

# İbn-i Tüfeyl ve Jean Jacques Rousseau'da Din Kavramı Üzerine Bir Karşılaştırma

ABDULLAH İNCE \*

## Özet

Bu çalışmanın konusu iki farklı coğrafya ve kültürde yaşamış iki düşünür olan İbn-i Tüfeyl ve Jean Jacques Rousseau'nun din görüşleridir. İki düşünürün din görüşlerini ana hatlarıyla ele aldık ve birbiriyle karşılaştırdık. Konuyu ele alınırken önce kısaca sosyolojik açıdan din konusuna değindik. Çalışmanın sistematığı açısından İbn-i Tüfeyl ve Rousseau'nun kısaca hayat hikâyelerine, yetiştiği çevreye ve genel olarak fikirlerine yer verildi.

İki düşünürün din görüşünü detaylandırırken de Tanrı inancı, Tanrının özellikleri, aklın ve vahyin yeri dolayısıyla bilgi kaynağı, insanın Tanrı ile ilişkisi, bu bağlamda dinin ibadet şekli üzerinde duruldu. Çalışmanın veri kaynakları birinci derecede iki düşünürün kendi eserleri olmuş, ihtiyaç oldukça ilgili kaynaklara da müracaat edilmiştir. Çalışma bu iki düşünürün ele alınan fikirlerinin karşılaştırılması ile bitirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İbn-i Tüfeyl, Rousseau, Din, Bilgi Kaynağı, Tanrı, Akıl, Sezgi

\* Dr., Sakarya - Serdivan İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmeni [abdullahince2@hotmail.com].

## A Comparison on Concept of Religion in Ibn-i Tufeyl and Jean Jacques Rousseau

### Abstract

The matter of study is thoughts of İbn Tufeyl and J.J. Rousseau on religion, two thinker who have been lived in two different geography and culture. We approached these two thinkers thoughts on religion generally and compared. Firstly we fered the topic of religion from the aspect of religion shortly. It was mentioned briefly the life story of İbn Tufeyl and J.J. Rousseau, the enviroment they grown up and their general thoughts in the systematic of study.

When we detail two thinkers thought on religion it was elaborated on faith of god, properties of god, the place of intelligence and revelation thereby source of information, relation between human and god and in this context religious practi-cetype. The data sources of study mainly these thinkers works and it was appealed related sources when it was needed. The study has been concluded with comparsi-on of elaborated thoughts of these two thinkers.

**Keywords:** İbn-i Tufeyl, Rousseau, Religion, Source of Information, God, Intel-ligence, Intuitio



### Sosyolojik Açıdan Din

Din kelimesi Arapçada; ceza, mükâfat, hüküm, hesap, itaat, boyun eğ-mek, ibadet, adet, şeriat, kanun, yol, mezhep, millet gibi anlamlara gelir. Kur'an'da yönetme, yönetilme, itaat, hüküm, tapınma, tevhit, İslam, şeriat, hudut, adet, ceza, hesap, millet anlamlarında kullanılmıştır.<sup>2</sup> İngilizcede ise, bir şeyi vazife edinmek, tekrar tekrar okumak, yapmak, insanları tan-rıya bağlayan bağ anlamındadır.<sup>3</sup> Mekke döneminde din Allah tarafından gönderilen ve insanların ona ulaşmasını sağlayan bir yol anlamındayken, Medine döneminde kişinin hayatını Allah'ın emirlerine göre düzenlemesi, Müslümanlara karşı görevlerini yerine getirmesi, Allah'ın mutlak tasarruf ve hâkimiyete sahip olması da, din kelimesinin muhtevasına dâhil olmuştur.<sup>4</sup> İslam âlimleri din tariflerinde dinin ilahi kaynaklı oluşuna, akıl ve

<sup>2</sup> Ragıb el-İsfehâni, *Müfredatü elfazi-l Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davudi, *Beyrut, ed- Daru'ş-Şamîyetü*, 1997, s. 323.

<sup>3</sup> IngerFurseth, Pal Repstad, *An İntroduction tothe Sociology of Religion Classicaland Contemporary Perspecti-ves*, Farnham, England: Ashgate Publishing Liimited, 2010, s. 15.

<sup>4</sup> Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara: Ocak Yay., 1997, s. 1-4

irade sahibi insanlara hitap etmesine, insanları özü itibarıyla hayra yöneltmesine, kişilerin dini kendi çabaları sonucu elde edemeyeceklerine vurgu yaparlar. Bu tariflere göre bir dinde bulunması gereken unsurlar; Tanrı kavramı, inanç, ibadet, ahlak, kutsal kitap- metin, vahiy- ilham, peygamber- kurucu ve cemaattir.<sup>5</sup>

August Comte, dini daha müsbet düşünce şekilleri karşısında kaybolacak ilkel ve büyüsel bir düşünce tarzı olarak görür. Dini, iktisadi hayatın bir sonucu olarak gören maddecilere göre, din aşılması gereken bir olgudur. Buna göre, ilmin meşalesi insanlığı aydınlattıkça, tabiatın sırları ve tılsımları çözülecek, ortada Tanrı diye bir vahime ve din diye bir karanlık kalmayacaktır".<sup>6</sup>

Durkheim'e göre din, sosyal bütünleşme ve kontrolün temel unsurudur. Din kutsal şeylerle ilgili inanç ve amellerden meydana gelir. Bu inanç ve ameller, ona inanıp bağlananları manevi bir birlik meydana getiren bir cemaatte birleştirdiği bir sistemdir.<sup>7</sup>

Sosyolog, dinin insan ilişkisine etkisini incelerken<sup>8</sup> bütün dinleri ve onların tarihteki durumunu göz önünde tutar.<sup>9</sup> Max Weber'e göre, sosyoloji dinin özünü değil, din ve dini inançları incelemelidir. Din sosyolojisinin amacı, dini davranışları ya da dinden kaynaklanan sosyal davranışları incelemektir. Weber, özellikle din ve ekonomi ilişkisi üzerinde durmuş, dini olaylarla ekonomik olayların ilişkisini aydınlatmayı hedeflemiştir.<sup>10</sup>

Din toplumsal şartların bir ürünü değil, ancak onunla kopmaz bir ilişki içinde bulunan bir sosyal gerçekliktir. Din toplumu etkiler ve ondan etkilenir. Din, ne toplumsal alanın dışında tutulabilecek bir gerçekliktir, ne de toplum onunla aynılaşabilir.<sup>11</sup>

<sup>5</sup> Tümer ve Küçük, *Dinler Tarihi*, s. 7.

<sup>6</sup> Ali Fuat Başgöl, *Din ve Laiklik*, İstanbul: Sönmez Neşriyat ve Matbaacılık, 1962. s. 21-23; Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yay., 2000, s. 201, 347.

<sup>7</sup> Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, Translated From The French By Joseph Ward Swain M.A., London: George Allen&Unwin Ltd., 1964, s. 9-10.

<sup>8</sup> Furseth ve Repstad, *The Sociology of Religion*, s. 5.

<sup>9</sup> Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisine Giriş*, Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yay., 1968, s. 125.

<sup>10</sup> Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Zeynep Gürata, Ankara: Ayraç Yay., 2008, s. 34, 47, 54.

<sup>11</sup> Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisine Giriş*, s. 131; Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yay., 1983, s. 186.

Dini tecrübenin teorik, pratik ve sosyolojik yönleri söz konusu edilebil-  
diğine göre,<sup>12</sup> dinin tek bir yönünün öne çıkarılıp diğer yönlerinin ihmal  
edilmesi ya da yok sayılması, eksik bir anlatımdır.<sup>13</sup>

Dinin boyutlarından birisi onun ritüel boyutudur. Görünmeyen alemle  
ilişki kurmak veya ona katılmak için yapılan davranışlar ritüel kapsamına  
girebilir. Deruni boyuttan uzak, niyet, his gibi yönleri göz ardı eden ritü-  
eller zahiri bir hareket olarak kalır. Ritüellerin anlamı, icra edildiği inanç  
muhihi göz önünde bulundurulmadan anlaşılabilir. Dinin gayb âleminin  
sembolize edildiği tasvirler ve hikâyeler bütünü ise dinin mitolojik boyu-  
tudur. Önemli tarihi olayları da içine alır. Dinin doktrin boyutu, mitolo-  
jik ve sembolik olarak ifade edilen dini inanç ve ibadetleri sistemleştirme,  
açıklama ve akli olarak izah etme çabasıdır. Dinlerde mitolojik ve doktri-  
nel boyut çoğunlukla kesin çizgilerle ayrılmaz.<sup>14</sup> Bütün dinlerin bir ahlak  
sistemi vardır. Dinler parçası oldukları toplumun ahlaki davranışlarını be-  
lirlemede çok etkilidir. Dinin kurumsallaştığı, dini hayat ile seküler haya-  
tın iç içe olduğu toplumlarda, dinin ahlak kuralları ile toplumsal davranış  
kalıpları iç içe geçebilir. Ahlaki sistem ve dini kurumlar kurulu sistemin  
bir parçası haline dönüştüğünden, dinin açıktan veya gizli bir şekilde tah-  
kir edildiği toplumlarda bile, dini faaliyeti devam ettiren kurumlar görü-  
lebilir.<sup>15</sup>

