

Kirek
Eks

İSLAM VE MODERNİZM

FAZLUR RAHMAN TECRÜBESİ

22-23 Şubat '97, İstanbul



FAZLUR RAHMAN'IN TASAVVUFU DEĞERLENDİRMESİ

Alparslan Açıkgenç*

İslam düşüncesi genellikle üç boyutta mülâhaza edilmektedir; kelam, felsefe ve tasavvuf. Aslında buna, özellikle İslam'ın ilk üç yüzyılını dikkate alırsak, bir de fıkıh boyutunu eklemek gerekir. Ancak maalesef üçüncü yüzyıldan sonra fıkıh çalışmaları yön değiştirerek düşünce boyutunu neredeyse tamamen terkedip hukuki sorunlara yöneldiğinden İslam düşüncesi içerisinde mülâhaza edilmemeye başlanmıştır. Bu çalışmamız, Fazlur Rahman'ın İslam düşüncesinin önemli bir boyutunu oluşturan tasavvufu nasıl değerlendirdiğini inceleyecektir. Bunu işlerken ayrıca gerekli ve ilgili görülen yerlerde İslam düşüncesinin diğer boyutlarına da göz atılacaktır.

Fazlur Rahman'ın tasavvufu değerlendirmesi önce genel olarak incelenirse görülür ki, bu konuda ilk görüşlerini derli ve toplu olarak ortaya koyduğu İslam¹ adlı kitabından en son çalışması olan *Islam and Modernity*'ye kadar bu konudaki görüşlerinde pek önemli bir değişiklik olmamıştır. Ancak vurgu yönünde bir değişikliği hissetmek mümkündür. Bu değişikliği şöyle ifade edebiliriz; Mekke döneminde Peygamberin bazı mistik yaşantılarına işaret edildiğini Kur'an'da görebildiğimiz halde Medine döneminde pek bu tür yaşantılara rastlanmadığını müşahade etmekteyiz (mesela 27/Neml, 1; 53/Necm, 1-12 ve 81/Tekvir, 19-25). Bunun sebebi, Medine döneminde bizzat amele yönelme olmasıdır. Bu da gösteriyor ki, "ruhani yaşantı, zevk için aranan bir amaç değil, aksine tarihe yön vermek için kullanıldığı nisbette bir anlam içermektedir."² Nitekim Medine'de Müslüman toplumu oluşur oluşmaz Peygamberimizin de bu tür yaşantılarının azaldığını görmekteyiz. Böylece "mistik yaşantı, amacını Peygamberlik görevi içerisinde yerine getirmiş oldu" (mysticism was fulfilled in prophethood).³ Halbuki Major Themes of the Qur'an adlı eserinde Fazlur Rahman, dini-ahlaki amacın gerçek-

(* Prof. Dr., Malezya, ISTAC (Uluslararası İslam Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü) Felsefe Öğretim Üyesi.

leşmesinde ruhani bir yaşantının gerekliliğinden söz etmektedir.⁴ Bu durumda önceki görüşünde sufi türünden yaşantıların peygamberlik için gerekli olduğunu savunduğu halde, daha sonraki tutumunda bunun kişisel dini hayat için de gerekli olduğunu savunan bir Fazlur Rahman ile karşılaşmaktayız.

Bunu bir çelişki olarak görebilir miyiz? Bence bu, bir çelişki olmaktan ziyade vurgu noktasının değişmesinden ibarettir. Zira Fazlur Rahman başından beri kişinin kendi nefesine eziyet etmesi olarak gördüğü tarikatlardaki çile çekme uygulamaları konusundaki fikri hiçbir zaman değişmemiştir. Anlaşıldığı kadarıyla onun aslında karşı olduğu da ruhani mistik yaşantıdan ziyade bu tür uygulamalardır.⁵ Şimdi bu konuları onun nasıl tahlil ettiğini biraz daha ayrıntılı olarak ele almaya çalışalım.

