



**T.C.**  
**İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**HAYY B. YAKZÂN KAHRAMANLARINDA TANRI**  
**TASAVVURU**

**Yüksek Lisans Tezi**

**BETÜL GÜNAY**

**İZMİR – 2024**

T.C.  
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

HAYY B. YAKZÂN KAHRAMANLARINDA  
TANRI TASAVVURU

Yüksek Lisans Tezi

BETÜL GÜNAY

DANIŞMAN: DR. ÖĞR. ÜYESİ HARİS MACİC

İZMİR – 2024

## YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Hayy B. Yakzân Kahramanlarında Tanrı Tasavvuru” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

17.04.2024

Betül GÜNAY

# ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

**HAYY B. YAKZÂN KAHRAMANLARINDA TANRI TASAVVURU**

Betül GÜNAY

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

Bilindiği üzere felsefi doktrin ve bilinen dinlerin her daim temel problematiği Tanrı tasavvuru ve bu tasavvurların insanların zihnine yansımalarında ki farklılıklar olmuştur. Bu sebeple tarih boyunca sistem filozoflarınca aynı zamanda teologlarca Tanrı tasavvuru konusuna şu veya bu şekilde temas edilmiştir. Zîra Tanrı'nın, felsefenin en önemli konusu olmasının sebebi bir bakıma Tanrı kelimesinin kendisinden kaynaklanmaktadır. Bu durum yaratılmış olanın aşkın olan yaratıcıyı, içkin olan idrakiyle sınırlı olan insanoğlunun Tanrı kavramını kavrayışındaki zorluktan kaynaklanmaktadır. Neticede yaratıcı olanın mahiyetini ve özünü kavrayabilmek kişinin Tanrı tasavvurunun oluşmasında önem arz etmektedir. Bu konuyla ilgili diğer bir husus ise bireyin kavrayışını etkileyen; dâhil oldukları toplum, kültürel miras ve dini metinlerin içerikleri de bu kavrayışı doğrudan doğruya etkilemektedir.

Çalışmanın konusu olan *Hayy b. Yakzân* eseri ele alındığında ise İbn Tufeyl, Hayy karakterinin hayatı üzerinden insanın yetkinleşme gayesiyle geçirdiği belirli evreleri adeta bir laboratuvar gibi işlemektedir. Bu şekilde Hayy salt akıl ile dışarıdan bir uyarıcı olmadan yedi yıllık süreçlere bölünmüş evreleri kâşif gibi keşfederek ve öğrenerek geçirmektedir. Hikâyenin ilerleyen kısımlarında ise Salâmân ve Absâl adında iki karakter daha hikâyeye dâhil olmaktadır. Bu noktada Hayy öncelikle fizik âleme dair tüm bilgileri edindikten sonra metafizik âleme dair bilgiler edinmeye başlamıştır. Salâmân ve Absâl karakterleriyle karşılaştığı kısım ise bir bakıma akıl ile nakilin karşılaştığı anı temsil etmektedir.

Bu çalışmada insanoğlunun varlık nedeninin en önemli tezahürü olan Tanrı tasavvuru konusunun, *Hayy b. Yakzân* adlı eserinin her alanını kuşatan bir yapıya sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda her daim güncelliğini koruyan Tanrı tasavvuru başlığı etrafında çalışmamızı sürdürmeyi amaçlamaktayız. Tezimizde çalışmamızı sınırlandırmak adına özelde Endülüslü filozof İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân* eserini ve eserde geçen karakterlerin Tanrı tasavvurlarını incelemeyi hedeflemekteyiz.

**Anahtar kelimeler:** Tanrı, Akıl- Vahiy, İbn Tufeyl, Hayy b. Yakzân, Salâman, Absâl



# **ABSTRACT**

**Master's Thesis**

**The Conception of God in the Characters of Hayy Ibn Yakzan**

**Betül GÜNAY**

**İzmir Kâtip Celebi University**

**Graduate School of Social Sciences**

**Department of Philosophy and Religious Sciences**

As it is known, the fundamental problem of philosophical doctrines and known religions has always been the conceptualization of God and the differences in how these concepts are reflected in the minds of people. Therefore, throughout history, the concept of God has been addressed to some extent by both systematic philosophers and theologians. The reason why God is the most important subject of philosophy is partly because of the word God itself. This difficulty arises from the fact that the human understanding, limited by the inherent perception of the created being, struggles to grasp the concept of the transcendent Creator. Ultimately, understanding the nature and essence of the Creator is important in the formation of an individual's concept of God. Another aspect related to this topic is that the content of the societies they belong to, cultural heritage, and religious texts directly influence the perception of individuals.

When the work Hayy ibn Yaqzan, which is the subject of this study, is examined, Ibn Tufayl uses the life of the character Hayy to explore the specific stages that an individual goes through in the pursuit of self-realization. In this way, Hayy goes through stages divided into seven-year periods like an explorer, discovering and learning without any external stimuli solely through reason. In the later parts of the story, two characters named Salaman and Absal are introduced. At this point, Hayy first acquires all the knowledge about the physical world and then begins to acquire knowledge about the metaphysical world. The part where Salaman and Absal characters come into play represents the moment when reason and revelation meet.

In this study, we can say that the concept of God, which is the most important manifestation of the purpose of human existence, has a structure that encompasses every aspect of the work named Hayy ibn Yaqzan. In this context, we aim to continue our study around the topic of the concept of God, which always remains relevant. In order to limit our thesis, we aim to examine the work Hayy ibn Yaqzan by the Andalusian philosopher Ibn Tufayl and the concepts of God held by the characters mentioned in the work.

**Abstract Keywords:** Hayy b. Yakzan, Sâlâman, Absâl, Ibn Tufeyl, God, Reason- Revelation



# İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT .....	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR.....	ix
ÖNSÖZ.....	x
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	2
1.İbn Tufeyl'in Yaşadığı Endülüs Bölgesi.....	2
2.İbn Tufeyl'in Hayatı.....	7
3. İbn Tufeyl'in Kaynakları.....	9
4. İbn Tufeyl'in Düşüncesinde Felsefe, Tasavvuf ve Kelam .....	12
5. Hayy b. Yakzân Karakterinin Arka Planı.....	15
6. Hayy b. Yakzân'ın Dünyaya Gelişine Dair Teoriler .....	17
7. Hayy b. Yakzân'ın Kendine Dair Farkındalığının Oluşması .....	19
8. Hayy b. Yakzân'ın Adada Yalnız Yaşamasının Temellendirilmesi.....	24
9. Hayy b. Yakzân Hikâyesinin Özeti .....	25
10. Hayy b. Yakzân'ın Gelişim Evreleri .....	27
11.Salâmân ve Absâl'in Hikâyeye Dâhil Olması.....	33
11.1. Salâman-Absâl ve Yaşadıkları Ada Hakkında .....	33
12.2. İman-Marifet İlişkisi .....	36
13.3. Hayy b. Yakzân ile Absâl'in Karşılaşması.....	40
14.4. Hayy b. Yakzân'ın Kelâm ile tanışması, Akıl ile Naklin Karşılaşması .....	41

15.5. Hayy' b. Yakzân'ın Salâmân ve Kitle Dinî ile Karşılaşması .....	43
<b>İKİNCİ BÖLÜM</b> .....	49
2.1.İnsanın Tanrının Bilgisini Aklen Kavraması .....	49
2.2.Akıl ile Gelenek Ayırımının Gerekliliği .....	50
2.3.Yetkinleşme Yolunda Hayy b. Yakzân .....	52
2.4.Hayy Karakterinde İbadet Bilincinin Oluşması .....	54
2.2.İslam Düşüncesinde Tanrı Tasavvuru .....	57
2.2.1. Eserde Vurgulanan Farklı Tanrı Tasavvurları.....	59
2.2.2 İnsan Tanrının Bilgisine Ulaşma Süreci Hayy Karakteri Üzerinden Nasıl Anlatılır? .....	62
2.2.3. Tanrı-Âlem İlişkisi .....	64
2.3.4. İbn Tufeyl'in Akıl-Vahiy İlişkisi Yaklaşımı .....	69
2.3. Din-Felsefe İlişkisi .....	72
2.4.Tanrı Tasavvurları Bakımından Eser Karakterlerinin İncelenmesi.....	74
2.4.1. Hayy b. Yakzân'ın Tanrı Tasavvurunun Değerlendirilmesi .....	74
2.4.2. Hayy ve Sudur Teorisi.....	76
2.4.3. İlahi Sıçrayış- <i>Hads</i> .....	80
2.4.4. Salâmân ve Absâl'in Tanrı Tasavvurunun Değerlendirilmesi .....	82
<b>SONUÇ</b> .....	84
<b>KAYNAKÇA</b> .....	89

## KISALTMALAR

- a.s.** : Aleyhisselam  
**bkz.** : Bakınız  
**bs.** : Baskı  
**C.** : Cilt numarası  
**çev.** : Çeviren  
**edt.** : Editör  
**haz.** : Hazırlayan  
**H.z.** : Hazreti  
**M. Ö.** : Milattan önce  
**M. S.** : Milattan sonra  
**ö.** : Ölüm tarihi  
**s.** : Sayfa numarası  
**S.** : Sayı  
**ss.** : Sayfa aralığı  
**TDV.** : Türkiye Diyanet Vakfı  
**yy.** : yüzyıl  
**thk.** :Tahkik eden

## ÖNSÖZ

Bu çalışma 12.yy. da yaşamış olan Endülüs İslam filozoflarından Ebu Bekr Muhammed b. Abdülmelik b. Muhammed b. Muhammed b. Tufeyl el-Kaysi'nin (ö. 581/1185), İslam felsefesi açısından değer arz eden *Hayy b. Yakzân* adlı eserinin üzerinde gerçekleştirilen çalışmaların sonucunda ortaya çıkan bulgular ile bir inceleme yapmayı amaçlamaktadır. Eserde bulunan karakterlerin detaylıca incelenip genelde *Hayy b. Yakzân* isimli eser özelde ise eserde bahsedilen Hayy, Salâmân ve Absâl'ın Tanrı tasavvurlarını ele alınan bir çalışma yapılması ve karakterlerin bu şekilde tahlil edilmesi hedeflenmiştir. Bu doğrultuda çalışmada nitel araştırma teknikleri içerisinde metin analizi, söylem analizi, betimsel analiz, içerik analiz teknikleri kullanılmıştır. Çalışmanın özellikle Endülüs Filozoflarını kapsayan çalışmalar için faydalı olmasını temenni edilmektedir.

Bu tezin tamamlanmasında birçok kişi ve kuruluşun katkısı olduğunu belirtmek isterim. Başta bu çalışmanın hazırlanması sürecinde benden rehberliğini eksiltmeyen, değerli tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Haris MACİC'e teşekkürlerimi sunarım. Eğitim hayatım boyunca bana maddi manevi tüm imkânlarını sunan, her daim başaracağıma inanan değerli annem Latife GÜNAY ve değerli babam M. Halis GÜNAY'a teşekkürlerimi sunarım. Beni İslam Felsefesi alanına yönlendiren değerli hocam Prof. Dr. Hasan OCAK'a ve tez konumu belirlerken bana ışık olan değerli hocam Prof. Dr. Fatih TOKTAŞ'a, tez yazma sürecimde her zaman bana olan inancı ile benden önce tezini savunup başarılı olmasıyla bana umudumu kaybettirmeyen Duygu GÜNAY'a son olarak, beni her daim cesur kılan değerli kardeşlerim Abdülkadir GÜNAY, Yakup GÜNAY ve Eşmil GÜNAY'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Sizlerin sevgisi ve desteği olmadan bu tezi tamamlamak mümkün olmazdı.

Tezin hazırlanmasında yaşanan zorluklara rağmen, bu çalışmanın kendimi kişisel olarak geliştirmem açısından büyük bir fırsat olduğunu düşünüyorum. Son olarak, bu tezin tamamlanmasına katkıda bulunan herkese teşekkürlerimi sunuyorum.

Betül GÜNAY

İzmir-2024

## GİRİŞ

İbn Tufeyl'in "*Hayy bin Yakzan*" adlı eseri ise İslam felsefesinin önemli bir yapıtı olarak kabul edilmektedir. Bu eser, felsefi ve mistik unsurları içeren bir hikâye üzerinden insanın varoluşsal ve metafizik boyutlarını ele almaktadır. İbn Tufeyl'in eseri, felsefi düşüncenin yanı sıra dönemin siyasi ve sosyal yapısını da yansıtmaktadır.

Ali Humayun Akhtar, "*Filozoflar Mutasavvıflar ve Halifeler*" adlı eserinde, İbn Tufeyl gibi filozofların ve mutasavvıfların düşüncelerini incelerken, dönemin siyasi ve sosyal koşullarının bu düşüncelere etkisini de gözler önüne sermektedir. Akhtar'ın çalışması, İbn Tufeyl'in eserinin yanı sıra dönemin entelektüel ve kültürel atmosferini anlamamıza da katkı sağlamaktadır.

Taneli Kukkonen, "*İbn Tufeyl: Aklın Yaşamı*" adlı eserinde, İbn Tufeyl'in "*Hayy bin Yakzan*"ını detaylı bir şekilde inceleyerek, hikâyenin içerdiği felsefi ve dinî temaları irdelemiştir. Kukkonen, özellikle din-felsefe ilişkisi, din-toplum ilişkisi ve tanrı-âlem ilişkisi gibi konuları ele alarak, eserin derinliğini ve etkisini açığa çıkarmıştır.

Evan Goodman, "*Hay bin Yakzan: Ruhun Uyanışı*" adlı kitapta, İbn Tufeyl'in eserini ruhsal ve felsefi açıdan ele alarak, çeşitli önemli konuları işlemiştir. Goodman, eserin içerdiği felsefi kavramları din açısından akılcı din, mistik din ve kitle dini olarak kategorize ederek, İbn Tufeyl'in düşüncelerini modern bağlamda değerlendirmiştir.

Biz ise bu çalışmada, İbn Tufeyl'in "*Hayy bin Yakzan*" adlı eseri üzerine yapılan çeşitli çalışmaları inceleyerek, eserin karakterlerinin felsefi açıdan benimsedikleri Tanrı tasavvurlarını tahlil etmeyi amaçlıyoruz. İbn Tufeyl'in eseri, günümüzde hala önemini koruyan bir felsefi metin olarak değerlendirilmekte ve üzerine yapılan çalışmalar, İslam düşüncesinin ve felsefesinin anlaşılmasına önemli katkılar sağlamaktadır.

# BİRİNCİ BÖLÜM

## İBN TUFEYL'İN DÜŞÜNCE DÜNYASI VE HAYY b. YAKZÂN ESERİ

### 1.İbn Tufeyl'in Yaşadığı Endülüs Bölgesi

İslam'ın geniş topraklara yayılması ile birlikte 8. asrın başlarına doğru İber yarımadasına da ulaşmıştır. Bu bölge Müslümanlarca “Endülüs” olarak tanınmaktadır.<sup>1</sup> Jeopolitik olarak önem arz eden bu bölge Müslümanlar için yaklaşık sekiz asırlık bir dönem boyunca hüküm sürdükleri bir bölge olmuştur.<sup>2</sup> Bu zaman zarfında Endülüs bölgesi İslam tarihi açısından önemli bir ilim ve kültür merkezi haline gelmiştir. Başka önemli bir konu ise Endülüs XII. yy. da Grek felsefesi ile İslam düşüncesinin Avrupa'ya ulaşmıştır. Bu noktada İbn Tufeyl ise kendinden önce tevarüs eden mirası iyice kavrayıp sentezlemiştir.<sup>3</sup> Bir bakıma köprü işlevi gören genelde Endülüs'ün, özelde ise İbn Tufeyl'in Avrupa'da olacak ilmi hareketlerin öncülüğünü de yaptığı düşünülmektedir.<sup>4</sup>

İbn Tufeyl'in hayatını geçirdiği dönem Muvahhidler dönemi olarak bilinmektedir. Muvahhidî iktidarı yaklaşık 1147 ile 1229 yıllarınca hüküm sürmüştür ve kurucu ideologu kendini pek çok alanda geliştirmiş, birçok bölgeye seyahat etmiş olan Muvammed Bin Tûmert (ö.1077/1130) olarak bilinmektedir. Kendisi münzevi bir hayat sürmüş bir önceki yönetimin dünyevileşmesine tepki göstermiş ve ilerleyen süreçlerde kendini mehdi olarak ilan etmiştir.<sup>5</sup> İbn Tûmert bu dönemde mevcut dinî anlayış olan kalıplaşmış ve Malîkî tefsir anlayışı ile İslam hukukunun sürekli devam eden düzeltmelerden rahatsız olmaktadır. Bu sebeple Müslümanların yalın bir itikada

---

<sup>1</sup> İlhami Ayranç, “Türkiye'de Endülüs Alanında Yapılan Çalışmalar.” *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi*, c. 3, s. 5, (2018), s. 27.

<sup>2</sup> Mahmut Üstün, “Endülüs Nesrine Genel Bir Bakış”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, c. 2 s. 25, 2021,s. 531.

<sup>3</sup> Ömer Mahir Alper, *İbn Tufeyl'in Hayatı ve Felsefesi*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1993, s. 5.

<sup>4</sup> Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım Turhan,) İstanbul: İklim Yayınları, 1992, s.233.

<sup>5</sup> Emin Sarp, *Endülüs'te Murabıtlar ve Muvahhidler Dönemi Edebi Çevre*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, Türkiye, 2020, s.17.

bağlı kalmaları gerektiğini düşünmekteydi. Bu doğrultuda ise nassların yeterli olduğunu düşünmektedir.<sup>6</sup> İbn Tümert dini beislerde kesinlik ve epistemik kanıtları öncelemiştir. Üzerinde durduğu konu ise inanç ile ritüeller ile ilgili fikir ayrılıklarında ne yapılması gerektiğidir. Bu noktada dini en yalın şekilde insanlara aktarmaya muktedir olan ve fikirlerine bağlılık gerektirecek bir *Mehdiye* ihtiyaç duyulmaktadır. Neticede ise ilerleyen zamanlarda kendini bu konuma uygun İslam inancını sadeleştirme amacına sahip bir *Mesih* olarak ilan etmiştir.<sup>7</sup> Şüphesiz ki dinin yalın hali her zihin için kavramaya müsait değildir. Bu şekilde İbn Tümert ile başlayan bu hareket Muvahhidlerin bir noktada kavramsal berraklık amacı taşıyan yeni bir Muvahhid devriminin başlangıcının temelini oluşturmaktadır.<sup>8</sup>

Muvahhidler dönemi genel olarak incelendiğinde ise ilmî ve kültürel açıdan ciddi çalışmalar yapılmıştır. Bu dönemde özellikle öne çıkan isimler ise İbn Bacce, İbn Tufeyl ile İbn Rüşd(1126/1198) olmuştur.<sup>9</sup> Bu dönemde yetişen birçok âlim İslam felsefesi açısından yadsınamaz derecede önemli çalışmalarda bulunmuşlardır.<sup>10</sup>

Endülüs'te varlığını sürdüren İslam medeniyeti, İslam dünyasının düşünce faaliyetlerine baktığımız zaman Ortaçağ'da Doğu dünyasında itibarını kaybetmeye yüz tutmuş iken, İslam medeniyetinin ve felsefesinin burada yeniden güç kazanmaya başladığını görmekteyiz. Emevî Hükümdarı II. Abdurrahman (792/852) bu gelişmede önemli rol oynamıştır.<sup>11</sup> Ancak İslam medeniyeti ve düşüncesinin Endülüs'te bu şekilde en üst seviyeye ulaşmasında en büyük katkıya sahip olan şahsiyet II. Hakem (915/976) olarak bilinmektedir. O'nun döneminde açılan kütüphane sayesinde pek çok çeviri faaliyetleri hayata geçmiş bu sayede ilim öğrenme yaygınlaşarak önemli ilim insanları yetişmiştir ve bu şekilde özgün bir düşünce sistemi elde edilmiştir.<sup>12</sup> Bu kütüphane ile devletin entelektüel nüfuza ev

---

<sup>6</sup> Taneli Kukkonen, *İbn Tufeyl: Aklın Yaşamı*. (çev. Zeliha Yılmaz). İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020, s. 18.

<sup>7</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 20.

<sup>8</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 22.

<sup>9</sup> Ahmet Çapku, "İbn Rüşd Düşüncesinde Felsefe ve Toplum". *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi*, c. 2. sy. 4, (2019). s. 26.

<sup>10</sup> İbrahim Kalın, *İslam ve Batı*, İstanbul: İSAM Yay., 2007, s. 77.

<sup>11</sup> Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017, s. 50.

<sup>12</sup> Özdemir, *a.g.e.*, s. 40.

sahibi yapmayı amaçladığını göstermiştir. Bu yönüyle Muvahhidler tarihinde yaşamış olan ilim ehli mevcut ilim kaynaklarından faydalanmak ile yükümlü görünmekteydi.<sup>13</sup>

Kendisinden sonra tahta II. Hişam (965/1013) geçmektedir. Bu dönemde ilmî gelişmeler II. Hakem döneminde olduğu kadar yoğun geçmese de; Endülüs medeniyeti ve düşüncesi gelişim göstermeye devam etmiştir.

Bu süreçler içerisinde, İslam felsefe tarihinin altın çağı şeklinde ifade edilen Ortaçağ'da yaşamış İbn Tufeyl, İslam Felsefesine bizler için bugün hala çok kıymetli olan katkılarını sunmuştur. Günümüzde Endülüs Filozofları içerisinde anılan önemli bir isim olmaktadır. Bilindiği üzere kendisinin soylu bir aileye mensup olduğundan dolayı son derece iyi bir eğitimle yetiştirilmiştir, bu durumun iyi bir filozof olmasında etkisi çoktur.<sup>14</sup> İçinde bulunduğu dönem göz önüne alındığı takdirde bir gencin alabileceği tüm eğitimleri edinmiş görünmektedir. Bu noktada ilmi çalışmaları açısından desteklenmesi de önemlidir. Örneğin, El-Mansur'un oldukça zengin kütüphanesinden istifade eden İbn Tufeyl, pek çok konu hakkında bilgi edinip felsefî meseleleri derinlemesine inceleme imkânını da elde edebilmiştir.<sup>15</sup> Bu bakımdan Endülüs'te Felsefenin yükselip saygı değer bir konuma gelmesinde ve bu değerlerin sonraki nesle aktarılmasında İbn Tufeyl'in önemli bir rolü olduğu bilinmektedir.

Bunun yanı sıra İbn Tufeyl felsefenin, Aristoteles (384-322), Fârâbi'nin ve İbn-i Sina'nın kitaplarıyla kendilerine ulaştığını ifade ederek, Endülüs çevresinde mantık ve felsefenin yaygın hale gelmesinden önce burada yaşayan insanların matematik bilimlerle uğraştıklarını ifade eder.<sup>16</sup> Bu kişiler yalnızca bu alanda uzmanlaşmakla kalmışlardır. Onlardan sonra gelen filozoflar mantık ilmi ile ilgilenmişlerdir. Fakat hakikatin bilgisine erişmek için yeterli düzeye gelememişlerdir. Bu nedenle İbn Tufeyl kendi döneminde felsefenin üç kısımdan oluştuğunu ve kendisine kadar gelen düşünürlerin genel olarak bu çerçevede etrafında

---

<sup>13</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, 24.

<sup>14</sup> İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzân*, (çev. Babanzade Reşid M. Şerafettin Yaltkaya), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018. s. 67.

<sup>15</sup> Özdemir, *a.g.e.*, s. 55.

<sup>16</sup> Birgül Bozkurt, "Fıkıh ve Siyaset Arasında Endülüs'te (B)ilim ve Felsefe.", Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, c.3, s.2, 2017, s., 25.

düşünceler geliştirdiğini ifade etmektedir. Bunlar; matematik, mantık ve metafiziktir.<sup>17</sup> Ona göre ise üzerinde durulmaya değer olan tek konu metafiziktir. Bu yüzden o mantık ve matematik alanlarıyla ilgilenmemiş sadece metafizik üzerinde yoğunlaşmıştır. Günümüze ise sadece bir kaç şiiri ulaşan İbn Tufeyl'in tanınmasını sağlayan eseri, *Hayy b. Yakzân*, diğer adıyla *el-Esrarü'l-Hikmeti'l-Meşrikiye*'dir.<sup>18</sup>

*Hayy b. Yakzân*, kendisinden önce gelmiş 600 yıllık düşünce sisteminin odak noktalarını konu edinen bir eserdir. Bu durum İbn Tufeyl'in alanında ne kadar bilgi sahibi bir düşünür olduğunu açığa çıkarmaktadır. *Hayy*, İbn Tufeyl'in dönemin entelektüel yönelimleri karşısındaki tutumu kavramak adına önemli bir belge niteliği taşımaktadır.<sup>19</sup> Bu eserde atıf yapılan noktalar da dikkate alındığında ise İbn Tufeyl'in insan ruhu ve insan da bulunan içkin bir akılcı yeti üzerine olan ilgisini görmek mümkündür. Bu nedenle kendisinin insan aklına olan ilgisinden kaynaklı felsefenin, İslam maneviyatıyla ilgili olan yönlerinden ziyade tıp, psikoloji ve kozmoloji gibi ilimlere de yönelmiştir.<sup>20</sup>

İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân* adlı eserinde sûfi maneviyatı ile felsefi natüralizmi kaynaştırmak için çokça çaba harcamıştır.<sup>21</sup> *Hayy b. Yakzân*, Türk-İslam dünyası açısından önemli olduğu kadar, felsefe literatüründe de ilk örneklerinden sayılan ilk felsefi roman olarak değerlendirilmesi nedeniyle üzerine incelemeler gerçekleştirilmiş önemli bir yapıttır. Eser tek bir konuya odaklanmış giriş gelişme ve sonuçtan oluşan basit bir hikâye değildir.<sup>22</sup> Dolayısıyla *Hayy b. Yakzân* isimli eser, çok boyutlu bir niteliğe sahip olması açısından, İbn Tufeyl'in oluşturmuş olduğu bir karakter üzerinden düşüncelerini onu anlayabilecek okuyucularla paylaştığı bir bilgi kitabıdır. Bu bakımdan *Hayy b. Yakzân* muhteviyatı açısından İslam felsefesinin en önemli konularından biri olan fizik âlem ile metafizik âlem arasındaki ilişkiyi ele almaktadır.

İbn Tufeyl'in, *Hayy b. Yakzân* isimli eseri daha çok ilgi göreceğini ve yalın bir anlatımla düşüncelerini daha anlaşılır kılacağını düşündüğü için hikâye şeklinde

---

<sup>17</sup> İhan Kutluer, "İbn Tufeyl", D.İ.A., T.D.V. Yay., s., 1999, c. XX, s. 418.

<sup>18</sup> Kutluer, *a.g.e.*, s. 418.

<sup>19</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 40.

<sup>20</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 32.

<sup>21</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 38.

<sup>22</sup> Kutluer, *a.g.e.*, s. 418.

alegorik bir eser yazmayı tercih etmiş olduğu görülmektedir. İbn Tufeyl'in felsefi görüşlerini açıkladığı bu eser, O'nun günümüze ulaşan tek felsefi çalışmasıdır.

Eser'in en önemli özelliklerinden biri ilk insandan günümüze kadar uzanan insanlığın değişim serüvenini her kesimden insanın anlayabileceği şekilde yalın bir dil ile işleridir. Doğa durumundan toplum durumuna geçiş ile insanın doğa durumunda atlattığı dönemler; ateşin keşfi, alet yapma avcılık vb. gibi dönemler Hayy karakteri üzerinden insanlığın geçirdiği evrimsel dönüşümü anlatmaktadır.<sup>23</sup> Ayrıca eser İbn Tufeyl'in insanın İslam'a uygun bir fitrat üzerine doğduğunu vurgulayarak bireyin inanç oluşumunu temellendirmenin yanı sıra fitratındaki merhamet duygusu sayesinde iyiliğe yöneldiğini ortaya sermek ister. Eserde bir bakıma ahlâk felsefesinin de bu yolla işlendiğini görmekteyiz.

İbn Tufeyl'in düşünce sisteminden yola çıkarak, fizik ve metafizik ilişkisinin uyumlu olduğu takdirde insanı hakikate ve mutluluğa götürebilmekte olduğunu söyleyebiliriz. Bu yolla insanı diğer varlıklardan ayıran aklının doğuştan boş bir levha olmadığını gösteren filozof, insanın doğuştan bir takım apriori bilgiler ve yetenekler ile dünyaya geldiğini bu yüzden dış etkilerden bağımsız olarak bütün bilgiyi elde edebileceğini vurgulamaktadır. Bu noktada insanın tabii yetenekleri ile tabiatla olan ilişkisinin hakikate erebileceğini söyleyebiliriz.

Dolayısıyla İbn Tufeyl'in bilgi sistemi duyular, gözlem, deneyler ve sezgiden yola çıkılarak kurulmuş bir sistemdir. Bu nedenle, felsefi bilginin temelleri gözleme ve taklit etmeye bağlı olarak atılır. Hayy b. Yakzân bu kitapta, pratik akıl safhasından adım adım teorik akıl seviyesine ulaşmakta ve bu noktadan da yükselerek en yüksek akıl kabul edilen faal akıl ile ittisal mertebesine varmaktadır. Bu noktada kozmik olarak temellendirilen bir din anlayışı ile yüce varlık ile müşahade olunan bir serimleme görmekteyiz.<sup>24</sup> Dolayısıyla bireye uygun ortam sağlandığında, insan akli doğanın ona sunduğu imkânlarla metafiziği temellendirebilir ve buna binaen özünde var olan bilgiyi açığa çıkarabilir.

İnsan zihninde Allah'ın varlığına ilişkin bilgi, ruhun bedene iliştiği andan beri mevcuttur. İnsana düşen ise ona verilmiş bu bilgiyi akli yetilerini kullanarak ortaya

---

<sup>23</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 56.

<sup>24</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 59.

çıkarmaktır. Çünkü insanın özgürlüğünü ve gerçek mutluluğunu sağlayan şey aklın en üst düzeye ulaşarak bedenın mecburiyetlerinden kurtulmaktır.

Eserde işlenen önemli bir başka konu ise, İbn Tufeyl'in aktardıklarından anlaşılacağı üzere nazarî bilginin, dinî tecrübeye dayalı edinilen bilgi için bir ön hazırlık ve teminat anlamına gelmesidir. Bunun yanı sıra nazarî bilgi yine dinî tecrübeye elde edilen bilginin akli temellendirilmesi için de elzemdir.

Kısaca fikir sahibi olmamız açısından giriş mahiyetinde eserde işlenen belli konulara değindikten sonra çalışmamıza dönecek olursak; bu çalışmada İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân* kitabındaki kahramanların Tanrı tasavvurları incelenip bunların sınıflandırılmasının yapılabilmesi hedeflenmektedir. Bu bağlamda bizim yapacağımız inceleme, İbn Tufeyl'in kendisi hakkında, eseri hakkında bir takım bilgiler verdikten sonra kitabın içerisindeki kahramanların Tanrı tasavvurlarını, kitabın içeriğine ve İbn Tufeyl'in felsefesine göre değerlendirmeye çalışmak olacaktır.

## 2.İbn Tufeyl'in Hayatı

Endülüs'teki felsefe geleneğinin odak isimlerden biri olan İbn Bâcce'den (ö.1085/1138) sonra gelen filozof Ebû Bekir Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed b. Tufeyl el-Kaysî (ö. 581/1185), Gırnata'nın (Granada) yaklaşık 50 km. kuzeydoğusundaki Vâdîâş (Guadix) kasabasında dünyaya geldi.<sup>25</sup> Aynı zamanda Ebû Bekir künyesinden dolayı Latin dünyasında "Abubacer" nisbesiyle anılmaktadır. İbn Tufeyl, Endülüs filozoflarının en önemli üç isminden biridir. Kendisinden önce İbn Saîğ<sup>26</sup> olarak bilinen İbn Bâcce gelmiştir; bu suretle İbn Bacce'den etkilenmiştir ve kendisinden sonra İslam dünyasında kendisinden çok söz ettirecek olan İbn Rüşd gelmiştir.

İbn Tufeyl'in Sevilla ve Granada'dan eğitim aldığı bilinmektedir. Fıkıh gibi dinî ilimleri tahsil etmekle birlikte, felsefe ve tıp ilimlerin eğitimini de almıştır. Yani İbn Tufeyl'in almış olduğu eğitimlere bakıldığında, dönemin genel olarak bilgilerini kapsayan ilimleri edinmiş, entelektüel bir bilgin, hekim, şair, filozof ve matematikçi

---

<sup>25</sup> Kutluer, *a.g.e.*, s. 419.

<sup>26</sup> Kutluer, *a.g.e.*, s. 419.

olduğu görülmektedir.<sup>27</sup> İslam filozofları incelendiğinde *hezarfен* olarak bilinen filozofların genel olarak, tek bir alandan ziyade birçok alana yetkin oldukları bilinmektedir.<sup>28</sup> Bu bakımdan birçok filozof gibi İbn Tufeyl'in de *hezarfен* olduğunu ifade edebiliriz.

İbn Tufeyl'in felsefî alanda yetkinlikleri sebebiyle aynı zamanda devlet yöneticilerinin dikkatini çekmiştir. Devlet yönetiminde filozofların, epistemik ototiteleri sebebiyle belli kademelere getirildiğini İbn Tufeyl'den önceki filozoflardan örnekler ile bilinmektedir.<sup>29</sup> Ayrıca İbn Tufeyl bu yıllar içerisinde bir müddet Muvahhidî Sultanı el- Mansur'un ve babası Yakup Yusuf'un( ö.595/1199) özel hekimliğini yapmıştır.<sup>30</sup> Bu hadise, 1163- 1184 yılları içerisinde kendisinin daha çok tanınmasına aynı zamanda bilgiye daha geniş imkânlarla ulaşabilmesine vesile olmuştur.<sup>31</sup> Dolayısıyla felsefî formasyonunun şekillenmesinde İbn Tufeyl için, Muvahhidî Halifesi Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Abdülmü'min'in sarayında başhekim olarak görevlendirildiği süreç ve bu süreç içerisinde Halifenin ona verdiği destek çok önem arz etmektedir.<sup>32</sup> İbn Tufeyl'in hayatı bu noktada devlet kurumlarının ileri gelenleri ile birlikte şekillendiğini söyleyebiliriz.

