

## SADREDDİN KONEVÎ'YE GÖRE TANRI HAKKINDA KONUŞMANIN İMKÂNI\*

© Cenan KUVANCI<sup>a</sup>

### Öz

Teist âdeta çapraz ateş altındadır: Eğer kelimeler, dinî bağlamda insanî tecrübede kazandıkları anlamlarıyla kullanılacak olursa, o zaman, sonsuz olan Tanrı'ya uygulanamaz; yok, dil insanî köklerinden arındırılırsa, insanlar için anlamsız olur ve insanî dil olmaz ve bu seferde Tanrı'dan söz edemez. Daha teknik bir ifadeyle, teistler tek anlamlı ya da çok anlamlı dilden birini seçmek zorunda kalmış görünmektedir. Tek anlamlı dilde, bütünüyle insani tecrübeye bağlı olan söylemin konusu, Tanrı olamaz; çok anlamlı dilde ise, ifadelerin semantik içerikleri buharlaşır. Dilin çok anlamlı olarak kullanılması, Tanrı'yı tasvir etmek için kullanılan kelimeleri antropomorfik niteliklerinden arındırır, ancak bu da agnostisizme neden olur. Ne teşbihî ne de tenzihî dil Gaybî konularda tek başına yeterlidir. Sözelimi, Allah'ın Zâtı sözkonusu olduğunda, ya O'nu mevcûdât seviyesine indirme (teşbihî anlatım), ya da tavsif ederken âdeta 'yok'u tanımlıyormuş gibi (tenzihî anlatım) istenmeyen bir duruma sebep olabilir. Dolayısıyla, bu durumda teistler Tanrı hakkındaki ifadelerin anlamını bilemezler. Şunu dahi söylemek mümkün olmaz: Tanrı'ya yüklenen "varoluş" kavramının, insanların günlük kullanımıyla bir ilişkisi var mıdır yok mudur? Tanrı hakkında mantık açısından açık olmayan terimlerle konuşmayı tercih etmek, O'nun iyiliğinden, sevgisinden, hikmetinden söz edildiği zaman, kelimelerle oynamaktan başka bir şey olmaz. Kısaca, eğer din dili ya da teolojik dil büsbütün tek anlamlı olarak kurulursa, *antroposentirizme* kayar; çok anlamlı olarak kullanılırsa, anlam içeriğini yitirir ve *agnostisizme* düşme tehlikesiyle karşılaşır. Böyle olunca, din dili Tanrı hakkında bir şey söylemez. Konevî bu iki aşırı ucu -teşbihî dil ve tenzihî dil- birleştirmektedir. Bu da ifadelerin tek anlamlılık ile çok anlamlılık arasında bir yerde duran *temsîlî* kullanımınıdır.

**Anahtar kelimeler:** Din Felsefesi, Tanrı, Tanrı hakkında konuşmak, Teşbih, Tenzih, Temsil.

\* Bu makale, 16-20 Ekim 2018 tarihlerinde Konya'da gerçekleştirilen III. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu'nda sunulan "Sadreddin Konevî'ye Göre Din Dili" başlıklı bildirinin geliştirilmiş şeklidir.

<sup>a</sup> Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, [cenankuvanci@hotmail.com](mailto:cenankuvanci@hotmail.com)



## ACCORDING TO SADRADDIN QUNAWI THE POSSIBILITY OF TALKING ABOUT GOD

Theist is almost caught in the crossfire: If the words are to be used in the religious context with the meanings that they gained in human experience, then those can not be applied to the infinite God; otherwise, if the language is emptied from its human roots, it becomes meaningless for human beings and not human language, and it can not talk of God this time. In more technical terms, the theist seems to have to choose one of univocal or equivocal language. In univocal language, the subject of discourse, which is entirely dependent on human experience, can not be God; in equivocal language, the semantic contents of the expressions evaporate. The equivocal use of language removes the anthropomorphic qualities of the words used to describe God, but this causes agnosticism. Neither anthropomorphic language nor negative language is enough for metaphysical issues. For example, when the person of God is in question, we may cause undesirable situations such as reduction him to the level of creatures or defining Him as if we were describing something that is not. So in this case, the theists can not know the meaning of the expressions about God. It is not even possible to say that: Does the notion of "existence" which is imposed on God, have a relationship with people's daily use or is it not? When it was mentioned of His goodness, his love, His wisdom, to prefer to talk about God with non-explicit terms from the point of logic, it is nothing more than playing with words.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*



### Giriş

Dinî ifadelerin nasıl anlaşılıp yorumlanacağı teolojik tartışmalarda epey bir yer işgal etmektedir. Günlük hayatta kullandığımız sıradan ifadelerin delâletinin ne olduğunu tespit etmek oldukça kolay iken, konu doğrudan ya da dolaylı olarak Tanrı olunca iş zorlaşmaktadır. Kelimeler öncelikli olarak olgu ve olaylar dünyasını anlatmak için üretildiklerinden, aşına olduğumuz nesne, durum ve olayları ifade etmeye daha uygundur. Çünkü, dili kullanan ile hakkında konuşulan arasındaki bağ ne kadar güçlü ve doğrudan ise, konuşma da o kadar kolay ve anlamlı olmaktadır. O halde, insan ile anlamaya çalıştığı şey arasındaki bağın zayıflığı, tarif ve tabiri zorlaştıran en önemli husustur.

Konevî'ye göre, gaybla ilgili konuları ifade etmek için, uygun bilme ve aktarma araçlarının bulunması, yeni kelimelerin üretilmesi, kavram ve

söylemlerin çeşitlendirilmesi gerekmektedir. Doğrusu, anlatılmak istenen konu olağan ifade kalıplarıyla aktarmaya uygun değilse, bu takdirde, terim ve tümceler konuyu kuşatmakta, mantık da onu tarif etmekte yetersiz kalmaktadır. Bundan dolayı, herhangi bir konuda bilgi sahibi olmak isteyen kişi ile konu arasında hem bir yakınlık hem de bir uzaklık ilişkisi olması gerekir. Uzaklık, bilinmek istenen şeye yönelik bir istek uyandırırken, yakınlık ise, ona ilişkin bir farkındalık oluşturur.<sup>1</sup> Eğer bir kimsede bir şeye ilişkin herhangi bir bilinç yoksa, onu bilme isteği uyanmaz.

O halde, bir kimse bir şeyi öğrenmek istediğinde, o şeyle arasındaki ilgi ve ilişki düzeyine bağlı olarak öğrenir. Eğer insanla bilmek istediği konu/şey arasında hiçbir bağ kurulamamış olsaydı – sözgelimi, zihin ile zihin dışı dünya arasında bir uyum olmasaydı – bilme isteği uyanmazdı. Bu demek oluyor ki, insanın bir şeyi bilmek istemesi için, onlar arasında büsbütün nispetsizlik ya da ilişkisizlik olmamalıdır.<sup>2</sup> Bundan dolayı, insan ile bilmek istediği şey arasında daima hem ontolojik hem de epistemolojik bir bağ kurulabilmesi gerekmektedir. Nitekim, isim ve sıfatlar tarihsel olanla tarihdışı olan arasında hem epistemolojik hem de ontolojik açıdan bir köprüdür.

Bununla birlikte, insan, şeylerin her türlü nitelikten soyutlanmış mutlak gerçekliğini bilemez. Dolayısıyla, onları ancak sıfatlar ve belirli betimlemeler aracılığıyla kavrayabilir. Bir şey, sıfat ve belirli betimlemeler itibarıyla ortaya çıktığında, ona ilişkin genel bir bilgi elde edilebilir. Bilgimiz neden bu şekildedir? Çünkü bilişsel kabiliyetlerimizin çerçevesini ontolojik niteliklerimiz belirler. O halde, en başta Tanrı, *mücerret gerçekliği* ile insan tarafından bilinemez; çünkü insan zamanlı ve olurlu bir varlık olduğu için onun dilsel araçları ve kavramsal kabiliyetleri belirli ve kayıtlı şeylerin idrâkine daha uygundur.

Bu durumda, Hakk'ın Zâtı hiçbir bağla kayıtlı olmadığı için, herhangi bir tanım ve tasvir ile sınırlandırılmaz, hiçbir isim O'na uygulanamaz, hiçbir bilgi O'nun hakkında olamaz ve belli bir açıdan da olsa, O belirlenemez. Bir şeyin bilgiyle çepeçevre kuşatılabilmesi için belli vasıflarla sınırlanması, belli bir biçime sokulması ve tarif edilmesi gerekir. Dolayısıyla, Zât'ına herhangi bir şekilde bir kavram aracılığıyla ima ve işaret edilemeyen bir varlığın akledilmesi mümkün değildir; zira akıl, kavram ve tasavvurla

<sup>1</sup> Sadreddin Konevî, *İ'câzü'l-Beyân fî Te'vîli Ümmi'l-Kur'an* (Mısır: Darü'l-Kütübî'l-Hadîse, 1969), 123,175.

