

SADREDDİN KONEVÎ
"Tasavvuf, Felsefe ve Din"

Sadreddin Konevî "Tasavvuf, Felsefe ve Din"

Editörler

Prof. Dr. Erdal BAYKAN

Dr. Fatih KALECİ

Grafik & Tasarım

Büşra UYAR

Merve ACAR BÜLBÜL

Muhammed Sami PAÇURLU

Mustafa ALTINTEPE

ISBN

978-605-4988-43-3

Bu kitaptaki metinlerin tamamı 19-20 Ekim 2018 tarihinde düzenlenen "III. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu"nda tam metin bildirisi olarak sunulmuştur.

Tüm Hakları Saklıdır /All Rights Reserved

* Kitapta yazılı olan hertürlü bilginin ve yorumun sorumluluğu yazarların kendilerine aittir.

Aralık, 2018

BİR BİLGİ SOSYOLOJİSİ İNCELEMESİ: SADREDDİN KONEVÎ ÖRNEĞİ

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa GÜNERİGÖK

Muş Alparslan Üniversitesi,

Sosyoloji Bölümü, m.gunerigok@alparslan.edu.tr

Özet

Bu çalışmada, Sadreddin Konevî'nin bilgi anlayışı bilgi sosyolojisinin sınırları içerisinde kalarak ele alınmıştır. Bilgi sosyolojisi gerçekliği/hakikati insan ve toplum diyalektiği içerisinde kavramaktadır. Konevî ise gerçekliği, insanı dışarda bırakmayan Tanrı merkezli bir kontekst üzerinden tanımlamaktadır. Bu düşüncede Tanrı, objektif bir realitedir. Bilgi, insanın bir parçasını teşkil ettiği bu realiteyle/varlıkla ilişkisini tanımlar. Konevî, bilgiyi sufi tecrübe alanında diyalektik bir bağlam üzerinden ilmi bir disiplin olarak ortaya koymaktadır. Bu nedenle burada temel soru şudur: özünde sosyolojik/tasavvufi olan sübjektif bir bilgi objektif bir realitede nasıl varlık bulmaktadır?

Anahtar Kelimeler: Sadreddin Konevî, Bilgi Sosyolojisi, Bilgi, Varlık, Tasavvuf

AN ANALYSIS OF KNOWLEDGE SOCIOLOGY: THE CASE OF SADREDDIN KONEVI

Abstract

In this study, Sadreddin Konevî's sense of knowledge has been handled within the limits of knowledge sociology. Knowledge sociology comprehends reality / truth in the dialect of human and society. Konevî describes reality through a God-centered context which does not exclude the human. God is an objective reality according to this idea. Knowledge defines the relationship with this reality / entity that constitutes a part of man. Konevî presents knowledge as a discipline of science through a dialectical context in the field of sufi experience. For this reason, the basic question is: how does a subjective knowledge which is essentially sociological / mystical find itself in an objective reality?

Keywords: Sadreddin Konevî, Knowledge Sociology, Knowledge, Being, Sufism

Giriş

Bilindiği üzere bilgi sosyolojisinin ilgi alanı, bilginin toplumsal bir temelle ilişkisidir (Marshall, 1999: 66). Bu doğrultuda konu “din sosyolojisi” ya da “din” olduğunda bilgi sosyolojisi, ‘her din’in bir toplumsal bağlamda doğduğu/kurulduğu/var olduğu ve yine toplumsal bağlamlarda varlığını sürdürdüğü tezini öne çıkarmaktadır. Başka bir anlatımla bilgi sosyolojisinde ‘din’in ya da ‘bilgi’nin, bir yandan muayyen toplumsal koşullar içerisinde ve içerisinden mevcudiyet kaynağını bulduğu, herhangi bir boşlukta ve boşluğa doğmadığı; diğer yandan, öncekinden farklı da olsa yine belirli toplumsal koşullarda yerini ve yerleşimini sürdüren bir paradigma/yeni bir kavrayış biçimi olarak açınıldığı görülmektedir (Çiftçi, 2015: 32).

Bilgi sosyolojisinin din hakkındaki önemli temel varsayımlarından biri dinin işlevsel tanımına dayanır. Hatırlanacağı gibi sosyologlar genel olarak; dinin “tözel”/”özel” ve “işlevsel” olmak üzere iki tür tanımından bahseder. Özel tarifler dinin ne olduğunu anlatmaya, işlevsel tarifler ise ne yaptığını göstermeye çalışırlar (Çiftçi, 2015: 32). Mevzuyu bilgi sosyolojisi doğrultusunda düşündüğümüzde; belli başlı sosyoloji kuramcılarının hepsinin bu kanonda söyleyecek bir şeylerinin var olduğunu ifade edebiliriz. Sözgelimi Emile Durkheim, kendi din sosyolojisinde, dünyaya bir düzen kurmamızı sağlayan temel zihinsel kategorileri köklerinin toplumu örgütleme biçimimizde yattığını söylemişti. Max Weber kendi kuramında, dinsel inançların oluşumunu etkileyen maddi koşullara büyük ağırlık vermişti (Marshall, 1999: 66).