Dini öğretilerin toplumda uygulanmasının tezahürleri dinin sosyal bo-  
yutunu ortaya koyar. Dinler inanç sistemi olmaları yanında birer sos-yal  
organizasyon veya organizasyonun birer parçasıdır. Sosyal boyut dinin  
müesseseseleşmiş şeklidir.<sup>16</sup> Ancak kurumlaşabilen bir din, uzun vadede  
doktrin ve müesseseleri aracılığıyla toplumu etkileyebilir. Dinlerin tecrübî  
boyutu olmaksızın dini izah etmenin imkânı yok gibidir. Zira bu boyut  
görünmeyen âlemin ümit, idrak ve tecrübesini içerir. Dini tecrübe, büyük  
dinlerin ortaya çıkmasına yol açan önemli olaylar ve din kurucusu-önde-  
rinin hayatı göz önünde bulundurulduğunda daha fazla önem kazanır. Bu

<sup>12</sup> JoachimWach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, İstanbul: MÜİFAV, 1995, s.43-54.

<sup>13</sup> Taplamacioğlu, *Din Sosyolojisine Giriş*, s. 127.

<sup>14</sup> Ninian Smart, "Din ve Beşeri Tecrübe" Hz. Meryem ve Efes Dinler Tarihi Yazıları, çev. Ali İhsan Yitik, İzmir: Tibyan Yay., 2001, s. 117-137.

<sup>15</sup> Gustav Mensching, *Dini Sosyoloji*, çev. Mehmet Aydın, Konya: Din Bilimleri Yay., 2004, s. 67, 71.

<sup>16</sup> Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 54.

boyut göz önünde bulundurulmadan, kendine has öğretisi, sembol, ahlak sistemi ve ritüelleri olmasına rağmen, çeşitli sistemlerin din olarak kabulü imkânsızdır. Dini tecrübeyi tam olarak izah etmek kolay değil, belki imkânsızdır. Dini tecrübe doktrinel boyutu bulunan dinlerin var olduğu bir çevrede ortaya çıkar. Bu bakımdan doktrinel ve mitolojik izahlardan bağımsız, bizatihi tecrübeye dayanan rivayetleri anlamak ve izah etmek kolay değildir.<sup>17</sup> Bir dinin gerçekliği açısından vahiy-ilham boyutu oldukça önemlidir. Hatta dini tecrübenin gerçekliğinin ancak vahiyle keşfedilebileceği ileri sürülebilir. Tanrı vahyi kutsal metin ibarelerinde gizlidir. Ancak bu vahiy dini tecrübenin kendisi değil, bize dini tecrübeyi haber veren ya da dini tecrübeye sevk eden bir unsurdur. Diğer taraftan dini metinler –sihhat dereceleri tartışmalı bile olsa- bir dinin mitolojik ve doktrinel boyutları açısından tartışmasız önemlidir. Dini tecrübe ferdi olarak yaşanan bir gerçekliktir. Şüphesiz Tanrı ile iletişime geçen bir peygamber, Tanrıdan vahiy aldığı anda, bu olay onun için dini tecrübe anlamına gelir.<sup>18</sup> Dinin bu boyutları büyük ölçüde her din için geçerlidir. Ancak bu boyutlar her din için, hatta bazen bir din içindeki farklı gelenekler için aynı şeyleri ifade etmez.<sup>19</sup>

Bu çalışmada din görüşlerini ele aldığımız İbn-i Tufeyl (1105,1106-1185) ve Jacques Rousseau (1712-1778) değişik iki kültür, anlayış ve zamanın adamıdır. Birisi Hıristiyan diğeri Müslüman'dır. Ancak her biri eğitimle ilgilenmesi, felsefeyle uğraşması ve kendinden sonra gelenleri etkilemesiyle benzer özellikler taşımaktadır. Bu iki düşünür, bu çalışmanın konusu olmadığı için ayrıntılı olarak değinemediğimiz, özellikle çocuk eğitimi ve çocukta dini düşüncenin gelişimi konusunda benzer fikirleri dile getirmektedir. Ayrıca edebiyatta ada geleneği diyebileceğimiz<sup>20</sup> yöntem konusunda da benzer bir tarzı benimsemişleridir. Bu şekilde benzer ve ayrışan yönleri bulunan iki düşünürün fikirlerinin karşılaştırılmasından önemli sonuçlar çıkabileceğini düşünmekteyiz.

17 Ninian Smart, *Hız. Meryem ve Efes*, s. 122-129.

18 Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 423; Ninian Smart, *Hız. Meryem ve Efes*, s. 130-135.

19 Glock, Charles Y., "Dindarlığın Boyutları Üzerine" *Din Sosyolojisi*, Der. Yasin Aktay- M. Emin Köktaş, Ankara: Vadi Yay., 2007, s. 250-271.

20 Akşit Gökçürk, *İngiliz Yazınında Ada*, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1997.

## İbn-i Tufeyl'in Yetiştığı Çevre ve Fikirlerine Genel Bakış

### Yetiştığı Çevre

Ebu Bekir İbn-i Tufeyl 1105-1106 yılında Gırnata'nın kuzeydoğusunda Vadi Aş'ta doğdu. Batıda Albucaber olarak bilinir. Kays kabilesine mensuptur. İşbiliye ve Kurtuba'da tıp ve felsefe okuduğu gelen bilgiler arasındadır. Dini ilimleri öğrenmişti. Muvahhidi halifesi Ebu Yakup Yusuf'un yakın dostu idi. Saraydaki rolü tartışılrsa da halifeye yakın olduğu ve İbn-i Rüşü'ü ona takdiminden anlaşıldığına göre onun üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Gırnata'da kâtiplik yaptı. Muvahhidi hanedanının kurucusu Abd-ul Müminin oğullarından birinin Sebte ve Tanca valiliği sırasında kâtipliğini yaptı. İbn-i Tufeyl'in astronomi, tıp bilgisinin olduğu dile getirilmektedir. Ancak ilmi şahsiyetinin en önemli unsurunu filozofluğu oluşturur. Halifenin onu himayesine alması onun hayatında dönüm noktası oldu. Halifenin özel doktorluğunu da yapan İbn-i Tufeyl 1185 de Merakeş'te öldü.<sup>21</sup>

### Fikirleri

102

İbn-i Tufeylin ilmi çehresi felsefe olarak belirlemektedir. İbn-i Tufeyl'i belirli bir akım içerisine yerleştirmek zor olsa da onu işraki bir filozof saymak mümkündür.<sup>22</sup> Zaten eserinde kendisi hedefinin meşriki hikmetin sınırlarını açıklamak olduğunu ifade eder. İbn-i Bacce'nin talebesi olduğunu kabul edenler<sup>23</sup> olduğu gibi onunla görüşmediğini<sup>24</sup> kabul edenler de vardır. Gazali, Farabi ve İbn-i Sina'dan etkilenmiş,<sup>25</sup> ancak onları bazı fikirleri sebebiyle eleştirmiştir<sup>26</sup>. Onu Tam bir filozof olarak kabul edenler yanında kendi sistemini kuramadığı için eleştirenler de vardır.<sup>27</sup>

<sup>21</sup> Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: T.D.V. Yayınları, 1999, s.98,99; İlhan Kutluer, *İbn-i Tufeyl Maddesi, İslam Ansiklopedisi*, C.19, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2000; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Birleşik Yay., 2000, s.330-331; İbn-i Tufeyl-İbn-i Sina, *Hay Bin Yakzan*, Hazırlayan N. Ahmet Özalp, İstanbul: Yapı Kredi, 1998, s. 52; Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Ankara: Selçuk Yay, 1967, s. 213.

<sup>22</sup> İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 53, Ülken İbn-i Tufeyl'i meşşailerden bağımsız bir felsefeci olarak görürken, bazı yazarlar onu meşşai olarak niteler. Bk. Ülken, *İslam Felsefesi*, s. 214; Cavit Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967, s. 170-171.

<sup>23</sup> Fahri, *İslam Felsefesi*, s. 331.

<sup>24</sup> Kutluer, *İbn-i Tufeyl Maddesi*.

<sup>25</sup> Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 99.

<sup>26</sup> G.S.Marshall Hodgson, *İslamın Serüveni*, çev. Heyet, İstanbul: İz Yay., 1993, s. 398.

<sup>27</sup> Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 112.