Buraya kadar anlatılanlardan daha dikkat çekici olan hadise ise İbn Tufeyl'in saray içerisinde devam eden görevi boyunca felsefeye çok fazla ilgi duyan Halifenin, İbn Tufeyl'den süreç içerisinde, Aristoteles'in külliyatına açıklamalar yazmasını, yeniden şerh edilmesi ve anlaşılır kılması görevini talep etmesidir.<sup>33</sup> Bu talep karşısında kendisinin yaşlı olduğu ve işlerinin yoğun olduğunu sebep göstererek bu işi yapması için İbn Rüşd'ü önerir. Aynı zamanda İbn Rüşd'ün saraya takdim edilmesi İslam felsefesinde önemli bir hadisedir. Bu şekilde İbn Rüşd'ün yıldızı

---

<sup>27</sup> Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne* (Cilt 1). çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 410.

<sup>28</sup> Ali Humayun Akhtar, *Filozoflar, mutasavvıflar ve Halifeler*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2023, s. 20.

<sup>29</sup> Akhtar, *a.g.e.*, s. 20.

<sup>30</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 16.

<sup>31</sup> Ahmet Özalp, *İbn Tufeyl ve "Hay Bin Yakzân" Üzerine*. (çev. M. Ş. Yaltkaya, & Babanzade Reşid), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020, s. 55.

<sup>32</sup> Burhan Köroğlu, "İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 353.

<sup>33</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 34.

parlar ve İbn Tufeyl'in kendisinden sonra kendisinden büyük oranda etkilenen İbn Rüşd, Batı düşüncesinin oluşumunda etkili olur.

İbn Tufeyl'in bu aracılığı neticesinde, İbn Rüşd'ün Aristoteles felsefesini derinlemesine analiz etmesi ve kendi felsefî sistemini kurmasının yolunu açacak, bilahare Avrupa'da Rönesans'ı hazırlayacak bir dizi bilimsel ve felsefî gelişmeye çok önemli bir etkiye bulunacaktır.<sup>34</sup>

Aynı zamanda Meşrikî geleneğin doktrinlerini iyi bilen filozof için başka bir önemli husus ise kendisinin iyi bir şair olmasıdır. Bu özelliğinden haberdar olan hükümdar 566/1170 senesinde Hristiyanlara karşı cihat ilan edildiğinde İbn Tufeyl'e başvurmuş ve kendisi Arap liderlerine okunmak üzere şiirler kâleme almıştır.<sup>35</sup> Bu süreçte insanları savaş meydanında galeyana getirici şiirler yazmıştır. Bunun yanı sıra İbn Tufeyl, İslâm tıp literatüründe kendi türünün en uzun manzum eserini (*urcûze*) kâleme almıştır.<sup>36</sup>

### 3. İbn Tufeyl'in Kaynakları

Buraya kadar bahsettiğimiz tarihi olayların yanı sıra Endülüslü bir filozof olan İbn Tufeyl'i tanımak için birde zihininde bulunan isimlerin ve geleneklerin şemasını da oluşturmamız gerekmektedir. Bunu yapabilmemiz için kitabın giriş mahiyetindeki ilk sayfalarına odaklanmak faydalı olacaktır. Bir eserde tahlil yapabilmek için öncelikle eserde bahsedilen isimlere dikkat etmemiz gerekmektedir. İbn Tufeyl bu bakımdan kitabın ilk sayfalarında adeta bizlere ipucu verircesine kendinden önceki birçok entelektüel mirasın kavrayışını sentezlemesini sırasıyla tahlil edip bize bu noktada kolaylık sağlamaktadır.

Bu bakımdan müellifin ilk isim olarak evrenin yapısını kavramsallaştırmada en akılcı metodu bize sunduğunu kabul ettiği Aristoteles'ten bahsetmektedir.<sup>37</sup> İbn Tufeyl, Aristoteles'in felsefenin kurucusu olmasından, bazı filozofların onu takip etmesinden, onun temel görüşlerinden ve eserinden bahsetmektedir.<sup>38</sup> Aristoteles

---

<sup>34</sup> Köroğlu, *a.g.e.*, s. 354.

<sup>35</sup> Alper, *a.g.e.*, s. 23.

<sup>36</sup> Kutluer, *a.g.e.*, s. 418.

<sup>37</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, 86.

<sup>38</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 32-33.

insanın hakikate nasıl ulaştığından, hangi yolları kullandığından, doğa bilimlerinden, mantık bilimlerinden, metafizikten bahseden filozoftur. Endülüs mirasında hâkim kelâmî mezhep olan Eş'ariyye mezhebinde 12. yy. itibariyle artan bir Aristotelesçi mantıksal akıl yürütmeler ile Yeni Platoncu psikoloji ile kozmoloji ilimlerine yönelmeler artmıştı.<sup>39</sup> İbn Tufeyl eserinde de göksel cisimlerin hareketlerini açıklarken benzer şekilde Aristotelesçi bir tanım kullanmıştır.<sup>40</sup> Göksel cisimlerin hareketlerini açıklamakta izlediği Aristotelesçi yöntemlere eserin birçok yerinde rastlamak mümkündür, kendisi Aristoteles ve Arap Aristoteleslerin öğretilerini savunmaktadır.<sup>41</sup>

Eserde müellif diğer bir isim olarak Fârâbî'yi(339/950) zikretmektedir. Özellikle kendisinden bahsettiği bölüm İslam felsefesi açısından çok ciddi eleştiriler içermektedir. Aynı zamanda kitabın akışında Fârâbî'nin, *el-Medînetül Fazıla* ve *es-Siyasetle Medeniye* isimli iki eseri kendi kitabının içinde zikretmektedir. Müellifimiz Arapça okumaktadır ve Arapça yazmaktadır. Bu nedenle Aristoteles'i diğer filozoflar gibi Fârâbî'nin açıklamalarıyla öğrenmektedir.<sup>42</sup> Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda, filozofumuzun kendisinden etkilenmesi kaçınılmaz olacaktır. Fakat kendisini çok fazla konuda eleştirmektedir ve kendisinin çelişik bir adam olduğunu iddia etmektedir.<sup>43</sup>

İbn Tufeyl, Aristoteles ve Fârâbî'den sonra üçüncü bir isim olarak yine bir filozof olan İbn Sîna'dan ve O'nun eseri olan *eş-Şifa Külliyyatı*'ndan ve *el-Hikmetül Meşrikiyye* eserinden ve *el-Hikmetül Meşrikiyye* 'nin sırlarını açıklamak istediği için bu eseri kaleme aldığından söz etmektedir.<sup>44</sup> O halde bu sırları açıklamayı başarabilmiş midir?

İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân* eserinin ilk sayfalarında bulunan *müşahede, akıl* gibi konulara değinmektedir. Bu bölüm İbn Sîna'nın *İşaretler ve Tembihler* kitabının son bölümüyle benzerlik göstermektedir.<sup>45</sup> Bir başka bölümde benzer şekilde

---

<sup>39</sup> Akhtar, *a.g.e.*, s. 40.

<sup>40</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 104.

<sup>41</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 136.

<sup>42</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 27.

<sup>43</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 30.

<sup>44</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 15.

<sup>45</sup> İbn Sîna, *el-İşârât ve't- Tenbihât*, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları: 104, 2014, s. 53.

*Kitâbü'ş-Şifâ* eserinde bahsedilen İbn Sîna'nın müphem hakikatleri yalnızca ehil kişiler için sakladığını ifade etmeye çalışmaktadır.<sup>46</sup> Detaylı inceleme yapıldığında ise İbn Sîna'nın öğretilerine çokça vurgu yapmaktadır fakat İbn Tufeyl'in amacına erişme noktasında başarılı olduğu söylenemez, bilakis bu durum bir bakıma görsel bir yanılsama gibi görünmektedir.<sup>47</sup> Bu noktada *el-Hikmetül-Meşrikiyye* dile getirilememiş görünse de İbn Tufeyl tarafından tasdiklenir.<sup>48</sup> *Meşrikî Hikmet* İbn Tufeyl için çok fazla önem arz etmekteydi. İbn Tufeyl, bu sebeple Doğu da ulaşılmış erdemleri okurlara aktarmayı istemektedir.

Bununla birlikte İbn Sîna'yı da belli noktalarda eleştirmektedir, akabinde İbn Sîna(428/1037) ile Aristoteles'in ilişkisinden bahsetmektedir.<sup>49</sup> Eserde işlenen mistik deneyim tanımını genellikle İbn Sîna'ya dayandıran İbn Tufeyl'in, eserinin farklı farklı yerlerine yansıyan *sudur* teorisi gibi konularda İbn Sîna'nın anlayışlarını görmek mümkündür. Ayrıca İbn Tufeyl, İbn Sîna'dan bahsederken eserlerini tasavvufileştirerek bize aktardığını görmekteyiz. Bu durum dönemin Platoncu tasavvuf ehlinin İbn Tufeyl gibi İbn Sîna'nın psikoloji ve kozmoloji öğretileriyle ilgilenmeleriyle bağlantılı olduğunu göstermektedir.<sup>50</sup>

Dördüncü bir isim olarak Fârâbî'nin görüşlerini destekleyen İbn Bâcce'den söz ettiğini görmekteyiz.<sup>51</sup> İbn Bâcce kendisinden önce yaşamıştır, psikoloji ve felsefe üzerine çalışmalar yapmıştır. Fakat kitabın başında İbn Bâcce'yi de eleştirdiğine dikkat çekebiliriz. İbn Bâcce için eserde şöyle bir kesit bulunmaktadır.

*Dünyevi zevklere çok düşkündür, bundan dolayı eser verememiştir.*<sup>52</sup>

Bizim için önemli olan kitabın bir diğer önemli ismi ise İmam Gazzâlî' dir (ö.1058/1111). Şu ana kadar bahsedilen isimler bir felsefe silsilesini oluştururken artık İmam Gazzâlî'nin dâhil olması ile birlikte felsefe ile devam eden akışımıza başka bir kanat olan kelâm kanadı dâhil olmaktadır.

---

<sup>46</sup> İbn Sîna, *Kitâbü'ş- Şifâ Oluş ve Bozuluş*, çev. Muammer İskenderoğlu, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s. 20.

<sup>47</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 168.

<sup>48</sup> Kukkonen, *a.g.e.* s. 41.

<sup>49</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 33.

<sup>50</sup> Akhtar, *a.g.e.*, s. 50.

<sup>51</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 27.

<sup>52</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 30.

İmam Gazzâlî şeriat odaklı dinî düşünce ile tasavvufu mecz etmesi ve bu şekilde tasavvufa bir meşruiyet kazandırmıştır.<sup>53</sup> İmam Gazzâlî, hakikate ulaşma noktasında aklî bilgilerin mutlak üstünlüğünü savunan fakat her zaman aklî zorunlu bilgilerin hakikati göstermediğine dair emareler gören ve bunun neticesinde hakikate ulaşma serüveninde geçirdiği süreçleri aktardığı *el-Munkizu mined-delâl* eserini kaleme alan kişidir.<sup>54</sup>

İmam Gazzâlî aynı zamanda bu eserde hakikati arayan grupları sınıflandırması ve içlerinde Sûfileri de zikretmesi konumuz açısından önemlidir. Çünkü bir benzeri şekilde İbn Tufeyl de *Hayy b. Yakzân* eserinde Sûfilerden bahsetmektedir.<sup>55</sup> İbn Tufeyl bir bakıma zikrettiği tüm isimleri anlamaya çalışmaktadır. Kendisinden önceki doktrinleri değerlendirmeden kendi felsefesine geçiş yapmamaktadır. İbn Tufeyl'in eserin girişinde yaptığı değerlendirmeler bu bakımdan bizler için önemlidir.

#### **4. İbn Tufeyl'in Düşüncesinde Felsefe, Tasavvuf ve Kelam**

İbn Tufeyl'in bahsettiği isimler üzerinde malumat verdikten sonra eserde geçen tasavvuf ilmi hakkında kısaca konuşmak yerinde olacaktır. Tasavvuf ilminin, diğer ilimler arasında yapılan sınıflandırma arasında zikredilmesi İslam düşüncesinde Sûfiler olarak bilinen grubun anlaşılması açısından önemlidir.

Genel itibariyle dünyanın her yerinde, İslam dışındaki diğer dinlerde hakikate gitme yolları konuşulduğunda tarih boyunca akla ilk olarak felsefe, ikinci olarak ise kelâm gelmektedir. Çünkü felsefe, vahiy olmaksızın salt aklın imkânlarıdır. Kelâm ise vahiy ile birlikte salt aklın imkânlarıdır.

Bu noktada bireyin hakikate ulaşma metotları konuşulduğunda akla her daim akılcılık gelmektedir. Biz inananlar olarak akılcılığı din içindeki gruplar ile din dışındaki gruplar arasındaki çatışmadan müteşekkil saymaktayız. Fakat İbn Tufeyl tam bu noktada daha önce öğretilerinin sıkı takipçisi olduğu Gazzâlî'nin *el-Munkiz*'de izlediği yolu izleyerek hakikate ulaşma yolları arasında felsefe ve kelâm

---

<sup>53</sup> Ferrullah Terkan, "Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 289.

<sup>54</sup>Terkan, *a.g.e.*, s. 295.

<sup>55</sup>İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 32.

dışında farklı bir sistemi, metodolojisi olan Tasavvuf ilmini ilimler arasında zikretmektedir.

Gazzâlî *el-Munkiz* eserinde, hakikate ulaşmak için izlenen farklı ekoller olduğu ifade etmektedir. Bu ekoller arasında felsefecileri, kelâmcıları, bâtınileri ve sûfileri zikretmektedir.<sup>56</sup> İbn Tufeyl'de İmam Gazzâlî'ye benzer şekilde kitabında Sûfilerden bahsetmektedir.

İnsanlar bu dönemlere kadar felsefenin yanında kelâm âlimlerini ve bâtını düşünürleri tanımaktaydılar. İslam'ın Hicaz dışına yayılma evresinde İran Kültürüyle karşılaşması sırasında ya da Suriye, Harran gibi bölgelere ulaştıklarında Müslümanlar, Batînî yorumculuğu ile karşılaşmışlardı fakat Tasavvufu bir yöntem olarak kaynaklarda çok değinilen bir konu olarak görmemekteyiz. Bu suretle Sûfileri hakikatin savunucuları arasında zikreden ve felsefi kelamın ulema nezdinde rağbet görmesini sağlayan kişi olması bakımından Gazzâlî'nin düşünce sistemi bizler için önemlidir.<sup>57</sup>

Sûfilerin ilimler arasındaki sınıflandırmaya tabî olmadan önce Sûfiler dışındaki insanlar için Tasavvuf yalnızca bir hal idi, insanların mâsivadan el etek çekmesi idi. Bu durum, Gazzâlî kitabında önce Mutasavvıfların isimlerini zikrederek, onlardan aktarılan sözleri içeren kitapları mütalaa ettiğini ve bu ilmin tahsiline başladığını ifade etmesiyle değişmektedir.<sup>58</sup> Tasavvuftan bahsederken “*ilim tahsiline başladım.*” ifadesi ile aslında tasavvufu ayrı bir ilim olarak zikretmesi, bu ilim ifadesi ile Tasavvufun kendi içinde bir metodolojisi olduğuna, maksada giden bir ilim olduğuna dikkat çekmektedir. Tasavvuftan bu şekilde bahsetmek, halk arasında mevcut olan, bir tekkeye, bir şeyhe bağlanmakla sınırlı olan algıdan ziyade, bir metot takip ederek tasavvufun elinden tutup ilimler arasına getirmektir. Bu sebeple daha öncesinde Sûfiler tanınsa da kendileri ulema arasında zikredilmemekteydi.

Bu bakımdan Gazzâlî'nin eserinde hakikat arayanların içinde Sûfileri bir kanat olarak zikretmesi önemlidir. İbn Tufeyl de eserinde insanların farklı yollarla - İmam Gazzâlî'ye benzer şekilde- hakikati aradıklarından bahsetmektedir. İbn Tufeyl

---

<sup>56</sup> Gazali, *el-Munkizu mine'd-Dalâl*, (çev., Hilmi Güngör), Ankara: Maarif Basımevi, 1960, s.22.

<sup>57</sup> Akhtar, *a.g.e.*, s. 54.

<sup>58</sup> Gazzâlî, *el-Munkizu mine'd-Dalâl*, s. 57.

ise eserde Sûfilerin açıkça isimlerini vermemiştir fakat kendilerinden şu şekilde zikretmiştir:

*Bazı insanlar vardır bu hakikat yolundan giderler, bir yöntem takip ederler, nefislerini terbiye ederler, tesbih ederler ve tezkiye ederler ve sonra öyle noktaya gelir ki vecd onlara hâkim olur kendilerinden geçerler ve bu durumda akıl almaz sözler sarf etmeye başlarlar. Bu durumda “Ene’l Hakk” ya da “Sübhânî mâ a’zame şanı” gibi söylemlerde bulunurlar.<sup>59</sup>*

Fakat bu ifadeleri zikretmekle birlikte, kimin söylediğinden tam olarak bahsetmemektedir. Biz bu kişilerin İslam düşünce mirasımızdan Bâyezîd-i Bistâmî(ö.803-874), Hallâc-ı Mansûr (ö.858-922), Cüneyd-i Bağdâdî(ö.830-910) ya da Ebû Bekr Şiblî(ö. 334/946) olduğunu bilmekteyiz. Ayrıca bu hale erişmiş kişilerin ifadelerine bakıldığında sûfilerin keşfinin ancak filozofların lügatiyle doğru bir ifadesi mümkün görünmektedir.

Bir konuya dikkat çekecek olursak, Bâyezîd-i Bistâmî’den bahsettiğimiz süreç h. 220 yıllarını işaret etmektedir. Bu tarihlerden itibaren Müslümanlar bu şekilde hakikate ulaşmak adına, kendi içlerinden çıkmış bir takım isimler tanımaktadırlar. Hakikate ulaşmaktan söz eden, hakikate ulaşınca bir takım iddialı cümleler sarf eden önemli isimler tanımaktadırlar. Dolayısıyla İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân* adında bir hikâye kaleme almaktadır ve hikâyesine girişte, belirli sembol isimlerden bahsetmektedir. Bu noktada okurun bahsi geçen sembol isimler hakkında malumatı yok ise Sûfî çileciliği ve tefekkürün savunusu ile teorik izahını, Arap Aristotelesçi öğretiler ile yapılan tabiat sevgisiyle bağdaştırmak isteyen İbn Tufeyl’i anlamakta zorlanacağı aşikârdır.<sup>60</sup>

*Hayy b. Yakzân* eseri, ortalama kırk sayfalık bir risaleden müteşekkildir. Bu kırk sayfalık risaleyi iyi bir şekilde kavrayabilmemiz için bizlerin daha önce zikrettiğimiz Felsefe, Kelâm ve Tasavvuf gibi ilimler hakkında bir fikrimizin olması gerekmektedir. İbn Tufeyl ile Aristoteles arasında yaklaşık 1600 senelik bir fark mevcuttur. Bu durumda eser, 1600 senelik bir zaman diliminde ortaya çıkmış bir metnin teşekkülünden söz etmektedir. Eserin içeriğinden, atıf yaptığı isimler

---

<sup>59</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 18.

<sup>60</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 51.

açısından ortada 1600 senelik bir isim zinciri karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda İbn Tufeyl'in eserini okumak, 1600 senelik bir zaman dilimini takip etmek anlamına gelmektedir. Bu zaman diliminde meydana gelen tartışmaları, fikrî oluşumları, düşünce sistemlerinin içeren tüm ilmi mirası takip etmek anlamına gelmektedir. İbn Tufeyl'in gayesi ise okurlarına temelden başlayarak düşüncelerini aktarmaya çalışmaktır.

Eserde temel örgüde mevcut İslam teolojisi(*kelâm*) ile hukukunun (*fıkıh*) bulunmamaktadır. Girişte bulunan hafif serpiştirmeler ise yerme niteliğindedir. Çünkü yerleşik dini öğretilerin Hayy karakterinde tesiri bulunmamaktadır.<sup>61</sup> Burada Hayy karakterinin özellikle tüm geleneklerden arındırılmış olduğu izlenimi verilme istense de eserde çokça felsefe, tıp, tasavvuf ile ilgili motifleri görmekteyiz. Bunun yanı sıra bu geleneklerin mevcut akılcı yaklaşımı oluşturdukları aşikârdır. Hayy karakterinde örtük olarak işlenen Aristoteles natüralizminin, Yeni-Platoncu yaklaşımın ve tasavvuftaki ihlas öğretisinin evreni kavramada yalnız akılcı yolu bir birlik içerisinde sentezleyerek bize sunulmuştur.<sup>62</sup>

## 5. Hayy b. Yakzân Karakterinin Arka Planı

Hikâyede bulunan ana karakterin ismi Hayy, “diri” anlamına gelmektedir. Uyanık anlamına gelen Yakzân ismi ise Kurân ayetine dayandırılmaktadır.<sup>63</sup> Bu noktada ana karakterimizin ismi Uyanık oğlu diri anlamını taşımaktadır. Yaşayan anlamını içeren bu kelime ile ana karakterin hayatını bize sunmaktadır.<sup>64</sup> Absâl toplumun genelini düşünen, zühd hayatı süren Süleyman bağlılığın sembolü olarak ele alınmaktadır.<sup>65</sup>

İbn Tufeyl, bütün külliyatın özetini bir kişi üzerinden anlatmaktadır. Bu durum insanlık tarihinin serimlemesi gibi düşünülebilir. Hayy karakteri üzerinden, Hz. Âdem'den itibaren bütün insanlığı bir insan gibi kabul edip tek bir insan üzerinden konunun anlatılması şeklinde açıklanmıştır.

---

<sup>61</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 60.

<sup>62</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 57.

<sup>63</sup> Goodman, *a.g.e.*, s. 107.

<sup>64</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s., 41.

<sup>65</sup> Goodman, *a.g.e.*, s. 228.

Bu durumda *Hayy b. Yakzân* eserinde İbn Tufeyl'in yapmayı hedeflediği şey; tüm bu evreleri bir kişi olarak ele almak değildir. *Hayy b. Yakzân* eseri bir insanlık serüveni olarak ele almaktır. Hayy karakteri aslında bizler için insan zihninin yetkinleşmesini anlatan derin bir zihin gelişim hikâyesidir. Eserin ilk yorumcuları incelendiğinde İbn Tufeyl'in, tanrısal kavrayış ve ahlâkın oluşması için bireyde içkin olan akılcı yetinin varlığına dikkat çekmek istediği belirtilmiştir.<sup>66</sup> Fakat insanlığın nasıl geliştiğine, hangi süreçlerden geçtiğine dair konulardan sembolik olarak bahsetmektedir. Örneğin *Hayy b. Yakzân*, bir gün tesadüfen ateşi görecektir ve ateşi tanıyacaktır. Bu tanışma akabinde, yine tesadüfen bir balığı ateşe atacaktır ve pişmiş et yeme kültürü kazanacaktır.<sup>67</sup>

Eserde bu durumdan akış içerisinde kısaca bahsetmektedir fakat insanın ateşi tanıması, yemek pişirmeyi öğrenmesi, daha çok protein elde etmesi vs. gibi önemli evreler insanlığın varoluş sürecinde çok önemli ve uzun süren bir takım merhaleler teşkil etmektedir. Örneğin insanlığın eşya kullanması, yontma eşya kullanması, taşı sivriltilip bunu bir bıçak gibi kullanması yani bir bakıma alet geliştirmesi insanın çok önemli bir gelişim evresine işaret etmektedir. Biz bu süreçleri *Hayy b. Yakzân*'ın yedişer yıllık periyotlar ile geçirdiğini ve yaklaşık yirmi sekiz yaşına gelene kadar neredeyse her şeyi öğrendiği kabul etmekteyiz. Fakat bu aşamalar insanlık tarihi için uzun süreçleri ifade etmektedir. Bir bakıma *Hayy b. Yakzân* eseri bizler için bir mikro insanlık hikâyesi şeklinde tanımlayabiliriz.

İbn Tufeyl'in zihninde bu mikro ölçekte insanlık hikâyesi ile *el-hikmetü'l meşrikiyyeyi* açıklamayı talep ettiğine daha önce değinmiştik. Bunun yanında İbn Bâcce'nin felsefe ile mutluluğa nail olunabileceğini ifade ettiği akli tanıma karşın İbn Tufeyl, bu mutluluğa tefekkür ile kavuşulmasının mümkün olacağını düşünmektedir.<sup>68</sup> Bu noktada eseri kaleme alırken Hayy karakteri üzerinden tefekkür öğretisini destekleyici amaç içeren bir serimleme önümüze sermektedir.

---

<sup>66</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 49.

<sup>67</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 67-68.

<sup>68</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 40.

## 6. Hayy b. Yakzân'ın Dünyaya Gelişine Dair Teoriler

Konumuzu biraz daha özelleştirme açısından, “*Hayy b. Yakzân*’i diğer varlıklardan ayırtıran şey nedir?” sorusuna yanıt verilmelidir; Hayy b. Yakzân karakterini, kendisi dışındaki tüm mevcudattan ayıran şey, akıldır. Asıl sorularımız ise “Akıl ne bilebilir?” “Biz gerçekte neyi bilebiliriz?” “Kişi için salt akıl, Aristoteles’ te gördüğümüz bilimlere kaynaklık teşkil edebilir mi?” Bu bakımdan akıl yalnızca araya peygamber gibi bir aracı girmekle mi bu sıçrayışı yaşayabilir? Yoksa salt akıl ile Aristoteles felsefesinde bahsi geçen konuları öğrenmeyi başarabilir mi? Aristoteles’in edindiği kavrayışı herhangi bir akıl kavrayabilir mi?

Değınmemiz gereken başka bir diğer unsur ise, kültür-gelenektir. Ortada devam edegelen bir gelenek var ise bir insanın böyle bir gelenek ile ilişkisi nedir? Birey gelenek karşısında özgür müdür değil midir? Konuyu bu açıdan ele alındığında; İslam bir gelenekten öğrenilmektedir ya da felsefe bir gelenek içerisinde öğrenilmektedir. Bu durumda İslam geleneği olmasa zihin nasıl bir kavrayış halinde olurdu bilinmemektedir. Bu amaçla gelenek ve zihin ilişkisi açıklayabilmek için İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân* adlı eserinde salt aklın neyi bilebildiği ile ilgilenmiştir ve bireyin kendi zihnini araştırma sürecini işlemiştir.

Aslında bu durum insanın kendi ayırtırmasının ve kendi tarifini yapmaya muktedir olup olmadığını anlama çabasını içermektedir. Bu muktedir olma hali, insan fitratına bakıldığı takdirde yetkin akıl ile lütuflandırılmış kişiler için mümkündür. Fakat her akıl için aynı ifadeyi kullanmak mümkün görünmemektedir. Bir başka ifade ile tezin bu kısmından sonra insanın kendine dair bilinci ne şekildedir? İnsan kendinin farkına varabilmeye muktedir midir? Soruları üzerinde inceleme yapacağız.

Hikâyemizde ise tam bu noktada, Hayy’ın yaşamı geleneğin ve dilin dışında bir hayat sürerek bu süreç gözlenmektedir. Dolayısıyla Hayy’ın çevresinde bu süreçte insanî bir unsur bulunmamaktadır. Bu durumu temellendirmek için Hayy b. Yakzân dünyaya gelişini iki teori üzerinden bizlere sunmaktadır.

İlk görüş Hayy b. Yakzân'ın sarayda dünyaya gelmesi ve annesi tarafından sandala konulup sonrasında adaya doğru gönderilmesidir.<sup>69</sup> Bu anlatı Kur'an-ı Kerim'de, Hz. Musa kıssasına benzerlik çağrıştırmaktadır.<sup>70</sup> Hz Musa'dan bahsedilen Taha süresi 39. Ayet şöyledir: “Onu sandığa koy ve ırmağa bırak; böylece ırmak onu kıyıya çıkarırsın ve benim de düşmanım, onun da düşmanı olan biri onu alsın. (Ey Musa) senin üzerine kendimde bir sevgi bıraktım ki ( sevilesin) nezaretim altında büyütülüp yetiştirilesin.”<sup>71</sup>

İkinci görüş ise kendiliğinden oluş ile o bölgede iklimin elverişliliği sebebiyle toprağın kendi kendine mayalanması şeklinde, anasız babasız çocukların meydana geldiği ve Hayy b. Yakzân'ın da bu çocuklardan biri olduğudur.<sup>72</sup> Burada yine Kur'an-ı Kerimde geçen Hicr Süresi 26.ayete atıf yapılmaktadır.<sup>73</sup>

“And olsun biz insanı şekillenebilir özlü balçıktan (şekil verilip) kurutulmuş çamurdan yarattık”.<sup>74</sup>

Bu iki varsayımında aslında amacı, Hayy'ın gelenek ve dilden bağımsız tek başına salt akıl ile bulunduğu adada, “Hayvanlar ve bitkiler arasında bir zihin olarak kendinin bilincine ulaşabilmesi mümkün olacak mı?” denemesini incelemektir. Bu doğrultuda İbn Tufeyl çevresel koşullar tasarlamıştır.

Bu bakımdan zihinde mevcut olan bedihi önermeler dikkate alındığında, bu önermelerin olmadığını varsayarak basit bir gözlem ile “Parça bütünden küçüktür.” önermesine ulaşabiliriz. Bu şu demek oluyor, bir zihin bedihi bilgilerin yanında duyulur evrenle ilişkisini duyular yardımıyla da kurmaktadır. Bu bakımdan insanların hakikate ulaşma süreci apriori olarak zihninde beliren fitrî bilgiler ile aposteriori olan bilgileri zihin harmanlamak şeklinde gerçekleştirmektedir.

Gelenek ve dilin yanı sıra birde bizlerin zihinlerinde çok ciddi bir din müdahalesi mevcut bulunmaktadır. Tüm hayatımızı bu din müdahalesi üzerine inşa etmekteyiz. Aslında sorun burada ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan “Eğer nübüvvet

<sup>69</sup>İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s.45-46.

<sup>70</sup>Gürbüz Deniz, “Hayy bin Yakzân ve Hikâyenin Kur'anî Temelleri”, *Hayy'dan Hû'ya Hay bin Yakzân içinde*, ed. Ejder Okumuş, Sıddık Ağçoban, Konya: Palet Yayınları, 2021, s. 35.

<sup>71</sup>Kur'an-ı Kerim Meali, çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin( Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009) el-Taha 39.

<sup>72</sup>İbn Tufeyl, *a.g.e.*,s. 45.

<sup>73</sup>Deniz, *a.g.e.*, s. 35.

<sup>74</sup> el- Hicr 26.

kavramı olmasaydı İbn Tufeyl bakış açısı yine aynı olur muydu?” sorusu zihnimizde belirmektedir. Tüm bu sorular aslında İbn Tufeyl’in kaleme aldığı hikâyede mevcut problematiğin aslında din olduğunu göstermektedir.

## 7. Hayy b. Yakzân’ın Kendine Dair Farkındalığının Oluşması

Bu başlık altında tekrar olay örgüsünü ele aldığımızda, mevcut hikâyede yalnızca bitkilerin, hayvanların olduğu bir ortam mevcuttur, birde burada Hayy b. Yakzân adında bir çocuk bulunmaktadır, Hayy b. Yakzân herhangi bir ceylanın tesadüfün neticesinde rastlayıp büyüttüğü bir çocuktur. Burada yine Kur’an-ı Kerim’den Hz. Âdem’in yaratılışına atıf yapılmaktadır.<sup>75</sup> Yalnız olarak yaratılmış bir varlık olan ve biyolojik olarak diğer varlıklardan farklı olan bu çocuktan insanlığa dair tüm bu kozmoloji, zooloji, tıp, ahlak ve dinin nasıl meydana geldiği yedişer yıllık süreçler içerisinde anlatılmaktadır.

Bu çerçevede eserde insan zihninin muktedir olduğu hususları bir karakter üzerinden göstermeye çalışılmaktadır. Bizim için önem arz eden konu ise insanın kendini diğer insanlardan ayırıştırabilmesine muktedir olmasıdır. Bunu gerçekleştirebilmek adına Hayy b. Yakzân karakterinin, hem kendini bilmesi gerekmektedir hem de kendi dışındaki varlıkları bilmesi gerekmektedir.

Konumuz bu noktada duyulur evrene dair bir farkındalığın ardından bir metafizik âleme dair uyanış yaşamaya evirilmektedir. Dünya metninden hareketle Allah’a dair sıfatların kavranabilmesi için bir takım kozmolojik hakikatlere vakıf olmak gereklidir.<sup>76</sup> Bu durum neticesinde Hayy b. Yakzân kozmik düzene dair bir bilinç yaşamaktadır ve artık kendisi ile çevresinde olup biteni fark etmeye başlamaktadır. Nihayetinde Hayy b. Yakzân kendini tarif etmektedir, bitkiyi tarif etmektedir ve bize madde ve suret ayrımı gibi önemli bilgilerden bahsetmektedir.<sup>77</sup>

Bu farkındalık bir bakıma insanı tabiata yabancılaştırmaktadır. Bir yerde İbn Tufeyl, tabiatı insan karşısında ehliştirmeye çalışmaktadır. Bu süreç çok önemlidir. Örneğin; eşya yapmaya başlamaktadır.<sup>78</sup> Kendi zaafını fark etmektedir ve

---

<sup>75</sup> Deniz, *a.g.e.*, s. 37.

<sup>76</sup> Akhtar, *a.g.e.*, s. 105.

<sup>77</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s.74.

