

# FELSEFE DÜNYASI

2011/1 Sayı: 53 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

## Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına  
Başkan Prof. Dr. Ahmet İNAM

## Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Ahmet İNAM

## Yazı Kurulu

Prof. Dr. Ahmet İNAM  
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ  
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR  
Prof. Dr. İsmail KÖZ  
Prof. Dr. Sait REÇBER  
Prof. Dr. Erdal CENGİZ  
Yard. Doç. Dr. Fulya BAYRAKTAR

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S  
INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

## Yazışma ADRESİ

PK 21 Yenışehir/Ankara  
Tel & Fax: 0 312 231 54 40

Fiyatı: 20 TL (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi: 00158007288336451

## Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı  
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi  
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11 Yenimahalle/ANKARA  
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

## İBN TUFEYL'DE İNSAN DOĞASININ FİZİK VE METAFİZİK KAYNAKLARI

Mustafa YILDIZ\*

### Giriş

Batı'da Ebubekir künyesinden dolayı Abubacer ya da Abentofail adıyla bilinen İbn Tufeyl (1100-1185), 12. yüzyıl Muvahhidî Endülüs döneminin önemli filozoflarından. <sup>1</sup> Onun felsefî kaynaklarının özellikle Farabi, İbn Sina, Gazali ve İbn Bacce olduğu bilinen tek felsefî eseri olan *Hayy bin Yakzan*'nın içeriğinden anlaşılabilir. Öyle ki İbn Tufeyl'in kendinden önceki felsefe geleneği ile ilgili olarak eserinin *Giriş* bölümündeki değerlendirmeleri aynı zamanda onun bu gelenek içerisindeki yerini belirlemede en önemli dayanağı teşkil eder. İbn Tufeyl burada, Farabi, İbn Sina, Gazali ve İbn Bacce hakkında orijinal yorumlar yaparak kendi çizgisini ortaya koyar ve eseri yazma nedeninin İbn Sina'nın *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye* adlı eserinin sırlarını açıklamak olduğunu ifade eder. <sup>2</sup> İbn Tufeyl'in *Giriş* bölümünde Farabi'ye yönelttiği eleştirilerin ötesinde, daha sonra Farabi'nin görüşleriyle kendisiyle çelişir biçimde benzerliklerin görülmesi ise ilgi çekicidir. <sup>3</sup> Buradan anlaşıldığına göre İbn Tufeyl, kendinden önce Farabi ve onun Endülüs'teki en önemli takipçisi olan İbn Bacce çizgisindeki *Meşşâi/Aristotelesçi* geleneği sürdürür. Bu açıdan o, Batı Avrupa felsefesine Aristoteles'i yeniden tanıtan İbn Rüş'tün de öncüsü sayılabilir. Ancak bu geleneğe eleştirel yaklaşması ve İbn Sina ve Gazalî aracılığıyla tasavvufî öğeler katarak aşmaya çalışması ile de *İşrâkî* geleneğe bağlanabilir.

İbn Tufeyl eserinin başında, okurunun kendisinden *meşriki hikmeti/doğu bilgeliğini* açıklamasını istemesi üzerine bu işe giriştiğini ve bunun kendisinde daha önce yaşadığı ve dilin niteleyemediği, sözün açıklayamadığı, insan aklının

\* Yrd Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

<sup>1</sup> Hayatı hakkında bk. Ömer Mahir Alper, İbn Tufeyl'in Hayatı ve Felsefesi, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1993; Abdulhalim Mahmud, Felsefetü İbn Tufeyl, Dârül-Kitabü'l-Benânî, Beyrut 1990; Adıvar, A. Adnan (1993), "İbn Tufeyl", İslam Ansiklopedisi, V/II, s. 829-831, İstanbul: MEB Yayınları; Kutluer, İlhan, "İbn Tufeyl", İslam Ansiklopedisi, C: XX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, s. 418-422. Sıddıkî, Bahtiyar Hüseyin (1990), "İbn Tufeyl", çev: İlhan Kutluer, İslam Düşüncesi Tarihi içinde, ed. M. M.Şerif, C: II, İstanbul: İnsan Yay., s. 147.

<sup>2</sup> İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, neşr.:Albert Nasrî Nader, Darü'l-Meşrik, Beyrut 1986, s. 16-24.

<sup>3</sup> Sami S. Hawi, "İbn Tufeyl'in Farabi'nin Bazı Görüşlerini Eleştirisi", çev. Atilla Arkan, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5 / 2002, s. 151-154.

anlamını kavrayamadığı, tasavvufta *fenâfillah* adıyla anılan zihinsel bir durumu hatırladığını belirtir. Ona göre *fenâfillah* durumu, felsefe öğretimi almayanların “Kendimi tesbih ederim; şanımla ne yücedir”, “Ben Hakk’ım”, “Elbisemin içinde Allah’tan başkası yoktur” gibi dinin zâhiriyle uyuşmayan sözlerle ifade ettiği bir durumdur. Ancak Gazalî gibi bilimlerdeki yetkinliği sayesinde kendini bu tür sözlerden sakındırmayı başaranlar bile üstü örtülü bir biçimde durumlarını dile getirmekten kendilerini alamamışlardır.<sup>4</sup>

Bacce’nin teorik düşünme ve akıl yürütme yoluyla kazanıldığını belirttiği ve *ittisal/bitişme* sözcüğüyle nitelediği felsefî düzeyin çok üstünde olan bu düzey, İbn Tufeyl’e göre, İbn Sina’nın meşrikî hikmetinde bulunan tasavvufî deneyim yoluyla kazanılır. İbn Tufeyl, zihninin *felsefî düzeyi* ile *tasavvufî düzeyi* de denilebilecek bu iki basamağı arasında karşılaştırma yaparak bu durumu bir benzetmeyle açıklar. Ona göre doğuştan kör olmasına karşın akıllı başında, sezgisi güçlü ve hafızası yerinde kör birinin bu yetileriyle tanıdığı çevresi ile gözlerinin açılmasıyla birlikte görerek tanıdığı çevresi arasında tam bir uyum vardır. Ancak birinci durumla ikinci durum arasında öncelikle bilginin açıklığı, sonra da bu bilgiden alınan haz bakımından ayrılık vardır.<sup>5</sup> Dolayısıyla İbn Tufeyl’e göre felsefî yöntemlerle ulaşılan bilgi bir doğruluk değeri taşırsa da, bilginin açıklığı ve özneye verdiği haz bakımından tasavvufî deneyimle elde edilen bilginin alt düzeyinde yer almaktadır.

var ki İbn Tufeyl, felsefe öğrenimi görmeyenlerin dinin zâhiriyle çelişen sözlerini her ne kadar yadsımasa da, bir ölçüsüzlük olarak görüp gerçek bir felsefî öğrenimle kazanılan bilgilerin müşahede anında kişiyi bu tür sözlerden sakındırmasını önemli gördüğü açıktır. Bununla birlikte burada felsefî öğrenimi, kişinin başka bir kişiden edindiği bilgilerle sınırlandırmamak gerekir. Tam tersine İbn Tufeyl’in amacı, tüm toplumsal bağlardan uzak bir biçimde kişinin kendi doğasından kaynak alarak ilkin felsefî sonra da tasavvufî yetkinlik düzeyine ulaşmasını sembolik bir öykü aracılığıyla betimlemektir. Bu bakımdan felsefî öğrenimin, teorik aklın kullanımının yetkinleşmesi anlamına geldiği, tasavvufî deneyimin ise bunun ardı sıra oluştuğu söylenebilir. Nitekim öykü, Hayy’ın kişiliğinde bilginin elde edilmiş basamaklarının gittikçe yetkinleşerek sonunda *müşahede* düzeyine gelişine göre bir düzen içerir. Bu bağlamda Hayy’ın zihinsel yolculuğunda, duyum, gözlem, akıl yürütme ve müşahede yöntemleri birbiri ardınca gelir ve her biri bir üst düzey bilgilenme basamağına yol açar. Dolayısıyla insanın zihinsel gelişimi, duyu bilgisinden deneyime ve akıl bilgisine ve sonra da sezgi bilgisine doğru gerçekleşir. İbn Tufeyl, insanın doğal

<sup>4</sup> İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, s. 16.

<sup>5</sup> Age, s. 18

kaynaklı bu gelişimini tanımla belirlemek yerine, Hayy'ın kişiliğinde 50 yaşına değin her biri yedi yıl süren yedi aşamalı bir süreçte betimleme yolunu seçmiştir.<sup>6</sup> Dolayısıyla öyküde gerçekleşen olayların ve bedensel gelişim ile zihinsel gelişim arasındaki uygunluk açısından bu olaylara Hayy'ın verdiği anlamların sırası oldukça önemlidir. Öyle ki bu konuda İbn Tufeyl'in günümüz gelişim psikolojisi ve pedagojisi bakımından J. Piaget'yi önelediği de düşünülebilir.

Makalenin amacı, öykünün ana karakteri olan Hayy'ın doğada, doğal bir biçimde var oluşundan başlayarak sonunda tasavvufi düzeye gelinceye değin zihinsel gelişimini insanın doğası, evrendeki yeri, var oluş amacı, bilişsel yetileri, ahlaksal yükümlülüğü, dilsel yeterliliği ve ölümsüzlük istemi gibi felsefenin insan doğasına ilişkin sorduğu temel sorulardan hareketle değerlendirmektir. Kuşkusuz bu değerlendirmeleri, sonuçta zihnin felsefi ve tasavvufi olarak nitelendirilebilecek olan biliş düzeyleriyle ilişkilendirmekle bir ölçüde birbirinden ayrılmış olarak ortaya çıkan bu iki disiplin arasında insan doğasına gönderimleri bakımından ilişki kurmanın olanakları araştırılacaktır.

### Hayatın Kaynağı

Öncelikle burada insanın doğası sorununun onun canlı bir varlık olarak nasıl oluştuğuyla ilgili bir sorun olduğunu belirtmek gerekir. Bir takım var olanların nasıl oluyor da diğerlerinden farklı olarak devinimin kaynağını kendinde taşıdığı; duyumsama, algılama, düşünme, anlama, konuşma, amaç edinme ve amacına yönelme gibi etkinliklerde bulunduğu sorusu, günümüze değin felsefenin yanıt aradığı önemli bir soru olmuştur. Bu konuda Platon ve Aristoteles başta olmak üzere Eski Yunanlıların geniş bir tartışma alanı açtıkları bilinmektedir.

Bu bağlamda temel sorun canlılara canlılık özelliğini veren ilkenin ne olduğu ve bedenle nasıl birleşip ilişki içine girdiğidir. Bu konu İslam felsefesinde de özellikle İbn Sina'nın eserlerinde geniş biçimde ele alınmıştır. İbn Tufeyl'in de öyküsünün başında ele aldığı bu sorun, Hayy'ın bir canlı olarak adaya nasıl geldiğiyle ilgili verdiği iki rivayetten birincisinde çözümlenir. İbn Tufeyl'in aktardığı ikinci rivayet, Musa'nın sepet içinde nehre bırakılması hikâyesini andırır biçimde genel okuyucunun anlayışlarına seslenir. Bununla birlikte felsefi değeri, taşıdığı toplumsal kökenle ilgili olarak düşünülebilir.<sup>7</sup> Başka bir deyişle bu rivayete göre Hayy'ın bir anne ve babadan dünyaya gelmesi ve kraliyet ailesine nispet edilmesi, özünde İbn Tufeyl'in siyasî açıdan seçkinci/elitist bir yaklaşıma sahip olduğunu göstermektedir. Birinci rivayet ise tam da kökeni İbn Sina'da

<sup>6</sup> Medenî Salih, *İbn Tufeyl-Kadayâ ve Mevâkif*, el-Mektebetü'l-Vataniyye, Bağdat 1980, s. 137

<sup>7</sup> Hillel Fradkin, "Ebsal ile Selaman'ın Diyaloğu-Hayati Şuur mu Yarattı?", *İslam Felsefesinde Siyasî Düşüncenin Gelişimi*, çev.: Selahattin Ayaz, ed. Charles E. Butterworth, Pınar Yay., İstanbul 1999, s. 215-218.

açık bir biçimde bulunan ruhun bedene nasıl girdiği sorusuna bir yanıt niteliği taşır. Böylece İbn Tufeyl insanın bireysel var oluşunu, bir yandan bir canlı çiftine göndermede bulunarak açıklarken, diğer yandan da maddedeki pek çok ögenin bileşmesindeki yüksek düzeydeki ölçülülüğe bağlayarak açıklar.

