

**HAYY b. YAKZAN:
İNSANLIK ADASINDA
YALNIZ BİR HAKİKAT YOLCUSU**

**HAYY b. YAQZAN:
AN EXPLORER of TRUTH in
THE ISLE of MANKIND**



Dr. Ömer TÜRKER

İSAM, İslam Araştırmaları Merkezi

Özet: Hayy b. Yakzân, nazar (istidlâl) yoluyla ulaşılan metafizik bilgilerin ancak müşâhedeyle gerçek anlamda kesin bilgiye dönüşeceğini iddia eder. Bu yönüyle eser, nazar yönteminin ardından riyazet yöntemine geçmeyi savunan bir tür işrâkî yöntemi önerir. Öyküde anlatılan Hayy'ın serüveni ise bu yöntemin evrensel bir durum olarak insan tabiatına uygunluğunu ve hakikati kavramanın gerçekte bireysel bir süreç olduğunu göstermeyi amaçlar. Eser, bir öykü olması açısından kurgusallık taşımakla birlikte anlatılan meseleler herhangi bir kurgusallık veya sembolizm barındırmaz. Bu açıdan İbn Tufeyl'in felsefî görüşleri, Hayy b. Yakzân karakteri üzerinden açık seçik ifade edilmektedir. Bu durum, eserdeki sembolizmin gerçekte yalnızca Hayy b. Yakzân'ın kişiliğinde olduğunu gösterir. Dikkatli bir okuma bu sembolün delalet ettiği şeyin, yazarın bizzat kendisi olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Hayy b. Yakzân, bir filozofun kendi hakikat arayışının öyküsüdür.

Anahtar Kelimeler: Nazar, Yöntem, Riyazet, Müşâhede, Burhân.

Abstract: Ibn Tufail argues in his *Hayy b. Yaqzan* that the development of metaphysical knowledge, attained through deduction/reasoning (*istidlal*), into absolute knowledge can only be achieved through insight/inner experience/personal witness (*mushahadah*). In this way, Ibn Tufail advocates a kind of an *ishraqi* method, which is based on the idea of moving to asceticism after deduction. So in telling the story of Hayy, he aims to show that this method as a universal one is most appropriate for human nature and that one's grasp of the

truth is the result of an individual procedure/development per se. Although the book is a fiction in terms of its genre, i.e., being a story fabricated by the author, the issues discussed in it are far away from being fabrication or mere symbolism. This is why the opinions of the author, as embedded within the main character, e.g. Hayy, are clearly discernible in the book. Accordingly, the one and only symbolism in it is the figure of Hayy, which, when read carefully, can be seen to refer to nothing but the author himself. So it is not wrong to say that *Hayy b. Yaqzan*, in fact, tells the story of a philosopher who is in search for truth.

Key Words: Deduction/Reasoning, *Ishraqi* Method, Asceticism, Insight/Inner Experience/Personal Witness, Verification.

Felsefenin ulaştığı teorik düşünce birikiminin sembolik dille anlatılması, hem İslam öncesindeki hem de İslam dünyasındaki felsefe geleneklerinde görülür. Neredeyse tamamı bireysel bir serüveni anlatan bu türden metinler, çoğunlukla yazan filozofun varsa felsefi metinlerinden yoksa bağlı bulunduğu felsefe akımının temel görüşlerinden hareketle çözümlenir. İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakzân*'ı ise, önceki sembolik metinlerden esinlenmesi ve kurgusal bir hikayeyi anlatması anlamında aynı çerçevede değerlendirilebilir olmakla birlikte, türünün diğer örneklerinden farklıdır. Bu eserin farkı, kurgusallık ile semboliklik arasındaki farkla izah edilebilir. İbn Sina ve Suhreverdi gibi benzer hikaye yazarlarından farklı olarak İbn Tufeyl, felsefenin temel meseleleri hakkındaki görüşlerini *Hayy b. Yakzân*'ın bireysel serüveni üzerinden anlatır ve bu anlatıda ancak filozofun felsefesi dikkate alınarak açıklanabilecek semboller yoktur. Bunun yerine filozof, kendisiyle *Hayy*'ı özdeşleştirerek kendi düşüncelerini *Hayy*'ın ulaştığı sonuçlar olarak takdim eder. Bu yönüyle hikaye, herhangi bir felsefi metinden farksızdır.

