

marife

dini arařtırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 16 sayı / issue: 2 kiř / winter 2016

ARAŐTIRMA

Sadreddin Konevi'de İnsan-ı Kâmil Anlayışı ve Medeniyete Etkileri

Ömer Faruk Erdem

Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Din Felsefesi Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
omferdem@hotmail.com

Öz

Bir medeniyetin oluşumunda en önemli unsur o medeniyeti şekillendiren toplumun özellikleridir. Bir toplum da; ancak içinde var olan bireylerin niteliklerine göre şekillenebilir. Bu anlamda o toplumda bulunan bireylerin sahip olduğu veya sahip olması gereken nitelikler de üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Değerleri temele alan üst insan modelinin daha ziyade vahiy kaynaklı Doğu Medeniyetlerine veya Doğu'dan beslenmiş Batı Medeniyeti'nin bir kısmına ait olduğu görülürken, güce dayalı seküler insan tipinin ise Batı Medeniyetinin kendi ürünü olduğu söylenebilir.

İslam Medeniyetinin oluşumunda önemli bir yere sahip olan Sadreddin Konevi'nin İnsan-ı Kâmil tasavvuru, hakikat ve mertebe açısından Hakk ile arasında mesafeyi kaldıran bir insan anlayışına dayanmaktadır. İnsan-ı Kâmil; Allah'ın güzel sıfatlarıyla kendisine tecelli ettiği ve bu tecelliye kötü fiilleriyle lekelemeyen, temiz kalıp en güzel şekilde yansıtabilen bir kimsedir. İnsan, ancak ahlakın en yüksek derecesi olan doğru sözlülük, temiz kalplilik ve iyi davranışlara sahip olduğu takdirde Allah'ın sıfatlarının kendisinde görülebileceği üst bir insan olabilir. İyilik, güzellik ve mükemmelliğin kaynağı olan Allah, kâinata da bu sıfatlarıyla tecelli etmektedir. Aynı şekilde bu sıfatlar İnsan-ı Kâmil'in sıfatları ve işleridir. İyilik, güzellik ve mükemmelliği yaratıcısının sıfatları olarak gören ve üstün insan olarak bu sıfatlara en yüksek derecede sahip bir kişiliği tanımlayan medeniyet anlayışı bu görüşlere sadık kaldığı sürece yeryüzünde barış, adalet ve merhamet gibi değerlerin de en önemli temsilcisi olmuştur. Bu anlamda Sadreddin Konevi ve onun gibi vahiy ve sünnetle beslenmiş düşünürlerin üst insan tanımlamaları İslam Medeniyetinin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır.

Anahtar kelimeler: Üst insan, insan-ı kâmil, Konevi, medeniyet, İbnü'l Arabî, tasavvuf, felsefe, vahdet-i vücûd

Sadr al-Din Qunawi's Conception of Perfect Human and It's Impacts on Civilization

The most important element in the formation of a civilization is the characteristics of the society that shapes that civilization. A society can only shape itself according to the quality of the existing individuals. In this sense, it is an important necessity to emphasize the qualities that individuals in society have or should possess. It can be said that the perfect human model, which is based on values, belongs more extensively to Eastern Civilizations, or a part of the Western Civilization that nourished from the East, while the gentle type of secular human is the product of Western Civilization itself.

The concept of perfect human (al-insan al-kamil) in Sadr al-Din Qunawi, who has an important place in the formation of Islamic Civilization, is based on a human understanding that removes the distance between God and human beings in terms of truth and degree. Perfect human (al-insan al-kamil) is a person whom God manifested with good qualities and he does not stain these with bad deeds, stays clean and is able to reflect them in the most beautiful way. Man can be a perfect human that God's

attributes can be seen in himself only if he has the righteousness, clean heartedness and good behavior, which is the highest grade of morality. Allah, the source of goodness, beauty and perfection, manifests itself in these attributes. In the same way, these qualities are the features and works of perfect human (al-insan al-kamil). The understanding of civilization, that sees the qualities of goodness, beauty and perfection as the Creator's attributes and defines a person with the highest level of these qualities as a perfect human, has been the most important representative of values such as peace, justice and compassion on earth as long as it remained faithful to these values. In this sense, the perfect human definitions of Sadr al-Din Qunawi and other thinkers who benefited from revelation and tradition played an important role in the shaping of Islamic civilization.

Keywords: Perfect human, al-insan al-kamil, Sadr al-Din Qunawi, civilization, ibn'Arabi, Islamic mysticism, philosophy

Atıf

Erdem, Ömer Faruk, "Sadreddin Konevi'de İnsanî Kâmil Anlayışı ve Medeniyete Etkileri", *Marife*, 16/2 (2016): 295-308.

Giriş:

Bir medeniyetin oluşumunda en önemli unsur o medeniyeti şekillendiren toplumun özellikleridir. Bir toplum da; ancak içinde var olan bireylerin niteliklerine göre şekillenebilir. Bu anlamda o toplumda bulunan bireylerin sahip olduğu veya sahip olması gereken nitelikler de üzerinde durulması gereken önemli bir husustur.

Her toplum, kendi ideallerinin kendisinde zuhur ettiği örnek insanlar oluşturmak ister. Bu insan modelini "İnsan-ı Kâmil" veya üst-insan olarak isimlendirmek mümkündür. Almanca'da "Übermensch", İngilizce'de "Superior Man" veya "Perfect Human" olarak isimlendirilen "Üst İnsan" kavramı; aynı zamanda her toplumun sahip olmak istediği örnek insanın niteliklerini de ortaya koymaktadır. Bu çalışmada temel amaç tasavvufun özel anlamdaki "İnsan-ı Kâmil" anlayışı temelinde insan tanımlaması yapmaktan ziyade medeniyetlerin mükemmel, üstün, vb. isimlerle isimlendirdikleri insan tiplerinin medeniyetler üzerindeki etkilerinden bahsedilecektir. Bu anlamda iki insan tipi örnek olarak alınarak bu insan modellerinin medeniyetler üzerinde nasıl bir etki oluşturdukları vurgulanmaya çalışılacaktır.

Üst insanın niteliklerine baktığımızda temel anlamda iki tür üst insan modeliyle karşı karşıya kaldığımız görülür. Bunlardan biri dini ve ahlaki değerlere sahip peygamber, veli, aziz vb. olarak isimlendirilen ve sahip olduğu değerlerle üstünlüğe ulaşan insan modeli iken, diğeri seküler, maddeye yönelmiş ve güçlenerek tekâmül eden bir anlayışa dayalı güçle üstünlüğe ulaşan insan modelidir.

Bu çalışmamızda öncelikle İslam düşüncesinde İnsan-ı Kâmil ne anlama gelmektedir konusuna temas ettikten sonra Konevi'nin İnsan-ı Kâmil anlayışı üzerinde durulacak ve genel anlamda iki kategoriye ayrılacak üst insan modellerinin farklılıkları ve medeniyetler üzerindeki etkilerinden bahsedilerek sonuca ulaşılabilecektir.