<sup>2</sup> Konevî, 123; Sadreddin Konevî, *İlâhî Nefhalar: En-Nefhâtü'l-İlâhiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 48.

belirleyemediği bir şeyi, dil ve mantık yoluyla hiçbir şekilde kavrayamaz. Çünkü bir isimle isimlendirilen, bir fikir vasıtasıyla akledilen ya da başka entelektüel araçlar kullanılarak ele alınan her şey, bir açıdan sınırlandırılmış, bir kavrama indirgenmiş ve bir hüküm ile belirlenmiş demektir. Hakk zât bakımından mutlak ve aşkın ve her şeyden müstağni oluşundan dolayı, O`nu herhangi bir şekilde kayıt altına almak mümkün değildir. Dolayısıyla, Hakk`ın mutlak Zât`ını, kendisi dışında hiç kimse bilemez. Bu mutlaklık, selbî bir nitelik olması anlamında bir mutlaklıktır; zıttını sınırlandırma anlamında mutlaklık değil. O`nun zıttı bulunmadığı için, ondan selbedilmesi diye bir şey sözkonusu değildir. Konevî'ye göre, Hakk`ın Zâtı hakkında ne olumlu ne olumsuz ne de her ikisini birleştirerek yargıda bulunmak uygundur. Hatta O, her ikisinden münezzehtir demek bile doğru değildir. Bu makama uygun bir dil olmadığı için, O`nun Zâtı hakkında hükmü askıya almak en uygundur.<sup>3</sup> Kısaca, bu, ilahî erişilemezliğin ve aşkınlığın beyanıdır.

O`nun Zâtı hislerle idrâk, vehim yoluyla tasavvur ve aklî yetilerle zapt edilemediği için, Mutlak Zât`a tam mutabakatla (yani, O`na zait olacak şekilde bir vasıf, itibar, hüküm ve mertebe anlamı olmaksızın doğrudan Zât`tan başka bir şey anlaşılmadan) delâlet edecek özel bir ismin bulunması mümkün değildir.<sup>4</sup>

Özel isimler bilinen şeylere verilir, insanlar Tanrı`yı Zâtı açısından bilemediğinden, O`nun için özel isim konulması mümkün değildir. Özel isimler, bir varlığı cins ya da tür bakımından müşterek olduğu varlıklardan ayırmak için kullanılır. Tanrı, bir cins ya da tür altına girmekten münezzehtir ve onun bir benzeri de bulunmamaktadır. Çünkü Tanrı`nın, Zât olması bakımından çokluğu, terkibi, sıfatı, tasviri, tahsisi, ismi, izafeti veya özelliği yoktur. Yani, bu yön itibarıyla, O`nun hakkında olumlu ya da olumsuz hiçbir yargıda bulunulamaz. Fakat Hakk`ın zât bakımından ihata edilemez oluşu büsbütün bilinemeyeceği anlamına gelmez. Kendisine mutlaklık atfedilen bir varlığın bile, takyidle ilgili bir yönü vardır. Hakk, ilah olmağı bakımından, biri tenzihî diğeri teşbihî iki itibarî yöne sahiptir. Teşbih Hakk`ın sınırlılık (*taayyün*) ve tenzih de mutlaklık (*ıtlâk*) yönüne işaret etmektedir. Tenzihî yön, O`nun her şeyden münezzehtir ve hiçbir şey ile ilişki içinde olmaması ve bilinmemesini gerektirir. O halde, Tanrı`ya “Varlık” derken ne söylüyoruz?

<sup>3</sup> Konevî, *İ`câzü'l-Beyân fî Te`vili Ümmi'l-Kur`an*, 223,279; Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 9-10; Hüsametdin Erdem, “Sadreddin Konevî`de İlahi Menzileler”, içinde *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri* (Konya: Mebkam, 2010), 84.

<sup>4</sup> Sadreddin Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 80-81.

O`nu kendimize anlatmak ve anlaşılır kılmak için öyle söylüyoruz. “Varlık” en renksiz ve dolayısıyla akla gelebilecek en az sınırlayıcı terim olmasına rağmen, yine de felsefi bakış açısından, Tanrı`yı sınırlandırıp belirlemektedir. Çünkü ifadelerin içermiş olduğu anlamlar, lafızların sınırlarını aşsa da, onların sûretleriyle irtibatlı olmalarından dolayı sınırlıdır. Bu nedenle, sözgelimi “Varlık” O`nun gerçek adı değildir. Tanrı`nın zâtı açısından durum böyleyken, diğer yönü, ulûhiyet ve taayyün etmesi itibariyle ve ulûhiyetinin bize bakan tarafı açısından, O, temsîlî hükümleri kabul eder ve O`na isim ve sıfatlar atfedilir, yani taayyün eden her şeye eşlik eden sıfatlarıyla temsilen kayıtlanmış olarak görülür. Bundan dolayı, Konevî “hâlık, bâri, muhsin. . . gibi sıfatlara delâlet eden kelimeleri O`nun hakkında temsîlî olarak (*analogically*) kullanmak mümkündür”, diyor. Çünkü bu sıfatlar, O`nun ulûhiyetinin bize bakan yönünü ifade etmek için kullanılır.<sup>5</sup>

#### A. Teşbih

Şu halde, Tanrı hakkında, ilahî sıfatların yaratıklardaki benzerleri ya da yansımaları aracılığıyla bir şeyler bilebiliriz. İnsan şehâdet âleminde varolduğu için, onun bilişsel kabiliyetleri bu varoluş tarzıyla kayıtlıdır. Bundan dolayı, insan bilgisinde duyuşal sûretler ilk sırada gelir. İnsan başka sûretleri, duyuşal sûretler aracılığıyla ne kadar bilinebilirse o kadar bilebilir. Tanrı duyu dünyasının bir üyesi olmadığı için, O`nun hakkındaki bilgimiz ancak duyuşal sûretlere ilişkin bilgimize göre olacaktır. Tanrı hakkındaki bilgimiz, O`nun bizatihî nasıl olduğunu gösteren upuygun bir bilgi olmamakla birlikte, yine de O`na dair doğru hükümler içerir. Dolaysız bir şekilde bilişsel erişimimize açık olan mahlûkata ilişkin bilgiler, bize O`nun hem varlığı hem de sıfatlarıyla ilgili aklen anlaşılıp değerlendirilebilecek bilgiler verir.<sup>6</sup>

Dünyevî varlıklar, O`nunla bir değildir; fakat O`ndan başka da değildir. Bizim his ve idrâk sahamıza giren her şey, bir yerde gölge varlıklardır. Çünkü gerçekten “var” demeye layık olan sadece O`dur. Bundan dolayı, Hakk isim ve

<sup>5</sup> Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 305-6; Sadreddin Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 32; Hüsamettin Erdem, “Sadreddin Konevî'nin Vahdet-i Vücûd ve İnsan Anlayışı”, içinde *Sadreddin Konevî Sempozyumu* (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2004), 111-12; Mesut Sandıkçı, “Sâinüddin İbn Türke`nin Temhîdü'l Kavâid Adlı Eseri ve Tasavvuf Metafiziğindeki Yeri: Sadreddin Konevî, Davud Kayserî ve Molla Fenarî Bağlamında Bir Karşılaştırma”, *Bilimname*, sy XXXV (2018): 434; William C. Chittick, *Varolmanın Boyutları: Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üstüne Yazılar*, çev. Turan Koç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 219; Konevî, *İ'câzü'l-Beyân fî Te`vili Ümmi'l-Kur`an*, 284-85.

<sup>6</sup> Rahim Acar, *Teolojik Dilin Husûsiyeti ve Ateist Argümanların Sınırı* (İstanbul: Pasifik Ofset, 2013), 82-83.

sıfatlarıyla içkin olduğu ve var olanlara hükmettiği için onlar vücut bulmuştur. Âlemdaki her bir şey de, Hakk'ı tezahür ettirmiş olması olgusundan dolayı, O'nun hayat, bilgi, irade ve kudretinin belli bazı yönlerini izhar eder. Bu nedenle, bizim sahip olduğumuz hayat hakikî hayat değildir; zira hakikî hayat yalnız O'na aittir. Ama aynı zamanda, bizim hayatımız belli bir gerçekliğe sahiptir; aksi takdirde ne bilme ne de algılama kabiliyetine sahip olabilirdik. Bu etkileşimden dolayı, O'na ait isimler, Kendisine temsilen delâlet ettiği gibi, o isimle anılan başka şeylere de delâlet eder.