Hikayeyi asıl farklı ve iddialı kılan şey, onun kurgusal boyutundadır: İlk insan Adem'in balçıktan yaratılmasını andırır şekilde ıssız bir adada mayalanmış çamurdan oluşan veya öldürüleceği endişesiyle denize bırakılıp dalgaların ıssız adaya sürüklediği *Hayy b. Yakzân*, kendisini ve nesnelere tanıdıktan sonra kendisinin de bir parçası olduğu doğal dünyaya ilişkin elde ettiği bilgilerinden bütün varlık hakkında kapsamlı bir metafizik teoriye ulaşır.¹ Kuşkusuz İslam felsefesi tarihi açısından bu teorinin ne olduğu önemlidir ve bunun üzerine pek

¹ Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Abdülmelik İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*, yay. Ahmed Emîn, Kahire: Dâru'l-Meârif, 1952, s. 66 vd. Krş. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, çev. M. Şerefeddin Yaltkaya ve Babanzade Reşid, (haz. N. Ahmet Özalp), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996, s. 77 vd.

çok çalışma yapılmıştır.² Fakat bundan daha önemlisi, söz konusu teorinin nasıl ve hangi yöntemlerle elde edildiğidir. Çünkü öykü yalıtılmış bir insanın, sahip olduğu doğa sayesinde belirli bir bilgi edinme sürecinden geçerek metafizik bilgiye ulaştığını dile getirmekte; felsefi bilginin birikimselliği, belli bir gelenek içinde elde edilmesi, bireyin varlıkla ilişkisinde dilin rolü gibi toplumsal unsurların tamamını göz ardı ederek hakikat arayışını bireysel bir çaba olarak takdim etmektedir. Bu nedenle elinizdeki makalede İbn Tufeyl'in Hayy b. Yakzân şahsında dile getirdiği hakikat arayışı, hakikate ulaşmanın yöntemi bakımından incelenecektir.

İslam düşünce geleneklerinde metafizik bilgiye ulaşmanın yöntemleri, nefis teorisinden hareketle belirlenir. Nefis teorisi ise ayrıntıda farklılıklar olmakla birlikte önde gelen İslam filozoflarının hemen tamamının kabul ettiği nefis-beden ikiliği üzerine kuruludur. Buna göre insanın varlığı, biri maddî bir cevher olan beden ve diğeri de aklî (manevî) bir cevher olan nefis olmak üzere iki unsurdan oluşmaktadır. Nefis ile beden arasındaki ilişki, cevherleri farklı olduğundan, bir yerleşen-yerleşilen (hâll-mahal) veya parça-bütün ilişkisi değil, yalnızca bir birliktelik (iktirân) ilişkisidir. Bu durum insanın bilgi edinme sürecini de belirler. İnsan maddi yönüyle doğal dünyayla ve aklî yönüyle de aklî ve/veya metafizik dünyayla ilişki kurar ve bu sayede her iki varlık alanının bilgisine ulaşır. Bununla birlikte başlangıçta her iki alanı idrakinin niteliği farklıdır. Beden yalnızca duyulurları ve dolayısıyla tikelleri idrak edebilir. Nefis ise duyu verilerine bağlı olarak işlev görür ve yine bedensel güçlerin yardımıyla duyu verilerinden soyutlamalar yaparak tümel bilgilere ulaşır. Zaman içinde akılda oluşan tümel bilgiler, başka bilgilerin elde edilmesine aracılık yapar ve akıl, böyle çıkarımlarla duyulurların bilgisinden duyulur olmayanların bilgisine ulaşır. Fakat bilgi süreci gerçekte tamamıyla nefsin yetkinleşmesinden ibaret olup bir şeyi bilmek demek o şeyin formunun nefiste zihni bir varlık olarak meydana gelmesi demektir.³

² İbn Tufeyl'in Hayy b. Yakzan'da dile getirdiği görüşlerin ayrıntısı için şu eserlere bakılabilir: Ahmed Emîn, *Hayy b. Yakzân* neşrine yazdığı giriş, Kahire: Dâru'l-Meârif, 1952, s. 5-39; Ömer Ferrûh, *İbn Tufeyl ve kıssatı Hayy b. Yakzân*, Beyrut: Dâru Lübnan li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1959; Abdülhalîm Mahmûd, *Felsefetü İbn Tufeyl*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnani, 1982; Lenn Evan Goodman, *İbn Tufeyl's Hayy Ibn Yaqzân*, Los Angeles: Gee Tee Bee, 1991; İlhan Kutluer, "İbn Tufeyl", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayın Matbaacılık, 1999, XX, 418-425.