İslam Tasavvufunda İnsan-ı Kâmil Düşüncesi

Bir bilim dalı olarak Tasavvuf'un en yetkin ifade tarzlarından birine kavuşturulması İbnü'l-Arabî'yle birlikte gerçekleşmiştir. Aynı şekilde İnsan-ı Kâmil kavramı da ontolojik ve kozmolojik, dolayısıyla felsefî bir anlamı İbnü'l-Arabî (1165–1240) eliyle kazanmıştır.¹ Tasavvuf geleneğinde İnsan-ı Kâmil düşüncesini anlayabilmek için İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'nin yaradılışa dair temel düşüncesini oluşturan vahdet-i vücûd sistemini ve buradaki varlığın meydana geliş sürecini de bilmek gerekmektedir. Nitekim bu düşünürlerde “İnsan-ı Kâmil” birçok düşüncedeki gibi yaratılmış ve belli kazanımlar sonucu kemale ermiş bir insandan ziyade, yaradılışın hem başlangıcını hem de amacını içermekte, yani onların ontolojik sistemlerinin merkezinde yer almaktadır.

Varlıkta birlik yani vahdet-i vücûd düşüncesinde İbnü'l-Arabî yaradılışı “Aşk”, Sevgi” ve “Rahmet”e dayandırmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah bütün âlemi ilk olarak (İlk Taayyün'de) ruhsuz bir cesed (heyula) olarak meydana getirdikten sonra hikmetinin şanı gereği rahmanî nefes denilen ilâhî ruhu kabul edebilecek kabiliyette tesviye etti ve düzenledi. Böylece Allah, varlığı tecelliye hazır, yani Allah'ın esmasını en güzel bir şekilde yansıtabilecek ayna haline getirdi. Daha sonra “kün” yani “ol” emriyle âlemi yarattı ve esmasını bir ayna gibi olan âleme yansıttı.² Vahdet-i Vücûd anlayışında dikkat edilmesi gereken husus çoğu defa panteizm ile karıştırılmasıdır. Burada dikkat edilecek olursa panteizmdeki gibi bir zâtî katılımdan bahsedilmeyip esmanın tecellisinden söz edilmekte ve yine panteizmdeki gibi bir ezeli madde anlayışından değil, “ol” emriyle sonradan meydana gelen³ bir yaratmadan bahsedilmektedir. İşte bu vücûda geliş süreci ise belirli mertebeler halinde olmaktadır. Bu mertebeler bazen yedi, bazen de aynı içeriklere sahip beş mertebe şeklinde sıralanmaktadır. Beşli sıralanışa göre bu mertebeler yukarıdan aşağıya doğru şu şekildedir:

1. Lâ-taayyün mertebesi
2. Taayyün-i evvel ve Taayyün-i sâni mertebesi
3. Ruhlar mertebesi
4. Misal mertebesi
5. Şehadet ve İnsân-ı kâmil mertebesi

Bu mertebelerin detayları konumuz kapsamında olmadığı için tek tek ele alınmayacaktır ve bizi burada ilgilendiren mertebe ise beşinci mertebe yani şehadet ve İnsan-ı Kâmil mertebesidir.

İbnü'l-Arabî çizgisinde gelişen tasavvufî gelenekte insan-ı kâmil düşüncesini temellendirmek için Kur'an-ı Kerim'den pek çok ayetin ve Hadis-i

¹ Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İstanbul, 2007, s. 133; Demirli, Ekrem, *İbnü'l Arabî Metafizigi*, İstanbul, 2013, s.298; Durak, Nejdî, “İslam Düşüncesinde Etik Bir İdeal Olarak 'insan-ı kâmil' anlayışı”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, C.7, S.2, 2010, s. 108.

² Erdem, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Konya, 2010, s.52-54.

³ Bazı görüşlere göre bizim sonradan yaratma olarak değerlendirdiğimiz “ol” emri ve sonrasında gerçekleşen süreci bazı yorumcular yoktan yaratma olarak değerlendirmeyip Allah'ın ilminde var olanın meydana gelmesi şeklinde değerlendirmektedirler. Bizim varlıktan kastımız epistemik bir varlıktan ziyade ontolojik bir varlıktır.

Şeriflerin bu bağlantıyı kuracak doğrultuda yorumlandığı görülmektedir. İnsanın en güzel biçimde yaratıldığı,⁴ Âdem'in yeryüzünde halife kılındığı,⁵ insanoğlunun kerim/şerefli kılındığı,⁶ göklerde ve yerde olan her şeyin onun emrine verildiği⁷, onun emaneti yüklendiği⁸ ve insana isimlerin öğretildiğine⁹ dair ayetlerle birlikte "Allah Âdem'i kendi sûretinde yaratmıştır"¹⁰ ve yine -sıhhati her ne kadar tartışmalı olsa da- "Levlake" hadisi olarak bilinen yani "Sen olmasaydın ben kâinatı yaratmazdım"¹¹ şeklinde ifade edilen kutsî hadis mutasavvıfların yaradılışa ve İnsan-ı Kâmil'e dair görüşlerinin temel dayanakları olmuşlardır.

Bu ayet ve hadisler neticesinde mutasavvıfların sistemlerinde yola çıktıkları ve vardıkları nokta âlemlerin İnsan-ı Kâmil için yaratıldığı ve özelde de en kâmil insan olarak Hz. Peygamber için yaratıldığı düşüncesidir. Bu düşüncede her şey insan açısından ve insana referansla anlaşılmalıdır. Peki, bu hadis ve ayetlerden sisteme nasıl gidilmektedir?

Örneğin, "Allah Âdem'i kendi sûretinde yaratmıştır" hadisi mutasavvıflarca İnsan'a bakıldığında Allah'ın görüleceği yani bir ayna durumunun söz konusu olduğu şeklinde anlaşılmaktadır. Buna göre insan, ilahi özün bir yansıması, bir aynası olarak kabul edilmektedir. Ayna metaforu İbnü'l Arabî tarafından âlem için kullanılırken, Konevî tarafından insan için de kullanılmaktadır. Bu metafor doğrultusunda insan ve İnsan-ı Kâmil aynası mevcut olmasaydı, tabiat ruhsuz ve cansız, kalırdı. Bundan dolayı, insan ve İnsan-ı Kâmil kâinatın ruhu ve cilası olmuş, evren onunla canlanmış ve hayat bulmuştur. Kişinin İnsan-ı Kâmil olma yönünde ilerlemesi 'kâinat aynasının cilası', 'kâinat aynası' gibi anlamlara gelmektedir. Bu aynanın sürekli zühd ile o ilk ilahi nuru yansıtmaya kadar, tozu, pası giderilinceye kadar sevgiyle teslimiyet halinde parlatılması gerekmektedir.¹² Aynı benzetmeyi Abdülkerim el- Cîlî'de de görmekteyiz; ona göre İnsan-ı Kâmil sözüyle kastedilen Hz. Peygamber'dir. İnsan-ı Kâmil zâtî isimlere ve ilahi sıfatlara mazhar olmuştur. Bu yönüyle Hakk'ın aynası İnsan-ı Kâmil olduğu gibi, İnsan-ı Kâmil'in aynası da Hakk'tır. Ona göre Hakk, isim ve sıfatlarını İnsan-ı Kâmil'de görmeyi ve göstermeyi istemiştir.¹³

İbnü'l Arabî ayna metaforuyla varlığın birliği ve yokluktan varlığın gelemeyeceğine dair temel iddialara açıklama getirebilirken bu metaforun getirdiği başka bir problemle de karşılaşmaktadır. Buna göre aynada yansıyan suret ve görüntüsü yansıyan şahsın özdeşliği var mıdır? Sorusu bir problem olarak

⁴ Tin 95/4.

