

Aklî Temaşaya İmkân Sağlaması Açısından Iamblichus'un Theurge Ritüelleri İle İbn Tufeyl'de Riyazet Düşüncesi Üzerine Bir Karşılaştırma

A Comprasion Essay on Iamblichus' Theurge Rituals and Ibn Tufayl's Riyazah in Terms of the Possibility of Mental Seeing

Ömer CERAN

ORCID: 0000-0002-7483-9963 | E-Posta: omerceran2031@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı
*Assistant Professor, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University,
Faculty of Divinity, Department of Islamic Philosophy*
Ankara, Türkiye
ROR ID: [019jds967](https://orcid.org/019jds967)

Article Information / Makale Bilgisi

Citation / Atıf: Ceran, Ömer. "Aklî Temaşaya İmkân Sağlaması Açısından Iamblichus'un Theurge Ritüelleri İle İbn Tufeyl'de Riyazet Düşüncesi Üzerine Bir Karşılaştırma". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Haziran 2023), 246-271. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1227722>

Date of Submission (<i>Geliş Tarihi</i>)	01. 01. 2023
Date of Acceptance (<i>Kabul Tarihi</i>)	08. 04. 2023
Date of Publication (<i>Yayın Tarihi</i>)	15. 06. 2023
Article Type (<i>Makale Türü</i>)	Research Article (<i>Araştırma Makalesi</i>)
Peer-Review (<i>Değerlendirme</i>)	Double anonymized - Two External (<i>İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlme</i>).
Ethical Statement (<i>Etik Beyan</i>)	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (<i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i>)
Plagiarism Checks (<i>Benzerlik Taraması</i>)	Yes (<i>Evet</i>) – Turnitin.
Conflicts of Interest (<i>Çıkar Çatışması</i>)	The author(s) has no conflict of interest to declare (<i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i>)
Complaints (<i>Etik Beyan Adresi</i>)	suifdergi@gmail.com
Grant Support (<i>Finansman</i>)	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. (<i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i>)
Copyright & License (<i>Telif Hakkı ve Lisans</i>)	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. (<i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i>)

Özet

İamblichus, üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda Şam bölgesinde yaşamış, Yeni Platoncu düşünce geleneği içerisinde değerlendirilen bir Arap filozofudur. Eserlerinin bir kısmı bugün elimizde olmamakla beraber onun düşünce sistemi hakkında fikir sahibi olmamıza imkân tanıyacak bazı eserleri günümüze ulaşmıştır. İbn Tufeyl, Endülüs coğrafyasında yaşamış ve Yeni Platoncu düşünce geleneğinden etkilenmiş, önemli filozoflardan biridir. Temel özelliklerinden biri Platon felsefesi ile Aristoteles felsefesini aynı çizgide yorumlayarak birleştirmek olan Yeni Platoncu düşünce sistemi İslam felsefesi başta olmak üzere pek çok disiplini ve filozofu etkilemiştir. Özellikle Plotinus'un ileri sürdüğü varlık hiyerarşisi, akıl sahibi bir varlık olarak insana ruhsal bir yükselme ve bunun neticesinde bir yetkinleşme öngörmesi dolayısıyla mistik bir karaktere sahip olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Bu hususta temel sorulardan biri bu ruhsal yükselmenin sadece düşünsel bir çabayla mı olduğu yoksa bu çabayı desteklemek için eyleme/ritüele gerek olduğu mu sorusudur. Konunun felsefi açıdan epistemolojik bir boyutu yanında ahlaki bir boyutu da bulunmaktadır. Yeni Platoncu düşünce sistemine önemli özgün katkılarda bulunmuş olan İamblichus ile ilgili Türkçede çok fazla akademik çalışma olmadığını görmekteyiz. Buna karşın İbn Tufeyl'le ilgili çalışmaların sayısı nispeten fazladır. Bu çalışmamız her iki filozofa göre bir tür içe dönüş ile ilahi hakikatlerin temaşa edilmesi suretiyle gerçek bilgi ve mutluluğa ulaşılmasının bazı ritüeller gerektirip gerektirmediği sorunu üzerinde yoğunlaşacaktır. Bu çerçevede her iki filozofun düşünceleri karşılaştırılacaktır. Bunun için önce felsefi arka plana değinilecek ve her iki filozofun etkilendiği Pisagor, Platon ve Plotinus'un konuyla ilgili düşünceleri ortaya konacak, daha sonra İamblichus ile İbn Tufeyl'in özgün düşünceleri ile önceki gelenekten ayrıldıkları noktalar tespit edilerek aralarındaki benzer ve farklı noktalar tespit edilmeye çalışılacaktır. İamblichus, Yeni Platonculuğa yaptığı en özgün katkı olan theurge düşüncesinde ulaşılması arzu edilen bu düşünsel/akli seviye için bir takım günlük ritüelleri zorunlu kılar. İbn Tufeyl ise elimize ulaşan tek felsefi eseri Hıyy b. Yakzân'da bir tür içsel tecrübeyle elde edilecek bu düşünsel seviye için riyazet dediği günlük hayatta bazı faaliyetlerin yapılmasını öngörür. Her iki filozofun düşüncelerinde gerek Platon'un gerekse Plotinus'un düşüncelerinin etkisi göze çarpmaktadır. Platon'un ve Plotinus'un düşüncelerinde de Pisagor'un etkisi açıkça göze çarpar. Bununla beraber İamblichus ile İbn Tufeyl'in düşünceleri arasındaki benzerlik İbn Tufeyl'in İamblichus'tan etkilenmiş olabileceği izlenimini doğurmaktadır. Özellikle Hıyy b. Yakzân'da aktarılan günlük yaşamla ilgili bazı ritüeller ve Hıyy b. Yakzân'a ait bazı kişisel özellikler ile İamblichus'un Pisagor'un biyografisi ve düşüncelerini anlattığı eserinde aktardığı Pisagor'a ait özellikler ve Pisagor'un günlük yaşamıyla ilgili aktardığı ritüeller arasında önemli benzerlikler bulunmaktadır. Bununla beraber biz böyle bir etki söz konusu olsa bile İbn Tufeyl'in özellikle ritüeller/riyazet konusundaki düşüncelerinin tek kaynağının İamblichus olmadığını düşünüyoruz. İbn Tufeyl İslam düşünce tarihinde önemli bir yeri olan ve gerek düşüncelerinin arka planı gerekse kullandığı kavramlar itibarıyla içinde yetiştiği geleneği yansıtan bir düşünür olarak onun düşünceleri üzerinde başta İslam geleneğine ait disiplinler olmak üzere pek çok düşünce sistemi ve filozofun etkisinden söz edilebilir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Yeni Platonculuk, Theurge, Riyazet, İamblichus, İbn Tufeyl.

Abstract

Iamblichus, an Arab philosopher who lived in the Sham/Damascus region in the third and fourth centuries and was considered part of the Neoplatonic tradition. Although some of his works are lost, some have survived to provide us with an idea of his philosophical system. Ibn Tufayl, an important philosopher who was influenced by the Neoplatonic tradition and lived in the region of Andalusia, was known for combining Platonism and Aristotelianism in his philosophy, which had an influence on Islamic philosophy as well as many other disciplines and philosophers. In particular, the hierarchy of existence proposed by Plotinus, which suggests a spiritual ascent for humans as a rational being, leading to a certain level of competence, has been interpreted as having a mystical character. One of the main questions in this regard is whether this spiritual ascent is merely a mental effort or whether action/ritual is also necessary to support this effort. Along with the epistemological dimension of the subject from a philosophical point of view, there is also a moral dimension. We see that there are not many academic studies on Iamblichus in Turkish, who made important original contributions to the Neoplatonic system, while the number of studies on Ibn Tufayl is relatively high. In this study, we will focus on the question of whether achieving true knowledge and happiness through the contemplation of divine truths requires some rituals according to both philosophers' ideas. In this context, we will first discuss the philosophical background, and Pisagor, Plato, and Plotinus' thoughts on the subject will be examined, and then the similarities and differences between the two philosophers will be identified by determining the points where Iamblichus and Ibn Tufayl's original thoughts differ from the previous tradition. Iamblichus requires certain daily rituals in his most unique contribution to Neoplatonism, the theurgic idea, to achieve the desired mental level, while Ibn Tufayl suggests certain activities in daily life, which he calls riyazet, to be carried out for the internal experience required to attain this level. Both philosophers are influenced by the ideas of Plato and Plotinus, and the influence of Pisagor is also apparent in their thoughts. However, the similarity between the thoughts of Iamblichus and Ibn Tufayl raises the possibility that Ibn Tufayl may have been influenced by Iamblichus. Especially, the daily rituals related to the life of Ḥayy b. Yaḳẓān and some personal characteristics of Ḥayy b. Yaḳẓān in Ibn Tufayl's only philosophical work, and Pisagor's biography and thoughts in Iamblichus's work are among the similarities.

Keywords: Islamic Philosophy, Neoplatonism, Theurge, Riyazah, Iamblichus, Ibn Tufayl.

Giriş

Felsefe tarihinde bilginin, bilginin kaynağının ve kapsamının ne olduğu sorunu üzerine üretilen düşünceler felsefenin temel alanlarından biri olan epistemolojiyi ortaya çıkarmıştır. Kadim Yunan düşüncesinde bilginin algıyla beraber duyulara indirgenmesi septsizmi, akla ve aklın çıkarımlarına irca edilmesi rasyonalizmi, duyuların ötesinde bir bilgi arama çabası idealizmi doğurmuştur.

Çokluğu ifade eden varlığın arkasında bir ilk varlık/arkhe arama düşüncesi çokluğun birlikten ortaya çıkmasıyla hareketin ve zamanın çoklukla başladığı sonucunu çıkarmıştır. Buna göre değişimi ortaya çıkaran hareketin kendisi mükemmel olmamakla, değişimden (hareketten) uzak olan ilk varlık mükemmellikle nitelenmiştir. Bütün varlığın arkasında bu ilk varlığı görebilmek Kadim Yunan düşüncesinde *gnosis* ile isimlendirilirken, değişen varlıkların bilgisi *doxa* olarak adlandırılmıştır. Anaksagoras (ö. MÖ 428) çokluğu ifade eden ve duyularımızla algıladığımız bütün varlığa bir aklın dâhil olduğunu ileri sürerek değişen bütün varlıkla değişmeyen varlığın irtibatını kurmuş oluyordu. Aklın bütün varlıklarda ortaya çıkması logosu doğurmuştur. Sokrates'le (ö. MÖ 399) başlayan süreçte bu mutlak akıl Tanrı'yla özdeşleşmiştir. Bu durumda Tanrı'nın bilgisi *gnosisle*, duyulur varlıkların bilgisi de *doxa* ile adlandırılmıştır. Gnosisin nihai teknik anlamını F. Peters 'kutsal ve tanrısal tin üfürülmüş olanlar ve kurtuluş temin eden yüksek, gizli bilgi' şeklinde vermektedir.¹ Bu çalışmada üzerinde duracağımız temeşanın zemini, aklın idrak etmesi anlamına gelen *gnosis* kavramıdır. Epistemenin gerçek anlamda hangisini ifade ettiği bu süreçte felsefenin önemli tartışmalarından biri olmuştur.