Bilgi sosyolojisinde bilgi, toplumun veya içerisindeki bir topluluğun hatta bireyin “bilgi” addettiği ne ve neler varsa, her biri ve hepsidir. Bu bağlama göre inanç, fikir, yorum, uygulama, bir olaya veya duruma dair tutum ve davranış tarzı, bir terimin anlamı, bir soruya cevap veya sorunun çözülme biçimi bilgi sosyolojisinin inceleme alanını oluşturur. Bilgi sosyolojisi yapmak için bilgiyi bir şekilde tarihsellik/epistemik cemaatle irtibatlandırmak gerekir. Kısacası her bilgi, belli bir bağlamdaki bilgidir (Çiftçi, 2015: 32; Arslan, 2007). Buna göre “İslam geleneği” olarak tanımlanan evrende geçmişte veya bugün mevcudiyetini sürdüren bütün inanış, yapış, davranış biçimleri veya bu biçimler hakkındaki inanç ve kabullere kadar giden bütün bilgiler bilgi sosyolojisi dâhilinde ele alınabilir. Bilgi sosyolojisi denilen alan, tüm dinsel bilgilerin özgün anlamlarının ancak tarihe veya geleneğe girdikleri yani doğdukları ilk özel anda ve mekânda anlaşılabilceğini ileri süren ve bu açıdan tarihsel-eleştirel yaklaşımla örtüşebilen bir yaklaşımdır (Çiftçi, 2015: 42).

Tasavvuf, bilgi sosyolojisi açısından İslam geleneğinin diğer kollarına kıyasla belki de en uygun örneği teşkil eder. Çünkü tasavvuf kendini anlamlandırma, meşrulaştırma ve sahip olduğu gramere yer açabilme maksadıyla dinin temel metinlerine doğru bir uzanım içerisindedir. Geleneğin ana kolları arasında özellikle tasavvuf ontolojik, epistemolojik, insan doğası anlayışı ve bunları açıklayabilecek tarihsel bir metodoloji açısından özgün bir yerde durmaktadır (Çiftçi, 2015: 102). Bu nedenle tasavvufu bilgi sosyolojisi perspektifli bir okumada öne çıkarmak önemlidir. Burada asıl yapmak istediğimiz; bir bütün olarak tasavvuf değil, sufilerin keşif ve müşahade kaynaklı bilgi dünyasından hareketle İslam ilim geleneğinin tanımıyla bir "müdevven ilim" inşa etmeyi hedefleyen Sadreddin Konevî'nin bilgi ile ilgili temel düşüncesine dair bazı analizler olacaktır.

Konevî'nin Bilgi Teorisinin Açılımı

Sadreddin Konevî (1209-1274), İbn Arabî ile birlikte tasavvufu yeni bir döneme/aşamaya ve gerçekliğe/paradigmaya dönüştüren bir bilge sûfidir. Bu yeni dönem, İslam düşünce/ilim tarihi içerisinde kelâm ve felsefe gibi alanlarla ilişkilendirildiği için "müteahhirîn sûfiler devri" ya da "felsefi tasavvuf dönemi" olarak tanımlanabilir (Demirli, 2008). İbn Arabî, Konevî ve İbn Haldun gibi otoriteler böyle bir dönemselleştirmeyi kabul etmektedir. Tasavvufu "mütakâddim dönem" söz konusu olduğunda Kuşeyrî, Muhâsibî ve Kelebazî gibi sûfilerin "bâtınî fıkıh" çizgisi öne çıkmaktadır. Bu entelektüel sûfiler tasavvufu Sünni paradigmanın itikâdî ve amelî ilkeleriyle uyumlu biçimde yorumlamışlardır. İbn Haldun'a göre ilk dönem sûfilerin ve özellikle Kuşeyrî'nin tasavvuf anlayışı içerisinde önemli bir yer tutan sufînin "hâl" ve "makâm"ına dair inşa ettikleri bilgi, İbn Arabî'de yapısal düzeyde sistematik bir disiplin hâline dönüşmesine kapı aralamıştır. Bu yaklaşımda Gazzâlî bir berzaktır. Müteahhirîn döneminin başlıca temsilcileri ise İbn Arabî ve onun en üretken talebesi olan Konevî gibi "vahdet-i vücûd" felsefesini mevzu edinen nazar ile keşf yöntemini birlikte uygulayan sûfî-filozoflardır (Ceyhan, 2006: 73). İbn Arabî ve Konevî döneminde tasavvuf, hadis ve fıkıh gibi dinî ilimlere göre değil başta felsefe olmak üzere İslâm düşüncesinin teorik ilimlerine göre ele alınmıştır. Bilindiği üzere Konevî tasavvufu "ilm-i ilâhî" (metafizik) olarak tanımlar. Konevî'ye göre felsefî ilimlerde metafizik diğer tikel ilimlerle nasıl bir ilişki içindeyse sûfilerin bilgi alanlarına adını veren metafizik de aynı işleve sahiptir. Bu bağlamda Konevî, bir anlamda İslâm düşünce tarihinde Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi felsefecilerin çalışmaları ile gelişen metafiziksel bilginin imkânı iddiasını Gazzâlî ve diğer Müslüman âlimlerin eleştirel

tavırlarına rağmen yeni bir tasavvuf metafiziği paradigması dolayımında yeniden üretime sokmaktadır (Demirli, 2008).

