

# İşrâkî Aydınlanmada Doğal Aklın İrfanî Özle Rasyonel Tekâmülü

## The Rational Evolution of Natural Intelligence with Mystical Substance in Ishraqi Illumination

İsmail HANOĞLU<sup>a</sup>

<sup>a</sup>Felsefe Bölümü,  
Çankırı Karatekin Üniversitesi  
Edebiyat Fakültesi,  
Çankırı, TÜRKİYE

Received: 28.09.2018

Received in revised form: 28.12.2018

Accepted: 10.01.2019

Available online: 18.03.2019

Correspondence:

İsmail HANOĞLU  
Çankırı Karatekin Üniversitesi  
Edebiyat Fakültesi,  
Felsefe Bölümü,  
Çankırı, TÜRKİYE  
ismailhan78@gmail.com

**ÖZ** İslâm düşüncesi kendi içerisinde farklı bilgi kuramsal akımlara sahiptir. Bu akımlar, kendi içlerinde sistematikliğini üretmiştir. İşrâkîlik, bu temel akımlardan biridir. Yapısı gereği, farklı akımlarla kaynaşmıştır; yani, farklı akımları etkilemiş ve onlardan etkilenmiştir. İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan* felsefe romanı ile kendi felsefi düşüncelerini ifade etmeye çalışmıştır. *Hakikatin birliği* tezini savunmuştur. Bu yönüyle Meşşâî geleneğe bağlıdır. Ancak bu hakikatin irfanî aydınlanmayla elde edilebileceğini iddia etmiştir. Bu iddiasında da başarılıdır. Aklın yetkinliğini insan tabiatında görmezden gelmemiştir. İrfanî düşünceyle rasyonel etkinliği sentezlemeye gayret etmiş ama bu daha çok rasyonellik lehinde sonuçlanmıştır. Bunun ortaya çıkmasında Meşşâî geleneğin etkisi büyüktür. İnsanın otonomluğu düşüncesi, İslâmî ölçüler içerisinde savunulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Tufeyl; aydınlanma; irfanî öz; bilgi kuramı; yöntem

**ABSTRACT** Islamic thought has different epistemological movements in itself and these movements have produced their systematical structure in themselves. Ishraqi thought is one of these basic movements. Due to its nature, Ishraqi thought is united with different approaches; it affected other views and it is affected from them. Ibn Tufeyl worked to express his philosophical thoughts in his philosophical novel, *Hayy bin Yaqzan*. He defends the thesis of the unity of reality. From this respect, he is loyal to the peripatetic tradition. He argued that reality can be achieved through mystic illumination and he is successful in defending his claim. He does not ignore the proficiency of intelligence. He attempted to combine the rational activity with mystical thought; but attempt was completed in favor of rationality. Effect of peripatetic tradition is highly significant in this result. Throughout the novel, the autonomous of human is advocated in the frame of Islamic standards.

**Keywords:** Ibn Tufeyl; illumination; mystical substance; epistemology; methodology

### İSLÂM DÜŞÜNCE SİSTEMATİĞİNDE HAKİKAT VE YÖNTEM SORUNU

İbn Tufeyl (ö. 1185), rasyonel etkinliği her şeyden önce kendi felsefi literatüründe merkezî eğilim olarak almış ve meşhur eseri *Hayy b. Yakzân*'ı da bu bağlam etrafında irdelemeye ve işlemeye çalışmıştır. Gazâlî'nin bıraktığı entelektüel mirasın en önemli ayağının İslâm düşüncesi bağlamında Munkız'da öne çıkan hakikat arayışları ve bu arayışların nasıl bir yöntem üzerine şekillendiğini açıklayan sınıflamaların olması oldukça dikkat çekicidir. Her ne kadar Gazâlî, kendi özelinde böyle bir sınıflama yapsa da ciddi manada tarihsel süreç içerisinde bu sınıflamaya bilimsel ya da politik bir eleştiri gelmemiştir. Politik eleştiriden kastımız daha çok mezhebî/ekol

merkezli bir taassupla meselenin ele alınıp alınmadığıdır. Gazâlî kendi özelinde bu bilgi ya da hakikat arayışını dört gruba hasreder ya da var olan hakikat iddiacılarını bu dört gruba sınırlandırır. Meşhur olan bu sınıflamaya göre gruplar: 1-Burhan ehli felsefeciler, 2-Masum öğretici yolunun takipçileri bâtinîler, 3-Nazar ehli kelâmcılar, 4-Keşf ehli sûfilerdir.<sup>1</sup>