³ Nefis tanımını, bedenle ilişkisi ve bilgi edinme süreçleri için bk. Ömer Türker, "Nefis", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayın Matbaacılık, 2006, XXXII, 529-531.

İbn Tufeyl de temelde bu teoriye bağlı kalarak Hayy'ın doğal ve metafizik varlık alanlarına ilişkin bilgilerini onun her iki varlık alanıyla olan irtibatına dayandırır. Hayy bedeninin güçleri olan duyu organlarıyla doğal dünyayı idrak ederken nefsin bir gücü olan aklı sayesinde metafizik alanı idrak eder.⁴ Hayy b. Yakzân şeylerin hakikatlerini kavrama sürecinde birbirini izleyen ve dolayısıyla birbirinden farklı iki aşamaya tekabül eden iki yöntemi kullanır. Birinci aşamada Hayy, duyu verilerinden çıkarımlar yaparak nesnelere mahiyetlerini kavrar ve tümel önermelere ulaşır. Bu, İslam düşünce geleneğinde meşşâî felsefenin ve kelamcılarının kullandığı nazar veya istidlâl yöntemi denilen ve şeylere ilişkin aklî bilginin elde edildiği yöntemdir. Hayy b. Yakzân bu yöntemle ulaşılabilecek bütün bilgileri elde ettikten sonra ikinci bir aşamaya geçer. Bu aşama, riyazet ve tefekkür sayesinde varlığın hakikatlerinin teorik düşüncede olduğundan başka bir tarzda "görülmesidir" (müşâhede). Bu yöntem ise İshrâkî filozofların ve sufilerin metafizik bilgiye ulaşmanın temel yolu gördüğü müşâhede yöntemidir. Her iki yöntem de geçerliliğini nefsin bedenden farklı bir cevher oluşundan alır. Birinci yöntemde ulaşılan bilgilerin aklîliğini ve tümelliğini sağlayan, nefsin, duyu verilerini kendi varlık tarzı doğrultusunda aklîleştirilmesi iken ikinci yöntemde özellikle nefsin soyut (mücerred) bir cevher oluşu sayesinde şeylerin hakikatleri aklî bilgilerden farklı bir tarzda müşâhede edilmektedir. Bu bakımdan ikinci yöntem birinci yöntemi tamamlayıcı ve tashih edici bir işlev görmektedir. Bu nedenle İbn Tufeyl, Hayy'ın metafizik bilgisinin ancak ikinci yöntemle yetkinleştiğini belirtir.⁵ Kitabın iddiası da temelde şudur: Metafizik bilgide yetkinlik, ancak birinci yöntemle ulaşılan bilgiler ikinci yöntemle doğrulandığı veya temellendirildiği takdirde gerçekleşebilir.

İbn Tufeyl iki yöntem arasındaki ilişki ve farkı anlatmak için kör adam temsilini kullanır. Buna göre kör olarak dünyaya gelerek bir şehirde yetişmiş ve o şehrin bütün sokak ve caddelerini bilen bir kimsenin ilerleyen yaşlarında gözü açılır. Görmeye başladıktan sonra daha önce bildiği bütün cadde ve sokakları görerek eski bilgisini başka bir kuvve ile pekiştirir ve gerçekten vakıya örtüştüğünü kavrar. İşte nazar yöntemiyle ulaşılan bilgiler, bu kişinin kör olduğu esnada şehrin cadde ve sokakları hakkındaki bilgisine tekabül eder. Müşâhede yöntemiyle elde edilen bilgiler ise bu kişinin gözleri açıldıktan sonra daha önce bildiği şeyleri görerek bilmesine tekabül eder.⁶ Gerçekte iki bilgi arasında

⁴ İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*, s. 69-105. Krş. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, s. 87-120.