İbn Tufeyl'e göre yeryüzünün havası bakımından en ılıman ve yüksek nurları almaya elverişli bir adasında bir miktar toprak, zaman içinde mayalanmış hamur durumuna gelerek öyle bir kıvama gelir ki sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık nitelikleri arasında tam bir uyum ve denge oluşur.<sup>8</sup> Bu balçık kütesinin tam ortasında iki parçadan oluşan ve ince bir zarla birbirinden ayrılan içi son derece uyumlu göksel/havâî bir cisimle dolu olan çok küçük bir kabarcık oluşur. Böylece *Allah'ın emrinden olan ruh*, bu küçük kabarcığa ilişerek ne duysal açıdan ne de akılsal açıdan bir daha ayrılmacasına ona sıkıca yapışır. İbn Tufeyl bu durumu tüm nesnelere aynı ölçüde yayılan güneşin ışığını her bir nesnenin kendi yeti ve yetenekleri ölçüsünde almasına benzetir.<sup>9</sup> Bununla birlikte bu konuda İbn Tufeyl en önemli kaynağı olan İbn Sina'ya hiçbir göndermede bulunmaz. Nitekim İbn Sina'ya göre de doğal cisimleri oluşturan dört temel ögenin karışımındaki ölçülülük oranında göksel güçlerin etkisiyle bitki, hayvan ve insan olmak üzere basamaklı bir biçimde canlılar oluşmaktadır. Doğal düzende en son ve en üst basamakta yer alan insanın oluşumu dört unsurun öncekilerden daha da ölçülü bir biçimde karışmasıyla olur.<sup>10</sup>

Şu da var ki İbn Tufeyl doğal düzendeki bu basamaklı yapıyı ve ruhun bedene nasıl girdiği sorusunun ötesinde ruh-beden ilişkisini eserin ilerleyen bölümlerinde Hayy'ın kavrayışına sunarak burada yalnızca Hayy'ın oluşumu ile ilgili bilgiyi vermekle yetinir. Burada ilgi çekici yönün insanın bedensel varlığı ile doğanın bir parçası olmasına karşılık onun duyum ve algılama ile başlayan ve müşahede yoluyla en yüksek düzeye ulaşan zihinsel gelişim sürecinin kaynağını da doğal ilkelerdeki ölçülülüğe bağlamasıdır. Şu ayrımla ki bu ölçülülük en üst düzeyinde ilâhî bir nitelik kazanarak maddesel özelliklerden tümüyle ayrı insan ruhu meydana gelmektedir.<sup>11</sup>

İbn Tufeyl, Hayy'ın yaşamının kaynağı ile ilgili aktardığı iki rivayetin dışında, daha sonraki zihinsel gelişimi ile ilgili rivayetlerin birbiriyle örtüşüğünü ifade eder.<sup>12</sup> Açıkçası Hayy ister doğal yoldan oluşma ister başka bir adadan bir sepete konularak dalgaların onu sürüklemesi yoluyla, her ne şekilde adaya

<sup>8</sup> İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, s. 26.

<sup>9</sup> Age, s. 29.

<sup>10</sup> İbn Sina, *Kitâbü'n-Necât*, neşr.: Macid Fahri, Beyrut 1985, s. 196.

<sup>11</sup> İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, s. 30.

<sup>12</sup> Age, s. 32.

gelmiş olursa olsun, zihinsel gelişimi açısından değişen bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla İbn Tufeyl'in eserinin asıl ilgisi, Hayy'ın adaya gelişinden bağımsız olarak düşünüldüğünde, başlangıcından en yetkin düzeyine dek geçirdiği tüm zihinsel evrelerin toplumsal bağlardan ve direktiflerden uzak, tümüyle kendi doğal donanımından kaynaklandığının temellendirmesini yapmaktır. Başka bir deyişle Hayy, toplumsal ve kültürel etkilerden uzakta sırf kendi doğasından kaynak alarak kendi dünyasını kuran özel bir kişiliği temsil etmektedir. İşte burada insanın bu doğal donanımının ne olduğu, yani insan doğasının neliği sorunu ortaya çıkmaktadır.

### **İnsan Doğası ve Zihinsel Yetkinleşmenin Toplumdan Bağımsızlığı**

Burada öncelikle insan doğası kavramını, insanın doğuştan sahip olduğu yetiler ve bu yetilerin dışarıdan bir öğretici yardımı olmaksızın yetkinleşmesinin olanağı olarak anlamlandırdığımızı belirtmek gerekir. Bu bağlamda İbn Tufeyl'in yukarıda belirtildiği gibi insan ruhunu *Allah'ın emrinden* bir varlık olarak tanımlaması önemlidir. Nitekim bu anlamda insan, aşkın bir özün taşıyıcısı olmaktadır. O halde Hayy'ın doğada, doğal bir biçimde oluşumunu fiziksel gerçeklikle sınırlamamak, aşkın bir gerçekliğe göndermede bulunarak anlamak gerekmektedir. Çünkü fiziksel açıdan insanın ne olduğu, onun tinsel açıdan ne olması gerektiğiyle ilgili görünmektedir. Böylece insan doğası kavramı, insanın amacına ilişkin metafizik bir içerik taşır ve bu içerik insanın evrendeki yeri, doğadaki diğer türlerle ilişkisi, kim olduğu ve kendini nasıl gerçekleştirdiği ile ilgili başka sorulara yol açar.

Bu bağlamda şunu belirtmek gerekir ki İbn Tufeyl'de insan doğası sorunu Platon, Aristoteles ve Farabi çizgisindeki insanı toplumsal ve politik düzende ilgisi içerisinde tanımlamaya çalışan anlayıştan ayrılır. Her ne kadar İbn Tufeyl, insanın toplumsal yönünü tümüyle göz ardı etmese de asıl ilgisi epistemolojiktir. Şöyle ki ilk yedi yılında Hayy kendisini bulan ceylanın beslemesi ve koruması altında büyür. Böylece İbn Tufeyl, insanın temel gereksinimlerini sağlamak için topluma gereksinim duyduğu yönündeki Aristotelesçi çizgiyi devam ettirir. Sözelimi ceylanın onu kuş tüyü doldurulmuş bir sepette büyütmesi insanın bedensel açıdan varlığını sürdürebilmesi için doğal bir donanıma sahip olmadığına işaret eder. Ayrıca Hayy'ı besleyip büyüten ceylanın sevme ve özenme gibi bir takım özellikler taşıdığı da görülebilir. Ancak yukarıda belirtildiği gibi İbn Tufeyl'in asıl ilgisinin bedensel açıdan değil de zihinsel açıdan insanın toplumsal bağlara gereksinimi olmadığını temellendirmektir. Nitekim Hayy'ın bedensel gereksinimlerini sağlayan ceylan, ona bir bilgi, düşünce ya da inanç benimsetmez. Hayy'ın tüm bilgisi kendi deneyim ve akıl yürütmelerinden kaynaklanır ki, bu durum Gazalî'nin *hakikat/kesin bilgi* arayışındaki çıkış nok-

tasıyla ilgili görünmektedir. Öyle ki, Gazalî hakikatin toplum tarafından bireye verilmesi düşüncesine karşı kuşkuyla yaklaşmıştır. Farklı toplumlarda farklı dinlerin, her bir din içinde de farklı mezheplerin olduğunu ve her bir fırkanın da kendi görüşünü hakikat olarak sunması karşısında Gazalî, kişisel hakikat arayışının kendi doğasından/fitratından kaynaklandığını ve bunun Allah tarafından doğasında yer ettiğini ileri sürmüştür.<sup>13</sup> Bu anlamda Gazalî Hz. Peygamberin “Her doğan çocuk Müslüman yaratılışı üzerine dünyaya gelir. Sonra ana babası onu Yahudi, Hristiyan, Mecûsi yapar.” hadisini aktararak asıl yaratılışın hakikati ile ana babayı, öğretmenleri taklit etmekle benimsenen görüşlerin hakikatini araştırmaya başladığını ifade eder.<sup>14</sup> Başka bir deyişle Gazalî için hakikat, toplum tarafından bireye benimsetilen bilgilerin ötesindedir ve her bireyin doğasında hakikati araştırma eğilimi vardır.<sup>15</sup> Bu bakımdan İbn Tufeyl’in kurgusal araştırmasının amacı, herhangi bir dinin doğruluğunu belirleyecek nesnel ölçütün ne olduğu ve kişinin içinde yaşadığı gelenekten bağımsız biçimde bu ölçütü elde etme olanağının olup olmadığı sorununu çözmektir.

Bu soruna aradığı çözüm yolunda İbn Tufeyl, bireyin hakikati elde etme isteğinin toplumdan bağımsız olarak kendi doğasından kaynaklandığı yönünde ki Gazalîci bakış açısına sahiptir. *Hayy bin Yakzan* da özünde epistemolojik bir öyküdür; aklın, öğretmen ya da kitap anlamında dışarıdan bir yardım almaksızın evrenin yapısını nasıl keşfettiği ve Tanrının bilgisine nasıl ulaştığını anlatır.<sup>16</sup> Ancak hakikatin kazanımına yönelik bu istek, bir süreç içerisinde ve doğal koşulların aşılmasıyla gelişme gösterir. Başka bir deyişle İbn Tufeyl’in ilgisi doğal donanımı son derece ölçülü bir kişinin duyulurun bilgisinden düşünülürün bilgisine yükselerek doğanın ötesine geçişini aşama aşama betimlemektir. İbn Sina ve İbn Bacc’e’den farklı olarak İbn Tufeyl bu durumu, tüm toplumsal ve kültürel koşullardan bağımsız biçimde açıklamaya çalışır.<sup>17</sup>

Hayatının ilk yedi yıllık evresinde *Hayy*’ın zihinsel eylemleri henüz amaçlılık taşımaz. Daha çok temel gereksinimlerin karşılanmasına yönelik attığı çığlıklar biyolojik tepkilerdir. Dolayısıyla bu evrede dış dünyaya karşı bir anlamlandırma ve bilinçli bir amaçlılık söz konusu değildir.<sup>18</sup> Ne var ki *Hayy*’ın, yaşamının bu ilk evresinde doğal dünyaya karşı yabancılaşma duygusunun izleri

<sup>13</sup> Gazalî, *el-Munkızu mina’d-Dalâl*, çev.: Hilmi Güngör, Maarif Basımevi, Ankara 1969, s. 14-15.

<sup>14</sup> Age, s. 16

<sup>15</sup> Hasan Şahin, “Gazalî’nin İlim, Akıl ve Felsefe’ye Bakış Tarzı”, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 2, Kayseri 1985, s. 106.

<sup>16</sup> Dimitri Gutas, “İbn Tufayl on İbn Sina’s Eastern Philosophy”, *Oriens*, Volume: 34, Year: 1994, p. 235.

<sup>17</sup> Abdulhalim Mahmud, *Felsefetü İbn Tufeyl*, s. 23.