Şüphesiz İslâm düşüncesi bağlamında hakikat arayışlarını genel olarak bu dört sınıfla sınırlandırmanın getireceği ya da doğuracağı riskler bir yana İslâm düşüncesinin klasik döneminde heterojen içeriklere sahip yani farklı metotları kendi içerisinde kullanan bir hakikat arayışının da olduğunu da biliyoruz. Bunun belki de çoğu zaman dikkatlerden kaçan ya da rasyonel tarafları diğer irfanî sezgilerine ağır basmasından dolayı değerlendirilmeyen bir yön var ki, İslâm felsefesinde ki İbn Tufeyl'in de gönderme de bulunduğu *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye* çizgisidir. Nitekim daha sonrada kendisine atıfta bulunacağımız üzere, İbn Tufeyl, İbn Sinâ'nın söz konusu eserdeki sırları açıklama ile meşgul olacağını, bunun eşyanın hakikatini anlama yolunda çok zor ve çok önemli bir adım olduğundan bahsettikten sonra bu tecrübenin irfanî bir tecrübe olduğunun da kuvvetlice altını çizer.<sup>2</sup> Şimdi bir tarafta İbn Sinâ'nın Aristoculuğu varken bir tarafta bu tarz bir irfanî tecrübeyi kendi düşünce sistematığında bir yerlere koymuş birisini görmek ve değerlendirmek, Gazâlî'nin yukarıda yapmaya çalıştığı sınıflamanın çok da ısrarlıca savunulması gerektiğinde bizlerde güçlü bir kaygı uyandırmaktadır. Nitekim İbn Sinâ, insanlığın bilgi mirasının çok yönlü olduğunu bunu sadece Yunanlılara hasretmeyi gerçeklerle bağdaşmayan bir tutum olacağını belirtir. Kendi yaklaşımının eleştirel bir tavır sergilemek olduğu ve bunu yaparken de Meşşâî çizgiden uzaklaşmadığını ama taassubu andıran Meşşâiciliğin de hiçbir zaman yanında olmadığını açık biçimde ortaya kor.<sup>3</sup> Nitekim bu satırları daha açıklayıcı ve destekleyici mahiyette olacak şekilde, felsefeyi doğal haliyle, doğru görüşün gerektirdiği biçimde ve herhangi bir taraf gözetmeksizin *el-Felsefetü'l-Meşrikiyye* adlı eserde ele aldığını ve kendisinin nasıl bir Meşşâilik içerisinde olduğunu da gözler önüne serer.<sup>4</sup> Câbirî (ö. 2010) ise, biraz daha marjinal bir değerlendirmeye, İbn Sinâ mirasını, Şifa bağlamında yapılan didaktik eserler ile Meşriki felsefe bağlamında yapılan ve farklı bir yöntem ihtiva eden bir sistem olarak düşünür.<sup>5</sup>

İbn Sinâ, gerek Meşşâilik içerisindeki duruşuyla gerekse sistem eserlerinde irfanî çizgiyi anlama, açıklama ve savunmada göstermiş olduğu akademik tavrıyla, biz araştırmacılara çok yönlü ama basit bir ifadeyle yöntemsel ayrışmanın İbn Sinâ nezdinde savunulamayacak bir tutum olduğunu bizlere göstermektedir. Belki de İbn Sinâ'nın bu tutumunu klasik bazda yaşanan '*metot karşıtı bir söylem*' olarak da görüp değerlendirmemiz de hiçbir sakınca yoktur. Yukarıda da ifade edildiği gibi İbn Sinâ, oldukça çağdaş diyebileceğimiz bir zihinle Yunanlılar dışında başka bilgi ve bilim mirasının da kendilerine ulaştığını ve her iki mirasa da ne metot ve ne de bilgi tekerciliğine düşmeden bir hakikat arayışı içinde olduğunu ifade eder.<sup>6</sup> Nitekim İbn Sinâ, felsefi değerlendirmeler de lafız eksenli okumaları dar görüşlülük olarak nitelendirdiği gibi, farklı okuma biçimlerinin de bid'at ya da dalalet/sapkınlık olarak anlaşılmasını da ayrı bir sıklık ve yüzeysellik olarak görmekte<sup>7</sup> ve meseleleri hangi konularda aydınlatıcı olup ve sahip olduğu ama ortaya koyulmayan derin anlamların kendisi tarafından nasıl tamamlandığını da ifade ede-

<sup>1</sup>Ebû Hamid el-Gazâlî, *Delâletten Hidâyete (el-Munkızumine'd-Dalâl)*, çev. Yahya Pakiç, İstanbul 1996, s. 34.

<sup>2</sup>İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan*, çev. Yusuf Ö. Özburun, Serkan Özburun vd., İnsan Yay., İstanbul 2002, ss. 11-12.

<sup>3</sup>Ebû Ali İbn Sinâ, *Mantıku'l-Meşrikiyyin*, Matbaatu'l-Müeyyed, Kahire 1910, s. 3.

<sup>4</sup>İbn Sinâ, *Mantiğa Giriş (Kitâbu'ş-Şifâ)*, çev. Ö. Türker, Litera Yay., İstanbul 2006, s. 3.

<sup>5</sup>M. Abid El-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Kitabevi Yay., çev.S. Aykut, İstanbul 2000, s. 116.

<sup>6</sup>İbn Sinâ, *Mantıku'l-Meşrikiyyin*, s. 3.

<sup>7</sup>İbn Sinâ, *Mantıku'l-Meşrikiyyin*, s. 3.

rek,<sup>8</sup> hiçbir zaman mutlak yöntemcilik ve mutlak bilgililik içerisinde yer almadığını ortaya koymaya çalışmaktadır.<sup>9</sup> Bu tavrıyla da klasik manada bilim ve yöntem çoğulculuğu içerisinde bulunarak Paul Feyerabend (ö. 1994)'in öncüsü olduğunu söylememiz abartılı bir değerlendirme olarak görülmemelidir. Nitekim Feyerabend, ünlü *Yönteme Karşı* eserinde, tıpkı İbn Sinâ'nın *Kitâbu't-Talîkât* adlı eserinde vurgulamaya çalıştığı gibi, önümüzdeki varlık dünyasının büyük ölçüde bilinmeyen bir varlığa sahip olduğunu<sup>10</sup> ve bu sebeple de eşyanın mahiyeti hakkındaki farklı açıklamalar beraberinde farklı yargılamaları getireceğinden şöyle ya da böyle bilimsel bir ayrışmanın kaçınılmazlığı ve gerekliliği kendini net biçimde ortaya koymaktadır.<sup>11</sup> Birkaç nokta dışında Fahreddin er-Râzî (ö. 1209)'de benzeri bir tutumu sergiler. Ama Râzî, bu tarz bir bilinemezlik içerisinde kendini bulmaz ve basit varlıkların hakikatlerinin bilineceğini açık biçimde ifade eder. O da bileşik varlıkların hakikatlerinin bilinmeyeceği tezine çok da karşı durmaz.<sup>12</sup> Ancak basit varlıkların bilinmesine karşı çıkmanın insanın bilme imkânını ortadan kaldıracığı kanaatindedir.<sup>13</sup>