Konevî, tasavvuf metafiziği olarak adlandırılan yaklaşımında genel olarak hocası İbn Arabî'yi takip etmektedir. Ülken'e (2017: 244) göre her ne kadar hocasına sadık olsa da Konevî, bazı noktalarda ondan ayrılmaktadır. Örneğin Konevî İbn Arabî'den çok daha fazla mantıkçı ve rasyoneldir. Ayrıca tasavvufu batın ile zahir arasında bir orta/vasat yol bulmaya çalışmaktadır. Vahdet-i vücûd düşüncesinin İbn Arabî'den sonraki en önemli temsilcisi kabul edilen Konevî, bu düşünce biçimine yeni bir açılım getirmiştir. Başka bir ifadeyle Konevî, tasavvuf metafiziğini Müslüman filozofların klasik yaklaşımlarına uydurur; hatta bazı noktalarda bu filozofların düşüncelerine önemli ölçüde katılmaya çalıştığı görülmektedir. Konevî'nin Nasireddin Tûsi (1201-1274) ile metafizik üzerine yaptıkları tartışmalarda bu tasavvur güçlü bir şekilde kendisini göstermektedir. Âlem/evren/dünya mevzusunda ortaya koymuş olduğu epistemolojik yaklaşım biçiminde daha çok Farabî'yi hatırlatan Konevî, yine bu bağlamda ki düşünceleriyle mistik/tasavvufi bir söyleme yaklaştığını ve dolayısıyla filozoflardan ayrı özgün bir bilgi teorisi ortaya koyduğunu görmekteyiz.

Konevî'de Yöntem Üzerine Bir Mülâhaza

Konevî'nin tasavvuf metafiziği İslam düşünce/tasavvuf geleneğinde medeniyetin ben-idraki bağlamında alternatif bir paradigmadır. Onun bilgi kuramı salt teorik bir inşa olarak algılanmamalıdır. Peter Berger'in terminolojisini kullanarak ifade edecek olursak; Konevî'de tasavvuf yeni bir dünya kurma girişimi olarak karşımıza çıkmaktadır ve bu girişimde vahdet-i vücud öğretisi çok özel bir yer işgal etmektedir. Çünkü Konevî'ye göre vahdet-i vücûd, bizzat vücud veya gerçeklikle ilgili bir ifadeyi temsil eder; onun ve onun gibi düşünenlerin eserlerinde 'Gerçek'in âlemdaki zati tezahürünün çeşitliliğin ve çokluğunun onaylanmasıyla tamamlanmaktadır (Baykan, 2017: 128). Dolayısıyla Konevî'nin tasavvuf metafiziği kuramı özellikle hem müteâhhirin geleneğe hem de salt felsefi veya zihni düşünceye karşı hakikate ulaştıran bir kurtuluş yolu olarak tasavvur edilmektedir. Bu yaklaşıma göre insanı gerçeğe/hakikate ulaştıran iki yöntem vardır. Birincisi delilden hareketle bilgiye ulaşmayı amaçlayan yöntemdir; istidlâl yöntemi olarak adlandırılan bu yöntem, öncelikle filozof ve kelâmcılar tarafından benimsenmekle birlikte sûfîler de belirli mevzularda onu kullanmaktadır. Nitekim Konevî'nin kendisi birçok vesileyle ve kesbi bilginin imkânı dolayımında bu yönetime başvurur. İkinci yöntem ise kalbin arındırılması, ahlâkın yetkinleştirilmesi, iyi huylar kazanılması, riyâzet ve mücâhedelerle gerçeğe ulaşmayı hedefleyen tasavvufi/keşf yöntem(i)dir. Konevî bu

usulün insanı hakikate nasıl ulaştırdığı hususunda ayrıntılı fakat yer yer belirsizliğini koruyan açıklamalar yapar. Bu yöntem aynı zamanda vehbi bilginin de kaynağıdır. Tüm belirsizliklerine rağmen felsefeye içkin bir tasavvufî yöntemin savunulması ve imkânlarının açıklanması onun en önemli meselelerinden biridir (Demirli, 2008).

Ayrıca Konevî bu husustaki düşüncelerini iki bakımdan ele alır. Birincisi ilk yöntemin eleştirilmesidir. Bu eleştiriler, ağırlıklı olarak metafizik bahislerde aklın kullanımı ve aklın sonuçta tenzih esaslı bir Tanrı tasavvurunu ortaya koymasıyla ilgilidir. Konevî'nin bu eleştirileri Gazzâlî'nin felsefeye yönelik ortaya koyduğu eleştirileri hatırlatır. Ancak vardığı sonuçlar ve özellikle metafizik bilginin imkânı konusundaki teorisiyle Gazzâlî'den ayrılır. Konevî'ye göre aklın bilgiye ulaştırıcı gücü, onun kıyas yönteminden gelir. Fakat bu yöntem özellikle metafizik bahislerde ve Tanrı hakkındaki bilgi konusunda zorunlu olarak başarısız kalır. Aklın başarısız kaldığı bu meselede tasavvufî yöntem devreye girer ve insanı salt hakikate ulaştırma işlevini üstlenir. Tasavvufî yöntemi vahyin bir parçası şeklinde gören Konevî bunu savunurken aynı zamanda vahyi, nübüvveti ve Tanrı'nın kendini insanlara tanıtmasını konu edinir. Metafizik alanda tasavvufî yöntem bir peygamberin ve vahyin rehberliğinde başarı kaydedebilir (Demirli, 2008).

