konudaki açıklamaları neticesinde Sadreddin Konevî'nin Zorunlu Varlığın varlığının, onun hakikati üzerine eklenmiş olduğu kanaatinde olduğunu görmekteyiz.

Nasîrüddin Tûsî Sadreddin Konevî'ye bu hususta verdiği cevapta Zorunlu Varlığın varlığı mahiyetinin aynıdır ve O'nun varlığının dışında bir hakikati de yoktur, der. Bunun delili olarak Zorunlu Varlığın bir varlığı bir de mahiyeti olması durumunun ikiliğe yol açtığını, ikinin de her zaman kendisinin sebebi olan bire muhtaç olduğunu, bu muhtaçlığın ise her şeyin ilkesi olan Zorunlu Varlık için söz konusu olamayacağını söyler. Ayrıca mahiyet mevsuf, varlık ise mahiyetin sıfatıdır. Bu nedenle mevsufun sıfattan önce gelmesi gibi mahiyet de varlıktan öncedir. Böylece varlığın ilk kaynağı olan Zorunlu Varlık birdir, şeklinde bir iddiaya da Nasîrüddin Tûsî şöyle cevap verir. Varlıktan önce kabul edilen mahiyet bu durumda ne var, ne de yok hükmündedir. O halde varlıkların kaynağı da ne var ne de yok durumuna düşer. Bu da imkânsızdır.³³⁵

Sadreddin Konevî ikinci mektubunda bu hususta görüş ayrılıkları olduğunu belirtir. Örneğin birileri mahiyet konusunda "ikilik itibarî değil, hakikidir" derken başkaları "bana göre ikilik

³³¹ Schubert, *Annäherungen Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Din-i Qonavi und Nasir ud-Din-i Tusi*, s. 48.

³³² Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 59.

³³³ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 59.

³³⁴ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 59.

³³⁵ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 114.

burada itibarîdir” diyebilir. Konevî birlik içinde aynı durumun söz konusu olduğunu iddia eder. Çünkü birliğin Hakk’ın bilinen zatına yüklenen bir sıfat olmadığını, aksine bu nitelemeyi yapanın düşüncesinde ortaya çıkan durumun sıfatı olduğunu söyler. Bu noktada Konevî, Hakk’ın kendi kendisini düşünmesindeki taayyünü ile O’nu niteleyen taayyünü ile aynı olup olmadığını sorar. Bunu açıklamak adına Konevî, Vâcibu’l-Vücûd hakkında düşünen kişinin Kaynak’ı başlangıçta idrak ettiği her şeyin kaynağı olmaya layık olmayan birtakım şeylerden ayırt ettikten sonra ona bazı isim ve sıfatlar izafe ettiğini söyler. Bu isim ve sıfatların niteleyene göre, Kaynak’ın layık olduğunu düşündüğü ve her şeyin kaynağı olabilmesi için gerekli olan kemâl sıfatları olduğunu ayrıca niteleyen, Kaynak’a yakışmadığını düşündüğü şeylerden de O’nu nefyettiğini söyler.³³⁶

Konevî bu noktada cevabî mektubunda “acaba bir sıfatın bir varlığa izafe edilmesi, izafe edilen varlık veya idrakleri farklı hüküm sahiplerine göre ve izafetin niteliğinin değişmesiyle değişir mi, değişmez mi?” sorusunu sorar. Bu konuda kendisi, bir sıfatın herhangi bir mevsufa izafe edilmesinde, sıfat ve mevsufun hakikatının bilinmesine gerek olmadığını, aksine bu konuda hüküm verenin kastettiği özel izafet bakımından sıfatın bilinmesinin yeterli olduğu, bunun sebebinin ise nitelenin hakikatının bilinmesi değil, bu yön ve izafet bakımından nitelenenin bilinmesinin yeterli olduğu şeklinde bir iddianın olabileceğini söyler. Bu iddiaya karşı cevabı da şöyledir: Böyle bir durumda nitelenen hakkında bu izafet bakımından birtakım şeylerin ispat veya nefyedilmesi mümkündür. Hatta nitelenin, zatının gereği olarak başka bir açıdan bu sıfatların zıddını kabul etmesi de mümkündür. Bu durumda hüküm verenin, nitelediği şey hakkında herhangi bir şeyi mutlak manada ispat etmesi ya da olumsuzlamasının mümkün olmadığı sonucu çıkar. Çünkü verilen her hüküm, özel olarak hüküm verenin idrakine tâbidir. Konevî bunun sonucunda ispat veya olumsuzlamanın kaynağının bizzat Hakk’ın kendisinin olmadığını, Hakk’ın bu nitelemeyi yapanın düşüncesindeki taayyünü olduğunu ifade eder. Böylece Hakk’ın kendisini bilmesindeki taayyününün hüküm sahibinin zihnindeki taayyün ile örtüşmediğini, şayet böyle olursa Hakk’ın hakikatının bilinmesinin gerektiğini söyler.³³⁷ Hakikatın bilinmesinin imkânsız olduğunu söyleyen Konevî, mahiyet isminin Hakk’a verilmesinin, “Hakk’ın bilinemez olması itibarına râci” olduğunu belirtir. Zira Hakk’ın kendi nefsindeki taayyünü ile başka birinin zihnindeki taayyünden farklı olduğunu, bunun nedeninin ise bu taayyünlerin Hakk’ı kendi zihnimize sınırladığını söyler. Bu hususta kendisinin, Hakk’ın varlığının ötesinde bir mahiyeti olduğunu kabul etmediğini, aksine “O’nun hakikatının, O’ndan bilinen şeyin ve O’na izafe edilen ya da başkasına izafe edilen varlığın ötesinde” olduğunu kabul ettiğini belirtir. Böylece mahiyetin “mevcut, madum, sıfat veya mevsuf” olmadığını iddia edilemeyeceğini, bunların zihinlerde meydana gelen taayyün farklılıklarına dayandığını söyler.³³⁸

Nasîrüddin Tûsî, ayrıca varlık kavramı hakkındaki düşüncelerini de açıklar. Ona göre bir tek anlamı olan ve pek çok durumda kullanılabilen kelimeler iki kısma ayrılır. Birincisi, pek çok şeyin fertlerinde eşit olarak bulunmaktadır. Örneğin hem Ahmet’e hem Mehmet’e insan denmesi, o ata da şu ata da at denmesi gibi... Görüldüğü gibi bu ifadelerin kavramsal olarak

³³⁶ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 205-206.

³³⁷ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 206-207.

³³⁸ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 208.

anlamı birdir.³³⁹ İkinci durum ise çok şeyde eşit olarak kullanılmamakla birlikte, bazısında daha önce, bazısında daha çok, bazısında daha şiddetli, bazısında ise daha uygun olarak bulunmaktadır. Örneğin karın beyaz olmasıyla unun beyaz olması; hem araza hem de cevhere mevcut denmesi gibi. Bu durumda, ifadelerin kavramsal olarak gereklerinin bir olması zorunlu değildir. Mesela Güneş ışığına da, Ay ışığına da ateşin ışığına da ışık denir. Ama bunların işlevleri farklıdır. Güneş ışığı diğerlerinin aksine karanlığı ortadan kaldırır. Varlık ifadesi de aynı durumda olup “Zorunlu”da mahiyetine âriz olmaksızın zâtının kurucusu olarak bulunur; zorunlu olmayanda (mümkünde) ise mahiyetine âriz olarak bulunur. Mahiyete âriz olan varlık, mahiyetin madde ve cisimde başkasının kurucusu olmamasını, sûret ve arazda ise mahalli kurmalarını gerektirir.”³⁴⁰ Buradan hareketle Nasîrüddin Tûsî, ışığın karanlığı ortadan kaldırması özelliği ile bütün ışıkların karanlığı ortadan kaldıracağı şeklinde bir genellemeye gidilmesinin mümkün olmadığını söyler. Aynı şekilde Nasîrüddin Tûsî’ye göre varlık mahiyete âriz olmamayı gerektiriyorsa bu her varlık için geçerli olmaz. Neticede varlığın bir kısmı mahiyete âriz olmayı, bir kısmı olmamayı gerektirdiği için Sadreddin Konevî’nin ‘varlık ya herhangi bir şeyin mahiyetine âriz olur, ya olmaz ya da bu her iki durumdan birisini gerektirmez’ görüşü çürütülmüş olur.³⁴¹

Konevî ikinci mektubunda Tûsî’nin bu iddiasına şöyle bir açıklama getirir: Herhangi bir kabul edici bir hakikatin tezahürünü başka bir kabul ediciye kıyasla kabul etme noktasında daha yetkin olabilir. Buna rağmen hakikat hepsinde birdir. Buradaki farklılık ve üstünlük hakikatin tezahürleri arasında meydana gelir. Yoksa salt hakikat olması açısından herhangi bir çokluk, bölünme ve parçalanma söz konusu olamaz.³⁴²

Konevî, Tûsî’nin ışık benzetmesi hakkındaki görüşüne hakikatte farklılık olabileceğini kastetmediği takdirde katıldığını beyan eder. Zira ışığın ışık olmak bakımından tek bir hakikati olduğunu, karanlığı gidermesinin onun bir gereği olabileceğini söyler. Ayrıca ışığın karanlığı gidermesinin, onun özel bir taayyün ile belirli bir şekilde tezahür etmesiyle mümkün olacağını, aksi durumda ışığın, zuhur ettiği her yerde aynı etkiyi göstermediğini belirtir.³⁴³

Sadreddin Konevî, akıl sahibi her insanın, Zorunlu Varlık hakkında taakkülünde bir taayyünü olduğunu, bu aklediş sürecinde O’ndan bazı şeylerin nefyedilmesi, bazı şeylerin ise O’na izafe edilmesi gerektiğini, ayrıca O’nun hakikatinin bilinemeyeceğini tüm akıl sahiplerinin kabul ettiğini söyler. Ona göre eğer Zorunlu Varlık, kendi hakikatinin aynı olsa idi o zaman da hakikati bilinirdi. Zâtının bir yönden bilinip bir yönden bilinmemesi durumunda ise Zorunlu Varlığın iki yönü düşünülmüş olur ki her açıdan ‘bir’ olan için bu mümkün değildir. Sadreddin Konevî, yine de bir yönden bilinip bir yönden bilinmemesi görüşü kabul edilse, bu durumda hakikati bilinirdi. O’nun hakikatinin bilinemez olduğu hususunda ittifak

³³⁹ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 115.

³⁴⁰ Tûsî, *Felsefe Mektupları*, s. 332.

³⁴¹ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 115-116.

³⁴² Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 210.

³⁴³ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 211.

ettiğimizden bu da imkânsızdır. Böylece O'nun varlığının, hakikatine eklenmiş olduğunu ispatladığını söyler.³⁴⁴

Nasîrüddin Tûsî ise meseleyi taayyüne ihtiyaç duymak bakımından ele alır. Ona göre birden fazla ferdi bulunma ihtimali olmayan her şey, kendi hakikatine eklenmiş bir taayyüne gerek duymaz. Çünkü onun hakikati ister varlığının aynı olsun ister kendisine eklenmiş olsun, bir benzeri, ortağı olmadığı yani tek olduğu için onun kendi taayyünüdür. Birden fazla ferdi olan şey ise her bir ferdini diğer fertlerden ayırabilmek için taayyüne ihtiyaç duyar.³⁴⁵

Öte yandan Nasîrüddin Tûsî'ye göre varlık kavramı aklî bir kavram olup hem zatı ile kaim ve bir mahiyete eklenmiş olmayan zorunlu varlığa, hem de O'nun dışındaki mümkün varlıklara yüklem olur.³⁴⁶ Zorunlu Varlık akılda düşünüldüğünde zorunlu değil, mümkündür. Varlık kelimesi, hem mümkün hem de zorunlu için kullanılır. Ahmet isminin hem Ahmet kişinin aynî varlığı hem de ona hitap edebilmek için kullanılması gibi... Bu akdedilir bir kavramdır. Fakat Zorunlu Varlık hakikatiyle bilinemez.³⁴⁷ Nasîrüddin Tûsî, “Ondan bilinen şey, sadece olumsuz bir kayıt ile ifade edilen akdedilir varlıktır. O, bu şekilde itibar çokluğu sebebiyle dile getirilen problemin ortadan kalkacağını düşünür. Nasîrüddin Tûsî'nin dikkat çektiği bir diğer husus, bazı şeylerin Zorunlu'ya izafe edilip bazılarının da O'ndan nefyedilmesiyle ilgilidir. Ona göre izafet ve nefiy ancak bu şeylerin sübûtundan sonra düşünülebilir. Oysa bunlar, O'nun hakikatinin göz önünde bulundurulması halinde O'nun ile beraber gerçekleşmez. Aksine izafet ve nefiy şeylerin Zorunlu'dan sudûr etmesinden sonra gerçekleşir” der.³⁴⁸

Nasîrüddin Tûsî, öncelikle Sadreddin Konevî'nin, bütün düşünürlerin O'nun hakikatinin bilinmeyeceği hususunda müttefik olduğu görüşüne karşı çıkar ve filozofların bu konuda görüş birliği içinde olduğunu söylemenin daha doğru olduğunu, zira Mu'tezile kelâmcılarının, Tanrı'nın hakikatinin insanlar tarafından olduğu gibi bilinebileceğini iddia ettiğini söyler.³⁴⁹

Konevî bu hususta cevabî mektubunda “onlar görüş birliği içerisinde” ifadesiyle mutasavvıfları ve filozofları kastettiğini söyler. Ayrıca tasavvuf ehlinin “nazarî aklın kendi başına idrak edebildiği” meselelerde filozoflara katıldıklarını, fakat aklın sınırlı hükümleri dışındaki meselelerde filozoflardan ayrıldıklarını belirtir. Bununla birlikte kelâmcılar ile çok az konuda görüş birliğine vardıklarını söyler.³⁵⁰

Sadreddin Konevî, Hakk'ın kendi dışındakilere mebde' olmasını ya O'nun varlık olmasından ya da olumsuzlukla birlikte varlık olmasından kaynaklanabileceğini, fakat her iki görüşün de geçersiz olduğunu söyler. Bunun nedenini ise birinci durumda her varlığın başkasına mebde

³⁴⁴ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 60-61.

³⁴⁵ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 117.

³⁴⁶ Tûsî, *Felsefe Mektupları*, s. 333.

³⁴⁷ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 118.

³⁴⁸ Demirkol, Murat, *Nasîrüddin Tûsî'nin İbn Sînâcılığı*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s. 202.

³⁴⁹ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 118.