<sup>18</sup> İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, s. 32-33.

de görülebilir. Nitekim Hayy, bilincinde olmadığı sevgi ve nefret duygularının yanı sıra diğer hayvanlarla kendisini karşılaştırdığında onlar karşısında utanma ve kıskanma gibi duygular da taşır. Sonunda kendisini hayvanlara benzetmeye çalışır. Taklit yoluyla anne-ceylanın ve diğer hayvanların seslerini çıkarmayı öğrenir. Böylece çevresindeki diğer varlıklar her ne kadar kendisinden farklı da olsa, onlara uyum sağlamaya çalışır. Çıplaklığının farkına varır ve bu sorunu ortadan kaldırmak için geniş yapraklarla cinsel organlarını örter; hayvanların boynuz, pençe, hızlı koşma gibi üstünlüklerine karşı da ucunu sivrilttiği bir sopa yapar. Böylece alet yapabildiği elleri sayesinde kendinin onlardan daha üstün olduğunun ayırma varır.<sup>19</sup> Bu bakımdan Hayy'ın diğer doğal varlıklardan farklılığı ve onlar üzerindeki üstünlüğüne ilişkin bilincinin ilk kez pratik aklın kullanımıyla ilgili olduğu düşünülebilir.

Açıkçası tüm bu örnekler Hayy'ın kendisini doğal dünyaya uydurma çabasının izlerini taşır. Bu anlamda Hayy'ın yaşamı, doğal koşullarla bir çelişkiyi içerir. Bu çelişkiyi yok etmek için, doğal düzene uyma ve orada kendi konumunu belirleme çabası, Hayy'ın hakikat arayışının ilk basamağını oluşturmaktadır. Hayy'ın bu konudaki ilk bilgi kaynağı *duyumsama* ve *gözlem*, gözlemlerine işlevsellik kazandıran neden *içgüdü* ve *duygular*, bunların eylemsel karşılığı ise kendisine yakın olarak gördüğü diğer canlıları *taklittir*.

Dolayısıyla İbn Tufeyl'e göre insanın doğal donanımı, varlığını sürdürebilmek için bedensel açıdan yetersiz olmasına karşın, doğayla arasındaki bu doğal çelişkiyi ortadan kaldırmaya yönelik isteği, onun kendine en yakın olarak gördüğü varlıklara benzemeye çalışarak yapay bir evren oluşturmasına yol açmaktadır.

İşte burada insanın tür olarak ayırımının doğal dünyadaki ilk belirtilerinin, onun kendini doğaya uydurma çabası içinde olmasıyla açığa çıktığı söylenebilir. Onun bireysel varlığı doğadaki hiç bir türün üyesi olmamasının özelliğini taşır. Nitekim Hayy özellikle bilgi basamaklarında ilerlerken kendinin doğal dünyada konumlandırılmada hayli güçlük çeker. Her bir türün üyeleri pek çok olmasına karşın doğada kendine benzer başka bir varlığı görmemesi kimi zaman umutsuzluğa düşmesine bile neden olur.<sup>20</sup>

### **Fizik ve Biyolojiden Metafizığe Geçiş**

Yaşamının ikinci yedi yıllık evresinin başlangıcında anne-ceylanın ölümlüyle Hayy'ın yaşadığı ilk duygusal sarsıntı bilimsel bir meraka neden olur. Öyle ki anne-ceylanın ölümüne karşı Hayy'ın duygusal tepkisi, hayata ve ölüme ilişkin kuramsal araştırmalara yol açar. Hayy'ın bu ilk merakının konusu hayat

<sup>19</sup> Age, s. 33-34.

<sup>20</sup> Age, s. 40.



ilkesinin ne olduğuna yöneliktir. Daha önce birçok hayvanın ölüsünü görmüş olmasına ve hatta onların ölümlerini örtünmek ya da üstün görünmek için kullanmasına karşın anne-ceylanın ölümüyle birlikte canlılığın kaynağının ne olduğuna yönelik bir merak doğar. Eğer bu kaynağı bilirse onu yeniden hayata döndürebileceğine inanır. Hayy kendi organları ve çevresindeki canlıların durumlarıyla ilgili gözlemlerinden yola çıkarak ve analogi yöntemini kullanarak hayatın kaynağının gövdenin ortasında yer alabileceği sonucuna ulaşır. Böylece anne-ceylanın göğsünü yarar ve zorlu bir uğraşından sonra kalbine ulaşır. Hayatın kaynağının bu organ olabileceğini düşünerek kalbi yarar. Kalbin iki gözünün olduğunu, sağ yandaki gözün pıhtılaşmış kanla dolu olup sol yandaki gözün ise boş olduğunu gözlemler. Hayy bu gözleminden hareketle hayat ilkesinin bu boş gözde bulunduğu ve ölümlerle birlikte buradan çıkıp gittiği düşüncesine ulaşır.<sup>21</sup> Fakat anne-ceylanı hayata döndürme çabası sonuçsuz kalır.

Pratik değeri olmamakla birlikte Hayy'ın bu düşüncesi başka bir açıdan önemlidir. Şöyle ki hayat ilkesinin bedenden çıkmasıyla bedenin algılayamaz ve hareket edemez duruma gelmesi, bedenden çıkan bu şeyin bedenden daha üstün ve daha değerli olduğu anlamına gelmektedir. Böylece Hayy'ın gözünde beden değerini yitirir ve düşüncesini bu hayat ilkesi üzerine yoğunlaştırmaya başlar. Artık onun gözünde beden, bu hayat ilkesinin işlerini görmek için kullanıldığı bir araçtan başka bir şey değildir.<sup>22</sup> Bu bağlamda İbn Tufeyl'in düşüncesinde Platoncu etkiyi görmek mümkündür. Eserin ilerleyen sayfalarında da görüldüğü gibi üstün ve aşağı durumlar arasında ayırım yaparak üstün olana yönelme, insan doğasının temel var oluş özelliklerinden biridir. Bu üstün olan yön, insanın fiziksel varlığının ötesinde aşkın bir gerçekliğe işaret etmesi bakımından önemlidir. Öyle ki insanın fiziksel varlığının bu aşkın gerçekliğe bağlı olduğu açıktır.

Böylece Hayy'ın merakı daha önceki olgusal niteliğin ötesine geçerek felsefi bir niteliğe bürünür. Özellikle hayat ilkesinin neliği, nasıllığı, bedenle ilişkisi, nereye gittiği, bedenin hangi kapısından çıktığı, çıkışının isteyerek mi yoksa zorla mı olduğu, istemeyerek çıkmışsa onu çıkmaya zorlayan nedenin ne olduğu, isteyerek çıkmışsa onu bedenden tiksindiren nedenin ne olduğu gibi sorular karşısında şaşırıp kalır ve bir yanıt veremez. Fakat tüm çabasını artık bu hayat ilkesini anlamaya hasreder.<sup>23</sup>

Yaşamının üçüncü yedi yılında ise Hayy'ın ateşle karşılaşması, onun gerek yaşam biçimi gerekse de kuramsal düşüncelerinde bir diğer dönüm nok-

<sup>21</sup> Age, s. 38

<sup>22</sup> Age, s. 39.

<sup>23</sup> Age, s. 39-40.

tasına neden olur. Ateşin pratik yararı ve artı değer yaratmasındaki üstünlüğü Hayy'ı derinden etkiler. Böylece ateşin kuramsal boyutlarıyla da ilgilenmeye başlar. Öyle ki yalımlarının yukarıya doğru çıkması ateşin gök cisimleriyle aynı cinsten olduğunu düşünmesine yol açar. Böylece ateşin üstün nitelikleri Hayy'ı hayat ilkesinin de ateşle aynı kategoriden olabileceği düşüncesine götürür. Ancak bunun için kanıt gereksinim duyar. Böylece Hayy'da merak duygusuna eşlik eden kanıtlama isteği açığa çıkmış olur. Bunun için ilginç bir deney yapar: Henüz canlıyken bir hayvanın kalbini yararak anne ceylanda boş olan gözün beyaz sise benzer buharlı bir havayla dolu olduğunu görür ve bunun hayvanların hareket etmesini sağlayan, bedenden ayrıldığında da ölüme neden olan *hayvansal ruh* olduğu sonucuna ulaşır.<sup>24</sup>

Hayy'ın bundan sonraki araştırması bu hayvansal ruh ile bedenin organları arasındaki ilişkinin nasıl olduğunu anlayamaya yöneliktir. Bu konuda Hayy öncelikle anatomi konusunda bilgisini yetkinleştirerek tüm organların, gözlenebilir türlü duygu ve davranışların tek kaynağının hayvansal ruh olduğu sonucuna ulaşır. Tıpkı bedenin bir olup farklı organlara sahip olması gibi hayvansal ruh da birdir ve iç ve dış tüm organları alet olarak kullanarak işlevlerini yerine getirme yetisi kazandırır.<sup>25</sup> Tüm organlar hayvansal ruha hizmet ederler; sinirler yoluyla kendilerine bu ruhtan gelen güçle işlerini yerine getirirler. Bu yolar kapandığında söz konusu organ da işlevini yerine getiremez. Sinirler beynin iç bölümleri aracılığıyla ruha hizmet eder; beyin de kalp aracılığıyla ruha hizmet eder. Beyinde birçok ruh vardır. Çünkü o ruhun organlara dağıtıldığı yerdir. Herhangi bir nedenle ruhtan yoksun kalan bir organ işini yapamaz ve atılan araç durumuna döner. Eğer ruh tümüyle bedenden çıkarsa ya da herhangi bir biçimde yok olursa ölüm gerçekleşir.<sup>26</sup> Bu bağlamda İbn Tufeyl'in ruhu, sadece bir hayat ilkesi olarak değil, insanî var oluşun bütünselliği içinde tüm potansiyelliklerin gerçekleşme koşulu olarak gördüğü söylenebilir.

Şunu da belirtmek gerekir ki Hayy'ın yedi yaşlarında anne-ceylanın ölümlüyle başlayan sorgulama sürecinin temelinde ruh-beden ilişkisi bulunmakla birlikte doğayla olan ilişkisi yer alır. Başka bir deyişle yirmi bir yaşına değin Hayy'ın teorik ve pratik araştırmaları birbiriyle iç içe gelişir. Böylece Hayy bir yandan yüksek bir kavrama gücü kazanırken diğer yandan da doğal çevresini kontrol etme olanağı kazanır. Bir yandan hayvanları evcilleştirme, tarım yapma gibi hayatını kolaylaştıracak ve artı değer yaratacak etkinlikler elde ederken diğer yandan acıma, yerinme, kıskanma, onur duyma, gururlanma gibi duyguları

<sup>24</sup> Age, s. 41-43

<sup>25</sup> Age, s. 43

<sup>26</sup> Age, s. 44

tadar. Sürekli biçimde kendi konumunu ve çevresindeki canlı cansız tüm var olanları inceleyerek kendisiyle ilişkilendirmesinde onun asıl ilgisi teorik boyuttan daha çok ya pratik yararlar kazanmak için ya da kendinde var olan sevgi, acıma, kıskanma, vefa gibi duyguları tatmin etmek içindir.