Konevî'de Gramatik Yapı ve Tarihüstü Ontolojik Bilgi

Konevî'nin yaklaşımında bir şeyin bilgi/ilim diye nitelenebilmesi için hangi şartlara ve özelliklere sahip olması gerekir? Ayrıca metafizik hangi kriterlere göre bir ilim/diyeşin olarak tanımlanmıştır? Bilindiği üzere Konevî ilimleri aslî-ana ilimler ve tafsîlî-fer'î ilimler diye ikiye ayırmaktadır. Ona göre her ilmin konusu, ilkeleri ve meseleleri vardır. Başka bir ifadeyle bir şeyin ilim olabilmesi için o şeyin konu, ilke ve meseleleri olması gerekir. Demirli'ye (2015: 68, 69) göre bu tanımlama ilim tasnifi ile ilgili genel konsensüsle uyumludur. Fakat bununla birlikte sahada bu durumla ilgili çeşitli görüş ayrılıkları da görülmektedir. İlkeler, tasavvur veya tasdiklerdir. Tasavvur ise tanımdır. Tanımlar hakkında araştırma yapılan ilmin veya sanatın mevzuşuyla ilgili oldukları kadar o mevzunun fer, tafsîl, varsa parçaları, âraziları ve tanımlarıyla ilgilidir. Tasdikler ilmin üzerine kurulduğu öncüllerdir. Onlar tanımlarla birlikte "evda" diye isimlendirilirler. Bunların bir kısmı kesin bilgiyle, bir kısmı da haber verenin bu konudaki bilgisinin önceliğine hüsnüzan besleyerek inançla kabul edilmişlerdir. Doğal olarak bu bağlamdaki bilginin bir kısmı tarihseldir. Tarihşel olan ilmi bir bilgi zamanla değişebilir. Bu doğrultudaki bilginin doğruluğu Karl Popper'da olduğu gibi başka bir yerde yanlışlanıncaya kadar doğru kabul edilir. Bu bilgiye karşı kuşku durumu söz konusu olabilir. Kuşkuyu

giderecek şey nazari ya da ilahi-fitrî bir burhândır. Bu kısım müsâderât diye isimlendirilir (Konevî, 2014: 16). Değişebilir olduğu kabul edilen bir bilgiye bu kadar bağlanma niye? Bu sorunun muhtemel cevabı evrensellik değil, sosyolojinin dinamizmi ve devingenliğine ilişkin retorik işlevselliktir (Demir, 2000: 9). Fenomenolojik bilgi sosyolojisi açısından meseleye bakacak olursak; bu yaklaşımın anlaşılabilmesi için onu inşa eden sürecin anlama ve anlamlandırma düzenini içerden anlamakla mümkündür. Çünkü bir dünyanın nasıl kurulduğu onu anlamanın usulünün nasıllığını telmih hatta telkin eder. Sufi bireyin dünyasını, nihayetinde onun zihin dünyası kurmuştur. Zihin dünyasını kavramak sufnin kendisini anlamak demektir (Çiftçi, 2015:117).

Ayrıca Konevî, ilimleri İbn Sina'nın kategorileştirme biçimine benzer bir şekilde tasnif eder. Malum olduğu üzere İbn Sina felsefeyi teorik ve pratik ilimler olarak sınıflandırır. Konevî de ilimleri, amel/eylem gerektiren ve eylem gerektirmeyen şeklinde ikiye ayırmaktadır. O, bu tasnif hakkında şöyle der: Her ilmin bir gayesi vardır: bazı ilimlerin gayesi edimdir. Böyle bir ilmin gerçekliği eyleme/praksise yani sosyolojiye bağlı olarak ortaya çıkar. Bazılarının yetkinliği ise konusunu bilmeye, hüküm ve nispetlerinin sadece bilgi düzeyinde gerçekleşmesine bağlıdır. Bu kısımdaki ilim, hükmü şamil ve etkisi yaygın olduğu için pratik/eylem gerektirmektedir. Konevî aynı tasnifte bu kez konusu açısından ilmi tasnifle ilgilenir: buna göre ilmin konusu ya bizim kendisinde gerçek bir etkimizin bulunmadığı şeyi bilmek olabilir. Tabii bunun aksini bilmek de bilgi olabilir. Ona göre, birinci tür bilginin gayesi amel değildir ve Konevî, buna misal olarak Tanrı'yı, onun birliğini, âlemin imkânını, cinsini, türünü, tümelliğini ve tikelliğini bilmeyi vermektedir. Başka bir ifade ile “ilim ya Hak ya da Hak'tan başkası ile ilgilidir. Hak ile ilgiliyse ya âlemin Hak ile irtibatı açısından O'nu bilmektir veya Hak'kın âlem ile irtibatı açısından O'nu bilmektir. Söz konusu irtibat, ilahın meluh ile meluhun ilah ile irtibatıdır” (Demirli, 2015: 77, 78). Bu bağlamda tasavvufi “bilgi dışarda bulunmaz, gelen alınır” tezi ve bilgiyi almaya hazırlanmanın muhtelif yolları yani metodolojileri olduğunu görmekteyiz. Bu bilgisel tasnif bize tarikatın varlık görüşünü, insan telakisini ve bilgi teorisini yansıtmaktadır. Tasavvufi epistemoloji açısından insan ya Tanrı ile bir şekilde varlıksal özdeşleşme yeteneğine sahiptir ya da irfâni/sufi tecrübe usulleriyle bu yeteneğe kavuşabilir; böyle bir insan ya Hak'kın zihnine girerek ya da insanın zihnine Hak girerek bilgi alınabilir (Çiftçi, 2015: 121).