Anlaşılacağı üzere, aşkın olan Tanrı'nın Zâtı'nı ve tüm basitlik ve soyutlukları doğrudan ifadeye kavuşturacak bir söylem üretmek imkânsızdır. Çünkü dil, önermeyi aşan şeyi, bizâtihi teşkil edemez; teşkil edemediğini, yani önermeyi aşan bir şeyi de bizâtihi nakledemez. Nitekim, dilin mahiyet itibarıyla sınırı, teşkil ve nakil; icra kuvveti bakımında ise, önermedir.<sup>7</sup> Biz zihnî sûretini temsilen teşkil edemediğimiz bir şeyi dil yoluyla aktaramayız. Her türlü kayıtla bağlı olmasına rağmen, eşyanın hakikatini soyutlukları bakımından büsbütün kavramak imkânsız iken, Tanrı'nın Hakikatini idrâk etmekte ve O'nu kayıt altına almakta yetersiz olmamız pek tabiidir.<sup>8</sup>

Bütün bu olumsuzluklara rağmen, Konevî "Hakk'ın insana hitabı sözkonusu olduğunda, hitabın bağlı olduğu bir şey vardır", diyor. Bu şey, hitap eden ile hitaba muhatap olan arasındaki *nispət* ilişkisidir. Hitap bir tür tecellîdir. Tecellî de ancak belli bir meclâda gerçekleşir ve böylece bir nispet oluşur. Nitekim, tecellî bizâtihi gayb olan Hakk'ın Kendisini gitgide daha somut sûretlerde izhar etme sürecidir. Bu anlamda, kendi kendini belirleme ve sınırlandırmaya taayyün denilmektedir.<sup>9</sup> Ayrıca, var olanlar Hakk'ın kelimeleri olduğu için, onların asılları Nefes-i Rahmânî'dir. "Tanrı'nın batin olan Zâtında mündemiç bulunan, zamanüstü ve değişmez dış tezahür imkânları demek olan varlıklar (*a'yan*) veya şeyler (*eşya*) görünür veya görünmez tecellî yoluyla ya da Rahmân'nın nefesiyle ortaya çıkarlar". Ve onların ortaya çıkmaları, "ol" emri ile gerçekleşir. "Ol" emri, var kılınmak istenen tüm şeylere yönelen ilahî bir sözdür. Dolayısıyla, var olan her şey, Hakk'ın kelimesidir. İlahî Nefes, küllî ve latîf olduğu için dış dünyada belli bir şekilde belirmez ve doğrudan idrâk edilemezken, O, var olanların fiillerine

<sup>7</sup> Yalçın Koç, *Theologia'nın Esasları: Felsefe'nin ve Teoloji'nin Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Cedit Neşriyat, 2008), 42-43.

<sup>8</sup> Konevî, *İcâzü'l-Beyân fi Te'vili Ümmi'l-Kur'an*, 279.

<sup>9</sup> Konevî, 283; Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998), 219.

sirayet eder ve hikemî sırları onların mazharlarında gizler.<sup>10</sup>

Var olan her şey “ol” ve “de ki” emrine muhatap olmakta ve bunun sonucu olarak tezahür etmekle birlikte, bu iki emir kategorisinin arkasına sarkmak mümkün değildir. Bu dil (hitap), bir açıdan bakıldığında kendisinden başkasını göstermeyecek kadar katı ve kendisidir. Çünkü “ol” ve “de ki” emri, arka planı (yani aşkın ilâhî ilim düzeyi) açısından tamamen metafiziksel; ön planı (yani içkin tekvinî ve teklifi hitap ve tahsis yönü) açısından maddî, manevî ve tarihsel boyutlara sahip olan birer kategoridir. Yani bu dil, bize, bazen dışarıdan, bazen içeriden seslenen bizi doğrudan doğruya varlıkla buluşturacak kadar şeffaf *hitabî* nitelikli bir dildir. Bu dille isimlerin hem müsemma ve atıflarının hem de ima ve işaret ettiği şeylerin kendisi ile buluşma tecrübesi yaşarız; bu dil ile varlığa açılırız. Yine de Tanrı için kullanılan en güzel isimler, “de ki” emrinin yalnızca ön planını oluştururken, arka planın gerçek mahiyetini bize bildirmez.<sup>11</sup>

Hakk`ın hitabı (emri) ve tecellîsi bir bütün olsa bile, âlemde ve insan hayatında icra ettiği işlevler açısından, ortaya çıktığı ya da gerçekleştiği yere ve koşullara bağlıdır; çünkü muhatap, özel bir istidat, mertebe, maneviyat, hâl, sûret, konum. . . gibi şeylerle kayıtlıdır. O halde, ilahî hitap değişime uğramasa bile, onun en azından bir ya da birden çok muhataba *tahsis* edilmesi gerekir. Dolayısıyla, tüm bu sınırlamaların, Hakk`tan gelen şeyler üzerinde etkisi kaçınılmazdır. O halde, bize gelen herhangi bir şey, olduğu gibi gelmez ve biz de zaten onu öylece idrâk edemeyiz, kendimize göre idrâk ederiz. O halde, Hakk mutlaklıktan ve O`nun için gerekli olan tam mücerretlikten bir nebze çıkarak insana hitap eder.<sup>12</sup> İster “ol” ve “de ki” şeklindeki emirler açısından, isterse ilahî isim ve sıfatların taayyünü açısından olsun, muhataba göre bir şekil alma durumu sözkonusudur. Şüphesiz, Tanrı yarattığı şeyleri hem dışarıdan hem de içeriden kuşatmakta ve nerede bulunurlarsa bulunsunlar, isim ve sıfatlarıyla onlara eşlik etmektedir. Bu birliktelik hem yaratıkların sınırlanmasına, hem de Tanrı`nın isim ve sıfatlarının belli şekillerde görünmesine imkân vermektedir.

Bu bağlamda, Konevî`nin, Tanrı ile yarattıkları arasındaki ilişkiyi izah

<sup>10</sup> Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 51; Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 110; Chittick, *Varolmanın Boyutları: Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üstüne Yazılar*, 147.

<sup>11</sup> Burhanettin Tatar, “Kur`an`da Varlık Tasavvuru”, içinde *Kur`an`ı Anlamanın Fikrî Arkaplanı: Varlık Bilgi İnsan*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 77-78; Konevî, *İlâhî Nefhalar: En-Nefhâtü'l-İlâhiyye*, 25; Turan Koç, *Dilin Ötesi: Kur`an`ın Dil ve Uslûbu Üzerine* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 140.

<sup>12</sup> Konevî, *İ`câzü'l-Beyân fi Te`vili Ümmi'l-Kur`an*, 283.

etmek için nur metaforunu kullandığını görüyoruz. Nur tam mücerretliği içinde görülemezken, yer ve gökte var olan her şeyin bir bakıma Nur'un yansıma (*meclâ*), ortaya çıkma (*mazhar*) ve görünme yerleri (*meşhed*) olduğu ifade edilmiştir. Sözelimi, yeşil renkli bir camdan geçen güneş ışığı yeşil olarak görünür. Fakat biliriz ki, güneş ışığı aslında renkli değildir; camdan geçtiği için yeşil olarak görünmüştür. Renkli cam ile bir renge bürünen bu ışık, güneş ışığının camdan yayılan gölgesidir. Işık bir sınırlama ile karşılaştığında yani belli bazı dalga boylarını ortadan kaldırdığımız zaman ancak, onun alabildiğine çok sayıdaki tezahür imkânlarını yani öteki dalga boylarını algılayabiliriz. Dolayısıyla, eğer renkli cam kaldırılırsa, yeşil olarak görünen ışık gölgesi de kaybolur. Çok sayıda farklı renk algılarız, fakat var olan yalnız tek bir ışıktır. Bu bakımdan, Nur, sûretlerle var olan renk ve yüzeyler vasıtasıyla algılanır. Aynı şekilde, başka soyut hakikatler de zâhirî olarak ancak nesnelere vasıtasıyla algılanabilir. Varlık nuru, ayân-ı sâbitenin istidat ve kabiliyetlerine göre âleme yayılmaktadır. Varlıklar ayn-ı sâbitelerindeki istidatlarının iktiza ettirdiği renk ile nuru mülevven kılmaktadırlar. Âlem ve âlemde var olan her şey, ayn-ı sâbitelerine uygun olarak, Nur'un birer gölgesidir. Bundan dolayı, farklı varlık mertebelerine atfedilen nur, İlahî Nur'a erişmenin bir vasıtası olmaktadır. Aynı şekilde diyor Konevî, lamba, lamba yuvası, ağaç ve diğer misalleri Hakk, kendi nurunun farklı mertebelerde görülen belli parıltılarına birer delil (ya da misal) yapmıştır. Nur, şeylerin bâtinî veçhesi, yani zâhirî varlıkların mânâsıdır. Bu bâtinî nispet, şeylerin aslının ve hakikatinin Hakk'a yaslandığını gösterir. Anlaşılmaktadır ki, var olanların sûretleri, Nur'un zahirî nispetleri ve aklen bilinenler ise, O'nun bâtinî nispetlerinin kavramsal belirlenimleridir. Bunlar da yaratıkların sabit varlığının, küllî kavramlar ve onlara bağlı olanların hakikatleridir. Dolayısıyla, ortaya çıkan tüm nispetler zâhirî ve bâtinî nispetlerin aynasıdır.<sup>13</sup>

