

## İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'de Tevahhüd-Hikmet İlişkisi: Karşılaştırmalı Bir Analiz Denemesi

### *The Relationship between Tawahhud and Hikma in Ibn Bajjah and Ibn Tufail's Philosophies: A Comparative Analysis Approach*

BURHAN KÖROĞLU 

İbn Haldun University

Received: 08.10.2021 | Accepted: 22.12.2021

**Abstract:** One of the main concerns of Islamic philosophy is an emphasis on finding the most accurate method to lead people to their ultimate goal: the highest level of happiness. Ibn Bajjah and Ibn Tufayl—the prominent representatives of Andalusian Thought—established their philosophical systems in an attempt to realize this goal. In the following study, it has been determined that although the philosophies of both philosophers have some minor differences in terms of discourse and conceptual framework, they demonstrate significant similarities in terms of scientific content and method toward leading human beings to “ma’rifat Allah” or “Conjunction with Active Intellect”. In this context, the methods of reaching the heights of philosophical and mystical enlightenment from the levels of simple knowledge to the highest levels of enlightenment, which draws on the science and philosophical theories of the period of Ibn Bajjah's "mutawahhid" and Ibn Tufayl's "Hayy Bin Yakzan" character, is of primary focus in the discussion. In this sense, an attempt has been made to demonstrate that Ibn Bajjah influenced Ibn Tufayl beyond what is supposed. Thus, it hopes to show how the developmental stages of the human being, which are built on the other at the biological, psychological, moral and metaphysical levels, are evaluated within the framework of religion-philosophy and individual-society relations by both philosophers.

**Keywords:** Conjunction, unification, mutawahhid, active intellect, governance, Hayy b. Yaqzan.



## Giri : Tarihi ve Fikri Arka Plan

Endülüs' n iki önemli Filozofu,  bn B cce ( . 1138) ve  bn Tufeyl ( .1186),  u ana kadar birçok ara tırmacı tarafından felsefelerinin çeşitli yönleriyle ele alındı. Bilgi teorisi, eğitim felsefesi, nefis teorisi, tabiat felsefesi, metafizik ve siyaset düşüncesi gibi birçok alanda orijinal katkıları olan bu iki filozof, Endülüs' n entelektüel ve siyasi ikliminin sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesi ve Endülüs sonrası Batı ve  slam düşüncesine etkilerinin tespiti açısından tekrar tekrar incelenmeyi ve karşılaştırmalı olarak ele alınmayı hak ediyorlar.<sup>1</sup>

Bahsi geçen konularda münferit olarak her iki filozof hakkında, bu satırın yazarının da katkıda bulunduğu hatırı sayılır bir literatür olmasına rağmen,  bn Tufeyl ile  bn Bâcce'nin felsefelerinin ilişkisi ile ilgili çalışmalarla,  bn Bâcce'ye  bn Tufeyl'in kaynaklarından birisi olması açısından kısa referanslar verilmekte ve sıklıkla da  bn Tufeyl'in  bn Bâcce'ye yönelik bazı eleştirileri zikredilmektedir. Gazâlî ( . 1111) ve  bn Sînâ ( . 1037)'nin  bn Tufeyl  zerindeki etkileriyle kıyaslandığında  bn Bâcce'nin ikincil öneme sahip bir düşünür olarak sunulduğu görülmektedir.<sup>2</sup>

Bu çalışmada mezkur eğilimlere ve  bn Tufeyl'in önceki filozoflarla ilgili eleştirilerine gerektiği takdirde de inilmekle beraber,  bn Tufeyl'in  bn Bâcce ile ilgili eleştirilerinin onun felsefi sistemiyle ilgili olmayıp sadece eserlerinin yarım kalmasından veya yazılırken özenli davranılmamasından kaynaklanan şekli eleştiriler olduğu vurgulanıp, iki filozofun çalışmalarının

<sup>1</sup> Dünyada ve Türkiye'de  bn Bâcce ve  bn Tufeyl  zerine yapılan çalışmalar son yıllarda sayısal olarak epeyce artmıştır. Ürdün  niversitesinde 1993 yılında bitirilen *El- s n f  Felsefeti  bn Bâcce* başlıklı Yüksek Lisans Tezi (Köroğlu, 1993) ve akabinde 1996 yılında yayınlanan " bn Bâcce'nin Ahlak ve Siyaset Felsefesi" başlıklı makale, (Köroğlu, 1996) ile Yaşar Aydınlı tarafından hazırlanarak 1997 yılında yayınlanan * bn Bâcce'nin  nsan Görüşü* isimli doktora tezi (Aydınlı, 1997) 1990'lar sonrasında yayınlanan orijinal çalışmalardır.  bn Bâcce ile ilgili sonraki çalışmalar, yabancı dillerde yapılan çalışmalara ilaveten, Türkiye'de 1990 sonrasında Türkçe olarak yayınlanan bu iki çalışmadan doğrudan ve dolaylı olarak istifade ettiler. Bu çalışmalardan birçoğunun alana önemli katkıda bulunduğu şüphesiz doğrudur.  leriki çalışmalarımızda bu eserleri kullanacağız. Bununla birlikte bu makale bağlamında, mezkur çalışmalara ve bazı klasik kaynaklara fazlaca ilavede bulunmayan çalışmalara mekan darlı ından dolayı de inmedik. Mezkur iki çalışma hala orijinal katkılarını sürdürüyor. Onun için ancak bu makale bağlamında yeni bir şey söylüyorsa yeni çalışmalara atıf yapacağız.

<sup>2</sup>  zellikle  bn Tufeyl'in risalenin başında dile getirdiği " bn Sînâ'nın Me r k  Felsefesi'nin Sırlarını" ortaya koyma iddiasından yola çıkarak  bn Sînâ'nın bir Me r k  (  r k ) Felsefe oluşturup olu turmadı ı ve  bn Tufeyl'in felsefesinin bu karakterde olup olmadığı konusunda ciddi bir literatür oluşmuştur. Bu konuda bkz. Gutas, 2010: 63-113.



aslında birbirini tamamlama gibi bir karakteri olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Makale boyunca, iki filozofun, en yüce felsefi ideal olarak benimstedikleri “en yüce mutluluğa götüren felsefe yapma ve yaşama pratiğinin tespiti” hedefi vurgulanacak, her birinin kendince bu hedefe yönelik kurguladıkları düşünce metodu karşılıklı olarak ve birbirini açımlayacak şeklide ele alınacaktır.

### İbn Bâcce-İbn Tufeyl İlişkisi

İki filozofun eserlerinin dikkatli bir incelemesi, aralarında güçlü bir bağlantı ve bir tür süreklilik bulunduğunu gösterir. Zamansal açıdan her iki filozof da birbiri ardınca yaşamışlar ve aynı tarihsel zaman ve mekanlarda bulunmuşlardır. Bu sosyolojik, tarihi ve siyasal atmosferin düşünsel açıdan iki filozofun felsefi sistemlerinde benzer etkiler yapmış olması tabiidir. Ayrıca her iki düşünürün de krizli ve gerilimli tarihsel dönemlerde yaşamış olmalarının felsefi sistemlerine yansımaları da karşılaştırmalı olarak değerlendirilmelidir.

İbn Bâcce, Murabıtlar (1056-1147) devletinin yıkılış sancılarını müşahade etmiş ve bu sürecin aktif bir parçası olmuşken, İbn Tufeyl Murabıtların adeta bir devamı olan Muvahhidler Devleti'nin (1130-1269) yükselişine ve aynı zamanda krizlerine şahit olmuştur. Ayrıca her ikisi de kabaca Endülüs'teki felsefe-bilim projesinin İbn Rüşd'le beraber üç önemli sacayağından ikisini oluştururlar. Bilindiği üzere Endülüs düşüncesi, önceki İslam felsefe, kelam ve bilim sistemini tevarüs etmiş, fakat bunu yaparken bahsi geçen filozoflar bu birikimi birbirinden farklı nüanslarla kendi süzgeçlerinden geçirmiş, zaman zaman da mezkur geleneklerle hesaplaşmaktan geri durmamışlardır (Câbirî, 2015: 179-291; Sarioğlu, 1996: 87-100; Alper, 2001: 145-172). Her üç filozofun da felsefe tarihinde Sokrates öncesinden itibaren ortaya çıkmış felsefe okulları, sistemleri ve görüşleriyle ilgili yaklaşımları ve özellikle de Doğu İslam dünyasında ortaya çıkan felsefi görüş ve tartışmalara gösterdikleri ilgi bunun somut bir göstergesidir.

İbn Bâcce'nin Fârâbî ve Aristoteles'in eserlerine yaptığı şerhler, tek tek bilim alanlarındaki eserleri; mantık, bilgi teorisi, ahlak ve siyaset düşüncesi alanındaki görüşleri, onun bir taraftan eski felsefe mirasını anlama ve yorumlamadaki yetkinliğini, diğer taraftan da kendi döneminde hala çözü-



lemedi ini gördüğü problemleri yeni bir bakış açısıyla ele alma çabasını ortaya koymaktadır.<sup>3</sup> Onun en çarpıcı katkılarında biri ise siyaset ve ahlak düşüncesi alanında, kendisinden önce Platon'dan ba layarak Fârâbî'ye kadar gelen siyaset düşüncesi içindeki ‘Gerçek mutluluğun ancak ideal devlette mümkün olabileceği’ savının ortaya çıkardığı problemi kendine has yöntem geliştirme yoluyla çözmeye çalıştığı ve Tedb r el-M tevehhid ismini verdiği projesidir.<sup>4</sup>

 bn Bâcce'nin psikoloji, bilgi teorisi, siyaset düşüncesi gibi alanlardaki çalışmaları, kendinden önceki felsefe ile bir sürekliliği gösterirken, problemleri gördüğü alanlarda da eleştirel yaklaşım ve çözüm arama çabalarını da izhar eder.  bn Bâcce bu bağlamda Doğu dünyasındaki felsefi çalışmaların yeni yeni ulaştığı Endülüs'te bir taraftan Do udaki birikimi harmanlama gayreti içindeyken diğer taraftan da Doğu dünyasının din-felsefe uzla tırması tartışmaları çerçevesinde özellikle  bn Sinâ ile Fârâbî'nin temsil ettiği fel sife ile Gazali arasında yaşanan gerilimle içine d  t    krizlerden kurtulma yollarını da aramaktaydı. Bu meyanda felsefeyi bilim ve mantık temelleri üzerine kurmak için bu alanlarda çalışmalar yaptı. Kendi felsefe projesine başlangıç olarak, bilim ve mantık eserleri  erhetti ve yazdı. ( bn Bâcce, 1978). Ama bunun üstüne özellikle kendisinin felsefe tarihinde çok orijinal kabul edilen Tedb r el-M tevehhid projesi ve *Ris let 'l ittisâl*, *Ris let 'l-ved '* gibi çalışmalarında, bahsi geçen krizleri a maya yönelik gayretlere girdi. Bu düşünceyi temellendirmek ve Endülüs geleneği içinde yeni bir gelenek oluşturmak için önce *T 'lik t*, * ur bat* ve *Kitâbu'n-nefs* olarak isimlendirdiği giriş metinleri yazdı. Sonra da *Tedb ru'l-M tevehhid*, * ttis lu'l-akl bi'l- ns n* ve *Ris let 'l-ved * gibi kurucu metinler hazırlamaya çalıştı. Fakat kendisinden sonra  bn Tufeyl ve  bn R   ' n de işaret edeceği üzere, bu projelerini kendi istediği şekilde nihayete erdiremedi. ( bn Tufeyl, 1986:17; Câbirî, 1986: 180)<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Felsefenin her alanındaki eser ve  erhlerine ilaveten, hareket ve dinamik alanındaki orijinal g r   leri, Aristoteles'in *Sim  et-Tabî'i* (*Fizika*) eserine  erhi ve diğer eserleri üzerinden astronomi, tabiat felsefesi gibi alanlarda ve modern fizi in kurulu u aşamasında Avrupa bilimine de önemli etki yapmıştır. (Ziyade, 2014: 102 vd.); E. A. Moody, 1951: 167-193, 375-422); (S. Pines, 1964: 442-468). Bütün bu alanlara ilaveten müzik ve şiir alanında orijinal katkıları vardır. (Aydınl , 1999: 19/348-353).

<sup>4</sup> Bu konuda çok geniş bir literatür vardır. Makale bağlamında gerek ik e bu literatüre değinilecektir. Câbirî'nin bu konudaki makalesi çığır açıcıdır (Câbirî, 1986: 167-211).

<sup>5</sup> Câbirî bu bilgiyi S. Munk'un  bn R   ' n hey l ni akulla ilgili bir ris lesinin Latince'ye tercümesinden yapt ı iktibastan aktarır. S. Munk: *Melanges de philosophie juive et arabe*. s. 388.



Bu bağlamda İbn Tufeyl, mezkur üç filozoftan oluşan bu zincirin ikinci halkası gibi algılanabilir. Her ne kadar bu filozoflar birbirini tam olarak takip etmeseler de birbirlerinden etkilendikleri ve kendilerinde diğerinde eksik gördükleri şeyleri tamamlama, yanlış gördüklerini tashih etme gibi bir misyon gördüklerini söyleyebiliriz. İbn Tufeyl kendisine kadar gelen Endülüs bilim ve felsefe geleneğini özetlerken bir taraftan İbn Bâcce'nin bu gelenek içinde temsil ettiği çok özel yeri vurgulamış, diğer taraftan da bu filozofun geldiği nokta itibarıyla nihai hedefini tamamlamaktan aciz kaldığı şeklinde bir vurgu yapmıştır (İbn Tufeyl, 1991: 20). İbn Tufeyl'in İbn Bâcce'yi eleştirmesi gibi kabul edilebilecek yaklaşımını bu şekilde anlamak gerekir.

İbn Tufeyl diğer taraftan Doğudaki felsefe geleneklerine de değinmekte ve onları eleştirel tarzda ele almaktadır. Risalesinin başlangıç cümlesinde zikrettiği “İbn Sînâ'nın meşrûkî felsefesi” vurgusu, son yüzyıl içinde ciddi bir tartışma konusu yapılmış, üzerinde pek çok tez üretilmiş ve çalışmalar yapılmıştır. Makalemizin hacmi ve hedefi bu konu ile ilgili yapılmış tartışmaları tekrar ele almaya uygun değildir, fakat en azından İbn Sînâ ile İbn Tufeyl'in “İşrâkî” bir felsefe sistemine sahip olup olmadıkları meselesine kısa bir karşılaştırma ile değinmek anlamlı olacaktır. Bu karşılaştırma bizi İbn Tufeyl ile İbn Bâcce arasında bu anlamda “epistemolojik bir kopma” veya farklılaşma olup olmadığı konusunda da aydınlatabilir.

Diğer taraftan İbn Bâcce İbn Tufeyl karşılaştırmasını fizik dünyanın yapısı, insanın bir tabiat varlığı, bir canlı, akıllı bir varlık, sosyal ve siyasal bir varlık ve tabiat üstü bir varlık olarak kabul eden yaklaşımlarını karşılaştırdığımızda orijinal benzerlikler ve farklılıklar bulacağımızı tahmin ediyoruz.<sup>6</sup>

İbn Tufeyl'in bize ulaşan tek felsefe eseri *Hayy b. Yakzan* olduğu için<sup>7</sup> İbn Bâcce ile karşılaştırmada bu eser üzerine ayrıntılı bir okuma yapacağız. İbn Bâcce ise Aristoteles'in eserlerine yaptığı şerhler ve Aristoteles sistemine dayalı olarak yazdığı *Şurûhât* tarzındaki eserler veya *Kitâbu'n-nefs*

<sup>6</sup> Bu iki filozofun yaklaşımlarının İbn Rüşd üzerindeki etkileri ve iz düşümlerini araştırmak çok verimli başka bir ilgi konusu olabilir.

<sup>7</sup> Onun *Urcûze fi't-Tıbb* isimli tıp eseri ve 44 beyitten oluşan *Kasîde* isimli şiir eseri dışında, kaynaklarda geçen ama günümüze ulaşmamış astronomi ve nefis ile ilgili eserleri de olduğu söylenir. (Kutluer, 1999: 423-424).



gibi çalışmalarıyla bize daha analitik bir yaklaşım imkânı sunarken, birçok eserini ve özellikle de Hayy bin Yakzan ile karşılaştırmak istediğimiz *Tedbir el-M tevabbid* isimli eserini tamamlamadı ı için, eksik kalan konuları diğer eserlerinden tamamlamak durumunda kalacağız.

 bn Bâcce eserlerinde sıklıkla kendisinden önceki filozoflara referans verirken,  bn Tufeyl'in kitabın giriş kısmında önceki filozoflarla ilgili yaptığı değerlendirmeler ve referanslar dışında kaynak olarak kullandığı filozoflara, biraz da risalenin karakteri dolayısı ile doğrudan referans vermediğini görüyoruz. Bununla birlikte  bn Tufeyl'in isim vermeden kullandığı argümanlar ve felsefi teoriler satır aralarında antik felsefenin ve kendisi öncesindeki  slam felsefesinin birikimi yansıtmaktadır.

### ** bn Bâcce ve  bn Tufeyl'in Referans  er evesi: Yeni Platoncu  izgiden Sapma**

Genel itibariyle meşş i çizgi olarak isimlendirdi imiz ve kabaca Kindi ile başlatıp Fârâbî ve  bn Sînâ ve bu ikisinin takipçileriyle devam eden Bağdat-şam-Horasan merkezli okulun referans  er evesi olarak Platon ve Aristoteles'i ve sonrasında ortaya çıkan Yeni Platoncu yorumları dikkate aldıkları n  söylemek yanlış olmaz. Bununla birlikte şimdiye kadar bahsi geçen filozoflar dahil birçok düşünürün bu çizgi içinde kendi yorumlarını ve farklılıklarını yansıttıklarını söyleyebiliriz.