Bu anlamda Konevî'ye göre en önemli ilim metafizik ilmidir. Bütün ilimler kendisine hizmet ederken metafizikten daha değerli bir ilim olamayacağı

için metafizik hiçbir ilme hizmet etmez (Demirli, 2015: 68, 69). Metafizik ilmi her ilmin değeri, malumu ve konusuyla alakalıdır. İslam düşüncesinde bilgi maluma bağlı olarak inşa edildiği için konusu hakikat olan metafizik en şerefli ilim olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca Konevi ilimleri tasnif ederken herhangi bir şekilde madde ile ilişkili olmayan şeylerin metafizik ilminin kapsamına girdiğini belirtmişti. Kısacası metafizik ilm-i ilahidir. İbn Sina'nın ifadesiyle bu ilim, tabiattan sonradır. Konevî, metafizik ilminden neyi kastetmektedir? Metafizik bütün ilimleri kuşatır ve tüm ilimler için asıl mesabesindedir. Dolayısıyla metafizik bilgi, sadece Tanrı hakkında bir bilgi değil, onun neticesinde eşyanın mahiyet ve hakikatlerine dair nihai bilgiye de ulaştıran bir dünya görüşüdür (Demirli, 2015: 80-84).

Bu çerçevede meseleye bütünsel bir açıdan baktığımızda Konevî'nin metafiziksel düşüncesini *dolaysız bilginin* etrafında şekillendiğini söyleyebiliriz. Ona göre ne peygamberler ne de ilk filozoflar, dolaylı bilgiyle inşa edilen bir uğraş içinde olmuşlardır. Çünkü dolaylı bilgi, gerçek felsefede yöntem olarak tatbik edilemez ve muhakkik olmak için gerekli şartları sağlayamaz. Dolaylı bilgi (cedel), hangi tarihsel dönemde açığa çıkmışsa o dönemin idrâkiyle sınırlanmış olarak konumlanır. Bu yönüyle bu bilgi türü, tahkik için gerekli olan şartları taşımamaktadır. Çünkü tarihseldir ve tarihsel olduğu sürece, kendisinin en yetkin ve en son bilgilenme vasıtası olduğunu iddia edemez. Tarihselliği başat argüman olarak kullanan felsefeler, kendilerini de tarihselleştirerek, değişmez hakikat olduğunu iddia etme mevkiinden kendi kendilerini sürgün ederler. Bu bakımdan dolaylı bilgi felsefede/sosyal teoride muhakkik olmak için gerekli şartları sağlayamaz. Leo Strauss'un *Doğal Hak ve Tarih* (2011)'te modern zamanların bunalımını tasvir ederken kullandığı argümantasyonun benzeri bir düşün biçimi olduğunu söyleyebiliriz. Leo Strauss, tüm bilgi ve hakikilik iddialarının tarihselleştirilerek insan yaşamının evrensel boyutta tehlikeye maruz bırakıldığını belirtir. Hâlbuki der, cevapları mümkün kılan sorular tarihsellikten bağımsız bir şekilde işler. Konevî (2013) de, benzer bir nokta-i nazardan, insan yaşamının tahkik ile birlikte devam edebilmesinin "doğruluğundan kuşkunun bulunmadığı" bir bilgi ile mümkün olduğunu öne sürer.

Doğruluğundan kuşku duyulmayan bilgi de ancak tahkikle, yani cedel vasıtasıyla değil de dolaysız bir şekilde, içsel süreçlerin ertesinde açığa çıkar. Dolaylı bilgiyi (cedel) mümkün kılan idrâk araçları, idrâk sahiplerinin yönelmelerine tâbidir. Yönelimler ise akide, eğilim, mizâc ve münasebetlerin farklılığına bağımlı olan maksatlara tâbidir (Konevî, 2013: 46). Bu bakımdan dolaylı bilgi için belirli bir tarihsel zamanın ürünüdür

çıkarımı yapılabilir. Çünkü idrâk sahiplerinin yönelmelerinin temel âmil olduğu bu bilgi çeşidinde, yönelimleri belirleyen başka değişkenler vardır ki bunlar, mütemadiyen inkılap ederler. İnançsal ya da ilişkileri belirleyen olarak çevresel âmillerin belirleyici olduğu bir düşünce biçiminde, en fazla bir kültürün kendi kodlarıyla/grameriyle kendine varmasının söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda, bir hakikat ufkunun içerisinde, bir doğruya bakışımı olarak belirlenmiş bir ölçütten söz edilemez. Çünkü *hakikat*, kültürel değişkenlerden ve tarihsel yapılardan bağımsız, evrensel ve genel-geçerlidir. Belirli bir tarihsel zamanın idrâki ve belirli bir kültürün kodlarıyla yakalanabilir değildir. Yönelimlerin tarihselliği dolayısıyla, dolaylı bilgi de tarihseldir. Gerçek bilgi ‘vehbî’dir, ‘kesbî’ değildir (Konevî, 2013: 50). Ancak bu durumdan hiçbir şekilde kesbi bilginin hakikat bilgisine ulaşamadığı sonucu çıkarılmamalıdır. Zira Konevî’ye göre hakikate dair bilginin bir kısmı kesbi bilgi olabilir (Konevî, 2014). Neticede bu bağlamda bilgiye ulaşmak kıyas, öncül hatta bazen de fırkalara göre de değişir. Çünkü fırka/grubun/cemaatin oluşturmuş olduğu gramer/sosyolojik muhayyile bilginin elde edilmesinde sınırlandırıcı olabilir. Dolayısıyla kesbi bilgi herkesi mutmain eden bir bilgi çeşidi değildir.