İslâm düşüncesinde ağırlıklı olarak filozoflar ve ârif kimseler gerek insana ve gerekse tabiata bütüncül bakmayı, aforizmatik bir ifadeyle “birlikte çokluğu, çoklukta da birliği” görebilme düşüncesi şeklinde olmuşlardır. Pek tabi olarak böyle bir yaklaşım kendi düşünce sistematiği içerisinde ne kadar oranda başarılıyla uygulanmış, bu ayrı bir konudur. Filozoflar bağlamında felsefe-din uzlaştırması noktasında gösterilmeye ya da ortaya koyulmaya çalışılan şey de, son tahlilde bilgiye, yonteme duyulan bu bütüncül okumanın vermiş olduğu bilimsel ahlakın gereği olarak karşımıza çıkmaktadır. Âriflerin, keşf yolunun en doğru ya da en kesin ve keskin yol olduğu şeklindeki tavsiyelerinin de akli ya da rasyonel yöntemin değersizliği olarak değil de öğrenilen şeylerin yaşama geçirilmesi ile alakalı bir riyazet yönteminin derece bakımından üstünlüğü olarak karşımıza çıktığının bilinmesinde yarar vardır. Nitekim İbn Arabî'nin (ö. 1240) Fahreddin er-Râzî'ye yazdığı mektupta keşf yönteminin tavsiyesini bu bağlamda anlaşılması gerekir.<sup>14</sup> İbn Sinâ'nın irfanî tecrübeyi ünlü sistem eseri *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta ele almasını ve bu tecrübeyi rasyonel açıklamalar ve gerekçelerle ve sanki yaşayan birisinin dilinden aktarıyor muşçasına ifade edilmesi de<sup>15</sup> genel anlamda İslâm düşüncesi ve özel anlamda İslâm felsefesinin bilgiyi her hangi bir ayrıştırma içerisine girmeden bütüncül okumanın verdiği akademik bir titizlikle ele alındığının bir göstergesidir.

## İBN TUFEYL'İN İSLÂM FELSEFESİ LİTERATÜRÜNE YAKLAŞIMI: FELSEFİ YÖNTEMLERİN VE EKOLLERİN PARADİGMATİK TEMELLERİ

İbn Tufeyl'in zihninde felsefe, bir hakikat arayışı ve bu hakikate giden yol ya da yöntemlerin tarihsel süreç içerisinde meydana getirmiş olduğu bilgi sınıflaması ve bu sınıflamanın da ürettiği akademik ayrışma zaman içerisinde kendi dilini ve problematiğini de beraberinde getirmiştir. Rasyonel etkinliğin İslâm Düşünce Tarihi içerisinde irfanî tecrübenin sembolik dil ve anlatımı ile ortak zamanı ve tematik bütünlüğü paylaşması rastlantısal değildir. Belki İslâm Düşünce Tarihi içerisinde üç temel düşünce biçimi

<sup>8</sup>İbn Sinâ, *Mantığa Giriş (Kitâbu'ş-Şifâ)*, s. 4.

<sup>9</sup>İbn Sinâ, *Kitâbu't-Talîkât*, thk. A. Bedevî, 1972, ss. 34-35.

<sup>10</sup>İbn Sinâ, *Kitâbu't-Talîkât*, s. 34; Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, çev.E. Başer, Ayrıntı Yay., İstanbul 1999, s. 35.

<sup>11</sup>İbn Sinâ, *Kitâbu't-Talîkât*, s. 34; Paul Feyerabend, *Yönteme Karşı*, s. 34.

<sup>12</sup>Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, thk.M. Mutasımbillah el-Bağdâdî, Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1990, c. 1, s. 499; *Kitâbu'l-Mulahhasfi'l-Mantık ve'l-Hikme*, thk. İsmail Hanoğlu, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üni. SBE., Ankara 2009, c. 3, s. 393.

<sup>13</sup>Fahrüddin er-Râzî, *Kitâbu'l-Mulahhasfi'l-Mantık ve'l-Hikme*, c. 3, s. 393.

<sup>14</sup>Muhyiddin İbn Arabî, “İmam-ı Râzî'ye Yazılan Risale”, *Risaleler 2*, çev.Vahdettin İnce, Kitsan Yay., İstanbul, ss. 149-150.

<sup>15</sup>İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembîhler*, çev. A. Durusoy, vd., Litera Yay., İstanbul 2005, s. 189.

olan kelimeler, felsefe ve tasavvufun sadece kelimeler disiplini içerisinde irfanî öğe, son ikisine nazaran daha az kullanım alanı bulmuştur. Bunda ise özellikle, kelimenin gerek tematik ve gerekse problematik bütünlüğü içerisinde sembolik anlatımın İslâm'ın diyalektik savunmasında kelamcı üsluba ve içeriğe uygun düşmemesi etkili olmuştur. Özellikle İslâm teolojisinin ve itikad dünyasının mistik denilebilecek ve kendini alabildiğine öznellik ve metaforik/mecazi/sembolik anlatılar içerisine hapsetmeyecek bir kutsal metin bağlamında gelişmesi ve ilahi dilin kendini ve muhataplarını devamlı surette delilli ve rasyonel konuşmaya çağırması, sadece özelde İslâm dini müntesipleri için değil, insanlığın kendi tabiatına hangi yaklaşımlar temelinde yaklaşması gerektiğini dair oldukça çarpıcı bir vizyonla bizi karşı karşıya bırakmaktadır.