Doğu  slam meşş i geleneği olarak isimlendirebilece imiz bu geleneğe ilaveten, bu geleneği eleştiren, reddeden veya farklı düşünen, Zekeriya Razi, Ebubekir el-Ba dad  gibi bağımsız filozoflar, Sühreverdi ve şehrez ri gibi d ş n r lerin temsil ettiği  şr k  gelenek veya Gazâlî'nin temsil ettiği Kelamcı-s f i gelenek de söz konusudur. Endülüs'e gelindiğinde konunun bizi ilgilendiren yönü  bn Bâcce,  bn Tufeyl ve daha sonra gelen  bn Rüşd gibi d ş n r lerin, konu ve problematik açısından önceki felsefe ekollerine bigane kalmasalar da, mesela sudûr teorisi gibi, Fârâbî- bn Sînâ çizgisinin en temel teorilerinden birini benimsemedikleri, Faal akıl kavramıyla ilgili yaklaşım farklılıkları, din-felsefe ilişkisinde farklı yaklaşımlar geliştirdiklerini de biliyoruz. (Köroğlu, 2017: 329-364).

Dolayısı ile  bn Bâcce ve  bn Tufeyl gibi d ş n r lerin referans  er eveslerini netleştirmek, hedefledi imiz karşılaştırmada işimizi kolaylaştıracaktır.  bn Tufeyl Hayy  bn Yakzan risalesinin giriş kısmında Endülüs'teki



ilmî ve felsefî faaliyetin kendi dönemine kadar olan gelişimini özetlerken şu ifadeleri kullanır:

Endülüs çevresinde mantık ve felsefe yaygınlık kazanmadan önce buranın üstün yaradılışlı insanları bütün ömürlerini te'âlîm ilimleriyle (matematik ilimleriyle) uğraşarak tüketmişlerdir. Bu ilimlerde en yetkin noktaya ulaşmayı başarmışlarsa da orada kalmışlar, onu aşamamışlardır. Sonra gelenler matematiksel bilimlere birazcık mantık eklediler, fakat yetkin gerçekliğe ulaşabilecek kadar yükselemediler. Daha sonra gelenler öncekilere göre felsefeden bir dereceye kadar tat alarak hakikate biraz yaklaşmışlarsa da içlerinde İbnu's-Sâîğ'i [İbni Bâcce'yi]laşan, ondan daha sağlam bir düşünceye ulaşan kimse yoktur. (İbn Tufeyl, 1986: 20).

Bu ifadeye göre İbn Bâcce Endülüs'te teâlîm ilimleri dediğimiz matematik, geometri gibi ilimlerin gelişmesi akabinde ortaya çıkan mantık çalışmalarını taçlandıran ve tabiat bilimleri ile metafiziğin adeta kurucusu olan filozoftur. Nitekim İbn Bâcce, çağdaşı olan tabip ve astronom Cafer Yusuf b. Hasday'a yazdığı mektupta hayatının erken döneminde müzik, astronomi ve mantıkla uğraştığını ve onları tamamladıktan sonra tabiat ilimlerini tahsil ettiğini söyler. (İbn Bâcce, 1983: 77).

İbn Bâcce'nin Aristoteles'in tabiat felsefesi ile ilgili eserlerine yaptığı şerhler, Fârâbî gibi düşünürlerin mantık kitaplarına yaptığı talikler, tıp ve tabiat felsefesine ait *Kitâbu'l-bayevân*, *Kitâbu'n-nebât* gibi eserleri ve psikolojiye ait *Kitâbu'n-nefs* gibi eserleri, onun sonraki çalışmaları için sağlam bir tabiat felsefesi ve psikoloji alt yapısı oluşturdu. (Köroğlu, 2013: 329-365; Masumi, 1990: 131; Aydın 39-54). Bu yüzden, İbn Bâcce'nin siyaset felsefesi, ahlak ve metafiziğini mantık, tabiat düşüncesi ve Aristotelesçi psikoloji üzerine kurduğunu söylemek yanlış olmaz. Mantık alanında Fârâbî'den yararlanmakla birlikte, tabiat felsefesini Aristotelesçi bilim ve bilgi anlayışı üzerine kurmuştur. Bu çerçevede İbn Bâcce'nin, Aristoteles'i Yeni Platoncu şerhler çerçevesinden yorumlayan Fârâbî-İbn Sînâ çizgisindeki sudûrcu yaklaşımlara iltifat etmediğini görürüz.

Mantıkta otoritesini kabul ettiği Fârâbî'nin temsil ettiği Platoncu siyaset düşüncesi geleneğine *Tedbîru'l-mütevahhid* isimli eserinde oldukça muhtasar olarak değindiğini görürüz. (İbn Bâcce, 1991: 39-40). Fakat yine aynı eserde kendi geliştirdiği siyaset teorisini oluştururken, bir anlamda,



Platon-Fârâbî çizgisiyle ters d  t  n  ve onların a amad  , “Erdemli olmayan devlette gerçek mutluluğun sa lanamayaca ı problemati i”ni a maya  alı tı ını söyleyebiliriz ( bn Bâcce, 1991: Köroğlu, 1996: 45-65). Dolayısıyla  bn Bâcce, Fârâbî’nin Yeni Platoncu sudûr şemasını taklid eden siyasal sistemini de bir şekilde reddetmiş oluyordu.  bn Bâcce ayrıca Aristoteles kozmolojisini Batlamyus (Ptolemaios) astronomisine dayalı olarak yorumlayan, felekler teorisi merkezli Me   -Yeni Platoncu çizgiyi de eleştirerek, daha sonra  bn R    tarafından geliştirilerek, astronom el-Bitr   tarafından olgunla tırılan, matematiğe dayalı yeni astronomiyi ortaya atmıştır (Câbirî, 1986; 192-193). Dolayısıyla  bn Bâcce’nin kozmoloji alanındaki referans  er evesi Yeni Platoncu  erhlerden azade bir Aristo kozmolojisidir. Fakat o, bu kozmolojiyle yetinmemi  kendi yaklaşımlarını da eklemiştir.

 bn Bâcce’yi  slam düşünce geleneği içinde daha seçkin bir seviyeye taşıyan eseri, kendisinden sonra gelen  bn Tufeyl’in sonunun eksik olmasına hayıfland   ve  bn R   ’ n onu  erh etmeyi vadetti i eseri *Ted ir  l-m tevabhid*’dir ( bn Bâcce, 1991). Her ne kadar eser, kaynak olarak sık sık Aristoteles, Platon veya Fârâbî’ye referans verse de derinliğine incelendiğinde, bu filozofların eserlerindeki bilgi maddesini kullansa bile, son tahlilde özellikle Platon-Fârâbî çizgisinden uzaklaşarak kendi orijinal çözümünü ortaya koymak istemektedir. Örneğin, *Ted ir  l-m tevabhid* isimli eserinde, Platon ve Fârâbî’dekine benzer şekilde erdemsiz devlet türlerini ve erdemli devletin özelliklerini sırasıyla sayıp açıkladıktan sonra son tahlilde kendi problemati inin, Platon-Fârâbî siyaset düşüncesi  er evesindeki “Erdemli Devlet” fikrinin bir ütopyadan ibaret olduğunu, gerçekçi çözümün ise “erdemsiz devlet içinde yaşayan erdemli insanın, bu mutluluğa erişmek için izlemesi gereken tevahhüd yolunu belirlemek” olduğunu vurgulamaya çalışmak olduğunu söyler ( bn Bâcce, 1991: 43-44; Köroğlu, 1996: 56; Köroğlu, 2013: 341-352).

M tevabhid filozofun nihai hedefi bütün  slam felsefesi geleneğinin üzerinde ittifak ettiği, “faal akılla birleşme” ve böylece “mutlak saadeti elde etme” idealidir. Burada ilk anda akla gelebilecek yorum bu kavramın Fârâbî- bn Sînâ geleneğinin bir devamı olarak anlaşılması ve faal aklın da Fârâbî- bn Sînâ sudûr sistemindeki kozmolojik onuncu akla tekabül ettiğini söylemektir. Fakat  bn Bâcce’nin felsefi sisteminde sudûrcu ve faal aklı



kozmozolojik onuncu akıl olarak yorumlayan bir yaklaşım görmüyoruz. Bu sebeple Endülüs'te İbn Bâcce ve sonrasındaki felsefe geleneğini değerlendirirken bu temel yaklaşım farklılıklarını göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Nitekim daha önceki çeşitli çalışmalarda vurgulandığı üzere, İbn Bâcce'nin erdemsiz devlette yaşayan erdemli insanları tanımlamak için kullandığı “nevâbit” (ayrık otları) kavramı, aynı kavramı tamamen zıt bir anlamla “erdemli devlet içinde yaşayan erdemsiz insanlar”ı tanımlamak için kullanan Fârâbî'nin “nevâbit”ine tamamen zıt anlamda kullanılmıştır (Câbirî, 1986: 167 vd; Köroğlu, 1996: 50 vd.). Fârâbî ayrık otlarını adeta gül bahçesindeki dikenlere benzetirken onların sertliğini ve haşinliğini benzetmenin ana unsuru olarak kabul etmiştir. İbn Bâcce ise ayrık otlarını bahçedeki diğer bitkilerden ayırırken, kendisine itina edilmeyen ortama rağmen kendi başına ayakta kalabilmeleri, yalnızlığı içinde var olabilmeleri cihetiyle benzetmiştir (İbn Bâcce, 1991: 43). Fârâbî'nin yaklaşımı ile kıyaslandığında bu yaklaşım daha manevi boyut taşımakta ve İbn Bâcce'nin daha sonra temellendireceği tevahhüd teorisi açısından bakıldığında da daha gerçekçi bir çizgide durmaktadır.

Burada tekraren, İbn Bâcce açısından, Tedbîrül-mütevahhid teorisinin, mantık ve tabiat felsefesinden başlayarak, psikoloji temelli bilgi teorisinin üzerine kurulan bir suretler metafiziğinin alt yapısını oluşturduğu ve son tahlilde, klasik siyaset felsefesi yaklaşımlarının tıkandığı bir düzlemde İbn Bâcce tarafından ilk defa ortaya atıldığını vurgulamak gerekir.<sup>8</sup>

İbn Bâcce ile İbn Tufeyl'in felsefe projeleri işte tam da bu “tevahhüd” kavramı ve kavramın etrafını ören bilgi referans çerçevesi üzerinde kesilir. Bu kesişmenin nasıl mümkün olabileceğini temellendirmek için İbn Tufeyl'in tabiatla kendiliğinden var olan veya vahşi doğaya bir şekilde atılan Hayy karakteri üzerinden kurguladığı *Hayy bin Yakzan* risalesinin giriş kısmını doğru anlamak ve değerlendirmek gerekir. Akabinde de *Tedbîrül-mütevahhid* risalesi ile *Hayy b. Yakzân* risalesinin içerik ve kaynakları açısından karşılaştırmalı olarak analiz edilmesi mümkün olabilir.

<sup>8</sup> Burada doğrudan İbn Bâcce'nin felsefesini ele almayacağımızdan, bu arka planı vermeyeceğiz. Fakat bu makalenin kapsamı olan İbn Bâcce İbn Tufeyl karşılaştırması bağlamında yeri geldikçe kendisinin bilim ve psikoloji temelli felsefe sisteminin ayrıntılarına değineceğiz.



##  bn Tufeyl'in Referans  er evesi: Bilim Temelli  sr k  Bir Metafizik Kurgusu

 bn Tufeyl'in *Hayy  bn Yakk  n* risalesinin referans çerçevesinin tespiti çetrefil bir konudur. Nitekim risalenin giriş bölümünde kendisinden  n-  
ceki birikime ve  nemseydi i filozoflara verdiği referanslar, yapt i g nder-  
meler ve değerlendirmeler bu bağlamda çok önemlidir. Fakat girişten son-  
raki kurgu bölümünde de doğrudan   aret etmeden çeşitli felsefi görüş ve  
teorileri dile getirmiş, Hayy karakterinin biyolojik, bilgisel ve manevi  
tek m l n  izah etmede sık sık bahsi geçen filozofların çeşitli görüşlerine  
müracaat etmiştir. Bununla birlikte  bn Bâcce risalenin giriş bölümünde  
kendisinden  bn Sînâ'nın bahsettiği "Doğu Hikmetinin S rlarını" ( sr r 'l-  
hikmeti'l-me n kiyye) anlatmasını isteyen bir arkadaşına cevaben, sanki bu  
soruya cevab   bn Sînâ'nın görüşleri temelinde vermeye  alı aca ı izleni-  
mini yaratmaktadır. Bu zor hedefi "gücünün yetti i kadar" ger ekle tir-  
meye  alı aca ını söyleyen filozof, aslında bir belirsizlikle karşı karşıya ol-  
du unun farkında gibidir.<sup>9</sup>

 bn Tufeyl'in "gücü yetti ince" açıklamayı vadetti i  bn Sînâ'nın  
"Me n ki Felsefesi", gerek oryantalist çalışmalarda gerekse  a da  M sl -  
man araştırmacılar arasında uzun tartışmalara sebep olmuştur. Bu makale-  
nin hedefleri açısından ayrıntılı olarak aktarılması gerekli olmayan bu tar-  
tı malar özetle  bn Sînâ'nın zirvesini temsil ettiği me     slam düşüncesi  
geleneyinden farklı ve ona biraz aykırı bir felsefe geleneyini oluşturma ni-  
yetinin olup olmad i, farklı ise ne yönlerden farklı olduğu, bunun n vele-  
rinin  bn Sînâ'nın diğer eserlerinde olup olmad i,  bn Sînâ sonrasında or-  
taya çıkan  sr k  felsefeye ilham kaynağı olup olmad i,  bn Sînâ'nın yazd ı  
bu eserdeki "Doğu" kelimesinden co rafı anlamda do unun mu anla ıla-  
ca ı yoksa daha sınırlı bir bölge olarak Bağdat'ın do usu yani Horasan b l-  
gesinin mi anlaşılacağı, eserin gerçekten  bn Sînâ'nın giriş kısmında iddia

<sup>9</sup> Bu makalede Hayy b. Yakk  n risalesinin Beyrut baskısını kullanacağız ( bn Tufeyl, 1986). Bununla birlikte Ahmet Emin tarafından yapılan  nceki Arapça baskısıyla da kar ıla tırdık. Ayrıca T rk e e  erefeddin Yaltkaya tarafından yapılan ve  bn Sînâ ile  bn Tufeyl'in Hayy b. Yakk  n metinlerini içeren tercümenin dilinin g ncelle tirilerek yapılan ne rini (bkz.  bn Tufeyl, 2019) ve daha sonra  ngilizce olarak Goodman tarafından yapılan tercümenin not-  
larının ve Goodman'ın bazı makalelerinin eklenmesiyle oluşturulan edit metni de ( bn Tu-  
feyl, 2017) inceledik. Tercüme açısından yer yer sorunlu olan bu metinleri, zaman zaman  
kar ıla tırmalar ve dipnotlardaki akademik birikim açısından kullanmış olsak da doğru bir  
anlayış için metnin Arapça aslına başvurma zorunluluğu her zaman söz konusu oldu.



ettiği gibi meşşâî gelenekten farklı bir geleneği temsil edip etmediği... şeklinde, bir kısmı sathî ve spekülâtif, bir kısmı da ciddi emek ürünü bir çok çalışmaya konu oldu.<sup>10</sup>

İbn Tufeyl'in referans aldığı filozoflar ve görüşleriyle ilgili ipuçlarını *Hayy İbn Yakzân* risalesinin giriş bölümünde bulabiliriz. İbn Tufeyl; Fârâbî, İbn Bâcce ve İbn Sînâ gibi filozofları ve Gazâlî gibi kelamcıları zaman zaman Aristoteles ile karşılaştırarak ve isim vermeksizin bazı mutasavvıfların görüşlerini de işin içine katarak risaledeki kurgusunun şifrelerini vermeye çalışmıştır. İbn Tufeyl'in mezkur düşünürlere atıfları, kimi zaman etkilene kim zaman da reddetme, eleştirme ve karşı durma biçiminde olmuştur. Biz her ne kadar, İbn Tufeyl-İbn Bâcce etkileşimini makalenin merkezine alıyorsak ta, İbn Tufeyl'in diğer filozofların görüşlerini değerlendirmesini incelemek bu etkileşimin daha sağlıklı anlaşılmasını sağlayacaktır.

Risale'nin hemen başında, kendisini cömert, temiz ve candan gibi sıfatlarla andığı ve kendisi için sonsuz bekâ duasında bulunduğu, belli ki çok yakın bir dostunun "İbn Sînânın Meşrîkî Hikmet'in Sırları" ile ilgili sorusuna cevap olarak bu risaleyi kaleme aldığını ifade edişi, okuyucuya İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerini ele alacağı bir risale ile karşı karşıya kalacağı intibahını ve eserin tamamen bu hedefe matuf olacağı intibahını uyandırıyor. Fakat, takip eden sayfalarda ismini andığı ve görüşlerini değerlendirdiği diğer filozoflar ve mutasavvıflar üzerinden meseleye daha geniş bir perspektiften bakmaya çalışacağını anlıyoruz.