<sup>78</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s.74.

hayvanların daha güçlü kendisinin ise daha zayıf olduğunu fark etmektedir. Tüm bunlar ise onu ellerini kullanmaya götürecektir ki elleri ile diğer hayvanların yaptıklarını yapabileceğini görecektir.<sup>79</sup>

Bu farkındalık ilk olarak, bütün hayvanların doğal olarak örtüldüğünü fark etmesi ve kendisinin öyle olmadığını fark etmesiyle başlamaktadır.<sup>80</sup> Bu defa kendisini bitkilerle örtmeye çalışmaktadır, bitkilerle örtmeye çalıştığında ise bu kez bitkiler kurumakta ya da kırılıp düşmektedir. Nihayetinde ise bir kartal leşini biçmekte ve içerisini boşaltıp ardından üzerine geçirmektedir.<sup>81</sup>

Bu şekilde bu deri ve üzerindeki tüylerden dolayı etrafındaki hayvanlar ondan ürkmekte ve karşılaştıklarında geri çekilmeye başlamaktadır.<sup>82</sup> Böylece Hayy b. Yakzân tabiata karşı pozisyon elde etmiştir. Bu bakımdan tabiata karşı kullandıkları araçların hepsi çok değerli bilgilerdir. Şartlar, çevresini tanıdıkça kendi lehine dönmeye başlamaktadır.

Bir diğer evre ise Hayy b. Yakzân'ın eşya geliştirmesidir. Hayy, hayvanları yakalamak istemekte fakat onlara yetişememektedir. Bu dezavantaj onu atları evcilleştirmeye yöneltecektir ve böylece diğer hayvanlar arasındaki dezavantaj durumu azalmaya başlayacaktır.<sup>83</sup>

Bu durum insanın kendini de ehlileşirmesidir. İnsanın kendini temeddün etmesi ve medeni varlık haline getirmesidir. Dolayısıyla kültür üretmeye başlamaktadır, araç gereç üretmeye başlamaktadır bunların neticesinde eşya ile ilişkisi değişmekte aynı şekilde hayvanlarla ilişkisi de değişmektedir. Kitabın önemli kısımlarından biri de ayrışma sürecini, kişinin tabiattan doğadan ayrışma ve kendini tanımlama sürecinin ortaya çıkışını anlattığı bölümlerdir. Dolayısıyla Hayy b. Yakzân'ın evrene dair bilgisi arttıkça O'nu yeryüzündeki varlıklardan ayırtırdı ve bir hayvan ya da bir bitki olmadığını farkına vardırıdı.

Zihnîn kendini inşa etme çabası göz önünde bulundurulduğunda, Hayy'ın başını gökyüzüne kaldırdığında Aristotelesçi bir mantık yürütme yöntemi ile gök

---

<sup>79</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s.75.

<sup>80</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 77.

<sup>81</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s.73.

<sup>82</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s.73.

<sup>83</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s.74.

cisimlerini fark ettiği an önemlidir.<sup>84</sup> Bir insanın kendi dışındaki varlıklara karşı farkındalığının oluşması kendini diğer varlıklardan ayırıştırabilmesi açısından önemlidir. Örneğin Hayy ateşi gördüğünde, ateşin farklı bir varlık olduğunu kavramıştı.<sup>85</sup> Hayy, ateşin hareketinden iki şey kavradı; bir hareket kavramını, iki ateşin hareketinin yukarı yönlü olduğunu gözlemledi. Ateşin yukarı yönlü hareketi ile gökcisimleri dikkatini çekti.<sup>86</sup>

Bununla birlikte tekrar yeryüzünde ceylanın ölümünü anlatan kısma dikkat çekmek istiyoruz. Hikâyede ceylan ölünce, ceylanın ölüm nedenini anlaması için uzun uzadıya Hayy b. Yakzân'ın çabası anlatılmaktadır. Hayy b. Yakzân'ın ceylanı kesip kalbini çıkarmasından söz edilmektedir.<sup>87</sup> Bu serimleme anlatılırken yine Kur'an-ı Kerim'in Hâbil ile Kâbil kıssasına atıf yapılmaktadır.<sup>88</sup>

Fakat Hayy, gökcisimlerine dair düşünceleri oluşurken aynı deneme yanılma süreçlerini geçirmeyecektir. Bu bahsettiklerimiz rasyonel bilginin imkânlarıdır. Duyusal olarak elde ettiği bilgilerin yanı sıra rasyonel olarak akıl ile yola çıktığımızda varacağımız yer neresi olurdu? Elbette İbn Tufeyl, hikâyesinde sadece aklın imkânları ile bir yol izleseymi varacağı cevaplar farklı olurdu. Çünkü İbn Tufeyl'in önünde bir din öğretisi bulunmaktaydı. Bunu kitabın başında zikrettiği isimlerden anlamaktayız. Bu sebeple düşüncelerinin şekillenmesi safhasında din yönlendirmesinden bağımsız hareket etmemektedir.

İslam filozofları açısından akıl ile ulaşılan hakikatin mahiyetinin ne olduğu konusu her daim İslam felsefesinin ciddi bir problematiğini oluşturmaktadır. Örneğin Aristoteles felsefesinde akıl ile ulaşılmış bir sonucun dine uygunluğu bir problem teşkil etmemektedir fakat İslam filozofları için ortada mevcut bir din öğretisi varken ulaşılan hakikatin dinî öğretilere uygunluğu önemlidir. Hakikate ulaşmak adına aklın faaliyetleri İslam tarihinde bakıldığı zaman; felsefenin ayrı bir konusu olmuştur, kelâmın ayrı konusu olmuştur aynı şekilde tasavvufunda ayrı konusu olmuştur. Bizler bu tartışmalı konunun detayına girmeyeceğiz.

---

<sup>84</sup>Akhtar, *a.g.e.*, s. 40.

<sup>85</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s.63.

<sup>86</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s.63.

<sup>87</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s.69.

<sup>88</sup> Deniz, *a.g.e.*, s. 32.

Şimdi hangi grubun hakikate ulaşma konusunda doğruluğu tartışmasına girmeden, İbn Tufeyl'in Hayy b. Yakzân'da ya da benzer şekilde Gazzâlî'nin de *el-Münkız mine'd-dalal* eserinde bahsettiği gibi hakikate ulaşmaya çalışan<sup>89</sup> yukarıda bahsettiğimiz disiplinler değerlendirilince, hakikat üç tane midir yoksa hakikat tek midir şeklinde bir analiz yapmamız gerekmektedir.

Hakikati tek olarak kabul ettiğimiz takdirde bu yolları aynı kabul edemeyiz. Çünkü bu durumda Fârâbî eşittir Gazzâlî yahut Gazzâlî eşittir Cüneyd-i Bağdadî demek olduğunu iddia etmiş oluruz. Bu durumun mutlak eşitlerdir şeklinde ifadesi mümkün görünmemektedir.

Bizlerin elinde ise üç disiplin yani üç hakikat vardır. Bakıldığı takdirde o döneme kadar tevarüs eden bu tartışmalara, İbn Tufeyl'in eserinde yazdıklarından da anlaşıldığı üzere, Muvahhid hâkimiyetinin ilk yıllarında felsefi kelam, Arap-Yunan felsefesi ve tasavvuf metafiziğine dair önemli ilmi çalışmalar yapılmıştır.<sup>90</sup> İbn Tufeyl ise bu tartışmalara hâkim ve yakından ilgilenmektedir. Bu üç disiplini temsil edencesine kitabın girişinde belli isimler ile onların belirli görüşlerini zikrettiğinden bahsetmiştik.<sup>91</sup> Fârâbî, Gazzâlî, Cüneyd-i Bağdadî bu isimlerdendir. Dolayısıyla İbn Tufeyl'in zihnindeki isimlere bakıldığında kendisinin amacının, insan idrakinin bizi dinin arzulayacağı noktaya götürebilir mi konusunun analizini yapmak istediğini ifade edebiliriz.

Akıl eserde, geçirdiği süreçler incelendiğinde önce kendini ayrıştırmakta, tanımlar ortaya çıkarmakta, mantığı ortaya çıkarmaktadır, çevresinde olan biteni izah etmektedir. Fizik âleme dair kendini yetkinleştirdikten sonra metafizik yetkinliğe ulaşmaya çalışmakta ve bir sonra ki evre de Yüce Varlık kavramına ulaşmaktadır. Dolayısıyla Tanrıyı tanıma çabasına girmektedir ve Tanrı nedir? Tanrı ile insan ilişkisi nedir? Ben Tanrıya nasıl yaklaşabilirim? Onunla nasıl bir bağ kurabilirim, tapınabilirim ya da ibadet nasıl edebilirim? Tarzında sorular ile kişinin zihnini şekillendirmektedir.

Başka bir husus ise bu süreçler neticesinde oluşan ahlâk fikridir. Bu durumda yeni sorulara cevap arayacaktır. Ahlâk nedir? şeklinde soruların cevaplarını inşa

---

<sup>89</sup> Gazzâlî, *a.g.e.*, s.57.

<sup>90</sup> Akhtar, *a.g.e.*, s., 299.

<sup>91</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 18.

edecektir. İbn Tufeyl, eserde bize salt akıl tek başına tüm bu durumları izah edebilmesi mümkün olduğu gösterecektir. O halde bizler için akıl tüm bu imkânları sağlayabilir bununla birlikte dinin söylediği bütün önermeleri akıl ispat edebilir ifadesini kullanmamız mümkün müdür?

Bu bakımdan İbn Tufeyl'in zihin yapısı şu noktada ortaya çıkmaktadır; elimizde bir vahiy mevcut diğer bir ifadeyle dinî gelenek mevcuttur, bir de akıl mevcuttur. Bu noktada İbn Tufeyl, İslam felsefesinin temel problemlerinden birini içeren akıl- vahiy ilişkisinin mahiyetini anlamaya çalışmaktadır.

Bu durumda biz bir anda İslam felsefesi tarihi boyunca diri kalmış olan bu büyük tartışma içerisine girmektediriz.<sup>92</sup> İslam tarihi boyunca bu konu İslam felsefesinin en önemli meselelerden biri olmaktadır. Dolayısıyla İslam'ın Hicaz ve Hicaz'ın dışına yayıldıkları evresinin, İslam, Doğu Akdeniz'e taşındıktan sonra ortaya çıkan en önemli problemi buydu. Çünkü Müslümanlar bir hakikatin var olduğunu bilmekteydiler ve bunun yanında o hakikate ulaşmak için tek bir yol bilmekteydiler oda vahiy idi.

Fakat geldikleri yerde vahiy olmayan başka bir sürü hakikat tanımaya başladılar. Artık buldukları bölgede İran'ı tanıdılar, bir başka disiplin olarak Grek mirasını tanıdılar. Doğuya doğru gittiklerinde Hindistan'ı tanıdılar. Dolayısıyla bu durumda kendi bildikleri hakikate ulaşma yolunun dışında birden çok hakikate ulaşma yolları tanımış oldular. Bu durum neticesinde hakikatler çoğalmakta ve bunun tabii sonucu olarak yöntemler çoğalmaktadır. Edindikleri tecrübelerden yola çıkarak; dünyanın Hicaz'da ki gibi olmadığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu hareketlilik karşısında, Müslüman düşüncenin en ciddi meselelerinden olan “vahiy karşısında akıl problemi” ile karşı karşıya kaldılar. Bu durumda Hayy'ın bir noktada amacı ise din karşısında aklın konumunu durumunu konumlamak için yetkinleşme süreçlerini bizlere canlandırmaktır.

---

<sup>92</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 35.

## 8. Hayy b. Yakzân'ın Adada Yalnız Yaşamasının Temellendirilmesi

Hayy b. Yakzân karakterinin adada yalnız şekilde yaşamını açıklamak için İbn Tufeyl'in yaşadığı döneme kadar gelen hakikat yöntemlerini iyi bir şekilde değerlendirmemiz gerekmektedir.

Bu döneme kadar vahiy bir hakikat yöntemi olarak kabul edilmektedir ve hiçbir Müslüman bu konuda tereddüt etmemektedir. Vahiy kavramını biraz daha özelleştirebilmek için nübüvvet kavramına dikkat çekmeliyiz. Hakikate ulaşma yöntemi olarak tek bilinen vahiy kaynaklı nübüvvet karşısında bu süreçte artık farklı yöntemler belirdi. Örneğin felsefe bir yöntem olarak nübüvvetin karşısında belirdi. Tabii her daim nübüvvetin karşısında sadece Grek felsefesi gibi bir disiplin olmadı. Felsefenin yanı sıra farklı akımlar yahut dinî cemaatler ile de karşılaşıldı. Örneğin bu gruplar arasından mistikler olarak tanınan bir gruptan bahsedebiliriz. Hakikatten mistik liderler kavimlerinin ihtiyaçlarına bir yerde cevap olmaktadır. İnsanların hastalıklarıyla ilgilenmekte, kayıplarına işaret etmektedirler, kavgalarını uzlaştırmaktadırlar. Bir bakıma kendi toplumu içerisinde yasaları koymaktadırlar. Dolayısıyla tecrübe edinilmiş bu durumları göz önünde bulundurarak, hakikate ulaşma yöntemlerinden vahiy hariç diğer yöntemlerin batıl olduğunu söyleyemeyiz. Nübüvvet dışında kalan tüm hakikat yöntemlerinin batıl olduğunu ifade etmek doğru değildir ve bu durum kendisiyle birlikte bir takım problemlere yol açabilir.

Hakikat dediğimiz şey Tanrı ve O'na ulaşmanın yollarını içermektedir. O halde Peygamber bize nübüvvet ile dine dair bütüncül bir bilgi aktarmıştır. Bakıldığı zaman birkaç ağma kişiyi aynı odaya topladığımızı düşünelim ve bir fili tanımaya çalıştıklarını kabul edelim. Biri filin burun olduğunu ifade etti, diğeri fil kulaktır dedi bir diğeri ise filin bacak olduğunu ifade etti. Aslında zaman üçü de hakikatin birer cüz'ü olmaları bakımından doğrudur fakat tam anlamıyla hakikat değildir.

Hakikatten bahsedebilmemiz için birinin, filin tanımını bir bütün halinde yapması gerekmektedir. Yani bütünü görmesi gerekmektedir. Bu haliyle din bize bütünü görmüş bilgiyi getirmektedir. Bu sebeple İbn Tufeyl'in zihnini belirleyen bir diğer konuda budur. Çünkü ortada bir vahiy bilgisi vardır ve bu sebeple İbn Tufeyl'in zihninde çok ciddi bir din mirası mevcuttur. Bu sebeple İbn Tufeyl, Hayy

b. Yakzân karakterini böyle bir problematiğin içine dâhil etmeden yalnızca akıl ile baş başa bırakarak hakikate ulaştırmak istemiştir.

Dolayısıyla İbn Tufeyl bu vahiy bilgisinden hareketle kendinden önceki önemli isimleri ihtiyatlıca tahlil etmektedir.<sup>93</sup> Önceki başlıkta bu konuya değinmiştik. Bu durumda İbn Tufeyl'in zihninde birden çok düşüncenin hâkim olduğunu aynı zamanda birbirine tezat yöntemlerinde mevcut olan eklektik bir düşünce yapısı olduğunu görmekteyiz. Bu sebeple İbn Tufeyl bir bakıma zihnini durulaştırmak için bu din yönlendirmesini zihninden atarak hikâyesinin başlangıcında din söylemi geçirmeden bu süreci akıl yönlendirmesi ile ele almaya çalışmaktadır.

### 9. Hayy b. Yakzân Hikâyesinin Özeti

Hayy'nin serüveni, bir insanın bütün insanlara ayna olması ve aynı zamanda bütün insanlık serüveninin bir insanda müşahede edilmesi olarak değerlendirilebilir. Hayy b. Yakzân diğer varlıklardan farklı olarak bir üstünlük bilincine sahiptir. Bu sebeple yedişer yıllık periyotlardan oluşan ilk evrede kozmik düzenin hakikatlerine hâkim olabilmıştır.<sup>94</sup> Üstünlük bilinci ile yaptığı ilk şey benliğini fark edip kendini diğer varlıklardan ayırtmak olmaktadır.<sup>95</sup> İkinci olarak yaptığı ise çevresindeki tabiatı tasnif etmektir.<sup>96</sup>

Hayy'nin etrafındaki varlıklar üzerinde yaptığı sentez ve analizlerde ise iki grupta yaptığını görmekteyiz. Bunlar canlıların benzerlikleri ve farklılıklarına göre yapılan tasniflerden oluşmaktadır. Bu çoktan teke ve tekten çok olana doğru ilerleme yöntemi, felsefede çok kullanılan sentez- analiz yöntemidir.<sup>97</sup> Bu noktada bireyin evrende neden var olduğunu anlayabilmesi, tabiattaki pozisyonunu kavrayabilmesi ile aynı zamanda insan-tabiat, tabiat-tanrı ilişkisini kavrayabilmesi için yalnızca kendinin farkına varması yeterli değildir. Hayy'nin çevresindeki tümel şeylerin ortak özelliklerin, tasnif etmesi gerekmektedir.

---

<sup>93</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s.18.

<sup>94</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 84.

<sup>95</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 35.

<sup>96</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 38.

<sup>97</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 96- 97.

Hayy'ın kendini fark etme sürecinde yaşadıkları bir iç konuşma ya da bir düşünme süreci şeklinde ele alınmaktadır. Bunların önemli bir kısmını hikâyeye göre duyular ile sağlayabilmektedir. İlerleyen kısımlarda ise Hayy, daha soyut düşünmeye başlamaktadır. Tabiattaki ilmi olgunlaştıkça tabiatı var eden maddi olmayan bir neden olduğunu düşünmekten kendini alamayacaktır.<sup>98</sup> Bu düşünceye yönelmesinin sebebi üçüncü kademedeki gök hakkındaki düşüncelerin oluşmasıyla başlamaktadır.<sup>99</sup> Dördüncü aşamada ise gök hakkındaki düşünme çabaları neticesinde sırada Tanrı hakkındaki düşünceler oluşmaya başlayacaktır.<sup>100</sup>

Burada dikkat etmemiz gereken bir diğer husus ise; biyolojik gelişmeye çokça atıf yapılmasıdır. Ayrıca Hayy'ın hikâyesinde zihinsel gelişme ile biyolojik gelişme arasında bir ilişki göze çarpmaktadır. Belli bir noktadan sonra biyolojik gerileme başlayınca zihinsel gelişme daha fazla öne çıkmaktadır. Örneğin 35 yaşına geldiğinde biyolojik gelişme yavaşlamıştır. Vücut içerisinde biyolojik gerileme başlamıştır fakat buna rağmen zihin daha fazla çalışmaktadır. Bu ters orantıdan dolayı Hayy b. Yakzân 14 yaşında bu kadar soyut düşünememektedir.

Beşinci aşama ise Tanrıyı bulduktan sonra gerçekleşecek olan Tanrı hakkındaki bilgisinin derinleşmesi olacaktır.<sup>101</sup> Altıncı evreye gelince Hayy'ın kendine dönmesi ve kendini tanıması; yani bir ruh sahibi olarak kendini fark etmesi ve ruh-beden karşıtlığını fark etmesi gerçekleşecektir.<sup>102</sup> Bedeni yalnızca bir kukla olarak görmektedir. O'nun için değerli olan ruhun kendisidir ve ruh canın taşıyıcı bir aracı olmaktadır.<sup>103</sup> Çünkü insanda bulunan ruh Tanrı tarafından üflenmiştir ve insan yeryüzünde Tanrının tecellisidir.<sup>104</sup> Dolayısıyla ruh-beden karşıtlığını görmesi ilerleyen zamanlarda Hayy'ı ahlâka götürecektir. Hayy'ın ahlâk felsefesinin oluşmasında bu süreç önemlidir.

---

<sup>98</sup>Kukkonen, *a.g.e.*, s. 84.

<sup>99</sup>İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 38.

<sup>100</sup>İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 40.

<sup>101</sup>İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 40.

<sup>102</sup>İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 35.

<sup>103</sup>Kukkonen, *a.g.e.*, s. 113.

<sup>104</sup>Evan Goodman, "Din Felsefesi", *İbn Tufeyl- İbn Sina, Hayy b. Yakzân -Ruhun Uyanışı-* (çev. Yusuf Ö. Özburun, Serkan Özburun, Şehabettin Yalçın, Orhan Düz, Derya Örs), İstanbul: İnsan Yayınları, 2019, s. 154.

Bu aşamada tefekkür etmesi, Hayy'ı Tanrı üzerinde daha fazla düşünmesine sevk edecektir ve Hayy, Tanrıya kavuşmayı arzulayacaktır. Yedinci aşamaya geldiğinde ise ahlâk karşımıza çıkacaktır. Örneğin Hayy, yediklerine dikkat etmeye başlayacaktır. Başlangıçta çok yiyecek tüketmektedir ve bunun zararlı olduğunu fark edecektir. Bu farkındalık ile birlikte yediklerine dikkat edecektir, az yemeye gayret gösterecektir. Çünkü az yediği takdirde iyi şeyler görmektedir. Bu durumda Tanrı hakkında daha iyi şeyler düşünmektedir. Bu paralelliği fark ettikçe yemeği daha da azaltmaktadır.<sup>105</sup> Bu aşamada yiyecekleri türlerine göre tüketmeye başlayacaktır. Örneğin, Hayy, tohumlu şeyleri yemekten kaçınır çünkü tabiatın üremeye devam etmesini istemektedir. Dolayısıyla kitabın anlaşılması açısından Hayy b. Yakzân'ın kendini tabiattan ayırıştırırken geçirdiği bu aşamaları belirlemek önemli görünmektedir bu sebeple gelişim evrelerini kısa başlıklar altında inceleyeceğiz.

#### **10. Hayy b. Yakzân'ın Gelişim Evreleri**

Hayy b. Yakzân yaşamının yedişer yıllık periyodlar ile yaklaşık elli yaşına kadar incelendiğinden bahsetmiştik. İlk yedi yaş içerisinde ceylanın bakımına muhtaç, meraklı ve kâşif olarak; fizyolojik, zihinsel ve duygusal gelişiminin oluşması süreçlerinden bahsedilmektedir. Bu süreçlerde taklit ile gözlem yaparak deneyimleme zihinsel kıyas yapabilmesi için önem arz etmektedir. Bu dönemde Hayy diğer varlıklara ne derece benzeyip ne derece farklılaştığının ayırımına varır.

Hayy b. Yakzân 14-21 yaşına ulaştığında artık benliğinin farkındadır ve utanma duygusu oluşmaya başlamıştır ve örtünme konusunda sorun yaşamaya başlamıştır. Kartal leşinden kıyafet geliştirerek böylece diğer hayvanların korkmasını sağlamıştır.<sup>106</sup> Bu şekilde tabiata karşı bir güç elde ederek pozisyon elde etmiştir. Pratik aklın ortaya çıktığı ilk dönem dikkat çekmektedir. Aynı zamanda Hayy b. Yakzân, anne figürü olan ceylanı kaybetmiştir. Yaşadığı derin üzüntü devamında bilimsel merak uyandırmıştır ve metafizik düşünce kendini göstermeye başlamıştır. Anne ceylanın ölmesiyle diri hali ve ölü hali arasındaki farkı anlamlandırmaya çalışırken nedensellik düşüncesi oluşmuştur ve pratik tekamülün sonraki evresi ile iç

---

<sup>105</sup>İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 38.

<sup>106</sup>İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 94.

içe bulunan tabiata dair geniş bir araştırma başlamıştır.<sup>107</sup> Hayy b. Yakzân bu süreçte alet yapımını öğrenmiş, etrafı keşfetmiş ve pratik akılla gelinebilecek en üst seviyeye gelerek tikel olanın bilgisinden tekrar tümel olan varlıkların sınıflandırmasını yapmıştır.<sup>108</sup>

21 – 28 yaş arası dönem teorik düşünceye geçtiği dönemde artık pratik aklın yanında teorik akıl ortaya çıkmaktadır. Hayy b. Yakzân, türleri ayırıştırabilmekte; ruh kavramının bilincine erişmektedir. İnsanları ve hayvanları incelediğinde, farklılıkların mevcut olmasıyla birlikte temelde aynı olduğu kanaatine ulaşır. Bu durumu ayrı ayrı kaplarda bulunan suya benzetmiş su farklı kaplarda bulunsa bile temelde aynı olduğu gibi ruhun da bu su örneğindeki gibi tek bir varlık olduğunu düşünmüştür.<sup>109</sup>

Bu evrede yapmış olduğu araştırmalar ve gözlemler neticesinde yavaş yavaş Yüce Varlık bilincinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Tüm bu kozmosa dair öğrendiklerini incelediğinde aslında mevcut olan kevn ve fesadı illiyet ilkesiyle açıklamaya çalışmıştır ve her varlığın bir Öz’de toplandığı düşüncesine ulaşmıştır. Bu şekilde Hayy b. Yakzân çevresinde gözlemlediği her farklı olayın aynı zamanda her sebebin ilk sebepten oluştuğunu düşünmektedir. Bu düşünce beraberinde kâşif olan Hayy b. Yakzân karakteri için yeni bir merak uyandırmıştır.<sup>110</sup>

Böylece tüm azmi bu ilk sebebi keşfetmeye yönelecektir. Kendini çevresinden soyutlayamadığı için bu Öz etrafında fizik âlemde sorularına cevap aramaktadır. Bakıldığı zaman ilk sebebin tek mi yoksa çok mu olduğuna dair bir fikri yoktur. Hayy b. Yakzân gözlemlediği nesnelere incelemiştir fakat aradığı sebebi bulamamıştır. Bu yüzden Hayy b. Yakzân’ın gözünde bütün nesnelere değerini kaybetmiştir. Çünkü aramış olduğu bu ilk nedeni duyularla gözlemlediği nesnelere arasında bulamamıştır.<sup>111</sup>

*“Hayy b. Yakzân artık zihinsel anlamda ciddi bir yol almıştır. Somut düşünceden soyut düşünceye geçmiştir. Akıl yürütmeler, gözlem, kıyas ve nedensellik*

---

<sup>107</sup>Kukkonen, *a.g.e.*, s.42.

<sup>108</sup>Kukkonen, *a.g.e.*, s.43.

<sup>109</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 105,106.

<sup>110</sup> Goodman, *a.g.e.*, s. 110.

<sup>111</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 113-116.

*düşüncesi Hayy b. Yakzân da önemli ölçüde gelişmiştir. Bunlar Hayy b. Yakzân'ın kendi kendine eğitiminde kendi kendini yetiştirmesinde önemli araçlar olmuştur. Hayy b. Yakzân bu dönem ile birlikte ilk neden yani Tanrı problemine yönelmek için ilk adımları atmıştır.”<sup>112</sup>*

28 – 35 yaş arası dönem tanrı tasavvurunun olduğu dönemin başlarında Hayy b. Yakzân bu döneme kadar yeryüzünü keşfetmeye çalışmıştır. Bu süreçten itibaren ateşin yukarı yönlü hareketini gözlemlerken gökcisimlerini fark etmiştir. Hayy b. Yakzân yeni merakı gök cisimlerini izlemek onların hareketlerini taklit ederek gökcisimlerini anlamlandırmaya çalışmaktadır. Bu durumda gökte olan cisimlerin matematiğini çözebilirse, Tanrı hakkındaki en doğru bilgilere ulaşabileceğini düşünmektedir.

*“Hayy b. Yakzân yaratıcı Özne’yi tanıma konusunda yeryüzündeki cisimlerde aradığını tam olarak bulamayınca bu eksikliği tamamlamak üzere yönünü göğe ve gök cisimlerine çevirir.”<sup>113</sup>*

Bu noktada yaptığı gözlemleri varlıkların devinimlerinde bir bütünlük ve aynı zamanda aralarında muazzam bir nizam olduğunu fark ettirdi.<sup>114</sup>

Hayy b. Yakzân, göğü izledikçe hayranlık beslemektedir ve zaman geçtikçe onlar gibi olmayı hedeflemektedir. Onların kendi etrafında döndüklerini fark etmektedir. Tıpkı gök cisimleri gibi dairesel hareketleri taklit etmeye çalışmaktadır. Bu noktada kendi etrafında döndükçe, kendinden geçmektedir ve bu durumdan manevi haz almaktadır. Bu incelemeler adeta tekrar Kutsal Kitabımızda geçen bir pasajı bize hatırlatmaktadır. Benzer şekilde Hz. İbrahim’in gök cisimlerini fark ettiğini, onları gözlemlediğini, bu gözlemler üzerinde yaptığı zihinsel faaliyetlerden bahsedilmiştir.<sup>115</sup> Kahramanımız ile Hz. İbrahim’de gerçekleştiği gibi gelişim ve devinimin devamlılık gösterdiği evrendeki her şeyin bir bütünün parçaları olduğu bilinci oluşmuştur. Gökyüzü ve yeryüzündeki tüm mevcudat bir bütünün parçalarıdır ve artık hepsine bir bütün olarak bakmalıdır. Bu düşünce, Hayy b. Yakzân’ı akıl

---

<sup>112</sup> Ateş, *a.g.e.*, s. 36.

<sup>113</sup> İbn Sina/İbn Tufeyl, Hayy b. Yakzan, *a.g.e.*, s. 117.

<sup>114</sup> Kutluer, *a.g.e.*, s. 117,118

<sup>115</sup> İbrahim 14/38.

yürütmeleri sonucunda yaptığı değerlendirmeler ile kendisini vahdet anlayışına götürecektir.

21- 28 yaş aralığına ulaştığında Hayy b. Yakzân'ın bu sürece kadar yaptığı müşahedeleri kendisini artık metafizik konularına çekmiştir. İlk olarak evrenin mâhluk olup olmaması üzerinde tefekkür etmeye başlamıştır. Bu sorgulama Hayy b. Yakzân'ı yeni problemlerle karşı karşıya bırakmıştır. Biz konunun genişlememesi için sadece evrenin yaratılmış olduğunu düşündüğü anı inceleyeceğiz.

Hayy b. Yakzân bir takım düşünsel faaliyetler neticesinde evrenin yaratılmış olduğunu düşünmüştür. Evrendeki mâhlukların bir Hâlık'ı olmasını kabul etmek bir gereklilik arz edecektir. Bu noktada *hudus* delilinin devreye girdiğini ifade etmiştik.<sup>116</sup>

Hayy b. Yakzân için bu zihnî faaliyetleri neticesinde Zorunlu Varlık yani Vâcibu'l Vücut fikri artık mecburidir.<sup>117</sup> Evreni anlamlandırmaya çalışırken artık her varlığın bu Özne'ye bağlı olduğunu, bu Özne olmadığı takdirde diğer varlıkların olmasının mümkün görünmediğini bilmektedir. O güne kadar çevresini gözlemesi artık daha net anlam bulmuştur. Bunca çabanın anlamı olan varlığa büyük hayranlık duyduğu bir döneme girmiştir. Edindiği tecrübelerin hepsini tekrar Tanrı bilinciyle gözden geçirmiş ve kâinattaki her varlıkta bu yüce Özne'nin izlerini bulmuştur. Bu şekilde daha evvelki çevresinde fark ettikleri ile beraber bu alan içinde bir bütünlük olduğunu kavramıştır. Bir bakıma evreni birbirinin bütünü olan bir canlı olarak görmeye başlamıştır.<sup>118</sup>

Çünkü Hayy, öğrendiği her şeyi kümülatif bir şekilde bir önceki öğrenmeleriyle bağdaştırmıştır. Nihayetinde bu Özneye karşı büyük bir hayranlık-ıştiyak duymaya başlamıştır. Yeni tanıdığı yüce Özne'yi tahayyül etmek ona inanılmaz bir haz vermektedir.<sup>119</sup> Bu bakımdan içinde bulunduğu yaş aralığı somut düşünceden soyut düşünceye geçişin önemli bir evresidir.

---

<sup>116</sup>Kutluer, *a.g.e.*, s. 120 – 122.

<sup>117</sup>Kukkonen, *a.g.e.*, s.139.

<sup>118</sup>Mustafa Yıldız, *Endülüs'te Felsefe, Din Ve Siyaset İlişkisi*,16.bs İstanbul: Ötüken Yayınları,2016, s. 119.

<sup>119</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 123-125.

Ulaştığı bu bütünlük anlayışı neticesinde tüm âlemin Öz'ünün Tanrı olduğu düşüncesine ulaşmıştır. Tanrı Hayy b. Yakzân için artık ilk nedendir. Hayy'ın bu merhaleden sonra tüm çabaları bu Öz'ü araştırmak olmuştur. Tüm kâinatın meydana gelmesine kaynaklık eden ilk Özne'yi kavramaya çalışmaktadır. İlk sebep olan Özne o ana kadar karşılaştığı her şeyden üstün olması bir gerekliliktir.

Hayy b. Yakzân yaptığı gözlemler, illiyet bağıyla kurduğu anlamlandırmalar, yaptığı kıyaslar ve düşünsel süreçler geçirdikten sonra bu yaş aralığında kendisini bir sonraki evreye taşıyacak olan Mutlak Bir kavramına ulaşacaktır. Tüm bu süreçler içinde tümevarım yöntemi Tanrıya ulaşmaya çalışan bir birey için önemli bir yöntem olacaktır.

28-35 yaş arası dönemde evrene dair bilgisinin oluşması başlamıştır. Bu dönemde gök cisimlerini fark eden Hayy, sürekli yerin ve gökün üzerinde tefekkür halinde bulunmaktadır. Yeryüzünde mutlak Öz'ün bilgisine ulaşamayınca yüzünü gök cisimlerine yöneltir.<sup>120</sup> Basit bir akıl yürütme ile göğün ve gökte bulunan cisimlerin sonlu olduklarını kavramıştır.<sup>121</sup> Sınırlı olan bu varlıklar yine kendisinin aradığı Öz değildir.

Bu yaş aralığında Hayy'ın gök cisimlerine dair bilgisinde uzmanlaşmıştır fakat kozmosun kadim mi hadis mi olduğunu kavrayamamıştır. Kendi zihninde bir takım kelimeler tartışılarda bulunmaktadır. Bilgeliğinin göstergesi olarak iki durumu da İbn Tufeyl tahlil etmiştir. Bu duruma konu bütünlüğü açısından ayrı başlık altında değineceğiz. Ulaştığı merhaleden zihninde artık Tanrı'ya dair bilgiler oluşmaya başlamıştır.