Ancak yaşamının bu evresinden sonra Hayy'ın salt kuramsal ilgiye yöneldiği görülür.<sup>27</sup> İlk gözlemlenebilir olguları birlik-çokluk, öz-ilinek, madde-sûret gibi soyut kavramlarla açıklamaya yönelir.<sup>28</sup> Hayy'ın buradaki akıl yürütmelerinde kendine ilişkin belirlemeleri ile dış dünyaya ilişkin belirlemeleri birbiriyle örtüşür. Sözelimi oluş ve bozuluş evrenindeki çokluk ve her bir nesnenin kendine özgü nitelik ve işlevinin olması ile kendi bedeninin organlarındaki çokluk ve her birinin kendine özgü işlev ve nitelikleri birbiriyle örtüşür. Hayy evrendeki çokluğu kendindeki birliğe bakarak birliğe indirgemeye çalışır.<sup>29</sup> Sonra da varlık düzenindeki basamaklı yapıyı keşfeder. Tek tek hayvan türlerini tek bir ruha bağlayarak hayvânî ruh, bitkileri de tek bir ruha bağlayarak bitkisel ruh kavramlarına ulaşır. Daha sonra bu ikisini de ruh kavramına bağlayarak tüm canlıları bu ilkeye göre birliğe indirger, sonunda da tüm cisimsel varlıkların cisimsel olmayan birlik ilkesini araştırmaya koyulur.<sup>30</sup>

Böylece her cismin madde ve sûret olmak üzere iki ilkeden oluştuğunu ve bunlardan da cisimlerdeki fiil ve etki ilkesinin sûret olduğunu belirler. Şu var ki, bu akıl yürütmesinin hemen akabinde sûretten kaynaklandığını düşündüğü etkilerin de gerçekte sûreti araç olarak kullanan bir *fail-i muhtardan* kaynaklandığını düşünür. Ancak bu ilk ilkeye ilişkin genel anlamda ulaştığı bu bilginin ötesinde onu ayrıntılarıyla bilmek istediğinde yirmi sekiz yaşlarında başarılı olamaz. Çünkü duyulur evrenden henüz tam anlamıyla ayrılmamıştır.<sup>31</sup> Nitekim ilkin bu ilk ilkeyi duyulur evrende arar. Ancak bulamayınca ilgisini göklere çevirir. Göğün yuvarlak ve sonlu olduğunu, gök cisimlerinin de dairesel bir harekete sahip olduklarını kavrar. Ayrı ayrı gözlemlerini birleştirerek evrene bir bütün olarak bakar ve onu canlı bir varlık olarak düşünür. Böylece tüm evrenin ilkesinin ne olduğu üzerine yeniden düşünmeye başlar. Maddeden ve cisimsel niteliklerden uzak, duyuyla algılanmayan ve hayal ile tasarlanamayan bir Zorunlu Varlık anlayışına ulaşır. Tüm evrenin bu Zorunlu Varlığın feyzinden meydana geldiğini ve onu zaman bakımından değil de, ancak öz bakımından öncelediğini düşünür.<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Age, s. 45

<sup>28</sup> İlhan Kutluer, "Hayy ve Kâmil: İki Otodidakt'ın Serüveni", *Akıl ve İtikat* içinde, İz Yay, İstanbul 1996, s. 116.

<sup>29</sup> İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, s. 46

<sup>30</sup> Age, s. 46-49

<sup>31</sup> Age, s. 55-56.

<sup>32</sup> Age, s. 56-64.

Kuşkusuz burada Hayy'ın ilkin biyolojik araştırmalar sonra da fizik araştırmaları sonucunda ulaştığı metafizik ilkeler Farabi'nin *Mutluluğun Kazanılması//Kitâbü Tahsîli's-Saâde* adlı eserinde bilimlerin kolaydan zora öğrenim bakımından sıralanışıyla uyum içindedir. Farabi'ye göre doğa bilimleri duyuşal nesnelere konu edinmesine karşın, iki yönden metafizik araştırmalara kapı aralamaktadır. Birincisi gökyüzünün gözlemlenmesiyle onların varlık ilkelerinin araştırılması sırasındadır. Nitekim bu noktada, ne doğa ne de doğağ olan, doğadan ve doğağ nesnelere daha yetkin olup, ne madde olan ne de maddede bulunan ilkelerin var olduğu açığa çıkar. Böylece, bu doğa ötesi varlıkların araştırma konusu yapıldığı bir bilimce, yani metafiziğe gereksinim duyulur. İkincisi ise, canlıların varlık ilkelerinin araştırılması sırasındadır. Bu noktada ise ruhun ve ruhsal ilkelerin var olduğu; buradan da insanın varlık ilkelerinin araştırılmasıyla, aklın ve düşünsel nesnelere var olduğu anlaşılır. Yine bu araştırmanın sonucunda, ne madde olan ne de maddede bulunan ilkelerin var olduğu anlaşılır. Böylece biyolojik araştırmaların son aşaması olan psikolojik araştırmalar ile fizik araştırmaların son aşaması olan astronomi araştırmaları metafizik ilkelerin varlığına götürür.<sup>33</sup> Tıpkı bunun gibi Hayy'ın anne-ceylanının ölümlüyle başladığı biyolojik araştırmaları ile ateşin kuramsal boyutlarını düşünmesiyle başlayan astronomi araştırmaları sonuçta aynı yere, metafizik araştırmalara ulaşmaktadır. Burada önemli olan yön, tıpkı Farabi'de olduğu gibi İbn Tufeyl'de de insanın var oluşu ile evrenin var oluşunun aynı aşkın gerçeğliğe işaret etmesi bakımından birbirine koşut olarak ele alınmış olduğudur ki, bu eğilim genelde İslam felsefesinin temel karakteristiklerinden birini teşkil etmektedir.

Şu var ki Hayy'ın fizik ve biyoloji araştırmalarında kullandığı yöntem analoji ve tümevarım olmakla birlikte metafizik araştırmalarında *tanıtılama/burhan* yöntemi söz konusudur. Nitekim Hayy, Zorunlu Varlığın var olduğunun bilgisine ulaştıktan sonra onun cisimsel niteliklerden uzak olduğu için cisme bitişik ya da cisimden ayrı, cismin içinde ya da dışında olmadığı, bununla birlikte evrenin var oluş ve hareketinin en yüksek ilkesi olduğu, o olmaksızın hiçbir varlığın var olmasının olanaksız olduğu, tüm var olanların onun varlığına bağlı, onun ise tüm var olanlardan münezzeğ olduğunu bilgisine burhan yolu ile ulaşır. Yine onun dışında var olan her şeyin sonlu olup zaman bakımından değilse de öz bakımından ondan sonra gelmesine rağmen o fâilin yaratımı olduğunu burhan yoluyla anlamasıyla yeniden doğağ evrene yöneldiğinde onun sanatının ilgi çekiciliği, bilgeliğinin ve bilgisinin inceliği karşısında hayrete düşer. Hayy'ın hayreti, bu

<sup>33</sup> Farabi, *Kitâbü Tahsîli's-Saâde*, neşr.: Cafer Âl Yasin, el-A'mâlü'l-Felsefiyye içinde, Beyrut 1992, s. 136-137.

fâil-i muhtar Tanrı'nın bilgeliğinin izlerini ve sanatının güzelliğini var olanların en bayağı düzeyinden en üstün basamaklarına değin görmesiyle en yüksek düzeye ulaşır.<sup>34</sup> Zihnin felsefî düzeyi denilebilecek olan bu düzey Platon'un "mağara benzetmesi"nde zincirlerinden kurtulup gerçek nesnelere görmekle hayrete düşen filozofun iyi ideasını bilmeye dayalı felsefe anlayışını çağrıştırmaktadır: "İnsan kolay kolay iyi ideasını göremez. Görebilmek için de, dünyada iyi ve güzel ne varsa hepsinin ondan geldiğini anlamış olması gerekir. Görünen dünyada ışığı yaratan ve dağıtan odur. Kavranan dünyada da doğruluk ve kavrayış ondan gelir. İnsan ancak onu gördükten sonra iç ve dış hayatında bilgece davranabilir".<sup>35</sup> Açıkçası İbn Tufeyl'e göre tüm var olanları Zorunlu Varlığın ışığı altında görmekle insan hayrete düşer ve bu hayret gerçek felsefedir.

Özetle Hayy'ın tüm bu felsefî araştırmalarının şu sonuca ulaştığı söylenebilir: Evrendeki her şey nedensellik ilişkisi içinde birbirine bağlıdır ve evren basamaklı bir yapıdadır. Birbirine göre aşağı ve üstün olan durumlar karşısında Hayy'ın zihinsel ilgisi üstün olana yönelir. Bu anlamda fiziksel gerçekliği aşan bir tinsel gerçeklik vardır. İnsan varlığının son amacı nedensellik ilişkisinin ilk kaynağı olan ve tinsel evrenin en üstünde bulunan Zorunlu Varlığa ulaşmaktır.

### Felsefeden Tasavvufa Geçiş

Görüldüğü üzere İbn Tufeyl'in felsefî düşüncesinin özünü insanın doğal amacı olan Zorunlu Varlığın bilgisini edinmek oluşturmaktadır. Bu açıdan Zorunlu Varlığın var olduğunu bilmek ve tüm var olanları Zorunlu Varlıkta birleştirmek felsefî düşünceye geçiş demektir. Ancak Hayy'ın zihinsel gelişimi burada son bulmaz. Zorunlu Varlığı bilmenin ardından gelen sorun bu bilgiye hangi yeti aracılığıyla ulaşıldığıdır. Bu yüzden otuz beş yaşından itibaren Hayy'ın zihinsel ilgisi, akıl yürütmeler yoluyla, bir anlamda fizikten metafiziğe geçerek yüce varlığın bilmesine neden olan kendindeki özün ne olduğunu bilmeye yönelir.<sup>36</sup>

Kendindeki bu öz nedir? Duyular ya da hayal yetisi olamaz. Çünkü duyular ancak cismi ya da cisimsel nesnelere algılar. Hayal yetisi de ancak uzunluk, derinlik ve enliliği olan nesnelere algılar; sonuçta bunlar da cismin nitelikleridir. Böylece Hayy, bedeninde bulunan yetilerin cisim ve cisme ilişen şeylerden başka bir şey algılayamayacağı sonucuna ulaşır. Oysa yukarıda geçtiği gibi Zorunlu Varlık cisim olmadığı gibi cisimsel niteliklerden de tümüyle uzaktır. Bu durumda Zorunlu Varlığı bilmesini sağlayan kendi özünün cisim olmayan ve

<sup>34</sup> İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, s. 62-63

<sup>35</sup> Platon, *Devlet*, (çev.: Sabahattin Eyuboğlu; M; Ali Cimcoz), İş Bankası Kültür Yay. İstanbul 2004, s. 184-185.

<sup>36</sup> İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, s. 65

cisimsel nitelikleri taşımayan bir *emir* olduğu ve oluş ve bozuluş dünyasının yasalarına bağlı olmadığı Hayy için açıklık kazanır.<sup>37</sup> Burada insanın özünün Zorunlu Varlığın bir emri olarak tanımlanması ilgi çekicidir. Nitekim *emir* kelimesinin etimolojik anlamı dikkate alındığında insan doğasının Zorunlu Varlıkla ilişkisi içinde ele alınması gerektiği açıktır. Böylece insanın özünün, Zorunlu Varlıktan gelen, onun uğruna var olan ve fiziksel gerçekliğin hiçbir niteliğine sahip olmayan bir öz olduğu söylenebilir.

Böylece Hayy'ın gözünde bedeninin değeri ve önemi kalmaz ve düşüncesini kendi özüne yöneltir. Çünkü değerli olan, Zorunlu Varlığı bilmesini sağlayan kendi özüdür. Hayy'ın kendi özünün üstünlüğüne ilişkin bilincinin artması, onun oluş ve bozuluş dünyasından bağımsız olduğuna ilişkin yeni bir sorunun ortaya çıkmasına neden olur. Bu sorun kendindeki bu değerli özün ölümle birlikte yok olup olmayacağıdır. Kuşkusuz cisim olmayan ve varoluşunda cisme gereksinim duymayan bir şeyin yok olması düşünülemeyeceği sonucuna ulaşan Hayy Zorunlu Varlığı bilfiil bildiği ve düşündüğü sürece kendi özünün de varoluşunun müşahedesinin verdiği mutluluk içinde sürekli olacağı sonucuna ulaşır. Burada İbn Tufeyl'in hareket noktası Aristotelesçi bilkuvve-bilfiil ayrımıdır ki,<sup>38</sup> Farabi tarafından da benzer biçimde nefsin ölümden sonraki durumu ile ilgili görüşlerini temellendirmede kullanılmıştır.<sup>39</sup> Buna göre Hayy yetkinlik, değer ve güzellik bakımından tüm var olanların en üstünü olan Zorunlu Varlığı bilmesine göre ölümden sonra da ruhun yokluk, azap ya da mutluluk göreceği sonucuna ulaşır. Bedenini kullanarak yaşadığı sürede zorunlu varlığı hiç bilmemiş ve ona yönelmemiş kimse ölümünden sonra da Zorunlu Varlığa kavuşamayacak, bu yüzden de herhangi bir elem duymayacaktır. Eğer ölmeden önce Zorunlu Varlığı tanımış, onun yetkinliğini, yüceliğini, gücünü ve güzelliğini bilmiş ancak ondan yüz çevirip hevâsına uyararak bu şekilde ölmüş ise, öldükten sonra müşahedededen mahrum kalarak sonsuz bir azap içinde var olur. Ancak bedenden ayrılmazdan önce zorunlu varlığı bilen, düşüncesini onun yüceliği, güzelliği ve değerine yönelterek bilfiil onu müşahede ederek ölen kimse sonsuz bir haz ve sürekli bir mutluluk içinde varoluşunu sürdürür. Nitekim ölmeden önceki müşahede ile ölümden sonraki müşahede birbirine bitişiktir.<sup>40</sup>

Burada insana ölümsüzlük kazandıran özelliğin bilgiyle ve bilginin değerinin de bilgiden alınan hazla ilgili olarak düşünüldüğü açıktır. Bu durum

<sup>37</sup> Age, s. 65-66.