İbn Tufeyl "Meşrîkî hikmetin sırları nedir?" sorusunun kendisinde, bir şekilde ulaştığı bir manevî mertebede aldığı ruhi lezzeti hatırlattığını söyler ki bu hal, "lezzeti ve güzelliğinin ifade edilmesi mümkün olmayan yüce bir haldir". Burada bir uyarı yapar; Bu seviyeye ulaşıp onun ruhi lezzetlerini

<sup>10</sup> Konuyla ilgili tartışmalar için ayr. bkz. Gutas, 2010: 63-87. Gutas bu makalesinde İbn Sînâ'nın mistik bir felsefesi olmadığı şeklindeki tezini savunmakta, bu vesileyle özellikle Batı Oryantalizmi içinde ve İslam Dünyasında aynı tezi savunan bazı düşünürlerdeki "İbn Sînâ felsefesinde mistik bir temayül bulma gayretlerini" tek tek eleştirmektedir. Bu çerçevede A,F, Mehren, Seyyid Hüseyin Nasr, Alamrani-Jamal gibi araştırmacıların çalışmalarını zikreder. Yine bu düşüncüyü savunan Mehren'den önceki ve sonraki bilim adamları hakkında çalışma yapan E. Panoussi'nin *La Notion del participation dans la philosophie d'Avicenne* isimli tezi Gutas'ın özellikle işaret ettiği bir çalışmadır. Konuyla ilgili tartışmalar ayrıca Oackley, 1929; Nallino, 1925: 367-433; Corbin, İslam Felsefesi Tarihi 1, 413-416; Goodman, İbn Bâcce, (2015) İslam Felsefesi Tarihi, (Ed.) H. Nasr, Oliver Leaman, 369-389.



tadan bazıları, bu sırları koruyamayıp, ulaştıkları hali sağlıklı olmayan biçimde ifşa ederler. Bu kişiler ilimde belli bir seviyeye ulaşmadıkları için tecrübe ettikleri hali eksik ve yanlış bir şekilde aksettirirler. Bunun  rneği bazıların  n “kendimi te bih ederim benim  anım ne yücedir”, bazıların  n “Enelhak (ben Hakk’ım), kimilerinin de “C bbemin içinde Allah’tan başka bir şey yoktur” gibi  atah t kabilinden sözler söylemesidir. Fakat hemen aynı cümle içinde “bu kişilerin bu tür sözleri söylemeleri ilimde derinle mi  kişilerden olmamaları sebebiyledir” şeklinde bir uyarı yapar ( bn Tufeyl, 1986: 16).<sup>11</sup> Bu uyarı çok önemlidir,        bn Tufeyl’in bahsettiği seviyedeki bir aydınlanma, ona göre ancak “ lmi derinliğe, yani dini ilimler, ke- lam, mantık, felsefe gibi ilimlerde belli bir seviyeye ulaşıldıktan sonra anlamlı olabilecek, sağlıklı olarak yorumlanabilecek bir seviyedir.   te bundan dolayı  bn Tufeyl’e göre  mam Gazâlî, bu seviyeye geldiğinde, bilgisinin kendisine verdiği terbiye ve ilimdeki derinliğinden dolayı sadece  unu söylemekle yetinmiştir: “Anlatamayacağım şeyler yaşadım. Hayra yor (iyi zanda bulun) ve bana ayrıntısını (hakikatini) sorma” ( bn Tufeyl, 1986: 16).<sup>12</sup>

Burada  bn Tufeyl, bu tür bir bilgi ve müşahede seviyesine ulaşmanın yolunun da ancak ilim ve felsefeden geçtiği konusundaki görüşünü vurgulamaktadır. Ona göre bazı s  filerin bu türden bir m  ahedeyi tecrübe etme imk n  olsa da hem o bilgiyi özümseyecek ilmi alt yapıdan yoksun olmaları bu bilgiyi layıkıyla değerlendirmelerini engelleyecek, hem de başkalarına aktarmada acziyete d  melerine hatta ifadelerinde yanıltıcı bir a ırılığa kaçmalarına sebep olacaktır. Dolayısıyla  bn Tufeyl, daha baştan kendi ulaştığı bu halin yolunun ancak ilim ve hikmet aşamalarından geçerek mümkün olduğunu vurgular.

Bu çerçevede vurgulanması ve mümkün olduğunca açığa çıkarılması gereken önemli bir mesele de  bn Tufeyl’in, yukarıda 17. Dipnotta dile getirdiğimiz “ bn Sînâ’nın Me r k  Felsefesi” tartışmasında  bn Tufeyl’in pozisyonu konusudur. Her ne kadar birçok araştırmacı,  bn Tufeyl’in bu vurgusunu ve  bn Sînâ’nın *el-Hikmetu’l-me r kiyye* isimli eserini baz alarak  bn Sînâ’nın Me     felsefeden bağımsız bir felsefi sistem kurmak istediğini ve

<sup>11</sup>  bn Tufeyl’in alıntıladığı ifadeler Ebu Yezid el-Bistami ve Hallac-ı Mansur gibi s  filere aittir.

<sup>12</sup> Bu ifadeler Gazz l ’nin el-Munkiz mine’d-dal l isimli eserinde s  filerden bahsettiği bölümde geçer. Gazz l  (1959: 63) 63, Hilmi Güngör tercümesi 1960, Maarif Basımevi.



aslında bu sistemi eserine uyarlamak istediğini savunsa da, mezkur İbn Sînâ eseri üzerinde yapılan çalışmalar ve ilgili araştırmacıların bir araya topladığı ve İbn Sînâ'nın mistik felsefesi ile ilgili olarak sundukları diğer eserler, böyle bir iddiayı sağlam bir şekilde desteklememektedir. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın *İşârât ve Tenbîhât* gibi eserleri ve bazı bağımsız risaleleri böyle bir tartışmaya müsait bir zemin de sunmaktadır. Makalede bu bağlama yeri geldikçe değinilecektir.

### İttisal mi İttihad mı?

İbn Tufeyl'in ilim ve hikmet yoluna yönelik yukarıdaki tenbihten hemen sonra İbn Bâcce'nin "ittisal" (Allah ile ittisal) konusundaki görüşünü hatırlatması da tesadüf değildir. İbn Tufeyl der ki: "Ebubekir İbn Bâcce'nin "ittisal"ın anlamıyla ilgili görüşünü incellersen şöyle dediğini görürsün: Bir ilmi öğrenmekte olan kimse, o ilim üzerine yazılmış bir kitabın anlamını olduğu gibi kavradığı zaman, bilginin bir seviyede, buna karşılık, kendisinin bilgisinin, o güne kadar bulunduğu diğer bir seviyede kalması mümkün değildir. Bilginin seviyesi ile bilen kişinin o bilgi sayesinde ulaştığı düzey aynı olur. O bilgi zihninde yerleştikçe, heyûlani (maddî) seviyeden azade ve hatta doğâl hayatın (el-hayâtü't-tabîiyye) da üstünde olup, mutlu (saîd) olarak isimlendirilen kişilerin hallerinden olan; Allah Teâlâ'nın seçkin kullarına bahşettiği, ulvi haller olarak isimlendirilen bir seviyeye ulaşır (İbn Tufeyl, 1986: 17).<sup>13</sup>

İbn Tufeyl burada saîd (mutlu) insanlar derken, İbn Bâcce'nin bilgi düzeyi açısından insanları hiyerarşik olarak sıraladığı sistemde, sıradan insanlardan (el-Cumhur) başlayarak, teorik bilgi seviyesi yüksek olan bilim adamları diye nitelendirilebilecek (en-Nuzzar) seviyesinden geçip son tahlilde Müstefâd akıl düzeyine ulaşp, İbn Bâcce'nin tabiriyle "şeyleri hakikatleriyle gören, es-Suedâ (mutlu kimseler) seviyesini" kastetmektedir (İbn Bâcce, 1991: 167).

İbn Bâcce açısından bu seviye insanın teorik akli ile ulaşabileceği en son mertebedir. Bu mertebede eşyanın hakikati ile birebir bir örtüşme gerçekleşir. Burada sorulması gereken temel soru şudur: Acaba İbn Bâcce'nin

<sup>13</sup> Burada İbn Tufeyl, İbn Bâcce'nin *suedâ* olarak isimlendirdiği ve kişinin bu dünyada ulaşabileceği en yüce mertebeyi hatırlatmaktadır.



bahsettiği mertebe ve bu mertebeye ulaştıran yol, İbn Tufeyl'in ortaya koymayı iddia ettiği mertebe ve yoldan farklı mıdır? İbn Tufeyl'in Hayy'ın şahsında ifade ettiği bu en yüksek mertebede, velayet mertebesinde kişinin sahip olduğu apaçık g r  mertebesi İbn Bâcce'nin "Mütevahhid"inin sahip olduğundan farklı mıdır? Bu soruların cevabı bize makalede elde etmeyi istediğimiz neticeyi, yani İbn Bâcce'nin İbn Tufeyl'e ne dereceye kadar referans olduğu sorusunun cevabını da verecektir.

Bu aşamada temel bir ayrımı vurgulamamız gerekir: Bizim İbn Bâcce'nin referans çerçevesini belirlerken vurgu yaptığımız ve onu Fârâbî-İbn S na geleneğinden ayıran yaklaşım, "Akıl ile ittisal" meselesinde de ortaya çıkar. Burada İbn Bâcce'nin "akıl" derken kastettiği şey, Fârâbî-İbn Sînâ geleneğindeki sud rla oluşan ve ontolojik karaktere sahip Onuncu Akıl değil, daha sonra İbn R ş ' n vurgu yapacağı epistemolojik kavrama düzeyidir. Bu düzeyde kastedilen; "eşyanın mahiyetini her türlü maddi bağlantıdan uzak, ma'k l ile onu akleden aklın özdeş olduğu, her şeyi mahiyeti gereği olduğu gibi algılama seviyesidir" (İbn R ş , 2007: 90-91).

İbn Tufeyl, yukarıda İbn Bâcce'nin *İttisal Risalesi'*nden yapt ı alıntının hemen sonrasında şunu söyler: "Ebubekir (İbn Bâcce) şüphesiz bahsini ettiği bu seviyeye nazar  ilim ve ilmi araştırma ile ulaşmış fakat ilerisine gitmemiştir (İbn Tufeyl, 1986: 17)".

Bize göre bu ifadeden anlaşılması gereken şudur: İbn Bâcce insano unun teorik ilim ve fikri araştırma ile ulaşabileceği en yüksek seviyenin *sued * seviyesi olduğunu tespit etmiş ve ona ulaşmıştır. Burada Arapça ibare, "O seviyeye ulaşmıştır ve sınırını geçmemiştir" şeklinedir" (İbn Tufeyl, 1986:17). İbare, İbn Bâcce'nin tercihinin bu seviye olduğunu ve ona ulaştığını anlatır.

Peki İbn Bâcce'nin "sued " dediği seviye tam olarak neye tekabül eder. Bunu bilmek, İbn Tufeyl'in "insanın nihai hedefi" olarak belirlediği seviye ile karşılaştırma açısından önemlidir.

Sued  seviyesi İbn Bâcce'ye göre özetle, akıl ile ma'k l (akıl ile akleden) ilişkisinden ortaya çıkan bilginin, insanın rasyonel gelişiminin hiyerarşik aşamalarını, sıradan insanların temsil ettiği "cumhur" seviyesinden başlayarak, teorik düşünce kapasitesine sahip bilim adamları "nuzzâr" seviye-



sinden geçerek, son tahlilde aklın ma'kûlü ile özdeş olmasıyla ulaşılan seviyedir (İbn Bâcce, 1991: 164-169; Aydın, 1997: 164-173).

Aslında, görüleceği üzere, İbn Tufeyl de risalesindeki karakteri Hayy b. Yakzan'ın bebekliğinden başlayan gelişim sürecinde İbn Bâcce'nin felsefi sisteminde izlediği yolu izlemiş, biyolojik bir varlık olan insanın salt maddi ve cismanî seviyeden başlattığı zihni ve ruhsal gelişimini filozofun gelişimine paralel biçimde salt ruhanî seviyeye kadar çıkartmıştır. Burada Hayy'ın kendi kendine eğitimi ile İbn Bâcce'nin ruhanî suretler teorisi arasında çok açık bir paralellik vardır. Bundan dolayı da İbn Tufeyl, İbn Bâcce'nin görüşlerine, belki de roman formatındaki risalesinin imkanları elvermediği için sık sık ama kaynak göstermeksizin başvurmuştur. Bununla birlikte, yukarıda İbn Bâcce'den alıntılıdığı ve aslında çok yüksek bir soyutlama ve "Akıl ile birlik" durumuna tekabül eden mutlu İnsanlar (suedâ) mertebesi ile ilgili olarak İbn Bâcce'nin ulaştığı aydınlanma halini, kendi ulaştığı ve ifşa etmeye çalıştığı seviyeden farklılaştırmak için bir cümle eklemek ihtiyacını duyar ve der ki:

Daha yukarıda bir yerde işaret ettiğim makam, İbn Bâcce'nin bahsettiği makamdan farklıdır (gayruhâ). Her ne kadar birinci halde keşfedilen şeyle ikinci halde keşfedilen şey arasında bir fark yoksa da aralarındaki fark birinin diğerinden daha açık olmasıdır. Burada gerçekleşen müşahedeyi ancak mecazi anlamda bir güç olarak isimlendirebiliriz. Böyle bir isimlendirmeyi de avamın lafızlarında veya havassın (burada havasstan illa mutasavvıfları anlamamak lazım. Havass buradaki bağlamda ilim sahibi olanlar şeklinde daha geniş bir anlam taşır) istilahlarında bir karşılığı olmadığı için yapmak durumundayız.<sup>14</sup>

Bu açıklamadan sonra İbn Tufeyl muhatabına, sorusunun kendisine hatırlattığı zevk halinden bahsederken İbn Sînâ'nın el-İşârât ve't-Tenbihât eserinden, eserin ismini zikretmeksizin alıntı yapar ve tasavvuf terimlerini de kullanarak: "Riyazette ve iradeye hâkimiyette belli bir seviyeye ulaşan insanın uzaktan görünen ışık gibi bazen parladığını bazen söndüğünü, hakikatin nurundan ışık aldığını, o nuru görmekten zevk ve lezzet aldığını, nefsin arındırmaya devam ettikçe bu nurların ziyalarının arttığını, öyle ki

<sup>14</sup> Bu son ifade de iki türlü bilginin arasında mahiyet itibarıyla bir fark olduğunu göstermez. Aradaki fark birinin bilgi nesnesini diğerine göre daha açık gördüğü şeklindedir. Türkçe tercümelerde "gayruha" ifadesi "çok üstündedir" diye çevrilmiştir. Doğru tercüme "farklıdır" şeklinde olmalıdır krş. (İbn Tufeyl, 1986. 17; 2017: 12).



riyazette olmadığı zamanlarda bile bu nurların ona tecelli etmeye devam ettiğini” söyler. “(...) Sonunda kişi öyle bir noktaya ulaşır ki her şeyde Hakk’ı görmeye başlar. (...) Bu aşamada her daim Tanrı’yı müşahede ettiği için, Onunla sabit bir birlikteliğe ulaşır, şaşkınlığı dinginliğe dönüşür, cıalanmış bir ayna gibi hakikati tam olarak yansıtır. Son tahlilde benliğini tamamen yitirir ve yalnızca Tanrı’yı görür. (...) İşte bu tam bir vuslattır.” (İbn Tufeyl, 1986, 17-18). İbn Tufeyl devamla şöyle der:

Burada bahsedilen haller, insanın manevi zevk yoluyla ulaştığı hallerdir. Bunlar, kıyaslar, öncüller ve bu öncüllerden elde edilen sonuçlara dayanan teorik bilgilerle elde edilme yolundan (nazar ehlinin yolundan) farklıdır. (İbn Tufeyl, 1986: 18).

Öyleyse önümüzde iki metod var; birincisi s f yane zevk metodu, ikincisi de teorik araştırmanın, mantıksal çıkarımların, gözlemin, sebep sonuç ilişkilerinin kullanıldığı metot. Bu ayrımı İbn Tufeyl ayrıntılı bir örnekle açıklar. Bu örneğe göre:

Bu iki durum, k r fakat üstün zekalı, güçlü sezgilere sahip, hafızası güçlü bir insanın bir şehri zaman içinde bütün ayrıntılarıyla tanıyıp adeta gözleriyle görür gibi kavraması ile bu insanın gözleri açıldıktan sonra, şehri yeniden gezip, aslında mezkur yetenekleriyle keşfettiği bu şehrin, hayalindeki şehirle birebir aynı olduğunu görmesi gibidir. Burada iki durum arasındaki fark, ikinci durumda bilgisinin daha belirgin hale gelmesi ve hissettiği güçlü haz ve mutluluk halidir. Velayet merhalesine ulaşamayan nazar ehlinin durumu da k r kişinin ilk aşamadaki durumu gibidir. Bu aşamada kişi renkleri, tanım ve açıklama yoluyla bilir ve anlar. Bu durum Ebubekir’in (İbn Bâcce) doğal durum (tabii hayat) un üstünde olan bir seviye olup, bunu Allah insanlardan istediklerine bahşeder. Yani bu insanlar Allah tarafından üstün kabiliyetleriyle seçilmiş insanlardır. Velayet makamına varan nazar sahipleri ise, Allah’ın kendilerine, ancak mecaz yoluyla kuvvet dediğimiz şeye sahip olanlardır (İbn Tufeyl, 1986: 18).

Bu  rnek, İbn Tufeyl’in zihninde iki metodun net bir şekilde şöyle olduğunu gösterir: Evet ikinci durumda bilgi daha açıktır ve ondan elde edilen haz daha yüksektir, fakat kişi ancak birinci metodu uyguladıktan sonra ikinci metodu uygulayabilir. Yani kişi önce gözlem, deney, teorik çıkarımlar gibi metotlarla bir bilgi elde eder, daha sonra da bu durumdan azade olarak, aynı bilgiyi bu sefer daha parlak ve daha haz verici bir şekilde yaşar. Yani risalede, ř  ana kadar, birinci aşamanın metodu olmaksızın



ikinci aşamanın metoduyla böyle bir bilgi elde edilebileceğine dair bir formül sunmaz. Üstelik yukarıda da vurgulandığı üzere, bu iki metodun uygulanması sonucunda elde edilen bilgiler bir diğerinden mahiyeti itibariyle farklı değildir. Aksine, birinci aşama olmaksızın, yani bilgi ve bilim donanımı olmaksızın elde edilen bilgiler, bilgiyi elde edenin onu ifadede zorlanacağı ve yanlış şeyler söyleyeceği bir durumda da bırakabilir (İbn Tufeyl, 1986: 16).