35 – 42 yaş arası dönem de Hayy için Tanrı cisim ya da maddi midir? Soruları zihninde belirmiştir. Hayy b. Yakzân 35 yaşını ulaştığında yalnızca Mutlak Özneyi düşünmekte ve dikkatini başka varlıklar çekmemektedir. Burada özellikle daha önce değindiğimiz noktaya tekrar dönerek, Hayy'ın evrenin yaratılmış olup olmama konusunda ki çıkarımlarını inceleyeceğiz. Eğer kâinat yoktan yaratılmış ise kâinat kendisini yaratan bir yaratıcıya ihtiyaç duyacaktır ve bu yaratıcı fail cisim

---

<sup>120</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 38.

<sup>121</sup> Goodman, *a.g.e.*, s. 148.

olma özelliği olan beş duyu ile algılanmaması gerekmektedir. Çünkü bu özellik cisim olma özelliğidir. Eğer beş duyu ile algılanırsa diğer cisimler gibi bir yaratıcıya ihtiyaç duyacaktır. Bu tarz bir sebepler zincirini sonsuza dek götürebilmek mümkün değildir. Bu sebeple evrenin Yaratıcısının cisim olmaması bir zorunluluktur. Yaratıcının cisim olmadığını kabul etmek cisme ait hiçbir vasfı Yaratıcı için düşünmemek anlamına gelmektedir.<sup>122</sup> Cismin niteliği olan uzam yine evrenin Yaratıcısı için düşünülemez.

“ *Kâinatın Yaratıcısı ise, gerek uzamdan, gerekse uzama bağlı olan cismani sıfatlardan münezze ve Müberra olmalıdır.* ”<sup>123</sup>

Bu durumda cisim mâhluk olma özelliği iken Halkı olan Yaratıcı için cisim olma özelliği düşünülemez.

Kâinatın başlangıçsın olduğunu ya da kâinatı kadim düşündüğü takdirde, gökleri deveran olmasını sağlayan güç, gökyüzünün kendi cisminde ya da farklı bir cisimde mevcut istitrat olamaz. O halde bu güç cisimcikten münezze, hiçbir cisim niteliği taşımayan bir varlık olmalıdır. Bu iki durum üzerinde düşünmesi sonucu değiştirmeden her iki durumda da yine evrenin Yaratıcısının cisimlikten beri, cisim niteliği taşımayan, başka bir cisim ile bitişik olmayan bir Yaratıcı olması kaçınılmaz bir gerekliliktir. Duyularla bireyin ulaşabileceği noktalar yalnızca cisimlere ait olan noktalar olmakla beraber ulaştığı Tanrı kavramının da cisimlerin taşıdığı nitelikleri taşımadığına göre, Tanrı hakkındaki fikirlerinin duyularla oluşması imkânsız olacaktır.<sup>124</sup> Aynı zamanda madde, şekil alması için onu şekillendirecek bir sûrete ihtiyaç duyar. Bu sûretlerin mevcudiyeti ise yalnızca Mutlak Fail'in varlığı ile mümkün olabilmektedir. O halde Tanrı, Mutlak Fail olarak maddi değildir ve maddi olan her şeyin sebebidir.<sup>125</sup> Hayy b. Yakzân çevresinde meydana gelen tüm kevn ve fesadın tek kaynağı bu Mutlak Fail 'dir.

---

<sup>122</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 51-52.

<sup>123</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 52.

<sup>124</sup> Ateş, *a.g.e.*, s. 40.

<sup>125</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 52-53.

## 11.Salâmân ve Absâl'in Hikâyeye Dâhil Olması

### 11.1. Salâman-Absâl ve Yaşadıkları Ada Hakkında

İnsan-ı Kâmil mertebesine ulaşan Hayy b. Yakzân'ın hayata gelmesiyle ilgili bulunan varsayımlardan biri de bir başka adadan gelmesiydi. Salâmân ve Absâl'in hikâyeye dâhil olması ile bu varsayımı güçlendirecek bir durum hâsıl olmaktadır. Karşı adadan Hayy b. Yakzân bulunduğu adaya, kendi türünden olan Absâl hikâyeye dâhil olmuştur.

Son bölümlere doğru iki karakterin karşılaşması ile Hayy b. Yakzân ulaştığı yetkinliğin Absâl'in dünyasındaki karşılığı ve aynı zamanda bilmediği bir dünya ile kendi bilgilerinin mukayesesi işlenmektedir. Hayy'in dini pratiği Absâl ve Salâmân karakterlerinde kişiselleştirilmiştir.<sup>126</sup> Bir tarafta tabiat ile baş başa öğrenmelerini gerçekleştiren İbn Tufeyl, diğer tarafta ise kendine özgü inançları, değerleri, gelenekler gibi unsurlar bulunan bir başka ada halkı ile karşılaşmaktadır.<sup>127</sup> İbn Tufeyl bu merhalede ise geleneğin savlarına karşı bir hesaplaşma yapmak durumunda kalmaktadır.

Müşahede ile ulaşılan Tanrı tasavvurunun, nübüvvet ışığında edinilen Allah inancı ile karşılaşması ile hakikate giden iki ayrı yol neticede aynı hakikati sunacaktır. Yani bu hikâye baştan sona aklın, yetkinliğe ulaşmada geçirdiği evreleri içeren aynı zamanda bireyin, fizik âlemi kavradıktan sonra bir üst aşama olan metafizik âleme ulaşma çabasını içermektedir.

Absâl ve Salâmân'ın geldiği adada vaktiyle bir peygamberin getirdiği inanç hüküm sürmektedir. Bu adaya bir peygamber ve bir kitap gönderilmiştir, bu sayede Absâl ve arkadaşı Salâmân toplumun diğer insanları gibi sahil bir inanca iman etmiştir. Burada zamanla aslını kaybetmiş bir inanca dönüşerek bir müddet bozuk bir itikat hüküm sürmüştür ancak zamanla aslını kaybeden bu din mensuplarının

---

<sup>126</sup>Kukkonen, *a.g.e.*, s. 176.

<sup>127</sup>İlhan Kutluer, Hasan Katipoğlu, "Hayy b. Yakzân", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1997,c.16., s.551-554.

itikadı, sahih bir itikada dönüşmüştür.<sup>128</sup> Absâl ve Salâmân'ın yolları ise, daha detaylı inceleyeceğimiz ilahi emirleri anlamadaki farklılıklar neticesinde ayrılmıştır.<sup>129</sup>

Absâl ve Salâmân bu adada inandıkları dinin gereksinimlerini, emirlerini dikkate almaktadır ve dinlerinin nehiyelerinden sakınmaktadırlar. Bununla birlikte inançlarında derinlemesine vakıf olmaya çalışmaktadırlar. Fıtratından dolayı Absâl, bu dinin deruni anlamlarını kavramaya çalışmaktadır ve fıtraten bu inancın batını yönünü anlamaya daha kabiliyetli biridir. Salâmân ise ancak dinin zahiri yönünü kavramaya ve zahiriyle anlaşılabilir buyrukları yerine getirmeye kâdirdir. Bu noktada dinin zahirinden ziyade bânîni yönü daha çok dikkatini çekmektedir.<sup>130</sup> İkisinin de Hayy b. Yakzân'ın sahip olmadığı Kutsal Kitabı vardır ve daima onu okumaktadır. Dinin gerekliliklerini daha iyi kavrayabilmek için çabalamaktadırlar.

Salâmân ise dinin bânîni anlamından ziyade fıtraten zahiri yönüyle hemhal olmaktadır. Çünkü bânîni anlamalarını kavrayıp te'vil edebilmek için kabiliyetli değildir ayrıca zahiri anlamını tahrif etmemek adına te'vilden de uzak durmaktadır. Aynı zamanda bu zahiri anlamının yeterli olup kendisi dışında diğer tüm insanlar içinde yeterli olması gerektiğini düşünmektedir.<sup>131</sup>

Bu hikâyede ki iki karakterin, ayrı fıtratlara sahip olmaları, onları Kur'an'ın hedeflediği ideal insan tipi açısından ayrı düşüncelere sahip olmaları sonucunu doğurmaktadır. Absâl hikâyede anti-sosyal insan tiplemesidir.<sup>132</sup> Kur'an'ın belli pasajlarında insan zihninde oluşturduğu insan tiplemesi bireyi yalnız olan ve necatın ancak insanlardan uzaklaşan, uzlet hayatını yaşayan "soyutlanmış insan tipine" dikkat çekmektedir.

*Dünya hayatı yalnızca bir oyun ve oyalanmadır. Ahiret yurdu sakınanlar için daha iyidir. Düşünmüyor musunuz?*<sup>133</sup>

*Bilin ki dünya hayatı oyun, oyalanma, süslenme, aranızda övünme ve daha çok mal ve çocuk sahibi olmaktan ibarettir... Dünya hayatı ise yalnızca aldatıcı bir geçinmedir.*<sup>134</sup>

---

<sup>128</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 77.

<sup>129</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 177.

<sup>130</sup> Kutluer, *a.g.e.*, s. 155.

<sup>131</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 177.

<sup>132</sup> Hawi, *a.g.e.*, s. 203.

<sup>133</sup> En'am, 6/32.

Üzerinde konuştuğumuz şeriatın öğretilerinde yeri geldiğinde bireyi uzlete çağıran yeri geldiğinde ise halk içinde Hakk'ta olmaya yönlendiren, toplumla hemhal olunması gerektiğini söyleyen kesitler bulunmaktadır. Dolayısıyla ilahi metni anlama konusu ile bağlantılı olarak iki arkadaş hedeflerine hangi yolla gideceklerine dair uzlaşmamaktadır.<sup>135</sup>

Bu noktada Absâl uzlet hayatını ifade eden sözlerin takipçisi olmuştur. İnsanların içinden uzaklaşıp yalnızca bir abîd gibi tefekkür ederek bir hayat sürmenin gerekliliğine kanaat getirmiştir. Çünkü kâinata olup biteni anlayıp, eşyayı kavrayabilmesi için fitratında tefekküre yatkınlık bulunmaktadır. Kâinata dair bu anlam arayışları ancak yalnız iken mümkün görünmektedir.<sup>136</sup>

Salâmân ise O'nun tam zıttı bir şekilde toplumun içinde Hakk'ı bilmek gerektiğine kanaat getirmektedir. Bu sebeple şeriatının toplumla birlikte bulunmayı gerektiren sözleri kendine pusula edinmiştir. Salâmân hikâyede “sosyal insana” dikkat çekerken, halk içinde olup sınanmanın bu şekilde halk içinde Hakk'ı anmakla mümkün olacağını düşünmektedir. Bununla birlikte kendisi, dinin batın anlamlarını irdelemeden, dini literal okuyup derûnî anlamlar çıkarmaya çekimser kalan bir karakteri temsil etmektedir.

Bu noktada toplum içinde kalıp, dinin zahiri ile yetinilmesi gerektiğini düşünüp te'vil yapmaktan endişe duymaktadır. Bu öğretileri te'vil etmenin kargaşaya yol açacağını düşünmektedir. İbn Tufeyl için, bireyi ilgilendiren sorumluluk içeren öğretileri kavrayabilmek için şeriatın dış anlamları yeterli görünüyorken içsel anlamlarına yoğunlaşmak bireyi kaosa götürmektedir.<sup>137</sup> Toplum içinde insanlarla bulunması kendisinde hâsıl olan kuruntu ve şüpheleri uzaklaştırıp şeytanın emellerinden alı koymaktadır. İçinde bulunduğu halk kendisi için bir nevi sığınak gibi görünmektedir.<sup>138</sup>

Absâl dinin batını anlamlarıyla ilgilenerek üzerinde tek başına müşahede ile insanın kendi nefesine hâkim olması için tefekkür edip sorgulaması gerektiğini

---

<sup>134</sup> Hadid, 57/20.

<sup>135</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s., 77.

<sup>136</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 77.

<sup>137</sup> Dişçi, *a.g.e.*, s. 82.

<sup>138</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 78.

düşünmektedir böylece bireysel kurtuluşa dikkat çekmektedir. Salâmân ise dinin zahiri anlamlarıyla ilgilenip topluma dâhil olunması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre kalabalığın içinde adeta cihat vererek dinin yaşanması gerekmektedir. Farklı dinlerde de karşılaştığımız gibi “sosyal insan öğretisi” ile insanların birbiriyle ilişkilerinde en kâmil duruma gelmeleri amaçlanması gerekmektedir.

Hayy, Sâlâman ve Absâl‘ın Tanrı‘ya dair yaklaşımlarından bahsettikten sonra bir sonraki başlıkta kısaca iman-marifet ilişkisine değinilecektir ve ardından sırasıyla Hayy‘ın Absâl ile karşılaşmasını, Hayy‘ın kitle dinini temsil eden Sâlâman ve ada halkı ile karşılaşması incelenecektir.

## 12.2. İman-Marifet İlişkisi

İbn Tufeyl‘in hikâyesinin bu kısmında hikâyenin diğer kahramanları olan Salâmân ve Absâl adında iki farklı karakterin daha hikâyenin akışına katılmaktadır.<sup>139</sup> Salâmân anlatılan bu hikâyeye göre kendisi molla olan; Absâl ise hikâyede zahit olan karakterlerdir.<sup>140</sup> Burada hikâyenin ilk kısmı, aklın serüveninin Hayy b. Yakzân üzerinden anlatılmasını içermektedir. Bizim ilgileneceğimiz asıl kısım ise son sayfaları içeren peygamber gelmiş bir toplumda dinin yaşama şekillerini sembolizesi olarak karşımıza çıkan Salâmân ve Absâl için nübüvvet ile marifetin serüveni içermektedir.

Nübüvvetin, İslam dininin müntesipleri olarak, hakikati getirdiğini kabul etmekteyiz. Eser yavaş yavaş burada bizim konumuza giriş yapmaktadır. İnsan bir dinin inanırı olarak tebliğ edilen hakikati kabul etmek ve hakikatin gerekliliklerini yapmak konusunda belirli dönemlerde problem yaşamamaktadır. Fakat burada Salâmân ve Absâl hikâyesinde, insanların önünde iki tane yol belirmektedir. Birisi daha ziyade şeriat merkezli bir anlayış ve bunun beraberinde şeriatın kurallarına uyarak yaşama yolu ile daha bätünü bir yol olan mistik bir yol karşımıza çıkmaktadır. Bu durum aynı zamanda bir fıkıh-tasavvuf çelişkisi olarak değerlendirilebilir. Şu şekilde ifade etmek bizce yerinde olacaktır; bu ikilem şeriatın maksadı ile şeriatın araçlarının, daha doğrusu şeriatın kuralları arasındaki çelişkidir.

---

<sup>139</sup>İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 30.

<sup>140</sup>Goodman, *a.g.e.*, s. 186.

Bu konu ele alındığında, ortada bir din vardır, dinin bir hakikati vardır bu hakikatin aynı zamanda birde maksadı vardır. Fakat bu iki yol arasında yöntem açısından ciddi farklılıklar vardır. Bu durumda bir grup Tanrıyı anlamak için peygamberi, vahyi anlayabilmek için zühd yolunun seçilmesi gerektiğini, insanlardan uzak şekilde daima tefekkür halinde olunması gerektiğini düşünmektedir.

İkinci grup ise de dinin daha ziyade dinin dışı dönük, zahiri yönünü temsil edecek şekilde ibadetlere dikkat edilmesi gerektiğini, cemaatle iç içe olmamız gerektiğini savunmaktadır. Bu konu beraberinde iman ile marifet ilişkisi karşımıza problem olarak gelmektedir. Örneğin bize ulaşan bilgilerin zann ile geldiğini kabul eden bir kişi için namaz kılmanın iyi olduğunu söyleyebilir. Fakat namaz kılmanın iyi olduğunu kendi de fark edebilecek bir mertebeye gelip bu durumun iyi olduğunun, kendisinin de bilmesinin yani marifet mertebesinin nasıl gerçekleşeceği sorunu karşımıza çıkmaktadır.

Dolayısıyla hikâye detaylı incelendiğinde bu kısım, dinde tecerrüdün ne olduğunu anlama çabasını içermektedir. Aslında İbn Tufeyl'in anlatmak istediği şey insanların, din içerisinde hakikatin peşinde niye gittiğini ve hakikate giden yolların neden farklı olduğunu kavratmaktır. Örneğin bir kişi birden bire “*Ene'l Hakk*” şeklinde bir söylemde neden bulunur? Hallac-ı Mansur'un bu ifadeyi kullandığını biliyoruz<sup>141</sup> ya da bu durumun başka bir örneği olarak Beyazıd-ı Bistamî'nin “*Sübhâni ma' a'zame şânî*” ifadesidir.<sup>142</sup> İbn Tufeyl'in bu tarz ifadelerle eserinin daha iyi kavranabilmesi açısından kitabın ilk sayfalarında atıf yaptığını gördük.

Sonucu ölümle bitirilen bu şatahat hali için diyebiliriz ki sûfilerin keşfi ancak filozofların lügatiyle mümkün olmaktadır. Aksi takdirde ulaştıkları makamla birleştikleri anda o hali dışı vururken Hallac-ı Mansur gibi sorun yaşayabilirler. Bu noktada İbn Tufeyl'de bu hallerin ifade edilmesini doğru bulmamaktadır.<sup>143</sup> İnsanın ulaştığı bu mertebeye kelimeler ile açıklanmaya çalışıldığında kendinden geçen bir kişi için yetersiz kalacağını vurgulamıştır. Hayy'ın bu marifet halini ne kadar dışı

---

<sup>141</sup>Necmettin Şeker, “Şatahat İfade Eden Söz ve Dacranışların Dinî Temelleri”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2012(1): 142.

<sup>142</sup>Serrâc et- Tusî, *el-Luma'*:İslam Tasavvufu, çev. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul: Altınoluk Yayınları,1996, s.375-9; Ayrıca bkz. Uludağ, Süleyman. “Şathiye” *TDV İslam Ansiklopedisi*, “2010. c. 38, s.370-1.

<sup>143</sup>İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s.20.

vurduğunu belirtmekten sakınır.<sup>144</sup> Bu marifet haline erişmiş sûfilerin keşfi bir nebze de olsa ifade edilecek ise bu filozofların lügatiyle mümkündür.

Bu söylemler bir bakıma bir ızdırıp halinin dışavurumudur. Bu konuda görüş bildirebiliriz fakat bu söylemlerin gerçekliği hakkında görüş bildiremeyiz. Bu mümkün görünmemektedir. Çünkü bu ifadeler hâldir ve tasavvuf ilminin bir özelliği olarak hâl ve tecrübe yaşayan kişileri bağlar. Bu durumda dinî inançların bize ulaşmış olması bizde herkes ile aynı şekilde olağanüstü bir durum meydana getirmemektedir. Bu nedenle insanların bir kısmı dinî kendilerine gelişini Salâmân'da olduğu gibi bir tür kültür olarak kabul etmektedirler.<sup>145</sup> Dolayısıyla insanların bir kısmı din de doğruların bu şekilde geldiğini kabul etmektedir fakat biz bunların doğru olup olmadığını bilmemekteyiz. Bu söylemler bu halleri yaşamayan kişiler için ancak zann ifade etmektedir. İnsanların bir kısmı bu amaçla zannî olanın bilgisine ulaşmak istemişlerdir ve Absâl gibi böyle bir fitrata meyilli olan insanların zühd yoluna yönelmiş olduklarını görebiliriz. Absâl, bu noktada şeriatın yani dinî geldiği bir yerde şeriatın içerisinde hakikati arayan bir karakterdir.<sup>146</sup>

Dolayısıyla hikâyede Absâl ile Hayy b. Yakzân karşılaşma anı çok önemlidir. Bu ikisinin karşılaşması bir bakıma İslam'ın Hicaz'da, Post-Hicaz evresinde, Grek mirası ile karşılaşmasının sembolü olarak ifade edilebilir. Kitabın bu kısmında hikâye başka bir boyut kazanmaktadır. Dolayısıyla Absâl'ın adaya gelmesi ile birlikte, Hayy b. Yakzân'ın, Absâl'ı tanınması bir bakıma hakikate giden başka bir yolu tanınmasını sembolize etmektedir.<sup>147</sup> Hakikate giden bu yeni yolun dinle gelen bir yol olduğunu ifade edebiliriz.

Absâl ve Salâmân karakterinin hakikat yolu adına mevcut anlatı şu şekildedir; Tanrıdan bir din gelmiştir, bu dinî anlatıcısı olarak bir peygamber gönderilmiştir, peygamber bazı yerlerde dinî getirmiştir, bazı yerlerde ise bozuk inançları tavsiye ederek onlara doğru dinî anlatmıştır.<sup>148</sup> Anlatılan ve kabul edilen dinî neticesinde zaman içinde insanlar ikiye bölünmüştür. Bir kısmı bu dine göre yaşarken, normatif geleneklerin temsil ettiği dine göre hayatını sürdürmektedir. Bir kısmı ise bu din

---

<sup>144</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 41.

<sup>145</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 44.

<sup>146</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 20.

<sup>147</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s.27.

<sup>148</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 20.

içerisinde hakikatin derin anlamlarını aramaktadır. Bu grup zühd hayatını benimseyenlerden oluşmaktadır.

Hikâyede hakikate erişmede zühd yolunu benimseyen Absâl ile Hayy'ın karşılaştığı bu bölüm akıl ve din ilişkisinin çözümlemesini temsil etmektedir. Bilginin aklıleştirme sürecini içeren bu evre, metafizik âleme dair hakikatleri kavrayabilmek için önemlidir. Çünkü bu noktada kişi bilgiye ulaşma konusunda, öncelikle bilinenden bilinmeyene doğru bir aşamalılık sergiler ve bu sebeple ilk etap kişinin önce duyulur evreni kavrama çabasıyla geçmektedir. Bu noktada akıl hakikate ulaşmada öncüdür, akıl olmasa Hayy Tanrının varlığından bile habersiz olacaktır.<sup>149</sup>

Dolayısıyla hikâyenin evrilme süreci; ilk kısmı aklın serüveni olarak tarif etmiştik. Bu kısmında “Bilginin imkânları ile kişi neyi bilebilir?” sorusunun cevabı bulunmaya çalışılmıştır. İlk kısımda kişinin salt akıl ile yapabileceği şeyler arasında kendini tanıyabileceği, tabiatı tanıyabileceği, tabiatı tasnif edebileceğini, tanımlamalar yapabileceğini, yer ve göğün ilişkisini kavrayıp, hadisat üzerinden Tanrı fikrine ulaşabileceği gibi anlatılara yer verilmiştir.

Burada İbn Tufeyl, Tanrı fikrini sadece soyut bir varlık bilinci olarak oluşturmamaktadır. Tanrı üzerinden derin düşüncelere yönlendirmeyi amaçlamaktadır. Hayy b. Yakzân, bu noktada yaptığı gözlemler neticesinde doğadan bir ahlâk kesp etmektedir.<sup>150</sup>

Buraya kadar zaman zaman bu konulara değindik ve Hayy tüm bu süreçler neticesinde kemale erip bir insanın ulaşılabilirliği en üst merteye olan insan-ı kâmil mertebesine ulaşmaktadır. Hikâyenin ilk bölümünde hakikate ulaşmak için Hayy, akli tercih etmektedir. Absâl ile karşılaştıktan sonrasını içeren ikinci bölümde ise akıl yanında nakîl devreye girmektedir ve nihaî olarak kendi ulaştığı merteye ilham ile peygamber gönderilmiş bir toplumun söylemlerinin uyuştüğünü görmektedir.<sup>151</sup> Burası kitabın bir kırılma noktasıdır. İkinci bir kırılma noktası ise bu karşılaşmadan sonra birde Ada Halkı ve Salâmân ile karşılaşması sırasında olacaktır. Ada halkı ile tanıştığı süreçler din-toplum ilişkisini açıklamak için önemlidir. Zira İbn Tufeyl

---

<sup>149</sup>Goodman, *a.g.e.*, s. 180.

<sup>150</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.* s. 56.

<sup>151</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.* s. 70.

saray filozofu olduğu için toplum ilişkilerini düzenleyici nüansların bulunması kaçınılmazdır.

### 13.3. Hayy b. Yakzân ile Absâl'in Karşılığı

Salâman ve Absâl arasında oluşan itikadî ayrılık kendilerinin de yollarının ayırmıştır. Absâl, Hayy b. Yakzân'ın bulunduğu adaya doğru yeni bir yol çizip uzlet hayatı yaşayacaktır. Bu amaçla bir tekne kiralayıp geri kalan malını da ihtiyaç sahiplerine dağıtarak Hayy b. Yakzân'ın bulunduğu adaya doğru yol almıştır. Adaya ulaştığında her şey tam istediği gibi gitmektedir. Hatta bu ada dışında başka bir yerde bu tefekkür halini sağlayamayabilirdi. Ada tam istediği şekilde ıssız ve sessiz idi. Bu sebeple dikkatini dağıtacak bir şey etrafında yoktur. Burada daha önce kavrayamadığı çoğu şeyi tekrar anlamlandırmak için düşünme fırsatı bulmuştur.

Absâl burada Tanrı- Âlem- İnsan ilişkilerini anlamlandırmaya çalışmıştır. Bu bağıntılar çerçevesinde tefekkür etmektedir. Burada diğer adada olduğu gibi dış uyarıcıların etkisinde değildir ve düşünürken dikkatini dağıtacak bir şey olmadığı için odaklanması kolay olmaktadır. Bu süreçler içerisinde inanılmaz bir şevk halinde idi. Absâl burada tüm gün ibadet halinde bulunan yalnızca tefekkür ile hemhal olan bir zahîddir.<sup>152</sup>

Hayy b. Yakzân ise Absâl kendi içsel yolculuğunda iken, müşahede halinde olmaya devam etmektedir. Absâl adada gezintiye çıktığı anda Hayy b. Yakzân da adayı paylaştığından habersiz şekilde, beslenmek için, içinde bulunduğu müşahede halini bırakıp dışarı çıkmıştır. Bu sırada Hayy b. Yakzân ile Absâl adada karşılaşmıştır. Absâl başlangıçta kendisi gibi adaya gelen biri olduğunu düşünüp uzaklaşmıştır. Fakat meraklı yapısı ile araştırmacı ruhu sebebiyle Hayy'ın, O'nu takip edip kovalamasından dolayı korkmuştur. Çünkü koşması ve uzun kılları O'nu sanki vahşi bir hayvan gibi göstermektedir.<sup>153</sup>

Bir müddet sonra Absâl Hayy'ın, O'nun kendi türünden olduğu anladığında Hayy b. Yakzân'dan korkmamıştır. Fakat Hayy, Absâl'in ne olduğunu

---

<sup>152</sup> Kutluer, *a.g.e.*, s. 156, 157.

<sup>153</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 50.

anlamlandırmaya çalışmıştır. Çünkü Absâl daha önce karşılaştığı bir hayvana benzememektedir.

Absâl iletişim kurmayı denese de Hayy b. Yakzân öncelikle kendisini izlemiştir, iyice incelemeye çalışmıştır ve kendisinin bir tehlike arz etmediğini fark edince hayvanlarla kurduğu iletişime benzer şekilde sesler çıkararak iletişim kurmaya başlamıştır. Hayy b. Yakzân o anda ilk defa kendi türünden bir canlı ile tanışmıştır ve bunun şaşkınlığını yaşamaktadır. Absâl, Hayy b. Yakzân'ın kendisine zarar vermeyeceğini anlayınca kendisiyle birlikte barındığı yere Hayy b. Yakzân'ı götürmüştür. O'na kendisiyle birlikte getirdiği besinlerden ikram etmiştir. Bu besinler daha önce gördüklerine benzememektedir fakat başta kendi prensiplerini bozup bu ikramları almak istemese de Absâl ile arkadaşlık kurabilmek için Absâl'in ikramını kabul etmiştir.<sup>154</sup>

Hayy b. Yakzân'ın yediği yemekler sebebiyle kendi prensiplerini ihmal ettiğini düşünerek oradan uzaklaşmak istemiştir. Absâl'a olan merakı devam etmektedir. Aynı şekilde Absâl da Hayy b. Yakzân'ı merak etmektedir ve bu sebeple tekrar yan yana geleceklerdir. Bu konuyu akıl ile naklin karşılaşması olarak ayrı bir başlık altında inceleyeceğiz.

#### **14.4. Hayy b. Yakzân'ın Kelâm ile tanışması, Akıl ile Naklin Karşılaşması**

Absâl, kendisiyle iletişimini güçlendirebilmek için Hayy b. Yakzân'a konuşmayı öğretmesi gerektiğinin farkındadır ve bu şekilde Absâl önce eşyanın isimlerini söylemektedir ardından ise Hayy b. Yakzân O'nu tekrar etmektedir. Bu süreçten sonra Hayy b. Yakzân artık konuşabilmektedir ve Absâl'in O'nun adaya neden ya da nasıl geldiğini merak ettiği kısım başlamaktadır.

Hayy b. Yakzân'ı adada geçirdiği tüm süreçleri, kendi nezdinde yaşadığı tecrübeleri, aklı çıkarımları, geçirdiği zihinsel ve ruhsal evreleri Absâl'a anlatmaktadır. Hayy b. Yakzân'ın anlatıları karşısında hayrete kapılmıştır. Çünkü bu anlattıklarını bir bakıma akıl ile naklin karşılaştığı an olarak ifade edebiliriz. Hayy b. Yakzân'ın anlatıları Absâl'in geldiği adada öğrendikleri ile örtüşmektedir.<sup>155</sup>

---

<sup>154</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 158 – 161.

<sup>155</sup> İbn Sina/İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s.162.

*Hayy b. Yakzân konuşmayı öğrenince Absâl'a yaşadığı her şeyi anlattı. Ve Hayy b. Yakzân'ın geçirdiği bu merhaleleri şaşkınlıkla dinleyen Absâl, iman ettiği öğretinin Tanrı, melekler, kitaplar, elçiler, ahiret, cennet ve cehenneme ilişkin bildirdiklerinin tümünün Hayy b. Yakzân'ın müşahede ettiklerinin birer simgesi olduğunu anladi.*<sup>156</sup>

Hayy b. Yakzân'ın bahsettiği şeyler bir bakıma Absâl'in öğretilerinde bulunanların simgeleri olduğunun farkına vardı. İnandığı öğrendiklerinin hayatîliğini kavramış olmuştur. Bu şekilde zihninde hiçbir boşluk kalmadan yalnızca öğretilerin vücut bulmuş halini gördüğü için inanılmaz bir haz almaktadır. Bu şekilde Hayy b. Yakzân'a hayranlık duymaya başladı çünkü Hayy b. Yakzân bir insanın sağlıklı bir akıl ile ulaşabileceği en üst makama kendini yetiştirerek getirmiş o kişidir.

Dolayısıyla geldiği ada insanının içerisinde öğrendikleri edimsel çelişkileri Hayy b. Yakzân'ın anlatıları ile anlamlandırmaya çalışıyordu. Bu bakımdan kavrayamadığı her konuda Hayy b. Yakzân'a başvuruyordu. Bu durum kendisi için bulunmaz bir fırsattı çünkü Hayy'nin geçirdiği evreler salt aklın yolculuğunda kendisini sahil olan inanca götürmüştür fakat Absâl için aynı sahil inanç söz konusu değildir. Absâl tahrif olmuş bir dinin içerisinde gelmekteydi.<sup>157</sup>

Zamanla Absâl'in sorularının yanında Hayy b. Yakzân da O'nun geldiği çevreyi merak etmiştir. Absâl'in ada halkını ve tabii oldukları inancı öğrenmek istemiştir. Absâl geldiği ortamı ve inandığı tüm öğretileri ayrıca ölümden sonraki hayatını ilgilendiren konuları da Hayy'ya anlatmıştır. Bu şekilde Absâl'in yaşadığı gibi bir aydınlanma yaşamıştır ve Absâl'in anlattıkları ile kendi yaşadığı tecrübelerin, ulaştığı hakikatlerin birbirini tuttuğunu görmüştür. Bu öğretileri getiren elçiye iman etmiştir.<sup>158</sup> Bu elçinin getirdiği yükümlülük ve sorumlulukları öğrenmek istemiştir.

Tam bu noktada Hayy'nin dikkatini çekip anlamlandıramadığı bir takım şeyler vardır. İlk olarak öğretilen dinin içerisinde ne sebeple simgesel ifadeler ile inanırlarına ulaşım neden tam anlamıyla mahiyetini açıklamadığını kavrayamamıştır.<sup>159</sup> Bu durum kişi için mahiyeti kavrayabilmek için

---

<sup>156</sup> İbn Sina/İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s.162.

<sup>157</sup> Kutluer, *a.g.e.*, s. 162, 163.

<sup>158</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 60.

<sup>159</sup> İbn Tufeyl "*Ruhun Uyanışı*", *a.g.e.* s., 82.

somutlaştırmalar yapıp, Tanrı inancının özüyle bağdaşmayan anlayışlara yol açabilecek yanlış inanışlar geliştirebilecek durumlar oluşturabilirdi.