⁵ Bakara 2/30.

⁶ İsrâ 17/70.

⁷ Câsiye 45/13.

⁸ Ahzab 33/72.

⁹ Bakara 2/31.

¹⁰ Buhârî, "İsti'zân", 1, "İtk", 20; Müslim, "Birr", 11 ; "Cennet", 28; Ahmed b. Hanbel, II, 244, 251, 315, 323, 434, 463, 519, III, 323; İbn Hibbân, "el-İhsân" XII, 419-21, XIII, 18-9, XIV, 33; el Humeydî, "el-Müsned", II, 271.

¹¹ Acluni, II: 164; Hakim el Müstedrek, II: 615.

¹² Durak, "İslam Düşüncesinde Etik Bir İdeal Olarak 'insan-ı kâmil' anlayışı", s.112-113.

¹³ Abdülkerim b. İbrahim el-Cîlî, Günümüz İnsanına İnsan-ı Kâmil -2-, Haz.Hamza Kılıç, İstanbul, 2011,s. 224.

ortaya çıkar. Arabî'ye göre şahısla aynadaki suret özdeş değildir. Çünkü surette aynanın özelliğinden kaynaklanan değişiklik suretin sahibinde gerçekleşmez. Bu anlayışta görüntü ve görüntünün sahibi ne özdeştir ne de tamamen birbirinde farklı değildir.¹⁴

Her bakımdan Allah'ın mükemmel bir eseri olarak kabul edilen ve kendisine yüce bir mevki verilen insana neden böyle bir değer verilmektedir? Diğer varlıklar da bir ayna görevi görebilecek iken, insanın özelliği nereden gelmektedir? Mutasavvıflar burada da kendilerine ayetleri dayanak olarak göstermektedirler. Buna göre, Allah insanı balçıktan yaratmış, ona şekil vermiş, ruhundan üflemiş ve meleklere de ona secde etmelerini buyurmuştu.¹⁵ Bu şekilde insanda madde ve mana birleşmiş ve insan iki dünyanın aynası haline getirilmiştir. İnsanın Tanrı'nın bilinmesiyle ilgili olarak ayna görevi görmesine dair görüşü İbnü'l-Arabî insan kelimesinin kelime anlamından hareketle açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre "İnsan" kelimesinin ilişkili olduğu kelimelerden biri de, "göz bebeği" anlamına gelen "insanü'l- ayn"dır. İbnü'l-Arabî'ye göre insanın âlemdeki yerini açıklama bakımından en iyi ifade budur. Göz bebeği yani "insan" vasıtasıyla âlem Tanrı'yı görürken, aynı şekilde Tanrı da âlemi görür. Buradan ikili doğası ortaya çıkan insan bir yandan Tanrı'ya, bir yandan da âleme benzer. Bu da "insan" kelimesinin bir diğer ilişkili olduğu "ünsiyet" kelimesinin işaret ettiği bir anlamdır. İnsanın tüm varlıkların Tanrı ile irtibatını sağlaması bu özelliği sayesinde.¹⁶

Allah insana hayat, ilim, irade, kudret, sem', basar, kelim vb. gibi sonsuz sıfatlarından bir miktar vermiştir. Böylelikle insana azdan çoğu istidlâl edebilme yeteneğini de kazandırmıştır. İnsanın kendinde az ama Allah'ta sonsuz olan bu hakikatleri tanınması ve bilmesi kâmil olması demektir. Bu anlamda İnsan-ı Kâmil, ilahi tecellilerin temsilcisidir ve onu bilmek Allah'ı bilmektir. Bazı kaynaklarda Hz. Muhammed (s.a)'e isnad edilen,¹⁷ bazı kaynaklarda da Hz.Alî'ye ait bir söz¹⁸ olarak kabul edilen "Kendini bilen Rabb'ini bilir" ifadesi de bu bağlamda anlaşılmalıdır.

Mutasavvıflara göre insan ve âlem arasında da bir ayna durumu söz konusudur. İnsan bir mikro kozmos yani küçük âlem iken, âlem de büyük insandır. İnsan vücûd mertebelerinin en sonunda zuhur etmesi sebebiyle tecelliyâtın en kâmil noktasında meydana gelmiştir ve bu sebeple de eşref-i mahlûktur. Çünkü zuhûr edene kadar tüm mertebelerden ve tüm varlıklardan bir pay almıştır. Aldığı ve sahip olduğu şeyler sayesinde de insan tüm varlıklar hakkında bilgi sahibi olabilecek bir yetenekte yaratılmıştır. Görüleceği üzere mutasavvıfların vahdet-i vücûd ve yaradılış düşünceleri sadece onların ontoloji anlayışları üzerinde değil, aynı zamanda epistemoloji anlayışlarının da temelinde yer almaktadır. İnsan bu

¹⁴ Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, s.126-127.

¹⁵ Hicr 15/28-29.

¹⁶ Demirli, *İbnü'l Arabî Metafizigi*, s.300.

¹⁷ Bk. Aclûnî, *Keşfu'l Hafa*, Tahkik: Abdulhamid b.Ahmed, C:2, Kahire, H.1420, s. 312, Hadis No: 2532; Fahrüddin Er-Râzî, *Mefatihul Gayb (Tefsiru'l Kebir)*, C:1, Beyrut, H.1420, s.91.

¹⁸ Bk. İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l Beyan*, "Neml Suresi Tefsiri" C:6, Beyrut, Tsz. s.325.; Nasuriddin Albani, *Silsiletü'l Ehadisu'l Zayife ve'l Mevzuu*, C:13, Riyad 1992, s.51.

varoluş sürecinde kazandığı bilme yeteneğiyle de yine üstün bir varlık olarak anlaşılmaktadır.