³⁵⁰ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 209.

olması, ikinci durumda ise olumsuzluğun, nedenin bir parçası olmasını gerektiği şeklinde açıklar.³⁵¹

Nasîrüddin Tûsî ilk durum hakkında Hakk'ın başkası için mebde' oluşunu, bizzât kendi aynı olan vacip varlığından kaynaklandığını, bu varlık ifadesinin kendisi ve başkasına yüklenen ortak varlık anlamına gelmediğini söyler. İkinci durum için ise birçok olumsuzluğun, olumlu illetlerinin parçası olabileceğini ve buna örnek olarak da güneşin doğmasıyla birlikte bulutun kaybolmasının, yeryüzünün aydınlanmasının nedeni olduğunu söyler.³⁵²

Sadreddin Konevî, filozofların sonuncusu ve en seçkini olarak nitelediği İbn Sînâ'nın da kendi görüşünü desteklediğini iddia eder ve *et-Ta'likat* adlı eserindeki şu ifadeleri de delil olarak gösterir.

"Eşyanın hakikatlerine vakıf olmak insanın kudretini aşar. Çünkü biz, eşyanın sadece özelliklerini, levâzım ve arazlarını bilebiliriz. Şu halde biz eşyanın hakikatine delalet eden onun kurucu unsurlarını bilemeyiz. Binaenaleyh biz, onların birtakım özellik, araz ve levâzım sahibi eşya olduğunu bilebiliriz. Bu bağlamda biz el-Evvel'in hakikatini bilmiyoruz; Akıl'ın, nefsin, feleğin, ateşin, havanın, suyun ve toprağın hakikatini de bilmiyoruz. Arazların hakikatini de bilmiyoruz."³⁵³

Nasîrüddin Tûsî, Sadreddin Konevî'nin İbn Sînâ'nın bu ifadelerinden yola çıkarak kendi görüşünü desteklediği iddiasını doğru bulmayarak bu konuya açıklık getirmektedir. Ona göre İbn Sînâ'nın 'şeyler'den kastı, mevcutların dış varlıklarıdır (a'yân) ve İbn Sînâ bunları tanımlamanın zor olduğunu ifade etmektedir. Yoksa burada İbn Sînâ'nın kastı makullerin hakikatleri değildir. Zîra ispat ve nefyetmenin hakikatini bilmeyen biri bunların bir arada olamayacağını ya da bir cismin hakikatini bilmeden aynı anda iki farklı mekânda bulunamayacağını nasıl bilebilir? der. Nasîrüddin Tûsî, yine buna örnek olarak beş ve on sayılarının hakikatini bilmeden on sayısının beş sayısının iki katı olduğu hükmünün verilmesinin mümkün olmadığı söyler. Neticede bütün kesin ilimler, bilinenlerin tasavvurları olan hakikatleri bilmeye bağlıdır ve bu tasavvurlar sonucu tasdikler oluştuğunu ifade eder.³⁵⁴

Sadreddin Konevî'nin İbn Sînâ'nın *et-Ta'likat* adlı eserden aldığı ifadeler şöyle devam eder:

"Biz el-Evvel'in hakikatini bilmiyoruz. Biz, O'nunla ilgili olarak, sadece varlığının kendisi için vacip olduğunu veya vacip olmadığını bilebiliriz. Bu O'nun levâzımından çıkan bir sonuçtur, yoksa O'nun hakikati değildir. Bu lazım vasıtası ile başka birtakım özelliklerini daha biliyoruz: mesela vahdaniyet ve diğer sıfatlar gibi. O'nun hakikatini idrak mümkün olsa sadece "O zâtı ile mevcut olandır" denilebilir; başka bir ifadeyle, "varlığı, kendi zâtına bağlı olandır". Fakat "O'nun zâtının bir varlığı vardır," sözümüzün anlamı, hakikatini bilemediğimiz bir şeye işarettir. O'nun hakikati varlığının aynısı ya da herhangi bir mahiyet değildir. Çünkü mahiyetlerin hakikatlerinin dışında bir varlıkları vardır. O, zâtında, varlığın illetidir, bu da iki türlüdür: Ya cins ve fasıl aklın kendileri için ileri sürmüş olduğu tarzda, basitlerin tanımına girmiş olduğu gibi varlığın onun tanımına dâhil olmasıdır. Böylece, cins ve fasıl basitlerin zâtlarının değil, tanımlarının parçaları oldukları gibi varlık da onun hakikatinin değil, tanımlarının parçaları oldukları gibi varlık da onun hakikatinin değil, tanımının bir parçası olur. Ya da O'nun varlığının ötesinde bir hakikati vardır ki varlık o hakikatin levâzımıdır."³⁵⁵

³⁵¹ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 118-119.

³⁵² Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 119.

³⁵³ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 62-63.

³⁵⁴ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 121-122.

³⁵⁵ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 63.

Nasîrüddin Tûsî, İbn Sînâ'nın bu ifadelerindeki "biz el-Evvel'in hakikatini bilmiyoruz" düşüncesini, "Varlık ya O'nun tanımına, cins ve ayırımına basitlerin tanımına dâhil oluşu gibi dâhil olur" ifadesinden anlaşıldığı üzere mevcutlarla ortak kullanılan cins konumundaki varlık kavramını kast ettiğine yormaktadır. İbn Sînâ'nın '...ya da O'nun varlığının ötesinde bir hakikati vardır ki varlık o hakikatin levâzımıdır' ifadesinde ise Nasîrüddin Tûsî'ye göre hiçbir aklın idrak edemeyeceği kendi aynî varlığı kastedilmektedir.³⁵⁶

"İnsanın bir şeyin hakikatini bilmesi kesinlikle mümkün değildir. Çünkü eşyayı bilmenin kaynağı histir; sonra insan, benzer ve zıt olan şeyleri akıl ile ayırt eder. Bu durumda akıl ile o şeyin bazı şartlarını, fiillerini, tesir ve özelliklerini bilir. Buradan kesin olmayan mücmel bir bilgi ile aşama aşama onun bilgisine ulaşır. Bu durumda insan akıl, genellikle o şeyin sadece bazı özelliklerini bilir"³⁵⁷

Nasîrüddin Tûsî, İbn Sînâ'nın 'şeylerin akıl ile bilinip bilinemeyeceği' hususundaki bu ifadesini reddetmemekle birlikte yanlış yorumlandığını söyleyerek açıklamalarda bulunur. Bu açıklamalarında filozoflara göre illeti bilmenin malûlû tam olarak bilmeyi gerektirmediğini zikreder. Fakat malûlû bilme konun bir illeti olduğu bilgisini verse de bu illeti tam olarak bilmeyi gerektirmez. Başka bir deyişle İbn Sînâ burada varlıkların a'yânı hakkında açıklama yapmaktadır. Dolayısıyla akledilir şeylerin idrak edilemeyeceğine dair bir ibare yoktur.³⁵⁸

3.5. "Birden Bir Çıkar" Kuralı ve Zorunlu Varlığın Tikelleri Bilme Durumu

"المسألة الرابعة: الواحد لا يصدر عنه الا واحد. هذه المسألة يتفرع عليها من امهات المسائل مسائل شتى كمسئلة العقول و علة ترتيبها و علة صدور الكثرة من العقل الاول المشهود له بالوحدة وجعل الاعتبارات المفروضة فيه علة لصدور الكثرة منه أو جزء علة هذا مع وجوب اعترافهم بأن تلك الاعبارات ليست بأمر وجودية. فإنهم لو لم يعترفوا بذلك، لزمهم الاقرار بصدور الكثرة من الحق، لأن الصادر منه على هذا التقدير العقل الاول واعتباراته ثلاثة أو إثبات أن تلك الاعتبارات مع كونها ليست بأمر وجودية يجب أن تكون علة لوجود الكثرة. و كل ذلك محال ، هذا إلى غير ذلك من المفاسد التي يتضمنها هذا المدعى. وكذلك القول في دعوى من يدعي انحصار العقول في عشرة و وضوح ضعف دعواه و ما يرد عليه من النقص بالفلک الثامن والاشتماله على الكثرة العظيمة مع أنه أقرب الأفلاك نسبة إلى الأطلس وإلى الموجودات البسيطة. كذلك أيضا تقرير شأن سلسلة الترتيب الإيجادي بالوسائط ونفي تأثير الحق في الموجودات وإمدادها بالفيض الوجودي الذاتي دون وساطة العقل الأول ، و مسألة تعلق علم الحق بلمعلومات على النحو الكلي من جهة اللوازم ولوازم اللوازم، و نفي تعلقه بالجزئيات استبعادا لعدم معرفة كيفية ارتباط الواحد بالكثير على وجه غير قاذح في وحدة الواحد وقياسا منهم أيضا الغائب على الشاهد. هذا م أنه لا برهان لهم على شيء من ذلك . و قد أمعن الداعي النظر في جميع ما ذكر في تقرير هذه المطالب . فلم يجده يقوم على ساق، مع أن هذه المسائل كلها من المطالب النفسية جدا التي نيط الفوز بالسعادة بمعرفتها."³⁵⁹

"Bir'den sadece Bir çıkar. Bu ilke, bazı temel meselelerin kendisinden ortaya çıktığı bir kaidedir. Bunlara örnek olarak Akıllar, Akılların tertiplerinin illeti, Akl-ı evvel'den çokluğun sudür etmesinin sebebi gibi meseleleri verebiliriz. Bunun yanı sıra Akl-ı Evvel'de farz olunan itibarların, çokluğun kendisinden çıkmasının illeti veya onun illetinin parçası olması gibi meseleler sözü

³⁵⁶ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 123.

³⁵⁷ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 64.

³⁵⁸ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 124.

³⁵⁹ Schubert, *Annäherungen Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Din-i Qonavi und Nasir ud-Din-i Tusi*, s. 65-66.

edilen bu prensiple ilgilidir. Bununla beraber filozoflar, Akl-ı Evvel’de, bulunan bu itibarların vücûdî şeyler olmadıklarını zorunlulukla kabul ederler. Çünkü bunu kabul etmezlerse çokluğun Hak’tan sudur ettiğini benimsemeleri gerekir. Bu değerlendirmeye göre O’ndan sudur eden şey Akl-ı Evvel ve onun üç itibarıdır. Ya da vücûdî şeyler olmamakla beraber, bu itibarların çokluğun varlığının illeti olmamalarının ispat edilmesi gerekir. Bütün bunlar ise imkânsız şeylerdir. Bu meselenin içermiş olduğu başka bir takım yanlışlıklar da bu konuyla ilgilidir. Aynı şekilde, Akılları on ile sınırlayan kimsenin iddiası, iddianın zayıflığının açıklığı ve sekizinci feleğin büyük bir çokluğu içermesinden dolayı düştüğü hata hakkındaki düşünce de bu ilkeyle ilgilidir. Bununla birlikte sekizinci felek, Atlas feleğine ve basit varlıklara en yakın felektir. Yaratılış tertibi silsilesinin durumunun vasıtalar ile ortaya konması; Akl-ı Evvel’in vasıtallığı olmaksızın Hakk’ın varlıklara tesirinin ve zâtî varlığının feyzi ile yardımının nefyi de bu ilkeyle ilgilidir. Hakk’ın ilminin, bu ilmin lâzımları ve lâzımlarının lâzımları açısından küllî tarzda malûmlara ilişkisi meselesi; söz konusu ilmin cüzîlere taalluk etmesinin nefyi de bununla ilgilidir. Hakk’ın ilminin cüzîlere taalluku, birliğine zarar vermeden Bir’in çok ile irtibatının keyfiyetinin bilinmediği ve gâib’i şâhid’e kıyas ederek imkânsız görülmüştür. Bununla beraber bunu inkâr edenlerin bu konuların hiçbirinde kesin bir delilleri yoktur. Kuşkusuz dua sahibi bu konuları ortaya koymak için zikredilmiş bütün delilleri incelemiş, hiçbirinin bir sisteme dayandığını görmemiştir. Bununla beraber bütün bu meseleler, öğrenildiklerinde insana mutluluk verecek en önemli meselelerdendir.”³⁶⁰

Sadreddin Konevî akılların sıralanışının illetini, İlk Akıl’dan çokluğun sudûr edişi gibi hadiselerin ‘Bir’den Bir çıkar’ ilkesine dayandırılarak açıklandığını söyler. Ayrıca filozoflara göre, İlk Akıl’da bulunan bu meseleler varlıksal şeyler değildir. Aksi durumda filozofların çokluğun Zorunlu Varlık’tan sudûr ettiğini kabul etmeleri gerekir. Neticede Hak’tan sudûr eden şey İlk Akıl ve onun üç itibarıdır. Veyahut bu itibarların varlıksal olmamalarına rağmen çokluğun varlık sebebi olduklarını ispat etmelilerdir. Her iki durum da mümkün değildir. Sadreddin Konevî, bu ilkenin başka problemlere de yol açtığını söylemektedir. Örneğin, Hakk’ın cüzî bilgileri bilemeyeceği, yaratılıştaki düzen silsilesinin araçlar ile ortaya konması, İlk Aklın etkisi olmaksızın Yaraticının varlıklara tesir etmesi ve bu yaratmada Hakk’ın varlıklara bizzât feyzi ile yardım etmesinin olumsuzlanması bu problemlerden bazılarıdır. Sonuç olarak Sadreddin Konevî ‘Bir’den Bir çıkar’ görüşüne dair bütün delilleri incelediğini ve neticede hiçbirinin kesin bilgiler olmadığını söyler.³⁶¹

Ona göre Zorunlu Varlık’tan sûdur eden ilk şey Genel Varlık olabilir. Böylece İlk Akıl ve diğerleri Genel Varlığa dâhil olur ve akıllar silsilesinin aracılığına gerek kalmaksızın Zorunlu Varlığa bağlanmış olur. Neticede akıllar ve aracı kabul edilen her şey, Zorunlu Varlıktan taşan bir varlık ile yaratılmış olarak varlık sahasına gelirler. Genel Varlık adının verildiği bu taşan varlık, Hak ile mevcutlar arasındaki bir nevi araçtır. Bu araçlar, mahiyetlerin istidatlarını tamamlayan unsurlardır. Mahiyetlerin ise iki yönlü istidadı vardır. Birincisi Zorunlu Varlık’tan gelen, varlıktan önce elde ettiği istidat olup bu istidat yaratılmamıştır. İkincisi ise mahiyetlerin her bir bireyinin varlıkla birlikte aldığı istidattır. Bu ikinci istidat yaratılmış olup, varlıksaldırlar. Yani bu araçlar cüzî istidatların taayyününü sağlar. Zorunlu Varlık ise feyiz verir.³⁶²

³⁶⁰ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 78-79.