Platon'un (ö. MÖ 347) bilginin ne olduğu sorununun çözümünde temel hareket noktası bilginin nesnesinin ne olduğu sorusuna verilen cevaptır. Zira bilgi bir şeyin bilgisidir. Platon bilgiye konu olan *var olanın* ne olduğu ile *gerçek olanın* arasını kesin olarak ayırmamıştır. Bilgiye konu olan ideaların sonsuz ve gerçek oldukları düşüncesi onun bilgi karşısındaki bu yaklaşımının sonucudur. Yani bunlar akılla ulaşılan ama akıldan bağımsız olan bir varlık alanını oluşturur. İdealara akılla ulaşmak Platon felsefesinde aklın bu varlıklardan birini görmesi olarak adlandırılır. Onun ifadesiyle 'aklın gözü' ile yapılan bu

¹ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), 134.

eylem bir anlamda ideaları yakalamaktır (aklın onlara ulaşmasıdır). Platon'un ideaların bilgisine ulaşmayı açıklarken kullandığı kavramlardan biri temaşadır. İnsan akıl yetisiyle/düşünceyiyle gerçek varlıklar âlemine ait bilgileri onları anlayarak/kavrayarak elde etmektedir. Aklın bu kavrayışı temaşa olarak nitelenir. Burada kavrayış, aklın varlığa ulaşması anlamına gelir ki onun *bilmeyi* karşılamak için en sık kullandığı kavramlardan biri *anlamaktır*.²

Platon'a göre idealar Demiurge'un yaratmada kullandığı örneklerdir. Başka bir ifadeyle idealar varlığın, kendilerine göre var edildikleri asıllar âlemidir. Demiurge bu âleme/idealara bakarak maddeyi var etmiştir. İdealar, duyu organlarına konu olmayıp sadece akılla kavranan/bilinen bir varlık âlemidir.

Platon Phaidon'da aklın/ruhun temaşasını şöyle açıklar:

Ruh, bir şeye bakmak için bedeni kullandığında sürekli değişen şeyler arasında kaybolur ve ne yaptığını bilmez hale gelir. Fakat bedenden kurtulur kendi gözüyle kendisine bakarsa değişmez, saf, ölümsüz bir yöne dönmüş olur. Bundan dolayı onların arasına katılır, onlarla beraber değişmez, saf ve ölümsüz olarak kalır. Ruhun bu durumu bilgelik olarak adlandırılır.

Bedenin aptallığından kurtulunca saf olana yaklaşılar ve saf olanla sohbet edilir. Ancak saf olanlar gerçeğin ışığını bilebilirler. Bunlar gerçek bilgiyi sevenlerin sözcükleridir.³

Bilgelik, aklın ölümsüzü temaşası olup aklın bir bakışıdır. Platon, bilgi bu şekilde açıklığa kavuştuktan sonra daha fazlasını aramayı reddeder.

Öğrenme bir anımsayış olup bu, aklın/ruhun kendisinden pay aldığı idealer âleminden ruha/düşünceye yansıyan bilgileri içerir. Episteme, ruhun düşüncesinin hakiki anlamda var olanlarla (idealarla) doğrudan ilişkiye geçtiği anda mümkündür. Platon, 'Theaetetus' diyalogunda düşünceyi ruhun araştırdığı konular üzerinde kendi kendine konuşması olarak açıklar. Düşünen ruh (ya da ruhun düşünme özelliği) bedene ait algıların değişen varlıklar âlemine ait sanılarından daha doğru, daha gerçek olan varlık âlemine (zihinsel varlıklar) ait bilgileri elde etmeye yatkındır. Bu, anımsayış esasında ruhun

² Richard M. Hare, *Plato*, (London: Oxford University Press, 1996), 35.

³ "Phaedo", *The Dialogues of Plato*, ed. Benjamin Jowett (London: Oxford University Press, 1931), 79.

kendinde olanı (çünkü her şey idealardan pay almaktadır) düşünsel yetilerle ortaya çıkarması anlamına gelmektedir.⁴

Platon değişmeyi bozulma olarak değerlendirmiş ve algıladığımız madde âleminde sürekli değişen varlıkların değişmeyen/gerçek bilgiyi veremeyeceği savunmuştur. Gerçek anlamda bilgi denmeye layık olan, değişmeyen varlıklara ait bilgidir. O bunu idealar teorisiyle açıklar ve algıların elde ettiği bilginin birer sanı/doxa olduğunu belirtir. Algı insanı yanıltabilir fakat düşünce algıdan üstün olmak itibariyle insanı yanıltmaz. O halde düşüncenin (başka bir ifadeyle aklın/ruhun) ulaştığı bilgi gerçek bilgi yani epistemedir.⁵

Platon, Yedinci Mektup'da gerçek bilgeliği elde edebilmek için günlük hayatta bir yaşam tarzı önermektedir. O burada insanların günde iki defa tıka basa yediklerinden, sık sık şöenler düzenlediklerinden ve kimsenin cinsel anlamda bir perhiz uygulamadığından şikâyet ederek böyle bir yaşam tarzında bilgelik olmayacağını belirtir.⁶ Konumuz açısından önemli olan husus onun gerçek bilgelik için bir takım eylemler ve sade ve düzenli bir yaşam önermiş olmasıdır. Diğer bir husus onun ruhun gerçek bilgiye ulaşabilmesi için Theaetetus diyalogunda Tanrı'nın yardımından söz etmiş olmasıdır.⁷ İlerde değinileceği üzere Yeni Platoncu felsefe her iki konu üzerinde de yorumlar geliştirmiştir.

Yeni Platoncu felsefenin en önemli teorisyeni Plotinus'un (ö. 270) ontolojik sisteminde varlık hiyerarşisinin en üstünde Bir bulunur. Bir, Platon'un İyi'sine karşılık gelmekte olup Plotinus'a göre varlık da değildir. Varlığın ortaya çıkarıcı, cömert ilkesidir. Bir'den zorunlu olarak ortaya çıkan Nous/Akıl (bu ortaya çıkış bir taşma/sudur olarak açıklanır) âlemdeki en büyük varlık olup, çokluk olarak görünen bütün varlığın ilkesidir.⁸ İdealar Plotinus'un sisteminde Nous'un düşüncesinden oluşan varlıkların ilkelerine karşılık gelmektedir. Bir, mükemmel olup, Nous Bir'i taklit etmesi/onun taklidi olması itibariyle Bir gibi mükemmel değildir. Her taklit, aslını yaşatmakla beraber asla aslı değildir. Varlıklar hiyerarşisinde mükemmellik yukardan aşağıya doğru azalarak devam etmektedir. Daha aşağıda bulunan

⁴ Plato, "Theaetetus", *The Dialogues of Plato*, trans. J. D. Kaplan (New York: The Pocket Library, 1957), 1748-1749.

⁵ Uğur Köksal Odabaş, *Platon: Hayatı ve Felsefesi*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2018), 72.

⁶ Plato, *The Seventh Letter*, trans. John Harward (Global Grey, 2018), 3

⁷ Plato, "Theaetetus", *The Dialogues of Plato*, 1738.

⁸ Plotinus, *The Enneads*, trans. Stephen MacKenna (London: Faber and Faber Limited, 1962), 261.

varlık daha yukarda bulunan varlığa yöneldiği⁹ ölçüde mükemmelliğe yaklaşmaktadır. Plotinus bu yönelmeye temaşa demektedir. Nous, Bir'den çıkmak itibariyle Nous'un temaşa ettiği şey ile temaşa eden burada bir anlamda aynı olmaktadır.¹⁰

Bir'in Nous'a ihtiyacı olmayıp Nous, sadece Bir'e muhtaçtır. Nous, Bir'in kelamı ve onun bir anlamda eylemidir. Ruh ise Nous'un kelamı ve onun eylemidir. Nous kendi yetkinlik noktasına ulaşınca Ruh ortaya çıkmaktadır/ondan sudur etmektedir. Yetkinlik düşünmekle/temaşa ile mümkün olup kendini düşünmek iki varlık ortaya çıkarmak anlamına gelmektedir. Düşünmek merak etmektir. Kendini düşünen kendinde merak edeceği bir şey bulunmak/ortaya çıkmak itibariyle bir çokluğa neden olacaktır. Yani Nous kendisinin yukarısında olan ilkeyi düşündüğünde çokluk ortaya çıkacaktır.¹¹

Nous'un Bir'i temaşası ile Ruh ortaya çıkar. Ruh, Nous'un bir kopyası olmak itibariyle ondan daha az mükemmel olup onun da mükemmelliği saf düşünce ile Nous'u temaşa ile mümkündür. Ruh, Bir'i en alt seviyede temsil etmekte olup esasında Bir hepsinin kaynağı olduğu için Ruh da bir anlamda Bir'e dâhildir. Plotinus'ta ruhun iki yönü bulunmaktadır. Biri kendinden yukarda ve daha mükemmel olan Nous'a bakan yönü, diğeri maddeye dönük ve maddeye düzen veren yönüdür. Ruh'un Nous'u temaşası evrensel ruhu, maddeye düzen vermesi doğayı/phusisi ortaya çıkarmaktadır.¹² Başka bir ifadeyle Plotinus'ta Ruh'u evrensel ruh ve doğa olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Bütün tikel ruhların ilkesi olan Ruh tek olup maddedeki çokluğun da kaynağı durumundadır. Ruh, algılara konu olan dünyanın ilk, tinsel/ilahî âlemin de son ilkesidir.