Fazlur Rahman'a göre, aslında Müslümanlar, Mutezile ve Cebriyye'nin temsil ettiği aşırı uçların orta yolunu bulmak için yeni çözümler ararken ortaya çıkan görüşlerden Ehl-i Sünnet'in ilk zamanlarda oluşturduğu isabetli kararlarla hem sosyo-politik düzeyde, hem de ahlaki ve fikri düzeyde topluma bir canlılık kazandırdığını, ancak hemen bir asır içerisinde Ehl-i Sünnet'in görüşlerinin Kur'an ve Sünnet gibi değişmez, sabit ilkeler olarak Müslümanların zihinlerinde yer etmeye başladığını, böylece donuk bir fikri ve sosyo-politik sistem haline geldiğini belirtir. Bu durum önce ahlaki donuklaşmaya, ahlaki donuklaşma ahlaki bozulmaya, bu da sırasıyla dini, toplumsal, ekonomik ve bilimsel alanlarda gerilemeye yol açmıştır. Ahlaken çökmeye başlayan İslam toplumunda (Hicri II. asırda) manevi bir tepki olarak tasavvuf doğmuştur. Ancak bundan üç asır sonra her İslami okulun öğretileri katılışp yerleşince "Tasavvuf da sadece din içinde din olarak değil, aynı zamanda din üzerinde din olarak" İslam toplumunda yer etmiştir.⁶

Fazlur Rahman, sufilerin mesleklerini Peygamber ve sahabilere dayandırmasını yanlış bulur. Zira ne Peygamber, ne de hiçbir sahabe sufi değildi. Ebu Yezid el-Bistami'nin veya İbnü'l-Arabi'nin hayat tarzını ve görüşlerini hiçbir sahabide göremeyiz. Tasavvufun tek yönlü zühdü, ona göre, tekmül için öngördüğü birtakım "ahlaki cimnastikler"i Kur'an ve Sünnet anlayışına zıttır.⁷ Tasavvuftaki bu tür gelişmelere paralel olarak gelişen kelam, felsefe ve fıkıh sürekli bir şekilde kişinin manevi yönünü ihmal etmiştir. Altıncı/Onikinci yüzyılda bu gelişmeleri topyekün değerlediren bir düşünür olarak Gazali karşımıza çıkmaktadır. Gazali, dinin iç yapılanması anlamına gelen manevi yönün terk edilmesinin fıkıh ve kelamı, sadece kabuktan ibaret içeriksiz bir yapılanma olacağını vurgulamasına rağmen nedense süre-

li bu yön bu çalışmalarda ihmal edilegelmiş ve böylece tasavvufi cinnastiğin toplumda daha da güçlenmesine yolaçmıştır. Tarikatların günümüzde yozlaştırılması da bunun bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Fazlur Rahman, her ne kadar tasavvufun fikri yönünü de ele almak istemişse de mesela bir İbn Arabi felsefesinin yorumuna girişmediği gibi konunun felsefi veya fikri eleştirisini de yapmamıştır. Ancak İbn Arabi sistemini kesinlikle panteizmle suçlamıştır.⁸ İmam Rabbani Ahmed Sirhindi'nin, onbirinci/onyedinci yüzyılda tasavvufu yeniden yorumlamasını yerinde bulan Fazlur Rahman bunun da artık çok geç kaldığını ve tasavvufun İslam toplumunda yaptığı tahribatı önleyemediğini belirtmektedir.⁹ Tasavvufun İslam toplumunda yaptığı tahribat nedir? diye burada sorabiliriz. Fazlur Rahman bu konuyu açık bir şekilde ele almıyorsa da veya tek tek maddeler halinde sıralamıyorsa da ona göre tasavvufun bazı tahribatlarının getirdiği eleştirilerden ne olduğunu anlayabiliriz. Mesela Kur'an'ı bütünlüğü içerisinde mutasavvıfların ele alabildiğini, ancak ulaşılan bütünlüğünün bizzat Kur'an'dan çıkarılan bir bütünlük olmayıp aksine ona yüklenen bir bütünlük olduğunu belirtmektedir. Bu da gösteriyor ki Fazlur Rahman'a göre Tasavvuf dışarıdan aldığı yabancı görüşleri Kur'an'a yüklemekle Müslümanların zihnini gayr-i İslami bir Kur'an anlayışı ile karşı karşıya getirmiştir.¹⁰