Herkesi mutmain eden bilgi hangisidir? Ve bilginin kesinliğinden nasıl emin olunabilir? Tarihsel oluşu bakımından dolaylı bilgi, buna yetkin değildir. “Herkesin nihayetinde mutmain olduğu bilgiler, bir kesbi delil olmaksızın, o kimsenin zevkine göre ortaya çıkan ilimlerdir. Böylelikle o kişi, o bilgiden tatmin olmaktadır.” Farklı bir gerekçelendirme ile karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz. Çünkü burada “zevk” devreye girmektedir. Bunun açılanmaya muhtaç olduğunu düşünüyoruz. Ne türden bir “zevk”tir bu ve nasıl oluyor da *tahkik*in ilk basamağında bulunmaktadır? Bizce, burada, dolaysız karşılaşmayı mümkün kılan bir “hâl” söz konusudur. Bir benzerlik kurarak şunu diyebiliriz: nasıl ki modern resim bir düşünme biçimi ise, nasıl ki vokal olmayan müzik en saf bilgi formlarıyla kurulan bir saf düşünce ise, buradaki zevk de mantıksal ve dolaylı olmayan bir düşünüşü mümkün kılan farklı bir düşün biçiminin ismidir. Gerçekten ve dolaysız görmenin kişide kurulabilmesi için kişide var olması gereken bir haslettir. Fakat sadece “zevk” de yeterli değildir. Çünkü hâlâ beşerî olanın sınırındayız ve beşerî olanın sınırında bulunmaklığımız bakımından kesinliğinden emin olup olmadığımız bir bilgi çeşidi söz konusudur. Teorik kanıtın yetersizliği aşıkâr ancak, dolaysız bilginin de kesinliğinin eminlik derecesinin yetkin ve tartışılmaz kılınması gerekiyor (Konevî, 2013). Bu durumu ise “sadece gerçek bir keşif ve ilâhî bildirme” izâle eder (Konevî, 2014b).

İnsan, "zevk" ile yola çıkabilmesi için bir izi takip etmek durumundadır. "Bu bilgide kendisinden önce olanlara ve Hak'kın yoluna sülûk etmesi gerekir. O kâmiller vuslat yoluna dalmış, gaye ve amaca ulaşmışlardır (Konevî, 2013: 52)." Bu durumu da şöyle yorumlamak mümkündür: insan, insan olmaklığı bakımından benzerinin izinde yürüyebilen bir varlıktır. Toplumsal olmayan bir insan çeşidi varsa bile bu, varsayımsaldır bizim için. Bilinebilir insan tanımlarının toplumsal insanın tanımları olduğunu söyleyebiliriz ki bu, insanın ontik bilgisinde toplumsalın mevcut olduğunu gösterir. Toplumsal olmayan bir insan söz konusu değildir, bu açıdan insan benzersiz bir yolculuğa çıkarken dahi, benzerleriyle, yola kendisinden önce çıkmış olanlarla, yolun vardığı yerin bilgisini edinip geriye dönerek kendini bir işaret kılan kâmil insanlarla etkileşim kurarak varabilir.

Dolaylı bilgi (cedel) ilk filozoflardan, felsefenin yetkinleşmesinden sonra ortaya çıkmıştır. Kendi deyişiyle "Fikir gücünden hareket etseler bile ilk filozofların da böyle davrandığı rivayet edilmiştir. Onların adeti, halvet, riyâzet ve benimsemiş oldukları yasaların gereğine göre davranmaktı." Devam eden paragrafın sonunda "İlk filozofların bu tavrı Aristoteles devrine kadar böyle devam etmiştir. Bundan sonra cedel sanatı ortaya çıkmıştır. Cedel sanatının kullanılışı, Meşşâiler diye isimlendirilen Aristoteles takipçileriyle başlamıştır." hükmünü verir (Konevî, 2014c: 44). Bu tespit, Heidegger'in felsefesini önceden haber veriyor gibidir, malûm olduğu üzere Heidegger mantık ilmini "felsefe okullarının ve felsefe hocalarının belirli bir sistemi aktarılabilir kılmak için inşa ettikleri bir yöntem" (Yılmaz, 2009) şeklinde düşünür. Hatta, Heidegger'in "düşünmek" ve "öğrenmek" arasında kurduğu ilişki de bu düşüncesinin yedeğinde durur. Denilebilir ki "ratio"nun sadece mantık ilmiyle çevrenmesi, insan ile özel bilgi arasına bir mesafe koymuş, bilgi ve etik arasında bir çatlamaya sebep olmuştur. Dışarıklı bilginin icbarıyla kişinin ait kılındığı etik sistemler ile içsel ve dolaysız bilginin sağladığı aidiyetin mensup kıldığı etik sistemler arasında, bir derece farkı vardır çünkü. Riyâzet ile, içsel ve kalbî bir arınmayla aidiyetine geçilen bir etik sistem, mensubunu içeriden doğru ve riyâsızca tutar.