³⁶¹ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 78.

³⁶² Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 79-80.

Ayrıca filozofların Zorunlu Varlığın tikelleri bilemeyeceği hakkındaki yanlışlarının kıyası referans almalarından kaynaklandığını, kıyasın ise zayıf ve geçersiz bir yöntem olduğunu söyleyen Sadreddin Konevî'ye göre Zorunlu Varlığın tikelleri nasıl bildiğini bilebilmek mümkün değildir. Zira insan kendi hakikati, varlığı veya akıbeti hakkında bile tam bilgiye sahip değilken kendi bilgisinden yola çıkarak Tanrı'nın bilgisi hakkında fikir yürütemez.³⁶³

Nasîrüddin Tûsî, filozofların 'Bir'den bir çıkar' ilkesi ile Bir'den bir itibariyle birin sudûr ettiğini kastettiklerini söyler. Zira birden farklı itibarlar ile pek çok şey sudûr edebilir. Örneğin, birin, ikinin yarısı olması, üçün üçte biri olması gibi... Nasîrüddin Tûsî, Zorunlu Varlığın her açıdan bir olduğunu ve çokluğun ondan nasıl meydana geldiğini anlamamanın zor olduğunu ifade etmekte, bunun ancak ilahî bir lütuf ile mümkün olabileceğini söylemektedir. Ardından sudûr sürecini harfler aracılığıyla kendince açıklamaya çalışmıştır.

“İlk Bir, A; ondan çıkan şey de B'dir; bu, ikinci mertebededir.

A'nın, B vasıtası ile bir eseri vardır, böylece C meydana gelir.

Sadece B'nin bir eseri vardır, bu da D'dir; bu ikisi, üçüncü mertebededir.

Sonra A'nın C vasıtasıyla bir eseri olur ve H meydana gelir.

A ve B'nin C vasıtasıyla bir eseri olur, bu da Z'dir.

A'nın D ile bir eseri olur, bu da H'dir.

A ve B'nin D ile bir eseri olur, bu da T olsun.

B'nin C ile bir eseri olur, bu da Y olsun.

B'nin D ile bir eseri olur, bu da K olsun.

Sadece C'nin bir eseri olur, bu da L olsun.

D'nin bir eseri olur, bu da M olsun.

C ve D'nin beraberince bir eseri olur, bu da N'dir.

A-C-D'nin bir eseri olur ve bu da S olsun.

B-C-D'nin bir eseri olur, bu da ayn olsun.

A-B-C-D'nin bir eseri olur, bu da F olsun.

Birinci mertebe A'dır.

Ay'a göre ikinci mertebe, B'dir.

³⁶³ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 81. Konevî, filozofların Tanrı'nın cüz'ilere yönelik bilgisi hakkındaki görüşlerini Gazzâlî gibi onların tekfir edecek şekilde yorumlamamaktadır. Konevî, Tanrı ile varlıklar arasında iki tür ilişki olduğunu belirtir. İlki, düzen ve vasıtalar aracılığıyla gerçekleşen, levh-i mahfuzda başlayıp insan türüne kadar uzanan bir ilişkidir. İkincisi ise herhangi bir aracıya ihtiyaç duyulmaksızın gelişen özel bir ilişkidir. Konevî, filozofların bu özel ilişki tarzını anlayamadıkları ve Tanrı ile varlıklar arasındaki ilişkiyi sebepler ve araçlara dayandıran bir anlayışa sahip olduklarını, onların bu ilişkiyi doğru anlayamamalarının böyle bir ilişkinin olamayacağı anlamına gelmediğini söyler. Zira filozofların kendi görüşlerini destekleyecek ispatlarının olmadığını bunula birlikte Tanrı ile varlıklar arasında zevk yoluyla ulaşılan özel ilişkinin imkânsız olacağına dair de bir delilin de olmadığını ifade eder. Bkz. Kaya, “Sadreddin Konevî'nin Metafizik Eleştirisi: İbn Sînâ'da Zorunlu Varlık'ın Cüz'ileri Bilmesi Sorunu”, s. 34-35.

A ve B'den olan üçüncü mertebe, C'dir. B'den üçüncü mertebe ise D'dir.

Bunlar on iki tanedir. A-C'den H; A-B-C'den Z; A-D'den H; A-B-D'den T; B-C'den Y; B-D'den K; C'den L; D'den M; C-D-D'den N; A-C-D'den S; B-C-D'den A; A-B-C-D'den F meydana gelir. Bunlar on iki tanedir ve dördüncü mertebededirler.

Üsttekilere nazaran aşağıdakileri, mesela A'ya nispetle B, A'ya nispetle C, A'ya ve B'ye nispetle D'yi dikkate aldığımızda bu ve diğer örneklerle göre eser ve itibarlar daha fazla olur.

Bu mertebeleri beşinci, altıncı ve daha sonraki mertebelere kadar vardırırsak, eser ve itibarlar sonsuz olur. Bunlardan her birisi itibariyle Bir'in fiili ve eseri olur. Böylece, O'ndan bu itibarlar ile birbirleriyle ilişkisiz sonsuz varlıklar meydana gelir.”³⁶⁴

Nasîrüddin Tûsî, filozoflara göre İlk Aklın dört itibarı olduğunu, bunlardan birincisinin kendi varlığından olan el-Evvel, ikincisinin kendi mahiyeti, üçüncüsünün el-Evvel'i bilmesi ve dördüncüsünün de kendi zâtını bilmesi olduğunu ve bu dört itibar ile el-Evvel'den feleğin sûreti, maddesi, akli ve nefsinin sudûr ettiğini söyler. Ayrıca Nasîrüddin Tûsî, filozofların sudûr teorisinden bahsederken 'Bir'den ancak bir çıkar' ilkesinden hareketle çokluğun nasıl var olduğunu temsili olarak açıklamaya çalıştıklarını, zira onların da bu çok sayıdaki varlığın meydana gelişini tam olarak bildiklerini iddia etmediklerini söyler. Akılları on kabul etmelerinin aslında ondan az olmaması kaydıyla fazla olabileceğini ve feleklerin de dokuzdan fazla olabileceğini kabul ettiklerini ifade eder.³⁶⁵

Nasîrüddin Tûsî, 'filozofların, Zorunlu Varlığın cüziyyatı bilmediği' görüşüne de açıklık getirerek filozofların böyle bir iddialarının olmadığını ve yanlış anlaşıldıklarını ifade eder. Zîra filozofların Tanrı'yı her şeyin kaynağı olarak kabul ettiklerini, buna rağmen varlık verdikleri hakkında her türlü bilgiyi bilemeyeceğini iddia etmelerinin imkânsız olduğunu söyler. Filozoflara göre Zorunlu Varlık kendinden dolayı akledendir ve illeti bilmek malûlû de bilmeyi gerektirdiğinden O'nun cüziyyatı bilmemesi mümkün değildir. O'nu mekândan ve zamandan nefyetmek, bütün mekânlar ve gelmiş, şu an veya gelecek bütün zamanların eşdeğer olarak O'na nispet edilmesi anlamına gelir. Yani Hak, Ahmet'in Mehmet'e göre konumunu, bulundukları mekânı ya da doğdukları zamanı, aralarındaki yaş farkını hepsini bilir. Fakat kendisi zaman ve mekândan münezzeh olduğu için, 'bu geçti, bu şu zaman oldu, şu henüz var oldu' gibi ibareler kullanması O'nun için söz konusu olamaz. Meselenin özü budur. Lakin filozofların bu ifadesi mekânsızlık ve zamansızlık durumunu idrak edemeyen şahıslar tarafınca yanlış anlaşılmıştır. Zîra Hakk'a mekân ve zaman atfeden kimseler de mevcuttur. Onlara göre de bu görüş tutarsız sayılır.³⁶⁶

³⁶⁴ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 136-137.

³⁶⁵ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 138.

³⁶⁶ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 140.

3.6.Hak'tan Sudûr Eden Feyzin Hakikati

"ما الحقيقة الفيض الصادر من الحق؟ و ما المتعلل للعقلاء من معرفته و كيفية صدوره و وصوله إلى القوابل؟ لا جائز أن يكون من قبيل الممكّنات، ولا جائز أن يكون الحق، وليس ثمّة أمر ثالث لا يكون الحق و لا غيره . فكيف الأمر ؟ و ما المتعلل من معنى الإيجاد أو لا ، ثم الإمداد ثانياً؟ و بأي برهان يثبت ذلك و يتضح؟"³⁶⁷

"Hak'tan sudûr eden feyzin hakikati nedir?

Akıllar bu feyiz hakkında ve bunun Hak'tan nasıl sudûr edip kabiliyetlere nasıl ulaştığı hakkında ne bilinebilir? Bu feyzin mümkünlerden biri olması veya Hak olması caiz değildir. Hâlbuki Hak ve mümkünün dışında üçüncü bir şey yoktur.

O halde gerçek nedir?

Başlangıçtaki yaratmadan sonra yardımdan anlaşılan şey nedir?

Bu, hangi delil ile açıklanır ve sabit olur?"³⁶⁸

Sadreddin Konevî, Hak'tan sudûr eden feyzin hakikatinin ne olduğunu ve akılların bu feyzin Hak'tan sudûr ettiğini nasıl bilebileceğini sorar. Aynı zamanda bu feyzin ne Hak ne de mümkün olduğunu, Hak ve mümkün dışında üçüncü bir şeyin bulunamayacağını söyler. Bu bağlamda varlık vermeden sonra gerçekleşen bu ilahî inayetin hakikatini ve bu hakikatin nasıl sudûr ettiğini sorar.³⁶⁹

Nasîrüddin Tûsî, feyzin Hak'tan sudûr eden bir varlık olduğunu söyler. Sudûr hadisesini ise feyzin bir kabul ediciye ihtiyaç duyması ve kabul edicinin de onu kabul etmesi şeklinde açıklar. Bu kabul sürecinde Hak'tan kabul ediciye yönelik bir hareketin söz konusu olmadığını, aynı zamanda kabul ediciden de Hakk'a yönelik bir hareketin olmadığını, yani bu durumun bir nevi alışveriş gibi anlaşılmaması gerektiğini, sudûr sürecinin ve kabul edicinin kabul etme olayının bir şekli bulunmadığını söyler. Aksine her ikisi içinde akıllarda biri sudûr edene diğeri de kabul edene yönelik iki izafetin meydana geldiğini ifade eder. Örneğin, bir organımızı hareket ettirmek istediğimizde ne organımız harekete yönelir ne de hareketten organımıza doğru bir meyil söz konusu olur. Kendi irâdemizle istediğimiz organımızı hareket ettirebiliriz. Yaratma hadisesi de aynen böyledir. Yaratıcının feyiz vermesi de O'nun yaratmak istediği şeyi tamamlaması anlamındadır.³⁷⁰

Konevî ikinci mektubunda Tûsî'nin bu açıklamasına karşın şunları söylemektedir: Hak'tan sudûr eden feyiz var olan bir şey ise bunun ya mümkün ya da vacip olması gerekir. Şayet mümkünse onun varlığının başka bir feyze bağlı olması gerekir ki bu da teselsüle yol açar. Vacip olması halinde de Vâcibu'l-Vücûd'un mümkünlere ârız olması gibi bir durum gerektirdiğinden imkânsızdır. Konevî, vacip ve mümkün olması dışında başka bir ihtimalin de olmadığını söyler. Mutlak yokluğun varlığa dönüşmeyeceğini çünkü bundan hakikatlerin dönüşmesi neticesi çıkacağından imkânsız olduğunu, yokluk ile de Yaratıcı'nın tesir ve

³⁶⁷ Schubert, *Annäherungen Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Din-i Qonavi und Nasir ud-Din-i Tusi*, s. 100.

³⁶⁸ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 100.

³⁶⁹ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 100.

³⁷⁰ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 153.

yaradılışını kabul eden bir mahal olamayacağını ifade etmektedir. Tûsî'ye de bu durumun açıklamasının ne olduğunu sorar?³⁷¹

3.7. Mümkün Varlıkların Yaratılmış Olup Olmadığı Meselesi

"هل الماهية الممكنة مجعولة أو غير مجعولة؟ و على كلا التقديرين، فهل هي من كونها ماهيات فقد أمور وجودية بمعنى أنّ لها ضاربا من الوجود أو أمور عدمية؟"³⁷²

"Mümkün mahiyetler yaratılmış mıdır, yaratılmamış mıdır? Her iki duruma göre acaba bu mahiyetler, mahiyet oluşları açısından vücûdî şeyler midir? Başka bir ifadeyle, onların bir çeşit varlıkları var mıdır, yoksa ademî şeyler midir?"³⁷³

Sadreddin Konevî'nin bu sorusu, mümkün varlıkların yaratılıp yaratılmadığı hakkındadır. Ayrıca her iki duruma göre mahiyetlerin mahiyet olmaları bakımından bir çeşit varlıklarının mı yoksa yokluk taşıyan şeyler mi olduğunu sorar ve bu bağlamda her iki ihtimali de ele alarak açıklama yapar.³⁷⁴

İlk olarak Sadreddin Konevî, mümkün varlıkların yaratılmadığı kabul edilirse, onların bir varlıklarının olmasının caiz olmadığını söyler. Çünkü böyle bir durumda mümkün varlıkların Zorunlu Varlığa eşit olması gerektiğini söyler. O'nun ikinci bir varlık olarak nitelenmesi ilk varlıkla aynı ise yine var olan elde edilmiş olur. İkinci varlık ilk varlıktan farklı bir varlıkla nitelenir denirse bu da geçersiz bir ifade olur. Çünkü bütün mümkünler varlığını Zorunlu'dan alır. Sadreddin Konevî, şayet bu görüş doğru kabul edilirse bu durumda da bütün mümkünlerin zorunluluk halinden imkân haline geçmesi gerekir ki bu da sonsuz güçten yaratılmışlık haline geçmek anlamına gelir, der.³⁷⁵

Nasîrüddin Tûsî, buraya kadar ki kısma cevaben evvela filozofların "mahiyetler yaratılmıştır" ifadesinden ne kastettiklerini açıklar. Örneğin siyah rengi bir yaratıcının yaratmasıyla siyah olmaz. Yani önce siyahı farz edip sonra yaratıcının yaratmasını eklediğimizde farz ettiğimiz ilk halinden farklı bir sonuç çıkması imkânsızdır. Yaratıcı varlığı varlık olarak yapmaz. Çünkü bu var olanı yeniden elde etmek anlamına geldiğinden mümkün değildir. "Yaratıcı siyahı siyah yapabilir mi, yani siyahı var edebilir mi?" şeklinde bir soru sorulursa Nasîrüddin Tûsî, bunun cevabının şüphesiz 'Evet, yaratabilir' olduğunu söyler. Bütün mahiyetler ve imkânların Allah tarafından yaratıldığını ve mahiyetin sadece mahiyet olması bakımından imkân ile nitelenebileceğini ifade eder.³⁷⁶

Sadreddin Konevî, mahiyetlerin mahiyet olmaları bakımından bir çeşit varlıklarının mı olduğu ya da yokluk taşıyan şeyler mi olduğu meselesini her iki açıdan da ele alır. İlk olarak mümkün

³⁷¹ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 221.