Diğer taraftan, tasavvufun tek yanlı zühd anlayışı, Müslüman'ın zihninde dünyayı her ne pahasına olursa olsun terketme fikrini giderek artan bir yoğunlukla gündeme getirmiş ve nihayetinde tarikat çevrelerinde aslında Allah'ın bir yaratma harikası olan bu dünyayı hiçe saymasına yol açmıştır. Böylece Müslüman bu dünyada mal edinme ve dünyevi refah peşinde koşmaktan İslam uğruna bile olsa adeta menedilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla, açıkça belirtmese de Fazlur Rahman burada tasavvufun Müslüman toplumları geri bıraktığı fikrini gündeme getirmek istemiştir veya en azından geri kalmışlığın bir sebebini tasavvufta arama çabalarını burada müşahade etmek mümkündür.¹¹

Tasavvufun diğer olumsuz bir yönü de sezgiye dayanan ve nefsi terbiye etme yoluyla ulaşılan ma'rifet bilgisi (gnose-ma'rifah) gibi kişisel düzeyde kalması gereken bir takım dini yaşantıları, külli ve genel geçerliliği olan hakikatler haline çevirmesidir. İslam ulemasının en fazla eleştirdiği bu sorun, ma'rifet bilgisinin kişisel düzeyde kalması gerektiğini ve bilimsel bilgi gibi külli geçerliliği olmadığını yeterlice gündeme getirmiştir. Ancak bu tür sezgisel bilginin, akli ilkelerle muhakeme edilmesi gerektiği yeterince vurgulanmamıştır.¹²

Fazlur Rahman'ın tasavvufu değerlendirmesi, görüldüğü gibi yeniden bir yoruma dayanmadığı gibi karşıt bir kuram geliştirmeyi de amaçlamamakta-

dır. Tasavvuf, aslında bir bilgi kuramı varsaymakta ve bu açıdan bu bilgi kuramı yeterince incelenmeden bu tür toplumsal ve bilgisel eleştirilerin yetersiz kalacağı açıktır. Bunu gösterebilmek için şu konuyu gündeme getirebiliriz.

Malumdur ki, ilk İslam bilgi kuramlarının, ilk ortaya atılmasından zamanımıza kadar geçen yüzyıllar boyunca gerek bilimsel, gerekse felsefi olsun her türlü bilgide çok mesafe alındı ve yeni birtakım bilgiler elde edildi. Böyle olunca bu yeni bilgi birikimleri, yüzyıllar önce geliştirilen bilgi kuramlarında bazı yetersizlikleri ortaya koymuştur; veya en azından biz bugün bilgiden onların anladıklarını tamamen kabul edemiyoruz. O halde, şayet o bilgi kuramlarından, bazı uyarlamalarla bizi tatmin edecek yeni bir yorum geliştirip bu yorumdan bir bilgi kuramı çıkarabilirsek, bu başvurabileceği bir çözüm olabilir. Aksi halde, sadece bir bilgi kuramı için ne tür genel ve İslami malzemelere ihtiyacımız olduğunu anlamak gayesiyle, bu kuramları inceleyerek, ancak bunlardan bağımsız olarak tamamen yeni bir bilgi kuramı yapmak zorundayız. Bence, yüzyıllar boyunca (17. yüzyıldan bu yana) Müslümanlar yeni bir bilgi kuramı geliştirmedikleri için, eski kuramlar zamanımıza o kadar ilgisiz kalmışlardır ki, bunların bir uyarlaması ile oluşturulacak yeni bir bilgi kuramı, bugün bizi pek tatmin etmeyeceği gibi, ne felsefede, ne de diğer bilimlerde herhangi bir ilerlemeye katkıda bulunmayacaktır. O halde bize ikinci seçenek kalmaktadır: Bu eski kuramlardan da yararlanarak, günümüzde erişilen bilgi düzeyini malzeme olarak kullanıp İslami çerçevede yeni bir bilgi kuramı oluşturmak, ki tasavvuf ta bu kuramlar içerisinde yer almaktadır, bu ise, yegane başarılı yol olacaktır. Tasavvufun da bu açıdan ele alınması bizce kaçınılmazdır.¹³