Plotinus ontolojisinde Ruh'un altında madde bulunur. Burada kastedilen öncelikle suretle birleşmemiş olan maddedir. İyiden pay almamış olan madde gerçek bir varlık da

⁹ Daha yukarda bulunan varlığa yönelme, varlığın potansiyelinde bulunan yetkinliği gerçekleştirme anlamına gelmektedir. Bu, Aristoteles'in gaye nedeniyle açıklanmakta olup gaye neden, fail neden ile birlikte harici nedenlerdir. Aristoteles'in Orta Platonistler gibi bazı şarihleri tarafından eleştirilen hareket etmeyen hareket ettirici düşüncesinin varlık veren bir faile imkân tanımaması sorunu Yeni Platoncu bazı filozoflar tarafından Platon'un Demiurge'unun bazı özellikleri ile Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettiricisinin sentezlenmesiyle aşılmasıyla çalışılmıştır. Orta Platonistler olarak nitelenen bu filozoflar arasında Plotinus'un, kendisine öğrencilik yaptığı Ammanius Sakkas (ö. III. yy) da bulunmaktadır. Buna göre Sudur teorisi ile Aristoteles'in varlığın gaye nedeni olan Tanrısı ile Platon'un, ideaları model alarak varlık veren Tanrısı birleştirilmiş ve Bir, Nous ve Ruh maddi varlıklar için hem gaye neden hem varlık nedeni olarak ön plana çıkmıştır. Başka bir ifadeyle Aristoteles'in Hareket Etmeyen Hareket Ettiricisi ile En Yüksek Akıl uzlaştırılmaya çalışılmıştır; Mehmet Murat Karakaya, *Tanrı, Akıl ve Nefs*, (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 20.

¹⁰ Pierre Hadot, *Plotinos ya da Bakışım Saflığı*, çev. Özcan Doğan (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 1997), 19; 30.

¹¹ Plotinus, *Dokuzluklar*, 65.

¹² Plotinus, *The Enneads*, 323.

olmayıp geçici bir hayalle ifade edilmiştir. Dolayısıyla madde, insan ruhunun mükemmelliğe ulaşması için aşılması/kurtulması gereken bir varlıktır. Diğer bir açıdan bir hiçlik olan madde netice itibariyle Bir'den kaynaklanmasından ve Bir'e yaklaşılmaya vesile olacağından dolayı (zira ondan kurtularak Bir'e yaklaşılabilecektir) izafi bir değeri haiz bulunmaktadır. Keza varlık hiyerarşisinde en altta bulunan bu dünyada duyulur ve düşünülür ne varsa yukarda bulunan varlıklarla anlaşılacağından ve onlardan ortaya çıkmış olduğundan dolayı Plotinus "Burada yukarda olan her şey vardır." demektedir.¹³

İamblichus (ö. 325), Yeni Platoncu düşünce geleneğine mensup addedilen en önemli filozoflardan biridir. Felsefenin tek başına insan ruhunu kurtaramayacağı yönünde yorumlanan düşüncesinin onu bu gelenek içinde özgün yaptığı ileri sürülebilir. O, buna bazı ritüeller ilave edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür ki bu onu mistisizmin de önemli bir temsilcisi yapmaktadır. Onunla ilgili elimizdeki en eski metin Eunapius'un 'Lives of Philosophers and Sophists' adlı eseridir. Soylu ve zengin olmasına karşın oldukça sade bir hayat yaşamayı tercih eden İamblichus, özellikle ruhun ilahî âleme yükselmek için ritüel anlamında bir yardıma/desteğe ihtiyacı olduğunu ileri süren Plotinus'tan ayrılmaktadır.¹⁴

İbn Tufeyl (ö. 1185) Endülüs'ün önemli filozoflarından biridir. Elimizde onun günümüze kadar gelen şiirleri ve 'Hayy b. Yağzân' adlı eseri dışında bir metni bulunmamaktadır. Şiirleri ise tıpla ilgili olup filozof aynı zamanda tabiptir. Bunun yanında o, Batlamyus'u (2. yy) eleştirecek kadar gök bilimle de ilgilenmiştir.¹⁵ Onun düşünceleri üzerinde genelde panteist mistisizm olarak nitelenen Yeni Platoncu geleneğin sudur nazariyesi yorumu ile el-Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sînâ'nin (ö. 1035), özellikle mistisizm konusunda da el-Ğazâlî'nin (ö. 1111) yaklaşımları etkili olmuştur.¹⁶ Özeldede ise onun 'Hayy b. Yağzân'da ele alınan düşünsel yetkinliğe ulaşmadaki bedensel yaşam biçimi üzerinde İamblichus'un etkisi olduğunu ileri süren araştırmacılar bulunmaktadır ki bu çalışmamızda biz bu iddiayı da tartışacağız.

¹³ Plotinus, *Dokuzluklar*, 170.

¹⁴ Robbert M. van den Berg, "Iamblichus", *Holy People of The World*, ed. Phyllis G. Jestice (Santa Barbara: ABC CLIO, 2004), 385.

¹⁵ Gürbüz Deniz, "Hayy bin Yakzân ve Hikâyenin Kur'anî Temelleri", *Hayy'dan Hû'ya Hay bin Yakzan* içinde, ed. Ejder Okumuş, Sıddık Ağçoban (Konya: Palet Yayınları), 27.

¹⁶ Sami S. Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism*, (Leiden: E. J. Brill, 1974), 79.

İbn Tufeyl'in felsefesi hakikate ulaşmada herhangi bir dinî düşüncenin rehber olarak kabul edilmesine gerek olmaması yönüyle diğer işrakî filozoflardan ayrılmaktadır.¹⁷ Bu hakikat bozulmamış fitratın yaratıcıyı idrakidir. Tabiatı seyretmek onun nazarında ilahî varlığı/varlıkları temaşaya kapı aralamaktadır.

Bu çalışmamızda biz Yeni Platoncu felsefe geleneği içinde değerlendirilen İamblichus'un (ö. 325) bu felsefeye katkıları ışığında onun theurge kavramını ve bununla ilgili olan ritüellerin onun sistemindeki yeri ve önemi ile İbn Tufeyl'in (ö. 1185) 'Hayy b. Yağzân' adlı eserinde Hayy'ın ulaştığı benzer düşünsel/akli seviye ve eylem-düşünce ilişkisini karşılaştırarak değerlendireceğiz.

1. İamblichus'ta İlahî Düzenin Temel Unsurları Olarak Tanrılar

Plotinus'un varlık hiyerarşisinde Bir'den sudur eden Nous ve Nous'tan sudur eden Ruh onun sisteminin temel dayanaklarıdır. Bunlar *üç hipostas* olarak isimlendirilir. Madde, Ruh'tan ortaya çıkması itibariyle Bir'den (mükemmellikten) en uzak varlık konumundadır.

İamblichus, Plotinus'un nispeten basit bu hiyerarşisine karşılık daha karmaşık bir sistem önermiştir. Onun ontolojisinde de Bir, bütün varlıkların en üstünde varlığın kaynağı olan ilkedir. Bir'in altında o, Plotinus'tan ayrılarak tanrılardan (gods) bahseder. Bu tanrıların başında onların ilkesi ve ortaya çıkarıcısı olarak Demiurge bulunmaktadır.¹⁸ Onun burada Plotinus'tan ayrılarak Platon'a döndüğü yorumu yapılabilir. Zira Platon'da Demiurge yaratıcı tanrı olarak diğer tanrıların kaynağı durumundadır. Burada önemli bir fark şudur: Platon ay altı âlemdeki ruhları da tanrılar kategorisine dâhil etmektedir.

İlahî düzende tanrılardan sonra başmelekler (archangels), onlardan sonra da melekler (angels) gelmektedir. Bunların altında Ruh yer almaktadır. Ruh, ilahî varlıkların en alt

¹⁷ Sami S. Hawi, İbn Tufeyl yorumunda şöyle demektedir: "İbn Tufeyl bütün içsel varlığı ve tutkuları ile ilk kaynağa yönelmektedir. Bu anda o, özsel bir dönüşümle Tanrı ile yüz yüze kalmaktadır. Burada onun sübjektif bakışıyla insan gerçekliğinin kalbine yerleşmektedir." Sami S. Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism*, 197. Buna karşın biz örneğin es-Sühreverdî'nin (ö. 1191), kaderinde bedbahtlık olan insanları karanlığın yöneteceği gibi düşüncelerinden hareketle dini düşüncüyü yadsımayan bir bakış açısıyla hareket ettiği yorumu yapabiliriz. Şihabüddin es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak*, çev. Eyüp Bekiryazıcı, Üsmetullah Sami (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 560. Nitekim Müfit Selim Saruhan'ın belirttiği üzere işrakî filozofun sufi kimliğe sahip görünümünün olduğu yönündeki yorumlarından hareketle biz yine burada dini bir kaygının var olduğu yorumu yapabiliriz. Müfit Selim Saruhan, *İslam Meşşai Felsefesinde Filozof* (İstanbul: Divan Kitap, 2017), 67.

¹⁸ Iamblichus, *On The Mysteries of The Egyptians, Chaldeans and Assyrians*, trans. Thomas Taylor (London: Bertran Dobell, 1985), 4.

seviyesinde bulunup maddi varlıkların en üst ilkesidir.¹⁹ Plotinus'ta Nous'un Bir'den ortaya çıkması Bir'in bir tezahürü olmak itibarıyla esasında onunla aynı ilkeyi ifade etmektedir. İamblichus Bir'in gücünü diğer varlıklar üzerinde hâkim kılabilmek için sisteminde tanrılara yer vermiştir. Zira tanrılar Bir ile varlıklar arasında birer aracı konumdadırlar. Tanrıların bu aracı konumundan ve ilahî niteliklerinden dolayı tanrılar *henadlar* olarak nitelenmektedir. Burada onların aracı rolü daha yukarda bulunan ve daha iyi olan varlıktaki iyiyi/iyiliği daha aşağıda bulunan varlığa taşımak ve kendi kendine yeterliği daha aşağıda bulunan varlıklara aktarmayı kapsamaktadır.²⁰ Henadlar kavramı Proclus (ö. 485) tarafından da kullanılmakta olup onun bu konuda İamblichus'tan etkilenmiş olduğunu ileri sürenler araştırmacılar bulunmaktadır.²¹ İamblichus bu ilahî düzeni zincir metaforuyla açıklamış ve varlıkların zincirin halkaları gibi birbirine devamlı ve düzenli bir şekilde bağlı olduğunu ileri sürmüştür.

Burada boşlukların olmadığı bir ilahî/ruhsal düzen kurma kaygısının ön plana çıktığı yorumu makul görünmektedir. İamblichus'un ontolojik sisteminde her bir varlık kendinden aşağıda bulunan varlıkların en yüksek, kendinden yukarda bulunan varlıkların da en düşük ilkesi/yayılmı olmaktadır. Bu durumda Demiurge göksel âlemdeki en yüksek, akledilir/intelligible âlemdeki en düşük tanrıdır. Onun Plotinus'un sisteminde maddi dünya ile ilahî varlıklar arasında ortaya çıkma ihtimali olan bir kopukluğun/boşluğun önüne geçme çabası içinde olduğu görülebilir. Nitekim theurge ritüellerin (Bu ritüeller dinsel anlamda dua gibi kişisel, özel eylemlere karşılık gelecek şekilde anlaşılmaya müsait olmakla beraber bunu bir dine indirgemek onun anlamını daraltmak olacaktır.) de arka planında bu aranabilir. Şöyle ki o, 'On the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans and Assyrians'de mümkün olduğunca maddi varlıklar âleminin noksanlıklarından uzaklaştırarak anlamaya çalıştığımız göksel tanrıları ihtiyaç duyduğumuz anda yeryüzüne nasıl indireceğimizin izahını aramaktadır. Bu tanrılar hem Cennet'te hem de ihtiyaç anında yeryüzünde nasıl bulunacaklardır. Ya da birden fazla tanrı kendi yerlerinde mukim iken nasıl sonsuz ve

¹⁹ Iamblichus, *On The Mysteries of The Egyptians, Chaldeans and Assyrians*, 104, 133.