### B. Tenzih

Açıkça anlaşılacağı üzere, Tanrı ile yarattıkları arasındaki ilişkiden, yani varoluşsal açıdan yaratıkların hâllerinin O'nun mazhar ve meclâsı olmasından dolayı, Tanrı'ya rıza, gazap, icabet, ferahlık... gibi (insanî) hâller izafe edilir. Ayrıca, O'nun Zâtı'na hiçbir şey ilişemediği için, O sınırlı itibarlardan münezzehe olmasına rağmen, ilahlık mertebesinin kâinattaki etkilerinden dolayı, kabz, bast, kahır, lütuf, diriltme, öldürme... gibi "meretebe

<sup>13</sup> Konevî, 154-56; Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, ed. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın, c. II (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 247-48; Chittick, *Varolmanın Boyutları: Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üstüne Yazılar*, 232.



hükümleri” denilen bazı sıfatlar da atfedilir.<sup>14</sup> Aslında, Tanrı için kullandığımız bu isimler, gerçekte onun isimleri değil, anlayış ve kavrayışımızı yükselten sözlerdir. İsimler taayyün açısından yaratıklara, yaratıklar da hüküm ve hâl bakımından isimlere tâbidir. Âlemde var olan her şey ve vuku bulan her olay, ilahî bir ismin kuvveden fiile çıkmasıdır. İsimler, bir açıdan bakıldığında, isimlendirilenle aynı iken, başka bir açıdan bakıldığında, aynı değildir. Zira, mânâ her zaman müsemmaya göre verilmez. Birlik içinde nisbî bir çokluk; çokluk içinde nisbî bir birlik vardır. Daha açık bir deyişle, Hakk Zâtı bakımından tek, fakat çeşitli taayyünleri bakımından mütenevvîdir. Bu belirmeler (*taayyünât*) aslî ahadiyyet ile çelişik değildir; zira, Hakk kesret sûretinde tektir.

O halde, tecellî eden isim ile tecellî edilen arasındaki ilişkinin derinlik ve boyutu, onlar arasındaki ilişkiyi sağlayan istidada bağlıdır. Tecellî eden, tecellî ettiği her şeyde bir tesir bırakır. Hakk ile yaratıklar arasındaki münasebet, O'nun yarattıkları üzerindeki tesiridir. Belli bazı sıfatların (sözgelimi, “Nur”, “Yaratan”, “Seven” . . . gibi) mahiyetlerinden gelen arzudan dolayı yaratıcı süreç ortaya çıkar. Yaratıklar üzerindeki bu tesirin bir neticesi olarak, Yaratıcı ile yaratıklar arasında bir “münasebet” kurulur. Dolayısıyla, ilahî isim ve sıfatlar olmaksızın, Hakk'ın mahiyeti hakkında belli bazı bilgiler edinmemiz mümkün değildir. Bu isimler Hakk'ın fiilî gerçekliğine delalet eder; bu bakımdan, bunlar O'nun işaretler aracılığıyla kendisini dışa vurmuş tarzlarını, yani âlemdeki şeyleri anlatırlar.<sup>15</sup>

Bu durumda, rahatlıkla iddia edebiliriz ki, şehâdet âleminde ortaya çıkan cüzî şekiller ve belirli varlıklar, gaybî-küllî şekillerin ve basit hakikatlerin görünme yerleridir. İdrak edilen niteliklere gelince, onlar belli bir varlıkta ve mertebede Hakk'ın belli şekillerde görülebilmesidir. Dolayısıyla, âlem ilahî isim ve sıfatların ortaya çıktığı, görüldüğü ve parıldadığı yerdir. Fakat bu niteliklerin her birine sahip olmasına rağmen, tüm bu nitelikleri aşan Hakk'ın kendisini kavramamız mümkün olmaz. Bu demektir ki, bu isimler bir yandan Allah'a işaret etmektedir, ama aynı zamanda şeylere ya da var olanlara da işaret eder; çünkü varolabilmek için onlar şu veya bu şekilde Varlık'ı yansıtmak durumundadır; yoksa bunlar hiçbir şekilde varolamaz.<sup>16</sup> Yaratıklar Hakk'ın sıfatlarını yansıtsa da, O'nun birer eseri olarak, sıfatlarını elbette O'na eşdeğer bir şekilde taşıyamaz. Bu nedenle, Hakk'ın fiillerine ilişkin söylemler, onların ontolojik yapısından

<sup>14</sup> Konevî, *İcâzü'l-Beyân fî Te'vili Ümmi'l-Kur'an*, 271,493.

<sup>15</sup> Konevî, 134; Chittick, *Varolmanın Boyutları: Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üstüne Yazılar*, 147,205.

<sup>16</sup> Chittick, *Varolmanın Boyutları: Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üstüne Yazılar*, 204-5.

ziyade âlem içindeki işlevine dairdir. Yani, bu söylemlerin anlamı, fiillerin tezahür ve neticeleri hakkındadır.

Bu anlayışa göre, varlık tablosunda alt sıralarda bulunan şeyler, daha üst düzeydekiler için misal ya da sûret mesâbesindedir. Olgu ve olaylar dünyasında bulunan şeyler, emsâl ve hayal düzeyinde var olanların misalleri; emsal ve hayal düzeyinde bulunan şeyler de ilahî sıfatlar ve isimler mertebesindeki şeyleri yansıtan birer sûret ve her ilahî sıfat da İlahî Zât`ın kendi kendine tecellisinde bir yönü temsil etmektedir. Olgu ve olaylar dünyasında bulunan her şey zuhurattır; bu zuhuratta misal âlemindeki bir hâl kendisini doğrudan, mutlak sır da dolaylı olarak ifşa etmektedir. Duyulur dünyada var olan şeylere takılıp kalmayıp, tüm bunların ardındaki nihaî hakikati görmek keşf ya da bâtûnî sezgidir. Keşf, duyulara seslenen şeyleri, taşdıkları temsilî anlam açısından ele almak demektir. Böylece, “gerçeklik” âlemi esrarlı rumuz ormanına ve bir ontolojik yakıştırmalar sistemine dönüşür.<sup>17</sup> Elbette bunu anlayacak özel bir tür bilinç gerekmektedir. Tıpkı, bir müzik eserinin varlığının, havaya yayılan ses dalgalarını estetik bir bilinçle toplayan bir insana bağlı olması gibi. Doğrusu, havada yayılan ses dalgalarını estetik bir bilinçle anlamlı bir bütünlüğe kavuşturan insan olmadığı müddetçe, ortaya beste çıkmaz.

Şu halde, âlemde var olan her şey özel bir şeyin delili ve alametidir. Her şey kendi varlığı açısından, ulûhiyet nispetlerinden birinin göstergesidir. Başka bir deyişle, onlar fizikötesi sabit gerçeklerin muayyen ve müşahhas hâlidir. Konevî'ye göre, Hakk, büyük âlemin tamamını zahiri itibariyle, Kendi Mânâ'sına ilişkin delil ve gösterge kılmıştır. Yine, O, âlemdeki sûretleri ve ruhları âlemin bütününe kuşatan kendi isim ve nispetlerinin alameti yapmıştır.<sup>18</sup> Nitekim, nedenler, niteliklerini şeylere yüklerler; yani kendilerini şeyler aracılığıyla ortaya koyarlar. Bu nedenle, âlem, Hakk'ın nasıl bir varlık olduğunu kendisi vasıtasıyla keşfedebileceğimiz şeylerin toplamıdır. Sahip olmadığımız şeyleri veremeyiz, fakat verdiğimiz şey de bize bütünüyle benzemese bile bizden bir şeyler yansıtır. Aynı şekilde, âlem de Tanrı hakkında bazı ipuçları verdiğinden dolayı, başka varlıklar hakkında konuşmak için nasıl bir yol buluyorsak, O'nun hakkında da konuşmanın yolunu bulabiliriz.<sup>19</sup> Ne ki, müzikal eser örneğinde olduğu gibi, tüm bu işaret ve ipuçlarını anlamlı bir bütüne dönüştürecek özel bir bilinçlilik hâli

<sup>17</sup> İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs`undaki Anahtar-Kavramlar*, 29-30.