İnsan bilgisinin başlangıç noktasını duyuşsal algılar olarak kabul edersek ki bu artık bugün için genel kabul görmektedir, bu algıları genel olarak iç ve dış duyuşsal algılar olarak ikiye ayırabiliriz. Bu algılar biribiri ile uyumlu olarak işlemektedirler. Duyuşsal algılar, algı yetimizin sadece bir bölümünü oluşturmaktadır. Çünkü algı yetimiz içerisinde duyulardan veya duyulara tepki olarak ortaya çıkan bazı hisler, yani fizyolojik uyanmalar da vardır ki, bunlar zihnimize doğrudan yansılar ve değişik tür bir algı olarak tezahür ederler ki, bunlara “duygu” dedik. Ne duyuşsal, ne de duyuşsal algılar bilgidir; bütün bunlar fizyolojik etkileşimlerle bizde oluşan birtakım “intibalar”dır. (imperssions). Bu intibaların bilgiye dönüşmesi için kavramlarla ifade edilmeyen algısal intibalar, bilgi olmadığı için “bilgi”, konuşma (dil) ile mümkündür” demek zorundayız. Ancak algısal intibaların dil ile ifade edilebilmesi için düşünceye ihtiyaç vardır. O halde algısal intibalar ilk önce düşünceye malzeme olmak üzere zihne sevk edilir.

Zihnimizin algı yetisi ile doğrudan temasa geçtiği iki önemli yetisi vardır: Birincisi, benlik yetisi dediğimiz zihinsel bilinçtir; ikincisi ise, algı verilerinin biçimlerini resimlendiren tasavvur yetimiz ki, buna da “hayal” demektediriz. Benlik yetisi, hem dış, hem de iç duyusal algıları bilinç düzeyine çıkarır ve bu algılardan veya bu algılara gösterdiğimiz tepkilerden oluşan değişik ve üst düzey bir duyuyu ki buna “his” diyebiliriz, yansıtarak duyguların meydana gelmesi işlevini görür. Duyguların bizde oluşturdukları intibalar ki, bunlara da “duygusal algı” diyebiliriz, zihne tekrar tasavvur yetisi aracılığı ile intikal ettirilir. O halde tasavvur yetimiz olan “hayal”, duyusal ve duygusal algıları zihinde yeniden canlandırır ve bu algılardan şekilli olanlarını “biçimselleştirir”. Algı verilerine hayal böylece zihinsel bir içerik kazandırarak bunları düşünülme üzere, bizzat düşünce yetimiz olan akla intikal ettirir. Bütün algı verilerinin düşünülmesi yeti, akıldır. Algı verilerini, akla, hayal intikal ettirdiğine göre, hayal, aklın bir alt yetisidir. Aklın üst yetisi ise “irade”dir; çünkü düşünme işleminden sonra akıl, irade ile hüküm verebilmektedir. Hüküm verme işleminden sonra akıl, kendinde oluşturduğu bazı kalıplar vasıtası ile çıkarımlarda bulunur ki, bu işleme biz “akıl yürütme” demektediriz. O halde aklın, bilgi edinme sürecinde iki önemli işlevi vardır: Birincisi, düşünme, ikincisi ise akıl yürütmedir. Bu iki işlev arasında kullanılan vasıta ise, irade yetimizdir.