Bu aşamada bir kavram kargaşasına izin vermemek için şunu vurgulamak gerekir: İbn Tufeyl'e göre velayet mertebesine ulaşamayan nazar ehlinin (nâzirûn) bilgisi, velayet mertebesine ulaşanlardan mahiyet itibariyle farklı değildir. Çünkü burada nâzirûn (ehli nazar), hemen aşağıdaki paragrafta açıklandığı üzere bu bilgilere tabiat ilimleri ile ulaşmazlar, aksine velayet makamındakiler de nazar ehli de ulaştıkları seviyeye metafizik bilgi ile ulaşırlar. Nitekim İbn Bâcce bu seviyedeki idrake ulaşan (her iki grubun) bilgilerinin gerçek ve doğru olduğunu söyler. Bu durumda onunla, aynı konularla ilgilenen velayet ehli arasındaki fark velayetle elde edilenin diğerinden daha vazih (açık) olması ve daha haz verici olmasıdır (İbn Tufeyl, 1986:19).

Tekraren söylemek gerekir ki, İbn Tufeyl hala bu yüce makamlara ulaşmada, mantık, tabiat ilimleri, nefis ilmi gibi ilimlerin gerekliliğini yadsımaz fakat nihai kertede en son noktada ancak "ilmi mâ ba'dettabiâ" (metafizik) ilminin gerekliliğine işaret eder.

İbn Tufeyl, bu tespitin hemen akabinde İbn Bâcce özelinde başka bir ayrıma gider. Ona göre:

İbn Bâcce, sûfilerin bahsettiği bu zevk halini eleştirmiş (ayıplamış) ve bu halin hayal gücünden kaynaklandığını iddia etmiş, aslında bu en yüce mutluluk durumuna ulaşanların, (suedâ) halini açıklamayı vadedmiştir. Fakat bu vaadini yerine getirmediğini, bunun sebebinin ya vakit darlığından ya Vehran'a gitme telaşından ya da bu durumu açıklamanın kendi hayatına zarar verebileceğinden ve insanları dünyalık ve geçimlik elde edip devşirmede gerekli tuzak ve hileleri kullanmaya teşvik etmeye zıt bazı şeyleri ifade etmeye mecbur kalacağından ve böylece kendini yalanlayıp sırrını herkese duyurmak istememesi olduğunu söylemiştir (İbn Tufeyl, 1986: 19)

Aslında İbn Bâcce'nin hem sûfilerin bu hallerinde elde ettikleri hazzın



sebebini niçin nefsteki tahayyül gücüyle açıkladığı, hem de en yüce mertebe olarak kabul ettiğı mutlu insanlar (sued ) ile ne kastettiğı diğ r eserlerinde gayet açıktır.  bn Tufeyl'in gönderme yaptığı metin, onun * ttisal* risalesinin son bölümündedir ( bn Bâcce, 1991: 172).  bn Bâcce mezkur risalenin  n-  
ceki sayfalarında ve *Risaletü'l-Ved *, *F 'l-vahde ve'l-v bid* ve *Tedb r 'l-müte-  
vabbid* gibi eserlerinde insanın kendini gerçekleştirme hiyerar sisinin en te-  
pesine yerle tirdiğı sued  (mutlu insanlar) kavramı ile neyi kastettiğini açık-  
lar ( bn Bâcce, 1991, 165-166; 130-131; 56 vd).

 bn Tufeyl burada ayrıca,  bn Bâcce'nin *Tedb r 'l-m tevabbid* risalesi ve diğ r eserlerinde geli tirdiğı insani varlık düzeyleri hiyerar sinde, halkın geneli için kullandığı cumhur merhalesinden sonra gelen nuzzâr (teorik bilgi sahibi ilim adamları) kavramını kullanmıştır. Yalnız burada nuzzâr'ın, tekamülü sonunda yükseldiğı ve  bn Bâcce'nin nihai aşama olarak tasnif ettiğı sued  (mutlu insanlar) seviyesi,  bn Tufeyl'in sisteminde velayet mer-  
tebesine tekabül eder ( bn Bâcce, 1991, 164-167; 131;  bn Tufeyl, 1986: 19-20).

###  nceki Felsefe Mirasını Eleştirel Okuma ve Marifetullah  in Yeni Bir Yöntem

 bn Tufeyl ipuçlarını vermeye ba ladığı felsefe anlayışındaki yaklaşı-  
mını daha da açık hale getirmek için muhatabına şu ana kadar s yledikle-  
rinden önünde iki yöntem ve hedef olduğunu söyler:

- 1- **M  ahede, zevk ve huzur ehlinin yolu; Velayet yoludur**, ki bu yolu bütün ger ekliğı ile bir kitapta dile getirmek mümkün değıldir. Kim bu bilgiyi bir söz veya eserle ortaya koymayı denemi se başarılı olamamıştır.  fadeleri nazari ilimdeki gibi bir hal almıştır,    nk  fikirleri harflere ve seslere d n  m  t r; görünen  lemin kalıplarına dökülmüştür ve asıl maksadını anlatmaktan uzak-  
la mı , ifadeleri düşüncelerine yabancıla mı t r ve hatta bazıları bu yolda sırat-ı müstakimden uzakla mı , öyle ki kendini doğ r diğ rlerini sapkın sanmaya ba lamıştır.
- 2- **Nazar ehlinin yoludur**: Bu yol, bir kitapta ifade edilebilmesi mümkün olan yoldur. Fakat bunu yapabilenler de özellikle bu bölgede (Endülüs'te) kibr t-i ahmerden ( ok nadir bulunan kırmızı sülfürden) daha nadirdir. Ba arabilenler ise az sayıda fertler olup, meramlarını ancak sembolik tasvirlerle ifade edebil-



mişlerdir. Çünkü İslam şeriatı bu konulara girme konusunda insanları uyar-  
mıştır.” (İbn Tufeyl, 1986: 19-20).

İbn Tufeyl bu tespitin hemen arkasından, hedeflediği ideal için refe-  
rans olma ihtimali olan filozofları sıralayarak, onlarla ilgili eleştirel bir ana-  
liz yapar ve daha ilk cümlesinde açıkça o güne kadar Endülüs’e ulaşan ki-  
taplar arasında ne Aristoteles’in, ne Fârâbî’nin kitaplarının ne de İbn  
Sinâ’nın *Şifâ*’sının bu hedefi gerçekleştirebildiğini söyler. İbn Tufeyl bu-  
rada, İbn Sinâ’dan bahsederken *Şifâ* eserinin kendi hedefini gerçekleştiri-  
mede işe yaramayacağını kastetmektedir. Bu görüşünü İbn Sinâ’nın *Şifâ*’ya  
yazdığı girişteki bir ifadesine dayandırır. Bu ifadeye göre İbn Sinâ, “hakikati  
*Şifâ*’da olduğu gibi teferruatlı ve dolaylı yoldan değil de doğrudan anlamak  
isteyen kişilerin Meşrîkî felsefeye dair önceden yazdığım kitabı inceleme-  
lidir” iddiasındadır (İbn Sinâ, 1952: 10-11,17). İbn Sinâ’nın konuyla ilgili me-  
tinlerini analiz eden Dimitri Gutas’a göre İbn Tufeyl, hatalı bir şekilde, bu  
ibareden yola kalkarak iki eser arasında doktrinel bir farklılık olduğunu id-  
dia etmiştir (Gutas, 2010: 90).

Gutas, İbn Sinâ’nın burada sadece iki eseri arasındaki üslup farklılığına  
işaret ettiğini, eserler arasında bir görüş farklılığı olmadığını söylediğini öne  
sürer. Gutas, ayrıca İbn Tufeyl’in İbn Sinâ tarafından bu adla yazılmış bir  
esere ulaşamamış olmasının ve bugün elimizde bulunan *el-Hikmetül-meşrî-  
kiyye* kitabının da İbn Sinâ’nın meşrîkî bir felsefesi olduğu iddiasını içerik  
açısından doğrulamamasının, aslında İbn Tufeyl’in, mistik sezginin etkin  
bir rol oynadığı kendi epistemolojisinin otoritesini sağlamak için kendi  
kurgusunu İbn Sinâ sistemine eklemek istemiş olabileceği şeklinde bir yo-  
rum yapar. Gutas makalesinin devamında Mehren’in çalışmalarıyla başlayıp  
başka oryantalistler ve Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr gibi, paradig-  
malarını İran İrfanı ve İshrâkî düşünce üzerinde oluşturan araştırmacıların  
zorlamacı bir şekilde İbn Sinâ’yı mistik bir düşünür gibi sunma çabalarını  
eleştirir ve aslında İbn Sinâ’nın bilinen eserlerinin bu yaklaşımı destekle-  
mediğini vurgulamaya çalışır (Gutas, 2010: 65-80).

İbn Sinâ’yı rasyonalist Aristotelesçi çizgide tutma gayreti içinde olan  
Gutas’ın bu çabasına karşılık, Endülüs düşüncesindeki rasyonalist çizgiyi  
vurgularken, İbn Sinâ ve Fârâbî’nin temsil ettiği Meşşâî çizgi içindeki Yeni  
Platoncu ve mistik unsurları öne çıkarmayı hedefleyen Muhammed Âbid  
el-Câbirî ise İbn Tufeyl’in *Hayy b. Yakzan* kitabında yapmaya çalıştığı şeyin,



kendi özgün düşüncelerini esere yansıtmak değil, bilakis me r k  hikmet ismi verilen felsefi sistemi yorumlamak olduğunu söyler. Buna karşılık, İbn Sînâ'nın "me r k  hikmet" kavramından bahsettiğini, fakat hiçbir eserinde tafsilatlı olarak ele almadığını kabul eder. Zaten ona göre İbn Tufeyl de *el-Hikmet l-me r kiyye* adlı bir kitabı görüp eline almış değildir. Bilakis İbn Tufeyl, İbn Sînâ'nın kendi döneminde tedavülde olan * if , el-   r t ve't-Tenb hat* gibi eserlerini ve *Hayy b. Yakzan* ve *Absâl ve Salaman'ın K ssası* gibi bazı sembolik risalelerini incelemiştir (Câbirî, 1986: 118).

İbn Tufeyl'in tanıklı ına göre Endülüs'te bu hedefi gerçekleştirme potansiyeli olan tek kişi İbn Bâcce'dir. Nitekim İbn Bâcce ile ilgili yukarıda da bahsi geçen yorumu önemli delaletlere sahiptir. İbn Tufeyl kendi d n mine kadar Endülüs'te matematik, geometri gibi temel ilimlerden ba layarak, mantık, tabii bilimler ve nihayetinde metafizik ilmi aşamalarının bir-birini takip ettiğini, fakat onun idealine en fazla yakla anın o zamana kadar gelmiş geçmiş en sağlam düşünceli, en zeki ve en isabetli görüşe sahip olan d   n r n İbn Bâcce olduğunu, onun da dünya me galesinin fazlalığından dolayı ilminin hazinelerini tam ortaya çıkaramadan bu dünya hayatından g  t   n  söyler (İbn Tufeyl, 1986: 21).

İbn Tufeyl eserinin girişinde açıkça ve istisnasız olarak bütün filozofları kendi felsefi sistemlerindeki çelişkiler ve eksiklikler üzerinden ele tirmekten  ekinmez (İbn Tufeyl, 1986: 20). Peki İbn Tufeyl'in kendi özel hedefi açısından me kur filozofların fonksiyonu nedir? Yani referans  er evesi açık bir şekilde belli midir? Yoksa bu filozoflar "Yüce Tanrı ile itti-sal" olarak isimlendirdiği nihai hedef için belli bir malzeme mi oluşturmaktadır?

Bu sorulara cevaben kısaca, filozofları eleştirisini açısından, tersten bir okuma yaparak, aslında İbn Tufeyl'in adeta kendi yaklaşımını önceki gele-ne i eleştiri üzerinden oluşturmaya  alı tı ını, bununla birlikte yine seçmeci davranarak bir kısmını diğerlerine tercih ettiğini görüyoruz. Bu filozoflar içinde İbn Sînâ mirasının belli bir etkisi olmakla birlikte, bizim iddiamız İbn Tufeyl'in daha geniş bir perspektiften bütün felsefe tarihiyle bağlantı kurduğu, fakat İbn Bâcce irtibatının dile getirilenden ve hatta İbn Tufeyl'in dile getirdiğinden çok daha güçlü olduğu yönündedir. Burada İbn Tufeyl'in kendisinden önceki felsefi birikimi kullanmasıyla ilgili genel bir



eleştiriye katılmakta fayda vardır. Evet İbn Tufeyl önceki mirası kullanmakta ve referans vermektedir. Fakat ilgili filozofların görüşlerine bugünkü anlamda bilimsel referanslar vermekten çok, kendi yoğun okumalarından oluşturduğu birikimle, notlarına veya belirli kitaplara dayanmaktan çok hafızasına ve zihninde oluşan kanaatlere dayanmaktadır. Bundan dolayı da yanlış referanslar veya çelişkiler söz konusu olmaktadır (Sami Hawi, 2002: 142-143).

### İbn Bâcce'nin Tevahhüdü ve İbn Tufeyl'in Velayeti

İbn Bâcce adeta bütün felsefi sisteminin nihai amacını mütevahhid kavramının içerğine yerleştirmiştir. Onun felsefi sisteminde, insanın nihai amacı olan “mutlak saadet” durumunun gerçekleşmesinin tek yolu erdemli devletin vatandaşı olmaktır. Fakat İbn Bâcce'nin hayal ettiği ve gerçekleşmesini neredeyse imkansız gördüğü erdemli devletin yokluğunda, erdemli insanın nihai hedefi olan “faal akılla ittisali” ve bütün halkın genel yüce mutluluğunu olmasa da erdemli insanın cüz'î mutluluğunu gerçekleştirebilecek biricik yol “Tedbîrül-mütevahhid” yoludur.

Bunun nasıl mümkün olduğunu, *Tedbîrül-mütevahhid* de önceki eserlerine de sık sık referans yaparak açıklamaya çalışır. Rasyonel bir zemin üzerine oturttuğu bilgi ve ahlak felsefesinin temelinde nazari aklın etkinliğine ilaveten ahlaki erdemler ve pratik bilgelikle donanan erdemli bireyin, ideal devletten uzakta, erdemli olmayan bir toplumda, bilgelik durumuna, yani faal akılla ittisale nasıl ulaşabileceğini temellendirir (Koroğlu, 1996: 50).

İbn Bâcce, daha sonra İbn Tufeyl için de nirengi noktası olacak olan önemli bir ayrım geliştirir. Bu ayrıma göre bilgi alanları temelde “tabii imkan” ve “ilâhî imkan” olmak üzere iki alana ayrılır. Tabii imkânı, duyu idrakleri, akli istidlaller ve zihni soyutlamalar aracılığıyla insani bilgi oluşur. İlahi imkân ise peygamberlere ulaşan vahiyden ibarettir (İbn Bâcce, 1991: 141). Bu iki bilgi türü arasındaki ayrım sadece yakîni bilgiye varış yollarıyla ilgili olup mahiyet açısından aralarında bir fark söz konusu değildir. Çünkü İbn Bâcce tabii bilginin kemâle doğru yükselişinin son aşamalarında ilahî nitelikli nebevî bilgiye benzer bir hal aldığını belirtir. Bu ayrıma göre insanın ilahî imkan alanına bir müdahalesi söz konusu olmadığı için geriye erdemli insanın veya filozofun en yüce gayesi olan faal akılla ittisâl ve buna bağlı olarak elde edilecek tam mutluluğa erişmesini mümkün kılacak olan



tabii imkân alanı kalmaktadır. İbn Bâcce insanın bu yüce hedefe ulaşması için rûhânî s retler (ruh  formlar) mertebeleri olarak isimlendirdiği bir dizi duyu, bilgi ve idrak aşamasını kat etmesi gerektiğini belirtir. Burada İbn Bâcce rûhânî suretlerin insanı eyleme sevkeden tasavvurlar ve düşünceler olarak anlaşılması gerektiğini vurgular. İbn Bâcce'nin rûhânî s retler aşaştırmasındaki hedefi ise bu s retlerin veya tasavvurların hangisinin veya hangilerinin insanı yüce gayesine, yani mutluluğa ulaştırabilece idir (Cabir , 1986: 186-187).

İbn Bâcce bu hedefi gerçekleştirme sadedinde, ruhanî suretleri dört bölüme ayırarak her birini detaylı bir şekilde açıklar. Bu ayrıma göre birinci bölümde semavi cisimlerin suretleri vardır ki tamamen ruhanî olarak kabul ettiği bu suretleri, “tabii imkan” dairesi dışında tutar. Dolayısı ile bu suretler insan aklının faaliyet alanı dışındadır ve insani bilginin oluşmasında bir rolü yoktur (İbn Bâcce, 1991: 50). İkinci grup ise madde ile doğrudan temas halinde olan    nefis gücü olan ortak duyum (hiss-i müşterek), hayal ve hatırlama gücüdür.     nc  grup ise maddi varlıklardan zihni soyutlama yoluyla elde edilmiş, özlerinde ruhanî olmayan k ll  mana ve kavramlardır. İnsan ve a a  kavramları gibi. Dördüncü ve son grup ise faal akıl ve m stef d akıl seviyesi olup, bu seviyede teorik aklın eşyanın hakikatiyle birebir örtüştüğü en yüksek akli soyutlama aşamasıdır. İşte bu en üst dereceden soyutlamayı gerçekleştirebilen akıl m stef d akıldır. Bu aklın faaliyetini yönlendiren güce ise İbni Bâcce faal akıl ismini verir. Bunlar da rûhânî nitelikte olup maddilikten uzaktırlar (İbn Bâcce, 1991:50).