İnsanın bu dünyadaki amacı eşyanın bilgisini kazanmak, ilahi isimlerin ve sıfatların en iyi şekilde yansıdığı ayna olup İnsan-ı Kâmil olmaktır. Cennetten çıkmadan önce "el- insan el-kâdim" olarak tanımlanan İnsan, Cennetten çıktıktan sonra bu özelliğini kaybetmiştir. Ancak insan bu özelliğe bilkuvve olarak sahiptir. Tümüyle bileceği bir kâinatın merkezinde bulunan insan, kuvve halinde bulunan bu özelliğini gerçekleştiribildiğinde ise İnsan-ı Kâmil olur.¹⁹

Bu manada tasavvufi düşüncede kâmil insan, saf bir güç istenci şeklinde, bir üst insan olmaktan ziyade, tanrısal sıfatların kendinden aksedebileceği bir saf ayna olmakta bulan, bir ideal insanlık mahiyetidir.²⁰

Sadreddin Konevî'de İnsan-ı Kâmil Düşüncesi

Sadreddin Konevî'ye göre kemali talep eden ve bunu elde etmeye arzu duyan, kimse öncelikle; İnsanın hakikati nedir? Nereden var oldu? Nerede var oldu? Nasıl var oldu? Onu kim var etti? Niçin var oldu? Var olmadaki gayesi nedir? Sorularının cevabını bilmelidir.²¹ O, İnsan-ı Kâmil'i tüm ilahi ve kevnî kitapları birleştiren bir kitaba benzeter. Bu sebeple insanın kendini bilmesi tüm eşyayı bilmesidir. Çünkü insan hem icmâlî, hem de tafsîlî yönden eşyanın tamamıdır.²² Yani insan türü, bütün tabii kuvvetlerin, vücûbî ve esmâî hükümlerin, melekî teveccühlerin ve felekî eserlerin hedefi ve birleşme noktasıdır. Bu hükümlerin, eserlerin ve özelliklerin taayyün, zuhur ve insanî mertebede bir araya gelişleri, insanî mizaçlar ile onlarda taayyün eden itidal derecelerine göre farklılaşır.²³ İşte bu bir araya gelişler tam olarak gerçekleşebiliyorsa orada sadece bir insandan değil İnsan-ı Kâmil'den bahsedilmektedir.

İnsan-ı Kâmil nasıl var oldu? sorusunun cevabı Konevî ve İbnü'l-Arabî tarafından vücûd mertebeleri şeklinde uzun uzun anlatılmaktadır. Ancak tüm mertebelerden ziyade İnsan-ı Kâmil'in zuhur ettiği mertebeye temas etmek konudan uzaklaşmamak adına daha uygun olacaktır. Vahdet-i Vücûd düşüncesinde Vücûd-u Mutlak'ın taayyün ettiği mertebelere göre Vücûd'un zuhurunun kemale erdiği mertebe şehadet mertebesi olarak tanımlanır. Şehadet mertebesinin kemâlî ise insanın var olmasıyla gerçekleşir. Böylelikle varlık dairesi tamamlanır, zuhur nihayete erer. Görüleceği üzere Konevî'ye göre kemal ancak madde ile birleşme sayesinde mümkün olabilmektedir. Tanrı'nın kendini bilmesiyle başlayan taayyün ve zuhur süreci, farklılık ve başkallığın zirvesinde paradoksal olarak kemale ulaşır. Kemal ise İnsan-ı Kâmil'dir. Konevî'ye göre insan hakikatler arasındaki taakkul düzlemindeki sıralamada ilk zuhurun mazharı ve suretidir. Bu insan özel manada ise Hz. Peygamber'in hakikatidir. Böyle düşünüldüğünde hakikati itibariyle ilk

¹⁹ Nasr, Seyyid Hüseyin, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı, İstanbul, 1991, s. 91.

²⁰ Gürsoy, Kenan, *Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?*, İstanbul, 2006, s.80.

²¹ Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, çev. Demirli, Ekrem, İz yayıncılık, İstanbul 2002, s. 137.

²² Sadreddin Konevî, *Mir'at'ül Ârifin (Âriflerin Aynası)*, çev. Dilaver Gürer, Betül Güçlü, Ali Çoban, Konya, 2008, s.37.

²³ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul, 2005, s.256.

olan, sureti itibariyle son olmuştur. Zuhur ilk olarak İnsan-ı Kâmil'in hakikatiyle başladığı gibi, yine onunla kemale ermiştir. Bu düşüncede insan ontolojik olarak ilk, zuhur bakımından ise son varlık olarak düşünülmektedir.²⁴

İnsanın hakikat itibariyle ilk, zuhur ve taayyün itibariyle son olmasında dikkat çekici husus ise Konevî'nin İnsan-ı Kâmil'inin epistemolojik durumuyla ilgilidir. Çünkü hakikatte ilk, zuhur ve taayyün itibariyle son olması demek insanın tüm varlıklara karşı daha geniş bilme imkânına sahip olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü varoluş süreci ile bilginin gerçekleşmesi iç içe bulunan iki süreçtir. İnsanın ilk varlık olarak Tanrı'nın ilminde taayyün etmesi bütün varlıklar için yaratılış sebebi ve vasıtası olmak anlamına gelir. Böylece insandan sonra gelen tüm varlıklar bir şekilde insan ile ilişkili hale gelirler. Bununla beraber insanın şahadet âleminde zuhur eden son varlık olması onun bütün varlıkların özelliklerini kazanmasını da mümkün kılar. Bu özelliğiyle insan, Konevî'nin Hocası İbnü'l-Arabî'nin de isimlendirdiği gibi varlığın anahtarı durumundadır. Çünkü Allah insan ile varlığı açmıştır. Konevî'ye göre insan da bütün hakikatleri o hakikatlerden kendisinde bulunan özellikler sayesinde bilir.²⁵ Benzer bir görüşün milattan önce Empodekles tarafından da ileri sürüldüğü görülmektedir. Âlemin ve insanın toprak, su, hava ve ateş gibi dört unsurdan meydana geldiğini ifade eden Empedokles "Biz âlemi biliriz; çünkü biz öz itibariyle âlemlerle aynı mahiyettediriz" der.²⁶ Konevî, Hakkı, ancak kâmil insanların perde ve vasıta olmaksızın bilebileceğini savunurken de bilginin kaynağı olarak sezgiyi yani "keşf"i kabul eder.²⁷

İnsan-ı Kâmil'in nasıl var olduğunun cevabı ortaya çıktığına göre niçin var olduğu sorusuna da cevap verilmelidir. Çünkü insanın gayesi, mevcut durumunu anlayabilmesi ve kemali bu sorunun cevabıyla doğrudan bağlantılıdır. Konevî'ye göre, İnsan-ı Kâmil'in yaratılma sebebi, Hakkın kendisi için kendinde zuhuru ve yine Hakkın kendi kemallerini başkalarında izharının gerçekleştirilmesini istemesidir.²⁸ Burada şu hususu gözden kaçırmamak gerekir: Allah'ın kemali yaratması sonucunda değil, yaratması kemalinin neticesinde gerçekleşmektedir. O'nun zâtî kemali de, isimleri ve onların hükümleri aracılığıyla ortaya çıkar.²⁹

Konevî'ye göre, diğer varlıkların değil de, sadece İnsan-ı Kâmil'in özellikle irade edilmesinin sebebi, onun Hakk için tam bir tecelligâh olmasıdır. Allah, İnsan-ı Kâmil'i ruhu, sureti ve mertebesi itibariyle bir bütün olarak, kendisine tam ve kâmil anlamda delalet eden eksiksiz bir delil yapmıştır.³⁰ Hakk'ın, zâtı, bütün sıfatları, isimleri, hükümleri İnsan-ı Kâmil ile zuhur eder. Bu zuhurda eksik bir kabul veya bozulmadan kaynaklı bir değişiklik söz konusu olamaz. Hakka en yakın olan ve O'nu en çok bilen³¹ İnsan-ı Kâmil Rabbinin iradesinin ve diğer sıfatlarının

²⁴ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s.255-256.