Buraya kadar, dikkat edilirse iki ayrı düşünce tanımına ulaşılmış durumdayız: Birincisi, yukarıda verdiğimiz zihinsel tanım ki, buna göre, “algı verilerinin, zihinde tabi tutulduğu işlemin tümüne birden “düşünce” demektediriz. Bu durumda duyusal ve duygusal algıların, zihinsel bilinçle kavramsal bilinç düzeyine çıkmasından, hayal, akıl ve iradede tabi tutuldukları işlemin sonuna kadar geçen bütün aşamalar, düşünce olarak tanımlanmaktadır. Buna “zihinsel düşünce” diyebiliriz. İkincisi ise, bizzat aklın kendi başına gerçekleştirdiği düşüncedir. Buna da “akılsal düşünce” diyebiliriz. Akıl, bizzat düşünce yetisi olduğundan bu işlevini nasıl gerçekleştirdiğini kısa ve öz olarak ele almalıyız.

Akıl, düşünce eylemini, zamanla ya tecrübeden veya tecrübeden elde ettiği bilgilerden, kendinde oluşturduğu bazı ilkelerle gerçekleştirir. Yine bu aynı yollarla oluşturduğu birtakım kalıplarla akıl yürütme eylemini gerçekleştirir. Aklın ilkelerini ve akıl yürütme kalıplarını inceleyen disiplin, bilgi felsefesinin bir alt bilimi olan mantıktır. Bütün bu özel işlemler yanında, aklın en temel işlevi düşünmektir. Nasıl ki göz açık olunca görmesi durdurulamazsa, aynı şekilde, aklın da uyanık olduğu zaman düşünmesi engellenemez. Fakat bu genel düşünme, daha belirgin ve belli bir yöntemle olan düşünmeden farklıdır. Yöntem ne olursa olsun aklın ulaştığı bilginin bilim-

şel olabilmesi için düşüncede akıl ilkeleri ve kalıpları mutlaka kullanılmadığı; en azından insanlık düşünce tarihinde bu böyle olagelmıştır. Bu durumda aklın ilkelerinin ve kalıplarının belirlenmesi gerekir. Bunu şimdilik başka zamana erteleyerek burada “ilke” ve “kalıp”tan ne anladığımızın açıklık kazanması için bunlara bir kaç örnek vermekle yetinelim. Aristo’dan bu yana “çelişki” ilkesi aklın bir ilkesi olarak bilinmektedir. “Bir şey, aynı anda hem var, hem de yok olamaz”; bu önerme çelişki ilkesinin en açık ifadesidir. İnsan aklı, bu ilkeye kendi içinde ulaşabilecek bir güçte yaratılmıştır. Bu yüzden aklımız, bu ilkeyi deney ve gözlem sonucu (olgusal bilgide olduğu gibi) elde etmez; aksine deney ve gözlemsiz, ancak daha önce elde etmiş olduğu tecrübi bilgilerinden de yararlanarak tek başına bu ilkeye ulaşır. Kendi ilkelerini böyle oluşturduğu gibi, kendi kalıplarını da aynı şekilde oluşturur. Bu kalıplardan en çok kullanılanı akıl yürütme şekillerinden biri olan “tümevarım” (istikra)dır. Aynı durum kıyas (deduction) için de geçerlidir.