İbn Bâcce'nin semavi cisimlerin suretlerini “tabii imkan” dairesi dışında tutması onun Yeni Platoncu sudûr doktrinini bütün sonuçlarıyla birlikte dışladığı anlamına gelmektedir. Bununla birlikte faal akılla ittisal olarak isimlendirdiği aşama ona duyu algılarının verilerinden başlayıp    nefis kuvvetini de kullanarak ve sonrasında akli soyutlamalar yoluyla manevi y k-selişini gerçekleştirerek nihai merhalede felsefi hikmet idealine ulaşınca, kendi tabiriyle, adeta ilâhî bir kişilik (il hiyyun f z l) kazanmış olur. (İbn Bâcce, 1991: 79). Filozof ya da mütevahhidin bu gaye için kullanacağı yol ise sufi m ş hede, ‘il hi feyz ve sudûr’ gibi mistik yollar olmayıp İbni Bâcce'nin ifadesiyle ‘nazar  ilimlerdir’. (İbn Bâcce, 1991: 91).

İbn Tufeyl eserinin giriş kısmında İbn Bâcce'nin kendisinin de ulaştığı



bu mertebeden bahsetmiş, İbn Bâcce'nin ibareleriyle bu mertebenin “suedâ” mertebesi yani ilâhî haller olduğunu söylemiş, fakat bu mertebenin üstüne çıkmadığını dile getirmişti (İbn Tufeyl, 1986: 18).

Bu aşamada, öncelikle İbn Bâcce'nin ulaştığı mertebeye ulaşmada İbn Tufeyl'in başka bir metodu var mıydı sorusunun cevaplanması gerekir. Hayy b. Yakzan risalesinin yapısal incelemesi bu konuda bize sağlıklı bir cevap imkânı sunacaktır.

Giriş bölümünü bir tarafa bırakacak olursak, hikayenin kendisi bilindiği üzere hikaye kahramanı Hayy'ın dünyaya gelişi ile ilgili meşhur iki varsayımı dillendirmesiyle başlar. İkinci rivayet olan ve Kur'ân-ı Kerim'deki Hazreti Musa'nın hikâyesinden esinlendiği anlaşılan, bir sepette adaya gönderilen bebek rivayetini bir tarafa koyarsak<sup>15</sup>, insanın tabii şartların etkisiyle topraktan türemesi ve sonra da fiziksel ve ruhsal gelişimi ile ilgili rivayet üzerinden İbn Tufeyl'in tabip ve tabiat filozofu kimliğinin belirgin bir şekilde ortaya çıktığını söyleyebiliriz. İbn Tufeyl'in kaynaklarını kimi zaman söylediğini ama çoğunlukla da referans vermediğini söylemiştik. Risalenin giriş kısmında ise dikkate aldığı kaynaklardan bahsetmiştir. İbn Bâcce ile ilgili ifadelerinden ise onun eserlerinin hepsini incelediğini anlıyoruz. Nitekim Hayy'ın gelişim aşamalarından ve sonrasında Hayy'ın etrafındaki tabiatı, çevresini ve evreni kavrama sürecinde, İbn Bâcce'nin cansız tabiatı başlayarak evrendeki varlık formlarını kademeli bir şekilde ele aldığı eserleri ve bu eserler üzerinden Aristoteles'in ilgili eserlerini tanımış olmasıdır. İbn Bâcce, gerek Aristoteles'in *Fizik* adlı eserine yaptığı şerh (*Şurûbâtü's-Semâ et-Tabî'i*) gerekse *Kitâbu'n-nefs* ve diğer eserlerinde evrendeki hiyerarşik varlık görüşünü detaylı bir şekilde ele almaktadır. Nitekim *Kitâbu'n-nefs*'in hemen baş kısmında yaptığı sînâî ve tabî'i varlık şeklindeki ikili tasnifinin ve akabinde nefis kavramıyla ilgili araştırmasında nefsin bitkilerde, hayvanlarda ve insandaki tezahürü, hayvan algısı ile insan algısının farklılaşması gibi konularda o da Aristoteles'in *Fizik*, *De Anima* gibi eserlerine ve *Fizik* kitabına yazdığı şerh olan *Şurûbat*'a başvurur (İbn Bâcce, 2019: 41-44).

<sup>15</sup> Bu konuda Gürbüz Deniz'in *Hayy b. Yakzan ve Kur'ânî Temelleri* makalesi geniş bir açıklama sunmaktadır (Deniz, 2009: 133-158).



## Hayy ve Mütevahhid

 bn Tufeyl Hayy  bn Yakzan'ın sadece maddi ihtiyaçlarının karşılandığı bebeklik halinden başlayıp risalenin sonraki bölümlerinde Hayy'ın Tanrı ile ittisal etmesine kadar gelen süreçte  bn Tufeyl tarafından sürekli vurgulanan özelliği, Hayy'ın çok özel bir istidadı olmasıdır. Bu anlamda Hayy bu özel istidadı ile aslında daha sonraki süreçlerde kar ıla acağı birçok insandan farklılaşmıştır.  bn Tufeyl insanoğlunda genelde onu hayvanlardan farklılaştıran bir öz olduğunu savunmakla birlikte, Hayy ve onun gibi insanların da diğer insanlar yanında nadirattan olduğunu da vurgulamaktadır ( bn Tufeyl, 1986: 33). Nitekim ileride göreceğimiz gibi  bn Bâcce de mütevahhid için, onu diğer insanlardan ayıran bir üstün nitelik öngörmekte ve ancak bu tür üstün nitelikleri haiz insanların sued  mertebesine ulaşacağını belirtmektedir.

Hayy'ın hayatının birinci döneminde kendi bedenini tanınması ve ikinci döneminde canlılığı sağlayan şeyin ruh olduğunu keşfetmesi,  bn Tufeyl'in Hayy'ın fiziksel ve zihni gelişimi üzerinden, biyoloji, fizyoloji ve psikoloji ilimlerindeki donanımını gösterdiği, sonrasında izah ettiği akli süreçler üzerinden nazari felsefe donanımını ve son tahlilde Hayy'ın yaşadığı mistik aydınlanma aşamalarını sıraladığı kısımda da Aristo metafiziği ve mistik teoriler konusundaki birikimini gösterdiği bir süreçte gerçekleşir ( bn Tufeyl, 1986: 33vd). Bunu yaparken de diğer bazı filozoflara ilaveten  bn Bâcce'nin *Kitâbu'n-Nefs*, tabiat felsefesi ile ilgili  erhleri, * ttis l bi'l-akl el-fa  l* risalesini ve *Tedb r 'l-mütevahhid* de dahil olmak üzere hemen bütün eserlerindeki bilgileri yoğun bir şekilde kullanır. Burada dikkatimizi daha fazla çeken şey,  bn Bâcce'nin m tevahhidini andırır şekilde Hayy'ın bu aydınlanmayı tek başına ve toplumdan uzakta gerçekleştirmesi ile ilgili vurgudur.

 bn Bâcce kendi "tedb r 'l-mütevahhid" teorisini a ıkladarken,  u meseleyi açıkça vurgulamıştır: İnsan eğer bozuk bir toplumda ya ıyorsa, kendi z t  kemalini elde etme imkanı bulamaz. Onun için bozuk (  sid) toplumlar, aralarında belli farklılıklar olsa da bu toplumların tümü, erdemli olmayan toplumlardır. Dolayısı ile neredeyse bir  toppya olan erdemli devlet, erdemli insanın kendi döneminde var olmadığına göre, bu insanın bireysel kurtuluşu için tek yol kendi kendini yönetmesi, yani 'tedbîr' dir. Bunun için de "fiillerin belli bir maksada göre düzenlenmesi" olarak tanımladığı tedbîr kavramının analizi ile eserine ba lar ( bn Bâcce, 1991: 35). Akabinde



insanı 'faal akılla ittisal' olarak isimlendirdiği en yüce mutluluk durumuna ulaştıran fiilleri analiz ederek devam eder. İbn Bâcce'ye göre eylemin niteliği eylemi gerçekleştiren varlıkların tabiatlarına göre belirlendiği için cansızlar, bitkiler, hayvanlar ve en üstte de insanın oluşturduğu bu hiyerarşide her bir kademede bulunan varlığın tabiatı ile o varlığın fiilinin uyumlu olması gerekir. Cansız varlıkların fiilleri, taşın düşmesi, ateşin yükselmesi gibi eşyanın tabiatıyla ilgili zorunlu olma özelliği ile temayüz eder ve her cisim kendi tabii yerine doğru hareket eder. Fakat mesela taş, eğer tabii yerinde değilse bir zorlamanın etkisi altındadır. Zorlamanın ortadan kalkması durumunda, tabii olarak aşağıya yani tabii yerine doğru hareket eder. Bundan dolayı, tabii cisimlerin hareketi onları tabii yerlerinden uzak tutan bir zorlayıcının ya da engelin ortadan kalkmasına bağlıdır, yani dıştan gelen bir etki söz konusudur. Yani bu tür cisimler, iradeli olmayıp tamamen tabiatın zorunlu kanunlarına bağlıdır (İbn Bâcce, 1978: 189; 2019: 46).

Hayvanlar ise, bir maddî varlığa sahip olmaları nedeniyle cansız varlıklarla zorunlu fiillerde ortak olmakla birlikte hayvanî nefslерinden kaynaklanan içgüdüsel fiilleriyle onlardan ayrılırlar. İnsan ise cansız varlıklar ve hayvanların fiillerine ortak olmakla birlikte iradî ve ihtiyarî fiilleri meydana getiren akılla onlara temayüz eder. Buna göre insanî fiilin ölçüsü seçmeye dayalı olmasıdır; seçmeye ancak düşünceyle mümkün olur. Bu yüzden İbn Bâcce akli infialler dediği ilhamları ve korkuyla verilen tepkileri insanî fiiller dairesinin dışında tutar. Dolayısıyla iradî fiil, failinin yapıp yapmamakta özgür olduğu fiil olarak belirlenebilir (Köroğlu, 1996: 45-46).

İbn Tufeyl'in Hayy'ının gerek kendi biyolojik ve psikolojik gelişiminin, gerekse çevresindeki varlıklarla ilgili gözlemlerinin onu bu tür bir tasnife ulaştırdığını görüyoruz. Hayy'ın çevresindeki bitkiler ve hayvanların özelliklerine ilişkin gözlemleri, hayvanların bir takım yeteneklerinin içgüdüsel olduğunu ve hatta gelişiminin ilk evrelerinde diğer canlıları taklit etmesinin de sezgisel olduğunu fark etmesi, İbn Tufeyl'in Hayy'ın hayvanları taklit ederken başta attığı çığlıkların bile belli bir amaca yönelik olmadığını, akla dayanan şuurlu bir amaca hizmet etmediğini vurgulaması, çocuğun bu evrede hala eylemlerini belli bir amaca yönelik yapmadığını dolayısı ile içgüdüsel fiillerde bulunduğunu gösterir. Henüz yedi yaşına ulaşmamış çocuğun gösterdiği duygusal tepkiler, insanla hayvanın ortak olduğu hallerdir (İbn Tufeyl, 1986: 32; Goodman, 2009: 24).



Hayy'ın eylemlerine tam olarak insani fiiller diyebileceğimiz dönem yedi yaşındaki sonraki dönemdir. Hayy yedi yaşı ile yirmi bir yaşı arasında fiillerini belli bir amaca göre düzenleyerek, bunları gerçekleştirecek vasıtalar bulduğu pratik akıl dönemini yaşı. Bu dönemde Hayy artık, infialler veya korkular gibi hayvanla ortak tepkileri aşıarak iradi fiillerde bulunmaya başlamıştır. Artık  ıplaklığına kızmaktan, tepkisel olarak bu durumdan utanmaktan vazgeçip konuyla ilgili bir şeyler yapmaya başlar. İbn Bâcce de bu tavrın, insanı hayvandan ayıran eylemleriyle ilgili ahlaki yargılar geliştirdiği ve sorumluluk aldığı bir anlam düzeyine oturtur ve kendilik bilinci geliştirmeye başlar ki aynı durum Hayy için de geçerlidir (İbn Bâcce, 1991: 47, 151; İbn Tufeyl, 1986).

İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'in insanın manevi y kselişiyile ilgili yorumlarındaki bu benzerlikler iki filozofun eserlerinde de karşılıklı olarak rahatlıkla takip edilebilir. Hayy'ın ceylanın ölümü sonrasında bedene canlılık veren ruh kavramını keşfetmesi de çok benzer bir şekilde İbn Bâcce'nin Aristoteles'in ruh anlayışına uygun olarak nefsi bitkisel, hayvani ve insani olarak üçlü bir şekilde tasnif etmesine uymaktadır. İbn Tufeyl de Hayy'ın şahsiyetinde bu    aşılamayı ifade eder. Nitekim filozof ceylanın ölümü üzerinden ruh kavramına ulaştıktan sonra bilgisini geliştirecek ruhun aslında bir bütün olduğunu ve fonksiyonunu organları aracılığı ile g rd  n  tespit eder. Aynı şekilde İbn Tufeyl farklı türdeki bitkilerin de fonksiyonlarındaki ortak noktaları gözlemler. Filozof hayvanla bitkinin beslenme ve büyüme g  leri açısından ortak olduğunu, hayvanın ise hareket ve idrak açısından bitkiye temayüz ettiğini gözlemler (İbn Tufeyl, 1986: 47-48). Bu gözlemlerin aynısını İbn Bâcce'de benzer şekillerde yer aldığı ı görürüz (Köroğlu, 2019: 18, İbn Bâcce, 1960, s. 39, 101.)

### **Uzlet'in İki Türü: Eşyanın Bilgisinden Tanrının Bilgisine Giden Yol/lar**

İki filozofu diğer filozoflardan ayırarak bir araya getiren asıl özellik ise İbn Bâcce'nin m teva hid (yalnız adam), İbn Tufeyl'in de Hayy ismini verdikleri kahramanlarıdır. Daha önce vurgulandığı üzere İbn Bâcce toplumun kendisini asli amacından uzaklaştırma tehlikesi dolayısı ile kendisini zihnen de olsa toplumdan soyutlamasını önerdiği m teva hid ile, zaten kendisini tek başına bir adada bulan Hayy birçok açıdan birbirine benzemektedir.



İbn Bâcce insan türleriyle ilgili yaptığı tasnifte “suedâ” (mutlu insanlar) olarak piramidin en tepesine yerleştirdiği fazıl insanın nihai hedefi olan en yüce mutluluğa ulaşma yolunda yürümesi gereken yol haritasını çizmiş ve başta *Tedbîrül-mütevahhid* olmak üzere birkaç eserinde bu görüşlerini ifade etmişti. Aslında İbn Tufeyl gibi İbn Rüşd de İbn Bâcce’nin yapmaya çalıştığı şeyin farkına varmış ve bu yaklaşımı ciddiye almıştır. Nitekim bu tespiti ifade etmek üzere İbn Rüşd şöyle der: “İbn Bâcce bu beldede mütevahhidin (yalnız insanın) kendi kendini yönetmesi için bir metot planlamak istedi. Fakat muhtevasının kavranmasının zorluğu dışında kitabını tamamlayamamış olması ona bu imkânı vermedi. Başka bir yerde kendisinin bu konudaki gayesini açıklayacağız, çünkü kendisi bu konuyu böyle bir tarzda ele alan ilk kişidir. (Câbirî, 1986, 180). İbn Tufeyl’in de İbn Bâcce’nin yarım bırakıp tamamlayamadığını söylediği konu budur. Bununla birlikte İbn Bâcce’nin elimizdeki eserlerini birbirini tamamlayacak şekilde okuduğumuzda bu metinlerin topluca İbn Bâcce’nin gayesini ve bulduğu çözümü ortaya koyduğunu düşünüyoruz.

İbn Bâcce mütevahhid teorisine giriş babından *Tedbîrül-mütevahhid* risalesinin en başında tedbîr kavramının yüklenebileceği anlam türlerini sıralar. Bunların birincisi Allah’ın âlemi yönetmesi anlamında tedbîrdir ki, bu mutlak anlamda tedbîr olup Âlemlerin Rabbi’ne hastır ve İbn Bâcce’nin eserindeki amacı açısından insanı ilgilendiren bir yönü yoktur. Diğer tedbîr türü ise devlet yönetimi anlamında tedbîrdir ki, İbn Bâcce de bu konuda da Platon-Fârâbî çizgisindeki literatüre ek olarak fazla bir şey söyleme ihtiyacı duymaz. Aslında risaledeki asıl hedefi açısından bakıldığında devlet yönetimi anlamındaki tedbîr’le de ilgilenmemektedir. Mesele devlet yönetimi olunca Platon’dan beri ifade edilen erdemsiz yönetim biçimleri ve erdemli devlet konusu açıkça bellidir ve bu konuda fazla söze hacet yoktur. Fakat onu asıl ilgilendiren konu, . Erdemli devletin mümkün olmadığı yerde erdemli insana imkan dahilinde mutlu olmanın yollarını gösterir.