²⁰ Dennis Clark, "The Gods as Henads in Iamblichus", *International Journal of The Platonic Tradition*, 4, (2010), 69.

²¹ John M. Dillon, "Iamblichus and The Origin of The Doctrine of Henads", *Phronesis*, 17, (1972), 103.

sınırsız olabileceklerdir?²² O, varlıklar arasında ruhsal/ilahî bir boşluk bırakmayarak bu sorunu açmaya çalışmış ve theurge ritüelleri için bunu bir zemin olarak kullanmıştır.

Tanrıları düşüncenin ulaştığı ve ulaşamadığı tanrılar olarak görünen ve görünmeyen şeklinde ikiye ayıran İamblichus sadece düşüncenin ulaştığı varlık alanını intelligible (:anlaşılır/noēton²³) kavramıyla ifade eder. Bununla beraber tanrılar aklın ötesinde yani özleri bilinebilir olmaktan uzak olup akıl onları sadece var olmaları ve yetkinlik ifade eden sıfatlarıyla bilmekte bu bilme de daemonlarla²⁴ mümkün olmaktadır. Akıl, görünmeyen tanrıları görünür hale getirmektedir. Tanrıların maddeye etkileri de akıl ve akletme ile olmaktadır. Onun bunu ifade etmek için kullandığı kavram intellectual (akılsal/noeron)dir.²⁵

2. Tanrısal Güçler Olarak Daemonlar/Ruhun Motive Edici Güçleri ve Kahramanlar (Heroes)

İamblichus'un, ontolojik sisteminde daemonlara yer vermesi onun bu kelimelerin çıkış yeri olarak Antik Yunan düşüncesinin onun üzerindeki etkisiyle açıklanabilir. Antik Yunan düşüncesinde daemonlar, tanrılarla insanlar arasında, yarı ilahi varlıklar olarak insana eylemleri ve düşünceleri için ruhsal bir olanak ve motivasyon sağlayan varlıklardır. Yunanca, bölmek anlamına gelen *daio* kelimesinden türetilen daemon, terim olarak insanlar arasında onların talihlerini ve kaderlerini bölen/paylaştıran anlamına gelmektedir. Bu, ilahi varlıkların/tanrıların bir eylem biçimidir ve görünmez bir karaktere sahiptir. Kelimenin anlamının daha sonra içinden çıkılmaz bir halde değiştiğini ve olumsuz bir takım anlamlara hasredildiğini İamblichus da kabul etmektedir.

Antik Yunan mitolojisinde kahramanlar tanrılarla ilişkilendirilerek açıklanır. Birçoğu tanrıların çocukları olan kahramanlar ya tanrısal güçlerden pay almışlardır ya da onlara özenen ve onları örnek alan insanlardır. Burada önemli olan hususlardan biri onların tanrılara saygı duyan varlıklar olmasıdır. Bu kahramanların ilk örneği olan Prometheus bir

²² Iamblichus, *On The Mysteries of The Egyptians, Chaldeans and Assyrians*, 24.

²³ Noēton ve noeron kavramları Yunanca akıl anlamına gelen Nous kelimesinden türetilen kavramlardır. Bu kavramlar 2. yüzyıldan sonra felsefede yaygın olarak kullanılmaya başlanmış ve Latinceye intellect (:zihin/akıl) ve türevleri ile çevrilmiştir. Porphyry bu kavramı ruhun bir işlevi (:zihin) anlamında kullanmıştır; *Porphyry in Fragments*, ed. Ariane Magny (Burlington: Ashgate, 2014), 135.

²⁴ Felsefe tarihinde daemon kavramının kullanımı daha eski olmakla birlikte Orta Stoa dönemi filozoflarından biri olan Poseidonios (ö. MÖ 51) bu kavramı Tanrı ile insan arasında insanüstü varlıklar anlamında kullanmış ve bunların Tanrı ile insan arasındaki bağı sağladığını ileri sürmüştür.

²⁵ Iamblichus, *On The Mysteries of The Egyptians, Chaldeans and Assyrians*, 78.

tanrı olmayıp tanrıların bulunduğu ortamdan ateşi çalarak insanlara verir.²⁶ Bu onun bir tanrı olmak heves ve emelinden mütevellit bir eylemi olarak onu tanrılarla insanlar arasında bir konuma yerleştirir. O, ölümsüzler arasına katılmak amacıyla tanrılara yaklaşmak, onlardan pay almak istemiştir. İamblichus Yunan mitolojisinde tanrılarla insanlar arasında bulunan kahramanları kendi sisteminde Bir'in hemen altında bulunan tanrılarla akıl arasında bir konuma yerleştirmiş ve insanların bunların gücü ve etkisiyle tanrılara yaklaşmasını ön görmüştür. Bunlar esasında insan ruhunda içkin olarak bulunan varlıklar olup insan ruhunda ritüellerle bu varlıkların etkisi ortaya çıkmaktadır. İamblichus'un, bu düşüncelerinde Heracleitos'un (ö. MÖ 535) etkisinden söz edilebilir. Heracleitos insanlar arasındaki dua ile sonuçlanan gizemlerin kutsal olmadığını ve insanların bu kutsallıktan habersiz olarak bir evin duvarı ile konuşur gibi gerçeği bilmeden yapılan duadan yakınmaktadır.²⁷

İamblichus, filozofların "akıldan pay alan ruhsal özler" olarak tanımladıklarını söylediği²⁸ daemonları varlık kategorilerinde tanrılarla yarı tanrılar arasına yerleştirir. Yarı tanrılardan sonra kahramanlar, onlardan sonra da insanlar gelmektedir.²⁹ Burada onun daemonlara özlerinde bir kötülük atfetmediğini görülüyor. Bununla beraber insan düşüncesinin ürettiği kötülükler netice itibariyle ilahî bir gücü/enérgeia gerektirmekte olup (zira bu ilahî dokunuş olmadan düşünmek mümkün değildir) bu bir anlamda daemona bağlanabilir. Bu durum Stobaeus'un (ö. 5. yy) dehanın insanlar için ya iyi ya da kötü bir daemon olduğunu ifade eden sözlerinde daha yetkin bir şekilde anlaşılabilir.³⁰

3. Tanrıları Temaşa İmkânı Açısından Theurge Ritüeller

Kelime anlamı 'Tanrı yapısı' olan theurge, İamblichus felsefesinde tanrılarla kurulması ön görülen irtibatla sonuçlanması beklenen bedensel ritüelleri içeren bir kavramdır. Nitekim İamblichus'u ritüel anlamında Batı mistisizminin zirvesi olarak gören araştırmacılar bulunmaktadır. Tanrılarla irtibatla kişisel, içsel bir tecrübeyle (temaşa) karşılıklı olarak desteklenen dua gibi eylemler tanrılardan ve tanrısal güçlerden

²⁶ Aeschylus, *The Prometheus Bound*, ed. R. H. Mather (London: Allyn and Bacon, 1883), 67.

²⁷ John Burnet, *Early Greek Philosophy*, (London: A&C Black, 1920), 105.

²⁸ Iamblichus, *On the Mysteries of The Egyptians, Chaldeans and Assyrians*, 60.

²⁹ Iamblichus, *Life of Pythagoras*, trans. Thomas Taylor (London: J. M. Watkins, 1818), 18.

³⁰ Iamblichus, *Life of Pythagoras*, 190.

yararlanmayı ve bir anlamda mutlu olmak için tanrılara doğru yükselmeyi ifade etmektedir.³¹

Theurge kavramının bazı mistisizm araştırmacıları tarafından insanın doğüstü alanı idrakine kapı aralayan, kutsal ve bilge kişiler takip ettiği ve insanların imrendiği yüceliğe giden tek yol olarak değerlendirildiği ileri sürülmüştür. Burada amaç mutluluk, bilgelik ve güç olup bu, insana verilen ilahi bir organla/akılla mümkün görülmüştür.³²

Tanrıları ve temiz ruhları anlamak için önce onlara saygı duymak gerekmektedir. Bu saygı onların varlık hiyerarşisindeki yerini idrak eden düşünsel/aklı süreci önceler ve bir temaşayı gerekli kılar. Sokrates'in tanrılara olan saygısının onu tanrıların adlarından korkuya sevk etmesi³³ bu korkunun şekillendirdiği ses ve eylem içerikli kompozisyonların tanrıların özünü gözler önüne sereceği düşüncesini beslemektedir.³⁴ Tanrıların konumunu idrak eden düşüncenin temel karakteri varlığı, tek bir varlık olarak görece ve bütün ruhsal varlıklarda tanrıların ve tanrısal güçlerin daimi katılımı ve etkisini bulmak olacaktır. Zira tanrılar yetkinlikleri dolayısıyla değişimden ve bozulmadan uzak olup insan ruhunun da aslı ve örneği olmaları itibariyle insan ruhu da aynı özelliklere sahiptir. İkisi de ezeli ve basittir.

İnsan ruhu, tanrıları gerçek anlamda idrak eden bir akıl yürütmeye onun ikinci doğası olarak adlandırılan alışkanlıkları üzerinde bir hâkimiyet ve bunun neticesinde tanrıların onların hayatlarının merkezinde (hayatlarının kendisi) olduğu düşüncesinin ortaya çıkardığı, benliğin tanrılarda yok oluş süreci başlatmış olacaktır. Theurge ritüellerin temeli olan bu alışkanlıklar akıl yürütme eyleminin sadece bir sonucu olmayıp döngüsel bir zaman anlayışına ve İamblichus'un zincir metaforuna uygun olarak sürekli bir sebep sonuç ilişkisi içerisinde birbirini takip etmektedir. Bu alışkanlıklar hem öz itibariyle tanrılardan kaynaklanmakta hem de onlara giden yolu insan ruhuna açmaktadır.

İamblichus'a göre bu idrak sürecinde ruh sadece kendi başına bir eylem gerçekleştirir/e/meyip tanrılardan gelen ilahî bir yardıma muhtaçtır. Bu yardım onun, ruhunu arındırdığı ölçüde kaçınılmaz olarak gelmektedir. Yani ruhları arındıran tanrıların

³¹ Iamblichus, *On the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans and Assyrians*, 332.