⁵ İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*, s105106 vd. Krş. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, s. 132-146.

⁶ İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*, s. 60. Krş. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, s. 67-68.

bilginin vakiaya mutabakatı açısından fark yoktur. Her iki durumda da zihindeki kavramlar ile dıştaki nesnelere birbirine örtüşmektedir. Fakat ikinci bilgide birinci bilgiye ilave bir idrak ve bu idrakin oluşturduğu itminan vardır. Ayrıca birinci durumda ismi ve varlığı bilinen bir takım şeylerin hakikatleri de ikinci durumda idrak edilmektedir. Peki bu temsili Hayy b. Yakzân'ın durumuna uyguladığımızda körlük ve görme, onun idrak güçleri açısından nelere tekabül etmektedir?

İbn Tufeyl'e göre körlük durumuna duyular ve akıl karşılık gelir. Çünkü her ikisi de şeylerin hakikatleriyle doğrudan karşılaşmamaktadır. Duyular şeylerin duyuya ulaşabilen zâhir özelliklerini idrak ederken akıl, bu özelliklerden çıkarsama yoluyla şeylerin doğasını ve mahiyetini kavramakta, varlığın genel ilkelerine ulaşmaktadır. Görme durumuna ise nefsin riyazet ve mücâhede yoluyla beden engelinden kurtularak şeylerin hakikatlerini gerçekte nasılsa öyle kavraması karşılık gelir. İbn Tufeyl bu yeni idrak için nefiste bir "kuvve" oluştuğunu söyler ama hemen ardından "kuvve" lafzının mecâzî anlaşılması gerektiğini, çünkü bunu dilde ifadenin mümkün olmadığını ve sûflerin terminolojisinde de uygun bir karşılık bulunmadığını belirtir.⁷ Anlaşıldığı kadarıyla, İbn Tufeyl, nefsin bedenin tesirlerini kırmaması sayesinde kendi özünü baş başa kalması durumunu kastetmektedir. Eğer böyleyse burada nefsin bedenin tesirindeyken işlevsel olmayan bir yönü işlevsel hale gelmektedir. Bu nedenle İbn Tufeyl, duyulur anlamdaki kuvve ile nefsin müşâhede etmesini sağlayan özelliği anlamındaki kuvve arasında yalnızca bir lafız birliği olduğunu belirtir.

Bununla birlikte bu temsili, Hayy b. Yakzân'ın bilme sürecine olduğu gibi uygulamak yanıltıcıdır. Çünkü Hayy b. Yakzân'ın müşâhede sonrasında ulaştığı bilgiler, temsildeki şahsın körlük ve görme durumlarındaki birlikten önemli ölçüde farklıdır. Öncelikle İbn Tufeyl, müşâhede ettiği şeylerin nefse nispetinin, nazar yönteminde olduğu gibi sürekli olmadığını düşünmektedir. Hay ancak uzun uğraşlar sonunda ulaştığı müşâhede için riyazet, zikir ve halvetten bir an olsun ayrılmamalıdır. Çünkü en küçük uzaklaşma, müşâhede halinin yitimine neden olmaktadır. Müşâhede esnasında idrak ettiği şeyler ise yalnızca istidlâllerle ulaştığı bilgilerin doğrulanmasından ibaret değildir. Hatta müşâhede için değerli kılan asıl şey, kişinin kendisi ile diğer hakikatler arasındaki birliğin görülmesidir. Fakat bu birlik, zât bakımından özdeşlik anlamında bir

⁷ İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*, s. 59. Krş. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, s. 67.

birlik değil, tıpkı aynada yansıyan suretlerin aslıyla olan birliğine benzer bir birliktir. Bu nedenle nefis, diğer hakikatlerle kendisi arasında bir yönden aynılık bir yönden de başkalık olduğunu idrak eder. Gerçi nazar yöntemi de bilen ile bilinen arasında bir yönden birliğe ve bir yönden ayrılığa dayanır ve yine böyle bir bilgiye ulaştırır. Ancak nazar yöntemi, esasta ayrıştırma ve başkalık bilgisini verirken müşâhede görünürdeki farklılığın gerisinde bulunan hakikat birliğine ulaştırır. Bu hakikat ise tektir ve gerçekte Tanrı'dan ibarettir. Yani müşâhede, kişiyi velâyet mertebesine ulaştırır ve Tanrı'dan başka bir hakikatin bulunmadığını, diğer bütün varlıkların bu hakikatin yansımalarından ibaret olduğu gösterir. Dolayısıyla müşâhede bilgisinin verdiği farklılık, müstakil hakikatler olduğu değil, aynı cevhere sahip hakikatlerin zât bakımından başka olduğundan ibarettir.⁸