³⁷² Schubert, *Annäherungen Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Din-i Qonavi und Nasir ud-Din-i Tusi*, s. 54-55.

³⁷³ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 66.

³⁷⁴ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 66.

³⁷⁵ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 66-67.

³⁷⁶ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 126-127.

‘mahiyetler yaratılmıştır ve vücûdî şeyler değildir’ görüşü kabul edilirse Hakk’ın sonsuz yokluğun kaynağı ve mahiyetlerin birbirinden farklılaşmalarının nedeni olduğunu kabul etmek gerekir ki bu da eserin kendisinde yokluk durumunda olması anlamına gelir, der. Çünkü mahiyetler yok hükmündeyken birbirinden ayrılmanın nedeni olamazlar. Bu durumda yok hükmündeki bir şeyin var olmayan yani başka bir yoka etki etmesi mümkün değildir. Bu nedenle mahiyetlerin farklılaşması, hiçbir şekilde varlığı olmayanın, bir nedeni olmaksızın çoğalması anlamına geldiğinden bu mahiyetlerin yaratılmamış olması gerekir. Zîra buradaki çoğalmanın varlığı, hiçbir şekilde var olmayanın sıfatı olur ki bu da imkânsızdır, diyerek görüşünü açıklar.³⁷⁷

Nasîrüddin Tûsî, Sadreddin Konevî’nin “Mahiyetlerin bir çeşit varlıkları var mıdır?” sorusunu da “Evet, vardır” cevabını verir. Ona göre mahiyetin varlığı iki yönlüdür. Zîra bu kavram zihinde düşünüldüğünde aklî, dışarıda farz edildiğinde de aynî bir varlığı meydana gelir. Aynî varlık var edicisinden, aklî varlık ise onu düşünenenden kaynaklanır ve her iki çeşit varlık durumu da mahiyet kavramı için mümkündür. Nasîrüddin Tûsî, filozofların, mahiyetin kendisinden önce bir varlıklarının bulunduklarını söylediklerinde onun aklî varlığını, mahiyetin kendisiyle birlikte varlığının bulunduğunu ifade ettiklerinde ise onun aynî varlığını, mahiyetin kendisinden sonra varlığı vardır dediklerinde de onun varlığından sonra düşünülmesini kastettiklerini söyler. Filozofların “Mahiyet ne vardır ne de yoktur” ifadesi ise aklın varlık ve yokluğu düşünüşe dâhil etmeden sadece mahiyeti kastetmesi anlamındadır. Yoksa mahiyetin akılda meydan gelme süreci düşünüldüğünde onun bir varlığının olması aşîkârdır ve bu ya aynî ya da aklî bir varlık olur.³⁷⁸

Sadreddin Konevî bu sefer de “mahiyetler yaratılmıştır ve vücûdîdir” görüşünü yorumlar ve bu durumda daha önce de ifade edildiği gibi iki farklı varlığın ve bunların arasındaki farkın açıklanması gerektiğini söyler. “Hak ve kendisine eserin nispet edildiği mümkünlerden başka üçüncü bir şey yoktur” diyerek “Bu işin doğrusu ne olabilir ki?” sorusunu sorar.³⁷⁹

Nasîrüddin Tûsî bu hususu, aklî ve aynî varlıkları olmaksızın mahiyetlerin ayrılmaları ve sabit olmaları ya da sadece sabit olmalarını ifade etmek yok’un bir şey olarak tanımlanması gibidir ki bu da Mu‘tezile’nin görüşüdür ve yanlış olduğu ortadadır, şeklinde açıklar.³⁸⁰

Sadreddin Konevî bu konu hakkındaki muhtelif görüşleri açıkladıktan sonra mahiyetlerin yaratılmamış olduğunu ve onların bir çeşit varlıklarının olduğunu ve bu varlığın Hakk’ın ilminde ezeli ve ebedî olarak tek bir süreçte bulunduğunu söyleyerek kendi görüşünü açıklar. Fakat bu, ilmin mahiyetlerle alakası ve bilinen şeylere göre bu alanın sonsuz olarak düşünülmesine bağlıdır. Çünkü herhangi bir ilim, bilinenin kendinde bulunduğu hal üzere bilene malum olur. “Zîra herhangi bir bilginin, şunun bilgi, bunun bilinen olması bakımından herhangi bir etkisi olmaz.”³⁸¹ Sadreddin Konevî göre şayet böyle bir etkinin var olduğu düşünülürse, bu ancak başka bir açıdan gerçekleşebilir. Çünkü Hakk’ın ilmi zâtının aynıdır ve

³⁷⁷ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 67-68.

³⁷⁸ Tûsî, *Felsefe Mektupları*, s. 338.

³⁷⁹ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 68.

³⁸⁰ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 129.

³⁸¹ Tûsî, *Felsefe Mektupları*, s. 306.

sadece alakaları itibariyle bir çokluk söz konusu olabilir. Hak kendi zâtı ile tesir eder. Fakat bu tesir, zâttan ayrı, hakikatleri farklı bilinenlerle alakalı olarak, bilginin nispetinin taayyünü itibariyle gerçekleşen bir tesir değildir.³⁸²

Sadreddin Konevî'ye göre, Yaratıcı Hak'tan alınmış varlık, Hakk'ın bilgisine göre değil, kendilerine göre bilinenlerin vücudî olarak taayyün etmesidir. Hatta her birisi küllî ve yaratılmamış güçleriyle Mutlak ve Bir olan Varlık'tan kabul ettiği şey ile bir çeşit varlığa sahiptir.³⁸³

Sadreddin Konevî, bu konuda da İbn Sînâ'nın kendisiyle hem fikir olduğunu söyleyerek, bunu *et-Talikat* adlı eserinden yaptığı alıntı ile delillendirmektedir: “Bazı mümkünlere oranla imkân vecihlerinin çoğalması ve güçlenmesi, Yaratıcı'dan varlığının gecikmesini ve eksik tarzda varlık kabul etmesini gerektirir; vasıtaların azlığından veya ortadan kalkmasından dolayı imkân vecihlerinin artması, bunun tersini gerektirir.”³⁸⁴

Nasîrüddin Tûsî öncelikle Sadreddin Konevî'nin mahiyetlerin yaratılmamış olduğu ve onların bir çeşit varlıkları olduğu görüşünün Mutezile'nin İspatçılar (Müsbîtinin) grubunun görüşüne yakın olduğunu söyler. Onların mahiyetlerin yokluk halinde de sabit olduğunu kabul edip sübût ile varlığı birbirinden ayırdıklarını söyler. Ayrıca İbn Sînâ'nın yanlış anlaşıldığını, “mümkünlere oranla imkân vecihlerinin çoğalması” sözü ile imkânın en güçlüyü de en zayıfı da, varlığa yakın olanı da uzak olanı da kabul ettiğini kastettiğini, mümkünler arasındaki öncelik sonralık meselesini de mümkünlere bitişen bir şeyin –zâtın dışında- düşünülmesiyle birlikte düşünülebileceğini ifade eder.³⁸⁵

3.8. Cisimlerin ve Nispetlerin Sonluluğu

"من البين أنَّ الأجسام متناهية القوة وا قبول، بل قد شهدت الفطرة بأنَّ جميع الممكنات يجب أن يكون مقتضى استعداداتها الكلية و إن كانت غير مجعولة أمَّا لا تقبل من مطلق الفيض الرباني إلا حصة مقيدة معينة متناهية الحكم. وبذلك وردت أيضا التعريفات الإلهية على ألسنة الرسل ثم الكمل وخصوصا في حق أشرف الممكنات وأولها قبولاً للفيض. هذا مع تعريفهم إياه بأنه أقرب الموجودات نسبة من الحق و وحدته و أنه الواسطة في وصول الفيض المدد إلى جميع الكائنات من الوجه المسبب بسلسلة الترتيب. و إذا كان هو مع شرفه وجلالة قدره يحكم على قبوله و قوته بالقيد والتناهي من بعض الوجوه، فكيف بمن دونه؟ و ما الظن بالأجسام وقواها واستعداداتها وقبولها؟ وما الظن أيضا بأمزجة الطبيعة العنصرية وقواها؟

ما البرهان القاضي باستحالة انقراض النوع الإنساني من هذا العالم بحادث كلي يطرأ في العالم العلوي توجبها خواص بعض القوى التشكلات والاتصالات المجهولة للبشر مما لم يدرك بالتجربة والرصد والقواعد الهندسية؟ و ما المانع أن يكون الموجب لما ذكرنا منضمًا إلى خواص الشكلات الفلكية و خواص الاتصالات أمر آخر من الأمور الإلهية يعلمه الحق، ينقطع، أعني النوع الانساني، وكثيرا من موجودات هذا العالم العنصري، مدة، ثم يعود هذا التكوين في هذا العالم، إما على هذا الوجه أو على مثله أو على نمط آخر؟

³⁸² Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 69.

³⁸³ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 69.

³⁸⁴ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 70.

³⁸⁵ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 131.

بل نقول وما البرهان على عدم تناهي القوي الفلكية أيضا وتكونها لا تقبل التغير والفساد وتبدل؟ وبأي برهان يثبت عندنا خلوا الأجسام الفلكية عن أحكام الطبيعة وخواصها؟³⁸⁶

“Açıktır ki cisimler kuvvet ve kabulleri açısından sonludur. Hatta fitrat, külli istidatların gereğine göre yaratılmış olmasalar da bütün mümkünlerin, Rabbani feyizden ancak belirli bir payı ve hükmü sonlu bir ölçüyü kabul etmelerini gerektirir. İlahi haberler de önce peygamberlerinin, sonra da kâmillerin ve özellikle de mümkünlerin en şerefli ve feyzi ilk kabul edenin lisanıyla bunun böyle olduğunu bildirmişlerdir. Bununla beraber onlar Hz. Peygamber’in Hakk’a ve O’nun birliğine varlıkların en yakını olduğunu bildirmişlerdir. Hz. Peygamber, feyzin ve yardımın bütün varlıklara tertip silsilesi diye isimlendirilen yünden ulaşmasının vasıtasıdır.

Şeref ve kadrinin yüceliğine rağmen bazı açılardan Hz. Peygamber’in kuvvet ve kabulü hakkında sonluluk ve sınırlılık hükmü verilebiliyorsa onun mertebesinin altında bulunan varlıkların durumu nasıldır? Cisimler, bunların kuvvetleri, istidatları ve kabulleri hakkında ne düşünülmektedir? Bu bağlamda unsuî- tabiî mizaçlar ve bunların kuvvetleri hakkında ne denilebilir?

İnsan türünün ulvî âleme ulaşan külli bir olayla bu âlemden yok olmasının imkânsız olabileceğine dair kesin delil nedir?

Felekî nefislen sonlu olmadığına ve başkalaşma, değişme ve bozulmayı kabul etmediklerine dair kesin delil nedir?

Felekî cisimlerin tabiat hükümleri ve özelliklerinden soyutlanması hangi delil ile sabittir?”³⁸⁷

Sadreddin Konevî, bütün cisimlerin güç ve kabulleri bağlamında sonlu olduğunu, hatta yaratılmış olmasalar da bütün mümkünlerin Hak’tan gelen feyizden ancak sınırlı, belli bir ölçüde istifade edebileceğini, İlahî kaynakların da önce peygamberlerin, sonra kâmillerin diliyle bunun böyle olduğunu belirttiğini söylemektedir. Feyzin bütün varlıklara ulaşması hususunda en önemli aracı olan Hz. Muhammed’in (sav) Hakk’a en yakın olmasına rağmen onun dahi güç ve kabul açısından sonlu ve sınırlı olduğu ifade ediliyorken, onun mertebesi altında olan varlıkların bu konudaki durumlarının ne olduğunu sormaktadır. Ayrıca insan türünün bu âlemden ilahî bir güç ile bir anda yok edilmesinin mümkün olmadığını delilini sunar.³⁸⁸

Nasîrüddin Tûsî, Sadreddin Konevî’nin cisimlerin kuvvetlerinin sonlu olduğu³⁸⁹ fikrine katılmaktadır. İnsan ve diğer türlerinde bir dönem kesintiye uğrayıp sonra tekrar devam etmesi mümkün olduğunu söyler.³⁹⁰

Sadreddin Konevî ayrıca “felekî ruhların sonlu olmadığı, bozulma ve değişmeyi kabul etmedikleri” görüşünü açıklamasını ister. Zîra filozofların, feleklerin sonsuz olduğunu ispatlama, eserlerinin devamlılığı, tabiat özelliklerine sahip olmaması, oluş ve bozulmuş âleminin bu etkileri kabul etme durumunun istikrarı gibi durumları açıklamada yetersiz

³⁸⁶ Schubert, *Annäherungen Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Din-i Qonavi und Nasir ud-Din-i Tusi*, s. 79-81.

³⁸⁷ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 94-96.

³⁸⁸ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 94-95.

³⁸⁹ Gudrun Schubert ve Abdullah Nurânî’nin tahkik metinlerinde geçen (أما قوة الأجسام فمتناهية) ibaresi Ekrem Demirli’nin tercümesinde “Cisimlerin kuvveti sonsuzdur” şeklinde tercüme etmiştir.