O insanın yaratılıştan diğer canlılardan farklı olduğunu, asıl olanın ruh olduğunu, cismin maddesinin değişmeyip biçimlerinin değişeceğini, sonsuz bir cismin varlığının akılla bağdaşamayacağını, ruhun bedenden üstün olduğunu ama ona ihtiyaç hissettiğini, alınan besinlerin kişinin kendini gerçekleştirmesinde etkili olduğunu düşünür.<sup>28</sup>

Onun düşüncelerinin esasını akıl-vahiy uygunluğu, hikmet ve şeriati birleştirmek,<sup>29</sup> dini metinlerin sembolik ifadesinin nedeni ve bunların nasıl anlaşılacağı, dini bilgiyle felsefi bilginin farkı-ilişkisi, Allah'ın zat ve sıfatları, gerçeğin bilgisine nasıl ulaşılacağı, kişinin kendini gerçekleştirme yolları gibi konular oluşturur.

İbn-i Tufeyl gerçeği anlamada felsefi bilgiyle tasavvufi bilgiyi beraber kullanmış, bu iki bilgi türünün çatışmadığı tezini işlemiştir. İbn-i Sina ve Gazali'nin eserlerinden hareketle bahs ve nazar yöntemiyle zevk ve müşahede tecrübesinin bir sentezine ulaşmayı amaçlamıştır. Onun sisteminde bilinen şeylerin bilgisinden bilinmeyene doğru bir seyir takip edilir. "İnsanın tabii çevresiyle girdiği etkileşim, fıtratındaki bilme ve yapma kapasitelerini aşama aşama geliştirir. Bu epistemolojik gözlem ve deney fıtratta var olan akıl yürütme kapasitesini harekete geçirmekte, dolayısıyla bilginin oluşumu için akıl devreye girmektedir."<sup>30</sup> Bu seviyeye geldikten sonra bilgi sistemine mistik yöntem dâhil olur. Artık bundan sonra gerçeğin bilgisine ulaşmak için ruh ve nefis temizliği devreye girer, bilgi sisteminin ikinci yönü 'arınma' gerekli olur.<sup>31</sup>

İki bilgi sisteminin üstünlüğü konusunda tercihini müşahede yoluyla tadararak ve yaşanarak elde edilen bilgiden yana kullanır.<sup>32</sup> İki bilgiyi doğuştan kör olup, gözleri sonradan açılan kişinin bilgisiyse, açılmayan kişinin bilgisine benzetir. Ama gözünü açtığına gördüğü şeylerin duyduklarından farklı olmadığını görür fakat eskisinden farklı olarak bu bilgiden tat alır ve daha açık görür.<sup>33</sup> Durum böyle olmakla beraber bu iki sistem hiçbir zaman çatışmaz.

<sup>28</sup> İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 86, 92, 108, 111, 82, 132.

<sup>29</sup> Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*, s. 170-171.

<sup>30</sup> Kutluer, *İbn-i Tufeyl Maddesi*.

<sup>31</sup> Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 99.

<sup>32</sup> Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*, s. 170.

<sup>33</sup> İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 65-66.

### Hay Bin Yakzan

İbn-i Tufeyl Hay Bin Yakzan'da yalnız başına bir adaya düşen bir çocuğun hikâyesini anlatır. Bir süre ceylanın yardımıyla hayatını devam ettiren Hay anne ceylanın ölümüyle sarsılır. Daha sonra aklından başka bir rehberi bulunmayan Hay, hayatını tek başına devam ettirir. Bu esnada birçok şeyi tecrübe ederek öğrenir. Önce alet yapmayı, sonra bunlarla güçlü hayvanlara karşı kendini savunmayı öğrenir. Hayvanları evcilleştirip onlardan ihtiyacına göre istifade eder. Bu esnada birçok şeyi düşüncesinin yardımıyla öğrenir ve özellikle soyut düşüncesi aşama aşama gelişir. Birçok şeyi ya düşünerek ya da tecrübe ederek öğrenen Hay, bir gün kendisine çok benzeyen birini görür. Onunla çok kısa bir sürede anlaşıp konuşmayı öğrenir. Soyut düşüncesini geliştirdiği esnada vardığı sonuçları ona anlatır. Başka bir adadan buraya insanlardan uzaklaşıp kendince zühdi bir hayat yaşamayı amaçlayan Absal, hayretle dinlediği şeylerin kendisinin tanıdığı dinin derinlemesine bir tahlilinin olduğunu görür. Hay'a bunların kendisinin tanıdığı dinin bir ifadesi olduğunu anlatır. Daha sonra Absal'dan başka bir adada kendisi gibi insanların yaşadığını öğrenen Hay, Absal'ın aksi istikametteki telkinlerine rağmen oraya gidip kendisinin bildiği yüce gerçekleri anlatmak ister. Sonunda gidilir. Ancak Hay bir süre çalıştıktan sonra insanların tamamının aynı olmadığını görür, bu faaliyetini bırakarak Absalla birlikte tekrar adasına döner.

Acaba İbn-i Tufeyl bu hikâyeyle neyi hedeflemiştir?

Bu güne kadar yapılan değerlendirmelerde bu konuyla ilgili birçok yorum yapılmıştır. Yorumcuların tamamı bu eserde esas olanın, olayın hikâye kısmı olmadığında birleşmişlerdir. Özalp'e göre İbn-i Tufeyl'in amacı insanın düşünme yoluyla insanı kâmil aşamasına ulaşabileceğini, felsefeyle dinin çatışmadığını göstermek ve mutlak bilgilere herkesin değil sadece kabiliyetli kişilerin ulaşacağını ortaya koymaktır.<sup>34</sup> Goodman'a göre ise, İbn-i Tufeyl bize bir insanın toplumun dışına çıktığında, neler yapabileceğini göstermek istediğini düşünmektedir. Ona göre kitaptaki ana tema "Eğitim nedir? Kişilik gelişmesi nedir? İnsan nasıl büyür? Nasıl kemale erer?" soruları etrafında dönmektedir.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 55.

<sup>35</sup> Evin Goodman, *İbn-i Tufeyl-İbn-i Sina, Ruhun Uyanışı Hay İbn Yakzan*, çev. Yusuf Özkan Özburun- Serkan Özburun- Şehabettin Yalçın- Orhan Düz- Derya Örs, İstanbul: İnsan Yay., 2000, s. 145, 222.



### İbn-i Tufeyl'in Din Görüşü

İbn-i Tufeyl bir felsefeci olmakla birlikte klasik İslami ilimleri de tahsil eden birisi olarak Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve varlıklarla olan ilişkileri konularını ele alırken klasik bir kelamcının fikirlerini benimser. Ancak onları felsefi bir bakış açısıyla ele alır. Bilen de bilinen de bilgi de 'O' dur. O'na ulaşmak ancak kendisiyle mümkündür.<sup>36</sup>

İbn-i Tufeyl'e göre din, bütün ontolojik hakikati, hayal gücünün kavrayabileceği somut benzetmeler halinde ifade eden bir dil kullanmakta, böylelikle geniş kitlelere ulaşması mümkün olmaktadır. Bu gerçek Hay ile Absalın karşılaşmasında ortaya çıkmıştır.<sup>37</sup> Bunun için kitle için iyi olan dinin zahiri yönüne riayet etmek, hakikatini anlayamadığı müteşabih ayetler üzerinde spekülasyon yapmamaktır.<sup>38</sup>

İbn-i Tufeyl din görünüşü akıl-vahiy uygunluğu tezi üzerine şekillenir. Hay'ın çevresiyle etkileşimiyle oluşmaya başlayan eşya ve tabiata dair bilgisi daha sonra fitratında var olan akıl yürütme kapasitesiyle devam eder. Bunun arkasındanda onun bilgi sistemine mistik yöntem dâhil olur. İbn-i Tufeylin din konusundaki tutumunu bir kelamcıdan farklı kılan nokta da burasıdır. Felsefecilerle sufilerin bilgisini karşılaştırır. Felsefecilerin bilgisini aklı, zekâsı ve duyu organları sağlam olan körün bilgisine, sufilerin bilgisini de gözü açılmış ve gözü açılınca eskiden öğrendiklerini gözüyle gören kişinin bilgisine benzetir. İki bilgi "gerçek ve doğru olmaları bakımından" benzer olsa bile birbirinden ayrılmalıdır. Üstünlük söz konusu edildiğinde ikinci bilgi tabii olarak daha üstündür.<sup>39</sup> Ancak onun sisteminde bu iki bilginin farklılığı hiçbir zaman bir çatışmaya dönüşmez. Aksine bir ahenk oluşturur ve aralarındaki fark sadece bir derece farkıdır.