İbn Tufeyl'in kör temsili ile Hayy b. Yakzân'ın bilme süreci arasında başka bir yönden daha örtüşme vardır: Tıpkı körün önce kör olarak şehri tanıması ve ardından gözlerinin açılmasında olduğu gibi Hayy b. Yakzân da önce nazar yöntemiyle hakikati idrak etmekte, ardından müşâhede yöntemiyle aklın idrak ettiği hakikatleri görmektedir. Bu örtüşme, İbn Tufeyl'in hakikate ulaştırıcı yöntemlere dair görüşünü de ortaya koymaktadır. Ona göre gerçek metafizik bilgi, ancak müşâhede yöntemiyle elde edilir, fakat bu yöntemle elde edilen bilgiler duyulur dünyanın, diğer deyişle felsefenin veya gündelik dilin kavramlarıyla ifadeye elverişli değildir. Bu nedenle öncesinde nazar yöntemi kullanılmadan müşâhede verisinin ifadesi, Beyazd-i Bistâmî'nin "Kendimi tenzih ederim, şanımlı ne yücedir" ve Hallac-ı Mansûr'ın "Ben Hakkım" sözlerinde olduğu gibi, insan nefsinin haddini aşan yanlış sonuçlar doğurur. Kişinin böylesi sonuçlardan kaçınabilmesi müşâhede öncesinde teorik metafiziği tahsil etmesi gerekir. Öyle anlaşılıyor ki, İbn Tufeyl'in eleştirisi, yalnızca müşâhede verilerinin ifadesiyle sınırlı değildir, bunun yanı sıra metafiziğin teorik ilkeleri kavranmadığı sürece müşâhede verilerinin de yanlış anlaşılacağını ve nazar bilgisinin insana verdiği "ayrılık" bilgisinin gözden kaçırılacağını düşünmektedir. Bu nedenle o, müşâhede sonucundaki "birlik" bilgisinin, "ayrılık" bilgisini açımlayan ve tamamlayan bir süreç olduğunu düşünmektedir. Açımlamanın ve tamamlamanın anlamı, gerçek anlamda "ayrılık" ve "birliğin" ancak müşâhede esnasında kavranmasıdır.

⁸ İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*, s. 58-61. Krş. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, s. 67-69.

Fakat müşâhede esnasında gerçekleşen idrakin nazarla desteklenmesi, İbn Tufeyl'e göre bu hali yaşayan kimsenin "kendine hakim olup ifadeden kaçınmasını" sağlar. Yani müşâhede, nazardan farklı bir metafizik kavrayışa ulaştırır ama bu bilgi ancak bir takım sembollerle anlatılabilir ve semboller olduğu gibi alındığı takdirde tamamıyla yanlış sonuçlara götürür. Bu sembollerin gerçekliğini anlamak için yine müşâhede bilgisine, diğer deyişle velayet mertebesine ermek gerekir.⁹ Bu durum, sûfilerin yöntem ve bilgilerini, filozofların yöntem ve bilgilerine tercih etmesine rağmen İbn Tufeyl'in yöntemini, esasta sûfilerin yönteminden ayırır. Ancak bu ayrılık, sûfilerin riyâzet ve mücâhedelerinden farklı bir yol önerdiği anlamında değil, riyâzet ve mücâhede sonunda gerçekleşen mükâşefenin doğru yorumlanması için zorunlu olarak nazar bilgisine muhtaç olunduğundan nazar yönteminin de gerekliliği anlamında bir ayrılıktır. Aksi halde her iki zümre de aynı bilgilere sahip olsalar bile İbn Tufeyl'e göre sûfilerin bilgileri daha üstündür.¹⁰