Buraya kadar gördüğümüz bilgi yetileri bir bütün teşkil etmekte olup bilgi elde ederken sadece bir başlangıç mekanizması olarak burada anlattığımız sırayı takip etmek zorundadırlar. Ancak bu yetiler, gelişip belli bir düzeye geldikten sonra bu sıra içerisinde çalışmaları zorunlu değil, fakat birbirleriyle uyumludur. Ancak bazı yetiler, çalışabilmek için diğer bir veya bir kaç yetiye bağımlı olabilir. Bu ayrıntılar zannedersen yukarıdaki açıklamalarımızdan çıkarılabilir. Bütün bunlara rağmen zihnimiz bazen sanki topyekün bütün alt yetileri ile aniden, burada anlatılan sırayı takip etmeden bir bilgiye ulaşabilmektedir. Bu tür zihinsel tecrübeleri, hepimiz belli zamanlarda yaşamışızdır. Belli bir sorunu, uzun bir müddet çok çözümünü içimizde buluruz ve böylece o sorunu gerçekten de çözeriz. Bütün bu bilgi basamaklarını atlayarak böylece aniden sonuca ulaşan yetimiz “sezgi”(hads)dir. Bundan anlaşılıyor ki, sezgi, zihinsel bir yeti olup aslında bilgi basamaklarını varsayarak bir sonuca ulaşmaktadır. Zihinsel bir yeti olarak sezgi, önemli bir bilgi yetisi olup aslında “çıkartım” işlevini görmektedir. Bu bakımdan; mesela odamda yalnız otururken hiç bir gürültü duymadığım ve hiç bir kimseyi görmediğim halde, odama birisinin girdiğini sezersem, bu tür bir sezgi çıkarımsal değil, algısal bir sezgi olur. O halde zihinsel sezginin bir benzeri yeti de algıda vardır. “İnsanın içine doğan bir his” olarak tanımlanabilecek bu sezgiye, “duygusal sezgi” diyerek bunu, dolaysız bir çıkarım yetimiz olan zihinsel sezgiden ayırmalıyız. Bu her iki sezginin de bilgi sürecinde üstlendikleri işlevler vardır. Algıdaki sezgi, temelde bir duygu olduğu için bilgideki işlevi, aynen diğer duygularınkine benzemektedir. Zihinsel sezginin işlevi ise, yukarıda kısaca sunmaya çalıştığımız “dolaysız çıkarım”dır. Bu durumda bilginin iki temel kaynağı olan zihin ve algı yeti-

mizde birikime tekabül eden iki önemli yeti vardır; birisi, bilinç, diğeri ise sezgidir. Ancak bu yetilerin işlevleri farklıdır. Bu bakımdan zihindeki düşünce ile ilgili bu yetileri algıdakilerden ayırd etmek için “zihinsel bilinç” (veya ‘benlik yetisi’) ve “zihinsel sezgi” (veya “çıkarım yetisi”) olarak; algılardaki ise, “duyusal bilinç” ve “duyusal sezgi” (veya “algısal sezgi”) olarak adlandıracağız.

Algı yetimiz, dış ve iç duyular vasıtası ile, bilgi konusu ile doğrudan temas halindedir. Bu duyuların algıladıkları her şey olgusal alana aittir; o halde herhangi bir şekilde görülebilen, işitilebilen, dokunulabilen, koklanabilen ve tadılabilen her şey olgusal alanın bir nesnesi veya olayıdır. Duyu organlarının tabii bir algılama sınırı varsa da, bu sınır bazı araç ve gereçlerle genişletilebilir. Ancak; “ne kadar genişletilebilir?” diye soracak olursak, “aşkın alanın sınırlarının başladığı yere kadar” diyebiliriz. O halde duyusal yetlerimiz aşkın alanı algılayamaz; bu yüzden de aşkın alanın zihinde düşünsel bir işleme tabi tutulması, duyusal algı verileri, ya doğrudan zihinsel bilinçle zihne intikal eder; veya daha üst düzeyde yeni bir “his” uyandırır. Duyusal algılar, doğrudan zihne ulaşırsa, sırasıyla zihinsel bilinç, hayal, akıl ve irade basamaklarında değerlendirilerek olgusal alan hakkında bilgi (veya bilgiler) üretilir. Ancak zihne doğrudan intikal etmeyip bedende ikinci bir his uyandırırsa; duyusal algı, duyusal hisse dönüşür ve sonra zihne yansır. Duyusal hissin, zihne yansması demek, önce zihinsel bilince, oradan hayale ve oradan da akla ulaşım tekrar geri dönerek daha genel bir “durum” olarak tezahür etmesi demektir. İşte “duygu” dediğimiz algılar, bu tezahür eden durumlardır. Duyguların, hislerden ve duyusal algılardan farkı, bu tecrübeyi yaşayan kişinin belli bir algısal durum içinde bulunmasıdır. Halbuki duyular, böylesine durumları oluşturamazlar, fakat bu durumlara sebep teşkil ederler. Bu da gösteriyor ki, duygunun oluşması için, daha doğrusu açığa çıkması için, duyular yeterli değildir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, duyguyu adeta taşıyan bir şarta ihtiyaç vardır ki, buna “duygusal yetenek” demiştik. Duygusal yetenek, aynen duyusal ve zihinsel yetenekler gibi bizde doğuştan (yani biyolojik-veya fizyolojik olarak) vardır. Duyuların veya duyulara gösterilen tepkinin etkisiyle algı yetimizde bir his oluşur ki, duygusal yetenek bu hissin taşıyıcısı durumundadır. Böylece bu his, ilk önce bir işleme tabi tutulur ve hızla hayale, oradan da akla nakledilir. Sonra akıldan tekrar duygusal yeteneğe aktarılınca, histen daha geniş bir duruma geçilir ve böylece duygu açığa çıkar.