İbn-i Tufeyl bu ahengi Absal ile Hay'ın karşılaşmasında Absal; Allah, melekler, kitaplar, elçiler, öte dünya, cennet ve cehenneme ilişkin bilgileri Hay'a anlattığında Hay'ın bunları tasdiklemesi ile örneklendirir. Bu karşılaşmada Hay Absalın anlattıklarını hayretle dinler. İki bilgi arasındaki örtüşme onu hayrete düşürür. Diğer taraftan Hay'ın anlattıklarını dinleyen Absal'ın bilgileri gerçek anlamına kavuşur. O güne kadar daha çok simgeler yoluyla bildiği şeylerin hakikatine vakıf olur.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 115, 116, 129.

<sup>37</sup> İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 153.

<sup>38</sup> Kutluer, *İbn-i Tufeyl Maddesi*.

<sup>39</sup> İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 65, 66.

<sup>40</sup> İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 153.

İbn-i Tufeylin bilgi sistemindeki bu anlayıştan hareketle Goodman; dinleri akılcı din, kitle dini ve mistik din olmak üzere üçe ayırır. “İbn-i Tufeyl’in dini; mistik din ile akılcı dinin bir sentezi olan melez bir dindir” der. Goodman’a göre akılcı din ile kitle dini nasıl olursa olsun, insanın tanrı hakkındaki bilgisi ile ilgili bir probleme sahiptir. Akıl ve vahiy bu problemin zıt çözümleridir. Ancak mistik din bu konuda her ikisinden de ayrılır. Bir mistik dinde tanrıyı bilme problemi yoktur. Çünkü tanrı aşikârdır.<sup>41</sup>

İbn-i Tufeylin din anlayışında sezgi ön plana çıkmakla birlikte akıl yok sayılmaz, aksine bilginin ilk vasıtasıdır. Kör görmeye başladığı zaman duygularından vazgeçmesi gerekmez. Akıl ilhamdan önce gelir, onun yolunu hazırlar. Hatta akıl mistik bilgiye geçişten sonra da devreden çıkmaz. Mistik yaşantıyı, kendini büyütme ve yok sayma konusundaki aşırılıklardan korur. Akıl vahyedilen kanunun toplum için gerekliliğini ve ahlaki değerini anlamada ve ahlak kurallarına mistik olarak karşı gelme tehlikesinden korumada bir güvencedir.

İbn-i Tufeyl uluhiyyet konusunu işlerken kimi zaman bir kelamcı gibi davransa da meseleyi ele alış biçimi kendi bilgi sistemine uygundur. Önce çevresini gözlemleyerek eşya ve tabiat hakkında araştırmalar yapan Hay “bütün çabasını kullanarak yaptığı araştırma ve çıkarımlarla... Allah vergisi olarak her yaratılmış için bir yaratıcı bulunması gerektiği bilgisine ulaşır”.<sup>42</sup> “Deneyimlerimiz doğal olaylar arasında zorunlu bir bağlantıyı ve meydana getirici bir gücü göstermediği sürece bizim için geriye kalan tek mantıklı seçenek, evrendeki tüm gücün kaynağı olan bir varlığın mevcudiyetini kabul etmektir.”<sup>43</sup> Allah’ın ne olduğunu bilmeden önce onun varlığını tespit etmek gerekir. İbn-i Tufeyl Allah’ı ispat vasıtalarını kullanarak bunu sağladıktan sonra, O’nun ne olduğu üzerinde konuşmaya başlar. Yaptığı ilk şey Allah’ın ne olmadığını ispattır. O’nun doğasındaki çokluğa yol açacak her çeşit sıfat isnadı yanlıştır. Allah hakkındaki olası tek tarif ne olduğu değil, tarifi kendisinin yokluğudur.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Goodman, *Ruhun Uyanışı*, s. 165-184.

<sup>42</sup> İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 108.

<sup>43</sup> İbn-i Tufeyl-İbn-i Sina, *Ruhun Uyanışı*, s. 239.

<sup>44</sup> İbn-i Tufeyl-İbn-i Sina, *Ruhun Uyanışı*, s. 245.

İbn-i Tufeylin Allah'ı insanların saçma sapan arzu ve tasavvurlarına göre bölünmüş bir tanrı değildir. Hay'ın Allah hakkındaki ilk bilgisi, onun şekilleri harekete geçiren ilk fail olduğu ve o olmaksızın hiçbir gelişmenin olmayacağıdır.<sup>45</sup> Allah beş duyu ile algılanamaz, hayal de edilemez, ne cismin içinde ne dışında ne cisme bitişik, ne ondan ayrıdır.<sup>46</sup> Eylem ve etkilerin gerçek sebebidir ve biçimi bir araç gibi kullanır. Yine "O başkalaşım kabul etmez, bozuluş onun için söz konusu değildir. Varlığının bilgisine kendisinden başka hiçbir araçla ulaşamaz. O'na ulaşmak yine ancak kendisi ile mümkündür. Bilende O, bilinende O, bilgide O'dur. Bilginde, bilimde, bilinende O'dur." Hayvanlara sahip oldukları güç ve yetenekleri bağışlayıp kullanmayı öğreten, cömertlerin en cömerdi, merhametlilerin en merhametlisi, her güzellik her değer ve her erdem o büyük ve bağımsız öznenin biliminden cömertliğinden ve eyleminden gelmektedir.<sup>47</sup> İbn-i Tufeyl'in bu görüşlerinden yola çıkarak bazı araştırmacılar onun Allah düşüncesinin panteizme kaydığını da ileri sürmüşlerdir.<sup>48</sup> İbn-i Tufeylin insanın özüne dair açıklamalarında bu sonucu çağrıştırmaları mümkün olan ifadelere rastlansa da bu görüş tashihe muhtaç görünmektedir. Bu çağrışımlara örnek olarak onun güneş ışıkları ile ilgili örneği verilebilir. Ona göre "Başka şeylerin varlığı, yoğun cisimlerde yansıyan ve ilk bakışta cisimlerden çıktığı sanılan güneş ışıkları gibidir. Bu ışıklar yansıdığı cisimlerden çıkıyor gibi görünseler de gerçekte güneşin ışıklarından başka bir şey değillerdir. "Kim kendi özüne ilişkin bir bilgiye ulaşırsa ulaştığı bilgi, özü ile aynı olur. Kendi özüne ilişkin bir bilgisi özünün varlığının da gerçeklik kazanmasıdır aynı zamanda. Çünkü özün varlığının bilinmesi ancak yine kendisi ile mümkün olur. ...Soyut ve tanrıyı bilen özler bilgileri nedeniyle gerçekte aynı şeylerdir."<sup>49</sup> Ruhun oluşumuna dair fikirleri de bu konuyla ilgili görünmektedir. Mayalanmış çamurun tam ortasına tanrısal ruh girer. Tanrı buyruğuyla bir insan için gereken diğer güçler de ruha boyun eğip hizmetine girerler. Ruh diğer güçlerin yöneticisidir. Onun diğer güçlere ihtiyacı başkanın halka gereksinimi gibidir. Diğer güçlerin ruha ihtiyacı da başkanın ruha ihtiyacı gibidir. "Asıl olan ruhtur ve beden onun aracıdır."<sup>50</sup>

<sup>45</sup> İbn-i Tufeyl-İbn-i Sina, *Ruhun Uyanışı*, s. 154.

<sup>46</sup> İbn-i Tufeyl-İbn-i Sina, *Ruhun Uyanışı*, s. 114-116.

<sup>47</sup> İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 108, 118, 129.

<sup>48</sup> Sami S. Hawi, İbn-i Tufeyl-İbn-i Sina, *Ruhun Uyanışı Hay İbn Yakzan*, ss.235-249, çev. Yusuf Özkan Özburun- Serkan Özburun- Şehabettin Yalçın- Orhan Düz- Derya Örs, İstanbul: İnsan Yay., 2000, s. 249.

<sup>49</sup> İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 135, 138.

<sup>50</sup> İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 81, 92.