Bununla birlikte İbn Tufeyl'in müşâhede verileriyle ilgili olarak "Muhammedî yasalar bu sırların ifşasına izin vermez"¹¹ ifadesi, müşâhede verilerinin sembollerle anlatılması gerektiği düşüncesinin bütünüyle idrakin mahiyetinden kaynaklanmadığını göstermektedir. Nitekim Hayy b. Yakzân'ın müşâhedeyle erdikten sonraki düşüncelerini anlattığı pasajlar, Tanrı'nın zâtı ve sıfatları, dinin yapılmasını emrettiği zorunlu pratikler ve ölüm ötesi hayatla ilgili inanışlar hakkında müşâhede verileri ile hakim dini anlayış arasında farklılıklar olduğu gözlenmektedir. Bu durum, İbn Tufeyl'in sembole anlatılabileceğini söylediği şeylerin bir kısmının mükâşefe dediği aydınlanma halinin duyulur dünyanın kavramlarıyla anlatılmaya elverişli olmadığını; bir kısmının da gerçekte anlatılabilir olduğu halde olası bir din-felsefe çatışmasına sebebiyet vermemeyi amaçladığını göstermektedir.¹² Fakat İbn Tufeyl, Hayy'ın düşüncelerini aktarma bağlamında bir bakıma bu pasajlarla, paradoksal bir şekilde, müşâhede verilerini herhangi bir sembolik dil kullanmadan ifşa etmektedir. Bu ifşada metafizik bilginin yöntemi açısından bizi ilgilendiren asıl şey, hakikate ulaşmanın esas itibarıyla bireysel bir aydınlanma sürecinde gerçekleştiğidir. Bu husus, İbn Tufeyl'i insanın türsel yetkinliğini tamamlaması için toplumsal varlığın zorunlu

⁹ İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*, s. 59-60. Krş. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, s. 65-66.

¹⁰ İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*, s. 60. Krş. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, s. 68.

¹¹ İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*, s. 61. Krş. İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, s. 69.

¹² İbn Tufeyl, peygamberliği ve vahyi tahayyül gücüne indirmekle eleştirse de din-felsefe ilişkisi söz konusu olduğunda her ikisinin aynı hakikate sahip olduğu ama dinin toplumsallığından ötürü semboller kullanmak ve gerçekte zorunlu olmayan bir takım pratik emretmek durumunda olduğu hususunda Fârâbî ile hemfikirdir.

olduğunu düşünen Fârâbî gibi filozoflardan farklılaştığı en önemli meselelerden birini teşkil eder. Her ne kadar İbn Tufeyl de diğer meşşâî filozoflar gibi metafizik bilgiyi bütün insanlarda bulunan ortak bir insan tabiatına ve bu tabiatın bireyselliğini temsil eden nefsin soyut bir cevher olmasına dayandırsa da metafiziğin temel gayesi olan “ebedî saadete” ulaştırarak teorik ve amelî yetkinliğin, bireyin kendisiyle aynı amaç peşinde koşmayan kalabalıklardan uzaklaşması ve inzivaya çekilerek daimi bir riyazet ve tefekkür halinde olmasıyla mümkün olduğu kanaatinde. Bu nedenle Hayy b. Yakzân’ın Absal vasıtasıyla medenî dünyaya katılması, hem kendisi hem de toplum için olumsuz sonuçlar doğurmuş ve Hayy sonuçta kendi adasına dönmek zorunda kalmıştır.