İslâm düşüncesi özelde Kur'an ve Sahih Hadis merkezli bir düşünce etkinliği olarak karşımıza çıksa da genel manada döneminin etkili olan tüm yabancı akımlarından da gerek tema ve gerekse problem bazında istifade etmiş, açık dünya görüş standardını benimserken kendi yerli oluşunu unutmamayı en azında ilk üç ya da dört asır canlılık ve kuruluş döneminde başarmıştır. Böyle bir düşünce etkinliğine ya da karakterine sahip olan İslâm düşüncesi, birbirine indirgenemeyecek derecede çok farklı fikrî ve fikhî (hukukî) düşünce ekollerine ev sahipliği yapmıştır. Ayrışmanın sadece sosyolojik ve pek tabii politik temelde geliştiğini söylememiz çok yalın ve oldukça katı bir sınıflamacı dille meseleyi ele almak olacağını söylememiz yararlı olacaktır. Bu ayrışmanın temelinde bilgi-kuramsal farklılaşmanın ve meselelere getirilen çözümler de kullanılan metodik çizginin oldukça belirgin ve belirleyici olduğunun fark edilmesi gerekir. Zira Kur'an, kendi varlık görüşünü ortaya korken, bilgi temelinde, bu ayrışmanın yaşandığını ve diğer varlık iddiaları içerisinde olan din ve dünya görüşlerinin hakikat zemininde kendilerinin nerede durduğunu ve bunun rasyonelliği ve belgelenbilirliği üzerinde ısrarla durur.

İslâm düşüncesinin bu genel karakterinden sonra, konumuz bağlamında artık İbn Tufeyl'in ilgili sorunsallar üzerinde nasıl bir yer tuttuğu ve bu tutuşun nasıl bir düşünce etkinliği imkânını kendisine sunduğunu inceleyebiliriz. İbn Sinâ'nın el-Hikmetü'l-Meşrikiyye adlı eserine temel ve merkezi bir referans göndererek konuya başlayan İbn Tufeyl, felsefi literatürün çok da alışık olmadığı ve hem yapısal ve hem genetik olarak uzlaşsallıkları üzerinde oldukça sorunlar yaşanan sır kavramı bağlamında ve bunun akabinde gelişen bir dizi mistik ya da irfanî söylemin temellendirilmeye çalışıldığı bir yaklaşımı görmekteyiz.<sup>16</sup> Meselenin bir bilgi problemi olduğu açıktır. Ancak bu bilgi türünün mahiyeti, onu diğer bilgi türlerinden ayırmakla kalmaz; aynı zamanda bilgiyi elde etme yol ya da yönteminin farklılığı dikkat çekicidir, ki durumun ya da meselenin böyle olduğu ilerleyen satırlarda kendini gösterir. Devamında İbn Tufeyl böylesi sır içerikli bilginin akıl aracılığı ile değil, irfanî tecrübe ile elde edilebileceğini vurgular.<sup>17</sup> Öyle ki bu tecrübe dine uygun olmayacak birtakım şatahat türünden söylemlerle de kendine ifade yolu bulmaktadır.<sup>18</sup> İmam-ı Gazâlî'nin de benzer halet-i ruhiyeyi taşıdığına değinen İbn Tufeyl, Ebu Bekr İbn Sâîğ namıyla kendisine göndermede bulunduğu meşhur Meşşâî filozof İbn Bâcce'nin de konuya dair açıklamalarına yer verir. İttisal konusunda yaptığı açıklamalarda kişi, eğer, elde ettiği bilgileri kendi ruh dünyasında kökleştirirse ilâhî hallerle hemhâl olacağını, bunun ise ancak insanlar arasında birkaç bahtiyar insana nasip olacağını söylemektedir. Ama burada İbn Tufeyl araya girer ve İbn Bâcce'nin ko-

<sup>16</sup>İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan*, s. 11.

<sup>17</sup>İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan*, s. 12.

<sup>18</sup>İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan*, s. 12. İbn Tufeyl bu meseleye dair Hallac-ı Mansur ve Cüneyd-i Bağdâdî'ye atfedilen cümleler sırası ile "Ben Hakk'ım", "Cübemin içinde Allah'tan başkası yoktur" ifade eder.

nuya dair değerlendirmelerine açıklık getirmeye çalışır ve der ki: “Bu tarz bir hal kesinlikle akli/rasyonel yollarla elde edilemez, zaten İbn Sâîğ, akli çıkarsamalarda üstün mertebeye erişse de onun daha üstüne çıkamamıştır; bu manevî bir haldir, sufilerin dilinde de bu manevî halin tam bir lisanî karşılığı yoktur.”<sup>19</sup>

Gerek rasyonel yolla ve gerekse manevî tecrübe ile elde edilen bilginin birliğini savunan İbn Tufeyl, her nedense manevî bilginin akli yola elde edilen bilgiden daha üstün olduğunu da ifade etmeden geçmez. Bu durumu bir beyitle ifade etmeye çalışan İbn Tufeyl şöyle der:<sup>20</sup>

“Kara biber tanesi de siyah, Ay yüzlü yârin beni de,  
İkisi de can yakıcı amma bu nerede o nerede?”