İkinci olarak ise mal biriktirmenin ya da fazlaca yiyip içmenin neden serbest bırakıldığını kavrayamamıştır.<sup>160</sup> Çünkü bu durum kişiyi sekülerleşmeye götürecektir ve nihayetinde kişinin dünya nimetlerine dalıp Tanrı'dan yüz çevirmesine yol açabilirdi. Erdemli kişi ise bunlardan uzak durarak toplumdan uzaklaşması gerekmektedir.<sup>161</sup> Hayy'ın kendi prensiplerinde ise hayatını idame ettirecek kadar yemek yemek vardır ya da kendisinin mal biriktirmesini gerektirecek bir yaşantısı bulunmamaktadır. Bu sebeple ada halkını da kendisi gibi düşündüğü için onların yaşantılarını kavramaya çalışırken zorlanmıştır. Aslında bu problem Hayy b. Yakzân tüm insanların anlama kabiliyetlerinin birbirine benzer, hatta kendisinin sahip olduğu anlama melekesine yakın olduğunu düşünmektedir. Fakat orada ince kavrayışa sahip olmayan, üstün yaratılışa sahip olmayan, yoldan şaşmış kimselerde yaşamaktadır.<sup>162</sup>

### **15.5. Hayy' b. Yakzân'ın Salâmân ve Kitle Dinî ile Karşılaşması**

Absâl geldiği yeri anlattıkça, fitratında merak duygusunu baskınca yaşayan Hayy, orada bulunan insanlara karşı kaçınılmaz şekilde sevgi ve merak duygusu belirlemektedir. Absâl'ın diğer ada halkıyla ilgili konuşmalarından dolayı ilahi hakikatlerden yoksun insanlara karşı kendini sorumlu hisseden Hayy b. Yakzân, onların ihya olmalarına yardım edebilmek, kendi ulaştığı yetkinliğe herkesin ulaşması için onlara ön ayak olmak istedi bu isteğini Absâl ile paylaştı. Hayy b. Yakzân, Absâl ile birlikte Absâl'ın geldiği ada halkının yanına gidip onlara Hakk olanı anlatıp bozuk olan itikatlarına düzeltmelerine yardımcı olmak istediler.<sup>163</sup>

Absâl bu durumun kolay bir meziyet olmadığını Hayy b. Yakzân'a anlatmak için çabalamıştır. Yeryüzünde bulunan tüm insanların Hakk olanı doğru kavramaya yardımcı olacak melekelerle sahip olmadıklarını bunun yanı sıra doğru olanı anlamaya yetenekli fitratlarının olmadıklarını, dünyevi zevklerinin ağır bastığını, yaratılmış olanların fitri olarak bir takım eksiklikler taşıdıklarını anlatmaya çalışsa da

---

<sup>160</sup> İbn Tufeyl&İbn Sîna, “*Ruhun Uyanışı*”, a.g.e. s., 82.

<sup>161</sup> Goodman, a.g.e., s., 138.

<sup>162</sup> Kutluer, a.g.e., s. 162, 163.

<sup>163</sup> İbn Tufeyl, a.g.e., s. 60.

Hayy b. Yakzân'ı ikna edememiştir.<sup>164</sup> Absâl adada yaşayan insanların inanma konusunda bazı noksanlıklar taşıdıklarını, bazılarının ise hiç itikadî olamadıkları onlara Hakk'ı aktarabilmenin zorluğundan çokca bahsetmiştir.<sup>165</sup>

Çünkü ada halkının Tanrı tasavvuru dinin zahiri anlamı üzerine bina edilmiş, somutlama şeklinde bir inanç oluşmuştur. Bu noktada Hayy b. Yakzân, bir bakıma bu işi kendine şiar edinmiştir ve ada halkıyla bir araya gelmek isteğinden Absâl'ın tüm çabalarına rağmen isteğinden geri dönmemiştir. Bu amaç ile iki arkadaş adanın yolunu tutmuştur.<sup>166</sup>

Absâl'ın adaya dönüşünün bilgisi kendisi adaya ulaşmadan yayılmıştır. Bu şekilde Absâl kayıktan indiği anda kendisini seven özellikle de adada bulunan üstün fitratlı seçkin kişiler onu karşılamaya gelmiştir.<sup>167</sup> Absâl ada halkından olan arkadaşlarına, beraber geldiği arkadaşını tanıttı, kendisinin geçirdiği süreçlerden bahsetti. Bu şekilde adaya yeni gelen misafirin Hayy b. Yakzân'ın bir mucize olduğu düşüncesi adada hâkim oldu ve insanlar O'na bunun için hürmet gösterdiler.<sup>168</sup> Çevresinde toplanan bu grup ada halkı içerisinde en üstün fitratlı kişiler olması sebebiyle Hayy b. Yakzân'ın çağrısını bu grupta kabul edilirse genel halkın üzerinde de başarılı olacaklarını düşünmekteydi.

Dolayısıyla etrafında oluşan ilim halkaları içerisinde Hayy b. Yakzân, kendi serüvenini anlatmaya başlamıştır. Başlangıçta sadece hikmetten bahsetmiştir ve ada halkının ilgisini toplamıştır fakat zamanla derinleşen konular insanların tahrif olmuş inançları ile çatışmaya başlamıştır. Bu haliyle ada halkında bir tedirginlik ve kargaşa hali hâkim olmuştur ancak arkadaşları Absâl için samimiyet göstermeye devam etmişlerdir. Bu durumda Hayy b. Yakzân'a yansıtılmaya çalışmışlardır fakat Hayy b. Yakzân'a karşı bir öfke hali oluşmaya başlamıştır.

Hayy b. Yakzân ise bu durumun farkında olmadan tüm bulduğu fırsatta insanların bozuk inançlarına dikkat çekiyor kendilerini düzeltmeleri için yol göstermeye çalışıyordu ancak bu durum var olan düzeni değiştirmek yerine Hayy b.

---

<sup>164</sup> Kukkonen, a.g.e., s. 21.

<sup>165</sup> İbn Tufeyl, a.g.e., s. 60.

<sup>166</sup> İbn Tufeyl, a.g.e., s. 60.

<sup>167</sup> İbn Tufeyl, a.g.e., s. 57.

<sup>168</sup> İbn Tufeyl, a.g.e., s. 61.

Yakzân'a karşı öfkenin çoğalmasına sebep olmaktaydı. Çünkü O'nun anlatmak istedikleri ile insanların bilincinde olan şeyler çatışmaya başlamıştır.<sup>169</sup> Bu huzursuz hali bir süre devam etmiştir. Fakat Hayy b. Yakzân'ın gösterdiği çabalar işe yaramadığı gibi taşkınlık yapanların taşkınlıklarını daha da artırır. Nihayetinde Hayy bu insanların hakikati anlamaya gönüllü olmadıklarını ve çabalarının boşa olduğunu kavramıştır. Bu durumun sebebi ise ada halkının dünya zevklerine dalıp, sekülerleşmeleri olmuştur.<sup>170</sup>

Tüm bu yaşananlardan sonra Hayy b. Yakzân bu adada yaşayan insanlar için dinin zahiri anlamlarının yeterli olduğunu fazlasını kavramalarına fitratlarının uygun olmadığını fark etmiştir. İnsanların fitrat gereği birbirlerinden farklılık arz etmektedir bu sebeple fehim gücü herkeste aynı olmamaktadır.<sup>171</sup> Bundan dolayı dinin batını kısmını keşfe nail olamayacakları aşikârdır. Çünkü fitratları bunu kavramaya müsait değildir. Çoğu öğretilerinin mahiyetini anlamak adına hiçbir zihni faaliyette bulunmuyordu neredeyse. Dinî anlama için çaba göstermeyen insanlar mal biriktirmek için birbirleriyle yarışmaktaydılar.

Böylece Hayy b. Yakzân ada halkından ümidini kesmek zorunda kaldı. Onları ikna edebilecek yanlışlarından döndürebilecek hiçbir hoş söz bulunmamaktadır. Yanlış olduklarında ısrar etmekte faydasız kalacaktı. Dolayısıyla ada halkı için doğru olan şeyin bildikleri üzere devam etmeleri olacaktı. Çünkü fehim güçleri ancak bu kadarına kadirdi.

Bunları gören Hayy b. Yakzân, aydınlatmaya çalıştığı insanlardan umut kestikten sonra bütün toplumu gözden geçirdi. Her insanın kendi bilgisiyle yetindiğini, dünyevi istek ve eğilimlerini tanı edindiklerini gördü. Bilgisizlik toplumu kuşatmıştı. Yaptıkları kötülükler kalplerini karartmış, Tanrı da onların kalplerini mühürlemişti.<sup>172</sup>

Hayy, hayatını adadaki gibi gözlemle geçmektedir ki yine yaptığı gözlem neticesinde zahiri anlamlara odaklanan yerli halktan özür dileyerek, onlardan

---

<sup>169</sup> Ateş, *a.g.e.*, s. 63.

<sup>170</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 164, 165

<sup>171</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 21.

<sup>172</sup> Bakara Suresi, 2/7.

öğretilerin oluşturduğu sınırları aşmamalarını, gayesiz işlerle çok vakit kaybetmemelerini ve yalnızca dünyaya dalıp gitmemelerini söyledi.<sup>173</sup>

Bu noktadan sonra ise adaya gelen iki arkadaş burada düşündükleri kadar faydalı olamayacaklarını gördükleri için geldikleri yere tekrar yola çıkmaya karar vermişlerdir. Bu olayların akabinde aslında bir nevi dinin emri olan emri bil ma'ruf nehy-i an'il münker yaptıktan sonra ada halkıyla görüşerek kendi yurtlarına yola koyulurlar. Arkadaşlarıyla birlikte karşı adaya gidip müşahede ile ulaştıkları makamları insanlara anlatmaya heveslenseler de bu durumda umduklarını bulamayıp adaya tekrar dönüp müşahede yolunu seçerek, müşahede yapmayı sürdürmüşlerdir.<sup>174</sup> Hayy b. Yakzân, daha önce yaptığı ne varsa aynı yoldan devam etmiştir.

Döndüklerinde ise Absâl'in Hayy b. Yakzân'ın ulaştığı mertebeye ulaşabilecek zihni kavrayışa sahip olduğu için, Hayy b. Yakzân'ı takip edip O'na tabii olduktan bir vakit sonra Hayy b. Yakzân'ın ulaşabildiği mertebeye karîb bir mertebeye ulaşabilmiştir. Hikâye iki arkadaş için bu kısımdan sonra, sürekli Yüce Varlığı tefekkür ederek yalnızca O'nun ile hemhal olur şekilde devam etmektedir.<sup>175</sup>

Bu noktaya kadar anlatılan kısımda, Hayy b. Yakzân kişisel olarak yaşadığı Tanrı'ya ulaşma noktasındaki gayretinden bahsetmektedir. Yani bir bakıma bu bölüm daha önce ifade ettiğimiz gibi aklın serüveni içermektedir. Fakat Absâl'in adaya gelmesinden sonraki bölüm ise akli temsil eden Hayy b. Yakzân ile nakli temsil eden Absâl'in karşılaşması, daha açık bir ifade ile felsefe ile dinin karşılaşmasını ifade etmektedir. Nihayetinde kahramanımız insanın yaratılıştan gelen bireysel farklılıkların yani fitratlarından kaynaklı anlama kabiliyetlerinin düşük olabileceğini fark eder. Tüm insanlar üstün fitratlı değildir. Bakıldığı zaman bu durumda dinin hakikatlerini herkesin kavramaya muktedir olamayacağı aşikârdır.<sup>176</sup> Hayy b. Yakzân ise bu hikâyedeki ideal birey tiplemesini oluşturmaktadır. Absâl ile ada halkı ile görüşmesinin eklendiği kısım aslında din ile felsefenin çatışmadığını gösterebilmek için böyle bir olay örgüsüyle devam edilmiştir.<sup>177</sup>

---

<sup>173</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 62.

<sup>174</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 65.

<sup>175</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 166 - 168

<sup>176</sup> Samar Attar, *İbn Tufeyl'in Modern Batı Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, (çev. Ayşenur Alper), İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021, s. 86.

<sup>177</sup> Macit Fahri, *a.g.e.*, s. 242.

Absâl'in iki ada arasındaki serüvenine bakıldığında hikâye açısından konumlandırıldığı özne bizler için önemlidir. Kendisinin dinî öğretinin zahir manasıyla yetinmeyen hakikatin keşfini amaçlayan zihin şeması mevcuttur. Absâl bu noktada diğer adadan gelen deruni kavrayış sahibi olan sufi bir mizaca sahip yani bir bakıma zahid bir karakteri bizlere anlatmaktadır.<sup>178</sup> Dolayısıyla Absâl sürekli dinîn mahiyetini anlamaya çalışmaktadır bu sebeple sürekli bir sorgulama halindedir. Dinîn gerekliliklerini kavramaya çalışmak emir ve yasakların batini yönünü kavramaya çalışmaktadır. Böylece bu fitrata sahip kişilerin dine bakışları daha içkindir. Yüce olan Tanrı'ya bağlılıkları daha güçlüdür ve dünya işine meyletmezler daimi şekilde her şey kadir olan ile hemhal olmaya çalışırlar.

Kendisinden sonra adada kalan üçüncü bir ismimiz olan Salâmân ile Ada halkı ise bize dindar birey tiplemesini göstermektedir. İnançlarına sıkı sıkı bağlı olan bu kitle dinî aynı zaman da adada bulunan insanların inançlarını sembolize etmektedir.

Salâmân dinîn gerekliliklerini eksiksiz yerine getirmeye çalışan, bununla birlikte geleneğinde bağlı olan kişidir. Bu anlayış sahibi kimselerin fitratları fehim güçleri bir filozof ya da sûfi kadar güçlü değildir. Bu sebeple ne kadar zorlarsa zorlasınlar kavrayabildikleri sadece dinîn zahir yönüdür. Elllerinden daha fazlası gelmemektedir. Bir balonu içine alabileceği havadan fazlasıyla doldurmaya çalışırsak bu hava dolu balon bir müddet sonra kaçınılmaz şekilde patlayacaktır. İnsanların içerisinde üstün fitratlı olmayan kişiler içinde bu durum söz konusudur. Kavrayabildiklerinden fazlasını kendilerine yüklemek kaosa ya da birçok anlam kargaşasına yol açacaktır.

Dolayısıyla Hayy b. Yakzân'ın bu fitrî farklılığı fark ettiği andaki geri çekilmesi gibi insanları kabiliyetlerinin üzerinde yük yüklememek gerekmektedir. Aslında çoğu yerde kitle dinî için; Tanrı anlayışı, âlem anlayışı ve insan anlayışı din olarak düşünülen fakat din ile alakası olmayan yalnızca geleneğin bir parçası olan ritüellerin inanç haline gelmesinden oluşan bir dinî öğretiyi taşımaktadırlar.

---

<sup>178</sup> Kutluer, *a.g.e.*, s. 422-423.

Buraya kadar verilen bilgiler; Salâman, aklını pratik işlerde kullanan halk içerisinde hayatını sürdürebilmek için halka uyum sağlayan bireyi, Absâl ise Salâmân'ın aksine daha mistik eğilimli, mütefekkir bireyi temsil etmektedir.

Hayy b. Yakzan'ın son bölümünde yer alan ve dini de felsefesinde konumlandığı bölümde Absâl tiplmesi bizler için önemlidir. Absâl diğer adadan gelen ve sûfi olarak konumlandırılmış olan aslında bir kelamcı tipini temsil etmektedir.

Absâl gelmiş olduğu adadaki din geleneğinin batını olan yönünü ve manevi anlamları sorgulayan, araştıran ve yorumlayan bir karakterdir. Gelmiş olduğu adada kalan Sâlâman tipi ise din geleneğine bağlı olan dindar, din adamı tipini temsil etmektedir. Aynı şekilde adada bulunan toplulukta, dinin zahiri yönüne bağlı kalmış olan yani din geleneğine bağlı bir topluluğu temsil etmektedir<sup>179</sup>.

---

<sup>179</sup> Kutluer, *a.g.e.*, s. 422-423.

## İKİNCİ BÖLÜM

### HAYY B. YAKZÂN ESERİNİN TANRI MERKEZLİ İNCELENMESİ

#### 2.1.İnsanın Tanrının Bilgisini Aklen Kavraması

Bizler ilk bölümde, bir insanın yalnızca duyuları ile ulaşabileceği bilginin imkânlarından bahsetmeye çalıştık. Bu bağlamda *Hayy b. Yakzân* eserinin ilk başlarında temel iddiası; bir kişi, sadece aklıyla ve sadece aklını kullanabileceği araç gereçlerle yani duyularıyla ulaşabileceği noktayı incelemektir. İnsanoğlu hangi işe kalkılırsa kalkılışın temel meselesi bu problem etrafında şekillenmektedir. Örneğin Allah'ın varlığı ispatlanmak istenildiği takdirde izlenecek yol yalnızca akla hitap ederek bilgiye ulaşma çabası doğru görünmemektedir. Bu noktada duyular ile elde ettiğimiz bilgiler de göz önünde bulundurulmalıdır.

Bu konuda bizlerin kişisel olarak neye inandığımızı anlatmak için takip ettiğimiz yöntem inandığımız varlığın bilgisine nasıl ulaştığımızı dair yapacağımız tanım bizim için Allah'ın varlığı konusu meselesini nasıl bir zeminde incelediğimizi açığa çıkartmış olacaktır. Örneğin bir topluluğa karşı Tanrı konusunda dair makale yazarken kullandığımız argüman aklî argümanlar ise tezi açıklayan kişi için Tanrı'ya inanma konusunun aklî bir mesele olduğuna işaret etmektedir. Bu durum Allah'ın varlığını temellendirmek ile birlikte, Allah'a bağlı söylemlerin de aklî zeminde ifade edilmesi anlamına gelmektedir.

İnsanda mevcut olan aklın tüm bunları kendi başına kozmoloji ve zoolojiden yola çıkarak İbn-i Sinacı bir anlayış dünya metnini anlamaya muktedir.<sup>180</sup> Bu noktaya ulaşırken kullandığı ispat yöntemler ise kozmolojik ispat, sebep- sonuç ilişkileri, yaratılış ve dünyanın sonsuzluğuna ilişkin teoriye dayalı ispat ve

---

<sup>180</sup>Kukkonen, *a.g.e.*, s. 50.

sezgidir.<sup>181</sup> Bu konu çalışmamızın başından beri ele aldığımız üzere çok zor bir meseledir ve günümüze kadar ehemmiyetinden hiçbir şey kaybetmemiştir bilakis ehemmiyetini muhafaza etmektedir. Dolayısıyla aklı başında her kişinin fizik âleme ve metafizik âleme dair hakikate ulaşmaya çalışma gayesinin sebebi sorulduğunda cevabı aklın yetkinliğini gerçekleştirmektir.

## 2.2.Akl ile Gelenek Ayırımının Gerekliliği

İbn Tufeyl daha önce bahsettiğimiz gibi *meşriki hikmeti* açıklamaya çalışırken akıl-gelenek ilişkisinin insan zihninin şekillenmesine etkisiyle alakalı olarak bu hikâyeyi geliştirdiğini görmekteyiz.

Aklın bilgilerinin kendiliğinden mi oluştuğu ya da dışarıdan uyarıcılar ile mi oluştuğu konusunda tam bir fikre sahip olmadığımızı kabul ederek; hikâyede yalnız başına adada dünyaya gelen bir çocuk tasarlamaktadır. Bunun içinde daha önce bahsettiğimiz gibi Hayy b. Yakzân'ın dünyaya gelmesine dair iki teori sunulmuştur fakat çalışmamızda iki teoriden birinin kabul edilebilirliği ya da ne şekilde o adada vücut bulduğu konumuz dışıdır.

Bizim çalışmamız için önemli olan husus; “Gelenekten bağımsız olarak salt bir insanın aklı neyi bilebilir?” sorusu olacaktır. Bizim için en önemli mesele saf bir insanın aklının kendinin farkına varabilmesi ihtimali, bununla birlikte bir dil geliştirip akabinde kavramlar üretilip aynı zamanda düşünceler geliştirebilmesinin imkânıdır. Aynı şekilde bu kişinin tanımlar yapabilmesinin, eşya üretebilmesinin dolayısıyla tabiata karşı pozisyon elde edebilmesinin mümkün olup olmadığını incelenmektedir. Bir bakıma geleneğin dışında saf bir akıl için bilginin imkânlarını incelenmektedir.

*Hayy b. Yakzân* adlı eserin bu bakımdan değerlendirilmesi bizler için önemlidir. Çünkü bu değerlendirme neticesinde aklın temsilcisi olarak kabul edebileceğimiz Grek Felsefesi ya da İran felsefesi vs. gibi emsal doktrinlerin söyledikleri ile İslam filozoflarının *Hayy b. Yakzân* eserinden beklediklerinin aynı söylemler olduğunu görebilmek mümkün görünmektedir.

---

<sup>181</sup>Sami S. Hawi, “Tanrının Varlığı ve Sıfatları Üzerine”, *İbn Tufeyl&İbn Sinâ Hayy bin Yakzân*, (çev. Yusuf Ö. Özburun, Serkan Özburun, Şehabettin Yalçın, Orhan Düz, Derya Örs), İstanbul: İnsan Yayınları, 2019, s. 235.

Bu durumda *Hayy b. Yakzân* eserinde işlenen akıl ile Grek Felsefesinde geçen aklın aynı noktada bizleri buluşturmuştur. Eğer aynı noktada buluşturamaz ise ya araya kültür girmiştir ya da akla tam hakkı verilmemiştir. Dolayısıyla Grek felsefesi tam soyut bir akıl olduğu takdirde Hayy karakteri neleri bildi ise; Grek felsefesinden de bizi aynı noktaya götürmesini beklememiz gerekmektedir.

Buraya kadar ifade ettiklerimizin anlaşılması eseri kavrayabilmemiz açısından önem arz etmektedir. Bu konuştuklarımızdan sonra İbn Tufeyl'in bize bir şeyleri anlatmaya çalışırken öncelikle salt akli gelenekten ayırıştırmak istediğini görebilmek mümkün olacaktır. Çünkü biz İslam düşünce mirasımızda doğru olarak kabul ettiğimiz bir sürü argüman tevarüs etmekteyiz ve bunları hakikat olarak kabul etmekteyiz. Bu konuyla ilgili Mehmet Evkuran şu ifadeleri kullanmıştır.

*“İslam kültürüyle ilgili problemleri tartışırken göz önünde bulundurulması gereken nokta, İslam kültürünün de neticede beşeri ve tarihsel öğelerle yoğrulmuş bir yapı olduğu gerçeğidir.”<sup>182</sup>*

Çoğu Müslümanın bilincinde ve ön kabullerinde İslam ile ilintili olarak kabul ettiği fakat İslam'ın özünde olmayan birçok şey barındırmaktadır. Bu kabullerin din menşei olmadığına bilincine varmak, *Hayy b. Yakzân* eserindeki çatışmanın çözülmesi anlamına gelmektedir. İslam düşünce sistemimizde kültür içerisinde din ile tevarüs eden birçok doktrin ulaşmaktadır fakat bu tevarüs eden tüm bilgilerin doğruluğunun bir süzgeçten geçmesi gerekmektedir. Aynı zamanda aktarılan bu geleneğin içinde dinî unsurlar olabilmesi mümkün görünmektedir.

Eser insanın dışarıdan gelecek takviyelerini yani gelenek ile ilişkisini kestiğimiz takdirde insanın salt akıl ile hangi noktaya ulaşacağını görmek istemiştir. Buradan hareketle akıl ile gelenek arasında fark olduğunu net bir şekilde ifade edebiliriz. Bizler için aklın doğruları çoğu zaman geleneğin doğruları olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle bir filozof zorunlu olarak geleneğin doğrularını hesaplamak durumundadır. Yani Platon'un Mağarası<sup>183</sup> örneğini düşünülürse, Platonun mağarası aslında kültürdür. İnsan tevarüs eden bir takım kültürel unsurlar içerisinde

---

<sup>182</sup>Mehmet Evkuran, “İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru -Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz-“ İslami İlimler Dergisi, 45/62 (2007): 3.

<sup>183</sup>Bryan Magee, *Felsefenin Öyküsü*, (çev. Bahadır Sina Şener), Ankara: Dost Kitabevi, 2010, s. 31.

yaşamaktadır ve mevcut kültürün dışına çıkarak doğru varlığını ya da doğrunun ne olduğunu tartışmaya başlama fırsatına sahip olabilir.

Bu durumun bir sürü akla yakın izahı olabilir yani temelde akılla başlar ama yanlış bilgilerde zaman içerisinde gelenek nedeni ile doğrulanabilir ve o geleneğin içerisindeyken insanların bunun doğru olduğuna inanmaları mümkündür. İbn Tufeyl etkili olan din ile entelektüel bir uzlaşmaya hazır görünmektedir, gelenek, teoloji ve felsefe arasında hikâyenin başında salt akıl olara Hayy karakterini sunmasından, mevcut doktrinlere karşı çizgisi anlaşılmalıdır.<sup>184</sup> Bu nedenle gelenek ile akli aynı göremeyiz. Çünkü aklın kendini var edebilmesi için kültür ile hesaplaşması gerekmektedir.

*Hayy b. Yakzân* eseri bize dışarıdan gelen kültürel unsurlar olmasa da -ki olmaması da gerekmektedir- insanoğlunun geçirdiği evreler ile yetkinliğe ulaşmasının daha önceki Hermes- İdris öğretilerinde bilindiği gibi bireyin aklen bir üst âleme yükselmesinin mümkün olduğunu göstermek istemektedir.<sup>185</sup>

### **2.3.Yetkinleşme Yolunda Hayy b. Yakzân**

Hayy b. Yakzân'ın dünyaya geldikten sonra, anlatılan hikâyede 7 yaşından itibaren kendi benliğini fark etmektedir ve biraz daha zaman geçtikçe kendisini bir hayvandan ya da diğer canlılardan ayırıştırabilecek yetkinliğe ulaşmıştır. Bu konuya bir önceki bölümde değinmiştik. Daha sonrasında ise Hayy, hikâyenin seyrinde kendisini büyüten ceylanın ölümüyle karşı karşıya kalmaktadır ve artık ölümü tanımaktadır.<sup>186</sup> Bununla beraber üzüntü ile tanışmaktadır. Bu üzüntü hali neticesinde sürekli tabiat üzerine düşünceleri başlamaktadır.

Ölüm ile tanışması Hayy b. Yakzân için önemli bir dönüm noktasıdır çünkü bu şekilde Hayy karakteri artık hayatı sorgulamaktadır. Bu düşünsel faaliyetler ile beraber süreç içerisinde hayatı ve çevresine dair bilgisi artmıştır. Bu durum ise tabiatı tanıması ve ayırıştırması konusunda yardımcı olacaktır.

---

<sup>184</sup>Kukkonen, *a.g.e.*, s. 158.

<sup>185</sup>Akhtar, *a.g.e.*, s. 36.

<sup>186</sup>İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 28.

*Hayy b. Yakzân* hikâyesindeki olay örgüsü de antropologların insanların geçirdikleri aşamaları anlattıkları örtüşmektedir. Örneğin etrafındaki canlıları zihninde kategorize etmesi, kimden kaçması gerektiğine karar verdiği aşamalar, eşya kullanması ile tabiata yabancılaşması vs. bu bakımdan benzerlik teşkil etmektedir.<sup>187</sup> İbn Tufeyl aynı zamanda evrim teorisinin içerisindeki unsurlara, ateşi bulmak, pişmiş yemek ve daha çok protein olarak zihinsel gelişimin orantılı gitmesi gibi belli konulara atıf yapmaktadır.

Öncelikle yeryüzündeki oluş ve bozuluşa dikkati yönelmiştir. Yeryüzünde var olan tüm devinim bir nedensellik zinciriyle birbirine bağlanmaktadır.<sup>188</sup> Değişimin doğasını incelerken tesadüfen fark ettiği ateşi gözlemleyecek ve ateşin yukarı yönlü hareketi ile birlikte *Hayy b. Yakzân* artık gökyüzü dikkatini çekecektir.<sup>189</sup>

Bu farkındalık ile birlikte *Hayy b. Yakzân* gök cisimleri hakkında tefekkür etmeye başlamıştır.<sup>190</sup> *Hayy b. Yakzân* gökyüzünü gözlemledikçe güneşi, ayı, yıldızları tanımaya başlamaktadır ve bu aşama çok önemlidir. *Hayy*, kelâmcılar için çok önemli bir delil olan *Hudus* delilini kullanarak buradan Tanrı fikrine ulaşacaktır. *Hayy* bu süreçte yaratılıştan yaratana, eserden müessirine yönelen bir tasavvura yönelir.<sup>191</sup> Bu durumda gökcisimleri Tanrı değildir. Gökler ile yerdekilerin bir bütün olduğunu düşünen *Hayy*, bu bölünemez bütünlüğü bir araya getirecek failin zorunluluğuna dikkat çekmektedir. İbn Tufeyl burada *Mu'tezilî* doktrinlerde yer alan Tanrının birliği öğretisini serpiştirmektedir.<sup>192</sup> O halde gök cisimlerini yaratacak bir Tanrıya ihtiyaç vardır. Bu konu kitapta şöyle geçmektedir:

*“Kâinatın kendi kendine meydana gelmesi mümkün değildir ve onu meydana getiren bir fâil gereklidir.”*<sup>193</sup>

Bu aşamada basit bir Tanrı anlayışına sahiptir. *Hayy* bu yaratıcı varlığı İbn Sîna'ya benzer şekilde ilk hareket ettirici güç anlamında *İlk Muharrik* olarak

---

<sup>187</sup>İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 38.

<sup>188</sup>Hawi, *a.g.e.*, s. 233.

<sup>189</sup>İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 40.

<sup>190</sup>İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 35.

<sup>191</sup>Kukkonen, *a.g.e.*, s.135.

<sup>192</sup> Hawi, *a.g.e.*, s. 246.

<sup>193</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 51.

tanımlamaktadır.<sup>194</sup> Hayy b. Yakzân tekrar kendine yönelerek, akıl ve ruh hakkında düşüncelere girmektedir.

Buraya kadar bahsettiğimiz birinci maddeden beşinci maddeye kadarki süreç din felsefesinin oluştuğu süreçtir. Felsefe bu noktada bize insanın kendisinin farkına varması, çevresini tabiatı tanıması, göğü tanıması gibi konularda ışık olmaktadır fakat Tanrıyı ispat etmek ve Tanrı ile insanın ilişkilerini ise teoloji açıklamaktadır. Kısaca felsefenin konusu insan, teolojinin konusu ise Tanrıdır.<sup>195</sup>

Hayy'ın Tanrıyı bulduktan sonra bir sonraki yapacağı şey Tanrı hakkında bilgisinin derinleşmesi olacaktır. Bunu sağlayabilmesi için daha fazla düşünmesi gerekmektedir ve bunu maddi ve maddi olmayan karşıtlığı ile sağlayabilir. Bu hususu açıklarken, Hayy b. Yakzân için “Tanrı nasıl bir varlıktır?” sorusunun bir cevabı olması gerekmektedir. Tanrı madde değildir, Tanrının bir cismi yoktur, Tanrının bir boyutu yoktur ya da vardır savlarına benzer şekilde cevapların olması gerekmektedir.<sup>196</sup> Aslında Hayy'ın vurgulamak istediği şey maddeye ait özelliklerin Tanrı'da olmadığıdır. O halde Hayy, Tanrı hakkında selbi düşünmek zorundadır.

#### **2.4.Hayy Karakterinde İbadet Bilincinin Oluşması**

Hayy b. Yakzân'ın Tanrının birliğine ulaştığı aşamadan sonra ilgilendiği bir başka nokta vardır. Tanrı hakkındaki bilgiye ulaştıktan sonra birde O'na karşı nasıl davranacağı problemi ortaya çıkmaktadır. Kitapta bu konuya detaylıca değinmektedir. Hayy b. Yakzân Tanrıyı düşünür ve başka bir ihtiyacı olduğu vakitte Tanrıyı düşünmekten alıkoşulur. Bu durum Hayy b. Yakzân'ı üzmektedir ve bu kez kendisini ihtiyaçlarını azaltması gerektiği fikrine götürmektedir. Daha sonra ise belirli vakitlerde Tanrıyı daha çok düşünmesi gerektiğine karar verir bu sebeple kendini bir yere, Tanrı'yı daha çok düşünmek için kapatır.<sup>197</sup>

Bahsi geçen bu süreçler bir Tanrı fikrini ulaştıktan sonra ve Tanrıyı düşünmeyi sevdiikten sonra oluşacak akla yakın izahlardır. Tanrı hakkındaki bilginin derinleşmesi yani selbî bilgi bu süreçlerde oluşmaktadır. Dolayısıyla bu

---

<sup>194</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s.43.

<sup>195</sup> Goodman, *a.g.e.*, s.164.

<sup>196</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s.84.

<sup>197</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 40.

şekilde kişi daha önce bahsettiğimiz gibi “Tanrı madde değildir.” bilincine ulaşmaktadır. Bulaşılan bu noktayı Allah’ın *Muhâlefetün Li’l-Havâdis* sıfatı kavramak ile açıklayabiliriz.

Bir sonraki süreç ise Hayy b. Yakzân kendini daha iyi tanınması ile bir ruh-beden karşıtlığı üzerinden de ahlâkın temellendirilmesi şeklinde devam edecektir. İbn Tufeyl, bu durumda bedenimizi zayıflatarak, ihtiyaçlarımızı ne kadar azaltırsak ruhun meşguliyetlerini azalır; daha fazla Tanrıyı düşünecek duruma gelinebileceğini göstermek istemektedir.<sup>198</sup> Ahlâk ise bu süreçlerin neticesinde ortaya çıkmaktadır.

Kitabın ana fikri bizim tüm bu sonuçlara ulaşabilmemizi sağlamaktadır. İslam’da ibadet şeklinde gördüğümüz bir takım konuları eserde temellendirilmektedir. Örneğin orucu biçimsel olarak olmasa da ilkesel olarak temellendirmektedir. Az önce bahsettiğimiz beslenirken daha az beslenme bilincini hayatına geçirirken buna vurgu yapmaktadır ya da gök cisimlerini taklit etmeye çalışması da bu konuya benzemektedir.

Gökyüzünü izledikçe, gök cisimlerinin döndüğünü fark etmektedir ve gök cisimlerine bakarak “Ben de kendi etrafımda dönmeliyim.” düşüncesine yönelmektedir.<sup>199</sup> Bu noktada etrafında dönme eylemi, Hayy b. Yakzân için bir çeşit Tanrıya yaklaşımı ifade etmektedir. Çünkü etrafında döndüğünde kitapta da bahsedildiği gibi güçsüz kalıp, kendinden geçecek ve düşecektir.<sup>200</sup> Kendinden geçtiği takdirde Tanrıyı daha iyi düşünecektir. Bu devinim ile dışarıdan gelen uyarıcılara karşı bir kalkan oluşturup, yalnızca Vacibü’l Vücûd’a ulaşmayı amaçlamaktadır.<sup>201</sup> Dolayısıyla kitabın bu kısmı aslında tasavvuftaki devran, sema gibi bahislere atıf yapılmaktadır. Örneğin; zikir kavramından konuşacak olursak, zikir halkalarındaki hareketler ve bu hareketlerin sebebi; Gök cisimlerini taklit etmektir yani dönerek bedeninin varlığının zayıflatması ile bedeni yorgun hale getirip, ruhu engellemesini engelleyerek, bedeninin zayıflatmak amaçlanmaktadır. Bu sebeple İbn Tufeyl’in anlattıkları antropologların anlattıkları insanî gelişimin yanında bizim

---

<sup>198</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 39.