Duygular bugüne kadar felsefede bilgi kuramında hiç kullanılmamış ve sanki bilgi sürecinde bunların hiç bir işlevi yokmuş gibi bir kenara bırakılmışlardır. Bu bakımdan duyguların epistemolojik katkılarını ve önemini

gösterebilmek için bu konuyu çok iyi temellendirmeniz gerekmektedir. Bu konuda en yararlı kuramların tasavvuf düşünürleri tarafından yapıldığını belirtmek yerinde olacağı gibi tasavvufun İslami fikriyata olan gerçek derin düşünce katkısını da burada ortaya koyabiliriz.

Algı yetimizle zihin arasında pek belirgin bir sınır çizmemiz kesinlikle mümkün değildir. Dolayısı ile ne duyusal algıda, ne de duygusal algıda bu sınır çok belirgin bir şekilde çizilemez. Hatta zihinsel bilincin, hem duysal algı içerisinde, hem de zihinde yer aldığı açıkça görülebilir. Bunun sebebi ise, zihinsel bilincin, duygusal yeteneklere merkez olmasıdır. O halde tüm duyguların doğuştan merkezi zihinsel bilinçtir. Duygusal yetenekler, duyguların açığa çıkmasında bir nevi taşıyıcılık görevini üstlenirler. Bu bakımdan duygusal yeteneği olmayan bir kimsenin duyguları da olamaz.

Duygular, birer yeti olmadıkları halde, bilgi işleminde bir yetininkine benzer işlevler üstlenirler. Yeti olmadıkları için belli bir işlevleri yoktur, fakat çeşitli ve değişik işlevleri yerine getirebilecekleri gibi, tek bir işlev de üstlenebilirler. Ancak bunun için ortaya çıkış şekilleri ayrı bir önem arz etmektedir. O halde duyguların ortaya çıkış şekilleri, onların üstlendikleri işlevleri belirler. Böylece her bir duygu belli bir olguyu algılar; fakat duyguların algıladıkları olgular, ya dış ya da iç dünyadadır. Halbuki duyguların algıladığı olgular, aşkın alandadır. O halde aşkın olgular, duyguları doğrudan etkilemezler. Bu alanda olgular daha edilgen, duygular ise, daha etkin durumdadır. Halbuki duyularla iç ve dış dünya arasındaki ilişki bunun tam tersidir. Bu bakımdan, duygusal dünyaların bilgisi, daha otomatik olmasına rağmen, aşkın alanın bilgisi, öyle otomatik olarak oluşamaz. Kişinin duygularını belli şekillerde kontrol edip düzenlenmesi ile aşkın alanı algılamaya başlaması aşkın bilginin önşartıdır. Bu şart gerçekleşince aşkın alana ait duygusal algılar, zihinsel bilinç aracılığı ile hayale ve akla ulaştırılır. Sonra, bu yetilerin, iradenin tahakkuku ile işlevlerini yerine getirmeleri ile ortaya çıkan zihinsel bir birikim oluşur ki, bu, aşkın bilgidir.