<sup>38</sup> Çünkü ancak bilfiil olan şey ezeli ve ebedidir. Bk. Aristoteles, *Metafizik II*, (çev. Ahmet Arslan), Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1050 b.

<sup>39</sup> Farabi; *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, neşr.: Fevzi Mitri Neccar, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1986, s. 81-83.

<sup>40</sup> İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, s. 67-68.

Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinde, tüm insanların doğal olarak bilmek istedikleri ve bunun da bir kanıtı olarak duyularımızdan aldığımız hoşlanma duygusu olduğunu göstermesiyle ilgili olarak yorumlanabilir. Öyle ki bir eylemle ilgili olmasa bile, bilgi kazandırması ve nesnelere arasındaki ayrımları ortaya çıkarması bakımından bilgi yetilerine üstünlük ve değer veririz.<sup>41</sup> Bu bakımdan İbn Tufeyl'e göre Zorunlu Varlığı müşahede, eylemle ilgili olmamakla birlikte kişiye verdiği anlatılamaz haz bakımından en üstün bilgidir ve bu bilgiden doğan haz ile ancak insan ölümsüzlüğe ulaşır.

Böylece Hayy'ın, özünün yetkinliğinin, Zorunlu Varlığı sürekli bilfiil müşahedeye bağlı olduğunu anlamasıyla, bu müşahededeki yoksun olduğu bir durumdayken ölümün gelip çatmasına yönelen bir kaygı belirir. Böylece bu müşahedeyi sürekli kılmanın olanağını araştırmaya başlar. Bu kez Hayy daha önce bedeni ile dış dünyada var olanlar arasında kurduğu ilişkilere benzer biçimde, dış dünyada kendi özüne benzeyen ve Zorunlu Varlığı sürekli müşahede eden bir varlık aramaya koyulur. Ancak cisimli hiçbir varlıkta kendi özü türünden bir varlık bulamaz. Sonunda yıldızların ve gök cisimlerinin düzenli hareket ettiklerini, ışık verdiklerini ve değişim ve bozulmayı kabulden uzak olduklarını anlamasıyla onların bu tür bir özün bilfiil ve sürekli taşıyıcısı olduklarını güçlü bir sezgiyle/hads anlar.<sup>42</sup>

Burada Hayy'ın kendi özüne benzeyen bir varlık arayışında zihnin amaçlılığının yüksek ilkelere yönelik olup olmaması bir ölçüt olarak ortaya çıkar. Öyle ki Hayy, dış dünyayı özellikle kendine en yakın olarak gördüğü hayvanları gözlemlerken onların amacının bedenlerinin varlığına yönelik olduğunu ve tüm çabalarının bunun ötesine geçmediğini gözlemler. Zorunlu varlığa ulaşamayan ve onu müşahedeyi amaçlamayan bir varlık ya tümüyle yok olacak ya da yokluğa benzer bir duruma gelecektir. Kavrayışça yetkin olan hayvanlar bu bilgiye ulaşamadığına göre yetkin olmayan bitkilerin de hiçbir zaman var oluşunun sürekli olamayacağı açıklık kazanır.<sup>43</sup>

Böylece Hayy, kendi özünü gökcisimlerinin özü arasında bir benzerlik kurar. Bu bakımdan insan ruhu bedensel bir güç ya da yeti değil cisimsiz bir tözdür.<sup>44</sup> Şu ayrımla ki gökcisimlerini Zorunlu Varlığı müşahededeki engelleyen bir durum yoktur. Bu yüzden onlar sürekli bilfiil Zorunlu Varlığı müşahede ederler. Kendisi ise, beden ve hayvansal yetilere sahip olması nedeniyle Zo-

<sup>41</sup> Bk. Aristoteles, *Metafizik I*, çev.: Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir 1985, 980a, s. 79.

<sup>42</sup> İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, s. 69

<sup>43</sup> Agy.

<sup>44</sup> Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes-On Intellect*, Oxford University Press, New York 1992, p. 147.

runlu Varlığı müşahadededen engelleyen çeşitli durumlar içine girebilmektedir. Bununla birlikte diğer hayvanlarla kendisi arasında da bir ayırım vardır. Nitekim kendisi gök cisimlerine benzemek ve Zorunlu Varlığı bilmek gibi bir üstünlüğe sahiptir. Öyle ki yeryüzündeki türlü canlılar arasında gök cisimlerine benzemek sadece kendine özgü kılınmıştır. Bu açıdan İbn Tufeyl'in anlatımıyla Hayy, yani insan, iki parçasıyla bir orta-varlıktır. Onda aşağı olan yön cisimliliğidir ve bu yönü duyulur evrene bağlıdır. Ondaki üstün olan yön ise Zorunlu Varlığı bilmesini sağlayan “emr-i rabbânî-i ilâhî”dir.<sup>45</sup> İbn Tufeyl'in bu insan anlayışı, üstünde ve altında olmak üzere iki yana göreceliği olan bir varlık olarak insanın her bir yana göre de kendisi ile o yan arasındaki ilişkileri düzenleyen *bilici/âlîme* ve *yapıcı/âmîle* olmak üzere iki yetisi olduğunu savunan İbn Sina'nın görüşü ile uyumludur.<sup>46</sup> İnsanın bilen yönü, yüksek ilkelere dönüktür sürekli olarak oradan alıcı ve etkilenir olması gerekir. İnsanın eyleyen yönü ise bedene dönüktür ve bedeninin doğasından kaynaklanan hiçbir etkiyi almaması gerekir.<sup>47</sup> Böylece Hayy kendisi için zihnin yüksek ilkelere dönük ve bedene dönük yönleriyle uyumlu doğal bir yaşam biçimi belirler: Bu yaşam biçiminin temel yönelimleri şunlardır:

1. Diğer hayvanlarla benzer olan yönüyle bir bedene sahip olmasından dolayı bedeninin yiyecek ve korunma gibi temel gereksinimlerini karşılaması gerekir. Ancak bu konuda İbn Tufeyl oldukça ihtiyatlıdır. Çünkü bedeninin doğasının ruh üzerine etkisi onun yüksek ilkelere yönelmesine engel olacak şekildedir. Öyle ki bu yönelim duyulur evrene dönüktür. Duyulur durumlar ise müşahade önüne gerilmiş perdeler gibidir. Ancak müşahedeye engel oluştursa da, canlılığın sürmesi bu yönelime bağlı olduğu için zorunludur. Bu yüzden Hayy ancak yaşamın sürdürülebilmesi için zorunlu olduğu kadarıyla ve Tanrı'nın kurduğu doğal düzeni bozmayacak biçimde temel gereksinimlerini karşılama yoluna gider.<sup>48</sup>

2. Hayvansal ruhun taşıyıcısı olmasından dolayı gökcisimlerine benzer olan yönüyle ruhsal yetilerinin gereksinimlerini gök cisimlerine benzemeye çalışarak karşılaması gerekir. Bu amaç doğrultusunda Hayy, gök cisimlerinin üç tür niteliğini belirler ve onların bu niteliklerini kendinde gerçekleştirmeye çalışır. Gök cisimlerinin birinci tür niteliği bu dünyadaki oluş ve bozuluşu yönetici yönleridir ki, Hayy doğayı bayındır duruma getirerek ve doğal varlıkları koruyup gözetererek yetkinleşmelerine yardımcı olmak suretiyle gök cisimlerine

<sup>45</sup> İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, s. 72

<sup>46</sup> İbn Sina, *Kitâbü'n-Necât*, neşr.: Macid Fahri, Beyrut 1985, s. 202-203.

<sup>47</sup> İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, C: II, neşr.: Süleyman Dünya, Kahire 1985, s. 361-365.

<sup>48</sup> İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, s. 73-75.



benzemeye çalışır. Gök cisimlerinin ikinci türden nitelikleri şeffaf olmak, temiz olmak, kendi çevresinde ya da başkasının çevresinde dönmek gibi kendinde özellikleridir ki, Hayy kendini temizleyerek, tırnaklarını keserek, güzel kokular sürünerek ve kimi zaman adanın etrafında dolaşarak kimi zamandan kendi etrafında dönerek gökcisimlerine benzemeye çalışır.<sup>49</sup> Evrensel düzene bu türden katılım ilk dönemlerinden itibaren tasavvuf geleneğinde söz konusu olmuş ve bilindiği gibi Mevlevî tarikatında kurumsallaşarak günümüze kadar gelmiştir. Mevlevî tarikatında özel bir yeri ve önemi olan semâ' icra edilirken yapılan hareketlerle, hissedilen bu evrensel senfoniye katılım amaçlanmakta ve dünyanın ve diğer gök cisimlerinin dönüşüne insanın katılımı sembolize edilmektedir.<sup>50</sup> Gök cisimlerinin üçüncü türden özelliği ise Zorunlu Varlığı müşahade etmeleridir ki, Hayy düşüncesini duyulur ve hayali durumlardan arındırarak sadece Zorunlu Varlığa yönlentmekle gök cisimlerine benzemeye çalışır. Şu var ki Hayy'ın buradaki müşahedesinde her ne kadar büyük bir haz açığa çıksa da, kendi özünü de düşünmesi söz konusu olduğu için henüz saltık bir durumda değildir.<sup>51</sup>

3. Son olarak Hayy, üstün olan yönüyle cisimsel niteliklerden uzak olması dolayısıyla Zorunlu Varlıkla arasındaki benzerliği de kavramakla mümkün olduğunca ona benzemeye çalışmanın, onun niteliklerini kazanıp onun fiillerini taklit etmenin gerekliliğini anlar.<sup>52</sup> Böylece Hayy Zorunlu Varlığa benzer olan yönüyle Zorunlu Varlığa benzemeye çalışarak sonunda kendi özünün ancak onun özü olduğunu anlar. Bu müşahedede artık hiçbir biçimde Zorunlu Varlıktan başka bir varlığa yönelme yoktur; kendi özü yok olmuştur.<sup>53</sup> Böylece Hayy için en yüksek amacın üçüncü benzerlik olduğu, buna ulaşmanın da ancak ikinci benzerlik için uzun süre çalışmakla elde edilebileceği ve bu sürenin de birinci benzerlik yoluyla olanaklı olacağı açıklık kazanır.<sup>54</sup>

Burada İbn Tufeyl'in zihinsel gelişiminin ana yöneliminin *fenâfillah* deneyimi gibi bir son amaca ilişkin olduğu söylenebilir. Kuşkusuz zihinsel gelişimin ilk evresinden itibaren duysal ve akılsal gerçekliğin araştırılması, *fenâfillah* deneyimini önceler. Başka bir deyişle tasavvufî deneyim, aklî araştırmalara bir alternatif ya da karşıt değil, onun sonucu ve en üst düzeyidir. Bu bakımdan İbn Tufeyl felsefeyi tümüyle yadsıyor değildir; tam tersine felsefe,

<sup>49</sup> Age, s. 77

<sup>50</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Osman Nuri Küçük, "Tasavvuf Müziği ve İnsan", Süleyman Uludağ Kitabı, Haz.: Mustafa Kara, Dergâh Yay., İstanbul, ss. 352-371.

<sup>51</sup> Age, s. 77-78.