³⁹⁰ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 148.

olduklarını söyler. Ayrıca filozofların, “bileşik cisimlerin yok olma nedeninin bileşimin kendisi olduğu, basit cisimlerin ise yok olmayı kabul etmedikleri” görüşlerinin de zayıf olduğunu ifade eder. Bu konudaki açıklamasını da “bileşikler basitlerin toplamından meydana gelir. Basitler yok olmayı kabul etmiyorsa, yokluğun mümkün olmadığı bileşiklerin de yok olmaması gerekir” şeklinde yapar.³⁹¹

Nasîrüddin Tûsî, filozofların feleklerin sonsuz ve etkilerinin sürekli olduğunu kabul ettiklerini söyler. Bunun nedeni de mekân ve yönleri gözlemlediklerinde bunların bir sınırlayıcı ile belirlendiklerini, bu sınırlayıcının da feleğin kendisi olduğunu tespit etmeleridir. Zamanı incelediklerinde onun da kendi dışında bir şey ile nedeni olduğunu ve bu şeyin de devamlı olan vâd’î hareket, yani felekten başka bir cisim olmadığını söyler. Buradan hareketle filozoflar, her şeyi kapsayan feleğin yok olmasıyla ne bir mekânın ne de zamanın kalamayacağını ve bunun da imkânsız olduğunu ifade ederler. Çünkü cisim zorunlu olarak mekânda bulunmak durumundadır. Zaman da sekteye uğraması halinde sabit bir hal alır ve bu sabit olma hali de ancak bir zamanda meydana gelebilir. Filozoflar ifade edilen bu imkânsızlıkları ortadan kaldırmak için feleğin ve hareketlerinin devamlı olması gerektiğini, bunun da feleğin ebedî güce sahip bir akla ve nefse sahip olduğunu ve nefsin feleği, kendisine duyduğu özlemle hareketlendirdiğini, böylece onda bulunan bu bilkuvve gücün bu hareket sayesinde bilfiili elde etmeyi çalıştığını söyler.³⁹²

Nasîrüddin Tûsî’ye göre filozoflar, boşluğun var olmasını imkânsız olarak gördüklerinden oluş ve bozuluş âleminin devamlı olduğu kanaatindedirler. Âlemin cüzlerinin bazılarının altta bazılarının ise üstte olmak şeklinde farklı yönlerde olması halini, tabiatlarının farklılığına bağlamış ve duyularımızla algıladığımız şekilde cüzlerin birtakım bileşikler olabileceğini mümkün kabul etmişlerdir. Bununla beraber cüzlerin tabiatları gereği bu birleşmeyi zorla gerçekleştirdiğini ve yine tabiatları gereği devamlı kendi mekânlarına yönelme arzusundan dolayı bu birleşmenin bozulabileceği görüşündedirler. Böylelikle bileşiklerin asıl parçaları sonsuz olmakla beraber, hepsinin bozulması ya da diğer parçalarla yer değiştirmesi zorunludur.³⁹³

Sadreddin Konevî, her ne kadar bazı cisimlerin sıfatlardaki değişimlere rağmen zât açısından bâki olduklarını ve eski filozoflardan da bu görüşü destekleyenler olduğunu kabul etse de “felekî cisimlerin tabiat hükümleri ve özelliklerinden soyutlanmasının” nasıl mümkün olabileceğini sorar.³⁹⁴ Nasîrüddin Tûsî “felekî cisimlerin tabiat hükümleri ve özelliklerinden soyutlanmasının” zorunlu olduğunu söyler. Zîra onlar bizzât tabiatları olarak kalsalardı, zorunlu olarak mekân ve hareketleri de olurdu. Zorunlu olan şey de devam edemeyeceğinden böyle bir durumda daha önce ifade edilen imkânsızlıklar zuhûr eder. Ayrıca Nasîrüddin Tûsî, eski filozofların görüşlerinin ve onların görüşlerini nakledenlerin eserlerinde farklılıklar

³⁹¹ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 95-96.

³⁹² Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 148-149.

³⁹³ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 149-150.

³⁹⁴ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 96.

olduğunu ve kendisinin bu konu hakkındaki yorumunun bu eserlerden elde ettiği delil ve kanıtlara dayandığını söyler.³⁹⁵

3.9. Teselsül

"و من المسائل المفردة التي لم ينتظم على إثباتها ونفيها برهان : مسألة تسلسل علل ومعلولات موجودة غير منتهية إلى غاية"³⁹⁶

"İspat edilmelerine ve yok sayılmalarına delil düzenlenmemiş tekil meselelerden birisi, nihayete varmayan mevcut malûllerin ve illetlerin teselsülü meselesidir."³⁹⁷

Sadreddin Konevî, ispat edilmesi ya da olumsuzlanması hususunda hakkında herhangi bir delil getirilemeyen konulardan biri olarak sonu olmayan mevcut nedenlilerin teselsülü meselesi hakkında Nasîrüddin Tûsî'nin görüşlerini sormaktadır.³⁹⁸

Nasîrüddin Tûsî, bütün silsilelerin neden ve nedenlilerden oluştuğunu, bu silsileyi oluşturan bireylerinden birinin yok sayılmasının, ondan sonra gelen her şeyin yok sayılmasını zorunlu kıldığını söyler. Her silsilede nedenlilerin kendisinden kaynaklandığı ilk nedene ihtiyaç duyulur. Bu ilk neden olmadığı takdirde, ondan doğan nedenliler, bu nedenlilerin nedenlileri ve son noktadaki nedeniye kadar devam eden zincirinde olmaması gerekir. Yani ilk neden olmadan diğer neden ve nedenlilerden bahsetmek mümkün olmazdı. Ama bunların var olduğu kabul edilmişti. Bu da çelişkili bir durum olur. Buda teselsülü ispatlayan önemli bir delildir.³⁹⁹

3.10. Varlıklar Arasındaki Nispetler

"النسب التي بين الموجودات غير متناهية عندنا، و يجب أن تكون بالنسبة إلى علم الحق متناهية، لما يلزم من المفاصد، إن لو لم تكن كذلك، ولما أسلفناه أيضا في اثبات علم الحق بالجزئيات و ضعف حجج المنكرين ذلك، قياسا و استبدادا. و أيضا فالاتفاق واقع بأن ما دخل في الوجود، فإنه متناه، والنسب ناشئة بين الموجودات. فكيف ينتشئ من المتناهيما لا ينتهي ؟ و كذلك يقال في الأمزجة المتولدة من العناصر ومثل ذلك، و اعلى منه التشكلات والاوزاع الفلكية من الاتصالات و الكيفيات و غير ذلك ، كالخواص والآثار ونتائجها. فكيف الأمر؟"⁴⁰⁰

"Varlıklar arasındaki nispetler bize göre sonsuzdur. Bunların Hakk'ın ilmine nispetle sonlu olmaları gerekir. Çünkü böyle olmasaydı, birtakım zararlar meydana gelebilirdi. Ayrıca Hakk'ın cüzîleri bilmesinin ispatı ve bu bilmeyi kıyas yadırgamaktan dolayı inkâr edenlerin delillerinin zayıflığı hakkında zikrettiğimiz şeyler bu sonluluğun delilidir. Aynı zamanda varlığa giren her şeyin sonlu olduğunda ittifak edilmiştir. Nispetler de varlıklar arasında meydana gelmektedir. Fakat sonlu olandan sonsuz nasıl meydana gelebilir ki?

³⁹⁵ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 150.

³⁹⁶ Schubert, *Annäherungen Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Din-i Qonavi und Nasir ud-Din-i Tusi*, s. 84.

³⁹⁷ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 100.

³⁹⁸ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 100.

³⁹⁹ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 154.

⁴⁰⁰ Schubert, *Annäherungen Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Din-i Qonavi und Nasir ud-Din-i Tusi*, s. 84.

Unsurlardan meydana gelen mizaçlar hakkında da bunun aynısı söylenir. Ondan daha üstün olan felekî şekillenme ve birleşmeler, nitelikler, özellikler, eserler ve neticeleri gibi şeylerdir.

O halde bu konudaki gerçek nedir? Başlangıçtaki yaratmadan sonra yardımdan anlaşılan şey nedir? Bu, hangi delil ile açıklanır ve sabit olur?"⁴⁰¹

Sadreddin Konevî, varlıklar arasındaki nispetlerin sonsuz olduğunu, fakat Hakk'ın bilgisine kıyasla sonlu olmaları gerektiğini, aksi takdirde bir takım olumsuzlukların olabileceğini söyler. Hakk'ın tikelleri bilemeyeceğini iddia edenlere karşın daha önce söyledikleri de sonlu olması gerektiğine delildir, der. Ayrıca var edilen her şeyin sonlu olduğunun genel kabul olduğunu, varlıklar arasındaki nispetlerin de var edildiğini, bu durumda sonlu olan varlıklardan, sonsuz olan nispetlerin nasıl meydana gelebileceğini sormaktadır.⁴⁰²

Nasîrüddin Tûsî, filozofların her bir mensubunun aynı anda var olduğu şeylerin sonlu olmak zorunluluğu taşıdığını, birbiriyle alakası olmayan şeylerin ise sonsuz olabileceğini ifade ettiklerini söyler. Buna örnek olarak da vücutları öldükten sonra sonsuz olan insan ruhlarını ve geçmişte yaşanan birbirinden bağımsız olayları verir. Varlıklar arasındaki nispetler de bu minvaldedir, der ve şöyle açıklar. "Şekillenmeler, felekî konumlar, unsurlardan meydana gelen mizaçlar ve bilkuvve sonsuz olan eşya da böyledir. Buna örnek olarak, ölçülerin katları ve sonsuza kadar bölünmelerini verebiliriz."⁴⁰³

3.11. İnsanî Nefsin Hakikati ve Bedenle İlişkisi

"مسألة كلية تتضمن عدة مسائل: ما حقيقة النفس الإنسانية وما البرهان الدال على إثباتها؟ فإن جميع ما ذكر في شأنها غير مقنع لأولي الألباب. وما البرهان على تجريدها ودوام بقائها واستغنائها بهذا القدر الحاصل لها من الاستكمال بهذه النشأة العنصرية في هذه الدار عن نشأت آخر بعد هذه؟ وما الذي يمكن إيضاحه وتقديره من كيفية تدبيرها لهذا الهيكل؟ وهل يوجد بروهان يدل على امتناع تدبيرها في الوقت الواحد للهيكل والصور المتعددة أو يتأتى ذلك لبعض النفوس لكمال استفاد بالعلوم والأعمال في هذه النشأة، فتتقوى من مرتبة جزئيتها تحتصير كلية، كما هو مذكور في شأن العقل الفعال أنه مع تجرده يدبر عالم الكون والفساد بمجموع صورته وكونه كلياً كالجنس بالنسبة إلى ما تحته من النفوس الجزئية والصور المزاجية الطبيعية؟

وهل ثبت عندكم أن وجودها إنما كان بعد المزاجات عينها بحسبه أو كانت موجودة ومتميزة قبل البدن؟ ثم على كلا التقديري تخلصتكم المتبكمات لتستجليه وتستحضرها لان من العلوم، لكنها قد كانت نسبية بسبب التعلق بالبدن واستهلاك قواها تحت سلطة القوى المزاجية والآلات البدنية، أو كانت جالية عن كل علم وصفة ما عدا وجودها البسيط، أو كانت عالمة بلكليات واستفادات الجزئيات بواسطة القوى والآلات البدنية وتذكرت الكليات للنسيان العارض بسبب صحبة البدن وما لوحنا به في ذلك؟"⁴⁰⁴

"Beşerî nefsin hakikati nedir? Onun varlığını ispatlayan kesin delil nedir? Çünkü beşerî nefsin özelliğiyle ilgili olarak zikredilen her şey, akıl sahiplerini tatmin etmekten uzaktır. Onun maddeden soyutlandığı ve sürekli var olduğunun delili nedir? Bu dünyadaki unsurî yaratılış ile

⁴⁰¹ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 100.

⁴⁰² Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 101.

⁴⁰³ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 155.

⁴⁰⁴ Schubert, *Annäherungen Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Din-i Qonavi und Nasir ud-Din-i Tusi*, s. 72-73.

elde ettiği kemâl oranında nefsin bu âlemden sonraki diğer âlemlerden müstağni kalabilmesinin sebebi nedir? Nefsin bu bedeni nasıl idare ettiğini ve yönlendirdiğini açıklayabilecek delil nedir?

Acaba size (filozoflar) göre nefsin varlığı mizaçtan sonra mıdır ve taayyünü mizaca göre midir? Yoksa nefis, bedenden önce ve ondan ayrı/mütemeyyiz olarak var mı idi? Her iki duruma göre de nefis, şimdi ortaya çıkarttığı ve düşündüğü bilgileri biliyor mu idi? Acaba nefis, şimdi bildiği bu bilgileri bedene taalluk etmesi sebebi ile unutmuş mudur? Nefis, kuvvetlerinin mizacı kuvvetlerin ve bedenî aletlerin egemenliği altına girmesinden dolayı bu bilgileri unutmuş mudur? Yoksa basit varlığının dışındaki bütün ilimlerden ve vasıflardan soyutlanmış mıdır? Yoksa küllîleri biliyor, cüzî şeyleri de kuvvetleri ve bedene ait aletler vasıtasıyla mı elde etmektedir? Acaba nefis, küllîleri beden ile olan beraberliği ve bu konuda daha önce dikkat çektiğimiz sebeple meydana gelen unutmadan dolayı şimdi hatırlamakta mıdır?”⁴⁰⁵

Sadreddin Konevî insan nefsi hakkında “İnsanî nefsin hakikati ve varlığını ispatlayan delilleri nedir? Ruhun maddeden soyutlandığı ve ebedî olduğunun ispatını nedir?” gibi sorular yöneltmektedir. Bu husustaki delillerin akıl sahiplerini ikna edecek nitelikte olmadıklarını söyler. Bu dünyadaki maddî yaratılışla elde ettiği kemâl sayesinde bu âlemden sonraki âlemlere ihtiyaç duymamasının nedeni ve nefsin bedeni nasıl yönettiğini ve aynı anda farklı birçok bedeni yönetmenin imkânsız olduğuna dair kesin bir delil olup olmadığını sorar. Ya da nefsin bilgi ve amelleri ile elde ettiği kemâl sayesinde birçok bedeni yönetmesi mümkün müdür? Bu sorularla birlikte Sadreddin Konevî kendi fikrini de beyan eder. Nefsin, bilgi ve amelleri ile elde ettiği kemâl sayesinde cüzîlik makamından yükselerek küllî nefis haline geldiğini ve Faal Akıl bu durumda olduğunu söyler. Faal Akıl soyut olmasına karşın tüm sûretleri ile oluş ve bozuluş âlemini yönetmektedir. Onun küllî olması, cüzî nefisler ve doğal sûretler gibi kendi altındakilere kıyasla cins, kendi üstündeki akıllara kıyasla da tür yahut cinse göre parça, bütüne göre parça hükmündedir. Sadreddin Konevî kendisini de katarak tasavvuf ehlinin nefislerinin yükselerek faal akılla ve diğer akıllarla birleştiğini hatta onları da geçerek Hak ile vuslatın gerçekleştirebileceğini mümkün gördüklerini söyler.⁴⁰⁶

Nasîrüddin Tûsî, insan nefsinin hakikatinin, her bireyin ‘ben’ diye gösterdiği şey olduğunu ve bunun ispata gerek olmaksızın apaçık bir durum olduğunu söyler. Nefsin soyutlanması ile alakalı delil olarak da nefsin küllîleri, cismanî durumlardan arınmış akledilir ve bölünme kabul etmeyen şeyleri resmetmesini (irtisam) gösterir. Maddî hislerin yalnızca maddî halde olan ya da cüzî durumda olan şeyleri veya bölünmeyi kabul eden bitişik şeyleri algılayabileceklerini ifade eder. Nefis, bu durumda olmayan makulleri algılayabildiğine göre cisimsel maddeden soyutlanmıştır. Bu bağlamda Nasîrüddin Tûsî nefsin ebediliğinin sürekli olma sebebini, onun yok olma gücünü barındıran bir konumda olmamasına bağlar. Zîra sonsuzluktan sonra yok olma durumu, yalnızca herhangi bir nedenden ötürü sonradan bilfiil hale gelen yok olma gücünün, bilkuvve olarak bulunması ile mümkündür. Sonsuz sebeplerle bağlantılı olan basit cevherler içinse yok olma durumu söz konusu olamaz.⁴⁰⁷

Konevî ikinci mektubunda Tûsî’nin, beşerî nefsin hakikatinin, herkesin ben diye işaret ettiği şey olduğu şeklindeki düşüncesi hakkında görüş ayrılıkları olduğunu ifade eder. Buradaki zorluğun ise bedeni yöneten şeyin hakikatinin mahiyetini bilmek olduğunu söyler. Çünkü

⁴⁰⁵ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 86-88.