İbn Tufeyl’in metafizik bilginin yöntemine ilişkin bu değerlendirmeleri, onu doğu dünyasında İshrâkîlik adıyla bilinen, İbn Sina’nın son dönem eserlerinde özellikle de *el-İşârât*’ın “Makâmâtü’l-ârifin” kısmında ve *el-Hikmetü’l-meşrîkiyye* adlı eserlerinde dile getirdiği ve Şihâbüddîn Suhreverdî tarafından sistemleştirilen felsefî yöntemden anladığı şeyi ortaya koyar. Nitekim kendisi Hayy b. Yakzân’ın girişinde bu eseri, İbn Sina’nın *el-Hikmetü’l-meşrîkiyye* adıyla bilinen kitabındaki sırları açıklamak üzere yazdığını ifade etmektedir.¹³ Kuşkusuz İbn Sina’nın *el-Hikmetü’l-meşrîkiyye*’sinin seçilmesi tesadüf değildir. Çünkü bu eser, İbn Sina’nın Aristocu yöntem ve düşünce etrafında şekillenen meşşâî geleneğe bağlı olarak kaleme aldığı *eş-Şifâ* külliyyatından farklı olarak kendi benimsediği yöntem ve düşünceleri ifade ettiği eseridir.¹⁴ İbn Tufeyl’in bugün tamamı elimizde bulunmayan bu eserden yaptığı alıntılar, İbn Sina’nın “Makâmâtü’l-ârifin”de de dile getirdiği müşahede yöntemine dair düşünceleridir. İbn Tufeyl yukarıda anlattığımız şekilde bu yöntemin nazar yönteminden sonra gelen ve gerçek anlamda burhânî bilgiye ulaştıran yöntem olduğunu düşünmektedir. Bu tavır, İslam dünyasında aklî idrak anlamında burhânî yöntemi yetersiz görüp hakiki burhânın riyazet ve mücâhede ile elde

¹³ İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*, s. 57. Krş. İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*, s. 65.

¹⁴ İbn Sina *eş-Şifâ*’ya yazdığı girişte bu iki eser arasındaki farklı şöyle ifade etmiştir: “Sonra bu kitabın (*eş-Şifâ* kitabı) ardından diğer bir kitap yazmayı düşündüm. Bu kitaba *Kitabu’l-Levâhik* (Eklentiler Kitabı) adını vereceğim... Benim bu iki kitaptan başka bir kitabım daha vardır. Onda felsefeyi doğal haliyle ve doğru görüşün gerektirdiği şekilde serdettim. O kitapta ne felsefedeki yandaşların tarafı gözetilmiştir ne de diğer kitaplarda sakınıldığı gibi yandaşlara aykırı düşmekten sakınılmıştır. O benim Meşrîkî Felsefeye dair kitabımdır. Bu kitap (*eş-Şifâ*) ise hem daha ayrıntılıdır hem de Meşşâî (peripatetik) yandaşları daha fazla desteklemektedir. Hakikati hiçbir bulanıklık olmaksızın besberrak elde etmek isteyen kimse, (Meşrîkî Felsefeye dair) o kitaba bakmalıdır. Fakat hakikati yandaşlarla uzlaşa, ayrıntılı açıklamalar ve anlaşılabilirdiği diğer kitaba ihtiyaç bırakmayacak imalar içeren bir yolla öğrenmek isteyen kimse bu kitabı incelemelidir.” İbn Sina, *Kitâbu’ş-Şifâ Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s. 3.

edilebileceğini düşünen bütün işrâkî veya sûfî yöntem mensuplarının genel kanaatidir. Temel iddiası ise aklın, tümel bilgiye ulaşmada yeterli olmakla birlikte tümel bilginin ifade ettiği hakikati bütün yönleriyle idrakte yetersiz olduğudur.¹⁵ Bu yönüyle İbn Tufeyl'in dile getirdiği işrâkî veya sûfî tavır, akli bilgiye dair bir güven eksikliğini veya en azından itminan yetersizliğini vurgular. Çünkü bu yöntemde gerçek anlamda burhân, bilen ile bilinen ve dolayısıyla Tanrı ile mahlûkât arasındaki hakikat birliğinin idrak edilmesidir. Bu nedenle de tâlimî felsefe eserlerinin hiçbirisi kişiyi hakikate ulaştırmada yeterli görülmez ve ayrıca müşâhede bilgisine sahip olmayan herhangi bir filozofun da –teorik olarak yetkinliği teslim edilse bile– gerçek anlamda hakikate ulaştığı kabul edilmez.