<sup>18</sup> Konevî, *İ`câzû'l-Beyân fî Te`vili Ümmi'l-Kur`an*, 308.

<sup>19</sup> Thomas Aquinas, *Thomas Aquinas: Basic Works*, ed. Jeffrey Hause ve Robert Pasnau, çev. Brian J. Shanley (Indiana: Hackett Publishing Company, 2014), 144-45.

geliştirilemediği sürece, bu iddialar havada kalır.

Tekrar ifade edecek olursak, O'nun âlem ve tek tek var olanlar ile irtibatı bu isim ve sıfatlar üzerinden sağlanır. Başka bir deyişle, Tanrı'nın âlemle irtibatı, tüm isim ve sıfatları kendinde toplayan "ulûhiyet" mertebesi açısından mümkündür. Çünkü mutlaklık, Tanrı'nın Zât açısından, taayyün etmemesi, yaratma da dâhil âlemle herhangi bir irtibatının kurulamaması ve bu yüzden her türlü idrâki aşması anlamına gelir. Tanrı'nın mutlaklığı, dilimizin olağan atıf çerçevesi içinde kalarak Tanrı hakkında konuşmayı imkânsızlaştırmaktadır. Bundan dolayı, Tanrı'yı bilmek ve O'nun hakkında konuşmak ancak ilahî isimler ve sıfatlar sayesinde mümkündür. İsim, sıfat ve tariflerin Tanrı için kullanılması yalnızca taayyün itibarıyla uygundur. Bundan dolayı, Tanrı için kullandığımız kavram ve imgeleri yeryüzü nesnelere ağırlık ve bağlarından bir dereceye kadar kurtarmak durumundayız.

Peki ilahî isim ve sıfatların taayyün ya da tesiri sadece kevnî (*âfâk*) düzeyde mi gerçekleşiyor? Gerçekten, İlahî tesir hem kevnî hem de vicdanî düzeyde gerçekleşmektedir. İnsan, bu isim ve sıfatların (nispetler) anlam ve boyutlarını takdir edemediği zaman, ulûhiyetin içerim ve uzantılarını anlayamaz. Tüm bu nispetler, Tanrı ile insan arasındaki etkileşimle kuvveden fiile çıkar. Sözelimi, hamd eden birisi olmadan, hamdin anlamı ortaya çıkmaz. Hamd bizde somut sûretlerle gerçekleştiği zaman, kuvveden fiile geçer. Daha açık bir ifadeyle, hamd esnasında kul bir duygu ve duyarlılığı tecrübe eder ve bir kavramı fiile dönüştürür.

Konevî "El-hamdulillah" ifadesini açıklarken, hamdin iki denk varlık arasında olamayacağını, bilakis, hamd esnasında, mahmûd'un (övülen) hâmid'den (öven), aralarındaki nispetten dolayı, yani biri öven diğeri de övülen olduğu için üstün olması gerektiğini söyler. Hamd fiilinde, övenin övüleni bilmesini gerektiren bir hususiyet sözkonusudur. Tanrı'ya hamd etmek, Tanrı diye bir Zât'ın var ve O'nun övülmeye ve Kendisine adanmaya layık olduğunu bilmeyi gerektirir. Bu nedenle, hamdin gerçekleşmesi için, övenin övdüğü şeyi hangi bakımlardan övdüğünü bilmesi gerekir. Öven övülende hamdetmeye değer bir niteliğin varlığını nasıl bilir. Kul bunu kendisine eşlik eden ilahî isimlerin tesirleri sayesinde bilir. Kul överken, övdüğü şeyi tarif eder. Öven kişinin bu tarifi, övülenin zât, hâl, mertebe ve hükümlerine ya da tamamına yönelik olabilir.<sup>20</sup> Böylece, hamd O'nun nispetlerinden birisi olur. Sadece hamd esnasında değil, dua esnasında da insan zihninde övülmeye, sadece kendisine sığınılmaya ve boyun eğmeye,

<sup>20</sup> Konevî, *İ'câzü'l-Beyân fi Te'vili Ümmi'l-Kur'an*, 271-73.

kendisinden yardım istenmeye layık yüce bir varlık fikri oluşur. Netice itibariyle, hamd ve dua eden kişi büyüklük ve mertebesini aklen bildiği ve hakkında *bir* fikre ve sezgiye sahip olduğu bir varlığa hitap eder; ve nefsinde oluşturduğu şeye kendisini kul eyler.

Bu bağlamda, unutulmamalıdır ki fikir ve sezgiler mahdût, fikredilen ve sezilen değildir; sûretler mukayyet, Hakk ise mutlaklıdır. Çünkü fikirler bir açıdan varlıkların kendileriyle diğer bir açıdan da onların insan için taşıdıkları anlamlarla ilgilidir. Biz, Tanrı'ya atfedilen bir sıfatı tam bir soyutluk içinde bilemeyiz, daha ziyade, onu belli bir varlık ve mertebeye taayyün etmesi ve bir şeyin sıfatı olması bakımından biliriz. İsimlerin mânâ ve mazmunu, onlar dış dünyadaki varlıklara fiilen tesir ettiği ve hükmünü onlarda gerçekleştirdiği zaman somutlaşır. Böylece âlemde isimlerin korelatları ortaya çıkar ve onlar arasında karşılıklı bir bağ oluşur. Âlemde gerçek diye idrâk ettiğimiz her şey Hakk'ın bize bakan yüzünü temsil etmektedir. Dolayısıyla, dikkati isimlerin neticelerine, ortaya çıkan varoluş çeşitliliğine yönelmek gerekmektedir.

Her bir belirme ya da ortaya çıkma (*taayyün*), Hakk'ın ortaya çıkmamış mükemmelliklerinden birini temsil eder. Başka bir ifadeyle, var olan her şey, Hakk'ın bizâtihî bilinmesi mümkün olmayan aslî mahiyetini sergiler. Hakk, sonsuz imkânlarının bir sonucu olarak, belli bir şey şeklinde taayyün edince, biz o şeyin O'nun kendisini izhar ettiği mümkün tarzlardan biri olduğunu bilir hâle geliriz. Var olan şeyler değişik derecelerde alıcılığa sahip olduklarından, onlar bu yetkinlikleri, haricen çeşitli derecelerde izhar ederler. Başka bir ifadeyle, her bir varlık, Hakk'ın sadece belli bazı mükemmelliklerini dışa vurur.<sup>21</sup> Çünkü O'nun alabildiğine çok sayıdaki tezahür imkânlarını, onlar bir sınırlama ile karşılaştığında ancak algılayabiliriz; zira, belli bazı imkânları ortadan kaldırdığımız zaman, ancak öteki imkânları fark edebiliriz.

Açıkça anlaşılacağı üzere, âlem ve âlemdeki varlıklar, varoluş imkânlarını belli tarz, tavır ve üslup içinde takdim ederler. Biz, onların içinde atan ilahî hayatın nabzını dışarıdan müşahede eder; ve kendi nefsimizde sürüp giden ilahî tecellinin faaliyetine bilincimizle nüfuz ederek, onu içeriden sezgisel bilgiyle dolaysız olarak keşfederiz. Tenzihî bakış açısı bir benzerinin olmadığını ilan ederek, Tanrı'yı kevnî niteliklerden tecrit etse de mütekâmil bilgi, O'nun âfâk ve enfüsdeki âyetlerine dayalı olarak üretilen bilgidir.

Bununla birlikte, aynı şey hakkında insanlar bilinç düzeylerinden

<sup>21</sup> Chittick, *Varolmanın Boyutları: Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üstüne Yazılar*, 223,226.

dolayı farklı yargılarda bulunmaktadırlar. "İnsan, belli bazı tümel olmayan sıfatların kısıtlayıcı bağlarından kurtulmadıkça, onun idrâki de ona hükmeden belli bir sıfat tarafından sınırlandırılacaktır. Bu bakımdan, o sadece o sığata tekabül eden ve o sıfatın alanı içinde bulunan şeyleri idrâk edecektir. Eğer dengersiz, tek yanlı ve belirli sınırlama, eğilim ve cazibelerin etkisinden kurtulursa, insanın idrâk sahası genişleyecektir. Eğer insan, cezbedici ve ayartıcı temayüllerden dolayı, merkezden bir yana saparsa, ve eğer belli bazı isimlerin ve düzeylerin etkisi ona itidali terk ettirecek şekilde baskın olursa, bu durumda, o kimse baskın çıkan ismin dairesine yerleşir ve o isimle ilişkilendirilir ve ona atfedilir. O, Tanrı'yı ve eşyayı söz konusu ismin düzey noktasından bilecek ve o isme bağlı kalacaktır."<sup>22</sup>