İbn Tufeyl’in, irfanî tecrübe noktasında İbn Sinâ’ya göndermede bulunduğu şeylerde ahlaki yüceliğe erişmenin kendini bedeni arzularından sıyrıp Hakk’a yönelmeyle gerçekleşeceğini ve bunun akabinde görülecek manevî haller ya da lezzetlerin, İbn Bâcce’nin düşündüğü gibi rasyonel çıkarsamalarla elde edilemeyeceğini vurgulamaya dönüktür.<sup>21</sup>

İbn Tufeyl, Endülüs’te mantık ve felsefenin yaygınlaşmasından önce matematiksel bilimlerin var olduğu ve daha sonra mantık ve özellikle Fârâbî’nin başta mantık olmak üzere, *el-Milletü’l-Fâzıla, es-Siyâsetü’l-Medeniyye, Kitâbu’l-Ahlak* çalışmalarının varlığına dikkat çeker ancak tüm bu eserleri, Gazâlî’nin de filozofları küfürle itham ettiği cismani dirilişi inkâr<sup>22</sup> ve sadece kâmil insanların daimi kalacağına, kötülerin acılar içinde yok olacağına ve insanın mutluluğunun bu dünya yurduna has olduğuna referansla meseleyi ele alır. Fârâbî’nin ahiret hayatını kesinlikle *inkâr etmemekle* birlikte, İbn Tufeyl’in söylediğinin aksine mutluluk anlayışında Allah’ın rahmetinden ümit kesen iyinin de kötünün de sonunun yokluk olduğunu hiçbir biçimde Fârâbî’ye atfedilemeyeceğinin burada ifade edilmesi gerekir.<sup>23</sup> Fârâbî ilgili satırlarda ruhların, ölümlerinde birlikte hangilerinin mutluluğa ve hangilerinin de ademe (yokluğa) uğrayacaklarını açık biçimde ifade ederek, her insanın öte dünyada dirilişini bu çerçevede kabul etmediğini görmekteyiz.<sup>24</sup> Devamında İbn Tufeyl, Fârâbî’nin peygamberlik görüşünün bozukluğuna dikkat çekerek açıklamalarını sürdürürken, ona göre Fârâbî, felsefeyi, peygamberlikten üstün görmektedir.<sup>25</sup> Fârâbî’nin peygamberlik teorisinde hakikaten sorunlu alanlar olmakla beraber, Fârâbî, felsefeyi de peygamberlikten üstün görmemektedir. Ancak peygamberle filozofu sahip oldukları bilgi kaliteleri, insanlık mertebeleri ve ulaştıkları yüksek saadetleri açısından *aynı* kabul ederek farklı bir yanlıştan içerisine girmektedir.<sup>26</sup> Zira hiçbir zaman insan akli, vahyin bilgi kalitesine yetişemez. Öyle olduğu içindir ki vahyin bilgisi, Allah’ın bilgisidir. Nitekim, “Faal Akıl” ile ittisal, teori gereği filozofun teorik ve pratik bir çabası varken, peygamberin vahiy olarak peygamber olmak için herhangi bir çabasının olmadığını ve olsaydı bunun da Kur’an’da ifade edilmiş olması gerekmez miydi?!

<sup>19</sup>İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan*, ss. 12-13.

<sup>20</sup>İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan*, s. 12.

<sup>21</sup>İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan*, s. 13.

<sup>22</sup>İmam Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev.B. Sadak, Ahsen Yay., İstanbul 2002, s. 223.

<sup>23</sup>Fârâbî, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, çev. N. Danişman, MEB Yay., Ankara 2001, s. 101.

<sup>24</sup>Fârâbî, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, s. 101.

<sup>25</sup>İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan*, s. 17.

<sup>26</sup>Fârâbî, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, ss. 86-87.

İbn Tufeyl, İbn Sinâ'yı ise Aristoculuk üzerinden ele alır ve onun düşüncesinde oldukça önemli yer tutan Yeni-Platonculuk etkisinden söz etmez.<sup>27</sup> Oysa Yeni-Platonculuğun etki etmediği felsefe akımını İslâm felsefi ekollerinde bulmak neredeyse mümkün değildir. Yeni-Platonculuktan etkilenmeme noktasında en sıkı duran filozofun İbn Rüşd olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim onun sadece İslâm dünyasının değil tüm ortaçağ batı dünyasının da tek ve gerçek anlamda Aristocu filozofu olduğunu söyleyebiliriz.<sup>28</sup> İbn Sinâ'yı Aristoculuktan başka, İshrâk felsefesi bağlamında (ki kastedilen *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye* 'dir) ikinci bir felsefi çizgiye ısrarla gönderme de bulunarak anlamaya çalışan İbn Tufeyl (ö. 1186), bu ısrarında çağdaşı İbn Rüşd (ö. 1198) de yalnız bırakmaz. Çünkü o da, İbn Sinâ'nın *el-Felsefetü'l-Meşrikiyye* adıyla bir düşüncenin içerisinde kendini bulduğunu<sup>29</sup> ve bu düşüncenin bazı noktalarda Aristoculu'ğa, örneğin ilk ilkenin hareket yoluyla ispatı noktasında aykırı bir duruş sergilediğini söyler.<sup>30</sup> Ancak İbn Sinâ'nın *Şifâ'nın Mantık* girişinde ifade ettiği açıklamaları, İbn Tufeyl, İbn Sinâ'nın kastını aşacak bir yorumla bize sunduğunu da burada ifade etmeliyiz. Çünkü İbn Sinâ, *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye* 'de yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, felsefede taraf tutmaksızın meseleleri ele aldığı ve bu kitapta hakikati daha net bir dille aktardığını ama *Şifâ* da ise daha çok Aristocu eksenli bir yol takip ettiği ve konuları ise ayrıntılı açıklamalar içerisinde verdiğini ifade ederek,<sup>31</sup> İbn Tufeyl'in dediği gibi, hakikatin *Şifâ* da değil de İshrâk felsefesinde aranması gerektiği yönünde,<sup>32</sup> *Şifâ* ile *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye* arasında bir hakikat zıtlaşmasına ya da kutuplaşmasına gidecek şekilde bir İbn Sinâci telkini göremediğimizi de belirtmek durumundayız.