²⁵ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s.256.

²⁶ Erdem, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya, 2014, s.134.

²⁷ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s.9

²⁸ Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, çev. Demirli, Ekrem, İstanbul, 2002, s.53.

²⁹ Konevî, *İlâhî Nefhalar*, s.103,122-123.

³⁰ Sadreddin Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, çev. Demirli, Ekrem, İstanbul, 2002, s.249.

³¹ Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s.106.

aynasıdır. O, Hakkın iradesinden farklı bir iradeye sahip değildir; söz konusu bu irade, Hakkın iradesinden ve diğer sıfatlarından da farklı olmayan bir iradedir; ancak bunun neticesinde, İnsan-ı Kâmil'in irade ettiği şey gerçekleşir.³²

İnsan-ı Kâmil'in varoluş sebeplerinden bir diğeri de varlığın devamının onunla sağlanacak olmasıdır. Zira İnsan-ı Kâmil'in bilmesi ve farkında olması düşünülen şeylerin sürekliliğini ve düzenini sağlar. Şayet Hak bir şeyi yok etmek isterse, onu, kâmilin unutmamasını sağlar ve böylece, o şeylerden yardım kesilir, o şeyin sureti yok olur ve varlığı gider. Varlık da, İnsan-ı Kâmil'in "her şeyde, her şey vardır" hakikatinin zevkiyle, kuşatıcı mertebede, kendisini düşünmesiyle âlem korunur ve nizamı devam eder.³³ Benzer bir açıklamayı İbnü'l-Arabî'de de görmekteyiz. O, insanı "gökleri ayakta tutan direk" diye niteler. İnsan âlemde kaldığı sürece âlem ayakta kalır, âlemde ayrıldığı anda ise âlem yok olur. Bu anlamda hayat ancak insanın var olduğu yerde olabilir.³⁴

Özetleyecek olursak Konevî'ye göre Allah İnsan-ı Kâmil'i, sıfatlarını, esmasını yani tecellilerini en güzel şekilde yansıtabilmesi ve kendisine delalet eden bir delil olması ve varlığın devamı için yaratmıştır.

İnsan nerededir? Sorusunun cevabı olarak Konevî gayb ile şahadet arasına işaret etmektedir. O, İnsan-ı Kâmil'i bir berzah/aracı olarak nitelemekte ve onu kulluk ile efendilik hakikatinin yansıdığı bir ayna olarak görmektedir. Çünkü İnsan-ı Kâmil amaçsal neden ve son varlıktır. İlklik onun mertebesinden ortaya çıkar; o, kevnî rabbanî iki denizin bileşimi, imkanî ve vücutî makamın aynasıdır.³⁵ Konevî'nin insanın yeri konusunda da İbnü'l-Arabî ile benzer bir cevap verdiği görülmektedir.³⁶

İnsan-ı Kâmil'in mevcut durumdaki yeri anlaşıldığına göre ahiretteki yeri ne olacaktır sorusunun cevabı Konevî'ye göre ne olabilir? Ona göre, İnsan-ı Kâmil cennete ve başka âlemlere sığmayacaktır. Kâmilin cennete yerleşecek yönü, sadece cennet mertebelerine uygun yönüdür. Zira ona göre kâmil insan, mertebenin kaynağındandır. Bu nedenle de kul, efendisinin ahlâkî üzeredir.³⁷ Çünkü Allah da belirli ve sınırlı bir mekâna sığdırılmaz. Kâmillerin dışındaki insanlar ise, cennete yerleşmiş ve mekân tutmuşlardır; cennetin dışında bir şeyleri kalmaz, kalmış olsa bile bu kalan şey, arızî ya da bunun farkında olmadıkları halde ruhlarının mekânsız oluşuyla ilgilidir. Kâmiller ise cennetin dışında kalan ve dâhil olan kısımlarını bilirler. Onlar, her şeyde, her mertebede ve âlemde arızî olarak değil, kendi hakikatleri ile bulunurlar. Bu durum, Efendileri gibi, onların da her şeyden kâmil anlamda farklı, uzak, münezze ve mutlak oluşlarına zarar vermez.³⁸

Acaba İnsan-ı Kâmil'in bazı özellikleri, belirleyici nitelikleri var mıdır? Sorusuna Konevî, İnsan-ı Kâmil'in ahlâkî nitelikleri olarak sayılabilecek bazı

³² Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, s.54

³³ Konevî, *Tasavvuf Metafizîği*, s.185.

³⁴ Demirli, *İbnü'l Arabî Metafizîği*, s.300.

³⁵ Konevî, *Tasavvuf Metafizîği*, s.13.

³⁶ Bk. Demirli, *İbnü'l Arabî Metafizîği*, s.300.

³⁷ Konevî, *Tasavvuf Metafizîği*, s.183

³⁸ Konevî, *Tasavvuf Metafizîği*, s.184-185.

nitelikleri onun ayırıcı özellikleri olarak zikreder. Ona göre, kâmiller vasıtalarla takılıp kalmazlar; bütün mertebelere haklarını verirler; ne tabiat, ne de ruhanilik onlara hâkim olamaz.³⁹

İnsan-ı Kâmil her mevcudun kadrini bilir. O, her şeyi Allah katında hakkıyla idrak eder ve böylelikle ona hakkını verir. Kâmil insan, Hüküm verdiği yerde isabetlidir ve kendiliğinden bir şeyi kendisine izafe etmez. Şayet Hakk kendisine bir şeyi izafe etmişse, o da Rabbinin izafe etmiş olduğu şeyi kendisine izafe eder. Bunu yaparken de ne izafetten geri durur, ne de aceleci davranır ve haddi aşar. Hakk'ın kendisine imkân verdiği konuda tasarrufta bulunur; bu tasarruf ise hak sahibi veya malik olarak değil, sadece Hakk'ın nâibi olarak edeplince yerine getirilir. Bu tasarrufta bütün himmet Hakka yönelik olmalıdır; aksi halde zihni dağımık bir gayretle tasarrufta bulunamaz. Bunların yanında İnsan-ı Kâmil, mevcut olan veya umulan herhangi bir şeye karşı arzu ve güven duymaz; idrak ettiği veya edeceği her şeye karşı "iyi" ve "kötü" diye hüküm vermeyi bırakır. Zâhir ve bâtın vasıtasıyla Allah'tan ilim alan herkesin ilim aldığı kaynağı; bu kaynağa nasıl istinat ettiğini; buradan elde ettiğini ve elinde kalan şeyleri bilir. İnsan-ı Kâmil'in alametlerinden bir diğeri ise; bir şeyi bilir ama onu bilmiyormuş gibidir. Bir şeyi işitir, adeta onu duymuyormuş gibidir; bir şey olur, adeta o şey olmamış gibidir; bir şeyi görür, adeta o şeyi görmemiş gibidir. Onun bulunduğu her şey güzeldir; ona giydiği hiçbir elbise zarar vermez. O bütün sûretlere, âlemlere ve mertebelere sirayet etmiş, onları ihata etmiş ve onlara muttalî olmuştur. Hakk'ın batını, İnsan-ı Kâmil'in zahirinin aynı; Hakk'ın zahiri ise, insanın batınının aynıdır. Bu nedenle, İnsan-ı Kâmil'in hakikati üzerine verilen hüküm, ilahî mertebe hakkında verilmiş hükümdür.⁴⁰