İbn-i Tufeyl Hay aracılığıyla vahyin neden sembolik bir dil taşıdığını merak eder ve bunu açıklama çabasına girişir. Aslında bu çaba onun temel fikirlerinden biri olan akıl-vahiy, din-felsefe uygunluğunu açıklama arzusunun yansımasıdır. Zaten eserinin temel amaçlarından biri de budur.<sup>51</sup> Ona göre nazari bilgiyle mistik bilgi arasında olduğu gibi, meşriki felsefeyle sahih din arasında söylem farkı vardır. Ancak tabii tecrübe sonucu ulaşılan 'felsefi hakikat'e çok az imtiyazlı kimse ulaşabilir.<sup>52</sup>

İbn-i Tufeyl'in din görüşünden bahsederken üzerinde durulması gereken bir başka konu, ikili anlam diyebileceğimiz hatta çoklu anlam diyebileceğimiz zahir-batın ayrımını çağrıştıran, kitabın farklı anlamları olabileceği görüşüdür. Ona göre kitap bütün insanlara seslenmeyi amaçladığı için açık ve anlaşılır bir dili vardır. Bununla birlikte farklı düzeydeki insanlar açık ve yalın anlamlardan farklı ve derin anlamları anlayabilirler. Kitap bu seviyedeki insanların ulaşmalarına imkân tanıyan anlamları içeren simgeleri barındırır. Acaba bu sözlerin zahirine mi değer vermeli yoksa iç anlamlarına mı? İbn-i Tufeyl bu tartışmayı Salaman ve Absalın ağzından yapmaktadır. Daha çok zahire önem veren Salaman'a göre kitabın dış anlamları bütün insanları ilgilendirdiğinden bu anlamların yorumlanması kargaşaya yol açardı. Sorumluluk alanı kitabın dış anlamları ile belirlendiğine göre iç anlamları araştırmanın anlamı yoktur.<sup>53</sup>

Tercihini Salaman'ın aksi istikametinde yapan İbn-i Tufeyl kitabın dilinin, ikili anlamına yönelik teorik temellendirmeyi yaptıktan sonra bâtinî anlamın ifadesine geçer. Acaba bu mümkün müdür? Hay kendini gerçekleştirme, zorunlu ve tek varlığın çağrısını duyma aşamasına geldiğinde, konuşmanın ne demek olduğunu bilmeseydi de o tek varlığın kelamını anlamıştı. Orada hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı, hiçbir kalpten geçmeyen şeyleri gördü ve tattı. O evrende ne tüm nede parça sözcükleri bir anlam ifade etmiyordu. Bu makamda görülen şeyler ancak oraya ulaşmakla mümkün olabilirdi.<sup>54</sup> Elde edilen gerçeğin bilgisini sözle ifade etmek mümkün değildir. Bu gerçekliğin sözle ve yazıyla ifadeye çalışılması onu bulunduğu durumdan çıkarır. Çünkü böylesi anlamlar ses ve harf giysilerine girerlerse mülk evrenine yakınlaşırsa olduğu gibi

<sup>51</sup> Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 99.

<sup>52</sup> Fahri, *İslam Felsefesi*, s. 337.

<sup>53</sup> İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 148.

<sup>54</sup> İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 137-140.

kalamazlar. Ancak bu hiç ifade edilemezde değildir. Üstesinden gelebilenler, ulaştıkları gerçeklikleri ancak simgeler ve göstergeler yoluyla dile getirmişlerdir. Bu simgesel anlam, sırların açıklaması için gereklidir. Bu alanda dil, anlatım yetersiz kalmaktadır. İşte bunun için birçok kişi eserlerinde simgesel bir dil kullanmıştır. “Onun sözlerini anlayabilmek için ya doğrudan kendisini dinlemek, ya söylenenleri kalp gözü ile anlamak, ya da yaratılıştan simgeleri çözümleyebilecek, anlayabilecek denli yetenekli olmak gerekir.”<sup>55</sup>.

Aslında bu tehlikeyi İbn-i Tufeyl kendisi için de var saymaktadır. Bunun içinde Hay'ın ulaştığı o makamları gücünün yettiği ölçüde dile getirdiğini, bunu yaparken de malum tehlike sebebiyle simgesel bir dil kullandığını belirtmektedir. Onun ifadesinin sınırı da buraya kadardır. Bundan ötesini istese de yazıyla ifade edememektedir. Çünkü bu mümkün değildir.<sup>56</sup> Ancak İbn-i Tufeyl'in Hay üzerinden yaptığı işi, mistik yaşantısında elde ettiği şeyleri tam olarak ifade etmese bile, bu yaşantının izahına akılcı bir giriş olarak görmek mümkündür.<sup>57</sup>

İbn-i Tufeyl'in bu konu ile ilgili yaptığı bir başka tartışma, vahyin ve Allah'ın elçisinin öte dünyaya ilişkin konularda niçin simgesel bir dil kullandığı, bu bilgilerin gerçekliğini neden açıkça ifade etmediğidir. Niçin açıklamalarını buyruklar ve kulluk görevleri ile sınırlandırmış, insanların aleyhine olan, onların yüce gerçekliğe erişmesini engelleyecek mal biriktirme vb. şeyleri neden mubah kılmıştır. İbn-i Tufeyl bunu herkesin erişme kapasitesi açısından ele almaktadır. Hay'ın böyle düşünmesinin sebebi bütün insanları üstün yaratılışlı ince kavrayışlı kalp gözü açık kimseler saymasıydı. O bu insanların kimi zaman hayvanlardan bile azgın aşağı duruma düştüklerini bilmiyordu.<sup>58</sup>

Elçinin getirdiklerinin hikmetini anlaması için İbn-i Tufeyl Hay'ı cemiyet düzlemine çıkarır. Hay çok istekli bir şekilde yüce gerçekleri anlatmak üzere cemiyet düzlemine çıkarak “büyük çoğunluğun hayvanlar gibi kavrayıştan yoksun olduklarını görünce elçinin söylediklerinin, getirdiklerinin hikmetini anlar. Halk için bunlardan daha hikmetli ve kurtarıcı bir yol

<sup>55</sup> İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 67,70.

<sup>56</sup> İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 144.

<sup>57</sup> Goodman, *Ruhun Uyanışı içinde*, s. 184.

<sup>58</sup> İbn-i Tufeyl, *Hay*, s. 154.

mümkün olamazdı.”<sup>59</sup> Dolayısıyla toplumun varlığını devam ettirmesi ve işlevlerini temin etmesi için dini ayinlere, kanunlara, emir ve yasaklara ihtiyaç vardır.<sup>60</sup>

### Jean Jacques Rousseau’nun Yetiştığı Çevre ve Fikirlerine Genel Bakış

#### Yetiştığı Çevre

Oldukça renkli ve çalkantılarla dolu bir hayatı olan Rousseau, 1712 yılında Cenevre’de doğdu. Hayatı huzursuzluk ve serserilik içinde geçen Rousseau, bir yerde tutunamamış, düzenli bir eğitimi olmamıştır. 15 yaşında Cenevre’den ayrılır, bir Katolik Papazı onu bir kadının yanına yerleştirir. Bu kadın onu uzun yıllar koruyacaktır. Sonra Paris’e dönüp hayatını nota kopya etmekle kazanır. Diojen akademisinin açtığı bir yarışmada birinci olan yapıtı ona ün kazandırır. Paris’te tutunamayıp İsviçre’ye gider. Sonra tekrar Fransa’ya döner. Bu arada yayımladığı “Emile” yüzünden kovuşturmalara uğrar. İsviçre’ye sığınır. David Home onu İngiltere’ye götürür ancak o kimseye bağlanamayan mizacı yüzünden Home ile bozuşup tekrar Fransa’ya döner. Bu huzursuz hayatı 1778 yılında sona erer. Uşaklık da dâhil birçok işe girip çıkan Rousseau, Trehese Lawaseur adında bir temizlikçi kızıdan beş çocuk sahibi oldu. Ancak bunları yetimhaneye bıraktı. Bir ara müziğe merak salan Rousseau, 1741-1749 yılları arasında Paris sosyetesinde görüldü. Voltaire ile çalıştı. Diderot ile dostluk kurdu.<sup>61</sup>

Bir edebiyatçı mı yoksa bir filozof mu olduğu tartışmalı olan Rousseau, en azından felsefenin temel konularına dair fikirleri olan ve tamamen aydınlanma felsefesinin etkisini kaybetmesinde ciddi derecede etkisi olan bir düşünürdür.<sup>62</sup>

<sup>59</sup> İbn-i Tufeyl, *Hay*, s.158.

<sup>60</sup> Goodman, *Ruhun Uyanışı*, s.188.

<sup>61</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999, s. 339, 340; Cavit Binbaşıoğlu, *Eğitim Düşüncesi Tarihi*, Ankara: Binbaşıoğlu Yay., 1982, s. 86-88; Jean Jackues Rousseau, *Altı Kitabı İle Rousseau*, çev. Heyet, İstanbul: Türkiye Yay., 1960; Jean Jackues Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Alpagut Erenuluğ, Ankara: Öteki Yay., 1999, s. 10.

<sup>62</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 339.