Gazâlî'ye gelindiğin de ise çağdaş tabirle bilgi sosyolojisi diyebileceğimiz bir üslupla eserlerini kaleme aldığını söyleyen İbn Tufeyl, örneğin filozoflar hakkında cismani haşr meselesinde verdiği yargının başka bir yerde değiştirdiğini, zamana ve hitap ettiği kesime göre farklı bir dil kullandığını belirtir<sup>33</sup> ve bu tutumunun da farkında olarak özür dileyici bir tavır geliştirdiğini de İbn Tufeyl, söylemeden geçmez.<sup>34</sup> Söylemeden geçemediği bir şey de Gazâlî'nin bilimsel dilinin sembolik ve simgesel olduğu yönündedir. Bu sebeple de bu dilin sahip olduğu bilimsel düğümlerin/şifrelerin çözülmesini İbn Tufeyl, ya kendisinden dinlemeye ya kalp gözünün açık olmasına ya da fitraten zeki olmaya bağlamaktadır.<sup>35</sup> Ancak Gazâlî'nin bazı âlimlerce Allah konusunda onun kesrete düşmekle suçlamalarını İbn Tufeyl haksız bulur; tıpkı İbn Sinâ'nın manevî arınmaya vermiş olduğu önem de olduğu gibi, Gazâlî'nin de kutsal mertebelere eriştiğini söylemektedir.<sup>36</sup>

İbn Tufeyl, gerek İbn Sâîğ/İbn Bâcce'yi ve gerekse Fârâbî, İbn Sinâ ve Gazâlî'yi değerlendirirken metodik ayrışma olarak üzerinde durduğu konu, bilginin ve bundan elde edilecek mutluluğun hangi yolla, daha çok ve daha kesin ve üstün olduğu yönünde gelişmektedir. Bu da aklî/rasyonel yolla mı yoksa irfanî tecrübeyle mi elde edileceği yönünde güçlü bir karşılık bulmaktadır. Her ne kadar her iki bilginin içeriğinin aynı olması noktasında mahiyet birlikteliği görülse de, İbn Tufeyl'e göre bilme ile yaşama arasında var olacak hem bilgisel ve hem de zevke dönük görülür farklılığın teslim edilmesi gerektiği yönünde kanaatini kullanarak irfanî tecrübenin önemine dikkat çeker.<sup>37</sup>

<sup>27</sup>İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan*, s. 17.

<sup>28</sup>Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV Yay., Ankara 1997, s. 100.

<sup>29</sup>İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. K. Işık ve M. Dağ, Kırkambar Yay., İstanbul 1998, c. 2, s. 499.

<sup>30</sup>İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, c. 2, s. 499.

<sup>31</sup>İbn Sinâ, *Mantığa Giriş (Kitâbu's-Şifâ)*, s. 3.

<sup>32</sup>İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan*, s. 17.

<sup>33</sup>İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan*, s. 17.

<sup>34</sup>İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan*, s. 18.

<sup>35</sup>İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan*, s. 18.

<sup>36</sup>İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan*, s. 19.

<sup>37</sup>İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan*, s. 12, 19.

## HAYY B. YAKZÂN'IN VARLIĞA GELİŞİ VE TEKÂMÜLÜ: İNSAN TABİATININ ENTELEKTÜEL KÖKLERİ

Klasik düşünce geleneğimizde insanın varlığa gelişine dair açıklamalar ya da teoriler, İbn Tufeyl tarafından, Hayy'ın varlığa gelişini konusunda ortaya atılan tezler bağlamında yeniden güncellik kazanır. İki ana teori üzerinde duran ve bu konu dışında filozoflar arasında herhangi bir ayrışmanın yaşanmadığından söz eden İbn Tufeyl, Hayy'ın kendiliğinden iklimsel, toprağın ve suyun biyo-kimyasal değişimi ile ilahi nefhayı alacak düzeye gelmesi ile varlığa geldiğini ifade eden teori, bir diğeri de Hayy'ın bir anneden dünyaya gelmesi biçimindeki ikinci yaratılış teorisini öne sürer; sonrasında ise hikâyeye göre ceylan tarafından büyütülen Hayy'ın serüveni başlar.<sup>38</sup> İnsan olmanın en ilk gelişiminin düşünce ile birlikte dilsel gelişim olduğunun altını çizen İbn Tufeyl, Hayy'ın vahşi hayvanlarla olan birlikteliğinin zaman içerisinde onlarla dahi ünsiyet kuracak bir olgunluğu kendisine verse de iç dünyasında bazı hayvanlara sevgi ve bazılarını da nefret duyacak bir duygusal ayırımın içerisinde olması ve sonrasında mahremiyetin gelişimine yani (edep yerlerini) örtmeye dönük birtakım temel etik duyguların nasıl yeşerip geliştiğine tanık olmaktadır.<sup>39</sup> Ancak İbn Tufeyl'in nazarında, duygusal ve etik gelişim, zihinsel gelişime öncelik arz edecek düzeyde biyo-psişik bir derecelendirmeye varır.