İbn Bâcce bu insanı mütevahhid, müfred, nâbit, garîb gibi isimlerle adlandırır. İbn Bâcce’nin mütevahhidi tek bir kişi veya aynı özellikleri taşıyan birden fazla kişi olabilir. Fakat sayılarının çok az olduğu kesindir. Bu insanlar bozuk devletlerde yaşamaktadırlar ve ahaliden dünya görüşü, akli ve ahlaki melekelerinin yüksekliği ile ayrılırlar. İbn Bâcce sûfilerin kullandığı garîb kavramını mütevahhid için kullanır. “Onlar garîb’dirler, çünkü



kendi vatanlarında, akranlarıyla ve komşularıyla beraber olsalar bile fikirleriyle onlara yabanc d rlar, onlardan farklıd rlar ve bu durumun farkındadırlar. Bu fikirleriyle kendileri için vatan olacak başka bilgi ve idrak mertebelerine yükselerek zihinsel bir g   gerçekleştirmişlerdir” ( bn Bâcce, 1991: 43). Aslında erdemli ve akıllı insanın “faal akılla ittisali” toplum içinde gerçekleştirmesi “tab   bir durum” iken, toplumun onun bu durumunu anlamaktan uzak olması, adeta onun bu imkanı gerçekleştirmesine engel olacak bir durumda olması, m tevehhidin z t  mutlu unu sağlamak için tab   duruma muhalif olsa da, bu hedefini toplumun olumsuz etkisinden azade bir şekilde gerçekleştirebilmek için fiilen toplum içinde yaşamaya devam etmek zorunda kalsa bile, zihnen toplumdan uzakla malı ve bir tür manevi uzlet içinde kemalini tamamlamalı ve z t  mutluluğunu ger ekle tirmelidir.  bn Bâcce m tevehhidin bu gayeyi iki türlü tavahh dle ger ekle tirebilece ini savunur: Birincisi “akl  tevahhüd”, yani nazari bilimlerle donanarak ulaşılan yüksek nazari bilgi donamıyla ve ikincisi de “meden  tevahhüd” yani, kişinin toplum içinde bilinçli olarak kendini tecrit etmesi (1991, 56).

 bn Bâcce’nin bozuk toplum içindeki erdemli insanın mutluluğu için bu tür uzlet i bir tavrı tavsiye etmesini kimi yorumcular tasavvufi bir yönelim, kimileri de toplumsal görevlere karşı kayıtsızlık tavrı olarak değerlendirerek, bu tavrının toplum hayatının düzeni için mazur görülemeyecek idealist bir çilecilik (ascetism) in savunulması anlamına geldiğini iddia ederler (Zey  r, 1984: 250).  bn Bâcce bazı insanların bu g r  u yanlış anlayabileceklerini tahmin ettiği için muhtemel itirazlara şöyle bir argümanla cevap verir: İnsan tabiat  gereği toplumsal bir varlıktır. Siyaset biliminde toplumdan uzakla manın tamamen kötü olduğu da belirtilmiştir. Fakat bu kötülük özünde bir kötülük olup bazı durumlarda araz  olarak iyi olabilir. Bunu bir misalle açıklayacak olursak: Ekmek ve et tabiatları bakımından faydalı yiyeceklerdir. Diğer taraftan Eb  Cehil karpuzu ve afyon öldürücü birer zehirdir. Fakat bedenin hastalık gibi gayritab   durumlarında özü gereği zararlı olan bu zehirler hastaya deva olurken et ve ekmek gibi özü gereği faydalı olan gıdalar aynı hastaya zarar verebilirler. Bedenle ilgili bu durum devlet biçimleri için de geçerlidir ( bn Bâcce, 1991: 91).

Aslında  bn Tufeyl de tevahh d n bu anlamıyla bir şekilde  bn Bâcce’yi tersten taklit etmektedir.  bn Tufeyl’in Hayy’  neredeyse aynı  bn Bâcce’nin m tevehhidi gibi, toplumdan bu sefer bedenlen de uzakta kendi



zâtî gelişimini, “üstün yaratılışına uygun” olarak gerçekleştirmektedir. Bu insanın üstün yaratılışlı olması konusuna iki filozofun da vurgu yaptığını yukarıda görmüştük. Son tahlilde Hayy da doğuşundan kırklı yaşlara kadar geçen sürede, kademe kademe zihnen, ahlaken ve ruhen gelişerek ve faal akılla ittisal üzerinden Tanrı’yı bilme idealini gerçekleştirmiştir. İbn Bâcce toplumun, zihnen ve ahlaken seçkin olan insanın bu idealini gerçekleştirmesine engel olduğu anda bu insanın tek çaresinin toplumdan uzaklaşmak olduğunu ve böylece insanın kendi fitratındaki bu özel kapasiteyi kullanma imkanı bulacağını savunurken, İbn Tufeyl bu insanı daha hayatının başlangıcında izole tasavvur etmiş ve mutlak özgürlüğü içinde, sadece Tanrı’nın kendisine bahşettiği yetenekler tarafından belirlenmiş insanın önce çevresinin, sonra kendinin sonra da evrendeki düzen ve bu düzeni sağlayan Tanrı’nın bilincine varması aşamalarını tek tek izah etmiştir. Bu gaye ile insanın tabii çevresiyle girdiği etkileşim, fitratındaki bilme ve yapma kapasitelerini aşama aşama geliştirmektedir. Bu epistemolojide gözlem ve deney, fitratta var olan akıl yürütme kapasitesini harekete geçirmekte, dolaısıyla bilginin oluşumu için akıl da zorunlu olarak devreye sokulmaktadır. Gözlem ve deney sonucunda tümevarım yöntemine başvurmakla birlikte, sonsuz ölçüde deney ve gözlem yapılamayacağına göre olması gereken zihni sıçramada sezgi de kaçınılmaz olarak rol oynayacaktır. Nihayet tümel kavrama da bir defa ulaşıldığında bu teorik bilginin tek tek olgulara uygulanması da tümdengelim yöntemini gerektirecektir (Hawi, 5/2002, 157-171).

Burada İbn Tufeyl’in niçin Hayy’ı daha başlangıçtan tek başına ıssız bir adada tasavvur ettiği sorusu tekrar hatırlanabilir. İbn Bâcce’nin tecrübesi üzerinden okursak, İbn Tufeyl aslen, İbn Bâcce’nin mütevahhidinin erdemsiz şehirde yaşadığı krizi derinden hissetmiş ve insanın bu tür ikilemler ve krizler çekmeden, doğal hali ve doğal yetenekleriyle manevi yücelmesini sağlamasının imkanlarını tasavvur etmiş olmalıdır şeklinde bir cevap verilebilir. Nitekim hikayenin son bölümünde böyle bir tasavvurun isabetli olduğu Hayy’ın toplumsal, dini ve siyasi kurumlar tarafından yönetilen diğer adaya gittikten sonraki tecrübesi üzerinden de doğrulanacaktır.

Hayy’ın eşyanın mahiyetine yönelik çıkarım ve akıl yürütmeleri zamanla onun bu evreni tam bir bütünlük içinde kavramasını sağlayınca, bu evrenin bir yaratana olduğu düşüncesi de zihninde belirginlik kazanmış ve yirmi sekiz yaşına geldiğinde yaratana yaratılan ilişkisini kesin bir şekilde



kavramıştır. Bu ilişki üzerinden Tanrı'nın varlığını İslam düşüncesi içinde d  zen ve gaye delili olarak da ifade edilen, kozmostaki d  zen ve gayelili in hakim ve rah m olan bir Tanrı'nın varlığına delil teşkil ettiği şeklindeki anlayış da devam ettirerek Tanrı'nın varlığını Hayy'ın zihni tekamülü üzerinden ispatlayan İbn Tufeyl, bu tespiti bağlı olarak ' lemin kıdemi' tartışmalarına da girmiş ve her türlü varoluşu önceleyen ve Tanrı'nın gerçek anlamda kadim olan tek varlık olduğunun, buna bağlı olarak da  leme  nceli inin z t bakımından olduğunun altını çizmiştir (İbn Tufeyl, 1986, 60-63).

### S f n n M   ahedesi ve M  evahhidin İttisali

İbn B  ce'nin m  evahhidi ile İbn Tufeyl'in Hayy'ını birbirine yaklaştıran diğer bir ayırım da İbn B  ce'nin insanın bilgiye ve son tahlilde Tanrı bilgisine ulaşıma hedefi çerçevesinde yapt ı, insan aklının temsil ettiği tabii imkan alanı ile dinin temsil ettiği ilâhî imkan alanı ayırımı ile, İbn Tufeyl'in adada kendi başına, Allah'ın ona bahşetti i yeteneklerle gerçekleştirdiği aydınlanma ile diğer adadan Hayy'ın yaşad ı adaya gelen Absâl aracılığı ile tanıştığı şeriatın imkanı arasında yapt ı ayırımdır. Bu ayırım iki filozofun metotta belli ayırışmalar yaşasalar da temel problematik olarak önemli bir yakınlık içinde olduğunun göstergesidir.

İbn B  ce'nin yukarıdaki bölümde bahsini ettiğimiz ayırımına benzer şekilde İbn Tufeyl'de, çevresinde ve diğer hayvanlar üzerinde yapt ı araştırma sonucunda ulaştığı, yeryüzünde Tanrı'nın varlığının bilincinde olan ve gök cisimlerine benzeyen, mutedil ruha sahip tek canlının kendisi olduğu yönündeki tespitinden sonra (İbn Tufeyl, 1986: 62), yaradılışına uygun şekilde evrendeki yerini bulma çabasına girişmişti. Bu gaye ile önce gayri maddi olduklarını ve mükemmel hareket ettiklerini g rd   gök cisimlerini taklit etmeye başladı. Gök cisimleri nasıl evrendeki d  zeni sağlıyorsa o da çevresinde g rd   eksiklikleri gideriyor, bitkilerin ve hayvanların faydasına eylemlerde bulunuyordu. Nasıl ki gök cisimleri, saf, temiz ve berrak gözüküyor dairevi hareketler yapıyorsa o da bedenini temizliyor adada ve kendi çevresinde dönüyor güzel kokular sürünüyordu. Nasıl ki gök cisimleri onun da varlığını keşfettiği v cibu'l-vuc du müşahede ediyor, onunla bağlantı içinde hareket ediyorsa o da maddi dünya ile ba ını koparıp sadece O'nu teemmül ederek O'nun varlığını müşahede etmeye çalışıyordu (İbn Tufeyl, 1986, 71-72).



İbn Bâcce de benzer bir şekilde ruhanî suretler teorisi üzerinden, insanın maddi bilgilerden en yüce varlığın bilgisine kadar geçtiği akli ve ruhi süreçleri açıklamaya çalışır. Fakat semavi cisimleri bu suretler zincirinin dışında tutarak Fârâbî-İbn Sinâ'cı feyz ve sudûr teorisinin bu yönüne katılmaz (Köroğlu, 1996: 51). Bununla birlikte, mütevahhid, akli soyutlamalar yoluyla manevi yükselişini gerçekleştirir, cismânîlikten ruhanîliğe yükselir ve son aşama olan müstefâd akıl seviyesinde faal akılla ittisal edince en yüce nazari ve ahlaki erdemleri tatmış ve adeta, İbn Bâcce'nin tabiriyle, "ilâhî" bir kişilik kazanmış olur (İbn Bâcce, 1991: 79). Fakat İbn Bâcce'nin mütevahhidinin veya mutlu insanların (*suedâ*) bu gayeye ulaşmak için kullandığı yollar sûfî müşahede veya keşf olmayıp onun ifadesiyle nazari ilimlerdir (İbn Bâcce, 1991: 79). İbn Bâcce bu seviyeye ulaşmış *suedâ* için şu ifadeleri kullanır: "Tabiat âlimi maddî ve rûhânî ma'kûlleri elde ettikten sonra, öyle bir mertebeye yükselir ki artık ma'kûlleri doğrudan idrak eder, eşyanın mahiyetini kavrar ve hatta bu merhalede akıl ma'kûlünün aynı olur. Bu mertebeye müstefâd akıl mertebesi idrak edilir ve faal akılla ittisâl sağlanır, mutlak ve ebedî mutluluğa erişilir" (İbn Bâcce, 1991: 165). İbn Bâcce açısından ittisal ve sonunda ulaşılan ebedi mutluluğun yolu çok açıktır: nazari ilimler ve bu ilimlerle uyum içindeki gayeli fiillerle elde edilen akli ve ahlaki erdemler.

İbn Bâcce bu görüşünün hemen akabinde bir konuyu açıklığa kavuşturma ihtiyacı duyar. Ona göre sûfîler, mütevahhidin gözlem, deney, nefsin güçlerinin kemal seviyesinde kullanılması ve nihayet aklın müstefâd seviyesine yükselişi sonunda elde ettiği bu hali kendi metotlarıyla elde ettiklerinin aynısı zannederler. Halbuki onların ulaştıkları durum, beş duyu ile elde edilen ortak duyum ile hayal ve hatırlamadan ibaret olan üç duyumun aynı konu üzerinde birleşmesi sonucu ortaya çıkan bir tür kesinlik duygusundan başka bir şey değildir (İbn Bâcce, 1991:55). Devamla şöyle der:

Sûfîler bu hale ulaşınca olağan üstü şeyler gördüğünü zanneder. İşte sûfîler bunu insanın en yüce gayesi sanmışlar ve bu yüzden dualarında bu birleşmeyi ifade ederek üzere "Allah seni cem etsin (birleştirsin)" demişlerdir. Kendileri saf ruhanî suretleri bilmedikleri için bu ulaştıkları halin en yüce mutluluk olduğunu zannederler. Bu duyular birbirinden ayrı olduğunda yanlış bilgi verirken bir araya geldiğinde her zaman doğru bilgiyi sağlarlar. Bu yüzden de bu



duyuların bir araya gelmesini en yüce gaye zannederler. Gaz li bu yüzden ruhanî idrake ulaştığında ruhanî cevherler müşahede ettiğini ve aslında sözle izah edilemeyeceğini ima ettiği bu hali açıklamak için şairin “ yle şeyler oldu ki onları hatırlamıyorum (veya söylemiyorum)” şeklinde bir şiir söylediğini aktarır ( bn B ce, 1991: 55; Aydın , 1997: 198-199).

 bn B ce’nin s filere yönelik doğrudan eleştirisi acaba  bn Tufeyl açısından ne ifade etmektedir?  bn Tufeyl aslında eserinin başında önemli bir noktaya de inmişti. Bazı sûfilerin ulaştıkları halleri ifade etme sadedinde, aklen ve dinen doğru olmayan şatah t kabilinden ifadeler kullandıklarını, bu durumu da bu hale ulaşmadan önce ilmi bir donanımına sahip olmamalarına ba lamış ve Gaz li’yi bu gruptan ayrı tutmuş, onun ilmi donanımı sayesinde böyle bir hata işlemedi ini dile getirmişti ( bn Tufeyl, 1986: 19-20). Bu yorum açıkça şu mesajı verir:  bn Tufeyl açısından da en yüce gayeye ulaşmanın ve ulaşılan bu hali insanlara doğru bir şekilde anlatmanın temel şartı bu hal öncesinde nazari ve ameli ilimler merhalesini geçmektir. Sonrasında ise tabii ki müşahede için s fi riyazet yolu takip edilecektir. Peki bu nasıl olacaktır?

Eğer Hayy’n bu yüce gaye yolundaki yolculuğuna geri dönersek onun dış dünya ile ilgili gözlemlerinin, keşiflerinin, teemm l n n ve tecrübelerinin sonucunda ay altı ve ay üstü dünya ile ilgili kesin sayılacak bilgilere ve semavi cisimlerin niteliklerini taklit ederek belli bir m kemelli i ulaşt  n  görürüz. Bütün bu çalışmalar ve temrinler onu v cibu’l- vücud’un nite-liklerini tanımaya götürmüş, nihai aşamada kendisi üzerine düşünmeye başlayarak tüm cismani vasıflardan z tını arındırmaya başlamıştı. Gök cisimlerini taklit ederek yapt   hareketler bunun bir kısmını sağlamıştı. Fakat nihayetle istediği tam m şahedeyi gerçekleştirebilmek için ma arasının en kuytu köşesine çekilerek tüm cismani etkilerden ve duyulur şeylerden yüz çevirmesi ve sadece v cibu’l- v c du düşünmeye çalışması gerekti. Gün-lerce bir şey yemeden bu halde kald  ında zihninde sadece kendi zatı ile ilgili tasavvurlar kalmıştı. Fakat kendi z tını hala biliyor olması onun V cibu’l- Vücud’u katışsızsız olarak müşahede etmesini engelliyordu. Nihayetinde hem diğer z tlar hem de kendi zâtı tamamen yok oldu. Bu aşamaya ulaşan Hayy, zorunlu varlığın  a rısın duydu; kelimasını anladı; bu durum içinde kendisini kaybetti ve hiçbir g z n görmediği, hiçbir kula ın duyma-



dığı şeylere şahit oldu (İbn Tufeyl, 1986: 80-81). Hayy'ın ulaştığı bu müşahede makamında yaşadıklarının kelimelerle anlatılmasının imkânsız olduğunu vurgulayan İbn Tufeyl, bu halin yaşanabileceğini fakat başkalarına bilindik yollarla aktarılamayacağını ifade eder. Bu makamda yaşananları ifade etmenin tek yolu ise birtakım semboller kullanmaktır. Bunu hakikat kapısını çalmak babından değil örnek vermek babından yapacağını söyler (İbn Tufeyl, 1986: 81).

İbn Tufeyl'in bu açıklamalarının akabindeki ifadeleri, gittikçe üslup ve içerik olarak daha mistik bir form almaktadır. O artık muhatabından bazı sözler almak ister. Artık bir filozof değil bir mistik konuşmaktadır. Muhatabına kendisinden bu aşamada daha fazla açıklama istememesini talep eder. Çünkü sözler bu hali ifade etmeye kifayetsizdir (İbn Tufeyl, 1986: 81).

Bununla birlikte, bir filozof içgüdüleriyle, Hayy'ın ulaştığı durumu izah etmeye çabalar. Hayy kendi zâtından ve diğer bütün zâtlardan (varlıklardan) fenâ olduğunda (uzaklaştığında) hayy ve kayyum olan Allah'tan başka bir şey görmedi; gördüğünü gördü ve sarhoşluğa benzer o halden çıkıp yeniden diğer varlıkları gördüğü duruma geri döndüğünde şunu fark etti: Artık Hakk Teâlâ'dan ayrı olan bir zâtı yoktu ve kendi zâtının hakikati de Allah'ın hakikatinin aynıydı. Daha önceleri Hakk'ın hakikatinden ayrı gördüğü zatı da gerçek değildi. Aslında Hakk Teâlâ'nın zatından başka da kevnde bir şey yoktu. Bu aynı, Güneş ışınları üzerine düştüğünde görülen cisimlerin durumuna benzer. Biz güneşin ışığının cisimden dolayı görüldüğünü zannederiz, halbuki cisim kaybolda bile Güneş'in nuru gözükmeye devam eder, cismin varlığı ile artmaz, yokluğu ile eksilmez o nur (İbn Tufeyl, 1986: 81).