<sup>52</sup> Age, s. 72.

<sup>53</sup> Age, s. 79-81.

<sup>54</sup> Age, s. 73-74.

tasavvufî deneyim yolunu açacak olan yoldur.<sup>55</sup> Böylece İbn Tufeyl hakikate ulaşmayı, Aristotelesçi felsefe aracılığıyla kişinin kendi aklını yetkinleştirmesinde görmekle Sühreverdî'nin işrâki çizgisinden ayrılır.<sup>56</sup> Bununla birlikte İbn Tufeyl, İbn Sina da dahil olmak üzere kendinden önceki Aristotelesçi felsefe geleneğinde yazılmış kitaplarda bu son amaca ulaşma konusunda yeterlilik sağlanamadığını da belirtir.<sup>57</sup>

Bunun nedeni tasavvufî deneyimin bilişsel değerinin türlü akıl yürütmelemlerle ilgili olmamasında görülebilir. Çünkü tasavvufî deneyim yoluyla elde edilen bilgi analogi, tümevarım ve tümdengelim gibi akıl yürütme yollarıyla elde edilmemektedir. Tam tersine Hayy, düşüncenin maddesel olan tüm bağlardan sıyrılıp saflaşarak sırf Zorunlu Varlık üzerine yoğunlaşması ve sonuçta ona benzemesi diyebileceğimiz bir yöntem kullanmaktadır. Dolayısıyla Hayy'ın son akıl yürütmesi Zorunlu varlığı bilmesini sağlayan kendindeki özü ona benzetmeye çalışmasının gerekliliği yönünde olur.<sup>58</sup> Hayy'ın bundan sonraki zihinsel eylemi akıl yürütme değil, müşahede yani iç gözlemdir. İç gözlem yoluyla Hayy zihnin nesnel belirlemelerini aşarak öznel evrene açılır. Başka bir deyişle felsefeden tasavvufa geçilmiş olur.

Tasavvufî deneyimin artık dış dünyayla bir ilişkisi yoktur. Nitekim dış dünya, Zorunlu Varlığın var olduğuna, birliğine ve yetkinliğine tanıklık etse de, onunla birleşme deneyimini sağlamaz. Çünkü Zorunlu Varlık her yönden cisimlerin niteliklerinden uzaktır ve ona ilişkin bilgi sadece onu bilen özde bulunur. Bu da insanın kendi özüdür. Böylece Hayy duyulur evrenden uzaklaşarak düşünülür evrene ulaşmasını sağlayan kendindeki özün ne olduğunu araştırmaya yönelir. Başka bir deyişle Hayy'ın bu zamana kadar en önemli bilgi kaynağı olarak aldığı dış gözlemin yerini iç gözlem alır.

Görüldüğü gibi İbn Tufeyl'e göre akıl bilgisini aşan ve kişiyi *fenafillâh* durumuna yükselten bilginin kaynağı kişinin kendi doğasında bulunmaktadır. İnsan doğasındaki bu öz, Gazalî'nin "*Allah'ın kalbime attığı nur*" deyişiyle işaret ettiği akıl-üstü yetiyi çağrıştırmaktadır. Öyle ki bu yeti sayesinde Gazalî aklî bilgilerin doğruluğuna güven kazanmış, ayrıca tasavvufa kapı açmıştır.<sup>59</sup>

Şu var ki burada öznel teriminin anlamının sadece Hayy'a özgü bir de-

<sup>55</sup> Hillel Fradkin, "Ebsal ile Selaman'ın Diyaloğu, Hayatı Şuur mu Yarattı?", *İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi* içinde, çev.: Selahattin Ayaz, ed. Charles E. Butterworth, Pınar Yay., İstanbul 1999, s. 208.

<sup>56</sup> Mehmet Harmancı, *İslam Felsefesinde Metaforik Üslup*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Konya 2007, s. 149.

<sup>57</sup> İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, s. 20.

<sup>58</sup> Age, s. 72.

<sup>59</sup> Gazalî, *el-Munkızu min'ed-Dalâil*, s. 20-21.

neyim olarak sınırlandırılmaması gerektiğini belirtmek gerekir. Hayy'ın insan türünü temsil ettiği göz önüne alınırsa, bu özneliğin insan türünün her bir bireyinde aynı biçimde açığa çıkma olanağının olduğu söylenebilir. Öyle ki buradaki öznellik, Zorunlu Varlığı kavramasına neden olan kendindeki özün, yani *emr-i rabbani-i ilâhînin* Zorunlu Varlığa benzemesinden dolayı, Hayy'ın kendi özünü ona hasretmesi, onunla birleşmesi anlamına geldiği söylenebilir. Bu durum Zorunlu Varlığın nitelikleriyle nitelenmenin ve ona benzemenin sonra da onda yok olmanın ilk basamağıdır. Zorunlu varlığın nitelikleriyle nitelenmenin yolu ise, onun ilim, kudret, hikmet gibi *değişmez/subûti niteliklerinin* kendi özünün hakikatine dönüp geldiğini, çokluğun cisimsel bir nitelik olmasından dolayı kendi özünde de hiçbir biçimde çokluk olmadığını, özünü bilmesinin de özüne ek bir anlam getirmediğini, tam tersine özünün *kendini bilmek* olduğunu bilmektir. Bu bakımdan Zorunlu Varlığı bilmek insanın kendi özününün bilgisine ek bir anlam getirmez.<sup>60</sup>

Düşüncenin Zorunlu Varlığa bu türden yönelişi, duyusal ve imgesel/hayali bağlardan kurtularak onun dışında hiçbir şeyi düşünmemek ve böylece ona hiçbir şeyi ortak koşmamak demektir. Buna eşlik eden herhangi bir eylem yoktur. Bilakis burada bedensel araçlara gereksinim duyan tüm yetilerden yüz çevirip duyusal ve imgesel durumlardan bağımsız saltık bir zihinsel durum yaşanır.

Burada şu soru gündeme gelmektedir: Herhangi birisinin tüm duyusal imgeleri, ardından tüm soyut düşünceleri, akıl yürütme süreçlerini, istemleri ve diğer belirli zihinsel içeriği bilinçten çıkardığı düşünülürse, o zaman bilinçten geriye ne kalır?<sup>61</sup> Bu soru karşısında, İbn Tufeyl, Zorunlu Varlığı cisimsellikten tenzih etmeye dayalı *negatif teolojiyi* Hayy'ın iç gözlemine uygular. Öyle ki Hayy tasavvufi deneyimin bu aşamasında cisimsel nitelikleri kendinden soyutlar. Böylece Zorunlu Varlığı düşünmekle geçen uzlet yaşamında Hayy'ın zihninde kendi özünden başka bir düşünce kalmaz. Ancak bu da yeterli değildir. Çünkü bu bile müşahedede ortak koşmak demektir. Sonunda Zorunlu Varlığı bilen tüm diğer özler gibi kendi özünün de Zorunlu varlıkla bir olduğu kavrayışına ulaşana dek mücahedesini/savaşımını sürdürür. Ancak burada Zorunlu Varlıkla birleşmenin Zorunlu Varlıkla özdeş olmak anlamına gelmediğini belirtmek gerekir. Bu daha çok kavrayışla ilgili görünmektedir ki, bu da Zorunlu Varlık dışındaki hiçbir şeyin gerçekte var olmadığını bilmek demektir.<sup>62</sup>

Öyleyse geriye kalan şey *Vâhid-i Hayyü'l-Kayyûm* olan Zorunlu Varlık dışında kendi özü de dahil tüm özlerin yitip gittiği bir *yokluk/fenâ* durumudur.

<sup>60</sup> İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, s. 79-80.

<sup>61</sup> Walter T. Stage, *Mistisizm ve Felsefe*, çev.: Abdüllatif Tüzer, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 85

<sup>62</sup> İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, s. 80.

Bu durum iki yönlü bir paradoksa yol açmaktadır: Paradoksun birinci yönü, duyusal ve imgesel tüm nitelermelerden olumsuzlanan Zorunlu Varlığın nasıl oluyor da deneyim konusu olduğudur. İkinci yönü ise, yine duyusal ve imgesel tüm nitelermelerden olumsuzlanan insanî özün nasıl oluyor da bu tür bir deneyim yaşadığıdır. Her iki yönden de bu deneyim mantıksal açıdan olanaksız görünmektedir. Çünkü mantık varlığa tanımlar yoluyla sınır çizer; Hayy'ın deneyimi ise varlığı tüm niteliklerden olumsuzlayarak sınırsızlaştırır. Bu durumda tasavvufî deneyimin mantıksal bir biçimi yoktur. Belki de bu yüzden İbn Tufeyl Hayy'ın deneyimini sarhoşluğa/sekr benzer bir durum olarak nitelermekten geri durmaz.<sup>63</sup>

### Dil

Hayy'ın en üst deneyiminin mantıksal bir yapıya sahip olmaması onun dil ile aktarılıp aktarılamayacağı sorununu açığa çıkarır. İbn Tufeyl'de dil sorunu iki açıdan ele alınabilir:

1. Birincisi, Hayy'ın Asal ile karşılaşınca dek bir dilinin olmaması ve amaçladığı düşünsel yetkinlik düzeyi için dile gereksinim duymamasıdır. Bu açıdan Hayy'ın yoksun olduğu en temel zihinsel özelliğın dil olduğu söylenebilir. Hayy dile sahip olmamakla birlikte düşünebilmekte, çıkarım yapmaktadır. Bu durum düşünmenin dilden önce geldiği yönündeki Farabi'nin görüşüyle uyumludur. Ayrıca düşünmenin en yetkin düzeyinde de, dilin ne düşünebilme ne de düşünceyi ifade etmenin koşulu durumunda olmadığı da açıktır. Dolayısıyla dil insan doğasının bir parçası değildir. Bununla birlikte İbn Tufeyl *fenâfillah* durumunda, sözü ve söz söylemeyi bilmemesine karşın, Allah'ın sözünü/kelâmını anlaması ve seslenişini işitmesi gibi bir durumdan da söz eder.<sup>64</sup> Dolayısıyla burada Allah'ın kelâmını nesnelere imleyen bir göstergeler dizgesi olarak anlamamak gerektiği açıktır. Ayrıca bu kelâmın sûretlerin birbiri ardı sıra düzenlendiği mantıksal bir yapıda olması da beklenemez. Tam tersine bu durum İbn Sina'nın maddesiz salt akıllara özgü olarak gördüğü *yalın bilgi/el-ilmü'l-basît* türünden tasarımı çağrıştırmaktadır.<sup>65</sup>

2. İkinci açıdan sorun biraz daha karmaşıktır. Çünkü İbn Tufeyl'in dizgesinde en üst bilgi basamağı olarak açığa çıkan tasavvufî deneyimin epistemolojik açıdan temellendirilebilmesi için dilsel ve mantıksal bir kalıba dökülmesi gerekmektedir. Oysa yukarıda geçtiği gibi bu deneyimin gerek kişinin kendi özüne özgü ve gerekse de akıl-üstü olması bakımından nesneliliği ve başkalarına aktarımı tartışmalıdır. Gerçekten de müşahededen elde edilen hazzın dile geti-

<sup>63</sup> Age, s. 81.

<sup>64</sup> Age, s. 80

<sup>65</sup> Bk. İbn Sina, *eş-Şifâ, fi'n-Nefs*, neşr.: G. C. Anavati, S. Zayed, Kahire1975, s. 216.

rilemez olmasının nesnesi ile ilgili olduğu düşünülebilir. Nitekim *fenâfillah* durumunda Hayy cisimsellikten tümüyle uzak bir deneyim yaşamaktadır. Oysa dil cisimsel niteliklere ve ilişkilere göndermede bulunur. Sözelimi maddeden tümüyle ayırık olan özler çoklukla nitelenemeyeceği gibi birlikle de nitelenemez. Çünkü çokluk birbirinden ayrı olan özler için kullanılır; birlik ise birbirinden ayrı olan özlerin birleşmesi demektir. Dolayısıyla her ikisi de duyusal evrene özgüdür ve maddesel ilişkilerle anlaşılabilir. Oysa ilahi evren üzerine tümel ya da tikel söz söylenemez; söylendiğinde ise bu söz gerçeğe aykırı bir sanıdır.<sup>66</sup> Ayrıca tasavvufi deneyimde yaşanan duygusal durum, yani bilgiden alınan hazın anlatımı söz konusu olduğunda da dil yetersiz kalmaktadır.