<sup>199</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 50.

<sup>200</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 47.

<sup>201</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 146.

ibadetlerimizdeki temel ilkesel konulara zaman zaman atıf yaparak devam etmektedir.

İlkel kabilelerinde, benzer şekilde hayvanları taklit etme alışkanlıkları vardır. Bütün danslar aslında dinî amaçlıdır. Bu tarz danslarda aslında evren var olan diğer varlıklar; hayvanlar ya da gök cisimleri taklit edilir. Müellifimiz de bir bakıma bu konuya atıf yapmaktadır yani ya doğaya ya da gök cisimlerine bakarak birey onların ibadet hayatlarını taklit edebilir. Çünkü bizim kendiliğimizden gelen bir davranışımız mevcut değildir. Bizler bu durumu yönetebilmek açısından eserde de işlendiği gibi etrafımıza izlemektediriz ve bu şekilde öğrenmelerimizi gerçekleştirmektediriz. Bu nedenle bu tarz anlatılarda en fazla dikkat çeken varlık Güneş olmaktadır. Güneşin yaptığı devinim insanoğlunun her daim dikkatini çekmiştir. Güneşin kendi etrafında dönmesinin bilincine varan insan, bu devinimi kendisiyle özdeşleştirip ona benzer şekilde kendi etrafında dönmeye başlar. Ay da benzer şekilde dönme hareketini gerçekleştirmektedir. Yüce kitabımız Kur'an-ı Kerim, İsrâ suresinde bu konuya vurgu şu şekilde yapılmaktadır:

“Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O’nu tesbih eder; O’nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Fakat siz onların tesbihini anlayamazsınız. O halîmdir, bağışlayıcıdır.”<sup>202</sup>

Dolayısıyla bir insan namaz kılarken, ibadet ederken, tavaf ederken bütün doğaya bütün evrenin ilahi olanı tesbih etmesine katılır. Bu bakımdan söyledikleri bizler için çok önemli bilgilerdir.

Bu konuştuklarımızdan sonra birazda kitabın son kısmına değinelim; Hayy b. Yakzân, Tanrıyı bulduktan sonra ahlâklı olmanın ve zahit olmanın gereklerini de bu süreç içerisinde öğrenmiştir.<sup>203</sup> Bunların süreçlerin hepsini eserde aşama aşama şeklinde ayrıntılı olarak yedişer yıllık periyodlar ile ele alınmaktadır. İbn Tufeyl’in bu çabası bir nevi zühdün rasyonel olduğunu mistisizmi tefekküre dayandırarak mistisizmin bilişsel yönünü temellendirmeyi amaçlamaktadır.<sup>204</sup> Dolayısıyla bir ruh fikrimiz varsa ve kabul ettiğimiz ruh, bedenden üstünse ruha layık davranışlar sergilememiz elzemdir.

---

<sup>202</sup> İsrâ 17/44.

<sup>203</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 27.

<sup>204</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 153.

## 2.2.İslam Düşüncesinde Tanrı Tasavvuru

İslam Dinî teşekkül etmeye başladığı süreçten itibaren tarihte İslam Felsefesi açısından Tanrı kavramı ve Tanrı tasavvuru kavramı her daim çok merkezi bir yer teşkil etmiştir. Bu durum İslam dininin yanı sıra diğer kadim dinlerde ve felsefi sistemler içinde geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla ilk insanın var olmasından itibaren, insanda mevcut bulunan tasavvur yetisi neticesinde birçok tanımlar yapılarak açıklamalar yapılmıştır.<sup>205</sup> İnsanın Tanrı kavramının altını doldurma çabası rasyonel bir çaba olmakla beraber aynı zamanda duygusal bir amacı da içerisinde barındırmaktadır.<sup>206</sup> Birey bu şekilde hayatta neden var olduğunu, yaşama gayesini doğru edindiği bir tanım etrafında şekillendirmiş olacaktır.

İnsanların fitratlarına, anlama kabiliyetlerine, akıl ve buldukları sosyo-kültürel ortam gibi farklı değişkenlere bağlı olarak tarih boyunca birçok Tanrı tasavvurundan söz edilmiştir. Bu çokluk hem insan fitratından hem de Tanrı kavramının kendi özü itibariyle anlaşılması zor olmasından kaynaklanmaktadır. Metafiziğin konusu olan Tanrı kavramı özü itibariyle soyut bir kavramdır, dil ise soyut olanı aktarmakta güçlük yaşamaktadır. Çünkü çoğu zaman soyut kavramların somutlaştırılıp anlatılması gerekir fakat bu durumda insanların zihninde genel geçer tanımlar oluşturamamaktadır.

İnanç, bireyin iç dünyasındaki süreçlerle oluşmaktadır. Tasavvur ise inançtan farklı olarak bireyin zihnindeki bireysel tecrübelerle oluşmaktadır. Yine inanç kavramı, ilahi kaynaklara dayalıdır, beşeri bir müdahale ile oluşmamaktadır. Nihayetinde Allah tasavvuru, insanın psikolojik, sosyolojik, kültürel ve politik durumuyla ilişkilidir.<sup>207</sup> İnsan fitratı değişkenlik göstermesi ile ilgili şu ifadelerle değinmek yerinde olacaktır:

---

<sup>205</sup> Yeşim Ay, *Tanrı Tasavvurunda Antropomorfik Yaklaşım*, (2000), Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep, 2022, s. 21.

<sup>206</sup> Hasan Ocak, "Klasik İslam Düşüncesinde İki Farklı Tanrı Tasavvuru", *Türkiye Din Araştırmaları Dergisi*(6) 2018, s. 126.

<sup>207</sup>Mustafa Ünverdi - Veysi, "Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi'nin Allah ve İnsan Tasavvuru", *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 22/1 (2022), 636.

*“İnsanda bulunan tasavvur yetisi insanın Tanrı hakkında da çeşitli tasavvurlar oluşturmasını sağlamıştır. İnsan, Tanrı hakkında doğrudan tecrübeler yaşayamadığı için kendisinde bulunan bu tasavvur yetisiyle beraber nesnel faktörler sayesinde veya öznel faktörler sayesinde iç dünyasında Tanrı hakkında tecrübeler yaşamaktadır.”<sup>208</sup>*

Dolayısıyla tek bir gelenek içerisinde farklı Tanrı tasavvurlarının olmasının sebebi incelendiğinde, esas itibariyle sebebi insan faktörü ve kavramların esas itibariyle soyut ve anlaşılması zor olmasından kaynaklanması göz ardı edilemez.

*“Tanrı Tasavvuru, bireylerin küçük yaşlardan itibaren zihinsel gelişimlerine, edinmiş oldukları bilgi ve yaşantılarına, yetişme ve düşünüş tarzlarına ve bağlı oldukları dinin inanç esaslarına göre Tanrı’yı zihinlerinde canlandırmaları, biçimlendirmeleri ve anlamlandırmaları olarak tanımlanmaktadır.”<sup>209</sup>*

Bahsettiğimiz iki hususa ilave olarak farklı Tanrı tasavvurlarının oluşmasında yine konumuzla alakalı olarak bir bakıma bizlerin kavramada problem yaşadığı diğer bir husus ise Tanrı için bir aşkınlık- içkinlik sorunu göze çarpmaktadır. Tanrı hem ilahi kitaplarda hem de felsefi metinlerde anlatılırken kimi zaman aşkın kimi zaman içkin olarak aktarılmaktadır.

*“Tanrı, bir yönü ile aşkın ve müteâl bir zat olarak tavsif edilirken diğer yönü ile içkin ve antropomorfik bir kişilikte betimlenmiştir.”<sup>210</sup>*

Tanrının kavranması üzerine yaşanan bu paradoks yine farklı Tanrı tasavvurlarının oluşmasına da zemin hazırlamaktadır.

Bizler ilk doğduğumuz süreçte birer beşer olarak dünyaya geliriz. Bu beşeri varlığın düşünsel ergenleşmesi içerisinde sırasıyla Hayy b. Yakzân karakterinde olduğu gibi kendiyle, tabiatla ve nihayetinde Rabbiyle karşılaşmaktadır. Kişi kendi yaratılışı üzerinde düşünmeye başlamakta ve bu yaratılışı yeryüzünde bulunuşunun hikmetlerini anlamlandırmaya çalışmaktadır. Bu bakımdan bireyin ulaştığı Tanrı kavramı aslında kişinin evrende kendi yerini, çevresinde olup biteni anlamlandırma

---

<sup>208</sup>Yeşim Ay, *a.g.e.*, s. 30.

<sup>209</sup>Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Tanrı Tasavvurları*, ed. H. Hökelekli. (Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2000), s. 171.

<sup>210</sup>Ruhullah Öz, *Antropomorfist Tanrı Tasavvuruna Karşı Fahreddin Er-Râzi'nin Tenzih Anlayışı*, Doktora Tezi, Dicle Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2018, s. 10.

çabasıdır. Bunun neticesinde kendini bir hesaplaşma içerisinde bulur. Bu noktada artık Allah var mı? Allah ile benim ilişkilerim neler? Kâinata karşı benim pozisyonum neler? Şeklinde sorgulamalar genç yaşta gerçekleşir. Zaman içerisinde gerçekleşen bu süreç beşer olarak doğan varlığın bir nevi insan olma çabası olarak ifade edilebilir. Bu düşünsel aşamaya geldiğimiz süreye kadar bizler yeryüzünde henüz ekmel bir insan değiliz. İnsan olmaya ise bu iç gerilimin, çatışmanın, düşünsel süreçlerin akabinde ulaşabiliriz. Tabii olarak bu süreç hayat boyu devam eden bir süreçtir. Aynı zamanda bu süreç insanın yetkinleşmesi ile nihaîleşir.

İslam düşüncesinde insanın bu şekilde yetkinleşmesi ve nihai evrede Tanrı bilincinin oluşması tarih boyunca diri kalmış bir problemdir. Çünkü bu durum medeniyet ya da teknoloji gibi etrafımızda somutlaşan birikimsel şeyler değildir. Her asırda, her kuşakta yeniden elde edilmesi gerekir. Kişi bu mücadeleyi her insan kendi hayatının başlangıcından itibaren kendi verir ve orada hayatının anlamını, yeryüzünde ne yaptığını, içinde bulunduğu yeryüzünde ne için var olduğunu anlamlandırmaya çalışır. Benliğinin huzuru ve benliğinin Allah ile ilişkisini, Allah-Âlem ilişkisi gibi varoluşsal konuları anlamlandırmaya çalışır. Bu ilişkinin bir karşıtlık ilişkisi mi yahut köle efendi ilişkisi mi gibi sorulara odaklanarak aralarındaki ilişkiyi anlamlandırmaya çalışır.

### **2.2.1. Eserde Vurgulanan Farklı Tanrı Tasavvurları**

Tezin bu kısmında bireyin anlamlandırma çabası etrafında şekillenen Tanrı tasavvurlarını inceleyeceğiz. Çalıştığımız eserde karşımıza üç farklı Tanrı tasavvuru çıkmaktadır. Evan Goodman bu üç tasavvuru şu şekilde tasnif etmiştir: Kelâmcıların oluşturduğu Kitle dinî, filozofların oluşturduğu Akılcı din ve Sufilerin oluşturduğu Mistik din.<sup>211</sup> Bu konu başlığı altında ise üç tasavvurlardan kısaca bahsedeceğiz.

İlahi kitaplarda kendini vahiyle tanıtan bir Tanrı tasavvuru görmekteyiz. İnananlar ise Tanrı'ya aklın otoritesiyle değil ilahi çağrı ve vahiyle bağlanırlar.<sup>212</sup> Öğretilen ibadetler onlar için Tanrı ile iletişimi sağlar ve Tanrı ile bağ kurmalarına

---

<sup>211</sup>Goodman, *a.g.e.*, s. 186.

<sup>212</sup>Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, (çev.: Zeki Özcan). İstanbul 2000, s.19.

imkân verir. Tanrı, her zaman bireyin yapıp etmelerinden haberdardır ve yaşantıları sonunda bu yapıp etmelerinden hesaba çekileceklerdir.

Bunun yanı sıra Kelâmcıların Tanrı tasavvurunda, antropomorfik bir Tanrı anlayışı mümkün değildir. Çünkü Tanrı maddi değildir. Akılcı anlayışın aksine geniş bir kesime hitap ederler çoğunlukla *taklid-i imana* sahiptirler. Akılcılar ise daha entelektüel bir kesime hitap eder ve *tahkiki imana* sahiptirler.<sup>213</sup>

Teoloji Tanrı üzerine konuşur ve Tanrı ile ilgileri sorulara odaklanır. Tanrının insan ile ilişkilerini öğrenmeye çalışır. Din felsefesinin çalışma alanı ise insandır.

*“Teoloji Tanrı’nın insanla, din felsefesi ise insanın Tanrı ile olan ilişkisini inceler.”*<sup>214</sup>

Akılcı tasavvurda sağlam bir aklın Tanrı’nın bilgisine ulaşması Hayy b. Yakzân örneğine bakıldığında mümkün görünmektedir. Bunun dışında ilahi kitap gibi bir vasıta ile ulaşmaya çalışmamaktadır. İlahi kitap ya da peygamber ulaştığı noktayı teyit edici özellik taşımaktadır. Akılcı anlayışta Tanrıyı kavrayabilmek için tek araç akıldır. Kişi âlem ile Tanrı ilişkisini kavramak ister. Bu durumda zihninde beliren problemleri aklı ile çözmeye çalışır.

Akıl teolojiyi korumaktadır. Doğru akıl ile teolojinin din dışı ilintileri süzgeçten geçirilebilir. Akıl bireyi bu yola tefekkür ile götürür. Kişi etrafındaki kevn ve fesadı gözlemler, daima iyi bir gözlemci olarak karşımıza çıkar.

*“Akılcı din, Tanrı’yı faal olduğu safhada arar ve sakin bir ortamda onu tefekkür ederek dinlenir.”*<sup>215</sup>

Akılcı dindarlık tefekkür melekesine sahip her bireye hitap edebilir, evrensellik iddiasındadır. Kitle dinî ise ortak bir gelenek mirası içerisinde bulunan, bireyleri etrafında toplar herkese hitap etmek isterler fakat yalnızca bu haberi kavrayabilecek sınırlı zihinlerin bir kısmına ulaşabilirler.<sup>216</sup>

Akılcı dinde temel mesele insanın Tanrı’ya nasıl ulaşabilirim? Tanrı var mıdır yok mudur? soruları etrafında şekillenmektedir. Burada Tanrının ispatı üzerine konuşulur, kitle dininde ise bu durum aynı değildir. Kitle dininde Tanrıya nasıl

---

<sup>213</sup>Goodman, *a.g.e.*, s. 189.

<sup>214</sup>Goodman, *a.g.e.*, s. 164.

<sup>215</sup>Goodman, *a.g.e.*, s. 170.

<sup>216</sup>Goodman, *a.g.e.*, s. 174.

ulaşabilirim probleminden ziyade temel mesele Tanrı'ya nasıl kulluk yapabilirim sorusu etrafında şekillenmektedir. Bu anlayışın neticesinde Tanrı'ya hizmet önemli bir konudur. Tanrıya hizmet yapılan ibadetlerle gerçekleşmektedir. Dinî anlayışın içeriğini halk oluşturmaktadır.<sup>217</sup>

Bu iki anlayış Tanrı hakkındaki bilgilerinin problem olarak kabul etmektedir. Bununla birlikte mistik inanırlar için aynı şey söz konusu değildir. Onlar Tanrı hakkındaki bilgileri problem olarak görmemektedir. Onlar için Tanrı'nın bilgisi apaçıktır. Diğerlerinin gittiği yollar bilgiye ulaşma konusunda yalnızca yanılsamalardır.

*“Rasyonalist Tanrı'nın bir inceleme olduğunu bilir; mü'min, bir efendi olarak O'na hizmet eder; ancak mistik için Tanrı, bir dost, bir âşıktır.”<sup>218</sup>*

Akılcı din insanın tapınması için Yüce bir varlık olan Tanrı'yı bilmesini sağlar. Bu anlayışa göre insan salt akıl ile Tanrı'nın varlığına ulaşabilir. Kitle dinî inanırlara yüklediği bir hizmet misyonu ortaya koyar, mistik anlayış için ise bireyin kendini Tanrıyla bütünleştirmesi halini konu edinir. Tanrıyı bilmek gerekliliktir ve bir kısma Yüce varlığa hizmet etme imkânı verir. Mistik birey için en yüce mutluluk en yüce tecrübe var olan Tanrı'nın farkındalığına ulaşmaktır. Bir bakıma âşik-Ma'suk ilişkisi gibi bireyin hayatında yalnızca Ma'suk'un farkındalığının verdiği haz vardır. Mistik felsefe bir bakıma Tanrı'yı bilme ile O'na karşı bir dostluk makamının merkez olduğu bir safhadır.<sup>219</sup>

Akılcı din daha geniş bir kitleye hitap eder çünkü akli kıstas olarak kabul etmelerinden ötürü evrensel olma gibi bir iddiaları vardır. Mutlak gerçek aşikârdır fakat yalnızca kendini arayanların sahip olacağı bir mefhumdur.<sup>220</sup> Kitle dinleri büyük bir güruha hitap etmez vahiy ve gelenek merkezli bir arada toplanan insanlara hitap etmektedir. Mistik anlayışta ise bireysel tecrübeler söz konusudur bu sebeple etki alanı dardır, yaşayan bireyleri bağlar. Mistik dinde Yüce varlık anlayışı kompleks bir yapıda değildir, bu Yüce varlık aşikârdır. Bireyin Yüce varlığa âşik olmasını sağlamaya çalışır. Tanrı'nın bilgisine ulaşma ve velayet makamına

---

<sup>217</sup>Goodman, *a.g.e.*, s. 175.

<sup>218</sup>Goodman, *a.g.e.*, s. 186.

<sup>219</sup>Kukkonen, *a.g.e.*, s. 154.

<sup>220</sup>Goodman, *a.g.e.*, s.165.

ulaşabilme felsefi Mistisizmde önemli bir yer tutmaktadır.<sup>221</sup> Eserin sonunda İbn Tufeyl'in yöntem olarak bizleri felsefi Mistizm ile buluşturmaya çalıştığını göreceğiz.

Tarih boyunca insanlık kendisiyle ve çevresiyle bir şekilde ilişki kurmuştur. Tabiatla kurduğu bağ sayesinde kişi kendisi ve çevresi adına bilgiler edinmiştir. Bu ilişki etrafında ideal özneyi temsil eden Hayy b. Yakzân, hakikat arayışında olan bir filozof tipini temsil etmektedir.<sup>222</sup> İbn Tufeyl'in ana kahramanı Hayy saf bir idealdir. Absâl ise mistik varoluştan önce tefekkür eden ruhu temsil etmektedir.<sup>223</sup> Hikâye devam ettikçe hikâyeye bir karakter daha katılacaktır ve aynı zamanda halk da bu hikâyede üçüncü karakteri temsil etmektedir. İbn Tufeyl, alegori şeklinde ele aldığı hikâyesinde kendi felsefesini bu üç karakter üzerinden aktarmaktadır. Bununla beraber Hayy b. Yakzân'ın geçirdiği safhalar ile bir yandan zihinlerde insan-âlem-Tanrı ilişkisini çözümlenmek istemiştir.

Çalışmamızın bu kısmında Hayy b. Yakzân'ın yedişer yıllık dönemlere bölüp elli yaşına kadar yaşadığı yetkinleşme sürecini nihaî noktada ulaştığı Tanrı fikrini ve Tanrı-İnsan, Tanrı- âlem gibi ilişkilere karşı fikirlerini ele alacağız. Hayy b. Yakzân' da Tanrı fikrinin oluştuğu dönem dördüncü yedişer yıllık dönemdir. Hayy b. Yakzân'ın Tanrı Tasavvurunu bizim için önemli olduğundan dolayı bir ön hazırlık yapıp konumuza gireceğiz.

## **2.2.2 İnsan Tanrının Bilgisine Ulaşma Süreci Hayy Karakteri Üzerinden Nasıl Anlatılır?**

Hayy b. Yakzân otuz beş yaşına ulaştığında hikâye aşkın bir etkenin kozmostaki varlıkların var edilmesinden sorumlu olduğunu kavraması etrafında şekillenir. Bir tür kavramsal sıçrayıştan evvel kendisinin başa çıkılmaz fitri yapısı beraberinde gelişigüzel merak duygusu meydana getirmektedir. Bu noktada evrenin

---

<sup>221</sup>Kukkonen, *a.g.e.*, s. 155.

<sup>222</sup> İlyas Ateş, *İbn Tufeyl'in Hayy bin Yakzân Eserinde Deneyim, Öğrenme ve Eğitim*, 2022, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniv. Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2022, s. 35.

<sup>223</sup> Goodman, *a.g.e.*, s. 228.

varlık sahasına çıkmasında aşkın ve tinsel İlk Nedeni kabul etmesiyle, keşifleri daha anlamlı hale gelmiştir.<sup>224</sup>

Hayy b. Yakzân, hayvanlar ve bitkileri irdelediğini ve neticede gök cisimlerinde bir nizam olduğunu fark ettiğini söylemiştik. Onlar, yeryüzündeki diğer varlıklar gibi oluş ve bozuluşa uğramıyorlardı.<sup>225</sup> Bir çeşit cisimlilikten uzak bilinçli daireler çizmekteydiler. İbn Sina'ya benzer şekilde formun meydana gelmesini sağlayan şeyin, "Form Verici" vasıtası gerektirdiğini ifade eder. Hayy'da mevcut formların ilahi bir güç ve aracının taşması ile sudûru(*feyz*) olmaksızın hayat sahasına çıkamayacağı görüşünü destekler bir çizgidedir.<sup>226</sup> Aynı zamanda gök cisimlerinin Mutlak Varlığı bildiklerini düşünmeye başlamıştır. Yeryüzündeki diğer varlıklar kevn ve fesada tabii idiler fakat gökcisimleri böyle değildir.<sup>227</sup>

Bu süreçte birde Hayy b. Yakzân için "yalın" kavramı oluşmaya başlamıştır, yalın olan; O'nun için Mutlak Varlığa yakınlık anlamına geliyordu. Dışarıyla meşguliyet sağlamadığı süre içerisinde daha fazla Öz olanı kendi ruhunda hissetmeye başlamıştır. Bu amaçla çevresiyle ilişkilerini sınırlandırmaya, yiyip içtiklerine dikkat etmeye, tabir yerinde ise yalnızca ölmek için, hayatını devam ettirebilmek için beslenmeye çalışmıştır. Hayy b. Yakzân artık tüm odağını gök cisimlerine vermiştir duyulur evrenden bağı kopartıp yalnızca Mutlak Yaratıcıya dair bilgisini derinleştirmeye çalışmıştır.<sup>228</sup>

Hayy b. Yakzân daha önce bahsettiğimiz ruh beden karşıtlığını fark ettiği nokta önemlidir. Bedenini ne kadar güçsüzleştirirse ruhunu o kadar bu Öz'de bulmaktadır ve bu durumdan muhteşem bir haz almaktadır. Bu nedenle vücudunu güçsüzleştirdikçe kendini Yüce Öz ile daha yakın hissetmektedir. Bu süreç bedeni güçsüzleşip bayılıncaya kadar devam etmektedir. Bu hale gelince tekrar vücut direncini arttırıp tefekkür haline geri dönmektedir. Bu düzen bir süre devam etmektedir ve böylece Hayy b. Yakzân'ın Tanrı hakkındaki bilgisi uzunca süren zihni faaliyetler sonucu oluşmaktadır.

---

<sup>224</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 129.

<sup>225</sup> İbn Tufeyl & İbn Sina, *a.g.e.*, s. 50.

<sup>226</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 117.

<sup>227</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 133-136.

<sup>228</sup> Ateş, *a.g.e.*, s. 45.

İnsan salt akılla ve onun aracı olan kıyas yöntemi ile bir noktaya kadar metafizik ile ilgili konuları kavrayabilir. Salt akıl ile yalnızca fizik âlemdeki oluş ve bozuluşu anlamlandırmaya çalışabilir, tüm faaliyetleri duyulur evrene yönelik olur. Fakat bu noktadan sonra devreye bilgi edinme açısından konumuzu bir dönüm noktasına getiren *sezgi* girmektedir. Kişinin ilahi olana dair bilgisi ilahi bir çağrı ile oluşmaktadır. Bu şekilde birey zihnî faaliyetler neticesinde yaratıcıyı keşfi, Hayy b. Yakzân tiplemesinde olduğu gibi duyulur evrene dair yetkinleştikten sonra kendisi illiyet bağı ve sezgi ile Zorunlu Varlık fikrine ulaşabilmektedir. Elbette ki bu tümevarımsal çıkarımlar için sonsuz ölçüde gözlem yapılamayacağı için zihnî olarak ilahi bir yönlendirme ile yani sezgi ile mümkün olmaktadır.<sup>229</sup>

### 2.2.3. Tanrı-Âlem İlişkisi

Ruh-beden karşıtlığını keşfetmesi Hayy b. Yakzân'ı karakteri için Tanrı-Âlem ilişkisini anlaması bakımından önemli bir noktadır. Çünkü Hayy b. Yakzân'ı bu şekilde salt akıl ile düşünmeye devam ettikçe ulaşabileceği nokta duyulur evrene dair bilgiler olacaktır. Fakat tefekkür ve bu fena makamı ile birlikte artık bedenle bağını sınırlandırmıştır. Artık sadece Mutlak varlığı müşahede etmeye çalışmaktadır. Nihayetinde kendisinde tüm cihetine ilave olarak ilahi bir çağrı ile kelimelerle anlatamayacağı haller hâsıl olmuştur.

*“Yaşamış olduğu bu kendinden geçme, fena hali yani müşahede durumu sonucunda Hayy b. Yakzân' ı'da şu düşünceler oluşmuştur. Hayy b. Yakzân kendi özü, üstün varlığın özüyle ayrı değildir.”*<sup>230</sup>

Bu bağlamda başlangıçta kendi özünün farklı olduğunu düşünen Hayy b. Yakzân, evrendeki tüm varlıklar için tek bir öz olduğunu aslında diğer varlıklardaki özün bir güneşin ışıklarının yansması misali diğer varlıklara bu özün yansıdığını kavramıştır.<sup>231</sup> Bu zihnî olgunluğun oluşmasında etkili olan -daha önce belirttiğimiz gibi- sezgi ve kıyas, bilgiye ulaşması açısından dikkat edilmesi gerekir. Bu öncüller sayesinde her şeyin sebebinin Zorunlu Varlık olduğunu kavramıştır.

<sup>229</sup> Sami Hawi, *Islamic Naturalism And Mysticism*. Leiden: Brill Yayınları 1974, s. 157-171.

<sup>230</sup> Ateş *a.g.e.*, s. 44.

<sup>231</sup> Goodman, *a.g.e.*, s. 129.

İbn Tufeyl'in felsefesinde Tanrı-Âlem ilişkisini anlayabilmemiz için bir yerde müellifin bilgi teorisini oluştururken izlediği yoldan bahsetmemiz gerekebilir.

*“İbn Tufeyl'in bilgi teorisine bakıldığında İbn Tufeyl bilginin imkân durumunu insan-tabiat ilişkisi üzerine kurmakla birlikte daha sonrasında insan-tabiat ve Tanrı ilişkisini kurmuştur.”*<sup>232</sup>

Bu bağlamda İbn Tufeyl, başlangıçta Hayy b. Yakzân'ı deneme yanımlar sonucu bilgiyi elde eden bir ampirist olarak tanıtırken hikâyenin ilerleyen kısımlarında salt akli işin içine dâhil ederek rasyonalist ve hikâyenin sonunda ise bir sonraki aşama olarak karşımıza sezgiyi çıkartıp Hayy b. Yakzân'ı tasavvufî bir anlayış benimsetecek bir anlayış sergilemektedir.<sup>233</sup>

Müellifimiz Hayy b. Yakzân'ı tiplemesi ile adeta bir doğa filozofunu andıran bir üslubuyla doğa da olup biten her şeyi ince nüanslar vererek incelemektedir. Kâinatta mevcut olan bu düzen ile birlikte bu düzeni sağlayan bir Zorunlu Varlık olması gerektiğinin farkındadır. Çevresinde gördüğü her varlığa her nesneye bir sanat eseri olarak bakmaktadır ve bu şekilde bir Tanrı tasavvuru oluşturabilmek için yola çıkmaktadır. Bu amaçla önce ampirist sonra rasyonalist bir kâşif olarak akıl ile çevresini anlamlandırmaya gücü yetecektir.

*“Evren Tanrı'nın emrinde işler; gök cisimleri ve diğer tüm varlıklar Tanrı'nın emrinden bağımsız bir işlerliğe sahip değildir.”*<sup>234</sup>

Bu bağlamda Hayy b. Yakzân, çevresinde olup biten her şeyin bir sınırlılık ve sonluluk üzere olduğunu akli bir kuşkuyla yer kalmayacak şekilde açıklamıştı. Diğer varlıklardan farklı olan gök cisimleri üzerinde uzunca bir süre tefekkür ettikten sonra bir uzama sahip olduklarını, hareket etmeleri gibi cisme has niteliklere sahip olduklarını fark etti ve bu sebeple onların yeryüzündeki diğer varlıklar gibi sınırlı ve sonlu oldukları için bir yaratıcıya ihtiyaç duydukları kanaatine ulaştı. Fakat gök cisimleri de yeryüzündekiler gibi bir bütünlük arz etmektedir. Hayy b. Yakzân'ı artık tüm evrenin bir bütünlük içerisinde olduğunu bilmektedir. Bu birlik ise evrende mevcut bulunan her varlığı içine alan bir bütünlük içeren yeryüzündeki her şeyi

---

<sup>232</sup> Ateş, *a.g.e.*, s. 55.

<sup>233</sup> Ateş, *a.g.e.*, s. 56.

<sup>234</sup> Fatma Arslaner, *İbn Tufeyl'de Aklın Yetkinleşmesi* 2022, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Hacı Bayram Veli Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Ankara 2022, s. 31.

kapsayan bir göğün içindedir.<sup>235</sup> Bu görüşü Sami Hawi gibi bazı insanların İbn Tufeyl'in panteist olduğunu iddia etmesine sebep olmuştur.<sup>236</sup> Fakat Vâcibü'l Vücûd'a dair bilgisinin derinleşmesi yalnızca göksel dünyaya dair bilgisinin derinleşmesiyle mümkün olacaktır.<sup>237</sup>

İbn Tufeyl Hayy b. Yakzân hikâyesinde kendinden önceki filozoflarında İslam Felsefesi içerisinde üzerinde durdukları geleneksel konular olan âleme dair belli konular üzerinde durmuştur. Örneğin evrenin yaratılmış olup olmadığı ya da evrenin ezeli olup olmadığı konuları gibi. Öncelikle evrenin bir başlangıcının olmadığı hakkında konuşacak olursak, diğer tüm varlıkların bir başlangıcının olmadığını düşünmek mümkün değildir. Evren de diğer varlıklar gibi bir ilk sebebe muhtaç görünmektedir. Yine aynı şekilde diğer varlıklara nazaran âlemin bir üstünlüğü söz konusu değildir. İkinci bir konu olarak evrenin sonradan yaratılmış olma konusu da farklı problemleri doğurmaktadır. Evrenin sonradan yaratılmış olmasını kabul etmek ile evren yaratılıncaya kadar Tanrı'nın daha önce neden yaratmadığı problemiyle atıl bir Tanrı anlayışı sorununu ortaya çıkararak Tanrı'nın bu süreçte ne yaptığı, gibi yeni konuları ortaya çıkarmaktadır. Âlemin sonradan yaratılmış olduğunu kabul etmek Yaratıcı Tanrının zaman içerisinde fikrinin değiştiğini yani zâtında değişiklik meydana geldiğini kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu durumda zamanın âlemi öncelediğini ancak ikisinin birlikte var olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Âlemin zamanı ya da zamanın âlemi öncelemesi kabul edilebilir değildir.<sup>238</sup>

Bu hususta Müellifimiz kendinden önceki gelenekler içerisinde bu tartışmalar sebebiyle bir kanat olmamaya çalışmak için çekimser açıklamalar yapmıştır. O'nun asıl amacı her iki önermenin sonucunda da ulaşılan Yüce bir Yaratıcı ihtiyacı noktasına okurlarını götürebilmektir. Bu bağlamda "*İbn Tufeyl, kelâmcıların âlemin bir sonu ve başlangıcı olduğu görüşüyle Meşşâîcilerin âlemin bir başlangıcı ve sonu olmadığı görüşünü uzlaştırmak ister görünmektedir.*"<sup>239</sup>

---

<sup>235</sup> İbn Tufeyl & İbn Sina, *a.g.e.*, s. 50.

<sup>236</sup> Hawi, *a.g.e.*, 133.

<sup>237</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s.137.

<sup>238</sup> Arslaner, *a.g.e.*, s. 31.

<sup>239</sup> Arslaner, *a.g.e.*, s. 36.