⁴⁰⁶ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 86-87.

⁴⁰⁷ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 142.

nefsin mahiyetini bilmek kesin değildir. Ayrıca Konevî, insanın zahirî ve batınî güçleri ve sıfatları bakımından çoğalmış bir varlık olduğunu, bu varlık nüshasının, çeşitli özelliklerden meydana geldiğini ve çokluğunun birliğinin onları birleştirdiğini söyler. İnsanın, ‘nefsim’, ‘bedenim’, ‘ruhum’ derken kastettiğinin nefis adı verilen ayrı bir durum olduğuna işaret eder. Burada Konevî, bedenden ayrı ve sonsuz olan bir nefsin bulunup bulunmadığını değil, nefsin varlığının burhan yoluyla ispatlanıp ispat edilemeyeceğini sorgulamaktadır. Konevî bu noktada varlık ve nefis hakkında kesin bilginin bulunduğunu kabul edip herhangi bir delile gerek kalmadığını iddia edenlerin görüşlerini geçersiz saymakta ve nefsin varlığının açıkça bilinebileceğini onaylamakla birlikte mahiyetinin bilinebilmesinin zorluğuna dikkat çekmektedir.⁴⁰⁸

Nasîrüddin Tûsî, nefsin unsurî âlemde elde ettiği olgunluk sebebiyle diğer âlemlerden bağımsız olmasını şöyle izah eder. Bir durumdan başka bir duruma geçmek, bütün değişimlerin membaı olan zamanla beraber mümkün olabilir. Zaman da hareketli feleklerin kapsadığı şeyleri kuşatır. Nefis bu felekler arasında farklı yaratılışlara sahip olsaydı, bu durumda nesih söz konusu olurdu. Hâlbuki tenasüh filozoflarca çürütülmüş bir görüştür. Şayet nefis bu felekler arasında bulunmasaydı o zamanda bu olgunlaşmaya sahip olması mümkün olmazdı.⁴⁰⁹

Konevî ikinci mektubunda Tûsî’nin, zamanın hareketli feleklerin kapsadığı şeyleri kuşatabileceği görüşünün geçerliliğinin, zamanın feleğin hareketinden ibaret olduğunun ya da feleğin hareketiyle meydana geldiğinin açıklanmasına bağlı olduğunu söyler. Platon’da dâhil bazı filozofların zamanın mertbe açısından feleklerden önce gelen akledilir bir hakikat olduğu görüşünü tercih ettiklerini ifade eder. Konevî böyle bir durumda zamanın ortaya çıkmasına ve varlığını felekî hareketten aldığına dair delil sunulması gerektiğini söyler.⁴¹⁰

Konevî Tûsî’nin, nefsin felekler içinde farklı yaratılışları olmasının tenasühe yol açacağı yorumu hakkında da görüş ayrılıkları olduğunu söyler. Bunun nedeni ise filozoflar tarafından çürütülen tenasühün, maddî olarak yaratılma şartına bağlı olmasıdır. Nefsin herhangi bir sureti ya da suretleri kevn ve fesad âlemi dışında farklı bir âlemde yönetmesi hakkında kesin bir bilgi yoktur. Bu durumu imkânsız gören birinin buna delil getirmesi gerekir.⁴¹¹

Konevî yine ikinci mektubunda Tûsî’nin, nefsin felekler arasında bulunmaması durumunda yetkinleşmesinin mümkün olmadığı görüşünde herhangi bir delile dayanmadığını söyler. Dindar ve akıl sahibi pek çok kişinin, bu âlemde elde ettiği şeylerin dışında nefsin ölümden sonra amel, sıfat ve küllî bilgiler bakımından herhangi bir yetkinliği olmadığını ifade ettiklerini ve kendisinin nefsin bu suretleri idare etmesinin herhangi bir amaçla yetkinleşmek için olduğunu iddia etmediğini belirtir. Bilakis, nefsin bu suretleri yönetmesinin herhangi bir çaba olmaksızın bizzat gerçekleştiğini söyler.⁴¹²

⁴⁰⁸ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 211-212.

⁴⁰⁹ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 142.

⁴¹⁰ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 216.

⁴¹¹ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 216.

⁴¹² Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 216-217.

Nasîrüddin Tûsî ayrıca nefsin bedeni idare etme hususunda yeme, içme, uyuma, doğurma gibi eylemleri bilinçsiz güçler ile bedenin iç ve dış duyuşsal olan idrakleri ise bilinçli güçleri ile yönettiğini söyler. Bazen bir şeyi, araca ihtiyaç duymaksızın bizatihi kendi idare ettiğini; bunların ameller veya düşünceler olarak zuhur ettiğini, bazen de bir şeyi arzulama sonucu onu isteme ya da öfke nedeniyle bir şeyden uzaklaşma şeklinde bilinçli bir tahrik ile yönettiğini ifade eder. Ayrıca bir nefsin aynı anda başka bir bedeni yönetiyor olabilme durumunun mümkün olabileceğini, nefsin idare etme gücünün bilinçli bir olay olduğundan bu durumun farkında olunabileceğini söyler. Buna örnek olarak da nazar, sihir, dua ya da bedduanın insanlara sirayet edebildiğini örnek verir. Peygamber ve keramet sahibi velilerin bu güçlere sahip olduğunu söyler.⁴¹³

Nasîrüddin Tûsî Sadreddin Konevî'nin, nefsin Faal Akıl'da olduğu gibi, cüzîlikten külliliğe yükselebileceği görüşünü imkânsız bulur. Çünkü âlemin parçalarına O'ndan ayrıldığını ve yine zamansal değişimlerin altında bulunan kevn ve fesat âleminin bileşiklerinde yer alan cüzî parçalardaki zamansal etkilerinde onunla başladığını söyler. Kemale ermiş nefislerin cüzîlikten külliliğe yükselebilmek İlk İlke'yi keşf mertebesine ulaşmasının nefsin ruhani ve cismani âleminde bir değişiklik arz etmeyeceğini ifade eder.⁴¹⁴

Tûsî nefsin hâdis ya da kadim oluşu konusunda Aristoteles'in "İlk İlke kâmindir ve kemâlinde ötesindedir" sözünü delil göstererek o ve takipçilerinin kemâlin ötesinde ile İlk İlke'nin kemâli hak eden herkese bu kemâlden vermesini kastettiklerini ve bunu hareket ve mizaçlardan ortaya çıkan istidada göre verdiğini söyler. Karışım ve rükunlardan oluşan mutedil mizacın, suret veya bir nefis sahibi olmaya istidadının olduğunu ayrıca bu nefsin kendisini koruduğunu ve bu mizaç sahibinin terkiibini yönettiğini ifade eder. Tûsî'ye göre ise nefsin kadim olması durumunda ya İlk İlke'nin kemâli/yetkinliği vermesi söz konusu olmazdı ya da bir beden içinde kadim ve hâdis olmak üzere iki nefsin bulunması gerekirdi. Tûsî her iki durumun da imkânsız olduğunu söyler. Bu durumda nefislerin, hayvanî ve nebâtî bileşiklerin nefis ve suretleri gibi hâdis olduğu sonucuna vardığını ifade eder. Ayrıca nefis ve bedene uygun düşen ve onların ilişkilerini gerektiren ortak durumun her nefsin kendi bedenine tahsis edilmesini gerektirdiğini, örneğin bir insanın nefsinin bir atın bedenine ilişemeyeceği gibi bir atın bedeninin de bir insana ilişemeyeceğini söyler.⁴¹⁵

Konevî ikinci mektubunda Tûsî'nin, nefsin cüzîlikten külliliğe doğru yükselmesi ifadesini yanlış anladığı için imkânsız olarak gördüğünü söyler. Tûsî'nin iki zatın tek bir zat olması şeklinde anladığını, kendisinin böyle bir şey kastetmediğini, cüzî nefsin cüzîlik bakımından küllî nefis ile birleşmediğini belirtir. O bununla nefsin cüzîlikten yükselip cüzî denmesine neden olan sınırlı ve ârızî özelliklerinden sıyrılmasını kasteder.⁴¹⁶

Konevî yine ikinci mektubunda nefislerin cüzî zatlarının, cüzî olmaları bakımından İlk İlke'yi müşahade etmelerinin imkânsız olduğunu söyler. Müşahade ehlinin bu konuda görüş birliğine sahip olduklarını ve onların kendileri de dâhil o mertebeye ulaşamadıkları müddetçe herhangi

⁴¹³ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 143.

⁴¹⁴ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 143.

⁴¹⁵ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 144.

⁴¹⁶ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 217.

bir küllîyi müşahade edemeyeceklerine kâni olduklarını belirtir. Konevî, müşahade ehlinin küllîler ile birleşerek miraçta kademe kademe daha fazla ilerlediklerini, her birleşmeden de varlık istidadı, nur ve basiret elde ettiklerini, böylece İlk Akla ulaştıklarını ve nihayetinde İlk İlke'yi müşahade etme yetkinliğine ulaştıklarını söyler.⁴¹⁷

Nefsin bedenle olan ilişkisinin tamamen kesilmesinin bu dünyada iken mümkün olup olamayacağını soran Konevî böyle bir soyutlamanın asla mümkün olamayacağını, böyle bir soyutlanmanın bedeni yöneten nefsin bedenle olan irtibatının kesilmesi anlamına geldiğini bunun da ölüm demek olduğunu söyler. Böyle bir durumun bu dünyada mümkün olmaması halinde nefsin, acı ve lezzetlerle yönetilen doğal mizaç hükümlerinden soyutlanması da mümkün olmadığını ifade eder ve Tûsî'den bu durumda nefsin sadece nefsânî acı ve lezzetleri nasıl elde ettiğini burhan yoluyla açıklamasını ister.⁴¹⁸

Tûsî de Konevî gibi nefsin bedenden soyutlanmasının zorunlu olduğunu söyler. Nefsin bedenle bağının kurulmasında etkisi olmadığı gibi bu bağın koparılmasında da yetkisi bulunmadığını, bedensel mizacın bozulması ile nefis ondan zorunlu olarak ayrıldığını ifade eder. Nefsin bedene ihtiyaç duymaması durumunda sıkıntılardan kurtulup mutluluğa erdiğini; bedene olan bağımlılığı devam ettiği müddetçe de mutsuz olacağını söyler. Tûsî'ye göre nefsin beden ile bu dünyada iken ilişkilerinin kesilmesi mümkün değildir. Nefsin bedeni yönetmesi bir taalluktur. Fakat bu alakanın var olmasın da nefis ona ihtiyaç duymayabilir. Bu durum dünyadan yüz çevirip ahirete yönelenler için söz konusu olabilir. Peygamber Efendimiz (sav) bu durumu kendisinde ve başkalarında gördüğünü söyler. Buna delil olarak da insânî nefislerin aklî idrakler ile yetkinleşebilmelerini gösterir. Tûsî, nefsin kendisini mutlu edecek şeyi elde etmeye çabalayarak kemâle erebileceğini ve böylece maddî âlemden yüz çevirip, bedene ihtiyaç duymamaya başlayacağını, sonuç olarak ölümü bir mükâfat ve vuslat olarak gördüklerini ifade eder.⁴¹⁹

Konevî ikinci mektubunda Tûsî'nin, nefsin bedenle bağının kurulmasında etkisi olmadığı gibi bu bağın koparılmasında da yetkisi bulunmadığı fikri hakkında farklı görüşlerin bulunduğunu belirtir. Nefsin bedenle başlangıçtaki irtibatının sağlanmasında iradenin etkisinin bulunmamasının, bütün soyutlanmaların da iradesiz olacağı anlamına gelmediğini söyler. Zira Allah dostlarının dilediklerinde bedenlerinden soyutlanabildiklerini, bunların arasından birçoğunun ölümü arzuladıklarını ve böylece hiç hastalanmadan ya da mizaçları bozulmadan öldüklerini ifade eder. Hatta İbnü'l-Arabî'nin kendi haline işaret ederek, “bedenin cüzlerini bir araya toplanmalarından önce ilim ve şuur ile idare eden kimseler” olduğunu ve bununda kendi nefsinin küllî olmasından kaynaklandığını belirttiğini söyler. Cüzî nefislerin ise mizaçtan sonra ve ona göre ortaya çıktığını bu nedenle bu hale ulaşmasının imkânsız olduğunu ifade eder.⁴²⁰

Konevî nefislerin diğer nefislerden amel ve ilim sayesinde kemâle ererek farklılaşmasını, sadece nefsin bedenle ilişkisi sonucunda bir takım tezahürler ile farklılaşmasından üstün

⁴¹⁷ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 218.

⁴¹⁸ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 89-90.

⁴¹⁹ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 145.