³² Robert Alfred Vaughan, *Hours With The Mystics*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1893), 101.

³³ Plato, *Philebus*, trans. J. C. B. Gosling, (Oxford: Clarendon Press, 1975), 2.

³⁴ Proclus Diadoctus, *On the Theology of Plato*, trans. Thomas Taylor with an added seventh book from collected material electronic edition, 2010, 104.

mükemmelliğidir.³⁵ Onun burada kullandığı kavramlardan biri enérgeiadır. Felsefe tarihinde ilk defa Aristoteles tarafından kullanılan bu kavram gerçekliği ortaya çıkaran bir var oluşu ifade edip bünyesinde tanrıların iyiliğini barındıran ve ritüellerden doğan ve onlarla desteklenen (ruhsal) bir güce karşılık gelmektedir.³⁶

Bununla, mükemmel olan tanrılar mükemmel olmayan insanlar tarafından anlaşılabilir ve anlatılabilir hale gelmektedir. Başka bir ifadeyle insanlar özünde anlatılmaz olanı anlatılır kılmaktadır. Enérgeianın anlamına yüklenen bu kritik görevin en önemli amacı her türlü noksanlıktan uzaklaştırılan göksel varlıklar/tanrılar ile insanlar arasındaki (düşüncede ortaya çıkması muhtemel) bağlantı kopukluğunu ortadan kaldırmaktır.

Bu enérgeia ile insan, kutsanmış olan tanrıları temaşa ederken başka bir yaşam bilinci kazanmaktadır. Kendi enérgeiasını tanrıların enérgeiası ile değiştirmekte diğer bir ifadeyle ruhunu tanrıların enérgeiası ile doldurmaktadır. Ritüel, insanı tutkularından arındırarak ruhu tanrıların enérgeiasına hazır hale getirmektedir. Ruh, ritüel ile yükselerek gitgide daha saf ve değişmez (mükemmel) hale gelmektedir.³⁷ Theurgist ruhların eğilimleri ritüellerle, tanrıları görünür kılmaya (temaşaya) çağırdığında ruhlarında ilahî bir sevgi ve coşkunun katılımı ile onları dünyevi tutkularından kurtuluşa yaklaştırmaktadır.³⁸ Ruhun ilahî olana yönelen düşüncesinin ortaya çıkardığı bedensel hareketler ruh için bir dinlenme, dinginlik ve ilahî bir kontrol sağlamak ve düşünsel halin/temaşanın devamlılığı ve yerleşmesi için imkân sunmaktadır. Bu dinginlik halinde insan ruhu Tanrısal ilhamlara da mazhar olabilecektir. Bu, gelecekle ilgili bilgilerin sezilmesi gibi birtakım neticeler vermek şeklinde insanda ortaya çıkabilecek bir yapı barındırmaktadır.

İamblichus insan ruhunun iki yönlü bir karaktere sahip olduğunu ileri sürmektedir. Bunlardan biri maddeye dönük olan, maddeyi anlayan ve anlamlandıran yönü diğeri ise ilahî varlıkların/tanrıların etkisi altında olan ve onlara dönük olan yönüdür. Ritüeller maddi olan bedenle yapılmak itibarıyla ruhun maddeye dönük yönünü ruhun tanrılara bakan yönüne tabi kılmak uğraşısı olarak insan doğasını dönüştüreceklerdir. Ruh, ilahî olana doğru harekete geçiren bu alışılmış ve devamlı tekrarlanan hareketler ruhun, benliğinde

³⁵ Iamblichus, *On The Mysteries of The Egyptians, Chaldeans and Assyrians*, 93.

³⁶ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 102.

³⁷ Iamblichus, *On The Mysteries of The Egyptians, Chaldeans and Assyrians*, 56.

³⁸ Iamblichus, *On The Mysteries of The Egyptians, Chaldeans and Assyrians*, 101.

tanrıları hissetmesi şeklinde tanrıları ve tanrısal güçleri insan ruhunda idrak etmesiyle insanı ilahî olana yükseltecek başka bir deyişle tanrılarla dolduracaktır. Bu, tanrıların inmesi anlamına gelmeyip insan ruhunun yükselmesi anlamı taşımaktadır. Burada ritüelin temel işlevi ruhun uyanışını ve ruhun ulaşacağı yeni halin bir alışkanlıkla ruhun karakterine dönüşmesini sağlamaktır. Bu şekilde ruh kendisiyle benzer olanla birleşmekte ve ona dönüşmektedir.

Burada bir ritüel olarak ele alabileceğimiz duanın dinsel anlamda anlaşılan duadan farklı olduğu yorumlarına katılmamız gerekiyor.³⁹ İamblichus'un tanrısı insanların çoğunun inançsal kanaatlerinin aksine duyu organları olan ve insanlar gibi algılayan, insanlarla konuşmak ya da isteklerine cevap vermek gibi eylemleri olmayan bir tanrıdır. Onun düşünce sisteminde ilahî anlamda yukarıda bulunan varlıklar aşağıda bulunan varlıkları zorunlu olarak bilir ve kendi içlerinde kavrarlar. Bu durumda duada bir tanrı-insan düalizminden değil tanrıya benzemeye çalışarak onunla birleşen bir ruhtan bahsetmemiz gerekiyor.⁴⁰

İamblichus en çok etkilendiği filozoflardan biri olan Pythagoras'un hayatını anlattığı 'Life of Pythagoras' adlı eserinde onun günlük yaşamındaki ritüellerinden övgüyle bahsetmiş ve onun düşüncelerinin örnek alınması gerektiği üzerinde durmuştur. Onun burada verdiği bilgilere göre ilk defa filozof olarak isimlendirilen kişi olan Pythagoras'tır ve Pythagoras'a göre herhangi bir felsefi tartışma tanrıların ilham verici yardımları olmadan kavranamaz.

İbn Tufeyl'in İamblichus'tan etkilendiği düşüncesini destekleyecek mahiyette yorumlanmaya müsait olan husus onun Pythagoras'ın hayatı ile ilgili anlatmış olduğu yaşam biçiminin Hayy b. Yakzân'ı çağrıştırmasıdır.

Pythagoras şarap ve hayvansal gıdalardan mümkün olduğunca uzak durmayı bir yaşam biçimi haline getirmiş idi. O, etlerini yediği hayvanlar konusunda son derece seçici davranmış ve sindirilmesi kolay hayvanları tercih etmiştir.⁴¹ Yaşamında olduğu gibi tapınma anlamındaki ritüellerinde de sadeliği ön plana çıkarmış ve tanrıların göksel sayılarına uygun

³⁹ Crystal Addey, "The Role of Divine Providence, Will and Love in Iamblichus' Theory of Theurgic Prayer and Religious Invocation", *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, ed. Eugene V. Afonasin, John M. Dillon, John Finamore (Brill, 2012), 136.

⁴⁰ Iamblichus, *On The Mysteries of The Egyptians, Chaldeans and Assyrians*, 328-329.

⁴¹ Iamblichus, *Life of Pythagoras*, 9.

davranmayı alışkanlık edinmişti.⁴² Bu, ona göre insan doğasına uygun olan davranıştır ve tanrılar için yapılan eylemler bir özeni hak etmektedir. Bu ritüellere verilen önem bunlar yapılırken tercih edilen kıyafetlere de yansiyacak şekilde gösterilmelidir.⁴³

İamblichus'un, bir filozof olarak yücelttiği ve örnek olarak gösterdiği Pythagoras'ın yaşamına dair verdiği bilgiler⁴⁴ onun theurge ritüellerinin pratikte bir göstergesi ve bir anlamda uygulanabilirliğini kanıtlama çabası olarak değerlendirilebilir.

4. İbn Tufeyl'de Ruhsal Bir Yolculuk Olarak Müşahade

İbn Tufeyl'in bugün elimizde olan tek felsefi eseri Hayy b. Yakzân adlı metaforik romanıdır. Eserin baş tarafında kendisinden İbn Sînâ'nın (ö. 1037) 'el-Ĥikmetü'l-Meşrikiyye' adlı eserinin kapalı yerlerini açıklamasının istenmesi üzerine onun sırlarını açıklamak amacıyla bu eserini kaleme aldığını belirtir. Nitekim kitaba nispet edilen diğer bir isim de 'Esrâru'l-Ĥikmeti'l-İşrâkiyye'dir.⁴⁵ İbn Sînâ'nın bugün aynı adla elimizde mevcut olan eseri tam olmayıp sadece mantık ve fizik bölümleri bulunmaktadır ve metafizik ile ilgili kısım mevcut değildir. Mevcut bölümler içinde de İbn Tufeyl'in, kitabında açıklayacağını vadettiği sırlar bulunmamaktadır. Bu durum bazı tartışmaları beraberinde getirmiştir. İbn Tufeyl'in, kitabının başında İbn Sînâ'dan iktibas ettiği bölümler birkaç küçük farkla 'eş-Şifâ'nın girişinden ve 'el-İşârât'ın Dokuzuncu Namat'ından alınmıştır. Dimitri Gutas'ın İbn Tufeyl'in

⁴² Iamblichus, *Life of Pythagoras*, 68.

⁴³ Iamblichus, *Life of Pythagoras*, 109.

⁴⁴ Bu çalışmada ele aldığımız temaşa ve ritüel ilişkisi dışındaki bazı hususlarda iki filozof arasındaki benzerliğin açıklanması tesadüften daha fazla bir izahı gerektiriyor diye düşünüyoruz. Şöyle ki: İamblichus'un bu konuda bir rol model olarak önerdiği Pythagoras'ın yeme konusundaki seçiciliği ile Hayy'ın adadaki her hayvanın etini yememeye gösterdiği özen dikkate değerdir. Hayy da Pythagoras gibi günlük yaşamında temizliği ve öz bakımları alışkanlık haline getirmiştir. Pythagoras da günlük yaşamında şehir hayatından uzaklaşıp bir mağarada uzun vakitler geçirmeyi alışkanlık haline getirmiştir. Hayy da bütün varlıktan uzaklaşıp kendi benliğine döndüğü zamanlarda mağarada bulunmaktadır. Pythagoras da Hayy gibi vahşi hayvanları eğitmekle ilgilenmiştir. Pythagoras uzun yıllar boyunca astronomi ile ilgilenmiş ve gök cisimlerini incelemiştir. Bu cisimlerin hareketlerinin sayısal değerlerini tespit ederek ritüellerinde bunlardan faydalanmıştır. Hayy da gök cisimlerinin hareketleri gibi dairevi hareketleri alışkanlık edinmiştir. Pythagoras kurban olarak sunulan hayvanların iç organlarının incelenmesi için kurban işinin rastgele yapılmamasını önerir. Hayy da gençliğinde hayvanların iç organlarını inceleyerek anatomi ilminde ciddi bir ilerleme sağlamıştır. Bunların yanında her ikisi arasında önemli farklar da bulunmaktadır: Pythagoras bir toplum içinde yaşaması itibarıyla toplumsal ilişkilere dair bazı kriterler tespit eder. Örneğin kadın erkek/karı koca ilişkilerinde bir takım uyulması gereken normlar belirler. İbn Tufeyl'in eserinde bu bir tartışma konusu yapılmamanın yanında Hayy'ı büyüten geyiğin dişi olması dışında benzer bir atıf da bulunmadığı gibi Hayy'ın kendisi de erkektir. Pythagoras'ın hayatında müziğin insan üzerindeki etkisi tartışılmış iken Hayy'da bu konuya değinilmez. Pythagoras hafızasını güçlendirmek için her gün sabah bir önceki gün yaptıklarını hatırlamayı alışkanlık haline getirmiş iken Hayy böyle kaygı taşımamaktadır. Pythagoras yaşamına kendisi son vermiş iken Hayy'da böyle bir durum söz konusu değildir.