### Fikirleri

Ahlaki fikirlerin doğuştanlığını savunan Rousseau, çağını kıyasıya eleştirmiş, bozulmanın temelinde kurumlaşmayı görmüştür. Sınıflar arası çıkar çatışması üzerinde durmuş, siyasal erk ile toplumsal adaletsizlik arasındaki bağa dikkat çekmiştir.<sup>63</sup>

Rousseau eğitimde tecrübe metoduna büyük önem verir. Gerekirse eğitimci sahneler tertip edip bu işi yapmalıdır. Eğitimde serbestlikten yana olan Rousseau'ya göre çocuk, eğitimini kitaplardan almamalı Robinson'dan başka kitap bilmemelidir. Hayatın engellerini yenmesi için çocuğun eğitimi serbestlikle cazip hale getirilmelidir. Çocuk bizzat tabiatta eğitilmeli, cemiyete bırakılmamalıdır. Eğitimde çocuğa bir şeyler öğretmek yerine onun önündeki engeller kaldırılmalıdır. Çocuğun, gelişim basamaklarına uygun olarak "sürekli ve tamlayıcı" bir eğitim verilmelidir.<sup>64</sup>

Rousseau belki de çocukluğunun aile ve toplum hayatından uzakta geçmesi, sosyete sınıfından hakaret görmesi sebebiyle, şehir hayatını çokça eleştirmiş, toplumun karşısına çıkmıştır.<sup>65</sup> O feodal sınıf ilişkilerini despotik rejimi sert bir dille eleştirir; burjuva demokrasisini savunur. Ona göre eşitsizliğin nedeni özel mülkiyettir.<sup>66</sup> Hemen her eserinde hakların eşitsiz dağılımını, servet ve refahın yalnız bir grubun ve çoğunlukla hak etmeyenlerin elinde olmasını eleştirir. Ona göre eşya yaratıcısından çıkarırken iyidir, onu insan bozar. Bunun sebepleri de mülkiyet, medeniyet, ilimler, sanatlar ve özellikle tiyatrodur.<sup>67</sup>

O bireyin hakkını savunmakla birlikte "ortaklaşa toplumun her bireye, kamu yararına bulunması gereken özverileri dayatabilmesini önerir ve bu ilkenin uygulamada, yetkenin kötüye kullanılmasına yol açmaması için her zaman dikkatli olmayı salık verir."<sup>68</sup>

Rousseau'ya göre yasayı uygulamak için hükümet gereklidir. Demokrasi en iyi yönetim biçimidir ama uzun ömürlü değildir. En iyi ve en doğal düzen seçimli aristokrasidir. Bir yönetimin bozulmaması için belli aralıklar

<sup>63</sup> Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 13.

<sup>64</sup> Rousseau, *Altı Kitabı İle Rousseau*, s. 17.

<sup>65</sup> Rousseau, *Altı Kitabı İle Rousseau*, s. 16.

<sup>66</sup> Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yay., 2000, s. 405.

<sup>67</sup> Rousseau, *Altı Kitabı İle Rousseau*, s. 16.

<sup>68</sup> Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 12.

larla denetlenmesi ve kurultaylarca yenilenmesi gerekir. Güç hak yaratmadığından zorbalık meşru değildir. Egemenlik vazgeçilmez ve bölünmezdir, sınırı bireylerin haklarını güvence altına almasıdır. Rousseau üç tane kurum önerir: Olağan üstü durumlar için diktatörlük, törelerin ve aktörlerin (ahlak) korunması için censurluk ve yurttaşlar arası gizemse bağın korunması için sivil bir din, yurttaşlar dini.<sup>69</sup>

### Din

Rousseau'ya göre başlangıçta toplumsal hayatta Tanrıdan başka kral, dinsel yönetimden başka yönetim şekli yoktu. Ancak daha sonra her ulusun kendine Tanrı edinmesi sebebiyle çoktanrıcılık ortaya çıktı.<sup>70</sup> Bu görüşleri ile Rousseau'nun ileride değineceğimiz gibi dinin kaynağı olarak vahyi kabul etmediği açıkça görülür. Rousseau'ya göre Tanrı fikri insana tamamen his kanalından gelir. İnsan tabiatın ihtişamının tesiri altında kaldığı içindir ki, yaratıcının varlığını hisseder. Tanrı her şeyi iyi yaratmıştır. Ancak insanlar yanlış yoldan yürüyerek tabiattaki nizamı bozarlar.<sup>71</sup> Rousseau Tanrının varlığının yanı sıra ölümsüz ruhun varlığını da kabul eder, madde ile ruhun ebedi iki ilke olduğunu ileri sürer.<sup>72</sup> Ona göre böyle büyük bir varlık doğuştan mevcutsa onu anlamaya çalışmak bile boşunadır. Bunun için dinlerin kutsal öğretilerinden de kurtulmak gerekir.<sup>73</sup> Hissederek bildiğimiz bu tanrı her taraftadır ve eserleri içinde görülür. O bizim etrafımızdadır. Mecbur olmadıkça onun mahiyetini düşünmeye gerek yoktur. O tanrı kâinatı hareket ettirmektedir. Tabiatı canlandırır. Bu kuvvetli ve şuurlu irade dünyayı idare etmektedir. O tanrı mutlak iyidir. Zaruri olarak da adildir. O, nizam, intizam ve ahenk aşığıdır. Tanrı ezeli mi? Ebedi mi? Mahiyeti ne? gibi sorularla ilgilenmeye gerek yoktur. İhtiyaç hâsıl oluncaya kadar bu soruların cevabını araştırmak faydasızdır. Ayrıca bu gibi konularda "Daima mütevazı ve ihtiyatlı olmak, anlaşılmalari ve reddi mümkün olmayan şeylere sükûtle hürmet etmek ve hakikati yegâne bilen varlığın önünde diz çökmek" gerekir.<sup>74</sup>

<sup>69</sup> Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 17.

<sup>70</sup> Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 195.

<sup>71</sup> Rousseau, *Altı Kitabı İle Rousseau*, s. 15.

<sup>72</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 405.

<sup>73</sup> Paul De Man, *Okuma Allegorileri Rousseau, Nietzsche, Rilke ve Proust'ta Figürel Dil*, çev. Mustafa Zeki Çıraklı, İstanbul: Paradigma Yay., 2008, s. 299.

<sup>74</sup> Rousseau, *Altı Kitabı İle Rousseau*, s. 15, 208-215, 237.



Rousseau'nun inancında dinin kaynağı insan hissi olduğundan, insana rehber olacak şey kanattaki büyük ahenktir. Bundan dolayı inanmak için bir dinin rehberliğine ihtiyaç yoktur. Yani Rousseau her türlü vahiy ve keşfi kapalı ya da açık reddeder,<sup>75</sup> dinin kaynağını hisler olarak görür, böylelikle inanç hürriyetini kabul eder ve bütün inançlara saygı gösterir.<sup>76</sup>

Aydınlanma felsefesi, geleneğe karşı tutumu sebebiyle en azından dine mesafeli durur. Onun sorgulayan aklından din de nasibini alır. Bu sorgulama ahlakın dini temelinden şüphelenmeye kadar varmıştır. Dolayısıyla aydınlanma düşünürleri, ahlakın dini temelinden şüphelendiklerinde, bunun yerine doğal yeteneklere duyulan inancı dillendirmişlerdir.<sup>77</sup> Aydınlanmayla birlikte Kilise eski konumunu yitirmiş artık tartışılır, sorgulanır hale gelmişti. Aydınlanmanın en parlak dönemini yaşadığı günlerde yaşayan Rousseau'nun din anlayışı çağından bağımsız düşünülemez. Hatta onun din görüşünün oluşmasındaki en önemli unsurlardan biri, kendi çağındaki Hıristiyanlık ve kilisenin konumudur. O mevcut Hıristiyanlığı şiddetle eleştirirken eleştirilerini kilisenin egemenliğinden kurtulma üzerine yapmış görünmektedir.<sup>78</sup>

Rousseau'da devrindeki din seçimi ve dinin kabulünü sorgulayarak işe başlar. Geleneğin fertler üzerindeki etkisi üzerinde duran Rousseau'ya göre çocukların, hatta insanların imanı bir coğrafya bilgisi gibidir. İnsanlar nerede doğarsa oranın dinini kabullenmekte daha doğrusu kendine yapılan telkinlerden öteye gidememektedir. Bu yüzden Muhammed (a.s.)'i bazıları bir yalancı olarak görürken, bazıları bir tanrı elçisi olarak görür.<sup>79</sup>

Rousseau'ya göre inanmak için herhangi bir dinin rehberliğine ihtiyaç yoktur. Kâinattaki manzara bize rehberlik edecek niteliktedir. İnsandaki vicdan insanın aradığı inancı bulup bunu kabullenmeye yarar. Çünkü vicdan insanı asla aldatmaz ve o insanın hakiki rehberidir. Vicdanın sesini takip eden kimse tabiata itaat etmiş olacağı için doğru yoldan asla sapmaz.<sup>80</sup> Bu bilgiler ışığından bilgi teorisi açısından Rousseau'yu sansualist (duyumcu) olarak niteleyebiliriz.<sup>81</sup>

<sup>75</sup> Paul De Man, *Okuma Allegorileri*, s. 315.

<sup>76</sup> Rousseau, *Altı Kitabı İle Rousseau*, s. 15.