⁴²⁰ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 209.

olduğunu söyler. Kur'an-ı Kerim ve Peygamber Efendimizin de (sav) bu görüşün doğruluğu teyit ettiğini ifade eder.⁴²¹

Tûsî nefislerin kemâli ve ebediliği konusunda Konevî ile hemfikirken bu konuda ondan farklı düşünür. Ona göre nefsin diğer nefislerden farklılaşmasının sebebi, diğer bedenlerden farklı bir bedene ilişmesi ve bu beden aracılığıyla kazandığı taayyündür. Felekî ve diğer nefislerin bu taayyüne ihtiyaç duymadığını, çünkü onlardan her bir türün, tek bir ferdi bulunduğunu söyler. İnsânî nefislerin ise taayyüne muhtaç olduğunu, zira onların şahıslarının farklı bir tek türden meydana geldiğini iddia etmektedir. İfade edilen bu farklılaşmanın amel ve ilimlerin suretleri ya da beden ile beraber bulunduğu sırada elde ettiği kabul edilirse, bu durumda henüz ilim ve amel ile donanmamış olan çocukların nefislerinin bir farklılığının olmaması gerektiğini, fakat onların da ayrı bir ruh olduklarını söyler. Böyle bir durumda ise bu nefislerin öldükten sonra tekrar yaratılmaları gerektiğini ekler.⁴²²

3.12. Soyutlanma

"الإنسان في هذه النشأة والدار يعتذر عليه اتمام التجريد التام المفسر بانقطاع تعلق النفس المدبرة للبدن عن البدن، إذ لو انقطعت العلاقة بالكلية، لكان الموت. فإن الموت ليسا غير ما ذكرنا. وإذا تعذر انقطاع علاقة النفس عن تدبير البدن حال الحياة، فلا تخلو النفس عن احكام المزاج الطبيعي المدبر فيما تدركه من الالام والذات، لا تخلص عن شوب الطبيعة وحكمها. فمن أين له أن ثمة الام ولذات روحانية صرفة خالية عن أحكام الطبيعة؟ و بأي برهان يثبت ذلك؟ و ماالمستند فيه؟"⁴²³

"Bu âlem ve yaratılışta insanın tam olarak soyutlanması mümkün değildir ki bu tecrit, bedeni idare eden nefsin bedenle ilişkisinin bütünüyle kesilmesi tarzında açıklanmıştır. Şayet bu ilişki bütünüyle kopsaydı ölüm gerçekleşirdi. Çünkü ölüm, zikrettiğimizden başka bir şey değildir. Nefsin hayat esnasında bedenle ilişkisinin kesilmesi mümkün değil ise idrak edilen elem ve lezzetlerde idare edilen tabiî mizacının hükmünden soyutlanması da imkânsızdır ve nefis, tabiatın karışımından ve hükmünden kurtulamaz. Öyleyse nefis, tabiat hükümlerinden soyutlanmış, mutlak ruhani elem ve lezzetleri nereden elde edecektir? Böyle bir şey, hangi kesin delil ile sabittir? Bu konudaki dayanak nedir?"⁴²⁴

Sadreddin Konevî, bedeni yöneten nefsin, bu dünyada bedenle ilişkisini bütünüyle kesmesinin mümkün olmadığını, böyle bir durumun ancak ölümle gerçekleşebileceğini söylemektedir. Bu bağlamda dünya üzerinde nefsin bedenden soyutlanmasının ölüm dışında başka bir yolu yoksa bu durumda hissedilen acı ve lezzetlerin de doğal mizacın hükümlerinden soyutlanmasının da mümkün olmadığını ifade eder. Bu takdirde nefsin, tabiat hükümlerinden soyutlanmış, ruhanî acı ve lezzetleri nasıl elde ettiğini sorar.⁴²⁵

Ayrıca Sadreddin Konevî elde edilen lezzetlerin kişinin yüksek bir makama gelmesi sonucu hissettiği lezzet, mutluluk gibi tanımlanmasını da kabul etmez. Buna karşın o, biri kesif, diğeri latif olmak üzere iki türlü lezzet olduğunu, kesif lezzetin yeme, içme gibi duyu organlarımızla

⁴²¹ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 92.

⁴²² Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 147.

⁴²³ Schubert, *Annäherungen Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Din-i Qonavi und Nasir ud-Din-i Tusi*, s. 83.

⁴²⁴ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 98.

⁴²⁵ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 98.

hissedilen; latif lezzetin ise nefsin aklî, hayalî olarak hissettiği soyut lezzetler olduğunu söyler. İnsanî kuvvet ve algılar da tamamıyla tabiat hükümlerinden soyutlanmış olamazlar. Ona göre söylenenlerin ötesinde tabiatın hiçbir hükmünün olmadığı acı ve lezzetlerin olduğunu iddia eden kişinin bunu ispatlaması gerekir.⁴²⁶

Nasîrüddin Tûsî, filozofların lezzetlerin mahiyetlerini araştırdıklarını ve neticesinde lezzetin, uygun olma bakımından şeyin idrak edilmesi anlamında olduğu hükmüne vardıklarını söyler. Buradan hareketle filozoflar Hakk'ın zâtına, kendi hakikatinden daha uygun bir şeyin bulunmadığı, bunun sebebinin ise Hak ile başkaları arasında bir ilişkinin bulunmadığı kanaatine varırlar. Başka bir deyişle Nasîrüddin Tûsî "Hakk'ın kendi zâtını bilmesi, en mükemmel idraktır ve en üstün lezzet de budur" demektedir. Nasîrüddin Tûsî, filozofların bunun akabinde bu mertebeye ulaşanların durumlarını incelediklerini ve Hakk'ın zâtının ve O'na yaklaşma durumunun onların kemâle ulaşmış nefislerine uygun olduklarını, bu insanların kendi istidatları ölçüsünde bu lezzeti elde ettiklerini ve bunun dünya lezzetleri üstünde bir lezzet olarak tanımladıklarını söyler. Aynı zamanda dünyalık olan şeylerin verdiği hayalî ve cismanî lezzetlerin ise eksik, geçici olduğunu ve zamanla acıya dönüştüğünü, bu nedenle de bu lezzetlerin değersiz olduklarını söyleyerek hakikî lezzetleri elde etme çabasında olmanın gerekliliğini vurgulamışlardır.⁴²⁷

Nasîrüddin Tûsî, tüm lezzetlerin Hakk'ın katında bulunduğunu, lezzetlerin olmadığı yerde acının var olduğunu, hakikî lezzetlerin tekrar elde etme imkânı olmamasına rağmen yitirilmesinin de en büyük acı olduğunu söyler ve bu acıyı "kalplere sızan Allah'ın yakıcı ateşi" olarak tanımlar.⁴²⁸

Konevî ikinci mektubunda filozofların, lezzetin uygun olma bakımından şeyin idrak edilmesi anlamına geldiği açıklamasına karşın bu konuda görüş ayrılığı olduğunu söyler. Çünkü uygun olma durumunun iki şey arasında meydana geldiğini bunlardan birisinin, diğerine kendi açısından uygun olduğunu söyler. Hakk'ın bütün açılardan bir olduğunu, bu nedenle O'nun zâtını idrak etmesinin, zâtının aynısı olduğunu ifade eder. Konevî bu noktada sadece Hakk'ın var olduğunu, bu durumda hangi şeyin O'na uygun olacağını ve hiçbir çokluğun olmadığını kabul edildiği bir durumda O'nun kendi zâtına uygun oluşunun, kendi hakikatinden daha şiddetli olduğunun nasıl söylenebileceğini sorar.⁴²⁹

⁴²⁶ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 98.

⁴²⁷ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 152.

⁴²⁸ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 152.

⁴²⁹ Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, s. 220.

SONUÇ

İslâm felsefe tarihinin başlangıcı her ne kadar 8. yüzyılda ortaya çıkan tercüme faaliyetlerine dayandırılıyorsa da aslında mazisi daha eskidir denilebilir. Zira İslâm'ın ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'de geçen "افلا تعقلون"⁴³⁰, "افلا يتدبرون"⁴³¹ gibi ifadeler Müslümanları düşünmeye, sorgulamaya, akletmeye ve araştırmaya teşvik etmiş ve İslâm düşünce geleneğinin oluşumunun kapılarını açmıştır.

İslâmiyetin gelişmesi, farklı coğrafyalarda yayılmaya başlaması ve zaman geçtikçe yeni meselelerin ortaya çıkması Müslümanların pek çok hususa cevap vermek için nassları referans alarak akla başvurmasını mecbur kılmıştır. Bu süreçte nassları doğru anlayıp yorumlayabilmek için tefsir, hadis; zamanla ortaya çıkan muamelata dair meseleler hakkında hüküm verebilmek adına fıkıh; tarih içerisinde yaşanan çeşitli siyasi ve dini problemler neticesinde doğan itikadi sorulara cevap bulmak gayesiyle nassların yanında akla da başvuran kelâm; dünya hayatına meylin arttığı bir dönemde halka hakkı hatırlatmak ve nefsi terbiye etmek adına tasavvuf ilmi doğmuştur. Bu ilimlerin zamanla gelişip müstakil birer disiplin haline gelmesi İslâm felsefesinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Peygamberimizin vefatından yaklaşık bir buçuk asır sonra ilmi anlamda belli bir zenginliğe ve olgunluğa sahip İslâm âlimleri öğrenme faaliyetini daha da artırmak için pek çok yabancı eseri Arapçaya tercüme etmiştir. Bu zaman zarfında Müslümanlar felsefeyle tanışmış, bu ilmi zamanla benimseyip kendi yorumlarını da katarak özgün bir İslâm felsefesi geleneği meydana getirmiş ve İslâm felsefesinin sistematik bir disiplin haline gelmesini sağlamıştır.

İbnü'l-Arabî tarih teorisi görüşünü ağaç örneğiyle açıklar: Ona göre İslâm'ın ilk asrı ağacın köklerinin olduğu dönemken ikinci asrı gövdesinin ve dallarının olduğu dönemdir. Son dönemlerin ise asıl amacın hâsıl olduğu ve meyvelerini verdiği dönem olduğunu söyler. Buradan hareketle Nasîrüddin Tûsî gibi İbn Sînâ takipçilerinin öncülüğünde gelişen tercüme ve telif çalışmalarıyla bilimlerin yeniden kurulduğu, hadis, din bilimleri, felsefe ve tasavvuf alanındaki çalışmalar ve özellikle metafizik düşüncenin yeniden yorumlandığı 13. asrın İslâm düşünce tarihinin en önemli asırlarından biri olduğunu söyleyebiliriz.

Çalışmamızın ana konusu olan *el-Mürâselât*, Sadreddin Konevî ve Nasîrüddin Tûsî arasında geçen mektuplaşmaları içerir. Sadreddin Konevî 13. yüzyılın en önde gelen mutasavvıflarındandır. Kendisi hocası olan İbnü'l Arâbî'nin görüşlerinden de istifade ederek tasavvuf metafiziğinin kurucusu olmuştur. Genel olarak tasavvuf ehlinin felsefeye karşı olduğu düşünülse de Konevî burhan yolu ile bilginin elde edilebileceğini tamamen reddetmeyerek felsefeye olan yakınlığını ortaya koymaktadır. Mektubunda da belirttiği gibi kendisine hakikati bahşedilen ilgili konular hakkında Tûsî'den aklî deliller ile ispatlar getirmesini istemekte bu da felsefeye karşı bir tutum sergilemediğine delil teşkil etmektedir. Konevî ile aynı dönemde yaşayan Nasîrüddin Tûsî de aslında bir kelâm âlimidir. Fakat İbn Sînâ'nın başta *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserine yazmış olduğu şerhinde İbn Sînâ'nın felsefe sistemini ona uygun şekilde yorumlaması onun İbn Sînâ şârihi olarak ünlenmesini sağlamıştır.

⁴³⁰ En'am Suresi, 6/32.

⁴³¹ Muhammed Suresi, 47/24.

Ayrıca Ebü'l-Feth eş-Şehristânî ve Fahreddin er-Râzî gibi âlimlerin İbn Sînâ ve felsefesine karşı yöneltilmiş olduğu eleştirilere karşı onu savunmak amacıyla kaleme aldığı *Musâriu'l Musâri'* ve *Şerhu'l-İşârât* adlı eserleriyle de tam bir İbn Sînâ'cı gibi davranmaktadır. Felsefeye karşı Gazzâlî, Ebü'l-Feth eş-Şehristânî ve Fahreddin er-Râzî gibi katı bir tutum sergilememekle birlikte İbn Sînâ'nın görüşlerinin tamamını benimsediğini söylemek de doğru olmaz. Zira kendisi de *Şerhu'l-İşârât* adlı eserinin mukaddimesinde bazı konularda İbn Sînâ'ya katılmadığını fakat eseri yazmaktaki amacının yalnızca İbn Sînâ'nın görüşlerini nakletmek olduğundan kendi düşüncelerini ifade etmekten kaçındığını belirtmektedir. Tûsî'yi önemli kılan asıl özelliği Meşşâî felsefe geleneğiyle ilgili çalışmalarının bulunması ve felsefî kelâmın kurucularından olmasıdır. Ayrıca Sadreddin Konevî'nin, sorduğu sorulara cevap alabilmek adına hiç tanışmadığı Nasîrüddin Tûsî'yi muhatap alması, o dönemde Nasîrüddin Tûsî'yi felsefe alanındaki en önemli kişi olarak gördüğü anlamına gelir ki bu da Tûsî'nin felsefe alanındaki yetkinliğinin bir göstergesidir. Neticede sûfî bir âlim olan Sadreddin Konevî'nin ve daha çok kelâmcı olarak tanınan Nasîrüddin Tûsî'nin gerek eserlerinden gerekse *el-Mürâselât*'da ele alınan konulardan hareketle felsefe ilmiyle alâkadar oldukları aşîkârdır.

Mikail Bayram, iki düşünür arasındaki mektuplaşmanın Nasîrüddin Tûsî'ye ait olmadığını, Sadreddin Konevî ile asıl mektuplaşmanın Ahi Evran Şeyh Nasîrüddin Mahmud el-Hoyî olduğunu iddia etmektedir. Fakat bu iddia pek çok kaynak tarafından doğrulanmamakta ve İstanbul ve İran'da bulunan esere dair mevcut el yazmaları da Konevî ve Tûsî'ye nispet edilmektedir. Ayrıca Sadreddin Konevî ve Nasîrüddin Tûsî'nin eserlerine bakıldığında *el-Mürâselât*'da zikredilen görüşleri ile uyum sağladığı görülmektedir.