İbn Tufeyl de aynı gerekçelerden hareketle Aristo ve Fârâbî'nin eserlerini, İbn Sina'nın *eş-Şifâ* külliyatını, Gazzâlî'nin meşhur eserlerini ve kendisinin yetiştiği topraklarını meşhur filozofu İbn Bâcce'nin eserlerini hakikate ulaşmakta yetersiz görür. Bununla birlikte Fârâbî ve İbn Bâcce'den farklı olarak İbn Sina ve Gazzâlî'nin müşâhedeye ulaştığını düşünmektedir. Fakat İbn Tufeyl'in kendi tecrübesi, bu iki düşünürün eserlerinin karşılaştırmalı bir incelemesinden sonra müşâhede yoluyla hakikatin kavranması şeklinde gerçekleşmiştir.¹⁶ Bu bağlamda İbn Tufeyl nazar yöntemiyle metafizik ilmini tahsil ettikten sonra müşâhedeye ulaşmış bir filozof olduğu iddiasındadır ve anlaşıldığı kadarıyla duyulur bilgiden metafizik bilgilere yükselen ve sonra riyazet ve mücâhede sayesinde müşâhedeye ulaşarak velayet mertebesine eren Hayy b. Yakzân da kendisini temsil etmektedir. Bu bakımdan Hayy b. Yakzân, bir yönüyle akla güveni bir yönüyle de aklın yetersizliğini fakat insan doğasının aklın yetersizliğini ikmal edecek imkanlara sahip olduğunu dile getirir.

SONUÇ

Hayy b. Yakzân, hakikatin evrenselliğinden hareketle hakikat bilgisinin insanlığın ortak değeri olduğunu düşünen İbn Tufeyl'in kendi hakikat arayışını anlatan bir öyküdür. Bu öykü, bir açıdan umut vericidir, çünkü evrensel bir hakikat olduğunu ve insan doğasının teorik olarak bu hakikate ulaşabileceğini

¹⁵ Bu yöntemlerin nazar ve müşâhede yöntemlerinden birinin tercihiyle neticelenen karşılaştırmaları için bk. Fahreddin Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmî'i-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Seka, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987, I, 53-59; Sadreddin Konevî, *Yazışmalar el-Mürâselât*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, s. 20-47. karşılaştırılması

¹⁶ İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*, s. 58-66. Krş. İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, s. 66-73.

söyler. Bir açıdan da dokunaklıdır, çünkü insanın gerçek mutluluğu olarak takdim ettiği hakikate ulaşabilmenin güçlüğü ve pek çok düşünür örneğindeki trajik sonunu dile getirir. Nitekim İbn Tufeyl'in şu sözü öykünün bu ikircimli doğasını açığa vurmaktadır: "...Onlardan sonra bizim kuşak gelmektedir. Bunların bir bölümü, henüz yol yürümektedir ve yetkinlik düzeyine ulaşmamışlardır. Bir bölümü de yolculuktan yılmış, yolun yarısında kalmışlardır. Kimilerinin de ne durumda, hangi aşamada olduklarını şimdilik bilemiyoruz."¹⁷ Bu satırlar, hakikat yolcusunun yalnız olmadığını ve çetin bir yolculuk sonunda hakikate ulaşılacağını ifade etmektedir. Fakat aynı zamanda İbn Tufeyl'in hakikate ulaştığını düşündüğü hiç kimseyle karşılaşmadığını ve Hayy b. Yakzân'ın medenî hayata katılımı esnasında yaşadığı sıkıntılar nedeniyle tekrar ıssız adasına dönüşünde olduğu gibi filozofun toplum içindeki yalnızlığını da ifade etmektedir. Gerçi Hayy'ın adada karşılaştığı Absal medenî bir toplumda yetişmiş ve yine bu toplumda aldığı eğitimle nazarî bilginin müşâhedeyle tasdiki için riyazete çekilmiştir. Bu nedenle Absal örneği, bize medenî hayatta en azından nazar yöntemiyle ulaşılacak bilgi seviyesinin zirvesine çıkılabileceğini göstermektedir. Fakat Absal'ın yine de müşâhede için ıssız bir adaya gitmesi, insanın gerçek anlamda metafizikçi bir filozof olması için insan kalabalıklarını ıssız bir adaya çevirmesi ve kalabalıklar içinde yalnız kalabilecek iradeye sahip olmasını gerektirir. Bu bakımdan Hayy b. Yakzân, İbn Tufeyl'in kendi yaşam öyküsü olarak okunabileceği gibi hakikat yolcularının türlü sıkıntılarla dolu serüveni olarak da okunabilir.

¹⁷ İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, s. 70. Krş İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*, s. 62.