Bu tecrübe ile artık evrende Tanrı'nın varlığından başka bir şey olmadığını anlayan Hayy aslında vahdet-i vücûd'u (varlığın birliğini) keşfetmiş oluyordu. İbn Tufeyl mistik tecrübenin zirvesi olarak kabul edilebilecek bu hakikatle birlikte kahramanını nihai hedefine ulaştırmış oluyordu.

İnsanların çoğu duyulur dünyanın kalıplarına mahkum olduklarından birlik ve çokluk kavramları üzerinden fikir yürütürler. Oysa hakikate ulaşan Hayy, ilahi âlemde duyulur dünyanın kavram ve varlıklarının hiçbir anlamı olmadığını idrak etmişti. Bu durumda İbn Tufeyl'e göre, sadece duyulur dünyanın incelenmesi sonucu elde ettikleri tümel kavramlarla iş yapanlar, bu duyular üstü âlemi anlamaktan acizdirler. (İbn Tufeyl, 1986: 82-83).



Manevi olarak Felek-i-a'l 'ya yükselen Hayy, buradan a a ıya ini e ba ladı.  nce Zuhalefe ini ve daha sonra a a ısındaki felekleri müşahede ederek olu  ve bozul   leminin sınırında olan Ay fele ine kadar indi. Daha sonra da duyulur  leme döndü. En yüce mutluluk olan marifetullahla ulaştıktan sonra tekrar geriye dönme teması  slam tasavvufunda da sık sık işlenir ve makbul kabul edilir. Fakat  bn Tufeyl'in risaledeki hedefi açısından önemli olan bir başka şey de bu m  ahedenin sonucunda duyulur  leme geri dönen Hayy'ın durumunun ne ifade etti idir.

Tabii ki bu ilâhî  lemdeki mutlak sükun ve huzurun verdiği mutluluğu tadan Hayy'ın duyulur  leme döndükten sonra o hali  zlememesi mümkün değildi. Bu  zlem içindeki Hayy, eskisine göre daha az bir emek harcayarak o makama yeniden döndü ve o halde daha uzun süre kaldı ve tekrar duyulur dünyaya döndü ( bn Tufeyl, 1986: 87). Hayy bu gidiş geli lerinin s rekli inde öyle bir noktaya ulaştı ki artık müşahede makamına istediği zaman ulaşıyor; istemedikçe de oradan ayrılmıyordu. Artık zorunlu bedensel ihtiyaçlar dışında hiçbir şey için makamından ayrılmaz oldu. Fakat bu kısa süreli ayrılıklarda bile acı çekiyor derin üzüntülere gark oluyordu. Allah'tan kendisini bu makamdan uzaklaştıran bedenden kurtarması ve ruhanî hazları içinde sürekli kalmasını sağlamasını niyaz ediyordu ( bn Tufeyl, 1986: 87-88).

Şüphesiz ki,  bn Tufeyl'in Hayy'ı bu mertebeye ulaşmak için insan a lının geçmesi gereken bütün aşamaları geçmiş, dış dünyanın bilgisi üzerine, nefis güçlerini kullanarak tabiatı ve metafizik âlemi kavramı tı. Bütün bu birikimin üzerine yeni bir aşamaya geçmiş, adadaki doğal uzleti üzerine her türlü maddi ba dan kurtulmasını sağlayan mağara uzleti sayesinde her türlü dünyevi ba lardan kurtulmak suretiyle v cibu'l-vücûd olan varlığın bilgisine marifetullahla ula mı  ve tarifi kelimelerle imkansız manevi hazları ya amı tı. Burada tekrar vurgulanması gereken durum, Hayy'ın bunu yaparken, sûfilerin iddia ettiği tarzda matematik, mantık gibi giriş ilimlerine, tabiat ilimlerine, akli ilimlere ihtiyaç duymaksızın değil, bu birikim üzerine bir tür manevi riyazetle bu hale ulaşmasıdır.

 bn B ce ise ittisâl olarak isimlendirdiği en yüce mutluluk haline ulaşma aşamasında teorik ve pratik hikmetle donanan, üstün yaradılı lı insanların, her türlü cismaniyetten uzaklaşarak akli kapasitelerini en yüksek



seviyede kullanmak ve ahlaki eylemleri de olgun haline getirerek, salt ruhanî hal diye isimlendirdiği bir hale ulaşmalarının yolunu belirginleştirmiştir. Bu çerçevede *Tedbirü'l-mütevahhid* risalesinde şöyle der:

Cismaniyetten tamamen sıyrılıp ruhanîyetini elde edemeyenlerin en yüce gayeye ulaşmaları mümkün değildir. Cismani düzeyde kalan kimse en yüce saadeti yakalayamaz. Ancak sırf ruhanîliğe ulaşanlar gerçek anlamda mutlu olurlar. Bununla birlikte ruhanîyetini gerçekleştirenler hala cismani eylemlerde bulunurlar. Fakat bu eylemleri kendileri için yapmazlar. Yani eylemin kendisinde bulunan bir değerden dolayı değil, zaruri ihtiyaçlarını karşılamak için ilineksel olarak yaparlar. Ruhanî eylemleri ise kendileri (lizâtîha) için yaparlar. Filozof'un birçok ruhanî eylem yapması gerekir. Aynı şekilde, ruhanî eylemlerden olan, akli faaliyeti de kendisi için yapar. Cismani fiilleri onun varlığı için gereklidir. Ruhanî fiilleriyle yüce bir duruma gelir. Ruhanî fiillerinin en değerlisi olan akli eylemleriyle ise o ilâhî ve fâzıl olur. Hikmet sahipleri, zorunlu olarak ilâhî ve fazıldırlar... ve eğer en yüce gayeye ulaşırsa, ki bu onun Aristoteles'in *Mâ ba'd et-Tabîa'* (Metafizik), *Kitâbu'n-nefs* (De Anima) ve *el-Hiss ve'l-mahsûs* kitabında bahsettiği saf, cevheri akılları akletmesi halidir, bu durumda o da diğer akıllardan biri haline gelir ve saf anlamda ilâhî olur. Artık ondan fanilik (gelip geçici) sıfatı ve yüksek ruhanîlik vasıfları kalkar ve saf ilâhîlik sıfatı ile anılması uygun olur (İbn Bâcce, 1991: 79-80).

Aslında İbn Tufeyl'in de benzer bir şekilde bölümlediği gibi İbn Bâcce burada insanın bedensel güçlerinin etkisinde olduğu cismanilik halini, ruhsal ve ahlaki güçlerinin belirlediği ruhanîlik halini ve bir de akıl gücünün en son noktasındaki ve insanın diğer akıllardan yani semavi cisimlerin akıllarından biri haline geldiği saf aklilik, ilahîlik halini vasfeder. İbn Tufeyl ile İbn Bâcce bu bölümlemede iştirak etmekle birlikte İbn Tufeyl bu son hali mistik bir müşahede hali olarak açıkça tanımlamıştır. İbn Bâcce ise yukarıdaki ifadelerinin hemen akabinde bu durumun Mütevahhid için Erdemli devlet olmaksızın da mümkün olduğunu "Bütün bu durumlar mütevahhidin erdemli şehirde olmaması durumunda da mümkün olur" (İbn Bâcce, 1991: 80) ifadesiyle belirtmekle aslında bu mertebeye bireysel olarak ulaşma imkânını tekrar teyit eder. Ayrıca yine öğrencisine yazdığı veda risalesinin sonunda insanın yükselebileceği varlık mertebelerini izah ederken en son mertebede yükseleceği hali şöyle tanımlar:



Bu halin güzelliğini, y celi ini, insana verdiği manevi hazzı, sağladığı mutluluğu ifade edecek söz yoktur(...) bu m stef d akıl her yönden bir olduğu için maddeden tamamen uzaktır, tabiatta gözüken türden bir ikilik yoktur bu akılda; hayvani nefsin sahip olduğu bir ikilik de yoktur kendisinde. Hatta n atika gücünde gözlemlediğimiz ve maddi makullerden kaynaklanan bir ikilik de yoktur onda. O tek bir kanuna tabi, mutlak bir haz, mutluluk ve s k net hali içindedir. Allah da ondan tam olarak razıdır ( bn Bâcce, 1991: 141).

Görüldüğü  zere M tevhhid ile Hayy'ın marifetullaha ulaştığı andaki durumlarına yönelik vasıflar konusunda iki filozof da neredeyse aynı kelime ve kavramları kullanmaktadırlar.

### **Başka Bir M tevhhid Prototipi Olarak Absâl ve Tersten Tevhh d (Toplum ile M tevhhid/Hayy'ın İlişkisi, Din ve Akıl İlişkisi)**

Hayy 50 ya ına ulaşıp artık marifetullaha gerçek manasıyla ulaşıp onu müşahede ettiğinde, aslında Hayy'ın doğum yeri olan diğer adadan bir insan geldi adasına.  bn Tufeyl Absâl isimli diğer bir erdemli insanın geldiği adayı tanımlarken, erdemsiz bir toplumken yeni bir din sayesinde erdemli hale gelen bir ada toplumu olduğuna dikkati çeker. Bu toplumun özelliği içerisinde şeriatın zahiren anlaşılmasını da batını olarak anlaşılmasını da benimseyen insanların olmasıdır. Nitekim dinin zahirine yönelen karakterini Absâl'ın arkadaşı Salaman temsil etmektedir. Doğal olarak şeriatın zahirine göre amel eden insanlar çoğunlukta olmalıdır. Bununla birlikte  bn Tufeyl'in dinin batını yorumunu daha  nemsemi i açıktır. Fakat zahiri y n dı lanmaz veya reddedilmez. Ayrıca Absâl'ın aynı Hayy gibi tabii bir yönelimle dinin batını, ezoterik yorumuna meyletti i de açıktır. Absâl ve Salaman'ın eğitimleri aynı olmakla birlikte tercihler her birinin doğumdan getirdiği tabiatlarına göre  ekillenmi tir. Aralarındaki bu ihtilaf, sonunda onların birbirlerinden ayrılmasına sebep olur ( bn Tufeyl, 1986: 89-90).

Toplumdan uzaklaşarak, zahidane bir hayat yoluyla marifetullahı daha derinden hissetmek isteyen Absâl, yaşadığı topluma ve arkadaşına veda ederek, Hayy'ın yaşadığı ıssız adaya ulaşır. Vaktini ibadet, teemmül ve uzletle geçirmek isteyen bir zahid olan Absâl, Hayy ile tesadüfen kar ıla tıklarında ondan kaçmak ister.    nk  başka bir insanın onu Rabbi'ne ibadetten alıkoyması tehlikesi vardı. Buna karşın tabiatında eşyanın hakikatini öğrenme isteği çok baskın olan Hayy onun peşinden gitti. Bu sahne, ikisi



de uzlet halinde mutlu olan iki insan arasında yine de bir fark olduğunu gösterir. Hayy mistik bir tercrübe içinde olsa bile, eşyanın hakikatini öğrenme konusundaki isteği bitmemiştir. Buna karşılık, Absâl kendini tamamen Allah'a ibadete adanmak isteyen bir sufidir (İbn Tufeyl, 1986: 90-91). Zira daha sonra görüleceği üzere, zaten toplumun bu konuda olumsuz etkisi olduğu şeklinde bir kanaati vardır. İbn Bâcce'nin mütevahhidi ise doğuştan getirdiği üstün kabiliyetleriyle ilimler merdiveninde en yukarıya, metafizik bilgi alanına yükseldikten sonra, ancak toplumdan kendini tecrit etmek yoluyla nihai hedefi olan faal akılla birleşme (ittisal-tevahhüd) idealine ulaşmayı hedefleyen bir karakterdir.

Hayy ve Absâl'in ilişkilerinin başlangıcındaki birçok ayrıntıya ilaveten, asıl çarpıcı olan şey, Hayy'ın dil öğrendikten sonra Absâl'a uzletinde müşahede ettiği şeyleri anlatması sırasında, şeriat aracılığı ile elde edilen, imani ve ibadete ilişkin edinimlerin aslında Hayy'ın tamamen kendi müşahadesiyle elde ettiği bilgilerin örnekleri (emsâl) olduğunun, akıl ve şeriatın birbirine mutabık olduğunun ortaya çıkmasıdır (İbn Tufeyl, 1986: 92-93). Nitekim Hayy, Absâl'dan kendi dinini anlatmasını istediğinde, Absâl'ın bu bozulmamış şeriatla ilgili anlattıkları şeyler de Hayy'ın kendi münferid akli ve manevi tecrübesi ile ulaştığı hakikatleri doğrulamıştı. Fârâbî'nin Kitâbu'l-Hurûf'ta (Fârâbî, 2008: 88-91) vurguladığı ve Hayy ile Absâl'ın da burada tespit ettiği bu durum, hakiki dinin doğru akıl yürütme ile baş başa yürümesi gerektiği gerçeğidir. Fakat bu ideal gibi gözükken durum insanın en nihai mutluluğunu tam olarak garanti eder mi? İşte bu durum risalenin son bölümünde Hayy'ın zihninde ikili bir sorunsal olarak ortaya çıkmıştı. Hayy kendisine şu soruları sordu:

Peygamber niçin bu hakikatleri emsaller (örnekler) şeklinde insanlara izah etmiş de hakikati olduğu gibi açıklamamıştı? Bu tür benzetmeler insanlarda Allah'ın zatını cisimleştirme ve benzeri yanlış yorumlara sebep olabilirdi. Aynı şekilde, niçin kulun sorumluluklarını birtakım farzlar ve ibadetler ile sınırlandırmış, yeme içme ve mal mülk edinme konusunda onları bu kadar serbest bırakmıştı? Böyle olunca insanlar boş işlerle uğraşıp, hak olan Allah'ın yolundan yüz çevirmezler miydi? (İbn Tufeyl, 1986: 93-94).

Görüldüğü üzere Hayy bu sorgulaması ile, dinin günlük emir ve yasaklar boyutunun üstünde, asıl üzerinde durulması gerekenin insanı doğrudan



marifetullaha götürecek aşkın bir boyutunun olması gerektiğini düşünüyordu.

İbn Tufeyl araya girerek, Hayy ibn Yakzan'ın böyle düşünmesinin sebebinin, onun bütün insanların üstün yaratılışlı, ince zekalı ve hikmet sahibi olduğunu zannettiğini söyler. Ona göre Hayy insanların akılsızlığını, acizliğini, dirayetsizliğini, kararsızlığını ve hayvandan da aşağı seviyelere düşebileceklerini bilmiyordu (İbn Tufeyl, 1986: 94). Aslında İbn Tufeyl'in bu tespiti, İbn Bâcce'nin mütevahhid filozof üzerinden, toplumun kokuşmuşluğunun ve topluma hâkim olan seviyesizliğin mütevahhidin yüce hedefine ulaşmasını engelleme tehlikesi yüzünden apolitik bir tavırla toplumdan uzaklaşması gerektiği tespitiyle uyumludur.

İbn Tufeyl böylece daha baştan, şeriata zahiren uyuyor gözükseler bile insanların genelinin Hayy'ın ulvi hedefleri açısından yetersiz olduğu tespiti yapmaktadır. İbn Tufeyl'in bu yaklaşımı İbn Bâcce'nin yukarıda zikri geçen ve insanları cumhur, ilim sahipleri ve hikmet sahipleri şeklindeki sınıflamasını akla getirir. Zaten Hayy'ın insanlar arasına karıştıktan sonraki tecrübesi de bu tespiti doğrulayacaktır.

Nitekim Hayy, arkadaşı Absâl'a insanlara hakikati anlatmak ve onları uyarmak ve böylece onların kurtuluşuna vesile olmak için diğer adaya gitmeyi teklif ettiğinde, Absâl onu insanların eksik tabiatlı olduklarını ve Allah'ın yolundan ayrı düştüklerini anlatmıştı fakat Hayy onun ne demek istediğini anlamamıştı.

Hayy'ın ısrarı üzerine bir şekilde Absâl'ın adasına gittiler. Absâl Hayy'ı insanların geneline göre biraz daha seçkin olan ve Hayy'ın hedefini anlayabileceğine inandığı bir toplulukla buluşturdu. Hayy onlara hikmeti kendi anladığı biçimde anlatmaya çalıştı. Fakat bu üslup onların kızgınlıklarını arttırıyor nefretlerini kazanıyordu. İyiliği sevmelerine rağmen tabiatlarındaki eksiklikten dolayı hakikati bilinmesi gereken yolla bilmek istemiyorlar, araştırmak istemiyorlardı (İbn Tufeyl, 1986: 95). Anlaşılan bu grup bilgiye felsefe ve hikmet yoluyla değil cedel yoluyla talip olan kesimdi.

Bu topluluğun anlayışsızlığı karşısında ye'se düşen Hayy, diğer toplum tabakalarını inceledi ve çok daha umut kırıcı bir tablo ile karşılaştı. Bu grup dünyevi talepleri, bencillikleri ve sadece kendi görüşünü doğru kabul etmeleri yüzünden iyice sapkınlaşmış bir topluluk idi. Mal biriktirme yarışı,



dünya hırsı onları insanı gerçek anlamda mutlu edecek fiillerden uzaklaştırmış, tamamen cismani zevklere dalmışlardı. Onlara karşı çıkmak, onlarla mücadele etmek işe yaramazdı. Aksine bu durum onların inatlarını arttırır, durumlarında daha da direnmelerine sebep olurdu (İbn Tufeyl, 1986: 96). Bu topluluğun durumlarını Kur'an-ı Kerim'den alıntı yaparak azgınlıkta ve küfürde ileri giden cahiliye Araplarına benzeten İbn Tufeyl, risalenin bu kısmında adeta fâsid toplumların özelliklerini bu toplulukla özleştirir.