Buna karşın Hayy, Asal ile birlikte Salaman'ın adasına giderek kendi deneyimleriyle elde ettiği bilgileri halka anlatmak amacıyla yola koyulur.<sup>67</sup> İşte bu noktada bir çelişkinin olduğu görülebilir. İbn Tufeyl bir yandan Hayy'ın *fenâfillâh* deneyimi, zihnin "dil ile nitelenemez" en üst düzeyi olarak nitelerken diğer yandan da bunu ada halkına Hayy'ın sözcülüğüyle aktarmak ister.

Bu durumda şu soru gündeme gelmektedir: Hayy'ın ulaştığı tasavvufi hakikatler ve bu hakikatlerden alınan haz dil ile aktarılamaz bir nitelikteyse Hayy'ın Salaman'ın adasına giderek bunları ada halkına anlatma isteği nasıl açıklanabilir?

Bu soru bağlamında başkalarına aktarımı bakımından felsefi ve tasavvufi bilgi arasında ayırım yapmak gerekmektedir. Kuşkusuz Hayy'ın ulaştığı hakikatler, ancak felsefi düzeyinde aktarılabilir. Tasavvufi düzeyde ise Hayy'ın dile getirmeye çalıştığı doğruluğun kendi deneyimlediği öznel duruma sadece bir işaret olduğu, yoksa bu durumun kendisinin olduğu biçimiyle bir anlatımı olmadığı söylenebilir. Buna göre tasavvufi deneyimden elde edilen bilgi gerek bilişsel değeri bakımından ve gerekse de bu bilgiden alınan haz bakımından sadece felsefi değil her türlü eleştiriye kapalıdır.

Bu bakımdan felsefe ve tasavvuf ayırımı bir yetkinlik ayırımıdır. Aşağı düzeyde olan üst düzeyde olanı eleştirme yeterliliğine sahip değildir. Bununla birlikte üst düzeyde olan aşağı düzeyin alanına girme yeterliliğindedir. Nitekim İslam dünyasında İbn Arabi başta olmak üzere bir çok mutasavvıf, felsefenin alanına girerek evrenin yapısı, gerçekliğin doğası, yaşamın amacı, etik, politik ve estetik değer yargılarının kaynağı ve anlamı üzerine felsefi dizgeler geliştirmişlerdir. Buna karşın *fenâfillah* deneyiminin nesnesinin mahiyetine ve bundan alınan hazza yönelik söz söylenemeyeceğini iddia etmiştir.

<sup>66</sup> İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, s. 82-83

<sup>67</sup> Age, s. 94.

İşte Hayy'ın, deneyiminden elde ettiği sonuçları dili kullanarak halka anlatmada herhangi bir güçlük yaşamaması bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu yönden Hayy oldukça saftır. O, insanlığı daha üst bir hakikate ulaştırma ruhuyla doludur ve anlatımında anlaşılmayacak bir şeyin olmadığı sanısındadır.<sup>68</sup> Ancak felsefî düzeyde bile halkın onu anlamadığını görmede gecikmez. Böylece kendini yeniden konumlandırır; kendi zihninin özellikle derece bakımından onlardan üstün olduğu sonucuna ulaşarak halkı kendi haline bırakır.

Burada yine iki durum söz konusudur: Ya Hayy bir yanılgı içindedir ya da kavrayamadıkları bir şeyin var olduğuna inanmadıkları için Hayy'ın deneyimine kuşkuyla yaklaşan halk. Eğer Hayy haklıysa onun zihinsel düzeyi ile halkın zihinsel düzeyi arasındaki ayrım bir yetkinlik ayrımıdır ve gerçekten yetkinleşmediği sürece hiç kimse Hayy'ın deneyimini anlayamaz. Eğer halk haklıysa Hayy'ı kendi değersizliğine çekmeye çalışacaktır; bunu gerçekleştirmediği ölçüde ise Hayy'ın yabancılaşması kaçınılmaz olacaktır.

Bu durumu anlayabilmek için Asal ile Salaman'ın temsil ettiği kişilikleri göz önüne almak gerekir. Asal ile Salaman'ın ortak özelliği hakikatin bir vahiy dini aracılığıyla dile getirilmiş olduğu bir toplumdaki gelmeleridir. Ancak Asal vahiy dilinin zahirî değil de batınî anlamlarına ulaşmayı amaç edinirken, Salaman bu dilin zahirî yönünü yeterli görür. Buradan çıkan sonuç, vahiy dilinin batınî anlam yönünde yol alan Asal ile Hayy arasında bir çatışma yaşanmayacağı, ancak vahiy dilinin zahirî anlamıyla yetinerek hiçbir zaman müşahade düzeyine gelemeyecek olanlarla Hayy arasında ise bir çatışma yaşanacağıdır. Bu bağlamda hakikatin sembolik bir biçimde olsa da dile getirildiği vahiy dilinin anlaşılması bile onun batınî anlamına yönelmekle olanaklıdır.

## Din

Hayy'ın yabancılaşması bağlamında ortaya çıkan en önemli sorun dinin de tıpkı dil gibi insan doğasının bir parçası olmamasıdır. Öyle ki Hayy'ın Asal ile görüşmelerinden çıkan sonuç dinin, kendisinin dış bir öğretici olmaksızın kendi doğasından elde ettiği hakikatin sembolik anlatımı olduğudur. Bu da yukarıdaki dil sorunuyla ilgili olarak değerlendirilebilir. Kendi başına anlaşılama-yan hakikatin simgeler ve benzetmelerle anlatımı yoluyla ancak halkın geneli için bir kurtuluş umudu beklenebilir. Başka bir deyişle halkın hakikate katılımı ancak benzetmeler yoluyla olanaklıdır. Bu açıdan din bireysel değil toplumsal bir olgu olarak ortaya çıkmaktadır.

<sup>68</sup> A. S. Fulton, "Introduction" to the History of Hayy İbn Yaqqan, Printed in Great Britain at The Westminster Press, London, p. 31.

Nitekim işin başında Hayy'ın Asal ile görüşmelerinden hakikatin kendi başına dindeki görüş ve eylemlere uygunluğu anlaşılmıştı. Ancak Hayy için şaşırtıcı olan şey, neden peygamberin hakikatin kendisi yerine benzetme yolunu seçtiği ve neden onları yalnızca bir takım ibadetlerle yükümlü tutarak yanlış yola gitmeleri için onlara boş vakit bıraktığıdır.<sup>69</sup> Hayy'ın kişiliği göz önüne alınırsa insan doğası için ideal olan durum sürekli Zorunlu Varlığı müşahede ile geçen bir yaşam biçimidir. Bu tür bir yönelimde olan kişiler eğer bir toplum oluşturursa, bu toplumda toplumsal yasa ve yaptırımlara gerek duyulmayacağı açıktır. Bu konuda İbn Tufeyl, İbn Bacceci bir yönelimle, herkesin hakikati bilmesi durumunda, toplumsal yasalara gereksinim olmayacağını görüşündedir.<sup>70</sup> Dolayısıyla Hayy'ın şaşkınlığının ardında, bu aşamada, tüm insanların aynı doğaya, yani kendisi gibi üstün bir doğal donanıma, keskin bir zekâyâ ve uzağı gören nefislere sahip olduklarını sanması yer alır.<sup>71</sup> Ancak hakikati hakikat olarak anlatma çabaları sonuçsuz kalınca ümitsizliğe düşerek onlar için peygamberin sorumlu tuttuklarının ötesinde bir şey beklemenin gereksiz olduğunu anlar.<sup>72</sup> Salaman ve arkadaşlarına yönelerek özür diler; kendi görüşlerinin dinin bildirdiklerine uygun olduğunu ve kendilerine dinin zahirî yönüne uymalarını öğütleyerek vedalaşır.<sup>73</sup>

Böylece İbn Tufeyl Farabici felsefe-din uzlaşmasını kabul eder. Ancak buna filozof ya da mutasavvıfın yabancılaşması sorununu ekler. Çünkü Hayy'ın kendi deneyimleriyle elde ettiği doğruluk dine gereksinim duymaz. Dolayısıyla Hayy, Asal ile birlikte Salaman'ın adasını terk ederek toplumdan uzak biçimde münzevî yaşamını kendi adasında sürdürür. Kuşkusuz bu unsur Farabici çizgiye oldukça yabancıdır. Nitekim Farabi, toplumsal/medenî yaşamdan bağımsız bir biçimde kişinin yetkinleşmesini olanaklı görmemekle birlikte yetkin düzeye gelen kişinin toplumdan uzaklaşmasını değil, toplumun yöneticiliğini üstlenmesi gerektiğini savunur. Bu unsur İbn Bacce'ye de bir ölçüde uzaktır. Nitekim İbn Bacce de filozofun toplumdan uzaklaşmasını ancak erdemsiz toplumlarda söz konusu eder. Doğru dinin egemen olduğu geleneksel biçimiyle de olsa erdemli toplumda filozofun konumu sorunuyla ilgilenmez.

Ayrıca münzevî yaşam biçimini olumsuz olarak gören Salaman'ın dinin zahiri yorum ve savunmasıyla yetinen kelamcıları simgelediği de düşünülebi-

<sup>69</sup> Age, s. 93-94

<sup>70</sup> Yaşar Aydın, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1997, s. 267-268.

<sup>71</sup> İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, s. 94.

<sup>72</sup> Age, s. 96.

<sup>73</sup> Age, s. 97.

lır. Böylece İbn Tufeyl'in düşünce sisteminde kişinin tek başına deneyimlediği müşahede karşısında din, zihinsel düzeyi felsefî ve tasavvufî bilgiyi anlayamayacak olan halka özgü kılınarak, ikincil derecede önem taşır. Bu durumda tasavvufî deneyim herhangi bir dine özgü dinsel bir olgu değil, bilakis her hangi bir dinle, hatta doğru bir dinle bile ilişkili olmayan bir deneyim olarak ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte Hayy'ın akıl yürütme yoluyla elde ettiği felsefî doğruluk ise Farabi'nin görüşüne uygun biçimde doğru dinin ölçütü olarak ortaya çıkacaktır.

Öyleyse Hayy'ın yeniden kendi adasına dönüşünü, Salaman'ın adasındaki genel dinsel anlayış bakımından değerlendirmek uygun olur. Salaman'ın adasında Hayy'ın bilgi düzeyini arttıracak bir şey yoktur; zaten oradaki bilgi düzeyi kendisinin akıl yürütme yoluyla elde ettiği felsefî bilgilerin simgesel anlatımı olmaları bakımından kendi deneyiminin çok çok altındadır. Hayy'ın bu ada halkına vereceği de bir şey yoktur; çünkü onların anlama kapasiteleri ancak bu kadar bilgiyle doyum bulacak düzeydedir. Bu durumda Hayy'ın yabancılaşması kaçınılmazdır. Ancak bu yabancılaşma topluma ve toplumsal düzene karşı çıkış yerine, toplumdan uzaklaşmaya yol açar. Bu durumda hakikati elde eden kişi, vahiy dilinin zahirî yönüyle yetinen halk içinde bir yabancıdır. Yapabileceği tek şey, halktan uzaklaşarak kendi adasına dönmesidir.