Dış ve iç dünyalara, olgusal alan diyebiliriz. Olgusal alan duyularımızı doğrudan ve adeta otomatik olarak etkiler. Bu alan, duyularımızı etkileyici bir mahiyette yaratıldığı gibi, duyularımız da bu etkileri algılayabilecek yetenekte düzenlenmiştir. Bu bakımdan bu alanın bilgisi, her insanda adeta otomatik olarak oluştuğundan, her insanda ortaklık (müştereklik) yönleri çoktur; çünkü insanlar bu ortak yönleri hızla belirler ve bunlarda birleşirler. Bu duruma "nesnellik" demekteyiz. Halbuki, aşkın alanın algısını elde edebilmek için her insanın kendi başına bir çaba harcaması gerektiğinden ortaklık yönleri duyusal algılardaki gibi hızla ve yaygın bir şekilde gelişemez. Böylece aşkın algı-

lar, daha ziyade kişiye (veya belli bir gruba) has yaşantı halleri olarak kalırlar. Bu duruma da “öznellik” demekteyiz. Öznellik ve nesnellik, algılara ait olduğuna göre, bu algılardan ulaşılan bilgilere de sirayet edeceğinden bilgi de de karşımıza çıkarlar. Algı yetileri bir bütünlük oluşturduğundan öznellik ve nesnellik de bir bütünlük oluştururlar. Böylece duygudaki öznellik, duylara da yansır; duyulardaki nesnellik duygulara da yansır. Ancak miktarları, ters orantılıdır. Konular bu şekilde ele alınırsa tasavvufun sadece olumsuz yönleri değil, bilgi açısından özellikle gerekli olan yönleri daha bir açıklıkla görülebilir. Sezgisel açıdan Fazlur Rahman’ın yapmış olduğu eleştiriyi değerlendirebilmek için uzun ve karmaşık bilgi kuramlarına girmek zorunda kaldık. Fakat önemli gördüğüm bu konu için bu uzun açıklamanın gerekli olduğuna inanmaktayım. Ancak Fazlur Rahman’ın tasavvufa getirdiği toplumsal bazı eleştirilere katılmamak mümkün değildir. Zaten olumsuz yönü olmayan acaba bir düşünce okulu var mı diye aklıma bir soru bile gelmektedir. Kanaatimce tasavvufun toplumsal açıdan ıslahı yerine yeni birtakım bilimsel kuramlarla toplumu Kur’an açısından aydınlatma daha yararlı olacaktır.

Dipnotlar

- 1 Islam (Londn, 1966, 2. baskı Chicago, 1979); Islam and Modernity; Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago, 1982).
- 2 Islam, 128.
- 3 A.ge., 128.
- 4 Major Themes of the Qur’an (Chicago, Minneapolis; Bibliotheca Islamica, 1980), “Man as Individual” adlı bölüm, mesela, 19-21;
- 3 A.e., 128.
- 4 Major Themes of the Qur’an (Chicago, Minneapolis; Bibliotheca Islamica, 1980), “Man as Individual” adlı bölüm, mesela, 19-21;
- 5 Mesela bkz. Islam, 129; Major Themes, 30.
- 6 Islamic Methodology in History (İslamabad: Islamic Research Institute, 3. baskı, 1984), 106.
- 6 Islamic Methodology in History (İslamabad: Islamic Research Institute, 3. baskı, 1984), 106.
- 7 A.e., 107-108.
- 8 A.e., 115.
- 9 A.e., 114.
- 10 Islam and Modernity, 3.
- 11 Bknz Islamic Methodology, 107-8.
- 12 A.e., 114.
- 13 Bildirinin bu bölümü büyük ölçüde daha önce yayınlanmış olan Bilgi Felsefesi adlı eserimizin “İslami Bir Bilgi Kuramı” adlı bölümüne dayanmaktadır (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991)5.