İbn Tufeyl açıkça belirtmese de eserde anlatılan akıştan sudur nazariyesini benimsediğini anlamaktayız. Bu noktada âlem Yaratıcının zamansallıktan beri şekilde yaratmasıyla meydana gelmiş, farklı bir deyişle fail-i muhtardan sudur etmiştir.<sup>240</sup> Yaratma silsilesi yukarıdan aşağıya indikçe mükemmellikleri bir önceki varlığa göre düşmektedir. Ekmel olan varlık Tanrı'dır. Yeryüzüne inildikçe bu mükemmellik azalmaktadır. Fail-i muhtardan sonra ise ay feleğine kadar bu şekilde bir sistemle devam eder. Ay feleği ise kendinden sonraki varlıklara sirayet ederken kendinde çokluk barındırmaktadır. Gök cisimlerinin ise duyulur evrene dair görevleri vardır. Yeryüzündeki varlıkları ısıtmak, canlılığın devamlılığını sağlamak gibi yeryüzündeki varlıkların nizam içerisinde olmasını sağlamaktadır. Aynı zamanda Zorunlu Varlıktan sudur eden ruhsal biçimleri yeryüzündeki varlıkların özümseyebilmeleri için hazır hale gelmelerinde etkileri vardır.<sup>241</sup>

İbn Tufeyl yukarıda açıkladığımız şekilde İslam Filozoflarının üzerinde durduğu iki konuyu da beraberinde doğacak problemlere de değinerek ele alıp açıklamıştır fakat yukarıda da bahsettiğimiz gibi aslında kendisi için önemli olan iki durumun sonucunda da ulaşılabilecek Zorunlu Tanrı fikrine ulaşabilmektir. O halde her iki durumda da ulaşılabilecek sonuç aynıdır:

*“Ömrünün önemi olmaksızın fiziki dünyanın ne olduğunu açıklayabilmek için tinsel bir failin varlığı kabul edilmek zorundadır.”<sup>242</sup>*

Görüldüğü üzere her iki durumda da evren için bir faile ihtiyaç duyulmaktadır. Ancak bu fail duyularla algılanamayacaktır. Çünkü duyular ile algılanma özelliği cismani varlıklar için söz konusudur Mutlak varlık için cismanîlikten söz edilemez. Tanrıya cismani özellikler atfetmek yine karşımıza cismaniliğin özelliği olan başka bir yaratıcıya muhtaç olması anlamına gelecektir bu durumu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü yaratıcı olan varlık daha önce söylediğimiz gibi cismanilikten beridir ve duyular ile kavranması mümkün değildir.<sup>243</sup>

---

<sup>240</sup> Kutluer, *a.g.e.*, s. 127.

<sup>241</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 140.

<sup>242</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 133.

<sup>243</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s.122.

Âlemin ezeli olması için de daima bir hareket hali gerekmektedir. Âlem ise bu durumda yine devinimi sağlayacak olan bir muharrike ihtiyaç duyacaktır.<sup>244</sup> Yine her iki durumda da nihai nokta bizi yaratıcı özneye götürecektir. İnsanın doğuştan gelen inanma içgüdüsüne sahip olduğunu düşünen Hayy b. Yakzân, bu şekilde evrende var olan her varlığın bir yaratıcısı olduğu konusundan emindir. Çevresinde gördüğü tüm san'at eserlerin elbette ki bir müessiri- Sâni olanı olmalıdır.<sup>245</sup>

Yeryüzünde bulunan tüm varlıklar ise birbirine sebeplilik zinciri ile bağlanmaktadır. Bu anlamda insan zihninin daima en üst sebebe ulaşma çabası vardır. Tıpkı Hayy b. Yakzân hikâyesindeki gibi, insanın temel amacının ise fizik âlemin ötesinde tinsel neden olarak mevcut olan Zorunlu Varlık kavramına ulaşabilmektir.<sup>246</sup> Zorunlu Varlık, evrende ilk muharrik olmasının yanı sıra her daim yaratma halindedir. Tanrı yeryüzünde bulunan tüm varlıklarda mevcuttur yani bir bakıma Zorunlu Varlık aşkın aynı zamanda içkin bir varlıktır. Evrende var olan tüm nefisler O'na ulaşmak için çabalamaktadır. Bu sebeple var olan her varlık için bir amaçlılık söz konusudur. Mutlak iyi ve ekmel olan Zorunlu Varlığa yeryüzünde bulunan varlıklar iştihak eder. Var olan her varlık ona benzemeye çalışmaktadır.

*“Zorunlu Varlık ilahi nefislere, canlılara, bitkilere ve hayvanlara sırasıyla tecelli eder.”*<sup>247</sup>

Bu bakımdan Zorunlu Varlık Mutlak kusursuzluk barındırmaktadır. O'nda hiçbir şekilde eksiklik ilintili değildir. Evrendeki tüm varlıklar O'na iştihak ederek benzemeye çalışmaktadır. Çünkü kendisinden sudur eden, taşan tüm varlıklar yine kendisine âşık olur. Bu sebeple her varlık gücü yettiği ölçüde O'na benzemeye çalışmaktadır.

Mutlak Varlık, ilk sebep olması hasebiyle yokluğunu düşünmek olası değildir. O'nun zâtında farklılaşma meydana gelmesi mümkün değildir. Kendisi özü itibariyle *ekmel* olmasından kaynaklı, var olması için başka sebebe ihtiyaç duymamaktadır. İlk Sebep'in zâtında değişme olmadığı gibi âlem de meydana gelen tüm kevn ve fesadın ilksel sebebidir. Ayrıca zâtında çokluk yoktur, ondan sudur eden

---

<sup>244</sup>Kukkonen, *a.g.e.*, s. 166.

<sup>245</sup>İbn Tufeyl& İbn Sina, *a.g.e.*, s. 55.

<sup>246</sup>Mustafa Yıldız, “İbn Tufeyl'de İnsan Doğasının Fizik ve Metafizik Kaynakları.” *Felsefe Dünyası Dergisi*, 2011: 65-9.1 s. 76.

<sup>247</sup>Arslaner, *a.g.e.*, s. 48.

varlıklar özlerinde çokluk barındırmaktadır. Bu durumda bir benzerinin olduğu düşünülmesi ya da şirk koşulması kabul edilir değildir.<sup>248</sup>

#### 2.3.4. İbn Tufeyl'in Akıl-Vahiy İlişkisi Yaklaşımı

Akıl ve vahiy ilişkisinin problematiği İslam felsefesi tarihinde her daim diriliğini sürdürmüştür. Kindî(260/873) ile başlayan felsefi kanadın içerisinde zikredilen Fârâbî, İbn Sîna, İbn Bâcce, İbn Rüşd'ün içerisinde buldukları isimler Meşşâî geleneğin belirli düşünceleri etrafında felsefi sistemlerini oluşturmuşlardır. Aristoteles'in doktrinleri ile İslamî değerleri birleştirerek bir yol izlemişlerdir.<sup>249</sup> Kendi düşünce sistemlerinin oluşumunda Aristoteles'in öğretileri şekillendirici olmuştur. Fakat kendileri din ile felsefenin uyum içerisinde olduğunu gösterebilmek için belirli çabalar içerisine girmişlerdir. Ayrıca nesne ve durumların kimyasını anlamlandırmak için çalışmışlardır.<sup>250</sup> Bu farklı gayeler sebebiyle Aristoteles felsefesinden ayrılmaktadır.<sup>251</sup>

İslam felsefesinde bir başka önemli düşünce sistemi ise akılcı bir anlayış geliştiren eklektik Meşşâîciliğin dışında İshrakîlik diye isimlendirilen sistemdir. Bu ekol Aristoteles'ten bizlere ulaşan aklın her şeyi bilebileceği savına karşı çıkan hakikate ulaşma noktasında *sezgiyi* hakikate ulaşma noktasında yöntem olarak kullanan sistemdir.<sup>252</sup> İbn Tufeyl'in de düşünce sistemi bu iki gelenek etrafında şekillenmiştir. Bu açıdan eseri incelerken Meşşâî ve İshrakî doktrinleri göz önünde bulundurmaya faydalı olacağı düşünülmektedir. Bu noktada İbn Tufeyl felsefi sistemini oluştururken Meşşâî felsefe ile tasavvuf metafiziğinin eklektik bir öğretisini temele almak istemiştir.<sup>253</sup>

Dolayısıyla bu sistemler içerisinde ayrıca kimi mütefekkirler akli vahye öncelemiş kimi mütefekkirler ise vahî akla öncelemiştir. Bu durumda sorun vahiy ve akıl tartışması içerisinde vahiy asıl alıp; akli fer yapmak ile filozofların akli asıl

<sup>248</sup> Arslaner, *a.g.e.*, s. 49.

<sup>249</sup> Erdal Baykan, İslam'ın Felsefi Dili: Meşşâîler Yeniden Gelir Mi? *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1-4, 2016, s. 2.

<sup>250</sup> Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi Kaynakları- Temsilcileri Tesirleri*. İstanbul: Ensar Yayınları. 1983,s. 156.

<sup>251</sup> Ateş, *a.g.e.*, s. 12.

<sup>252</sup> Bayram Kaya, *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Ceylan Yayınları, 2018, s. 278.

<sup>253</sup> Akhtar, *a.g.e.*, s. 297.

yapıp; vahyi fer yapmasıdır. Bu tartışma beraberinde şunu getirdi; akıl hakikati biliyordur, örneğin Grek felsefesinde akıl hakikat bilmiştir, Aristoteles'in felsefesinde akıl hakikati bilmiştir, Platon'un öğretilerinde akıl hakikati bilmiştir. Bu durumda bilinen hakikatin geniş kesimlere ulaştırılması kalmaktadır. Çünkü hakikati kavrayabilmek için çok soyut, özel yetenekli bir zihin gerekmektedir ki bu insanların fitratlarının farklı olmasının doğurduğu bir sonuç olarak herkesin sahip olduğu bir nitelik değildir ve bu sebeple bir kişi hakikati bilince diğer insanlara bu hakikati ulaştırması gerekmektedir.

Anlaşılan o ki, bu mevki herkesin sahip olabileceği bir konum değildir. Tabir yerinde ise; herkes dağın zirvesine çıkamaz birinin çıkıp ulaştığı mevki yani zirveyi, zirveye ulaşamayanlara anlatması gerekecektir. Bu örneklemedeki zirvedeki kişiye, yani muhayyile yardımıyla hakikati anlatacak kişiye peygamber diyebiliriz. Bu nedenle asıl olan akıldır yani akıl her şeyi bilebilir. Grek Felsefesinde akıl her şeyi bilmiştir, Aristoteles'te akıl her şeyi bilmiştir, Platon'da akıl her şeyi bilmiştir. Bugün de bilir yarın da bilecektir. Yani akıl varsa ve sahih düşünüyorsa akıl hakikate ulaşmaya muktedirdir. Bunun en iyi örneği İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân* karakterinde canlanmaktadır. Kişi doğru düşünme melekelerine sahip ise akıl onu hakikate götürecektir. Önemli olan kişinin mağaranın dışına çıkabilmesidir.

Bu durumda birey doğru düşünme yetisi edindikçe, Tanrı'yı bulur, Tanrı'ya karşı nasıl davranması gerektiğini kavrar, ahlâkı gibi konuları temellendirebilir. Hakikate ulaşmada salt akılı kullananlar için sorumlu oldukları bir Tanrı kavramı olmayacaktır. Fakat Nübüvvet öyle değildir. Buradan bakıldığı takdirde vahiy gelmediği sürece akıl hakikati bilemeyecektir. O halde sorumluluktan söz edebilmek için vahyin gelmiş olması gerekmektedir. Bu nedenle dinî düşüncenin önemli problemini, Gazzâlî'nin içinde olduğu kelâm kanadı ve tasavvuf kanadı vahyi önceleyerek vahiy-akıl meselesini tartışmıştır. Felsefe kanadı ise akılı önceleyerek akıl-vahiy meselesini tartışmıştır. Bu iki problem birbirlerinden farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla akıl- vahiy ilişkileri, akıl ne bilebilir, vahiy ne söyler? Aklın söylediği ile vahyin söylediği arasında irtibat nedir? Konuları bağlamında İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*'ı bir denemedir şeklinde birer ifade kullanabiliriz. *Hayy*

karakterinin bu süreçte hakikati edinme yolunda kullandığı araçları duyu organları, ampirik metot ve salt akıldır.<sup>254</sup>

İbn Tufeyl akıl ve vahiy problematiğini uzlaştırma yoluyla çözmeye çalışacaktır. Bu bağlamda kendisinden sonra gelen İbn Rüşd'ü de bu konuda etkileyecektir ve İbn Rüşd'te *Faslu'l-makâl* adlı eserinde din- felsefe kardeşliğine spesifik olarak vurgu yapacaktır. <sup>255</sup>

İbn Tufeyl'in temel iddiasının uzlaştırma olduğunu çokça vurguladık. Daha sonra yukarıda bahsettiğimiz gibi İbn Rüşd bu çabayı devam ettirmeye çalışacaktır. Örneğin Fârâbî akli esas alarak, dinî cumhur için felsefede ulaşılan bilgilerin öğretim şekli olarak açıkladı.<sup>256</sup> Bu nedenle Endülüs düşünürleri için -etki alanları diğer filozoflara göre azdır- daha dinî düşünürler diyebiliriz. Fârâbî ve İbn Sîna ise daha özgür düşünmektedir. Özellikle de Fârâbî daha özgür düşünmektedir. Yine bu nedenle örneğin, Fârâbî karşısında ki doğudaki kelâmcılar daha şeditir. Gazzâlî gibi sert bir üslup geliştirmişlerdir. Fakat Endülüs'teki kelâmcılar ise öyle değildir. Endülüs'te ise İslam Felsefecilerinin karşısında daha çok Mâlikî fakihler yer almaktadır.<sup>257</sup> Bu şekilde birbirleri arasında farklılıkları vardır ve bu sebeple yöntemlerinde farklılıklar görmekteyiz.

Bu bağlamda şu ana kadar bahsettiklerimizi göz önünde bulundurduğumuz takdirde; *Hayy b. Yakzân* eseri için İbn Tufeyl böyle bir kitabın yazarken ki gayesi zihnîmizde daha iyi şekillenmektedir. İbn Tufeyl, kendi yaşadığı döneme kadar ulaşılmış olan felsefî miras ile insanın neye muktedir olduğu konusuna dikkat çekmek için İslam kültür mirası içerisinde kendi yaşadığı dönemde yeniden bu konuları ele almaktadır.

Bir diğer önemli husus ise müellif bu kitabı hangi gelenek içerisinde yazmış olduğudur. İbn Tufeyl bu eseri kendisine kadar ulaşılmış olan üç geleneği dikkate alarak oluşturmaktadır. Felsefe geleneğini dikkate almıştır çünkü onların iddiaları vardır, kelâm geleneğini dikkate almıştır çünkü onların da iddiaları ve suçlamaları

---

<sup>254</sup> Emre Dişçi, "Kendi Kendine Terbiye" Kavramı Açısından İbn Tufeyl'in Hay bin Yakzan'ı, Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2006. s. 107

<sup>255</sup> Burhan Köroğlu, a.g.e., s. 361.

<sup>256</sup> Fârâbî, *Kitabu'l-Huruf*, (çev. Ömer Türker), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013, s. 57.

<sup>257</sup> Özdemir, a.g.e., s. 178.

vardır, tasavvuf geleneğini dikkate alarak yazmıştır çünkü onların ittisale, hakikate ulaşma ya dair iddiaları vardır. Netice olarak İbn Tufeyl bu tartışmalara girmeden, eserinde en temele inerek, en basit şekilde insan zihnine yönelerek; “Bu konuyu nasıl izah edebilirim?” sorusunu sormaktadır. O halde *Hayy b. Yakzân* kitabı insan zihninin yetkinleşmesi serüveninin çözümlenmesidir denebilir. Bu bakımdan *Hayy b. Yakzân* eseri daha önce ifade ettiğimiz gibi insan neyi bilebilir ve insan neye muktedirdir sorusunun cevabının arandığı kitaptır.

### 2.3. Din-Felsefe İlişkisi

İnsan zihnî düşünmeye başladığı ilk andan itibaren her zaman fizik âlem ve fizikötesi âleme dair bilgi edinmek ve bilinmeyen her şeye hâkim olmak arzusu taşımıştır. Antik Yunan tarafından yapılan çalışmalar ile insanlar fizikötesi olan, bilinenin ötesinde bilinmeyen varlıklar içinde bilgi sahibi olmaya arzusu taşımıştır. Bu süreç yapılan tercüme çalışmalarıyla birlikte İslam Felsefesinin de yapı taşlarını oluşturmaya başlamıştır. Çok geçmeden bu düşünce sistemi içerisinde Felsefe ve Din arasındaki ilişki İlk İslam filozofu Kindî’den itibaren üzerinde düşünülmesi gereken bir konu olmuştur.

İslam’ da tercüme hareketleriyle birlikte, felsefe karşıtı düşünceler oluşmaya başlamıştır. Bunun kaçınılmaz bir sonucu olarak da iki grup arasında argümanlar meydana gelmiştir. Bahsi geçen çalışmalar içerisinde Kindî, Fârâbî, İhvanu’s-Safa (H.IV. Asır), İbn Sîna, İbn Rüşd gibi isimler karşımıza çıkmaktadır.<sup>258</sup>

İslam düşünürleri, İslam Felsefesi içerisinde önemli olan bu probleme karşı Din Felsefe uyumunun yanı sıra bir gereklilik ile uyum sağlaması gerektiğini düşünmektedir. Çünkü hakikat aslı itibariyle bir olmak zorundadır ve hakikatlerin çatışmasının mümkün olmayacağını düşünerek vahyin ve aklın Allah katında bizi aynı hakikate götürmesi gerektiğini savunmaktadırlar.<sup>259</sup>

İslam düşünce tarihinde bu konu hakkında İbn-i Sina, Fârâbî ve İn Rüşd gibi düşünürler iki sistemin de bizleri aynı hakikate götüreceği konusunda farklı zamanlarda hemfikir olmuşlardır. İbn Rüşd, felsefe ve dinî aynı anneden süt içmiş

---

<sup>258</sup>Hüsameddin Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, 3. bs., Konya: Hü-Er Yay.,2004.s. 163.

<sup>259</sup> Hüsameddin Erdem, *a.g.e.*, s. 165.

ikiz çocuklara benzetmektedir. Bu noktada tabiatları ve yaratılışları gereği birbirine uyum göstererek şeriat ile hikmetin iki ayrı noktada ayırım yapılmasının doğru olmadığını düşünmektedir.<sup>260</sup>

İbn Tufeyl'in de eserindeki en önemli amaçlarından biri Hayy b. Yakzân'ın elde ettiği aklî ve mistik bilgilerin birbiriyle ilişkili olduğu ve bu yolla elde edilen metafizik gerçeklik ile dinî öğretinin birbiriyle benzer olduğu gibi aralarında herhangi bir çelişki bulunmadığıdır.<sup>261</sup>

Müellifin kaleme aldığı eser *Hayy b. Yakzân*'da ise bireyin gelenek ve dilden bağımsız olarak yalnız şekilde koyulduğu zihnî yolculuğunun neticesinde şeriat ile bir araya gelerek aynı zamanda akıl-vahiy, felsefe-din ilişkilerini ele alıp incelemiştir. Bu ilişkiler arasında çelişiklik olmadığını aksine birbirleriyle uyum arz ettiğini göstermek için çabalamıştır. İbn Tufeyl'den anlaşıldığı üzere, felsefi bir çaba halinde bulunan bireyin istikameti nihai şekilde Zorunlu Varlık'a ulaşacaktır ve hakikatin bilgisine nail olabilecektir. Müellifin eserinde yapmayı istediği de buradan hareketle zihnî faaliyetler neticesinde faal akılla ittisale geçerek hakikatin bilgisine vakıf olunabileceğini ispatlamaktır. Netice olarak İbn Tufeyl için bu süreçler sonucunda ulaşılan hakikat dinînin ulaştırdığı hakikat ile aynı olacaktır. Daha önce vurguladığımız gibi hakikatin tek bir tane olduğu, bu sebeple hakikatlerin çelişmesinin söz konusu olmadığını tekrar ifade edebiliriz. Bu durumu, zahiren farklı iki yöntem olarak karşımıza çıkan din- felsefe ikileminin aslen birbirine hizmet eden iki yöntem olarak izah edebiliriz.<sup>262</sup>

Felsefe-din ilişkisini açıklamak isterken felsefe- din ilişkisini daha farklı bir ifade ile akıl-iman ilişkisi olarak açıklamak mümkün gözükmektedir.<sup>263</sup> Bu bakımdan *Hayy b. Yakzân* hikâyesi, baştan aşağı tekrar ele alındığında, İbn Tufeyl'in adı düşünce tarihimizdeki felsefe-din ilişkisi hakkında yapılan tartışmalarda pek

---

<sup>260</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri (Faslu'l-makâl, el-Keşf an Minhâci'l-Edille)*, (çev: Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergah Yay., 1985, s. 164.

<sup>261</sup> Arslaner, *a.g.e.*, s. 36.

<sup>262</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l Makal Felsefe ve Din Uyumu*, (Çeviren Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol). Ankara: Elis Yayınları, 2019. s. 28.

<sup>263</sup> Bu tavır ve yaklaşımlar için Bkz: Mehmet Bayrakdar, *age.*, s. 166-169; Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 150-158; İsmail Taş, *Ebu Süleyman es-Sicistani*, Konya: Kömen Yay., 2006, s.159-161.

rastlanılmamaktadır. Fakat hikâyede yapılan çıkarımlar ile İbn Tufeyl'in İslam tarihinde önemli bir felsefe-din uzlaştırması çabasını mevcuttur.<sup>264</sup>

Müellifin epistemolojisine incelendiğinde, bilgiye ulaşma yollarını insan-evren birlikteliği üzerine inşa etmeye çalışmış iken, ilerleyen süreçlerde Tanrı- insan ilişkisini konu edinen teoloji ile insan-Tanrı ilişkisini konu edinen din felsefesini de içine alarak insan-evren ve Tanrı ilişkisi üzerine inşa etmeye çalışmıştır. Dolayısıyla başlangıçta ampirist bir anlayış gözlemlenen hikâyenin akışında ilerleyen süreçlerde salt aklın da devreye girerek rasyonalizmi ve en nihayetinde ilahî bir dokunuş ile sezgiyi de işin içine dâhil ederek kendi epistemolojisini inşa etmiştir. Bu anlatım elbette ki İslam Felsefesi için önemli olan tasavvufî ve felsefî yöntemlerinin, hakikati elde etme açısından birbiriyle uyumlu olduğunu bu anlatı yoluyla göstermeyi amaçlanmıştır.

## **2.4.Tanrı Tasavvurları Bakımından Eser Karakterlerinin İncelenmesi**

### **2.4.1. Hayy b. Yakzân'ın Tanrı Tasavvurunun Değerlendirilmesi**

İbn Tufeyl'in kaleme aldığı eserin temelinde, bir çocuk üzerinden bireyin düşünmeye alışmasındaki süreç işlenmiştir. Kendi benliğinin yanı sıra salt akıl ile Tanrı fikrini edinebilmiş bir bakıma rasyonel mistisizm ya da teosofik bir anlayışı önümüze konulmaktadır.<sup>265</sup>

Adeta bir laboratuvar gibi hayatı işlenmiş olan Hayy karakteri, yirmili yaşların başına henüz ulaştığı evrede maddi âlemin ötesinde somut varlıklara dair edindiği bilgilerden yola çıkarak soyut varlıklara dair bilinçlenmiştir. Neticede yeryüzünde mevcut olan tüm varlıkların madde ile forma ihtiyaç duyduklarını kavramıştır. Bu evrede artık Hayy b. Yakzân için nesnenin özelliklerini belirleyen öz, Tanrısal formlardır. Bu sebeple yaratıcı bir öznenin varlığını temellendiremezse varlığı da anlamlandıramayacaktır. Dolayısıyla madde var olmak için yaratıcı bir öze muhtaçtır.<sup>266</sup>

---

<sup>264</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 54.

<sup>265</sup> Mehmet Harmancı, *İslam Felsefesinde Metaforik Uslûp (İbn Tufeyl (ö.581/1185)'in "Hay İbn Yakzân" Eseri Örneği)* (2007) , Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007,s. 148.

<sup>266</sup> Arslaner, *a.g.e.*, s. 21.

Hayy için tüm varlıkların, varlık alanına çıkabilmeleri için bu Öz'e ihtiyaç duydukları açıktır. İbn Tufeyl zihinlere bu temel meseleyi açıklayabilmek adına Hayy'ı öncelikle insan yaşamının en temel kanunlarını içeren kozmik dünya metnini anlamlandırabilmesi için düşündürmüştür. Sonrasında ise daha komplike problemler üzerinde anlamlandırma çabasına yöneltmiştir. Bu süreçte Hayy b. Yakzân'ın daimi olarak diri kalan merakı, gelişim sürecinde etrafını anlamlandırması için azımsanamayacak derecede önemlidir. Bu zihni süreçler neticesinde Hayy b. Yakzân için artık ilk sebep olarak maddeleri biçimsel forma sokan Yüce Öz belirginlik kazanmaktadır. Bu öz aynı zaman da ilk nedendir.<sup>267</sup> İlk özne o ana kadar müşahade ettiği tüm varlıklardan arıdır. Yeryüzünde ve gökyüzünde bulunan tüm varlıklar bu yüce varlığın eseridir.

Hayy b. Yakzân'ın hayvanların çeşitleri üzerinde incelemeler yaparak onların yetkinliklerini ve noksanlıkları üzerinde mütalaa ettiğinden bahsetmiştik. Bu noksanlıklar türlerin çeşitliliğine göre değişmektedir. Birinde daha az iken diğerinde tümüyle yoksun olabilir. Fakat bu noksanlık- yetkinlik gibi kavramlar hadis olan varlıklar için geçerlidir. Muhdis olan, Zorunlu Varlık için konuşulduğunda ise kendisi tümüyle bunlardan münezzehtir. İbn Tufeyl bu noktada İbn Sîna'ya benzer şekilde ilahi ruhun tüm varlıklarda eşit derecede neşet ettiği düşüncesindedir.<sup>268</sup> Dolayısıyla varlıklar onun ikramlarıyla vücut bulmuştur.

Aynı zamanda Yüce Yaratıcı tarafından hayvanların her birinin kendine has niteliklere sahip olduklarını ve bu niteliklerini kendilerine özgü güçlerini nasıl kullanacaklarına dair bilgilerin yaratılışları esnasında kendilerine öğretilmiş olduğunu fark eder.<sup>269</sup> Böylece Hayy b. Yakzân, kendilerine verilen nimetleri gördükçe Zorunlu Varlığın çokça cömert ve rahmet sahibi olduğu kanaatine varmaktadır. Dolayısıyla bu farkındalığın akabinde Hayy b. Yakzân, etrafında gördüğü tüm güzelliğin, görkemin, ekmele olanın için tekrar durup düşünmektedir. Aynı zamanda bu sıfatın Celil sıfatı taşıyan Zorunlu Varlık' tan feyz ettiğini bilmekteydi.

---

<sup>267</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 130.

<sup>268</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 125.

<sup>269</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 120.

Bu durumda canlılara verilmiş bu güç ve yeteneklerin işlevlerinin öğretilmemiş olduğu takdirde bu canlıların fitrî olarak sahip olduğu fonksiyonları kullanamamaları anlamına gelmektedir. Faydanın yanı sıra kullanamadıkları güçlerin yaşamlarını zorlaştırabileceği durumu hâsıl olur.<sup>270</sup> Bu ihtimalleri düşündükçe Yüce Yaraticının ne kadar cömert olduğunu düşünmektedir.

#### 2.4.2. Hayy ve Sudur Teorisi

Hayy b. Yakzân maddeye varlık atfeden, maddi olmayan Tanrı'ya dair bir sıçrama yaşamaktadır.<sup>271</sup> Maddi olmayan Tanrı'nın aynı zamanda keremlilerin en keremlisi, rahmeti en bol olan olduğunu kavramıştır. Artık evrende vakıf olabildiği tüm iyi şeylerin, güzel niteliklerin bilgisine ulaştığı o Yüce Yaraticının bilgisinden sudur ettiği Hayy b. Yakzân için apaçıktır. Evrende varlık sahasına çıkmış olan her canlının varlık sebebi Zorunlu Varlık'tır.<sup>272</sup> Dolayısıyla varlık kavramı Zorunlu Varlık ile mümkündür. Aksi halde Zorunlu Varlık olmaksızın canlıların varlıkları söz konusu mümkün değildir. Zorunlu Varlık dışında var olan tüm mevcudat mâhluk olmaları sebebi ile yok olacaklardır.<sup>273</sup> Neticede Hayy, hayvanlar üzerinde bir müddet tefekkür ettikten sonra dikkatini tekrar gök cisimleri çekmektedir.

*Şimdi her şeyde Yaraticının gücünün bir ifadesini görüyordu; O'nun muhteşem sanatı, zarif tasarımı ve bilge dehası karşısında nutku tutulmuştur. Şeylerin yalnızca en yücelerinde değil, en aşağılarında bile O'nun bilge ve Tanrısal yaratıcılığına şahit olmak, Hayy'ın nefesini öyle kesmişti ki, tüm bunların mükemmelliğinde ötesinde bir varlıktan neşet ettiği inancı katiyete vardı. "Göklerde ve yerde zerre kadar olanlar bile O'nun ilmi dışında değildir."*<sup>274</sup>

Gök cisimlerini inceledikten sonra onların ortak bir grup halinde hareket ettiğini gören Hayy b. Yakzân, evrenin her parçasının birbiri ile bütünlük içerisinde olduğunu fark edecektir. Bu parça- bütün ilişkisi neticesinde Hayy b. Yakzân'ı,

---

<sup>270</sup> Kutluer, *a.g.e.*, s. 123 – 125.

<sup>271</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 84.

<sup>272</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 138.

<sup>273</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 55.

<sup>274</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.* s. 88, Kur'an, 10/62.

vahdet fikrine götürecektir.<sup>275</sup> Bu noktada, İbn Tufeyl'in zihin yapısı incelendiğinde Yeni Platoncu anlayışın motiflerini içeren sudur anlayışı fark edilecektir.<sup>276</sup> Sudur anlayışında ilk akıldan taşan diğer akılları ve bu silsileyle birlikte yukarıya doğru çıktıkça vahdet olacağını; aşağı indikçe kesret olacağı düşüncesi hâkimdir. Zamanla Hayy b. Yakzân'ın zihninde kesret barındırmayan, ancak vahdet barındıran bir Yüce Varlık anlayışı oluşacaktır.

Dolayısıyla Hayy b. Yakzân karakteri, bu noktada oluşan Yüce Varlık düşüncesine daha çok ihtiyat göstermektedir ve sürekli yetkin olan Tanrı'yı düşünmeye başlamaktadır. O'nu düşünüp, gök cisimlerine benzer hareketler ile dönmeye başlamıştır. Bu davranışların sonucunda ise kendinden geçip düşüp bayılana kadar bu hareketleri tekrarlamaktadır. Aslında bu bir çeşit ibadet etme yöntemi olduğundan bahsetmiştik.

Tüm bu süreçlerin içerisindeki bütünlüğü kavraması ile tüm mevcudatın, Yüce Varlığa yani bu Özne'ye mecbur olduğu, bu Özne'nin yokluğunun düşülmesinin imkânsız olduğu bilgisini aklı kavrar. Bu Yüce Varlık evrende var olan her şeyin temel ilkesidir ve müessiridir. Mevcudatın tümü müessirin-Sâni olanın ürünüdür ve hepsi ona ihtiyaç duyarlar.<sup>277</sup>

Hayy b. Yakzân'ın 35 ile 42 yaş aralığına vardığında gönlünde vücut bulan bir merteye sebebiyle artık Yüce Varlık dışında hiçbir şey dikkatini çekmiyordu. Başlangıçta fizik âlem ile ilgilenirken bu merhalede maddî olan hiç bir şey ile ilgilenmemeye başlamıştır. Yalnızca gördüklerinden yola çıkarak yeryüzünde bulunan her bir nesneye yalnızca bir sanatçının muazzam eseri olarak bakmaktadır. Bu muazzam derecede hayranlık uyandıran eserlerinden yola çıkarak eserlerin sanatçısına ulaşma çabası içerisindeydi ve bu arzusu zaman geçtikçe daha da şedit bir hal almaktadır. Bu döngü içerisinde kalbi duyulur evrenden kopuyor ve anlaşılır dünyaya cihet ediyordu.<sup>278</sup>

Mevcudiyeti kesintisiz olan tüm varlığın müsebbibi olarak bilinen aynı zamanda var olmasının başka bir müsebbibe ilintili olmayan Zorunlu Varlığın

---

<sup>275</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 125.

<sup>276</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 117.

<sup>277</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s., 56.

<sup>278</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s., 55.

bilgisine nail olmuştur. Dolayısıyla bu konuma gelebilmesini sağlayan duyu organları üzerinde tefekkür etmeye başlamıştır ancak bu durumun yalnızca mâhluk olan sonradan yaratılmış cisimleri kavramada yardımcı olacağını, duyularının fonksiyonlarını gözden geçirerek bu organların cisim olan varlıkları kavrayabildiklerini gördü. Cismin ötesinde olan varlıkları muhayyile gücüyle bile kavrayamayacağını biliyordu. Bu durumda Zorunlu Varlık'ın diğer varlıklara kıyasla hiçbir cisimsel özellik taşımadığını netlik ile biliyordu. O halde tüm evrenin mevcudiyeti, madde ile cismani niteliklerden beri olan, hislerin kavrayamadığı bir ilk sebebi kabul etmek ile ilintili olmak zorundadır. Hayy b. Yakzân, bu durumda duyu organlarıyla kavrayamadığı Zorunlu Varlık'ın bilgisine kendisinde O'ndan bulunan bir öz ile mümkün olduğunu kavramıştır.<sup>279</sup>

Bununla birlikte zorunlu varlığın zâtında diğer yaratılanlarda olduğu gibi bir değişim söz konusu mümkün değildir. Çünkü zâtında değişim meydana gelmesi durumu yine cisme ait niteliklerden sayılmaktadır. Dolayısıyla varlıkların hayat sahasına çıkmak için ihtiyaç duydukları bu Zorunlu Varlık'ın zâtında bir değişimin, oluş ve bozuluşun meydana gelmesi mümkün değildir. Kevn ve fesad aynı zamanda cisimsel niteliklerdir ve ancak evren ile evrende bulunan mahlûklar için geçerlidir. O halde kâinatta bulunan tüm cisimlerin müsebbibi olan Zorunlu Varlık'ın zâtında bir değişim söz konusu olması mümkün değildir.<sup>280</sup> İlahi olan bu varlığın en yetkin niteliklere sahip olduğunu aynı zamanda tüm eksikliklerden de berîdir.<sup>281</sup>

Bahsettiğimiz üzere İlk Sebep yaratılmış olanların çokluğuna nazaran benzer biçimde gök cisimlerinin de hareket ettiricisi<sup>282</sup> olduğu için aynı zaman da yeryüzünün ve gökyüzünün kaçınılmaz bir neticesi olarak onlara karşı kâdir ve âlim olandır. Madde ise varlık sahasına çıkabilmesi için suretlere ihtiyaç duymaktadır ve yine maddelere bu suretleri bahşeden Zorunlu Varlıktır. Bu durumda maddelerin varlık alınana çıkabilmeleri için bu Zorunlu Varlığa ihtiyaç duymaktadır. Bu şekilde Zorunlu Varlık tüm var olanların sebebi olmaktadır. Bu Zorunlu Varlığın gücünde, kudretinde bir sınırlılık söz konusu değildir. Diğer varlıkların ise sınırlılığı burhan ile

---

<sup>279</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 55-56.