<sup>77</sup> Davit West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yay., 2008, s. 215.

<sup>78</sup> Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 201.

<sup>79</sup> Rousseau, *Altı Kitabı İle Rousseau*, s. 196.

<sup>80</sup> Rousseau, *Altı Kitabı İle Rousseau*, s. 15, 219.

<sup>81</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 405.

Böyle bir yaklaşımın sahibi olan Rousseau, elbette vahiy ve ilham ile ortaya konan dinleri neden kabullenmediğinin cevabını vermek durumundadır. Bu konuda gelebilecek bir itiraza karşı “vahiy ve ilhamın lehine ret veya cerh edemediğim ispatlar göremiyorsam, aleyhine de halledemediğim itirazlar görüyorum.” diyerek kendini savunmaktadır.<sup>82</sup>

Rousseau'nun din görüşünün temelinde sorgulayan bir akıl vardır. Sorgulamadan telkinle din kabul etmeyi eleştiren Rousseau, ruhun serbest kalması halinde kendisine değişmez ve bozulmaz bir mutluluk bulabileceğine inanır. İnsan dünyadaki ihtiraslarla mücadele etmeli, ruhun saf halini korumalı, ilk irade içinde kalıp devam etmelidir.<sup>83</sup>

Bir çeşit hisçiliği benimseyen Rousseau'nun din konusunda felsefeye karşı olumsuz bir tutum içinde olması tabiidir. O filozoflara karşı Emile'deki rahibin ağzından şöyle der; “Filozofların faydasız şüphelerinden beni kurtaramayacaklarını ve bilakis daha fazla rahatsız ederek zihnimi kurcalayan meselelerden hiç birisini halledemeyeceklerini anlamıştım. Kendi kendime dedim ki; deruni ışığı tetkik etmekten başlamak daha iyi olacaktır.”<sup>84</sup>

114

Bu bilgiler ışığında Rousseau'nun, Voltaire'in de aralarında bulunduğu filozofların ortak öğretisi olan “Doğal din” taraftarı olduğu söylenebilir. Doğal din Tanrıyla kurulan doğrudan ya da dolaylı iletişime bağlı vahiy dinine karşıt olarak, akıl yoluyla oluşturulabilen veya insanda doğuştan var olduğu düşünülen inançlar bütünüdür.<sup>85</sup> Paul De Man'a göre, Rousseau doğal din tabirini toplumda genel kabul görmüş anlamıyla kullanmaktadır<sup>86</sup>. Rousseau bu dine mensubiyetini kendisi de ifade etmektedir. “Bütün izahlarımın içinde tabii dinden başka bir şey göremeyeceksiniz ve başka bir dine ihtiyaç hâsıl olsaydı, cidden garip olurdu.”. Eğer insanların ve doğduğumuz memleketin otoritesinden bağımsız kalıp oradaki saçma inançlara ehemmiyet vermezsek “tabiat terbiyesi içinde çalışacak olan muhakememizin ışıklarıyla tabii dinden öteye geçmemiz” mümkün

<sup>82</sup> Rousseau, *Altı Kitabı İle Rousseau*, s. 236.

<sup>83</sup> Rousseau, *Altı Kitabı İle Rousseau*, s.224.

<sup>84</sup> Rousseau, *Altı Kitabı İle Rousseau*, s. 204; Bkz. Jean Jackues Rousseau, *Emile Yahut Çocuk Eğitime Dair*, çev. Mehmet Baştürk-Yavuz Kızılçim, Erzurum: Babil Yay., 2000.

<sup>85</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 273.

<sup>86</sup> Paul De Man, *Okuma Allegorileri*, s. 285.

değildir<sup>87</sup>. Yaşadığı zaman ve coğrafya açısından bakıldığında, dinsizliğin ve ruhçuluğun çoğu aydınlara aşılandığı bir dönemde, dinsel rejimin en akılcı ve en yumuşak anlatımı olan doğal din görüşüne meyiletmesini, belki de Rousseau için normal karşılamak gerekir.

Rousseau muhakemesinin ışıklarıyla ve tabiatı takip etmekle ulaştığı bu doğal dinin inançlarını da ortaya koyar. O yakından tasdik etmeye yatkın olduğu her şeyi kabul ederek tasdik ettikleriyle zaruri bağları olanları hakikat kabul eder. Bunların dışında kalanları da ne kabul eder ne de reddeder. Onlardan faydalı olmayanları üzerinde durmaya gerek görmeden onlara şüpheyile bakmaya karar verir.<sup>88</sup> Bu açıdan onun inandığı dinin inançları da oldukça sınırlıdır. Bunlar merhametli, iyiliksever bir Tanrının varlığı, öbür dünya, doğruların mutluluğu, kötülerin cezalandırılması, toplumsal sözleşmenin ve yasaların kutsallığıdır. Olumsuz inançlar ise tek bir başlıkla ifade edilebilir; hoşgörüsüzlük.<sup>89</sup>

Rousseau'nun inanç hürriyeti konusundaki fikirleri bir yandan özgürlüğe vurgu yaparken, bir yandan da inanç konusunda kararsız bir tutumu yansıtır. İnanç hürriyetini kabul ettiğinden bütün inançlara saygı gösteren Rousseau, kendileri için iyi olup olmadığını bilemeyeceğimiz için insanlara doğuş dinini bırakmaları yolunda telkinde bulunmanın onlara kötülük yapmak olduğunu kabul eder. "Çünkü başka fikirleri benimsemek için kendi fikirlerini bırakmalarının, onlar için muhakkak iyi olacağını bilemeyiz."<sup>90</sup>

Vahyi kabul etmeyen Rousseau tanrıyla insanlar arasında aracı da kabul etmez. Tanrı ile kendi arasında aracı kabul etmeyen Rousseau, Tanrının bizzat kendisini iştihayı tercih ettiğini, Tanrının tercümana ihtiyaç hissetmeyeceğini düşünmektedir. Rousseau'ya göre Tanrıdan bir şey istemek için önce iyi olmak gerekir. Ona layık olmadan, sorumluluğumuzu yerine getirmeden bir şey istemek işten evvel ücret, zaferden evvel mükâfat istemek demektir.<sup>91</sup>

<sup>87</sup> Rousseau, *Altı Kitabı İle Rousseau*, s. 226, 243.

<sup>88</sup> Rousseau, *Altı Kitabı İle Rousseau*, s. 205.

<sup>89</sup> Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 205-206.

<sup>90</sup> Rousseau, *Altı Kitabı İle Rousseau*, s. 15, 239.

<sup>91</sup> Rousseau, *Altı Kitabı İle Rousseau*, s. 216, 223, 228.

İnanç konusun da bile belirli bir berraklığı olmayan Rousseau'nun tabii dininin belli bir ibadet şekli yoktur. İbadeti nasıl yapacağını başkasından öğrenmeye ihtiyaç da yoktur. Bu ibadeti tabiat telkin etmiştir. Dinin mera-simi ile asıl din asla karıştırılmamalıdır. Tanrı bizden sadece kalbi ibadeti istemektedir. Eğer samimi olunursa bu yeterlidir. Hangi dine girilirse girilsin dinin hakiki vazifeleri mabetlerden müstakildir. Kalp, Tanrının hakiki mabedidir.<sup>92</sup>

Son olarak Rousseau'nun din görüşünü, doğal din ve dinin inançları konularında bir boyutuyla değindiğimiz gibi, siyasal egemenlikle ilişkilendirdiğini belirtmek gerekir. Buna göre, Rousseau'nun inandığı ve toplumun uymasını istediği dinin temel amacı toplumsal sözleşmeye uygun, iyi yurttaş olmayı sağlamaktır. Hatta daha ileri giderek toplum dininin inançlarını egemen gücün tespit edebileceğini, bu konuda da temel kriterin toplumsal uyum olacağını ifade eder.<sup>93</sup>

### Sonuç

Çalışmamıza konu ettiğimiz iki farklı kültür havzasında yetişen İbn-i Tufeyl ve Rousseau'nun fikirleri öncelikle içinde yaşadıkları dönemin ve kültür çevresinin izlerini taşımaktadır. İbn-i Tufeyl iyi bir eğitim almış, yönetim kademesinde önemli görevlerde bulunmuştur. İlgi sahası da hayli geniş görünmektedir. Rousseau ise sıkıntılı bir hayat yaşamıştır. Belki de çocukluğundaki sıkıntılar, aile ve toplum ortamından uzakta yaşaması onun toplum ve devletle ilgili fikirlerinin temelini oluşturmuştur. İbn-i Tufeyl'le en temel ortak ilgi alanları felsefedir. Ancak felsefi düşünceleriyle ilişkili olarak ortaya koydukları din anlayışlarına içinde yaşadıkları ortamın, aldıkları eğitimin, daha da önemlisi buldukları çevredeki felsefi görüşlerin etkili olduğu düşünülebilir.