Eğer bir kimse, âlemi kendisinin dışında hiçbir şeye işaret etmeyen kupkuru bir gerçeklik olarak yorumlarsa, tek boyutlu eksik bir bilgiye sahip olmuş olur. Konevî'ye göre, olgu olaylar dünyasının üstüne çıkabilenler ancak, bu âlemde var olan her şeyin, mânâ ve hakikat âlemi için misal ya da simge olduğunu anlayabilirler. Elbette herkes âleme bu gözle bakmaz. İnsanların epey bir kısmı, varlığın en alt mertebesine yani olgu ve olaylar dünyasına bağlı ve onunla sınırlı olarak yaşar. Onlar için tek varlık düzeyi, karanlık bilinçlerindeki bu dünyadır. Bu insanlar, kendi nefislerinin egemenliği altında oldukları için, onların zihinleri kösteklidir. Göz, aslında her şeyi açık seçik bir şekilde nasıl göremiyorsa, herkeste bulunmakla birlikte, akıl ve kalp de varlıkların temsilî tazammunlarını kavrayamaz. Dolayısıyla, biz bir şeye nazar ettiğimizde, o varlığın bizim gözümüzle fark edilen, aklımız ve sırrımızla keşfedilen boyutlarını görmekteyiz. Böyle olunca, bilgi ve dil, bilgi peşinde koşanın varlık mertebesine ve anlama, algılama ve kavrama açı ve çerçevesine göre belirlenmiş olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla, bir konu hakkındaki tarif, tavsif, tabir ve tesmiye etme şekilleri birbirinden farklı olur.

Tekrar ifade edecek olursak, Hakk'ın Zâtı her türlü nispet ve bağıntıdan arınmış olmasından dolayı bilinemezken, isimlerinin âlemdeki ve hayatımızdaki işlevleri, fiillerinin tezahür ve neticeleri bilinip tasvir ve tarif edilebilir. Tanrı'nın sayısız isim ve sıfatları vardır. Tanrı'nın sıfatlarının çokluğu, yaratıkların çokluğunun nihaî kaynağıdır. Konevî'ye göre, her şey belli bir yönden belli bir isim vasıtasıyla Tanrı ile bağ kurar. Böyle olduğu için de O'nun hakkındaki ifadeler, varlıkların kendi gerçekliklerinde buldukları şeye dayanır. Çünkü her isim, Hakk'ın tecellîsi olduğu için, O'na has bir veche ya da sûrettir. Hakk ile âlem arasındaki ilişki isimler sayesinde

<sup>22</sup> Chittick, 153.

kurulduğundan ötürü, onların enfüs ve âfâkta oluşturdukları alametlerin müşahedesini, bir bakıma dolaylı olarak Hakk`ın müşahede edilmesi demektir.

Şu halde, bir kimsenin Hakk`ı keşf ve müşahede etmesi, O`ndan kendisinde ve âlemde bulunan şeyi müşahede etmesi demektir. Hakk`tan onda bulunan şey ise, onun ilahî ilimde ortaya çıkan ayn-ı sâbitesine göre kabul ettiği gaybî tecelliden ibarettir. Söz konusu kişi, bu ayn-ı sâbite sayesinde kendine özgü nitelikleriyle diğer varlıklardan ayrılır. Bu kişi isim ve sıfatların belli bir yerde görünmesiyle ortaya çıkan tecellileri kendine özgü bir şekilde kabul etme istidadı kazanır.<sup>23</sup>

“Tecellî” denilen şey, Hakk`ın bizzat kendisi olmamakla birlikte O`nun, hayal düzeyinde, simgeler aracılığıyla temsîlî bir takdimi ve belli belirsiz bir yansımasıdır. Bundan dolayı, Hakk`ın hayal düzeyindeki yansıması olan gerçeğin tevil edilmesi gerekmektedir. Hakk, “gerçek” denilen şeyi kendine büyük ölçekli bir misal kılarak var olduğunu ima ettirmektedir. Buna göre, “gerçek” denilen şey, büsbütün vehim değildir. O, Hakk`ın özel bir görünüşü ya da zuhurunun belli bir biçimidir. Böylelikle, kendisine gerçeklik yakıştırılan ve çeşitli biçim, özellik ve hâllerden ibâret olan varlık ve oluş âlemi, bizâtilî hem çok renkli bir kuruntu ve hayal imalathanesi, hem de bu farklı biçim ve özellikler bağımsız birer varlık olarak değil de Hakk`ın çeşitli tecellileri olarak göz önüne alınır, O`ndan başka bir şey değildir.”<sup>24</sup>

Açıkça anlaşılmaktadır ki, Hakk bir açıdan her şeyden müstağnidir ve zamansal düzene tâbi değildir, fakat başka bir açıdan varlıklar ile arasında bir inayet ilişkisi vardır. Hakk`ın inayeti, yaratma hükmünü kabul eden her şeye, varlık nurunu vermesidir. Varlık da her şeyin kendi koşullarına göre belirgin hâle gelir.<sup>25</sup> Aslında, ilahî tecellî gelişirken ve bu âlemde belli bazı düzeyler oluştururken, zaman sınırlarına tâbi değildir; fakat eşyanın tâbi olduğu zaman düzenine etki ederek, ona özel bir ontolojik yapı kazandırır. Böylece O, zamansal düzene etki ederek, her mertebede, farklı alametlerle zuhur ettiği için, göz, akıl, kalp. . . gibi farklı idrâk vasıtalarıyla idrâk edilen her şey bir açıdan temsilen O`dur. Bu bakış açısı, sonsuz derecede uzak olanı, o uzaklığı kaybetmeksizin, insana yakınlaştırır ve hâzır kılar.

### C. Temsil

Konevî, Tanrı hakkındaki yargılarımızın, O`nun salt gerçekliğine tekabül etmediğini ve teşbihî ve tenzihî bakış açısının kesiştiği bir anlam alanının varlığını kabul eder. Bu alan, dilin temsîlî (*analogical*) kullanım

<sup>23</sup> Konevî, *İcâzü'l-Beyân fî Te`vili Ümmi'l-Kur`an*, 124,283.

<sup>24</sup> İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs`undaki Anahtar-Kavramlar*, 23-24.

<sup>25</sup> Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 28; Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, 102.

alanıdır.<sup>26</sup> Buna göre, saf kemal sıfatları Tanrı`da hakikî anlamda, yani ezeli, aşkın, sonsuz olarak bulunurken yaratılmışlarda ancak sınırlı, zamansal, değişken. . . vb. olarak mevcuttur. Fakat her hâlükârda bir sıfatı bir özneye benzer anlamda yükleyebiliyorsak, her iki yükleme örneğinde sıfatın gösterdiği anlamın ortak bir kesişim alanı vardır. Bu kesişim alanı, farklı varoluş tarzlarıyla birleşince, her bir yükleme birininin tamamen aynı yani tek anlamda olmaktan çıkarmaktadır.<sup>27</sup> Yoksa, pek çok entelektüel ve varoluşsal kayıtlarla çerçevelemiş bir varlıkla her türlü sıfat, isim, kavram gibi kayıtlardan münezzeh olan Mutlak Hakk arasında dilsel bir mutabakat ve iletişim gerçekleştirilemezdi.

Tanrı ile âlem arasında bir benzerlik ilişkisi var demek, aslında, bir açıdan benzemezlik ilişkisini de ima etmektedir. İki şeyin birbirine benzer olduğunu söylemek, onların ne bütünüyle aynı ne de farklı olduğunu söylemektir. Yaratıklar Tanrı`ya *benzediği* nispette, onlarda bulduğumuz sıfatlar Tanrı`ya da yüklenir. Terimlerin hem Tanrı hem de insan için büsbütün farklı anlamda kullanılmamasını sağlayan şey, her iki yükleme bağlamında onların sahip oldukları semantik içerikte bir örtüşmenin olmasıdır. Bu örtüşme, terimin çekirdek anlamı sayesinde olmaktadır. Varlık, hikmet, iyilik, kudret gibi saf kemal sıfatları belli bir varlık tarzına mahsus olmayıp, farklı varlıklarda bulunabilir. Bu kemal sıfatları hem Tanrı`da hem de insanlarda bulunmakla birlikte, onlar hakkındaki bilgimiz ya da onlara verdiğimiz anlam, onların yaratıklardaki bulunma tarzına bağlıdır. Bundan dolayı, Tanrı ile yaratıklar arasındaki benzerliğin sınırını dikkate alarak, yaratıklarda gördüğümüz sıfatların Tanrı`da aynı şekilde bulunduğunu farzetmeyiz. Çünkü terimlerin gösterdiği kemal sıfatlarının, yüklendikleri öznelerde bulunma tarzı, onların anlamının büsbütün örtüşmesini engelleyen husustur. Terimler her iki bağlamda anlam bakımından bir kesişim alanına sahip olmakla birlikte, terimlerin anlamının bir ölçüde uygulandığı bağlam ile ilişkili olduğunu akılda tutmamız gerekir. Kemal sıfatları, Tanrı`da O`nun varlık tarzına göre basit, ezeli, zorunlu olarak; insanda yine onun varlık tarzına uygun olarak, mürekkep, zamansal ve şartlı olarak vardır.<sup>28</sup>

Kısaca, Tanrı`nın hem başka hiçbir şey ile karşılaştırılmaz bir yönü hem de var olanlara benzeyen bir yönü vardır. O, mutlak olması bakımından her şeyin ötesinde; Kendi niteliklerini şeyler vasıtasıyla sergilemesi

<sup>26</sup> Ekrem Demirli, "Sadreddin Konevî'nin Tanrı Anlayışı", içinde *Sadreddin Konevî Sempozyumu* (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2004), 52,54.