Böyle bir topluma müşahede yoluyla ulaşılan gerçekliklerin anlatılmasının mümkün olmadığını anlayan Hayy, onlara dinin zahirine bağlı kalmaları konusunda tavsiyede bulundu. Çünkü onların daha yüce hakikatleri anlayacak kapasiteleri olmadığını anlamıştı. Bu anlayışa ulaşan Hayy, dinin niçin hakikatleri örneklerle sunduğu konusundaki sorusunun cevabını bulmuştu. Her insan yaratılışı gereği belli bir anlayış seviyesiyle doğmuştu ve Allah'ın bu dünyadaki sünneti böyleydi (İbn Tufeyl, 1986: 96).

Onlara dinin zahirine sarılmayı tavsiye eden Hayy ve Absâl bu şehirde yerleri olmadığını anlayarak yeniden kendi adalarına döndüler. Hayy eski yöntemiyle çalışarak istediği makama erişti. Absâl da ona yakın bir makama erişti ve marifetullahı ulaştılar (İbn Tufeyl, 1986: 97).

İbn Tufeyl'in insanların farklı idrak seviyelerine sahip oldukları ve bir seviyede olanın diğer bir seviyeye geçmesinin mümkün olmayabileceği şeklindeki yorumu, İbn Bâcce'nin insani idrak düzeyleriyle ilgili yaptığı yoruma çok benzemektedir. İbn Bâcce de insanları, cumhur (sıradan insanlar), nuzzâr (bilim adamları) ve suedâ (hikmet sahipleri) şeklinde üç gruba böyle bir yaklaşım üzerinden ayırmıştı. Tabii mertebe olarak isimlendirdiği cumhur mertebesindeki insanlar seviyesinde aklın objesi olan şey ancak "maddi suretleri aracılığıyla" bilinebilir. Bu seviyede idrake konu olan eşya ile zihindeki karşılıkları tam bir örtüşme içinde olmayabilir. Dolayısıyla bu seviyede bir makuller ve akıllar çeşitliliği vardır (İbn Bâcce, 1991: 163). Buna karşılık ikinci seviye olan nuzzâr seviyesindeki tabiat âlimleri İbn Bâcce'nin deyimiyle "rûhânî sûretleri cisimlerin idrakleri olarak değil de kendinde varlığı olan ma'kûller olarak idrak eden" alimlerdir. Yine de nuzzâr ile cumhûr arasındaki fark öze ilişkin değildir, çünkü her iki grup da ma'kûlleri maddî ve özel rûhânî sûretlere aracılığıyla bilirler, doğrudan değil (Altmann, 1965: 86).

Üçüncü sınıf olan Suedâ seviyesinde tabiat alimi maddî ve rûhânî



ma'k lleri elde ettikten sonra, öyle bir mertebeye yükselir ki artık ma'k lleri doğrudan idrak eder, eşyanın mahiyetini kavrar ve hatta bu merhalede akıl ma'k l n n aynı olur. Bu mertebede m stef d akıl mertebesi idrak edilir ve faal akılla ittisâl sağlanır, mutlak ve ebedî mutluluğa erişilir ( bn Bâcce, 1991: 165).

 bni Bâcce'ye göre insan ancak bu    bilgi ve idrak mertebesini geçerse mutlak saadete ve sonsuzluğa ulaşabilir. Birinci veya ikinci mertebelerden birinde kalmak, üçüncü mertebeye çıkamamak durumunda insanın gerçek saadeti elde etmesi mümkün değildir (Köroğlu, 1996: 52). İlk  zeyde bulunan birisinin diğer  zeylere y kselememesi, o kişinin akletme yete inin ancak bu  zeyde olduğunu, ya da insani yetkinliğinin belirlenmesi bakımından doğru bir seçim yapmamış olduğunu gösterebilir. Ama, son yetkinliği elde etmiş bir kişinin bu akıl  zeylerinden geçmiş olması zorunludur. Bu yaklaşıma göre  bn Bâcce açısından bilgi ve dolayısıyla mutluluğun elde edilmesinde bir sıçrama yoktur, adım adım ilerlemenin düzenliliği vardır (Aydınlı, 1997: 165).

### Sonuc

Endülüs  slam d  ncesinin orijinal iki filozofunun karşılaştırmalı olarak okunması, her iki filozofun felsefi sistemlerinin sağlıklı bir değerlendirmesi için fırsatlar sunmaktadır. Bu vesileyle Endülüs  slam d  ncesi içindeki s rekli ik ve farklılıkları da görme imkanı oluşmuştur.

 slam felsefesi geleneği içinde, genel kabul görmüş olan " nsanın dünyada iken en yüce mutluluğu elde etmesi" ideale yönelik yaklaşımların ele aldığı: toplum-fert ilişkisi, ideal devlet-mutluluk ilişkisi, ideal olmayan devlette mutlu olmanın imkanı, en yüksek insani bilginin rasyonel mi yoksa keşfi mi olduğu sorusu gibi temel sorunsallara, biri sembolik diğeri felsefi ve bilimsel dil kullanarak cevap aramaya çalışan iki farklı eserin muhtevasının ve problematiklerinin karşılıklı incelenmesi verimli bir araştırma alanı oluşturmuştur.

 bn Tufeyl kendi felsefi kurtuluş projesini oluştururken önceki tecrübe ve yaklaşımları de erlendirmi , bu bağlamda  bn Bâcce'nin Endülüs'te kendisine kadar gelen geleneğin en parlak temsilcisi olduğunu itiraf etmiştir. Bununla birlikte  bn Tufeyl  bn Bâcce'nin bilimsel alt yapısını güçlü bir



şekilde oluşturduğu projesinin nihai aşamasını yarım bıraktığını iddia etmiştir. Bundan dolayı aynı İbn Rüşd gibi örtülü olarak bu projeyi gerçekleştirmeyi vadetmiştir.

İbn Tufeyl'in eseri *Hayy bin Yakzân* ile, İbn Bâcce'nin başta *Tedbîrül-mütevahhid* olmak üzere, bazı önemli bilim ve metafizik eserleri incelendiğinde açıktır ki bu eserlerdeki ana karakterler olan Hayy ile mütevahhid aynı hedefe yönelik olarak kurgulanmış ideal karakterlerdir. İbn Bâcce'nin müdevahhidi, nihai hedefi olan faal akılla ittisale, insanın erişebileceği en yüce mutluluğa, marifetullaha ancak belli rasyonel süreçlerden geçmek suretiyle ulaşır. Fakat bu rasyonel süreçlerin üstündeki son aşamada irrasyonel olmasa bile, rasyonelliği aşan bazı ruhsal süreçler gerekli ve zorunludur. İbn Bâcce ayrıca bu tür bir mutluluğu elde ettiğini savunan sûfileri eleştirirken bu tür bir rasyonel süreçten geçmeden aynı hedefe hatta daha üstünde bir hedefe ulaşabileceklerini iddia ettiklerini tespit ve tenkit eder.

İbn Tufeyl Hayy'ın adada doğuştan getirdiği üstün yetenekleriyle, tabiatı, kendisini ve en yüce metafizik hakikatleri öncelikle rasyonel ve bilimsel süreçlerle tanımış ve aşmış, son aşamalarda ise mistik güçlerini kullanarak en yüce mutluluğa ulaşmıştır. Bu bağlamda İbn Tufeyl, insanın bilgisel ve ahlaksal yükselişi yaklaşımında, görece olarak diğer filozoflardan çok İbn Bâcce'den etkilenmiş, bilim ve aklın önemini vurgulamış, fakat son aşamanın mistik müşahede olmaksızın mümkün olmayacağı şeklindeki yaklaşımını vurgulamaktan geri durmamıştır.

İki filozofun çarpıcı bir şekilde ele aldığı diğer problematik ise, insanın kemale ulaşma çabasının, toplum içinde mümkün olup olmayacağı problemidir. Her iki filozof da erdemsiz veya eksik toplumlarda kemale ulaşmanın mümkün olamayacağı düşüncesinden hareketle, daha gerçekçi bir yaklaşım olarak, kişinin toplumdan bağımsız olarak kendi ferdi kemalini gerçekleştirmesinin yollarını bulmaya çalışmışlardır. İbn Bâcce, eserlerinin içeriği ve metodu itibarıyla daha bilimsel ve rasyonel karakterli bir yaklaşım geliştirmiş, İbn Tufeyl ise insani kemalin felsefi tarzda duyular, bilgi ve akli süreçlerini zorunlu görmekle mistiklerden ayrılmış, ama nihai aydınlanmayı sûfiyâne bir uzlet ve müşahede ile açıklayarak felsefi tasavvufa önemli bir kapı açmıştır.

İbn Bâcce kişinin ferdi aydınlanmasında toplumdan bedenlen uzaklaş-



mayı zorunlu görmeyip, zihnen uzaklaşmayı yeterli görür.      göstermek istediği şey aslında kişinin gerçek mutlulu unun ancak toplumun kendisini sınırlayan yetersizliklerinden, ahl ki zaaflarından, yönetimsel kısırlıklarından kurtulmak yoluyla olabilirli idir ki bu   n Tufeyl'in yaklaşımına kıyasla, daha gerçekçi ve umut verici bir yaklaşımdır.      mütevahhidin c zi de olsa hala topluma etki edecek bir mesafesi vardır.

  n Tufeyl kişinin kemal süreçlerini daha risalesinin en başında uzlet üzerinden geliştirirken, Hayy'ın toplumla ilişkisinde yaşad ı hayal kırıkl ı sonrasında tekrar kendi adasındaki uzletine dönmesi teması üzerinden, sufi tarzında bir bedensel uzleti gerçek aydınlanma için zorunlu görmüştür.   telik   n Tufeyl'e göre, Absâl'ın terc besi üzerinden okunduğunda toplum içerisinde iken gerçek anlamda bir kemale ve marifetullaha ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla Hayy kendi adasına dönüp uzlet içindeki bireysel mutluluğunu yaşamayı tercih etmiştir.

### Kaynaklar

- Alper,  . M. (2001).   n Rüşd' n   n Sinâ'yı eleştirisi: el-Fark beyne re'yeyi'l-hak meyn. *Divan*, 10, 145-172.
- Altmann, A. (1965). Ibn Bajjah on Man's Ultimate Felicity. *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume on the Occasion of his Seventy-fifth Birthday*, 1, 65-70.
- Aydınlı, Y. (1997). *  n Bâcce'nin  nsan Görüşü*. Marmara  niversitesi  lahiyat Fakültesi Yayınları.
- Aydınlı, Y. (1999).   n Bâcce. Içinde *TDV  slam Ansiklopedisi* (19: 348-353). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- C biri, M.A. (2015). *Felsefi Mirasımız ve Biz*. Sait Aykut (trc.) Kitabevi Yayınları.
- C biri, M.A. (1986). *Nabnu ve't-tur s*. El-Merkez 's-Sekafiy 'l-Arabi.
- Corbin, H. (1986). * slam Felsefesi Tarihi 1*. Hüseyin Hatemi ( evr),  letişim Yayınları
- Deniz, G. (2009). Hayy b. Yakzan ve Kur'an  Temelleri. Içinde M. Vural (Ed.), * sl m Felsefesinin  zg nl   *. Elis Yayınları.
- El-Endel si, S. (1985). *Tabak t 'l- mem*. D r 't-Talia. Beyrut.
- Fârâbî, (2008). *Kitâbu'l-Hurûf*, Ömer Türker ( ev) Litera Yayıncılık,  stanbul.
- Gazz li, Eb  H mid, (1963). *el-Munkizu Min-ad-Dal l*, Hilmi Güler ( ev.) Maarif Matbaası.  stanbul.



- Goodman, Lenn. (2015) İbn Bacce (içinde) *İslam Felsefesi Tarihi*. Nasr (ed.). Açılım Kitap. İstanbul
- Goodman, Lenn. (2009) *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan: A Philosophical Tale*, The University of Chicago
- Gutas, D. (2010). İbn Sînâ'nın Meşrîki Felsefesi. İçinde M. C. Kaya (Çev.), *İbn Sînâ'nın Mirası*. Klasik Yayınları.
- Hakân, F. bin. (1989). *Kalâidu'l İkyân ve Mehâsinu'l Beyân*. Mektebetü'l Menâr.
- Hawi, S. S. (1997). *Islamic Naturalism and Mysticism: A Philosophic Study of Ibn Tufayl's Hayy Bin Yaqzan*. Brill.
- Hawi, S. S. (2002). İbn Tufeyl'in Fârâbî'nin Bazı Görüşlerine Eleştirisi (A. Arkan, çev.). *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/5, 147-155.
- İbn Bâcce. (1991). *Resâil İbn Bâcce el-İlahiyye* (M. Fahri (ed.)). Dâru'n-nehâr li'n-neşr. Beyrut.
- İbn Bâcce. (2019). *Kitâbü'n-nefs* (B. Köroğlu (çev.)). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- İbn Bâcce. (1978). *Şurubât semâ'ü'-tabî* (M. Ziyade (ed.)). Dâru'l-Kindî, Beyrut.
- İbn Bâcce. (1983). *Resâil Felsefiyye* (C. El-Alevî (ed.)). Dâru's-sekâfe.
- İbnü'l-Kıftî. (1908). *İhbârül-ulema bi-abbâri'l-hükemâ*. Mektebetü'l-Mütenebbi.
- İbn Sînâ. (1952). *Şifa : mantık* (A. B. İbrahim Medkur, Ahmed Fuâd el-Ehvânî (ed.)).
- İbn Rüşd. (2007). *Psikoloji Şerhi* (A. Arkan (çev.)). Litera Yayıncılık.
- Ibn Tufayl. (1929). *The History of Hayy ibn Yaqzan* (S. Ockley (çev.)). Frederick A. Stokes Company.
- İbn Tufeyl. (1986). *Hayy bin Yaqzan*. Alber Nasri Nadir (ed.). Dâru'l-meşrîk.
- İbn Tufeyl. (2019). *Hayy bin Yaqzan* (A. Özalp (ed.); M. Şerafettin Yaltkaya. / B. Reşid (çev.)). YKY Yayınları.
- Koyré, A. (1964). *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Galimard.
- Köroğlu, B. (1993). *el-İnsân fî felsefeti İbn Bâcce*. Ürdün Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Köroğlu, B. (1996). İbn Bâcce'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi. *Divan*, 1, 45-65.
- Köroğlu, B. (2017). İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te, İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler, Cüneyt Kaya (ed.), İsam Yayınları.



- Kutluer, İ. (1999). İbn Tufeyl. içinde TDV İslam Ansiklopedisi (20: 418-425) Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Mas m . (1962). Avempace The Great Philosopher of Andalus. *Islamic Culture*, 36(1/2).
- Mas m . (1990). İbn Bâcce. Içinde M. M. Őerif (Ed.), *İsl m D Ő n esi Tarihi*. İnsan Yayınları.
- Moody, E. A. (1951). Galileo and Avempace: The Dynamics of the Leaning Tower Experiment (I). *Journal of the History of Ideas*, XII(3).
- Munk, S. (1955) *Melanges de philosophie juive et arabe*. Paris.
- Nallino, C. A. (1925). Filosofia « Orientale » od « Illuminativa » d'Avicenna? *Rivista degli studi orientali*, 10(2/4), 433-467.
- Nasr, H. Leaman, O. (2015) *İslam Felsefesi Tarihi*. BaŐ lu, T. ve   al Őamil (trc), A ılımkıtap.
- Pines, S. (1964). La dynamique d'Ibn B jja. *Mélanges Alexandre Koyré (L'aventure de la science)*, 1, 442-468.
- Panoussi E.: *La notion de participation dans la philosophie d'Avicenne*. Thèse de doctorat.Université catholique de Louvain, 1967
- Sario lu, H. (1996). İbn R Ő d n BakıŐ yla Gazali ve Felsefe. *İlmi AraŐ tırmalar*, 3, 87-100.
- Zey'ur, A. (1984). *F t-tecr beti's-s lıse li'z-z t el-'Arabiyye*. Dâru'l-Endel s.
- Ziyade, M. (2014). *el-Hareke mine't-Tab a il  m  ba'd et-Tab a' f  Felsefeti İbn Bâcce el-Endel si*.

** z:** İslam felsefe geleneğinin üzerinde önemle durduğu temel problemlerden biri, insanı nihai hedefi olan en yüce mutluluğa götüren en doğru yönteminin bulunmasıdır. Endülüs düŐüncesinin baŐ lıca temsilcilerinden olan İbn Bâcce ve İbn Tufeyl felsefi sistemlerini bu hedefi ger ekleŐ tirmeye yönelik olarak kurmuŐ lardır. Bu  alıŐ mada her iki filozofun felsefi sistemlerinin, söylem ve kavramsal  er eve açısından bazı küçük farklılıklar taŐ sa da özünde, insanı “marifetullah”a veya “Faal Akılla ittisal”e götüren bilimsel içerek ve yöntem açısından önemli benzerlikler gösterdiği tespit edilmiŐ tir. Bu  er evede İbn Bâcce'nin “mütevahhid” ve



İbn Tufeyl’in “Hayy Bin Yakzan” karakterinin dönemin bilim ve felsefe teorilerini kullanarak en basit bilgi düzeyinden felsefi ve mistik aydınlanmanın en yüksek seviyesine ulaşma yöntemleri karşılıklı olarak ele alınmış ve bu anlamda İbn Bâcce’nin İbn Tufeyl’i zannedilenin daha ötesinde etkilediği ispatlanmaya çalışılmıştır. Böylece, insanın kendi kemalini gerçekleştirmesi yolundaki biyolojik, psikolojik, ahlaki ve metafizik düzeyde birbiri üzerine inşa edilen gelişim aşamalarının her iki filozof tarafından din-felsefe ve fert-toplum ilişkisi çerçevesinde nasıl değerlendirildiği gösterilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İttisal, ittihad, mütevahhid, faal akıl, tedbir, Hayy İbn Yakzan.