Konevî yukarıda genel hatlarıyla değindiğimiz hususlar dolayımında bilgi kuramını/Fâtîha Suresi'ni tefsir eder. Konevî tefsirinde tarihsel olan bilgiden kaçınmaktadır. "Allah nasip ederse şunu ümit ediyorum: İfâdeme, müfessirlerin, mütefekkir olan ve olmayan nakillerini katmayacağım. Dil bilgisinin lafızlar ile lafızların kalıpları, zarfları ve meskenleri olduğu mânâlar arasındaki irtibat yönünden çağrıştırdığı ve gerektirdiği şeyler bu kaydın dışındadır" (Konevî, 2013: 32). Konevî, Auguste Comte'un

“beyin hijyeni” dediği yöntemi hatırlatan bir tavır ile aktarılabilir bilgileri tefsirine katmayacağını, tefsir ederken dil yapıları dışında bir şeyi dikkate almayacağını ifâde etmektedir. Bunu nasıl yorumlamak gerekir? Ne türden bir düşünce yapısı ile karşı karşıyayız? Özetle; Konevî’nin dil yapısına ve dil sistemine, ontolojik bilginin açığa çıkmasına matuf bir şekilde yaklaştığını düşünüyoruz. “Bu bilinmezi inceleyip sırlarını ve mânâlarını ortaya çıkartmak isteyen kimse onu harf harf, kelime kelime düşünüp sonlarını başlarına bağlayarak, ortalarını başlangıçlarına ve sonlarına katarak bu surede dercedilmiş sırları bir araya toplamalıdır” (Konevî, 2013: 37). Adeta evrenin benzeri başka bir evren ile karşı karşıyayız. Bilinmez, harf harf sökülmeğe, kelimeye ulanmakta, devamında birbiriyle bir bağlantı içerisinde buluşarak anlamlılık nispetini tamamlamaktadır.

Hâsılı, Sadreddin Konevî’yi okurken şunu da sormak gerekir? İnsan, hakikatle nasıl ve nerede karşılaşır? Bilgi sosyolojisine göre spekülâtif mekânlar bir tarafa bırakıldığı zaman ve insanlık tarihi esas alındığında, şöyle denilebilir; insan, hakikatle “tarih”te, “kültür”de, “sanat”ta, “dinsel yapılar”da ve “felsefe”de karşılaşır. Tarih fikrinin varlığı ve tarihin devamcıl ırası, insanı bir hakikat fikri etrafında düşünmeye icbar eder. Çünkü tarihten çıkarsanan ile tarihin varlığı yer arasındaki mesâfe ve insan yaşamının nasıllığının her şartta en başat soru olması sebebiyle, tarihle kurulan bağ veya tarihe eğilen ve bir yönüyle tarih tarafından yapılandırılan bir fenomen olarak insanî çevre, *belirli bir hakikat fikrine* ikna eder. Kültür, en yalın olarak, birey ile toplumsal arasındaki mesâfeyi kapatan, organize olmuş fikirleri tecrübe edilebilir kılan, ontoloji ile teoloji arasında bir ortaklık kuran ve canlılığını sürdüren toplumsal yapıdır. Bu canlı yapı, varlığını sürdürebilmek için asgarî ilkelerde bir konsensüs inşa eder. Müntesiplerince içselleştirilerek insanın hakikat telakkisini belirler bir konuma geçen bu ilkeler vasıtası ile insan tekini aşan, hiç olmazsa toplumsal düzlemde duran, bireyi aşmaklığı bakımından bir tür “aşkın” değerler manzumesi fikrini telkin eder. Yani bir hakikat fikrine doğru bir atılım ateşiyle insanı kalkındırır. Sanat, var olanlar ve varlık arasındaki nispeti tekrar hatırlatır; güncel dünyayı, prizmasında çeşitlendirerek güncelliği sorgulanabilir kılar ve bu işleviyle insana, değişen, sürekli inkılap eden çeşitlilik karşısında, farklı ve sahici görme biçimleri kazandırarak bir üst-değer fikrine doğru ikna eder. Dinsel yapılar, meşrûyetini insanın kurtuluşu/ebedî huzuru fikrinin üzerine kurar. En yalın, en parçalanmaz noktasında dinsel yapılar, dinin gerekliliğini insan yaşamının sahici, insan vakarına yakışır ve ebedî huzura mâtuf (huzur-ı dareyn) veçhesi üzerinden doğrular. Bu bakımdan din, aşkın bir gerçeklik fikrini, bir hakikatin gerekliliğini bir soru işareti biçiminde insana armağan eder. “Felsefe”, gerek özne ile nesne ilişkisini

konu alsın, gerek özne ve tarihsel yapıları tartışma konusu etsin, gerekse salt dil içi bir hakikat/varlık kavramı etrafında mülâhazalarda bulunsun, temelde bir soruyu insan zihni ile fenomenlerin açığa çıkma biçim ve koşullarını tartışma konusu eder. Bu nedenle, insan tekini, üst bir yapının içerisinde ele alır ve onun bir insan fikri içerisinde tanımlar. Dolayısıyla bir tür bireyi aşan bir gerçeklik evreni içerisinde konumlandırır insanı. Kısaca aktardığımız bu ilimler, belirli bir kod ve meşrûiyet fikriyle hareket eder ve formasyonu verili bir çerçeve içerisinde sürdürürler. Bu durumda şöyle bir soru/n karşımıza çıkar: peki, kendi gerçekliğini biricik olarak idrâk eden insan, hakikat karşısında, bu verili organizasyonları aşarak, kendi dimağı ve yeryüzü serüveniyle koşut bir tazeliğe nasıl bir bağ kuracaktır?