⁴⁵ Ahmed Emîn, *Hayy b. Yakzân li İbn Sînâ ve İbn Tufeyl ve's-Sühreverdi*, (el-Kâhira: Eklâmu'l-'Arabiyye, 2019), 12.

İbn Sina metinlerinde bu iki eserle beraber sadece birkaç eserini okumuş olabileceği iddiasının⁴⁶ bizim ulaşmak istediğimiz sonucu değiştirmeyeceğini belirterek onun maddi ve manevi bir eğitim süreci olarak değerlendirdiği riyazet (çoğulu: riyazat) konusunda hareket zemininin İbn Sînâ olduğunu ifade etmeliyiz.

İbn Tufeyl'in iktibas ettiği metne göre İbn Sînâ, insanın nefsini temizleyerek ve ahlakını güzelleştirerek hakikat nuru ile gözünün aydınlanacağını ve gözün giderek bu nura daha da alışacağını ve bu yönde bir meleke kazanacağını buna alıştığında da riyazet halinde olmadığında bile bu hallerin onda devam edeceğini belirtir. İlgili bölüm 'el-İşārāt'ta şu şekilde geçmektedir:

Riyazetin amacı alışkanlık kazanmak suretiyle aldanmışlık âleminden Hak'kın katına yönelmektir. Bunun neticesinde bâtn sırları görünür ve insan güçlü nurlara yönelir. Bu durum onda bir meleke halini alır. Bütünü ile kutsiyet yoluna katılan insan sırların refakatiyle Hak'kın nuruna muttali olur.⁴⁷

İbn Tufeyl burada ehl-i zevk/ehl-i velayet dediği mutasavvıfların halleri ile ehl-i nazar dediği filozofların nurlara muttali olma noktasında birbirlerinden ayrıldıklarını belirtir. Birincilerin elde ettikleri zevk gören birinin görme eyleminden duyacağı zevke benzeyip âmâ bir kimse diğerinin gördüğünü ne kadar bilirse bilsin onun duyduğu hazzı duyamayacaktır. O, hakikatleri müşahede eden kimsenin huzur makamında olduğunu ve bir noktadan sonra bunun açıklanmasının da mümkün olmadığını belirtir.⁴⁸

Müşahede, tanık olmak, şahit olmak, görmek gibi anlamlara gelen *şehide* kelimesinden türetilmiş bir kelimedir. Bu kelime ıstılahî bir terim olarak tasavvufta Allah'ın zuhur ve tecellilerini görmeyi, onları temaşa etmeyi ifade eder. Bu, ruhî, manevi bir keyfiyet olup bu hali yaşamayanların onun mahiyetini tam olarak kavraması mümkün değildir.⁴⁹

⁴⁶ Gutas, İbn Tufeyl'in, 'el-Hikmetü'l-Meşrikiyye' kitabı elinde olmamasına rağmen bunu zikretmiş ve meşrik kelimesine vurgu yapmış olmasının muhtemel gerekçelerinde biri olarak onun kendi sistemini bina edeceği en uygun zemini oluşturma çabası olduğunu belirtir; Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 77.

⁴⁷ Ebü 'Alî b. Sînâ, *el-İşārāt ve't-Tenbîhāt*, thk. Süleymân Dünyâ (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1968), 4:59.

⁴⁸ 'Abdü'l-Halim Maḥmūd, *Felsefetü İbn Tufeyl ve Risâletühü Ḥayy b. Yakzân*, (el-Kâhira: Mektebetü'l-Enclü'l-Miṣriyye, 1999), 41.

⁴⁹ Süleyman Uludağ, 'Müşahede', *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32:152.

Müşahedeyi ilk dönem mutasavvıflardan bazıları şimşeklerin ortaya çıkardığı aydınlığa benzetmişler ve *huzur* kelimesiyle nitelemişlerdir.⁵⁰

Riyazet, bedenle/maddeyle alakalı bir zeminde terbiyeyi öngörmekle beraber onun neticesinde elde edilen müşahede durumu düşünsel/akli bir mahiyet arz etmektedir. İbn Tufeyl her ne kadar ehl-i nazarı, temaşa anlamında zevk ehlinde ayırsa da o bunların her ikisinin de mesele karşısındaki konumlarını bilgi olarak isimlendirmektedir. Yani zevk ehli de ruhun akıl gücüyle bir bilme eylemi gerçekleştirmektedir. Onun gerçek bilgiyi müşahede ile anlama çabasının Platon'u çağrıştırdığı söylenebilir. Bununla beraber gerçek bilginin anlatılamaz/aktarılamaz oluşunda Plotinus'un Bir'ini ifade ediş biçimi hatırlanabilir. Zira Bir, ifade edilemez, anlatılamazdır. Nitekim ona Bir denmesi de insan için dilsel bir zorunluluktan kaynaklanır.

5. Hıy b. Yakzān'ın Düşünsel Yetkinlik/Temaşa Serüveni

Romanın kahramanı olan Hıy b. Yakzān ekvatorial bölgede, insanların bulunmadığı bir adada, yavrusunu kaybetmiş dişi bir geyik tarafından büyütülmüştür. İbn Tufeyl'in Hıy'ın buraya nasıl geldiği ya da burada nasıl ortaya çıktığını açıklarken verdiği bilgilerde Yeni Platoncu felsefenin etkilerini görmek mümkündür. Nitekim Hıy'ı burada canlandıran ruh ile ilgili verdiği bilgilerde onun şu ifadeleri dikkat çekicidir:

Metafizikte şu husus kesin olarak kanıtlanmıştır ki ruh Allah'ın bir emri olarak güneş ışığının sürekli Güneş'ten taşır âleme yayılması gibi Tanrı'dan taşarak eşyaya yayılmaktadır. Dolayısıyla yaratılan her şeyde o ruhtan bir pay bulunmaktadır.⁵¹

İnsanda bulunan ruhun bedeni yönetmesi için bir takım kuvvetlere ihtiyacı vardır ki ruh bir hükümdarın ülkesini yönettiği gibi bedeni yönetmektedir.

Hıy yedi yaşına geldiğinde kendisinin adada bulunan diğer canlılardan farklı olduğunu idrak etmiş ve onlardan farklı olarak örtünmek için kendisine çevresinde bulunan eşyalardan bir örtü yapmış ve onların saldırılarından korunmak amacıyla basit bir takım aletler geliştirerek onları taşımaya başlamıştır.⁵²

İlerleyen senelerde canlı varlıklar içinde onları canlı yapan ve cansızlardan ayıran şeyin ne olduğunu araştırmaya başlayan Hıy, hayvanların iç organlarını inceleyerek ciddi

⁵⁰ Ebü Naşr es-Serrâc, *el-Lum'a*, (Mısır: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2002), 412.

⁵¹ 'Abdü'l-Halim Maḥmūd, *Felsefetü İbn Tufeyl ve Risâletühü Hıy b. Yakzān*, 70.

⁵² 'Abdü'l-Halim Maḥmūd, *Felsefetü İbn Tufeyl ve Risâletühü Hıy b. Yakzān*, 74.

bir anatomi bilgisine ulaşmış ve bu araştırmalarla canlılarda bir ruhun varlığını bulmuştur. Bu ruhun yeri olarak göğsü/kalbi keşfetmiş ve insanda asıl olan varlığın bu ruh olduğu sonucuna varmıştır. Bunun neticesinde beden (ve dolaylı olarak maddenin) onun gözünde bir değeri kalmamıştır.

Daha sonraki akıl yürütmelerinde farklı maddelerin aslında tek bir madde olduğunu, bunların madde olma noktasında birleştiğini, aynı şekilde farklı canlılarda bulunan ruhların da ruh olmak itibarıyla tek bir ruhta birleşmeleri gerektiği sonucuna varır. İbn Tufeyl'in işaret ettiği çıkarımlar Yeni Platoncu Ruh anlayışına uygundur. Zira Nous'tan ortaya çıkan Ruh maddi âlemdeki bütün canlıların kaynağı durumundadır. Başka bir deyişle aslında tek bir ruh bulunmaktadır. Bundan sonraki aşamada Hıyy aslında cansız varlıklarla ruhların da varlık olmak bakımından birleştiğini dolayısıyla aslında tek bir varlık olduğunu idrak etmiştir. Hıyy'ın önemli tespitlerinden biri de ruhla ilgili bilgilere soyut bir akıl yürütme ile (nefsin bir faaliyeti ile) ulaşılabileceğidir. Bu onun maddeye/bedene olan nefretinin arka planında olan düşüncelerden biridir.

Buradan daha karmaşık bir akıl yürütme faaliyeti ile maddenin üç boyutlu yani bir uzamı bulunduğu düşüncesi ile maddenin uzamsız olamayacağı, öyleyle uzamın da maddenin özünden bir parça olduğu sonucuna varır. Bunun neticesinde Hıyy aslında felsefede heyula ve suret olarak nitelenen ayrımı idrak etmiş bulunmaktadır.⁵³ Tüm suretlerin kendine bir suret veren varlığa muhtaç olduğu düşüncesi ile o artık bir yaratıcı fail fikrine ulaşmıştır. Bu yaratıcı bütün noksan sıfatlardan da uzak olmalıydı ki Hıyy bunu idrak ettiğinde 35 yaşına ulaşmış bulunmaktadır.

Eserin ilginç özelliklerinden biri şudur ki Hıyy düşünsel çıkarımlarının önemli aşamalarında hep yedi ve yedinin katları olan yaşadadır. Eser şüphesiz metaforik anlamda çok farklı okumalara müsaittir. Bunlardan biri burada anlatılan akıl yürütme sürecinin esasında insanlığını düşünsel gelişimi olduğudur. Hıyy Yaratıcıyı temaşa aşamasına geldiğinde 49 (7x7) yaşında bulunuyordu.