Bu açıdan yaygın bir varsayım olarak, tasavvuf da dahil olmak üzere her mistisizmin özünde dinsel olduğu düşüncesi karşısında İbn Tufeyl'in yaklaşımı özgündür. Kuşkusuz İbn Tufeyl'in yaklaşımı, Tanrı'yla birleşmek gibi zihnin en yüksek tinsel amacıyla ilişkilendirilmesi bakımından dinseldir. Şu var ki Hayy kendi deneyimleriyle elde ettiği bilgilerin kurumsallaşmış dinle uyumunu gördükten sonra bile kendini bu dine bağlamaz. Dolayısıyla hakikati kendi doğasından elde eden kişinin herhangi bir inanç dizgesine inanması gerekmez.<sup>74</sup> Bu bakımdan İbn Tufeyl, insanın, din ya da bir hukuk dizgesinden bağımsız biçimde var oluşsal bir yükümlülüğünün olup olmadığı sorununa da, doğruluğu bulmanın insan doğasına mündemiç olması bakımından olumlu yanıt verdiği düşünülebilir.

Böylece *Hayy bin Yakzan*, 17. ve 18. yüzyıl Batı Aydınlanmacılığında tasavvufî unsurlarından arındırılarak, kendi aklıyla dünya ve Tanrı hakkında daha derin bilgi elde edebilen otonom insanın örneği olmuştur. Böylelikle aklı dinî dogmatizme tercih eden, insan topluluklarını daha yüksek ve evrensel bir dindarlığa ulaştırmaya çabalayan Aydınlanma filozofları geleneksel dine bağlanmak yerine, Asal ile birlikte adasına dönen ve kendisini felsefî düşünceye, yani dinin daha yüksek bir formuna adayan Hayy'ın kararına referansta bu-

<sup>74</sup> Walter Stace, *Mistisizm ve Din*, s. 70



lunabilmişlerdir.<sup>75</sup> Nitekim Aydınlanma, toplumun ortak inanç sistemi yerine bireyin kendi aklına göre kendini gerçekleştirme idealini yerleştirmeyi hedeflemiştir. Bu açıdan Hayy'ın gerek kendi doğal donanımıyla hakikati elde etmesi gerekse de doğru dine bile yüz çevirerek yeniden kendi adasına dönmesi, Aydınlanma felsefesinin özgür ve akıl varlığı olarak birey tasarımına tam bir uyum göstermiştir.

Bu durumu modern düşüncede görmek de olanaklıdır. Nitekim günümüz sosyal bilimcilerin çoğuna göre, bireyin kendini gerçekleştirme, bağımsız olma ve kendi özel dünyasının sınırlarını genişletme isteği durmadan artmasına karşın geleneksel değerler üzerine kurulan yaşam tercihi azalmaktadır. Bu sosyal süreç, “benlik çağı”, “narsizm kültürü”, “informalizm”, “intimizm”, “personalizm” gibi farklı kavramlarla ifade edilse de, hepsi genel anlamda bireyselleştirme sürecinin farklı yansımaları olarak değerlendirilebilir.<sup>76</sup> Ancak şu ayrımı da yapmak gerekir ki İbn Tufeyl'in görüşünde toplumun her bir bireyine kendi aklını kullanmaya yöneltme ve onları “bireyleştirme” gibi ideolojik bir içerik yoktur. Bilakis İbn Tufeyl'e göre toplum geneli için din, hem toplumsal düzeni sağlamada hem de tek tek bireyler için bir kurtuluş umudu olmada gereklidir.

### Sonuç

İbn Tufeyl, Hayy'ın kişiliğinde insanı, toplum ve kültür ürünü olarak değil de duyumsayan, düşünen, yetilerini kullanan ve böylece dünyada kendi özel konumuna göre bir hakikat yolu açan özerk birey olarak görmekle İslam düşüncesinde toplumcu görüşler karşısında özgün bir yere sahiptir. Birey ne toplumsal yetkenin ne de dilin simgesel düzeninin bir ürünüdür. O hakikatin en üst basamaklarına aşama aşama kendi doğal donanımıyla ilkin doğayı gözlemleyerek sonra da kendi özüne yönelerek ulaşma olanağına sahiptir.

Kuşkusuz İbn Tufeyl'in bu insan anlayışının temelinde, kendi çağının koşullarındaki bireysel kurtuluşun toplumsal yetkeye bağımlılığının nasıl aşılabileceği sorunu yer almaktadır. Bu sorunun temelinde de İslam dünyasındaki mezhep ayrılıkları ile Endülüs'teki dinsel ayrılıkların ve her bir fırkanın da kendini kurtuluş yolu olarak tanımlamasındaki göreceli durumun yer aldığı söylenebilir. İbn Tufeyl bu soruna yaklaşımında insanın kendi doğasında mündemiç olan ilahî öze işaret eder. İnsan ilahî bir özün taşıyıcısıdır ve bu öz sayesinde toplumsal söylemlerin ötesine geçerek evrensel hakikate ulaşabilir.

<sup>75</sup> Hans Daiber, “XVII. Yüzyılda Oxford'da İslam Felsefesinin Ele Alınışı: Pockockların İslam Felsefesinin Avrupa'da Kavranılmasına Katkısı”, *İslam Felsefesinin Avrupa'ya Girişi* içinde, ed. Charles E. Butterworth, Blake Andree Kesel, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1994, s. 93.

<sup>76</sup> Arslan Topakkaya, “Modern Birey Kültü”, *Felsefe Dünyası*, 2007/1, Sayı: 45, s. 42.

Böylece İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan* adlı eseriyle insanın Tanrı'yla birleşme deneyimine doğru yükselen zihinsel gelişiminin doğal bir betimlemesini sunar. Tasavvufî bilgi, Hayy'ın zihinsel yolculuğunda ulaştığı en üst düzey bilgi türüdür. Bu bilgi türü gündelik, teknik, bilimsel, dinsel ve felsefe bilgisine karşıt değildir. Tam tersine onların üstünde yükselir ve zihnin aşama aşama bu bilgi türlerini kazanarak belli bir yetkinliğe ulaşmasıyla elde edilir. Bu bakımdan İbn Tufeyl İslam düşüncesinde din, felsefe ve tasavvuf ayrımını bir bilişsel düzey ayrımı olarak görmekle oldukça onları özlü bir biçimde sentezler. Bu sentezde felsefenin konumu dinin üstünde fakat tasavvufun altındadır. Din, felsefe ve tasavvuf aynı bilgiyi ortaya koyar. Fakat bilginin açıklığı ve bilgiden alınan haz bakımından aralarında farklılık vardır. Bu durum tüm insanların aynı bilgiye sahip olsalar bile, aralarında bir yetkinlik farklılığı olduğu anlamına gelir.

Bu bakımdan İbn Tufeyl İslam düşüncesinde kelim, felsefe ve tasavvuf alanlarında yaygın olarak kabul gören seçkinci yaklaşımı da sürdürür. Başka bir deyişle Hayy'ın konumu özeldir. O aynı zamanda topluma, toplumsal yetkeye ve dilin simgesel düzenine yabancıdır. Bu konumuyla o, kendini doğaya ve ilahî evrene teslim eden yalnız bireydir.

### Abstract

#### The Human Nature in Ibn Tufayl

Ibn Tufayl considers that the person is not a product determined by society and culture. The person is a private individual who is sensible, thinking, user his faculties, and so make inroads into the verity according to his private state in the world. With this aspect Ibn Tufayl have a special place in the Islamic philosophy in the face of the socialist opinions. The individual is neither a product of the community nor a reliant to the symbolical order of the language.

Of course, the base of this perspective of Ibn Tufeyl is situated in a problem which is individual salvation how overcome from the dependence to the social authority. Ibn Tufayl signs the celestial soul that is found in the human nature at the solution of this problem. The person has a celestial soul and can arrive passing the beyond of the social discourses to the universal verity with this soul.

By this way, Ibn Tufayl presents the natural picture of the mental development that rising towards to *fenâfillah* experience. The mystical knowledge in the types of information is the highest position, but not contrary to the philosophical and the religious knowledge. Conversely, it rises over them. From

this point of view Ibn Tufeyl synthesizes in a manner compactly the religious thought, the philosophical thought and the mystical thought.

By the way, Ibn Tufayl maintains the elitist approach adopted commonly in the theology, philosophy and sufism. In other words, the station of Hayy is private. He is an alien to the society, social force and the symbolical order of the language. He is an alone man delivered himself to the nature and the celestial world.

**Key Words:** *Ibn Tufayl, Fenâfillah, Hayy, Negative Theology, Wisdom*

### KAYNAKÇA

- ARİSTOTELES; Metafizik-I, çev.: Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir 1985.
- AYDINLI, Yaşar; İbn Bacc'e'nin İnsan Görüşü, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1997.
- DAİBER, Hans; "XVII. Yüzyılda Oxford'da İslam Felsefesinin Ele Alınışı: Pocockların İslam Felsefesinin Avrupa'da Kavranılmasına Katkısı", İslam Felsefesinin Avrupa'ya Girişi içinde, ed. Charles E. Butterworth, Blake Andree Kesel, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1994.
- DAVIDSON, Herbert A.; Alfarabi, Avicenna and Averroes-On Intellect, Oxford Universty Press, New York 1992.
- FARABİ; Kitâbü Tahsîli's-Saâde, neşr.: Cafer Âl Yasin, el-A'mâlû'l-Felsefiyye içinde, Beyrut 1992.
- FARABİ; es-Siyasetü'l-Medeniyye, neşr.: Fevzi Mitri Neccar, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1986.
- FRADKİN, Hillel; "Ebsal ile Selaman'ın Diyaloğu: Hayatı Şuur mu Yarattı?", İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi içinde, çev.: Selahattin Ayaz, ed. Charles E. Butterworth, ss. 201-225, Pınar Yay., İstanbul 1999.
- FULTON, A. S.; "Introduction", The History of Hayy İbn Yaqzan, Printed in Great Britain at The Westminster Press, London, pp. 5-37.
- GAZALÎ; el-Munkızu mina'd-Dalâl, çev.: Hilmi Güngör, Maarif Basımevi, Ankara 1969.
- GUTAS, Dimitri; "İbn Tufayl on İbn Sina's Eastern Philosophy", Oriens, Volume: 34, E.J. Brill, Leiden, 1994,
- HARMANCI, Mehmet; İslam Felsefesinde Metaforik Üslup, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Konya 2007.
- HAWÎ, Sami S.; "İbn Tufeyl'in Farabi'nin Bazı Görüşlerini Eleştirisi", çev.: Atilla Arkan, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S: 5/2002, Adapazarı 2002.
- İBN SİNA; Kitâbü'n-Necât, neşr.: Macid Fahri, Beyrut 1985.
- İBN SİNA; el-İşârât ve't-Tenbihât, C: II, neşr.: Süleyman Dünya, Kahire 1985.

- İBN SİNA; eş-Şifâ, fi'n-Nefs, neşr.: G. C. Anavati, S. Zayed, Kahire 1975.
- İBN TUFEYL; Hayy bin Yakzan, neşr.: Albert Nasrî Nader, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1986.
- KUTLUER, İlhan; “Hayy ve Kâmil: İki Otodidakt'ın Serüveni”, Akıl ve İtikat içinde, İz Yayınları, İstanbul 1996.
- KÜÇÜK, Osman Nuri, “Tasavvuf Müziği ve İnsan”, Süleyman Uludağ Kitabı, Haz.: Mustafa Kara, Dergâh Yay., İstanbul, ss. 352-371.
- MAHMUD, Abdulhalim; Felsefetü İbn Tufeyl, Dârül-Kitabü'l-Benânî, Beyrut 1990.
- PLATON, Devlet, (çev.: Sabahattin Eyuboğlu; M; Ali Cimcoz), İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 1996.
- SALİH, Medenî, İbn Tufeyl-Kadayâ ve Mevâkıf, el-Mektebetü'l-Vataniyye, Bağdat 1980.
- STACE, Walter T.; Mistisizm ve Felsefe, çev.: Abdüllatif Tüzer, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.
- ŞAHİN, Hasan; “Gazali'nin İlim, Akıl ve Felsefe'ye Bakış Tarzı”, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 2, Kayseri 1985.
- TOPAKKAYA, Arslan; “Modern Birey Kültü”, Felsefe Dünyası, 2007/1, Sayı: 45.