Sadreddin Konevî ve Nasîrüddin Tûsî arasında mektuplaşmaları ihtiva eden *el-Mürâselât* adlı eser 13. yüzyılın bir ürünüdür. Bu dönemin genel özelliklerine bakıldığında yaşanan siyasî sıkıntılar nedeniyle dönemin ilim adamlarının çalışmalarını gerçekleştirirken çeşitli zorluklarla karşılaştıkları görülmektedir. Buna rağmen birbirlerini görme imkânı bulamayan ve farklı coğrafyalarda yaşayan iki düşünür arasında gerçekleşen bu mektuplaşmalar 13. yüzyılda ilmî faaliyetlerin canlılığının devam ettiğini göstermekte ve dönemin felsefe-tasavvuf ilişkisi hakkında bizlere önemli bilgiler vermektedir.

İslâm felsefesine etkisini araştırdığımız *el-Mürâselât* adlı eser üç aşamadan oluşmaktadır. Mektuplaşmayı ilk başlatan kişi Konevî'dir. Tûsî Konevî'den gelen mektuba karşılık bir mektupla cevap vermiş akabinde Konevî'de tekrar cevap mahiyetinde yeni bir mektup yazmıştır. Bu mektubun Tûsî'ye ulaşip ulaşmadığı, ulaştıysa da buna cevap verip vermediği konusunda kesin bir bilgi bulunmadığından mektuplaşma serüveninin Konevî'nin bu mektubuyla son bulduğu düşünülmektedir. Konevî'nin ilk mektubu, Tûsî'ye yazma amacını açıklayan Farsça kısa bir mektup, tasavvufla ilgili çeşitli konulardaki düşüncelerini ihtiva eden *Risale-i Mufasssaha* adında Arapça uzun bir risale ve Tûsî'ye yönelttiği metafiziğe dair on iki soru ve bu sorular hakkındaki kendi görüşlerini de belirttiği Arapça uzun bir mektuptan oluşur. Tûsî'nin mektubu ise *Risale-i Mufasssaha*'ya cevap mahiyetinde yazmış olduğu Farsça kısa bir mektup ve sorulan sorulara verdiği cevapları içeren Arapça uzun bir mektuptan meydana gelir. Mektuplaşmanın son aşaması olan Konevî'nin mektubu da Tûsî'nin *Risale-i Mufasssaha*'ya yazdığı cevaba karşılık *Risale-i Müyessere* adlı Arapça bir ekle Farsça yazılmış

kısa bir mektup ve sorulara verilen cevaplara dair değerlendirmelerini ve yeni sorularını içeren *Risale-i Hadiye* adında Arapça uzun bir mektuptan ibarettir.

el-Mürâselât'ın felsefeyle asıl alakası bulunan bölümü Sadreddin Konevî'nin Nasîrüddin Tûsî'ye yönelttiği sorular kısmıdır. Konevî toplamda on iki konu hakkında soru sormaktadır. Sorularla birlikte o konu hakkındaki kendi düşüncelerini de belirtmektedir. İlk beş soru Konevî tarafından ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Geriye kalan sorular hakkındaki açıklamalar daha az olmakla birlikte sonlara doğru sadece birkaç satırlık açıklamalarla yetinmektedir. Konevî sırasıyla “Zorunlu Varlıkta Varlık Mahiyet İlişkisi, Mümkün Varlıkların Yaratılmış Olup Olmadığı Meselesi, Ortak ve Genel Varlık (Vücûd-i Âmm ve'l-Müşterek), “Birden Bir Çıkar” Kuralı ve Zorunlu Varlığın Tikelleri Bilme Durumu, İnsanî Nefsin Hakikati ve Bedenle İlişkisi, Cisimlerin ve Nispetlerin Sonluluğu, Soyutlanma, Hak'tan Sudûr Eden Feyzin Hakikati, Teselsül, Varlıklar Arasındaki Nispetler, Cevher, Heyûlâ (Soyut Madde)” konuları hakkında sorular sormaktadır.

el-Mürâselât bağlamında Nasîrüddin Tûsî ve Sadreddin Konevî'nin diğer eserlerinin muhtevaları kıyaslandığında hem Sadreddin Konevî hem de Nasîrüddin Tûsî'nin eserlerinde, tartışılan bu on iki meseleye dair bilgilerin bulunduğu görülmektedir. Sadreddin Konevî buradaki fikirlerini bütünüyle diğer eserlerinde tekrarlamıştır ve bu yönüyle mektuplardaki ifadeleri, diğer eserlerinin bir devamı niteliğindedir.

Sonuç olarak *el-Mürâselât*, 13. yüzyılda felsefe ve tasavvuf ilimleri arasındaki ilişkinin keyfiyeti ve dönemin tasavvuf alanında öncü isimlerinden Sadreddin Konevî ile felsefe ve kelâm alanlarında önemli bir yere sahip olan Nasîrüddin Tûsî'nin metafiziğe dair görüşlerini tespit etmek adına önemli bir eserdir. Ayrıca eserde tartışılan ve felsefenin metafiziğe dair önemli konuları hakkında da iki düşünürün bakış açılarını öğrenmek bu konuları anlama noktasında fayda sağlamaktadır.

KAYNAKÇA

- Affî, Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf İslâm'da Manevi Devrim*. Trc. Murat Sülün, H.İbrahim Kaçar. İstanbul: Risale Yay., 2004.
- Alper, Ömer Mahir. "İslâm Felsefesine Giriş". *İslâm Felsefe Tarihi*. Ed. Bayram Ali Çetinkaya. Ankara: Grafiker Yay., 2012.
- Altıntaş, Hayrani. "Tasavvuf". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIV (1990): 413-423.
- Arıcı, Müstakim. "VII/XII. Yüzyıl: İslâm Felsefe-Bilim Geleneğinde Parlak Bir Dönem". *Sabah Ülkesi Kültür Sanat Felsefe Dergisi* 45 (2015).
- Bayram, Mikail. "Sadr ud-din Konevî ile Hacı Nasir ud-din Tusi'nin Mektuplaştıkları İddiası Üzerine". *İ.Ü.E.F. Tarih Dergisi* (1979): 12-28.
- Can, Mustafa. "Sadreddin Konevî'nin Eserler ve Kütüphanesi". *Selçuk Üniversitesi Selçuk Dergisi* 4 (Ocak 1989): 113-127.
- Câmî, Abdurraman. *Evliya Menkıbeleri (Nefahâtü'l Üns)*. Trc. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.
- Demirkol, Murat. "Nasîrüddin Tûsî'nin Bilim ve Felsefedeki Yeri". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi –www.e-sarkiyat.com. ISSN:1308-9633 Sayı:IV*. (2010): 38-57.
- "Nasîreddin Tûsî'nin İbn Sînâ Felsefesini Fahreddin Râzî'nin Eleştirilerine Karşı Savunması". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. XIV/1. (2010): 247-276.
- Nasîrüddin Tûsî'nin İbn Sînâcılığı*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- "Mikail Bayram'ın Ahlâk-ı Nâsırî Hakkındaki İddiaları Üzerine Bir İnceleme ve Değerlendirme". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/1 (2011): 173-191.
- "İbn Sina'nın Varlık Felsefesi Üzerinde Nasîrüddin Tûsî ile Sadreddin Konevî Arasında Geçen Tartışmalar". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi –www.e-sarkiyat.com-ISSN:1308-9633 III* (Nisan 2010): 83-102.
- Demirli, Ekrem. *İbnü'l-Arabî Metafizigi*. İstanbul: Sufi Kitap Yay., 2013.
- Sadreddin Konevî*. İstanbul: İSAM Yay., 2008.
- Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: Kapı Yay., 2015.
- Tasavvufun Altın Çağı: Konevî ve Takipçileri*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayıncılık, 2015.
- İslâm Metafiziginde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalcı Yay., 2009.
- Sadreddin Konevî'de Mârifet ve Vücûd*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- "İslâm Metafizik Düşüncesinin Serüveni: Sadreddin Konevî ve Takipçilerinde İbn Sînâ Etkisi". *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*. Ed. Mehmet Mazak, Nevzat Özkaya. 353-359. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yay., 2009.
- "Sadreddin Konevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 420-425. İstanbul: TDV Yay., 2008.

- Eren, Mehmet. “Sadreddin Konevî’nin Derslerine Katılan Meşhur Simalar”, *.II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*. Ed. Hasan Yaşar. 68-77. Konya: Mebkam Yayınları 8, 2014.
- Ergin, Osman. “Sadraddîn al Qunawi ve Eserleri”. *İ.Ü.E.F. Şarkiyat Mecmuası* 2 (1958): 63-90.
- Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Tarihi*. İstanbul: İklim Yay., 1987.
- Gafarov, Anar. *Nasîrüddin et-Tûsî’nin Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: İSAM Yay., 2011.
- Görgün, Hilal. “Rudolf Strothmann”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 430-432. İstanbul: TDV Yay., 2009.
- Hacıgökmen, Mehmet Ali. “Anadolu Selçukluları Zamanında Sadrü’l-din Konevî’nin Türkmen İsyânlarına Bakışı”. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmalar Dergisi* 10 (2001): 39-49.
- Karamustafa, Ahmet T. *Tasavvufun Oluşumu*. Trc. Nagihan Doğan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2017.
- Kaya, Cüneyt. “Sadreddin Konevî’nin Metafizik Eleştirisi: İbn Sînâ’da Zorunlu Varlık’ın Cüz’îleri Bilmesi Sorunu”. *Felsefe Arkivi* 36/II (2012). 27-38.
- Keklik, Nihat. *Allah, Kâinât ve İnsan*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay. 1967.
- Kılıç, Cevdet. “Tasavvuf Felsefesi ve Temsilcileri”. *İslâm Felsefe Tarihi* 2. Ed. Bayram Ali Çetinkaya. Ankara: Grafiker Yay., 2012.
- Konevî, Sadreddin. *Miftâhu’l Gayb*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yay., 2014.
- Fatiha Suresi Tefsiri*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yay., 2014.
- Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yay., 2014.
- Vahdet-i Vücûd Esasları*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yay., 2014.
- İlâhi Nefhalar*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yay., 2015.
- Sadreddin Konevî ile Nasîrüddin Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yay., 2014.
- Âriflerin Aynası*. Trc. Dilaver Gürer, Betül Güçlü, Ali Çoban. İstanbul: Gelenek Yay., 2010.
- Marifet Yolcusuna Kılavuz*. Trc. Ahmet Remzi Akyürek. İstanbul: İz Yay., 2002.
- Knysh, Alexander. *Tasavvuf Tarihi*. Trc. İhsan Durdu. İstanbul: Ufuk Yay., 2011.
- Leamen, Oliver. “Tasavvufa Karşı Felsefe: İslâmî Bir Tartışma”. Trc. Ali Kürşat Turgut. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3. (2013): 209-217.
- Chittick, William C. “İbn Arabî”. *İslâm Feleltesi Tarihi*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman. Trc. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu. 2. Baskı. İstanbul: Açılım Kitap, 2007.
- Chittick, William C. “İbn Arabî Okulu”. *İslâm Feleltesi Tarihi*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman. Trc. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu. 2. Baskı. İstanbul: Açılım Kitap, 2007.
- Dabaşı, Hamid. “Filozof-Vezir Hâce Nasîrüddin et-Tûsî ve Dönemin Entelektüel İklimi”. *İslâm Feleltesi Tarihi*, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman. Trc. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu. 2. Baskı. İstanbul: Açılım Kitap, 2007.
- Nûrânî, Abdullah. *Ecvibetu’l-Mesaili’n-Nasîriyye*. Tahran: Pijuhışgâh-ı Ulum-u İnsânî ve Motâleât-ı Ferhengî, 2005.

- Olguner, Fahrettin. *Üç Türk İslâm Mütefekkeri İbn Sînâ, Fahreddin Râzî, Nasîreddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1985.
- Öktem, Ülker. “Felsefe-Kelâm-Tasavvuf İlişkileri”. *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*. Ed. Murat Demirkol, Enes Kala. 709-722. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yay., 2014.
- Özalp, Hasan. *İslâm Felsefesi Tarihi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yay., 2014.
- Rosenthal, F. “Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî”. (çev.: Ercan Alkan). *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 24(2009/2). (2009): 113-149.
- Schubert, Gudrun. *Annäherungen Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Din-i Qonavi und Nasir ud-Din-i Tusi*. Lübnan: In Kommission Bei Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1995.
- Şahin, Bekir. “Sadreddin Konevî’nin Yusuf Ağa Kütüphanesinde Bulunan Bir Günlüğü”. *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*. 199-202. Konya: Mebkam Yayınları 7, 2010.
- Şirinov, Agil. *Nasîrüddin Tûsî’de Varlık ve Ulûhiyyet*. İstanbul: İSAM Yay., 2011.
- “Tasavvuf Felsefe Diyalogu (Sadreddin Konevî –Nasîrüddin Tûsî Örneğinde). *II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Ed. Hasan Yaşar. 207-211. Konya: Mebkam Yayınları 8, 2014.
- “Nasîruddin et-Tûsî: İbn Sînâcılığın Kelâmıla Sentezi”. *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. Ed. Cüneyt Kaya. İstanbul: İSAM Yay., 2013.
- Uzunpostalıcı, Mustafa. “Şeyh Sadreddin Konevî’nin Vasiyyeti”. *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmalar Dergisi* 4. (1989): 37-44.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslâm Düşüncesi*. 2. Baskı. İstanbul: Ülken Yay., 1995.
- Taştan, Vahap. “Nasîrüddin Tûsî: Hayatı, Eserleri, Din ve Toplum Görüşü”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11. (2011): 11-13.
- Tekin, Ayşe Betül. *Tusi’nin Tecridü’l- İtikadı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Tûsî, Nasîrüddin. *Felsefe Mektupları*. Trc. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yay., 2015.
- Ahlâk-ı Nâsirî*. Trc. Anar Gafarov, Zaur Şükürov. 3. Baskı. İstanbul: Litera Yay., 2016.
- Seçilmişlerin Vasıfları*. Trc. Hakkı Uygur. İstanbul: Litera Yay., 2014.
- Türer, Osman. *Tasavvuf tarihi*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1995.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. 11. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Yüce Nuri. “Carl Brockelmann”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 335-337. İstanbul: TDV Yay., 1992

ÖZGEÇMİŞ

İlk ve ortaöğrenimini İstanbul'da tamamladı. 2014 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2015 yılında İHL Meslek Dersleri Öğretmeni olarak atanmış bulunup öğretmenliğe İstanbul'da devam etmektedir. 2016 yılında Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında yüksek lisansa başladı.