Nihai aşamada İbn Tufeyl Tanrı'nın yardımını/ilahî bir dokunuşu gerekli kılarak insanın bu süreci kendi başına tamamlayamayacağını kabul etmektedir. Her halükarda duyudan yola çıkan bilgi şüpheden tamamen kurtulamamaktır. Özellikle Tanrı hakkında

⁵³ 'Abdü'l-Halim Maḥmūd, *Felsefetü İbn Tufeyl ve Risāletühü Hıyy b. Yakzān*, 91.

akıl şüpheye düşmesi onu idrakten acizlikten kaynaklanmaktadır. Tanrı'nın temaşa ile sonuçlanan yardımı ve yol göstericiliği bütün bu şüpheleri de ortadan kaldırmaktadır.⁵⁴

Nazarını gök cisimlerine yönelten Hayy onların değişimden uzak olduklarını ve hareketlerinin dairevi olduğunu fark etmiştir. Onların yeryüzündeki varlıklardan daha mükemmel oldukları düşüncesi ile Hayy hareketlerinde onları örnek alacaktır. Örneğin bir ritüel olarak kendi etrafında dönmek gibi davranışlar sergileyecektir.⁵⁵ Kukkonen, Hayy'ın bu davranışlarının gerekçesi olarak temaşa esnasında maddi varlıkları temaşadan uzaklaştırma kaygısını ileri sürmektedir.⁵⁶ Fakat onların mükemmel olduklarına yapılan atf ve onlar gibi hareket etme düşüncesi bu gerekçeye indirgenmekten daha fazlasını hak etmektedir. Daire başı ve sonu olmamak itibariyle sonsuz hareketi temsil etmektedir.

Ruhun basit bir cevher dolayısıyla ölümsüz olduğu düşüncesiyle beden ölümünden sonra var olmaya devam ettiği sonucuna varan Hayy bu dünyada yaratıcıya benzeme çabasının ve onu müşahade etmenin verdiği zevkin ölümden sonra da devam etmesi için müşahadenin her daim canlı tutulması ve devamlı olması gerektiğini anlamıştır. Bunun yolu değersizliğini çok önceden anlamış bulunduğu maddeden uzaklaşmaktan geçmektedir ve bu müşahade için en uygun varlık yaratıcıyı bilmek kabiliyetinde var edilmiş bulunan insandır.

Hayy, yaratıcının varlığını zihninde ispat ettikten sonra onun nasıl olması gerektiğini düşünmüş ve Tanrı'nın subutî ve selbî sıfatları olduğunu tespit etmiştir. Bunlar yaratıcının kendine özgü sıfatları ile onun mükemmelliğini ifade eden sıfatlardı. Hayy onun bu sıfatlarında ona nasıl benzeyeceğini düşünmeye başlamıştır.

Hayy nihayet bu idrak seviyesini ve temaşa faaliyetini diri tutmak ve onun devamlılığını sağlamak için bir takım bedensel eylemler ön görecektir.

6. İbn Tufeyl'de Riyazetin Boyutları

Hayy, yaptığı incelemeler neticesinde üç tür eylemin olduğu sonucuna varmıştır. Bunlardan birincisi canlı olmak itibariyle hayvanlarla ortak olan eylemlerdir. Bunlar temelde

⁵⁴ 'Abdü'l-Halim Maḥmūd, *Felsefetü İbn Tufeyl ve Risāletühü Hayy b. Yaḳzān*, 119.

⁵⁵ 'Abdü'l-Halim Maḥmūd, *Felsefetü İbn Tufeyl ve Risāletühü Hayy b. Yaḳzān*, 93-94.

⁵⁶ Taneli Kukkonen, "İbn Tufayl's (d. 1185) Hayy ibn Yaḳzān", *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, ed. Khaled el-Rouayheb, Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2017), 248.

hayatın devamını sağlayan yemek, korunmak gibi eylemlerdir. Ne var ki müşahede aşamasına geçebilmek için bunları aşmak gerekmektedir. Bu aşma eylemi bunlardan kurtulmakla değil bunları mümkün olan asgari seviyeye indirmekle olacaktır. Bu amaç için Hayy yeme içme gibi eylemlerini en aza indirmiş ve her gıda ile beslenmemesi gerektiği düşüncesiyle kendisine bir besin listesi yapmıştır.

Eylemlerin ikincisi gök cisimlerine benzemenin gerektirdiği eylemlerdir. Hayy gök cisimlerinde bir saflık ve basitlik görmüştür. Bu onlardaki mükemmelliğin de kaynağıdır. Hayy onların bu özelliklerine benzemek için beden ve elbise temizliğini alışkanlık haline getirmiş ve güzel kokular sürmeye başlamıştı.⁵⁷

Gök cisimleri, oluş ve bozuluş âlemi olan bu dünyadaki ruhani suretlere etki ederek onlara daha yetkin olma kabiliyeti vermektedirler. Hayy gök cisimlerinin daha iyi ve güzel olana karşı bu yönlendirme eylemlerine benzemek için etrafında gördüğü yardıma muhtaç varlıklara yardım etmeyi alışkanlık haline getirmiştir. Gök cisimlerinin dairevi hareket ettiklerini gören Hayy, günlük hayatında kendi etrafında dönmek ya da adanın etrafında yürümek gibi dairevi hareketler yapmayı adet edinmiştir.

Gök cisimlerine benzemek, üçüncü eylem tarzı olan yaratıcının eylemlerine benzemek için bir basamak olup burada gerçekleşen ilk müşahede/temaşa, gerçek anlamda yaratıcıyı müşahede için bir hazırlık mahiyetindedir. Yaratının eylemlerine benzemenin sonucu ise varlıkta yaratıcıdan başka hiçbir şey görmemektir ki hakiki müşahede budur. Hayy bu müşahede esnasında kendinden geçmekte ve etrafında olup bitenden haberdar olmamaktadır. İbn Tufeyl'in vurguladığı üzere bu bir tefekkür halidir.⁵⁸ Yani nihai amaç olan bu müşahede, düşünsel bir durum olup Hayy bu manevi hâle soyut bir akıl yürütme faaliyeti neticesinde ulaşmıştır.

İbn Tufeyl, tasavvufi geleneğe uygun olarak müşahede neticesinde ortaya çıkan bu ritüelleri riyazet olarak nitelemiştir. Bunlar önce gök cisimlerini sonra da Tanrı'yı müşahede şeklinde ortaya çıkan bir temaşa yani aklı/düşünsel bir idrak sürecinin neticesi olan ve bu müşahedeyi sürekli canlı tutan eylemlerdir. Bu akıl yürütme faaliyeti olmadan başka bir

⁵⁷ Abdü'l-Halim Maḥmūd, *Felsefetü İbn Tufeyl ve Risāletühü Hayy b. Yaḳzān*, 109.

⁵⁸ Abdü'l-Halim Maḥmūd, *Felsefetü İbn Tufeyl ve Risāletühü Hayy b. Yaḳzān*, 117.

ifadeyle burada bahse konu olan bilinç hâli olmadan yapılan aynı eylemler temaşa ya da müşahede ile sonuçlanmayacaktır.

Hayy, müşahedenin en son aşamasında Tanrı'ya benzemenin keyfiyetini araştırırken yaptığı bedensel ritüellerin kendisini ona benzemekten alıkoyduğunu tespit etmiş ve romanın ön görülemeyen olay örgülerinden biri olarak bu ritüelleri terk etmiştir. Artık tamamen yaratıcı ile baş başa kalmış ve ondan başka varlık bulunmadığını, tek gerçek varlık olarak Tanrı'nın olduğunu idrak etmiştir.

Eserinde sonunda adaya gelen ve Hayy'a ilahi bir dinin hakikatlerini öğreten Absal'ın öğrettiği bilgilerle Hayy'ın kendi düşünsel çabası neticesinde vardığı sonuçların esasında aynı olduğu, aradaki farkın ise ilahi dinin bu düşünsel çabayı gerçekleştirmekten aciz olan insanlara (avam) da hitap edebilme kaygısı taşıdığı için çoğunlukla sembolik bir dil kullandığı sonucuna varılmaktadır.

Sonuç

İbn Tufeyl'in, eserindeki kurgularla farklı kültürlere ait bazı metinler arasında benzerlikler tespit edilmeye çalışılmıştır ve bunlar onun etkilenmiş olabileceği kaynaklar olarak zikredilmiştir.⁵⁹ Bununla beraber İbn Tufeyl eserin baş tarafında verdiği bazı bilgilerde öncekilerin rivayetlerine istinat ettiğini zaten belirtmektedir. Eseri orijinal kılan hususlardan biri de onun orijinleridir.

İamblichus ve İbn Tufeyl Yeni Platoncu felsefe geleneğine bağlı kalarak düşünce üretmişlerdir. Bu geleneğin en önemli özelliklerinden biri bütün varlığın Bir'den/Tanrı'dan bir sudur ile ortaya çıktığı düşüncesidir. Burada Bir, negatif bir teoloji ile maddeye ait kavramlarla nitelermelerden kaçınılmıştır. Ondaki uzaklaştıkça varlıklar mükemmellikten de uzaklaşmaktadırlar. Maddi varlıklar âlemi yetkinlik anlamında en alt basamakta yer almakta olup burada içinde bulunduğu konumu idrak etme kabiliyetine sahip tek canlı olan insan, Tanrı'ya düşünce ve hareketlerinde benzediği başka bir ifadeyle ona yaklaştığı ölçüde yetkinleşecek ve aynı ölçüde mutlu olacaktır.

İbn Tufeyl, içinde yaşadığı kültürün kullandığı kelimelerle İamblichus'a göre nispeten daha basit bir ontolojik evren modeli kurgulamıştır. İamblichus Yeni Platoncu

⁵⁹ Ahmed Emîn, *Hayy b. Yakzân li İbn Sînâ ve İbn Tufeyl ve's-Sühreverdî*, 14-19.

varlık görüşüne Kadim Yunan orijinli varlıkları ekleyerek Plotinus'un sistemine eklektik bir mahiyet kazandırmıştır.