İbn Tufeyl, insan tabiatının biyolojik gelişimine paralel olarak öne sürdüğü zihinsel tekâmül, bize insanın yaşam süreci içerisinde birtakım temel katmanlara ya da seviyelere ayrılacak şekilde zihinsel olgunlaşma süreci içerisinde olduğunu gösterir. Doğal yaşamı, insanın doğal ihtiyaçları bağlamında, ruhsal ihtiyaçlarına nazaran realite bağlamında daha öncelikli gibi görünse de,<sup>40</sup> insan için yeterli bir varoluşsal durum olmadığını, İbn Tufeyl'in Hayy üzerine yapmış olduğu analizlerden anlıyoruz. Doğal yaşamın, kendisine tabiri caizse doğaüstü bir yaşamı telkin ettiğini, doğanın görsel, duygusal daha genel ifadeyle tecrübî önceliği süreç içerisinde metafiziksel dönüşüme sürükleyici bir etkiyi barındırdığını, mahremiyet üzerinden<sup>41</sup> ahlakın gelişimi ve tekâmülü bağlamında rahatlıkla anlayabilmekteyiz. Hayy'ın çevresine dair yaptığı gözlemler, düşüncelerin ve duyguların karışık, pejoratif ifadeyle, kokteyl olduğu bir yapı içerisinde kendini gösteriyor. Yaşama tutunmanın, yaşam içerisinde var olmanın, sevmenin ya da nefret etmenin<sup>42</sup> doğal seleksiyonu ya da evrimselliği, insanın biyolojik ergenliğinin süreç içerisinde biyo-psişik bir yapıyla ilerleyen süreçlerde, teoloji ya da genel ifadeyle metafizik yapan bir varlığa evrimleşeceğini görmek, Hayy'ın macerası, sanki birazda kurgusu önceden tasarlanmış ve risklere kapalı bir anlatıyla kendini bize veren bir literatür olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Tufeyl'in, böyle bir kurguyla kaleme aldığı bu eser, yaşamsal gereklilikler, hak, ahlak, estetik, ruh zemininde yükselen düşünsel farkındalık ve nihayetinde teoloji, bilginin real ve ideal boyutlarını ya da periyodik gelişimini göstermesi açısından tinsel bir tecrübe olarak temelde okunabileceği gibi, dinsel ve özelde irfanî tecrübenin insan tabiatı bağlamında işlenişine ve analizine de tanıklık eder. Hayy'ın yaşadığı biyolojik çevreyi tanıması ve analizi, İbn Tufeyl tarafından meraklı bir gözlemci olarak tasvir edilmekte ve sürecin zaman zaman hayal kırıklıkları ve ümitsizliklerle örülmesi, hakikatin keşfi ya da bilginin insan hayatında önemine dair yapılan vurgulamalarla senaryo daha çok gerçek hayatı anımsatan içerik ve boyutlara ulaşmaktadır.

<sup>38</sup>İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan*, ss. 21-27.

<sup>39</sup>İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan*, s. 28.

<sup>40</sup>İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan*, s. 28.

<sup>41</sup>İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan*, s. 28.

<sup>42</sup>İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan*, s. 28.

Mistisizm ile bilimin ya da felsefenin bir arada ya da kompleks tarzda gittiğini klasik felsefenin boyutları ya da çerçevesi içerisinde kaldığımız da çok rahatlıkla söyleyebiliriz. Hayy bağlamında Ibn Tufeyl tarafından öne çıkarılan insanın otonom gücü, refleksi, kendini aratarak bilgiye erişme mistisizmin güncelliğini ya da dinamizmini ortaya koysa da, bilimsellik noktasında rasyonalitenin değerini verme de dengeli bir tutumu sunmada bilimsel bir üslubu ve yöntemi sağlamış olması dikkat çekicidir.

### İŞRAKİLİK: ALTERNATİF BİR BİLGİ TEORİSİ MİDİR?

İşrakî sistemde bilgiyi elde etme ile hakikati elde etme arasında temelde bir uzlaşım ya da aynılık vardır. Yani bilgiyi elde etme aynı zamanda hakikati elde etme olarak görülmektedir. Doğanın dili bu anlamda insana yol gösterici olmakta ve kendi analiz süreci ile kavramsal dünyası arasında hakikati arayan kişinin kapatamayacağı mesafe yani bilginin erişimsizliği yok sayılmaktadır. İnsana ve insan aklına güven, insan tabiatı nokta-i nazarından iyimser olarak görülmelidir.

Geleneksel düşüncenin ve aklın hâkim olduğu bir dönemde İbn Tufeyl'in ortaya koymayı dediği bilgi yöntemi insanlık için yeni olmasa da, meselenin kurgusu ve taşıdığı vizyon ve misyon açısından kendisinde özgünlüğü ve dinamizmi barındırdığını söyleyebiliriz. İbn Tufeyl'in zihninde, Kindî, Farabî ve İbn Sinâ geleneğinden hareketle hakikatin tekliği anlayışı kendi varlıksal ve bilgisel konumunu korumakta ve diğer bilgi kuramsal anlayışların meşruluğunu gözden düşürecek bir tutum içerisinde bulunmamaktadır. Hayy'ın misyonu bu bağlamda insan tabiatının bütünselliğini ve fonksiyonlarının kendi meşruluğunu ve yetkinliğini koruma sadedinde ortaya çıkmakta ve bu süreklilik metin içerisinde varlığını herhangi bir tezatlığa düşmeksizin icra etmektedir.