İnsan-ı Kâmil, yalancılardan yalanlarının, saygısızlardan sahtekârlıklarının ve başarıya ulaşanların doğruluklarının kendisiyle ortaya çıktığı kimsedir.⁴¹

İnsan-ı Kâmil'in bir başka alameti de, ölü veya diri dilediği insanlarla bir araya gelebilmesidir. Konevî'nin bunun imkânına dair Hz. Peygamber'e hitaben "Senden önce gönderdiğimiz resullerimize sor"⁴² ayetini delil olarak göstermektedir. Ona göre şayet Hz. Peygamber, sormakla memur olduğu kimselerle bir araya gelmemiş olsaydı, böyle bir emir ona verilmezdi. Konevî bu konunun te'vîl edilmesinin de mümkün olmadığını, hatta kendisi tarafından kesin olarak bilindiğini söyler.⁴³

Konevî, İnsan-ı Kâmil'in ahlâken de kemali temsil ettiğini belirtir ve onun takva zırhı ile bezeli olduğunu, edep, hayâ örtüsünü kuşandığını, Hakkı hiçbir şekilde sınırlamadığını, temkini elden bırakmadığını belirtir.⁴⁴

Konevî'nin kâmil insan anlayışında, hocası İbnü'l Arabî'de olduğu gibi⁴⁵ kâmiller arasında bir mertebelendirme de görülmektedir. Bu bağlamda Konevî,

³⁹ Konevî, *İlâhî Nefhalar*, s.119.

⁴⁰ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s.203-204.

⁴¹ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s.202.

⁴² Zuhruf 43/45.

⁴³ Daha geniş bilgi için bk. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s.205-206.

⁴⁴ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s.201.

“ekmel” insandan bahseder. Ona göre, şayet İnsan-ı Kâmil’in; “...marifeti tafsilî olarak artıp, bütün ilahî isim ve sıfatları kapsayacak hale gelir, fiil ve infial olarak artıp, bütün ilahî isim ve sıfatları kapsayacak hale gelir, fiil ve infial olarak hiçbir neşet ve mertebe kendisinden gizli kalmayacak derecede ya da hiçbir mertebe, hal ve makam onu sınırlamayacak şekilde bunlarla tahakkuk ederse, bu durumda (kemalin de üstünde bulunan) ‘ekmellik’ derecesine yükselmiş olur.

Eğer iş, dilediği kimseyi kemale erdirmeye mertebesine ulaşır; iradesi de, külli suretin ve zahir varlığın halinin ve onun ile kaim olan mânanın medarı olan ilk aslî irade ile birleşirse, bu durumda en şerefli ve faziletli efendi, en büyük ve en kâmil imam olur; bu kişinin iradesi belirtilen külli irade ile birleştiğinde, tabiatı cihetinden, ya da şeriata göre kötü görse ve marifetinin makâmı böyle görmeyi gerektirse bile, varlıkta ancak aklının irade ettiği şey gerçekleşir.”⁴⁶

Bu aşamadan sonra Konevî'nin İnsan-ı Kâmil düşüncesi ve alternatif olarak ortaya konan İnsan-ı Kâmil düşüncelerini karşılaştırarak bunların medeniyete etkileri hakkında bir sonuca doğru ilerlenebilir.

İnsan-ı Kâmil Düşüncelerinin Medeniyete Etkileri

Elde ettiği mirası aktararak varlığını ve canlılığını bugüne kadar devam ettirebilmiş birkaç medeniyetten birinin Yunan-Roma ve devamı olarak Batı Medeniyeti, diğerinin de geniş anlamda İslam Medeniyeti olduğunu söyleyebiliriz. Bu medeniyetlerin aktarımlarında sahip oldukları temel inanç ve düşüncelerin de miras olarak sonraki dönemlere aktarıldıkları görülmektedir. Örneğin Yunan medeniyetinde hâkim olmuş antropomorfik yani insan biçimci Tanrı anlayışı Roma'nın Hıristiyanlaşmasından sonra yine yaratılmışlardan farklı, tenzih ve tevhid anlayışına dayanmayan teslis biçimindeki bir anlayışa evrilmiştir. Yunan ve Roma mirası Hıristiyanlaşmadan sonra dahi Tanrı-İnsan ayrışmasını ortaya çıkaramamış görünmektedir. Bu anlayış Tanrılarını insanlaştırarak bir anlamda insanlarını Tanrılaştırma gibi bir idealin zihinlerin derinliklerinde miras olarak aktarıldığını göstermektedir. Nietzsche üst insanı tanımlarken içten içe kendini tanımlamakta ve “Tanrı öldü” sözüyle dünyasından çıkardığı tanrıdan boşalan alana kendini koymaktaydı. Modern medeniyetin ve insanın üst insan olarak oluşturduğu insan tipolojisi de aslında bu anlayışla ciddi şekilde örtüşmektedir.

Üst insan tanımlarında çok sayıda tasavvurla karşılaşmamız mümkündür. Ancak tanımları daha geniş bir kategoriye dâhil ederek en büyük ayrışma noktasından durumu ele alırsak iki tip insan idealiyle karşılaşırız. Bunlardan biri her şeyde Tanrı'yı gören ve ona ulaşmayı arzulayan bir anlayış iken, diğeri her şeyde kendini gören ve kendini tanrılaştıran anlayıştır. Bu tasnifi ifade kolaylık amacıyla “değer insanı” ve “madde insanı” olarak da ifade edebiliriz. Bu insan modellerinin ortaya çıkışını ele alırken bütün sevapları bir medeniyete ve bütün günahları başka bir medeniyete yükleme gibi bir sınıflamaya girmek çok da

→

⁴⁵ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Demirli, Ekrem, Litera Yayıncılık, C. 6, İstanbul 2008, s.305.