<sup>27</sup> Acar, *Teolojik Dilin Husûsiyeti ve Ateist Argümanların Sınırı*, 96-97.

<sup>28</sup> Acar, 84-86,101-102.

bakımından onlarla birliktedir. Akıl, Tanrı'nın başka şeylerle karşılaştırılmazlığını (*tenzih*) kolayca ispat eder, fakat O'nun benzerliğini (*teşbih*) kavrayamaz. Aksine, hayal Tanrı'nın benzerliğini kavrar, O'nun karşılaştırılmazlığı hakkında hiçbir şey bilemez. Mükemmel bilgi, Tanrı'yı akıl yoluyla bilmeyi ve hayal yoluyla her an hâzır ve nâzır olarak görmeyi gerektirir. Karşılaştırılmazlığa ağırlık vermek, Tanrı'yı âlemden ayırır ve agnostisizme götürür. Benzerliğe ağırlık vermek ise, Tanrı'nın aşkınlık ve birliğini görmezden gelerek politeizme ve şirke yol açar.<sup>29</sup>

### Sonuç

Tanrı hakkında ancak insanî nitelikleri akla getiren (teşbihî) bir dil kullanarak konuşmak mümkün olmakla birlikte, günlük dilden alınan kelimeleri kaba sözlük anlamıyla (harfi harfine) Tanrı'ya atfetmenin Konevî gibi teistler açısından savunulacak bir yanı yoktur. Dolayısıyla, teşbih mecburen genel ve geniş bir şekilde (*icmâlen*) olmalı, asla somut ve belli bir surette (*tafsîlen*) yapılmamalıdır.<sup>30</sup> Yoksa, *antroposentirizm* kapı aralanmış olur. Teşbihî dil sözkonusu olduğunda, kaçınılmaz ve bir yerde haklı nedenlere dayanan *antropomorfizm* ile, böyle bir mecburiyeti olmayan insanı merkeze koyan ve onu her şeyin ölçüsü yapmaya çalışan *antroposentirizm* arasında ayırım yapmak gerekmektedir. Atroposentrizm tehlikesini görenler, tenzihî dil yaklaşımına yönelmişlerdir. Tenzihî dil yaklaşımına göre, tabii dilden alınan kelimelerle onun hakkında olumlu bir cümle kurmak mümkün değildir; zira, Tanrı Zât bakımından bambaşkadır. O, kendi kendisiyle özdeş olduğu için, herhangi bir şeyi tam anlamıyla bir yüklem olarak Tanrı'ya atfetmenin hiçbir yolu yoktur.<sup>31</sup>

Öyle görünüyor ki, Tanrı hakkında konuşurken dış dünyaya delâlet etmek için üretilen kelimeler kullanmanın dışında başka bir seçenek olmamakla birlikte, deney ve gözlem alanımıza giren, tanıyıp bildiğimiz bir varlıktan bahseder gibi yani herhangi bir nesneden söz ediyormuş gibi O'ndan söz etmek de doğru olmamaktadır. Daha açık bir dille söyleyecek olursak, O'nun hakkında dilimizin olağan atıf çerçevesi içinde kalarak konuşmak mümkün değildir. Eğer dinî bağlamda dilin tek anlamlı olduğunu kabul edersek, antroposentirizme düşeriz; çok anlamlı olduğu kabul edildiğinde de dil bir yerde anlamdan boşaltılmış olacağı için agnostisizme

<sup>29</sup> William C. Chittick, *Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003), 99-100.

<sup>30</sup> Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, ed. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın, c. I (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 265.

<sup>31</sup> Koç, *Dilin Ötesi: Kur'an'ın Dil ve Üslubu Üzerine*, 20-21; Rıza Bakış, *Âşığın Tevhîdi: Hallâc'a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 58-69.



kapı aralanmış olur. Bu noktada dilin dinî ya da teolojik kullanımına ilişkin, tek anlamlılık ile çok anlamlılık arasında mantık açısından güven arz eden bir 'kesişme alanı' sözkonusudur ve dilin teolojik kullanımı dayanağını bu alanda bulmaktadır. Bunun yaygın kullanım şekli, terimin Tanrı için kullanılması uygun olmayan anlamlarını atmak, geri kalan kısmını teolojiye bırakmaktır. Tanrı hakkında kullandığımız terimler, ister istemez, gücümüzün yettiği ve ifadelerimizin erişebileceği şeyi dile getirir. Bundan dolayı, Tanrı hakkında konuşmak olumlu içinde olumsuz ve olumsuz içinde olumlu bir dille olur. Nispeten iyi bilinen bir şeyle ilgili kavram, temsil yoluyla, nispeten bilinmeyen bir şeye meşru bir şekilde uygulanabilir. Temsilî istiâre, istibdal yolu ile mücerret yerine müşahhası ikâme etme esasına dayanır. Müşahhasın yarı şeffaflığı ardında mücerrediyi yakalama imkânını ararız. İlk anda zâhirî mânâ ile karşılaşırız, onun altında, bu mânânın vesile olduğu asıl maksat gizlenir.<sup>32</sup> Bu da teşbih ile tenzihi birleştirmektir. İnsan Hakk'ı yalnız teşbihe dayalı olarak idrâk ederse, şirke düşer; teşbihi büsbütün gözardı edip, tenzihi tercih ederse, bu sefer de yaratıkların ilahî vechesini inkâr etmiş olur. Tanrı'nın aynı anda hem teşbihî hem de tenzihî yönü vardır. Bunlardan birine ağırlık veren dil yaklaşımı, tek taraflı olmuş olur. Temsilî dil yaklaşımına göre, bunların ikisi birbirleriyle uyumlu ve biri diğerinin tamamlayıcısıdır.

Tanrı'nın, tüm isim ve sıfatların, yani kayıtların ötesinde olan Zâtı, Bâtın ismi altındaki ilahtır. Tüm isim ve sıfatların dayanağı olarak, O "Zâhir", "Hâlik" olan ilahtır. Tanrı tabîî dünyanın bir parçası olmamakla birlikte, tabîî dünyada mütemâdiyen tasarrufta bulunmaktadır. Işığın kendisi görülemezken, bir camdan geçtikten sonra donuk bir şekilde de olsa onun parlaklığı nasıl görülüyorsa, Tanrı'nın Zâtı görülemezken, O'nun tesir ve tecellileri ile daima karşı karşıya kalıyoruz. Bu karşılaşmanın neticelerini anlatmak için gerçeğin nesnel, psikolojik ve toplumsal düzenlerinden ödünç alınan imgelere ve simgelere müracaat ediyoruz. Bundan dolayı, biz Tanrı'dan bahsettiğimizde, O'nun özü hakkında konuşmayıp yalnızca bizde oluşan imgeden konuşuyoruz. Çünkü müminler iman ettikleri varlığın bütün hakikatini içeren bir kavrama sahip değildirler; bundan dolayı, ilahî gerçekliğe doğrudan nüfuz imkânı bulamazlar.<sup>33</sup> Netice itibarıyla, Tanrı'yı gerçekte nasılsa, öylece tasvir etmeye ne kadar çalışırsak çalışalım, ister istemez O'nun tecellileri hakkında konuşmaya mecbur kalıyoruz. Bu

<sup>32</sup> Koç, *Dilin Ötesi: Kur'an'ın Dil ve Üslubu Üzerine*, 22; Turan Koç, *Din Dili* (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995), 66-69; M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri: Belâğât* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989), 184.  
<sup>33</sup> Cenân Kuvancı, *Gazzâlî'ye Göre Din Dili* (Ankara: İlahiyat, 2016), 189-90.

nedenle, dinî ifadelerde, Tanrı'ya belli kemal sıfatları atfettiğimizde, onları Tanrı'da bulunduğu hâliyle anlatmak gibi bir iddiada bulunmuyoruz; çünkü biz Tanrı'nın kemal sıfatlarının semantik sınırlarını yaratılmışlarda bulunduğu şekliyle biliyoruz. Bu ilişkiye dayalı olarak, tabii dünyadan alınan kelimelerle Tanrı'nın Zâtı hakkında değil de tecellileri hakkında tümce kurabiliyoruz. O, her şeyde öylesine hâzır ve nâzırdır ki, O'na ancak o şeyin olağan anlamı ve özel ismi aracılığıyla delâlet edilir.