Konevî'nin bilgi/dil yapıları karşısındaki tutumunun böylesi bir tutum olduğunu düşünüyoruz. Konevî, insanın kendi tekrarlanamaz serüveninin biricikliğinin içinden yürüyerek evrensel-değişmez bir hakikat fikrine varmasının koşullarını, dil-yapıları karşısında, tüm verili formasyonları bir tarafa bırakarak araştırmasında gösterir gibidir. Çünkü hakikat, evrensel olduğu kadar, verili formasyonları dışta bırakacak kadar insan tekinde karşılık bulacak türden bir mâhiyete sahiptir. İnsan tekini dışarlıklı bilgiyle ezerek değil, onu içinden, kalbinin aşkî taraflarından tutarak bir genele, bir kamuya dâhil eder. Dolayısıyla verili formasyonları geride bırakan bir arınma ile, bir bakıma tarih, kültür, sanat, din ve felsefî gelenekler karşısında özgürleşme ile dolaysız bir karşılaşmanın olanaklarıyla görmenin yollarını, dil tefsiriyle yoklar.

Sonuç

Kuşkusuz, Konevî'nin metinlerini tasavvufî nazarla okuyan, açımlayan, yeniden inşa eden bir yorum-gelenek'i var. Bu okuma modeli; belirli bir formasyonun içerisinde konuşmakta, muhatabını da bu formasyonun içerisinde seçmektedir. Fakat yorumlama bahsinin aktüel bilinçle ve mevcûd felsefî/sosyolojik anlatım yapılarıyla koşut olması gerekir. Söz konusu metnin aktüel dünyanın bir sorunu olarak kurgulanması durumunda, metin bugüne ve bugünün biçimlendirdiği müfredatlara sirayet edebilir bir güce kavuşur. Aksi durumda, söz konusu metin tarihsel açıdan birtakım tezleri dile getirmekliği veya ulaşılan aktüel bilincin bir dönemini, geride kalan bir dönemini, temsil etmekliği bakımından bir değere hâiz olur. Bir metnin konuşmaya muktedir olabilmesi için insan bilimlerinin vardığı biçimsel soruyu/sorununu ve yapı-yorum seviyesini dikkate alan bir nazarla bugünde ve bugün için tekrar kurulması icap eder. Metnin taşıdığını varsaydığı hakikatin sorgulanmasından çok, metnin burada açığa çıkmasına, bugünkü dünyanın kompleks insan

bilimlerine hitap edecek ve onlarla yarışabilir bir dirence sahip olabilmesi için bir “yeniden-yapılanma”yla metni-konuşabilir-kılmaya mâtuf bir yorumsamadan söz ediyoruz. Esâsen insan bilincinin bir yönü hep tarihsel olagelmıştır; daha doğrusu insan bilinci enstrüman olarak idrâk ettiği tarihsel zamanı kullanır. Daha açık bir şekilde ifâde edersek, hakikat evrensel, kültürden ve tarihsel kodlardan bağımsızdır ve genel-geçerlidir. Lâkin onun alımlanma biçimi ve dışavurumu belirli bir tarih aracılığıyla ve belirli bir tarihin içeriğiyle kurgulanır. Bu bakımdan, zamansal olarak geride duran bir metinle, aradaki mesâfeyi atlayarak ulaşmak mümkün değildir; metnin kendi kavramsal örüntüsünü ve açığa çıktığı tarihsel dönemle birlikte söz konusu mesâfeyi de hesaplayan, belirli bir mesâfenin mümkün kıldığı bir görme biçimiyle ve aktüel yapı-bilinç sorunlarına yerleşerek bakan bir yorumsama daha hakkaniyetli olur.

Kaynakça

- Arslan, Hüsamettin (2007). *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Baykan, Erdal (2017). *Düşünceye Gelmeyen: Tanrı Sorunu ve Mevlana*, Konya: Çizgi Yayınları.
- Ceyhan Semih (2006). “İbn Haldûn’un Sûfilere ve Tasavvufa Bakışı: Umranda Tasavvuf İlmi”, *İslâm Araştırmalar Dergisi*, Sayı 15, 2006, 51-82.
- Çiftçi, Adil (2015). *Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları -Bir Sosyal Bilimler Felsefesi Çalışması-*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Demir, Ömer (2000). *Bilim Felsefesi*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Demirli, Ekrem (2010). *Nazari Tasavvufun Kurucusu Sadreddin Konevî: Hayatı, Eserleri, Düşünceleri*, İstanbul: İSAM Yayınları.
- Demirli, Ekrem (2015). *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Demirli, Ekrem, “Sadreddin Konevî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sadreddin-Konevî> (27.10.2018).
- Konevî, Sadreddin (2014). *Tasavvuf Metafiziği*, (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul: Kapı Yayınları.
- Konevî, Sadreddin (2014b). *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul: Kapı Yayınları.
- Konevî, Sadreddin (2013). *Fatiha Süresi Tefsiri*, (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Konevî, Sadreddin (201c). *Fatiha Süresi Tefsiri*, (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul: Kapı Yayınları.
- Leo, Straus (2011), *Doğal Hak ve Tarih*, Çev. M. Erşen, İstanbul: Say Yayınları.
- Marshall, Gordon (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürçü), İstanbul: Bilim Sanat Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya (2017). *Türk Tefekkür Tarihi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Yılmaz, Feridun (2009), *Rasyonalite: İktisat Özelinde Bir Tartışma*, İstanbul: Paradigma Yayınları.