⁴⁶ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s.140

objektif bir tavır olmayacaktır. Nitekim kısa yoldan değer insanı Doğu medeniyetine ait iken, madde insanı Batıya ait denilebilir. Ancak Batı'da da değer insanı ve yırtıcı-maddeci insan tartışmaları yapılmakta ve William James gibi batılı düşünürlerden bir kısmı bu konuda değer insanlarını öne çıkarmaktadırlar. Bu sebeple bu iki insan tipinin model alındığı toplumları her yerde ve zamanda görmek mümkündür. Ancak kimi zaman bir modelin idealize edildiği kimi zaman da diğer modelin idealize edildiği ve yükseldiği dönemler ikisi arasındaki ayrımı yapabileceğimiz temel dayanak olabilir.

Son birkaç yüzyıldır mevcut dünyaya baktığımızda ise arzu ve isteklerini ön planda tutan, yırtıcı insan tipinin Batıda yaşam alanı bulduğunu ve orada yayılmasıyla birlikte Doğuya da sirayet ettiğini söylemek mümkün olabilir. Doğu hâlâ Batı'ya nazaran değerler konusunda daha hassas davranmakla beraber tarih boyunca ortaya koyduğu İnsan-ı Kâmil anlayışlarına geri dönmediği veya bu yönde bir yeni tasavvur ortaya koymadığı takdirde madde insanı olmaya doğru hızla gitmektedir.

İslam Medeniyeti içerisinde filizlenmiş ve bir model olarak ortaya konulmuş olan Sadreddin Konevî'nin İnsan-ı Kâmil anlayışı bu tasnifte değer insanı tarafına konulabilir. Bunun yanında en azından bildiğimiz kadarıyla Antik Yunan düşüncesine kadar giden antropomorfizm ile tanrıları insanlaştırılmış ve günümüz dünyasında adeta bir evrimsel mücadeleyle diğerlerini yok ederek, istismar ederek kendi varlığını kazanan ve yücelten Nietzsche'nin "üst insan" olarak isimlendirdiği insanın tanrılaştırıldığı modeli ise madde insanı tarafına koyabiliriz.

Bu iki insan tipi arasındaki temel farklara baktığımızda, değer insanı âleme baktığında Tanrı'yı, madde insanı ise kendini görmektedir. Değer insanı ahlaki Tanrı'dan öğrenir ve onu aldatamayacağını bilirken, madde insanının ahlaki faydaya dayanır. Değer insanı Tanrı'nın ahlakıyla ahlaklanarak ona benzemeye çalışırken, madde insanı Tanrı gibi davranmayı sever. Değer insanı ölümden sonrası için yaşarken, madde insanı ölmek için yaşar. Değer insanı keşfe dönük düşünürken, madde insanı sömürüye yönelik düşünür. Değer insanı hayırdan yarışır, madde insanı kâr için rekabet eder. Değer insanı tabiatla uyumlu yaşamayı doğru bulurken, madde insanı tabiata egemen olmaya çalışır. İnsan-ı Kâmil âlemi bir birlik olarak tasavvur ederken, madde insanı âlemi parçalayarak düşünür. Madde insanı kötülüğü insan için bir kuvvet olarak kabul ederken,⁴⁷ değer insanı kötülüğü insandan uzaklaştırmaya çalışır. Değer insanı yalanı sevmez ve kötülerken, madde insanı yalanı gerçeğe ulaşmada bir yol olarak görür.⁴⁸ Değer insanı yakınlarına iyiliği ve onlar için fedakârlığı överken,⁴⁹ madde insanı bunu "her şey karşılıklı" şeklinde yorumlayarak böyle bir insanı da kendi çıkarlarını elde etmeye hakkı ve kuvveti olmayan bir insan olarak niteler.⁵⁰

Konevî'nin İnsan-ı Kâmil'i "kendini bilen insan" Sokrates'in 'iyi insan' olarak tanımladığı "bilen, erdemli insan"la değer insanı kümesinde birleşmektedir.

⁴⁷ Bk. Nietzsche, Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Tutku Yay. Ankara, 2011, s. 265.

⁴⁸ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s.268.

⁴⁹ Nahl, 16/90.

⁵⁰ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s.268.

Nietzsche'nin yırtıcı "üstün insan"ının geçmişinde ise hazzı erdem sayan Epikür'cü anlayış yatmaktadır.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi günümüze bakıldığında Batı dünyasının ideali "madde insanı" haline dönüşmüş, Nietzsche'nin yırtıcı ve güce dayalı insan tipinin örnek alındığı bir yapı hâkim olmuştur. Ancak orada da "üstün insan"ın bu yırtıcı insan mı, yoksa değer insanı mı olduğuna dair tartışmalar devam etmektedir. Örneğin W. James bu bağlamda değer insanı olarak azizleri "ideal insan"a dair örnek gösterirken Nietzsche madde insanı olarak sınıflandırabileceğimiz "übermensch"i idealize etmektedir. Nietzsche'ye göre azizler korkaklığı, sinsiliği ve kölelikten başka bir şeyi temsil etmezler. Onlar ürkek, mahcup, iyi atlayamayan bir kaplan gibi beceriksizdirler.⁵¹ Onlar gerekli hâkimiyete sahip olmayan ve hâkimiyetleri durumunda insan türünü tehlikeye atacak insanlardır. James, Nietzsche'nin bu antipatisini hastalıklı bir durum olarak görmektedir. Nietzsche'nin ideal adam olarak gösterdiği etçil zihinli, güçlü ve ergin erkek, azizin kendi nefesine karşı acımasız olmasında marazîlikten başka bir şey görmez ve ondan iğrenir. James, burada öz olarak iki nokta olduğunu düşünmektedir. İdeal insan tiplemesinde ideali belirlerken acaba bizim adapte olmamız gereken dünya, görünen dünya mıdır, yoksa görünmeyen dünya mıdır? Ayrıca bizim için bu dünyada uyum aracı agresiflik midir, yoksa teslimiyet midir? James'in birinci soruya cevabı; her iki âlemin de kabul edilmesi ve dikkate alınması şeklindedir. İkinci sorunun cevabına geldiğimizde ise öncelikle şunu belirtmek gerekir ki James'e göre davranıştaki idealite bir uyum meselesidir. Bu sebeple de görünen âlemde hem agresiflik hem de teslimiyet gereklidir; ancak, burada mesele vurgunun az mı, yoksa çok mu olduğu meselesidir.⁵²

James'e göre, herkesin agresif olduğu bir toplumda, iç çatışmalar, o toplumun yok olmasına sebep olur. Bazılarının agresif, bazılarının ise itaatkar olduğu toplumda belirli bir düzen olacaktır ve bu karışıma insanlık çok şey borçludur. Agresifliğin olmadığı, sadece sempati ve dürüstlüğü olduğu bir toplum hayal etmek ise çok zor değildir. Küçük bir arkadaş topluluğu böyle bir toplumu gerçekleştirebilir. Soyut olarak düşünüldüğünde böyle bir toplum ideal bir toplumdur. Zira böyle bir toplumda her iyilik sürtüşme olmaksızın gerçekleşebilir. Azizler böyle bir topluma uygundurlar. Azizin varlığı ve çekiciliği dostları üzerinde etkili olacaktır. Onun teslimiyetini istismar edecek kimse olmayacaktır. Bu sebeplerdir ki aziz, soyut olarak güçlü insandan daha güçlü bir insan tipidir. Nitekim o tasavvur edilecek en yüce topluma uygundur. Böyle bir toplumun gerçekte var olup olmadığı önemli değildir. Nietzsche tipi güce dayanan insan tipi ise topluma zarar veren bir tiptir.⁵³

⁵¹ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s.270.