### KAYNAKÇA

- ACAR, Rahim. *Teolojik Dilin Husûsiyeti ve Ateist Argümanların Sınırı*. İstanbul: Pasifik Ofset, 2013.
- AQUINAS, Thomas. *Thomas Aquinas: Basic Works*. Editör Jeffrey Hause ve Robert Pasnau. Çeviren Brian J. Shanley. Indiana: Hackett Publishing Company, 2014.
- BAKIŞ, Rıza. *Âşığın Tevhîdi: Hallâc'a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- BİLGEGİL, M. Kaya. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri: Belâgât*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989.
- CHITTICK, William C. *Hayal Âlemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*. Çeviren Mehmet Demirkaya. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003.
- CHITTICK, William C. *Varolmanın Boyutları: Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üstüne Yazılar*. Çeviren Turan Koç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- DEMİRLİ, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- DEMİRLİ, Ekrem. "Sadreddin Konevî'nin Tanrı Anlayışı". İçinde *Sadreddin Konevî Sempozyumu*, 49-71. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2004.
- ERDEM, Hüsamettin. "Sadreddin Konevî'de İlahi Menzileler". İçinde *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, 81-98. Konya: Mebkam, 2010.
- ERDEM, Hüsamettin. "Sadreddin Konevî'nin Vahdet-i Vücûd ve İnsan Anlayışı". İçinde *Sadreddin Konevî Sempozyumu*, 109-27. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2004.
- IZUTSU, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*. Çeviren Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998.
- KOÇ, Turan. *Dilin Ötesi: Kur'an'ın Dil ve Üslubu Üzerine*. İstanbul: İz Yayıncılık,
-

2018.

- KOÇ, Turan. *Din Dili*. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995.
- KOÇ, Yalçın. *Theologia'nın Esasları: Felsefe'nin ve Teoloji'nin Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2008.
- KONEVÎ, Sadreddin. *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*. Çeviren Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- KONEVÎ, Sadreddin. *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*. Çeviren Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- KONEVÎ, Sadreddin. *İ'câzü'l-Beyân fî Te'vili Ümmi'l-Kur'an*. Mısır: Darü'l-Kütübî'l-Hadîse, 1969.
- KONEVÎ, Sadreddin. *İlâhî Nefhalar: En-Nefhâtü'l-İlâhiyye*. Çeviren Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- KONEVÎ, Sadreddin. *Kırk Hadis Şerhi*. Çeviren Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- KONEVÎ, Sadreddin. *Tasavvuf Metafiziği*. Çeviren Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- KONEVÎ, Sadreddin. *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*. Çeviren Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- KONUK, Ahmed Avni. *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. Editör Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın. C. II. IV c. İstanbul: M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- KONUK, Ahmed Avni. *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. Editör Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın. C. I. IV c. İstanbul: M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- KUVANCI, Cenan. *Gazzâlî'ye Göre Din Dili*. Ankara: İlâhiyat, 2016.
- SANDIKÇI, Mesut. "Sâinüddin İbn Türke'nin Temhîdü'l Kavâid Adlı Eseri ve Tasavvuf Metafiziğindeki Yeri: Sadreddin Konevî, Davud Kayserî ve Molla Fenarî Bağlamında Bir Karşılaştırma". *Bilimname*, sy XXXV (2018): 433-57.
- TATAR, Burhanettin. "Kur'an'da Varlık Tasavvuru". İçinde *Kur'an'ı Anlamanın Fikrî Arkaplanı: Varlık Bilgi İnsan*, editör Yusuf Şevki Yavuz, 67-112. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.



## ACCORDING TO SADRADDIN QUNAWI THE POSSIBILITY OF TALKING ABOUT GOD\*

© Cenankuvanci<sup>a</sup>

### Extended Abstract

Theist was caught in the crossfire: If the words are to be used in the religious context with the meanings that they gained in human experience, then those can not be applied to the infinite God; otherwise, if the language is emptied from its human roots, it becomes meaningless for human beings and not human language, and it can not talk about God this time. In more technical terms, the theist seems to have to choose either univocal or equivocal language. In univocal language, the subject of discourse, which is entirely dependent on human experience, can not be God; in equivocal language, the semantic contents of the expressions evaporate. The equivocal use of language removes the anthropomorphic qualities of the words used to describe God, but this causes agnosticism. Neither anthropomorphic language nor negative language is enough for metaphysical issues. For example, when the Person of God is in question, we may cause undesirable situations such as reduction Him to the level of creatures or defining Him as if we were describing something that is not. So in this case, the theists can not know the meaning of the expressions about God. It is not even possible to say that: Does the notion of "existence," which is imposed on God, have a relationship with people's daily use or is it not? When it was mentioned of His goodness, his love, His wisdom, to prefer to talk about God with non-explicit terms from the point of logic, it is also nothing more than playing with words.

It seems that, while talking about God, although there is no other choice but to use the words produced to refer to the outside world, it is not right to talk

---

\* This article is reviewed and improved version of the report which has been presented verbally in 3rd International Symposium on Sadraddin Qunawi on September 16-20, 2017 in Konya/Turkey.

<sup>a</sup> Assoc. Prof., Erciyes University, cenankuvanci@hotmail.com

about it as if we are talking about any object, like talking about an entity that we know. To put it more clearly, it is not possible to talk about God by staying within the usual reference frame of our language. If we accept that language is univocal in the religious context, we fall into *anthropocentrism*; when it is accepted that it is equivocal because the language will be emptied from the meaning at one point, the door to *agnosticism* will be opened. At this point, there is an intersection area between the univocal and equivocal on the religious use of language, which is trustworthy in terms of logic, and the religious use of language finds its basis in this area. The widespread use of this is to eliminate the meaning of a term improper to use for God and to leave the rest to theology. The terms we use about God inevitably express what we are capable of and what our expressions can reach. Therefore, talking about God is done by a negative language in positive and a positive language in negative. The concept related to a relatively well-known thing can be legitimately applied to something relatively unknown through analogy. The analogy is based on the principle of substituting the concrete with the abstract. We seek the opportunity to capture the abstract behind the semi-transparency of the concrete. At the first moment, we encounter the external meaning, under the clear meaning, the original purpose which this meaning conduce to is hidden. This is to combine the similarity (anthropomorphism) and the dissimilarity (prohibition of anthropomorphism). If one recognizes God based solely on the similarity (anthropomorphism), he falls into polytheism; if he ignored the similarity (anthropomorphism) and preferred the dissimilarity (transcendentalism), this time he would deny the divine aspect of the creatures. For god, there is both similarity and dissimilarity aspects at the same time. The language approach that gives weight to one of them becomes unilateral. According to the analogical language approach, two of them are compatible and complementary to the other.

The analogical language, from our point of view, by leaning on God's names, existential works, and spiritual manifestations, to form a concept about Him and to apply words to Him in a limited way. The names and attributes provide the connection of God with the universe as a whole and with individual entities. Each name and attribute has many manifestations, information, judgments, and conclusions in the entities that remain within the domain of influence and providence of them. According to Qunawi, each class of existence is based on The Real and receives information from Him by leaning on a special name have influence upon one of them. Thus, everything that exists establishes a relationship with God through a certain name.

Therefore, without divine names and attributes, we can not obtain certain

---

information about both God and the nature of the existence. These names and attributes signify the actual reality of God; in this respect, they express the ways in which God is manifested, as well as things in the world. Everything in the universe expresses certain aspects of His life, knowledge, will, and power due to the fact that they manifested God. For example, our life is not the real-life; for true life belongs to God alone. But at the same time, our life has a certain reality; otherwise, we could not know or perceive anything.

In short, if the religious statements are established as a purely univocal, it shifts to *anthropocentrism*; If those used equivocal, these statements lose their meaning, and we face with the danger of falling in *agnosticism*. As such, religious language does not say anything about God. Qunawi combines these two extreme ends id est the similarity (anthropomorphic language) and the dissimilarity (transcendental language). And this is the analogical use of expressions, which stands somewhere between univocal and equivocal. According to this, while pure perfect attributes are found in God in the real sense id est as eternal, transcendental, timeless, these are existing in creatures as only limited, temporal, variable. . . etc. But in any case, if we can load an attribute to a subject in a similar sense, in both loading instances, there is a common intersection of the meaning that the attribute shows.

**Keywords:** Philosophy of Religion, God, talking about God, similarity, dissimilarity, analogy.