İşrakilik, epistemolojik olarak, kelamın katı yorumları dışında, felsefe ve tasavvuf akımları dışında tefsirden, hadise diğer İslâm bilimleri bağlamında da geçerliliğini kabul ettirmiştir. Şüphesiz bunda İslâm düşünce dünyasında öznenin ontik duruşuna yapılan temel atıflar ayırt edici özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda, İşrakî düşünce, her ne kadar kendi çıkış mecrası bağlamında, alternatif ya da eleştirel bir yol olarak sahip olduğu epistemolojik yolu öne sürüp kendi sistematiği içerisinde üretse de hakikatin birliği tezini ortadan kaldıracak bir tutum içerisinde olmamıştır. Sühreverdi el-Maktul ve geleneğinde, İşrakî yol dışındaki hakikat modellerinin eleştiriye tabi tutulması söylediğimizle çelişmemektedir. Zira bizzat Sühreverdi'nin kendisi, aklî yolun hakikatin ya da bilginin ifade aracında geçerliliğini ve gerekliliğini net biçimde kabul etmekte ve tavsiye etmektedir.<sup>43</sup>

## SONUÇ

İslâm felsefesi geleneği, kimi zaman eklektik ya da sentetik bir kimliğe sahip olmakla yorumlansa da bu özelliğinin meşruluğu ya da meşru olmayışı ne kadar tartışılırsa tartışılsın, haklı olmakla beraber, bize sunmuş olduğu önemli imkânlar da gözden kaçmamalıdır. İslâm felsefesinin eklektik olma özelliği, araştırmacılar tarafından sıklıkla ifade edilir. Ancak, bu özelliği azımsanamayacak düzeyde, özellikle de Batılı araştırmacılar tarafından menfi görülecek bir okuma biçimine tâbi tutulmaktadır. Daha yeni yeni Batılı araştırmacılar İslâm felsefesinin bu özelliğini onun lehine yorumlayacak şekilde açıklamalarda ve değerlendirmelerde bulunmaktalar.

<sup>43</sup> Şihâbüddin Sühreverdi el-Maktûl, *Hikmetü'l-İşrâk (Mukaddime)*, nşr. Henri Corbin, Opera Metaphysica et Mystica 2, Tahran-Paris 1952, s. 10.



Makalemiz bağlamında, İsrakî aydınlanmanın dinsel boyutu Şüphesiz filozofumuz tarafından takdire şayan biçimde yorumlanmakta ve düşünce sistematığının oluşumunda teknik fonksiyonelliği ve uygulanırlığı dikkatimizi çekmektedir. İsrakî aydınlanmanın, rasyonellikle evrimleşmesi ve bu tarz bir düşünce kemâliyetine ulaşması, filozofumuzun eklektik sistem içerisinde ya da ilgili düşünce modelini takip ettiği kanaatini bizde güçlü biçimde uyandırır da bu modelin zengin ve sürdürülebilir imkânının düşünce dünyamızda nasıl da isabetli açılımlara kapı araladığını araştırmacılara sunmaktadır.

İsrakî aydınlanmanın rasyonel bir istikamette evrimleşmesi, aslında bizim düşünce iklimimizin sağduyusunu da ciddi oranda hatırlatmaktadır. Bu evrimleşmenin felsefi tasavvuf ya da tasavvufi felsefe diyebileceğimiz bir düşünce modelini tetikleyip, İslâm felsefesini dış merkezlerle interaktif bir sürecin taşıyıcısı olması bağlamında bize ayrı bir düşünce ufku sunmasının yanında, İslâm'ın bilim disiplinleri içerisinde iç merkezlerle interaktif bir çalışmanın da güçlü hazırlayıcısı olmasını klasik zeminde başarmış bir düşünce paradigması olarak karşımıza çıkarmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Bayrakdar , Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV Yay., Ankara 1997.
- el-Câbirî, M. Abid, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Kitabevi Yay., çev. Said Aykut, Kitabevi Yay., İstanbul 2000.
- Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, MEB Yay., Ankara 2001.
- Feyerabend, Paul, *Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yay., İstanbul 1999.
- el-Gazâlî, Ebû Hamid *Delâletten Hidâyete (El-Munkizumine'd-Dalâl)*, çev. Yahya Pakiç, Umran Yay., İstanbul 1996.
- ....., *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Sadak, Ahsen Yay., İstanbul 2002.
- İbn Arabî, Muhyiddin, "İmam-ı Râzî'ye Yazılan Risale", *Risaleleri 2*, çev. Vahdettin İnce, Kitsan Yay., İstanbul, tsz.
- İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık - Mehmet Dağ, Kırkambar Yay., İstanbul 1998.
- İbn Sinâ, Ebû Ali, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*, Matbaatu'l-Müeyyed, Kahire 1910.
- ....., *Mantığa Giriş (Kitâbu's-Şifâ)*, çev.Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2006.
- ....., *Kitâbu't-Talîkât*, thk. A. Bedevî, 1972.
- ....., İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. A. Durusoy - E. Demirli, M. Macit, Litera Yay., İstanbul 2005.
- İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan*, çev. Yusuf Ö. Özburun, Serkan Özburun vd., İnsan Yay., İstanbul 2002.
- el-Maktûl, Şihâbuddîn Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk (Mukaddime)*, nşr. Henri Corbin, Opera Metaphysica et Mystica 2, Tahran-Paris 1952.
- er-Râzî, Fahrüddin, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, thk. M. Mutasımbillah el-Bağdâdî, Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1990.
- ....., *Kitâbu'l-Mulahhasfi'l-Mantık ve'l-Hikme*, thk. İsmail Hanoğlu, Ankara Üni. SBE., Ankara 2009.