En belirgin özelliklerinden biri, İbn-i Tufeyl'in akılla vahyin çatışmaya-çağı tezini ispat etme çabası, Rousseau'nun kendi çevresinde hazır buldu-ğu geleneğin ve egemen düşüncenin etkisindeki dini geleneği reddetme ve aşma çabasıdır. İbn-i Tufeyl'in din anlayışında bilgi kaynağı olarak hâkim unsur sezgi ise de, aklın yeri ihmal edilmemekte, akıl sezgiye yol gösteren ve onu denetleyen bir rol üstlenmektedir. Rousseau da ise bilgi kaynağı olan vicdan ve sezginin işlevi İbn-i Tufeyl kadar net olmadığı gibi, bunun

<sup>92</sup> Rousseau, *Altı Kitabı İle Rousseau*, s. 212, 227, 240.

<sup>93</sup> Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 206.

sınırları ve kriterleri de objektif olarak tespit edilmiş değildir. Bu durum ortaya koydukları din anlayışı, Tanrı algısı, özellikle Rousseau açısından dinin ibadet biçimlerinin ne olacağına etki etmiş gibidir.

İnsan Tanrıyı aklıyla bulmuş ise de, İbn-i Tufeyl'in inandığı Allah'ın vasıfları daha belirgin ve yetkindir. İbn-i Tufeyl felsefenin bakış açısından istifade etmiş, ancak kelimelerin ortaya koyduğu uluhiyyet düşüncesinin dışına çıkmamıştır. Akıl-vahiy uygunluğu düşüncesi fikirlerinin ana teması olmaktan hiç çıkmamıştır. Rousseau'nun Tanrı algısında ise belirsizlik, özellikleri bilinmeyen bir bakış hâkimdir. Vahiy Rousseau'nun düşüncesinde kendine yer bulamamaktadır. Sadece insan hissini sınırları içinde kalan Tanrının bilinemezlik ve belirsizliğin sınırları içerisine hapsedildiği görülmektedir.

Rousseau'nun tabii diniyle İbn-i Tufeyl'in Hay'a aklıyla buldurduğu din kişinin iç duygularından izler taşıması yönünden benzer görünür. Ancak Rousseau'daki din anlayışı dinin boyunduruğundan kurtulma özlemini ve toplumsal düzene uyumu dillendirirken, İbn-i Tufeyl'de Allah'ın emrine girme ve ona her şeyiyle teslim olma özlemi taşımaktadır. Rousseau'nun din anlayışında sorgulayan bir aklın olduğu görülmektedir. Ancak bu akıl kilisenin baskıcı tutumuna karşı kendini konumlandırmış aydınlanmadan izler taşır. Belki Rousseau'yu mazur görebileceğimiz nokta da burasıdır. Zira onun döneminde dinin boyunduruğundan kurtulmak, siyasi olarak da gücünü ağır bir şekilde hissettiren kilisenin boyunduruğundan kurtulmak anlamına geliyordu. Dolayısıyla içinde bulunduğu kültür çevresi için "Doğal Din" taraftarı olmak, Rousseau için makul bir düşünce sayılabilir.

İbn-i Tufeyl Hay b. Yakzan'a yaratıcıyı aklıyla buldursa da bulduğu Allah'ın yüceliğinden ve inandığı dinin üstün bir din olduğundan emindir. Ancak Rousseau için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Rousseau inandığı dini başkasına telkin etmeyi bile yanlış bulur. İbn-i Tufeyl'in sembolik kişiliği olan Hay, vahyin getirdiği bilgilere teslim olma ve yapması gereken ibadetleri yerine getirme konusunda her hangi bir tereddüt yaşamazken, Rousseau'nun inandığı dinde belirli ibadet şekli olmadığı gibi ibadete gerek de yoktur. Rousseau inandığı dinin doğruluğunu siyasal düzene uyumla eşdeğer görür. Dinin amacı iyi bir yurttaş olmayı sağlamaktır. Aslında bu düşünce bile din konusunda ne kadar kararsızlık ve tutarsızlık içerisinde olduğuna işaret eder.

Aydınlanmanın hâkim olduğu kültür çevresinin yetiştirdiği Rousseau'yu, fikirleriyle ilgili eleştirilerimizi saklı tutmak kaydıyla, bir arayışın adamı olarak nitelemek mümkündür. En azından çevresindeki din aşılısının, tanrı düşüncesinin aşılması gerektiğini fark etmiştir.

#### Kaynakça

- Başgil, Ali Fuat, *Din ve Laiklik*, İstanbul: Sönmez Neşriyat ve Matbaacılık, 1962.
- Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: T.D.V. Yay., 1999.
- Binbaşoğlu, Cavit, *Eğitim Düşüncesi Tarihi*, Ankara: Binbaşoğlu Yay., 1982.
- Cevzici, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yay., 2000.
- De Man, Paul, *Okuma Allegorileri Rousseau, Nietzsche, Rilke ve Proust'ta Figürel Dil*, çev. Mustafa Zeki Çıraklı, İstanbul: Paradigma Yay., 2008.
- Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of the Religious Life*, Translated From The French By Joseph
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Birleşik, 2000.
- Furseth, Inger, Repstad, Pal, *An Introduction To The Sociology Of Religion Classical and Contemporary Perspectives*, Farnham, England: Ashgate Publishing Limited, 2010.
- Glock, Charles Y., *Dindarlığın Boyutları Üzerine Din Sosyolojisi*, sah. 250- 271, Der. Yasin Aktay, M. Emin Köktaş, Ankara: Vadi Yay., 2007.
- Goodman, Evin, İbn-i Tufeyl-İbn-i Sina, *Ruhun Uyanışı Hay İbn Yakzan*, çev. Yusuf Özkan Özburun- Serkan Özburun- Şehabettin Yalçın- Orhan Düz- Derya Örs, İstanbul: İnsan Yay., 2000, s.145, 222.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi Yay., 1999.
- Göktürk, Akşit, *İngiliz Yazımında ADA*, İstanbul:Yapı Kredi Yay., 1997.
- Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yay., 2000.
- Hawi, Sami S., İbn-i Tufeyl-İbn-i Sina, *Ruhun Uyanışı Hay İbn Yakzan*, çev. Yusuf Özkan Özburun- Serkan Özburun- Şehabettin Yalçın- Orhan Düz- Derya Örs, İstanbul: İnsan Yay., 2000, s. 235-229.
- Hodgson, G.S.Marshall, *İslamın Serüveni*, çev. Heyet, İstanbul, İz Yay., 1993.
- İbn-i Tufeyl-İbn-i Sina, *Hay Bin Yakzan*, Hazırlayan N. Ahmet Özalp, İstanbul: Yapı Kredi, 1998.
- İbn-i Tufeyl-İbn-i Sina, *Ruhun Uyanışı Hay İbn Yakzan*, çev. Heyet, İstanbul: İnsan Yay., 2000.
- Kutluer, İlhan, "İbn-i Tufeyl Maddesi", *İslam Ansiklopedisi*, XIX, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2000.

Mensching, Gustav, *Dini Sosyoloji*, çev. Mehmet Aydın, Konya: Din Bilimleri Yay., 2004.

Ragıb el-İsfehani, *Müfredatü elfazi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davudi, Beyrut: ed- Daru's-Şamiyetü, 1997.

Rousseau, Jean Jackues, *Altı Kitabı İle Rousseau*, çev. Heyet, İstanbul: Türkiye Yay., 1960.

Rousseau, Jean Jackues, *Emile Yahut Çocuk Eğitime Dair*, çev. Mehmet Baştürk-Yavuz Kızılçim, Erzurum: Babil Yay., 2000.

Rousseau, Jean Jackues, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Alpagut Erenuluğ, Ankara: Öteki Yay., 1999.

Smart, Ninian, "Din ve Beşeri Tecrübe" Hz. Meryem ve Efes Dinler Tarihi Yazıları, çev. Ali İhsan Yitik, İzmir: Tibyan Yay., 2001, s. 117- 137.

Sunar, Cavit, *İslam Felsefesi Dersleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.

Taplamacıoğlu, Mehmet, *Din Sosyolojisine Giriş*, Ankara: AÜ. İlahiyat Fakültesi Yay., 1968.

Taplamacıoğlu, Mehmet, *Din Sosyolojisi*, Ankara: AÜ. İlahiyat Fakültesi Yay., 1983.

Tümer, Günay - Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ankara: Ocak Yay., 1997.

Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi*, Ankara: Selçuk Yay., 1967.

Wach, Joechim, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, İstanbul, M.Ü.İFAV, 1995.

W Ward Swain M.A., London: George Allen&Unwin Ltd., 1964.

Weber, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata, Ankara: Ayraç Yayınları, 2008.

West, Davit, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yay., 2008.