⁵² James, William, *The Varieties of Religious Experience "A Study in Human Nature"*, New York, 1962, 361-362; C.C.H.Cook, "William James' Varieties of Religious Experience and Jungian Varieties of Human Nature: The Nature of The Relationship Between Religious Experience, Belief and Psychological Type", *Journal of Beliefs&Values*, vol. 24, no. 2. 2003, s.144; E.Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, çev. H. Katipoğlu, İstanbul, 1997, s.358.

⁵³ James, *The Varieties of Religious Experience "A Study in Human Nature"*, s. 362-363; E. K. Suckiel, *Heaven's Champion-William James's Philosophy of Religion*, Indiana, 1996, s.101-102.

Sonuç

İslam tasavvuf ve felsefe geleneğinde önemli bir yere sahip olan Sadreddin Konevî'nin İnsan-ı Kâmil tasavvuru, hakikat ve mertebe açısından Hakk ile arasında mesafeyi kaldıran bir insan anlayışına dayanmaktadır. İnsan-ı Kâmil; Allah'ın güzel sıfatlarıyla kendisine tecelli ettiği ve bu tecelliyi kötü fiilleriyle lekelemeyen, temiz kalıp en güzel şekilde yansıtabilen bir kimsedir. İnsan, ancak ahlâkın en yüksek derecesi olan doğru sözlülük, temiz kalplilik ve iyi davranışlara sahip olduğu takdirde Allah'ın sıfatlarının kendisinde görülebileceği üst bir insan olabilir. İyilik, güzellik ve mükemmelliğin kaynağı olan Allah, kâinata da bu sıfatlarıyla tecelli etmektedir. Aynı şekilde bu sıfatlar İnsan-ı Kâmil'in sıfatları ve işleridir.

İnsan-ı Kâmil'in ahlâkî boyutu diğer ahlâkî sistemlerden farklı olarak ahlâkî kanunların dışarıdan buyrulduğu biçimde uygulandığı bir yapıdan ziyade, insanın fitratına ve varoluşuna hitap eden bir anlayışla özünü ortaya çıkarmaya çalışan bir kişiliktir. Yani bu anlayışta kişi kendi arzularının aksine davranışlar sergilemek yerine özünde olanı, tıpkı Sokrates'in bilgiyi zihinden çıkartmasında olduğu gibi, dışarı çıkaran bir anlayıştır.

İyilik, güzellik ve mükemmelliği yaratıcısının sıfatları olarak gören ve üstün insan olarak bu sıfatlara en yüksek derecede sahip bir kişiliği tanımlayan medeniyet anlayışı bu görüşlere sadık kaldığı sürece yeryüzünde barış, adalet ve merhamet gibi değerlerin de en önemli temsilcisi olmuştur. Bu anlamda Sadreddin Konevî ve onun gibi İslam tasavvuf ve irfan pınarından beslenmiş düşünürlerin üst insan tanımlamaları İslam medeniyetinin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır.

Konevî'nin İnsan-ı Kâmil modeli yaratılarda yaratılanı müşâhede ederek, yaratılanı yaratandan dolayı hoş gören bir anlayışla yüzyıllarca barışın, adaletin, hoşgörünün temsilcisi, tabiat ve insanla uyumlu, bir medeniyetin oluşumuna katkı sağlamıştır.

Günümüz medeniyetleri ise daha ziyade Nietzsche'ci yırtıcı güce dayalı insan modelini pratikte idealize etmiş görünmektedirler. Sürekli olarak başkaları, tabiat, hatta kendiyile mücadele halindeki bu insan tipinin yıpratıcı etkisi insanlığı akıbeti belirsiz bir sürece doğru götürmektedir.

Kaynakça

- Kur'an-ı Kerim
 Aclûnî, Keşfu'l Hafa, Tahkik: Abdulhamid b.Ahmed, C:2, Kahire, H.1420.
 Albani, Nasuriddin, *Silsiletü'l Ehadisu'l Zayıfe Ve'l Mevzu'a*, C:13, Riyad 1992.
 Boutroux, E. Çağdaş *Felsefedeki İlim ve Din*, Çev. H. Katipoğlu, İstanbul, 1997.
 Bursevi, İsmail Hakkı, *Ruhu'l Beyan*, C. 6, Beyrut, t.y.
 Cook, C.C.H. "William James' Varieties of Religious Experience and Jungian Varieties Of Human Nature: The Nature Of The Relationship Between Religious Experience, Belief and Psychological Type", *Journal of Beliefs&Values*, Vol. 24, No. 2, 2003.
 Demirli, Ekrem, *İbnü'l Arabî Metafizigi*, İstanbul, 2013.
 Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul, 2005.
 Demirli, Ekrem, "Sadreddin Konevî", *DİA*, C.35.
 Durak, Nejdet "İslam Düşüncesinde Etik Bir İdeal Olarak "İnsan-ı Kâmil" Anlayışı", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, C.7, S.2, 2010.
 El-Cilî, Abdülkerim B.İbrahim, *Günümüz İnsanına İnsan-ı Kâmil -2-*, Haz.Hamza Kılıç, İstanbul, 2011.
 Er-Râzî, *Fahrud-din Me-fatihul Gayb (Tefsiru'l Kebir)*, C. 1, Beyrut, H.1420.

- Erdem, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya, 2014.
- Erdem, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Konya, 2010.
- Gürsoy, Kenan, *Bir Felsefe Geleneğimiz Var Mi?*, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006.
- İbn Arabî, Muhyiddin, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, C. 6, İstanbul 2008.
- James, William, *The Varieties of Religious Experience "A Study In Human Nature"*, New York, 1962.
- Konevî, Sadreddin, *Fatiha Suresi Tefsiri*, Çev.Ekrem Demirli, İstanbul, 2002.
- Konevî, Sadreddin, *İlahi Nefhalar*, Çev.Ekrem Demirli, İstanbul, 2002.
- Konevî, Sadreddin, *Mir'at'ül Ârifin (Âriflerin Aynası)*, Çev.Dilaver Gürer, Betül Güçlü, Ali Çoban, Konya, 2008.
- Konevî, Sadreddin, *Tasavvuf Metafiziği*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2002.
- Konevî, Sadreddin, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2002.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İnsan ve Tabiat*, Çev. Nabi Avcı, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1991.
- Nietzsche, Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, Tutku Yay. Ankara, 2011.
- Suckiel, E. K. *Heaven's Champion-William James's Philosophy of Religion*, Indiana, 1996.
- Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İstanbul, 2007.