İamblichus aklın temaşasında Tanrı'nın müdahalesini zorunlu görmüş ve bu müdahale olmadan temaşada yetkinliğin mümkün olmayacağını ileri sürmüştür. Burada tespiti yapılan müdahale dinlerin ön gördüğü şekilde bir duanın kabul edilmesi anlamında değil Tanrısal gücün insanın ruhuna dolması anlamındadır. İnsan enérgeiası ile bu gücü kendine çekmekte olup varlıkta her şey bir şey (aynı şey) olmak itibariyle insan esasında Tanrı'nın katılımıyla bunu gerçekleştirmektedir. Zira asıl olan Tanrıdır ve insan, Tanrıyla/Tanrılarla vardır. İbn Tufeyl de ilahî hakikatlerin müşahedesinde nihai aşamada insanın Tanrı'nın yardımı ile şüphelerinden kurtulduğunu ve saf bir düşünceye ulaştığını belirtmektedir.

İamblichus'ta theurge ritüeller temaşa için hem bir sebep hem de sonuçtur. Bunlar döngüsel olarak birbirini takip etmektedir. İbn Tufeyl ise aklıyla ulaştığı bir idrak seviyesinden ve bilinç halinden sonra ritüelleri bu hali desteklemek için, bu halin bir sonucu olarak tespit etmiştir. Nitekim bu hal insanda yerleştikten sonraki aşamada ritüellerin terk edilmesi onun düşüncesinin önemli farklarından biridir. Ritüeller ulaşılan bilinç halinin insanda yerleşmesini sağlamak ve bunun devam etmesi için bir zemin oluşturmaktadır. İbn Tufeyl'de de ritüeller bu halin insanın karakterine dönüşmesine yardım etmektedir. Fakat onun bu farkındalık ve anlama seviyesinin insanda yerleşmesinden sonra ritüele ihtiyaç duymaması onun ritüel-temaşa ilişkisine döngüsel değil çizgisel bir bağlamda yaklaştığını göstermektedir.

İbn Tufeyl'in eserinin kahramanı olan Hıyy b. Yakzân alışkanlık haline getirdiği davranışlarda gök cisimlerini kendisine örnek almıştır. Bunlar dairevî, sürekli ve basit hareketlerdir. İamblichus, theurge ritüellerde kahramanlar (heroes) ve saf ruhlar gibi varlıklara benzeme kaygısı taşımaktadır. Fakat bunlar gök cisimleri gibi duyuların tespit ettiği varlıklar değil aklın ulaştığı soyut varlıklardır.

Her iki filozof da temaşa ile ortaya çıkan ritüellerde bir coşku ve mutluluk halinden bahsetmişlerdir. Ritüeller bu halin ruhta yerleşmesi ve devamı için önemli olup İbn Tufeyl ruhun, bu hali kendi tabiatına dönüştürdüğü anda ritüel önemini kaybetmiştir. İamblichus bunu hiçbir surette bırakmayı önermez.

İbn Tufeyl'in eseri onun selefi konumunda olan İbn Bacce'nin 'Tedbirü'l-Mütevahhid' adlı eserinin bir devamı olarak yorumlanmıştır. İbn Bacce, eserinde toplum içinde entelektüel bir yalnızlık yaşayan filozofu anlatmaktadır. İbn Tufeyl'de bu yalnızlık sadece toplumdaki değil temaşa halinde bütün varlıktan uzaklaşmak şeklinde bir yalnızlığa dönüşmüş ve yalnızlık yüceltilmiştir. Bu, İamblichus'ta belirgin şekilde görmediğimiz bir öneridir. İbn Tufeyl'in, inziva düşüncesinde sufi geleneğin etkisi olduğu ileri sürülebilir. Endülüslü İslam düşüncesi üzerinde bu gelenek İbn Meserri (ö. 931), İbnü'l-Ārif (ö. 1141) İbn Berrecân (ö. 1142) gibi sufilerle etkili olmuştur.

İbn Tufeyl'de düşünsel yetkinlik için toplumun yadsınması düşüncesi onu Aristotelesçi çizgide felsefe yapmış olan birçok İslam filozofundan ayırtmıştır. Her ne kadar Hayy'ı bir geyiğin büyütmesi onda toplumsal ihtiyaçların karşılanmasına Aristotelesçi bir bakış açısı olarak yorumlansa da⁶⁰ eserde bu konuda topluma güçlü bir atıf bulunmaz. Hatta öyle ki o ilerleyen yaşlarında sadece toplumdaki değil bütün varlıklardan inzivayı önerecektir.

Gerek İbn Tufeyl'de gerekse İamblichus'ta asıl varlık olarak ruh yüceltilmiş, beden aşağılanmıştır. Ruhun temaşasına bir zemin hazırlamak üzere alışkanlık haline getirilen ritüeller üzerinden bedene izafi bir değer atfedilmiş başka bir ifadeyle aşılması gereken bir varlık olması dolayısıyla bedene duyulan görece ihtiyaç, bedeni aklın gözünün (İslam düşüncesinde kalp gözü) açılması için kişisel deneyimlerin merkezine yerleştirmiştir.

İbn Tufeyl'in düşüncelerinde İslam düşünce tarihinde üretilmiş olan kavram ve olguların etkisi belirgin olarak görülebilir. İamblichus ise Yeni Platoncu felsefi düşüncenin bir takipçisi olmakla beraber Kadim Yunan düşüncesinde üretilen bazı kavram ve olguları düşüncesinin temel dayanakları olarak tespit etmiş ve Yeni Platonculuğun bir yorumu olarak 'pagan yeni Platonculuk' olarak adlandırılan düşüncenin bir temsilcisi sayılmıştır. Düşüncelerinin benzer yönlerinden hareketle İbn Tufeyl üzerinde İamblichus'un bir etkisinden söz edilebilirse de elimizde bu benzerlikler dışında bunu kanıtlayacak bir bilgi bulunmamaktadır.

⁶⁰ Mustafa Yıldız, "İbn Tufeyl'de İnsan Doğasının Fizik ve Metafizik Kaynakları", *Felsefe Dünyası*, 1/53 (Temmuz 2011), 69

Kaynakça / References

- ‘Abdü’l-Ḥalīm Maḥmūd. *Felsefetü İbn Ṭufeyl ve Risāletühü Ḥayy b. Yakzân*. el-Ḳāhira: Mektebetü’l-Enclü’l-Mıṣriyye, 1999.
- Aḥmed Emīn. *Ḥayy b. Yakzân li İbn Sīnā ve İbn Ṭufeyl ve’s-Sühreverdī*. el-Ḳāhira: Eklāmu’l-‘Arabiyye, 2019.
- Addey, Crystal. “The Role of Divine Providence, Will and Love in Iamblichus’ Theory of Theurgic Prayer and Religious Invocation”. *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*. ed. Eugene V. Afonasin, John M. Dillon, John Finamore. Leiden: Brill, 2012. https://brill.com/display/book/edcoll/9789004230118/B9789004230118_010.xml
- Aeschylus. *The Prometheus Bound*. ed. R. H. Mather. London: Allyn and Bacon, 1883.
- Berg, Robbert M. van den. “Iamblichus”. *Holy People of the World* içinde. ed. Phyllis G. Jestice. Santa Barbara: ABC CLIO, 2004.
- Burnet, John. *Early Greek Philosophy*. London: A&C Black, 1920
- Clark, Dennis. “The Gods as Henads in Iamblichus”. *International Journal of the Platonic Tradition*. 4 (2010): 54-74
- Deniz, Gürbüz. “Hayy bin Yakzân ve Hikâyenin Kur’anî Temelleri”. *Hayy’dan Hû’ya Hay bin Yakzan* içinde. ed. Ejder Okumuş, Sıddık Ağçoban. Konya: Palet Yayınları.
- Dillon, John M. “Iamblichus and the Origin of the Doctrine of Henads”. *Phronesis*. 17/2 (1972), 102-106
- Ebū ‘Alī b. Sīnā. *el-İşārāt ve’t-Tenbīhāt*. tah. Süleymān Dünyā. Mısır: Dāru’l-Me‘ārīf, 1968.
- Ebū Naşr es-Serrāc. *el-Lum‘a*. thk. ‘Abdü’l-Ḥalīm Maḥmūd. Mısır: Mektebetü’s-Sekāfeti’d-Dīniyye, 2002.
- Gutas, Dimitri. *İbn Sīnā’nın Mirası*. der. ve çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- Hadot, Pierre. Plotinos ya da Bakışın Saflığı. çev. Özcan Doğan. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 1997.
- Hare, Richard M. *Plato*. London: Oxford University Press, 1996.
- Hawi, Sami S. *Islamic Naturalism and Mysticism*. Leiden: E. J. Brill, 1974.
- Iamblichus. *Life of Pythagoras*, trans. Thomas Taylor. London: J. M. Watkins, 1818.
- Iamblichus. *On the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans and Assyrians*. trans. Thomas Taylor. London: Bertran Dobell, 1985.
- Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, ed. Eugene Afonasin John Dillon John F. Finamore. Leiden: Brill, 13 (2012), 131-152
- Karakaya, Mehmet Murat. *Tanrı, Akıl ve Nefs*. Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- Kukkonen, Taneli. “İbn Ṭufayl’s (d. 1185) Ḥayy ibn Yaqqzân”, *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*. ed. Khaled el-Rouayheb, Sabine Schmidtke. Oxford University Press, 2017.
- Odabaş, Uğur Köksal. *Platon: Hayatı ve Felsefesi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.
- Plato. *The Seventh Letter*. trans. John Harward. Global Grey, 2018.
- Plato. *Philebus*. trans.:J. C. B. Gosling. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Proclus Diadoctus. *On the Theology of Plato*. trans. Thomas Taylor. with an added seventh book from collected material electronic edition. 2010. <https://meuser.awardspace.com>
- The Dialogues of Plato*. ed. Benjamin Jowett. London: Oxford University Press, 1931.
- The Dialogues of Plato*. trans. J. D. Kaplan. New York: The Pocket Library, 1957.

- Plotinus. *The Enneads*. trans. Stephen MacKenna. London: Faber and Faber Limited, 1962.
- Plotinus. *Dokuzluklar*. çev. Zeki Özcan. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011.
- Porphyry in Fragments*. ed. Ariane Magny. Burlington: Ashgate, 2014.
- Saruhan, Müfit Selim. *İslam Meşşai Felsefesinde Filozof*. İstanbul: Divan Kitap, 2017.
- Şihabüddîn es-Sühreverdî. *Hikmetü'l-İşrak*. çev. Eyüp Bekiryazıcı, Üsmetullah Sami. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Uludağ, Süleyman. 'Müşâhede'. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 32:152-154. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006. <https://islamansiklopedisi.org.tr/musahede>
- Vaughan, Robert Alfred. *Hours with the Mystics*. New York: Charles Scribner's Sons, 1893. <https://webs.ucm.es/info/diciex/gente/agf/plato/The Dialogues of Plato v0.1.pdf>
- Yıldız, Mustafa. "İbn Tufeyl'de İnsan Doğasının Fizik ve Metafizik Kaynakları". *Felsefe Dünyası*. 1/53 (2011), 65-91.