<sup>280</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 56.

<sup>281</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 57.

<sup>282</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 43.

bellidir. Dolayısıyla evrende var olan onca varlığın sebebi bahsettiğimiz Zorunlu Varlıktır.<sup>283</sup> Aynı zamanda tüm evren zaman açısından değil ancak zati yönden kendisinden sonra gelmektedir.<sup>284</sup> Bu çıkarımlardan sonra haliyle Hayy b. Yakzân için Yüce olan, kudret sahibi olan, evrenin en ince ayrıntısına değin nüfuz eden hikmet-i ilahiye ile kalbi hayranlıkla dolarak, etrafını tekrar bu bilinçle gözden geçirmiştir.

Hayy b. Yakzân Zorunlu varlığı kendisinde de bulunan bir özden yola çıkarak kavrayabildiğini anlamıştır. İnsanda bulunan ruh Tanrıda bulunan ruhun tecellisidir yani asıl fail Allah'tır.<sup>285</sup> Bu durumu kavrayınca cisme verdiği önem kaybolmuştur. Ruh- beden karşıtlığı ile bedenden ayrık şekilde ruhunun üzerinde düşünmeye başlar.

Hayy b. Yakzân, zâtında bulunan yetkinliğin yüce yaratıcıyla daima hemhal olmakla ilintili olduğunu fark etmiştir. Bu durumun devamlılığını ancak müşahede ile sağlayabilirdi ve müşahedenin daimi olabilmesi için tek yolun daima tefekkür etme halini devam ettirmekle olabileceğini düşünmektedir. Bu sebeple tüm zamanını Tanrıyı kavramak için çabalamaya adanmıştır. Zihninde arı bir Tanrı tasavvuru oluşturabilmek için sürekli dış uyarıcılar sebebiyle sekteye uğrayan bu müşahede halinin devamlılığı için çabalamıştır.

Hayy b. Yakzân kümülatif şekilde edindiği her yeni şey ile önceki öğrenmelerini tekrar gözden geçirerek tüm nesnelere arasında bir ilinti bulmaktadır.<sup>286</sup> Aynı zamanda bu durum kendisini meta biliş bir öğrenme seviyesine çıkarmaktadır. İbn Tufeyl düşüncesinde akıl ve mistik tecrübe birbirini tamamlayıcı birlik içindedir.<sup>287</sup> Bu yönüyle mistik-gnostik bir çizgide olması açısından İbn Sîna'ya benzerlik göstermesi göze çarpmaktadır. Bu durumu akılcı- mistik bir çizgi olarak değerlendirilebilir.<sup>288</sup>

Hayy b. Yakzân bu aşamada adeta bir bilimsel çalışmacı şeklinde hareket ettiğini görmekteyiz. Aynı zamanda tüm bu zihnî süreçler ile yaptığı soyut kavrama süreçleri ile soyut örnekler vermesi ve bu emsaller ile zihnî faaliyetlerine devam

---

<sup>283</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 53 .

<sup>284</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 54.

<sup>285</sup> Goodman, *a.g.e.*, s. 154.

<sup>286</sup> Hawi, *a.g.e.*, s. 236.

<sup>287</sup> Goodman, *a.g.e.*, s. 181.

<sup>288</sup> Goodman, *a.g.e.*, s. 183.

etmesi bakımından bir filozof gibi göründüğünü söyleyebiliriz. Hayy b. Yakzân'ın bu aşamada; somut gözlemler edinmesi, sebeplilik zincirleri kurabilmesi bunlarla beraber çıkarımlar edinebilmesi ile metafizik üzerinde düşünebilmesi önem arz etmektedir. Tüm bunları adım adım yaşarken kullandığı tümevarım yönteminden bahsetmek ise yine hikâyenin bütünü açısından kayda değerdir.<sup>289</sup>

Hayy b. Yakzân, ruh-beden karşıtlığını ayırt edebildiği aşamada yalnızca Zorunlu Varlık üzerinde tefekkür etmeye başladığını zikretmiştik. Simdi buraya kadar olan kısımları Tanrı fikrinin oluşma kısımları olarak ele alabiliriz. Buradan sonraki kısımda ise artık Hayy b. Yakzân tüm çabaları Yüce Varlığı kavramak şeklinde olacaktır. Artık Hayy, Yüce Varlığı kavramak için çalışmalara başlamıştır.

Bu süreçte Yüce Yaratıcının özelliklerini olumlu ve olumsuz özellikler şeklinde iki başlık altında tasnifleme yapmaya çalışmıştır. Zorunlu varlığın âlim olarak ilim sahibi olmasını ya da her şeye kadir şeklinde güç sahibi olmasını olumlu özellikler içerisinde kategorize edebiliriz. Bir başka sınıflandırma şeklindeki olumsuzlama için ise, cisimlilikten beri olup, arı olması şeklinde örneklendirme yapabiliriz. Zorunlu Varlığın evren ile ilişkisinin, ilgisinin kudret ile ilim sıfatıyla ilintilidir.

### 2.4.3. İlahi Sıçrayış- *Hads*

Bu noktada Hayy b. Yakzân'a bu Öz'ü kavrayabilmek için O'na benzemesi gerektiği fikri hayatına da hâsıl olmuştur. Bu gaye ile cisimlilikten uzak olmaya çalışıp bedeniyle ilişkisini en aza indirmeye çalışmıştı. Bu cihet ile Hayy b. Yakzân çabaları karşılıksız kalmamıştır ve nihayetinde kendi özünü bile kaybederek ilahî bir sıçrama ile yeryüzündeki diğer canlıların vakıf olmadığı hallere vakıf olmuştur.<sup>290</sup> Bu halleri açıklayabilmek zordur bu nedenle tabiattan yola çıkarak akılcı kişi bu durumu açıklamaya çalışmaktadır. Buradan hareketle, İbn Tufeyl'in düşünce sisteminde Tanrı sırasıyla en emniyetli biçimde akılla, mistik tecrübe ile nihayetinde ise ilham ile bilinir, bu noktada İbn Tufeyl'in dini melez bir din olarak görünmektedir.<sup>291</sup>

---

<sup>289</sup> Ateş, *a.g.e.*, s. 42.

<sup>290</sup> Kutluer, *a.g.e.*, s. 144 – 146.

<sup>291</sup> Goodman, *a.g.e.*, s. 184.

Müellif, Hayy b. Yakzân'ın yaşadığı bu hallerin kolay şekilde açıklanamayacağını ya da daha önce açıklamak isteyenlerin karşılaştıkları problemleri kitabın ilk sayfalarında yer vermektedir. Bu eser genel olarak incelendiğinde duygusal imgelem şeklinde bir eser olarak göze çapmaktadır fakat derinlemesine incelendiğinde çok önemli bilgiler vermektedir. Hayy b. Yakzân, fenâ makamına ulaştığında bu haller neticesinde ise Tanrının Öz'ü ile kendi özünün katışık olduğunu kavramıştır. Kendinde bulunan öz Tanrının Öz'ünden farklı değildir. Bu hal esnasında yani sadece fena makamında bulunduğu Hayy, aynı zamanda Kayyum olan Zorunlu Varlık ile baş başa bulunmaktaydı.<sup>292</sup>

Bununla birlikte duyulur evrende çokluk mevcut iken metafizik âlem için aynı şeyleri söylemek mümkün değildir. O halde üzerinde onca zaman çalışmalar yaptığı bu âlem için sadece zihnî faaliyetlerin yeterli olmayacağını aynı zamanda âleme dair bilgilerin sağlam olabilmesi için ilahî bir sıçramanın da gerekliliğini gerekçelendirilmektedir.<sup>293</sup>

Hayy b. Yakzân için Zorunlu varlığın bilgisi muazzam bir haz vermektedir. O'nu müşahede ederken aldığı doyumunu fizik âlemde daha önce yaşamamıştır. Zorunlu Varlık, kendisi düşünülürken insana sevinç ve huzur vermektedir. Bu makama ulaşan kişinin bu makamdan ayrılması ise elem vericidir. Ancak kişi Zorunlu Varlık ile tanışmamış ise O'nun bilgisine nail olmamış ise bu acı söz konusu değildir. Öldükten sonra ise kendi cismani güçleri olan cisimsel özellikleri bedeniyle birlikte yok olup gider ve kendisi bu hazzı yaşamadığı için yok olduğunda da neyden mahrum kaldığını anlayamayacaktır.<sup>294</sup>

Hayy'ın anlamlandırmaya çalıştığı Zorunlu Varlık'ın bilgisine ulaşmanın nihai amaç olduğunu ortadadır. Bunun yanı sıra bu evre Hayy'ın mutluluğa ulaştığı evredir.<sup>295</sup> Hayy b. Yakzân'ın bireysel yetkinliği ve ruhunun mutluluğunu ancak marifetullah ile yani Zorunlu Varlığı tanıması ile gerçekleşmektedir. Bu sebeple kendisini daima müşahede etmeye çalışmaktadır.<sup>296</sup>

---

<sup>292</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 71.

<sup>293</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 146 – 149.

<sup>294</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 150 – 154/58.

<sup>295</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları. 2012, s.60.

<sup>296</sup> İbn Tufeyl, *a.g.e.*, s. 58.

İbn Tufeyl'in bilgi felsefesinde, tabiatı inceleme ve edindiği tecrübeler neticesinde Hayy b. Yakzân karakterinin fitratında mevcut bulunan akıl yürütme melekesinin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Tüm bu kıyas, mantikî çıkarımlar gibi zihnî faaliyetler neticesinde ise tümevarımsal sonuçlar elde edilmektedir. Tüm bu zihnî faaliyetler sonsuza kadar devam ettirilemeyeceği gibi belirli bir noktadan sonra ilahi bir sıçrayış, *hads* ile Zorunlu Varlığın bilgisine ulaşmak için gerekli olacaktır.<sup>297</sup>

#### 2.4.4. Salâmân ve Absâl'ın Tanrı Tasavvurunun Değerlendirilmesi

Salâman, adanın sakinleri arasında önemli bir figürdü. O, kitle dininin en sadık taraftarlarından biriydi. Dinin dışsal görünümüne olan bağlılığı ve geleneğe olan sıkı sarılışıyla tanınıyordu.<sup>298</sup> Salâman, dinin ritüellerini titizlikle yerine getirir, ibadetlerini düzenli olarak yapar ve toplumun kabul ettiği normlara sıkı sıkıya uyar.

Salâman, dinin dışsal yönlerini korumanın önemini vurgulardı. Ona göre, bu ritüeller ve adanın gelenekleri toplumun bir arada tutulmasını sağlıyordu. Onun için, kitle dininin sağladığı toplumsal düzen ve birlik, güvende hissetmesi için vazgeçilmezdi.<sup>299</sup> Salâman, Tanrı'ya olan inancını bu dışsal ibadetlerle ifade ettiğine inanırdı. Onun için, Tanrı'nın insanlara buyurduğu emirlerin yerine getirilmesi, dinin temelini oluştururdu.

Diğer yandan, Absâl ise adada farklı bir yaklaşım sergiliyordu. O, kendi içsel yolculuğunda derin düşüncelere dalmış bir zahitti. Absâl, Tanrı'yı daha derin bir şekilde anlamaya çalışırken, sadece dışsal ritüellerle yetinmeyi reddediyordu. Onun Tanrı tasavvuru, kitle dinindeki dışsal görünümünden daha fazlasını içeriyordu. O, Tanrı'yı sadece ibadet yerlerinde değil, her yerde hissedebileceğine inanıyordu. Onun için, Tanrı'ya ulaşmanın yolu, içsel bir arınma ve derin düşünceydi.<sup>300</sup>

Absâl, Tanrı'nın evrensel bir varlık olduğuna ve O'na ulaşmanın yolu ise sadece dışsal ritüellerden değil, içsel bir arayıştan geçtiğine inanıyordu. Onun için, dinin özü, kalpteki samimi bir inanç ve ruhsal bir derinlikti. Absâl, kitle dininin sınırlarını aşarak, Tanrı'nın gerçekliğini daha derinlemesine kavramaya çalışıyordu.

---

<sup>297</sup> Ateş, *a.g.e.*, s. 54. vel

<sup>298</sup> Kukkonen, *a.g.e.*, s. 176.

<sup>299</sup> Goodman, *a.g.e.*, s. 174.

<sup>300</sup> Goodman, *a.g.e.*, s. 173.

Bu iki farklı yaklaşım, adadaki dinî manzarayı şekillendiriyordu. Salâman'ın temsil ettiği kitle dinine bağlılık ve dışsal ritüellerin önemi, toplumun birlik ve düzenini sağlarken, Absâl'ın zahid tasavvuru ise Tanrı'ya derinlemesine bir içsel bağlılık ve anlayışı öne çıkarıyordu.



## SONUÇ

Çalışmamızda, Endülüs İslam filozoflarından olan İbn Tufeyl'in bizlere ulaşan değerli eseri "*Hayy b. Yakzân*" isimli alegorik tarzda yazılmış meşhur hikâyesinde ismi geçen üç kahramanın Tanrı Tasavvurlarını ele aldık. Bu eser yapı itibarıyla İbn Tufeyl'in özgün felsefesini yansıtmaya aynı zamanda İbn Tufeyl'in ifadesiyle meşrûki hikmetin sınırlarını açıklamak amacıyla gütmeye sebebiyle İslam felsefe geleneğinde birçok alanda üzerinde çalışma imkânı oluşturmaktadır.

Tarih boyunca her daim filozofların dikkatini çeken bu konu, Tanrı'yı kişide bulunan imkânlar neticesinde anlamlandırmaya çalışma, tanıma, bilme çabasını içeren bir nevi bilişsel bir faaliyettir. Düşünce tarihimizde özelde ise mevcut eserde bu bilişsel faaliyetlerin süreçleri işlenmektedir. Bu çabalar kişinin fitratına, anlama kabiliyetlerine, hazır bulunuşluklarına ya da ön öğrenme becerilerine göre tabii olarak değişmektedir. Bahsi geçen değişken faktörler sebebiyle de ortak bir Tanrı tasavvurundan ya da herkes için aynı formlara sahip bir dindarlık anlayışından bahsedilemeyeceği açıktır.

İslam Tarihi boyunca sağduyu idraklerimizin ötesine geçen yahut bu idrakleri derinlemesine sorgulayan bir bilimsel akıl var olduğu bilinmektedir. İslam'ın bu bağlamda ilk bilimsel aklını Mutezile kelâmı oluşturmaktadır. İslam düşüncesinin teşekkülünden bir müddet sonra kadim kültürden felsefî bilimler tevarüs edildi. Tasavvuf ise felsefî bilimlerden öncede mevcuttu fakat nazarî olacak şekilde sistemleşmesi zaman almıştır. Bir müddet sonra artık tasavvufta belirli bir sistem içerisinde kendi kuralları, disiplinleri olan bir ilim halini aldı.

Bu bakımdan her dönemde kendini bu şekilde temsil eden sınanabilirlik iddia eden bilimsel akıllar mevcut olmuştur. Belli sistemleri olan kendi içerisinde kurallar bütününe sahip olan bu yapılaşma içerisinde Felsefî bilimleri ifade eden bilimsel akıl ise İslam ile Dünya arasındaki iletişimi kuran bilimsel akıl olmuştur. Felsefe kendi içerisinde Modern Batı Düşüncesi ortaya çıkana değin, tabiat ilimleri, botanik,

zooloji vb. ilimlerle de ilgilendiği için kadim dünya ile ilişkisini kurması zor olmamıştır.

İslam dünyasının ilk bilimsel akli olan Mutezilî kelâmı ise bu alanlarda meyve veremedikleri ve üretim gerçekleştiremedikleri için kendilerinin teorik fiziğinin üretim gerçekleştirdiği söylenemez. Felsefe geleneği bu açıdan İslam Felsefesi içerisinde böylesine güçlü bir zemin oluşturmaktadır. Tasavvuf geleneği ise iki sisteminde üretimlerini dikkate alarak gnostik miras içerisinde tevarüs eden, hep var olan fakat son olarak sistemleşen ekoldür. Bu açıdan bilimsel akılın naslarla ilişkisini kavramak açısından izlenilen yol bizi hayatı anlamlandırabilmek için, dünyevi yaşantımızı bir çizgide tutması açısından önem arz etmektedir.

Eserimizde bu bakımdan üzerinde durulan önemli bir konu öncelikle akıl-vahiy ilişkisini açıklamak olacaktır. Akıl-vahiy ilişkisi aslında İslam Dünyasında ilk oluşum süreçlerinde ortaya çıkan ve tarih boyunca çeşitli formlarda kendini gösteren ana sorunlardan biridir. Dolayısıyla akıl-vahiy ilişkisi bugün hala üzerinde konuşulan Kelâm geleneğinin teşekkülünde, Tasavvuf geleneğinin teşekkülünde bu ilimlere bağlı olarak da Felsefe geleneğinin teşekkülünde ana âmil olan problemlerden biri olmuştur. Günümüzde hala da akıl-vahiy ilişkisi üzerine konuşulmaktadır yani güncelliğini korumaktadır.

Ana problem bizim Müslüman olarak edindiğimiz bilgiler, sağduyuya dayalı gündelik hayatta edindiğimiz bilgiler ile nihayet bilimsel çabalar sonucunda edindiğimiz veriler ile nassların söyledikleri arasında bir ilişki kurma çabasıdır. Hepimiz duysal dünyayı Hayy karakterinde olduğu gibi tecrübe etmekteyiz ve istidlal yoluyla bilgiye ulaşmaya çalışmaktayız. İnsan özü gereği akıl ederken istidlal yapan bir varlıktır. Bu durumu Taftâzânî; Peygamberin vefatından sonra Müslümanların elinde yalnızca Kur'an ve sünnet kaldı fakat dünya değişmektedir Kur'an ve Sünnet ise sabit kalmaktadır, bu durumda ikisi arasındaki ihtisas etmek gerekmektedir şeklinde açıklamaktadır. Bu düşünce ile Müslümanların dinî ilimleri oluşturmak için çabaları başlamıştır. Dinî ilimlerin ortaya çıktığını bu şekilde açıklamaktadır.

Burada eserde değinilen başka bir konu ise insanların algılayış kabiliyetleri, aldıkları eğitim, içinde buldukları sosyal çevre, sosyal yaşantı, bireysel farklılıklar

gibi dış uyarıcılar ve değişkenler insanların doğal olarak sahip oldukları Tanrı tasavvurlarında belirleyici olduğudur.

Birey ben bilinci oluştuğu anda, etrafındaki varlıklardan ayrıştığını fark ettiğini anladığı süreçten bir sonraki aşamada kendini Tanrı problemiyle karşı karşıya görecektir.

Bizde bu çalışmada aslında hem alegorik eserdeki üç insanın dünyasını hem de bu insanların etrafındaki değişkenlere ve kendi fitratlarına bağlı olarak sahip oldukları Tanrı Tasavvurlarını incelemeyi hedefledik. Çalışmamızda “ıssız bir adada kurgulanan”, İbn Tufeyl’in mistik ve akılcı bir dinin sentezi olan melez bir din anlayışının dünya görüşleri çerçevesinde oluşan *Hayy b. Yakzân* felsefesinin, evrensel temellerini ortaya çıkarmaya çalıştık. Bu çabamızın neticesinde, Hayy b. Yakzân’ın dilden ve kültürden bağımsız şekilde dışarıdan herhangi bir uyarıcı maruz kalmadan belirli aşamaları izleyerek salt akıl ile ulaştığı mertebeleri inceledik.

Hayy b. Yakzân’ın temsil ettiği Doğu; inanca, onun kaynağı olan ruha ve onun da sahibi olan Tanrı’ya dayalı bir hayat düzenlemesini önemsemiştir. Bu bağlamda İbn Tufeyl, sentetik bir sistemle ilk bakışta bir araya gelip uzlaşması mümkün olmayan dinî ve felsefî bilimlerini telif etmeyi başarmıştır. Tanrı ilk olarak akıl ile ilerleyen aşamalarda ise ilham ile ve ulaştırdıkları noktada sonucun farklı olmayacağı bir benzerlik ile ulaşılmaktadır. Ayrıca Doğu İslam düşüncesine etkileri bağlamında *Hayy b. Yakzân* eserinde geçen olayların çoğu, İslam literatüründe Kuran’dan esintiler olan bir geçişle, manevi yükselişin bir tasviri sayılabilir.

Eserde dikkat çeken bir diğer husus çalışmamızda daha önce belirttiğimiz gibi, akıl-nakıl uzlaştırma çabasıdır. Bunu temellendiren pasajlar eserde mevcuttur. Kurgu eserde bize verilen düşünceye bakıldığında, doğal bir ortamda, dil, toplum, tarih ve gelenekten “soyut” ve “bağımsız” şekilde yaşamını idame ettirebilmeye kadirdir. Bu bağlamda bilimin deneysel yöntem desteklemekte ve insan aklının gücünü vurgulamaktadır.

İncelediğimiz eserde Hayy karakterinin Tanrı Tasavvuru detaylıca işlenmiştir. Bu konuları belirli başlıklar içerisinde ele alıp incelemeye çalıştık. Absâl ile Salâmân’ın hikâyeye dâhil olduğu bölüme baktığımız zaman iki karakterin Tanrı tasavvurları detaylandırılmamıştır. Bu kısım akıl ile naklin karşılaştığı bölümü

içermektedir. Dolayısıyla bu iki karakteri yalnızca izledikleri yol bakımından sınıflandırmamız mümkün görünmektedir.

Hayy b. Yakzân, kendini fark eden, çevreyi gözlemleyip doğa ilimlerine vakıf olan, bunun neticesinde kendi kendine ahlak felsefesi geliştirebilmiş bir karakterdir. Kahramanımız tabiatın direktifleriyle ve enfüsün aydınlanmaya elverişli olması sebebiyle aydınlanmış insanları temsil eder. Bu karakterin, akli etkin kullanması, daimi olarak belirli çıkarımlar yapması ve uzun süreli tefekkürler içinde bulunması ile kendinde oluşturduğu Tanrı tasavvurunun, *Felsefi/Sûfi* Tanrı Tasavvurunu olduğunu görmekteyiz.

Sadece salt akıl ile hareket eden bu tiplere ileride Kutsal Kitap vasıtasıyla nakil ile karşılaşacak ve bu durumda zahiri tecrübe ile dinin bâtini anlamlarını kavrayabilen mistik tecrübe ve salt aklın uzlaşması halinde olması gerektiğini düşünecektir. Bu süreçleri adım adım aşarken kahramanımız hiçbir zaman bir ruhban kadar akli dışarıda bırakmamış aksine bu mistik hayatın ön basamağı olarak akli kullanmıştır. Akıl onu mistik yaşamdan uzak tutmamış bilakis mistik yaşamı müşahedeye doğru evirilmiştir. Bu aşamaların neticesi olarak aydınlanmış insan modelini bizlere göstermiştir.

Bunun yanında eserde adı geçen ikinci önemli karakter Absâl ise nübüvvet gelmiş bir toplumun içinden çıkmış dinin bâtini anlamlarını kavramaya diğer insanlara nazaran daha yatkın insan tiplemesini bizlere sunmaktadır. Absâl inandığı dinin inceliklerini kavramaya çalışmakta ve bu şekilde daimi bir tefekkür halini arzulamaktadır. Dinin Kutsal Kitabında geçen kimi zaman uzlet halini içeren kimi zaman ise halk içerisinde olmayı teşvik eden haberler vardır. Absâl bu haberlerin içerisinde uzlet hayatını teşvik eden anlamları muhatap almıştır ve halktan uzaklaşp dinin derinliklerine hâkim olmayı arzulamaktadır. Bu noktada bize sunulan olay örgüsünde ise Absâl'ın *zahid* Tanrı tasavvurunu benimseyen bir karakteri temsil ettiğini söyleyebiliriz.

Son olarak eserde işlenen üçüncü karakter Salâmân ise dinin batınından ziyade fitratının fazlasına elverişli olmaması sebebiyle ancak dinin zahiri manalarını kavrayan fazla derin düşünme melekelerine sahip olmayan *avamın* Tanrı Tasavvurunu temsil etmektedir. Evan Goodman bu tasavvuru *kitle dini* olarak nitelendirmektedir. Bu noktada kitle dini inanırları, kendisi için yeterli olanın

yalnızca akla ilk gelen anlamları sıkı sıkıya kavrayıp bu şekilde kabul etmektedir. İnsanoğlunun her biri farklı fıtratlar ve bazı noksanlıklar üzerine yaratılmıştır. Kiminde bu noksanlık daha az kimine göre ise bu noksanlık daha fazladır. Bu noktada yapılması gereken şey kabiliyetinin üstünde fehim güçleri zorlanmamalıdır.

Bu konuya İbn Rüşd' te aynı şekilde değinmiştir. Toplumun tümü doktor ya da mühendis olamayacağı gibi toplumun tamamı da imam olamaz. Dolayısıyla toplumda buna kabiliyetli kişiler dinin gerekliliklerini kavrayıp insanlara ihtiyaçları olduğu kadar dinin sırlarını açmalıdırlar. Havas diye tanımladığı bu gurubun toplumda yüklendiği görev böyledir. Avamın ise yapması gerekenin havassın gittikleri yolu takip etmek olacaktır.



## KAYNAKÇA

Akhtar, Ali Humayun, *Filozoflar, Mutasavvıflar ve Halifeler*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2023.

Alper, Ömer Mahir, *İbn Tufeyl'in Hayy b. Yakzân'ı ve Felsefesi*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi. 1993.

Arslaner, Fatma, *İbn Tufeyl'de Aklın Yetkinleşmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Hacı Bayram Veli Lisansüstü Eğitim Enstitüsü. 2022.

Attar, Samar, *İbn Tufeyl'in Modern Batı Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, (Çev. Ayşenur Alper), İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.

Ateş, İlyas, *İbn Tufeyl'in Hayy bin Yakzân Eserinde Deneyim, Öğrenme ve Eğitim*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniv. Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2022.

Ay, Yeşim, *Tanrı Tasavvurunda Antropomorfik Yaklaşım*, Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, 15. bs. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019.

Ayrancı, İlhami, "Türkiye'de Endülüs Alanında Yapılan Çalışmalar", *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3, sy. 5 (Nisan 2018): 27-38.

Baykan, Erdal, "İslam'ın Felsefi Dili: Meşşâiler Yeniden Gelir Mi?", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1-4. 2016.

Bozkurt, Birgül, "Fıkıh ve Siyaset Arasında Endülüs'te (B)ilim ve Felsefe", *Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Mukaddime cilt:VIII, sayı: 2 (2017) s. 303-329.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2012.

Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn-i Rüşd'ün Ölümüne* (Cilt 1). (çev. Hüseyin Hatemi), İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

Çapku, Ahmet, "İbn Rüşd Düşüncesinde Felsefe ve Toplum", *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi*, c. II s. 4 21-34. 2019.

Deniz, Gürbüz. “Hayy bin Yakzân ve Hikâyenin Kur’anî Temelleri”, *Hayy’dan Hû’ya Hay bin Yakzân içinde*, ed. Ejder Okumuş, Sıddık Ağçoban, Konya: Palet Yayınları, 2021.

Dişçi, Emre. “Kendi Kendine Terbiye” Kavramı Açısından İbn Tufeyl’in Hay bin Yakzan’ı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2006.

Erdem, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, 3. bs., Konya: Hü-Er Yay.,2004.

Evkuran, Mehmet, “İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru -Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz-“, *İslami İlimler Dergisi*, 45/62 (2007): 3. *Felsefe Dünyası Dergisi*, 2011: 65-91.

Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*. (çev. Kasım Turhan). İstanbul: İklim Yayınları, 1992.

Fârâbî, *Kitabu’l-Huruf*, (çev. Ömer Türker), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

Gazzâlî, *El-Munkizu Min Ad-Dalâl*, (çev., Hilmi Güngör), Ankara: Maarif Basımevi, 1960.

Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, (çev. Zeki Özcan), İstanbul: Emin Yayınları, 2000.

Goodman, Evann. “Din Felsefesi”, *İbn Tufeyl- İbn Sîna, Hayy b. Yakzân - Ruhun Uyanışı-* (çev. Yusuf Ö. Özburun, Serkan Özburun, Şehabettin Yalçın, Orhan Düz, Derya Örs), İstanbul: İnsan Yayınları,2019.

Harmancı, Mehmet, *İslam Felsefesinde Metaforik Üslûp (İbn Tufeyl (ö.581/1185)’in “Hayy b. Yakzân’ı” Eseri Örneği)*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2007.

Hawi, Sami, *Islamic Naturalism And Mysticism*, Leiden: Brill Yayınları 1974.

\_\_\_\_\_, “Tanrının Varlığı ve Sıfatları Üzerine”, *İbn Tufeyl&İbn Sînâ Hayy bin Yakzân*, (çev. Yusuf Ö. Özburun,Serkan Özburun, Şehabettin Yalçın, Orhan Düz,Derya Örs), İstanbul: İnsan Yayınları,2019.

İbn Rüşd, *Faslu'l Makal Felsefe ve Din Uyumu*, (çev. Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol). Ankara: Elis Yayınları, 2019.

\_\_\_\_\_, *Felsefe-Din İlişkileri (Faslu'l-makâl, el-Keşf an Minhâci'l-Edille)*, (çev: Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergah Yay., 1985.

İbn Sîna, *el-İşârât ve't- Tenbîhât*, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları: 104, 2014.

\_\_\_\_\_, *Kitâbü's- Şifâ Oluş ve Bozuluş*, çev. Muammer İskenderoğlu, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân Hakikatin Peşinde*, (çev., Babanzâde Reşid), İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019.

\_\_\_\_\_, *Hay Bin Yakzân*. (çeviren Babanzade Reşid M. Şerafettin Yaltkaya), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.

İbn Tufeyl- İbn Sîna, *Hayy b. Yakzân -Ruhun Uyanışı-* (çev. Yusuf Ö. Özburun, Serkan, Şehabettin Yalçın, Orhan Düz, Derya Örs), İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.

İnce, Abdullah, *İbn-i Tufeyl ve Jean Jacques Rousseau'da Eğitim Düşüncesi*, Usul İslam Araştırmaları, 2014. 67-102. 11 07, 2023 tarihinde <https://dergipark.org.tr/tr/pub/usul/issue/16708/173715> adresinden alındı

Kalın, İbrahim, *İslam ve Batı*, İstanbul: İSAM Yay., 2007.

Karatay, Namdar Rahmi, *Felsefî Meslekler Vokablorü*, Afyon: Doğan Matbaası, 2018. s. 235-236.

Kaya, Bayram, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Ceylan Yayınları. 2018.

Köroğlu, Burhan, İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, (ed. M. Cüneyt Kaya), İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 329-363.

Kur'an-ı Kerim Meali, çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin( Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009) el-Taha 39.

Kukkonen, Taneli, *İbn Tufeyl: Aklın Yaşamı*, (Çeviren Zeliha Yılmaz), İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020.

Kutluer, İlhan, "İbn Tufeyl" *DİA*, İstanbul: TDV Yay., 1999, XX, 418-425.

Kutluer, İlhan & Katipoğlu, Hasan. "Hay b. Yakzân", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1997,c.16., s.551-554.

Magee, Bryan, *Felsefenin Öyküsü*, (çev. Bahadır Sina Şener), Ankara: Dost Kitabevi. 2010.

Mehmedoğlu, Ali Ulvi, *Tanrı Tasavvurları*, (ed. H. Hökelekli), Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2000.

Ocak, Hasan, “Klasik İslam Düşüncesinde İki Farklı Tanrı Tasavvuru”, *Türkiye Din Araştırmaları Dergisi*(6), 2018.

Öz, Ruhullah, Antropomorfist Tanrı Tasavvuruna Karşı Fahreddin Er-Râzi'nin Tenzih Anlayışı, Doktora Tezi, Dicle Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır, 2018.

Özalp, Ahmet, *İbn Tufeyl ve "Hayy b. Yakzân" Üzerine*, (çev.M. Ş. Yaltkaya, & Babanzade Reşid), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.

Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017, 4. Baskı.

Serrâc et- Tusî, *el-Luma'*:İslam Tasavvufu, çev. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul: Altınoluk Yayınları,1996.

Sarp, Emin, *Endülüs'te Murabıtlar ve Muvahhidler Dönemi Edebi Çevre*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, 2020.

Şeker, Necmettin. “Şatahat İfade Eden Söz ve Dacranışların Dinî Temelleri”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2012(1): 137-158.

Taylan, Necip, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi Kaynakları- Temsilcileri Tesirleri*, İstanbul: Ensar Yayınları, 1983.

Terkan, Ferrullah, Gazzâli: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayy b. Yakzân, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, (ed. M. Cüneyt Kaya), İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 289-328.

Uludağ, Süleyman. “Şathiye” *TDV İslam Anksiklopedisi*, “2010. c. 38, s.370-1.

Ünverdi, Mustafa., & Ünverdi, Veysi, “Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi'nin Allah ve İnsan Tasavvuru”, *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*, 22(1), 2022.

Üstün, Mahmut, “Endülüs Nesrine Genel Bir Bakış”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*(25), 2021, s. 531-546.

Yıldız, Mustafa, “İbn Tufeyl'de İnsan Doğasının Fizik ve Metafizik Kaynakları”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 2011: 65-9,1 s. 76.

\_\_\_\_\_, *Endülüs'te Felsefe, Din Ve Siyaset İlişkisi*, 16. bs., İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016.

