T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İBN TUFEYL'İN HAY BİN YAKZAN ADLI ESERİNDE RUH VE BEDEN PARADOKSU

Yüksek Lisans Tezi

Mihriyenur MANCAR

Danışman

Prof. Dr. Burhanettin TATAR

SAMSUN
2022

TEZ KABUL VE ONAYI

Mihriyenur MANCAR tarafından, **Prof. Dr. Burhanettin TATAR** danışmanlığında hazırlanan **"İBN TUFEYL'İN HAY BİN YAKZAN ADLI ESERİNDE RUH VE BEDEN PARADOKSU"** başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından 18.7.2022 tarihinde yapılan sınav sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Unvanı Adı Soyadı Üniversitesi Ana Bilim/Ana Sanat Dalı	İmza	Sonuç
Başkan	Dr. Öğr. Üyesi Hasan ATSIZ Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı		☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Prof. Dr. Burhanettin TATAR Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı		☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BAŞARAN Hitit Üniversitesi Mantık Ana Bilim Dalı		☒ Kabul ☐ Ret

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunca belirlenen ve yukarıda adları yazılı jüri üyeleri tarafından uygun görülmüştür.

ONAY
… / … / …
Prof. Dr. Ali BOLAT
Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Hazırladığım Yüksek Lisans tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin Kaynaklar'da gösterilenlerden oluştuğunu, her unsurun enstitü yazım kılavuzuna uygun yazıldığını ve TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nin 3. bölüm 9. maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığını taahhüt ve beyan ederim.

İmza
… /… / 2022
Mihriyenur MANCAR

TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI

Tez Başlığı : İBN TUFEYL'İN HAY BİN YAKZAN ADLI ESERİNDE RUH VE BEDEN PARADOKSU

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından 21/07/2021 tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı : % 12

Tek kaynak oranı : % 2 çıkmıştır.

İmza
… /… / 2022
Prof. Dr. Burhanettin TATAR

ÖZET

İBN TUFEYL'İN HAY BİN YAKZAN ADLI ESERİNDE RUH VE BEDEN PARADOKSU

Mihriyenur Mancar
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Yüksek Lisans, Haziran 2022
Danışman: Prof. Dr. Burhanettin TATAR

İbn Tufeyl, Hay bin Yakzan adlı eserinde bir insanın, salt fiziki olanın imkanlarından ve kendi potansiyelinden yola çıkarak eriştiği metafizik hakikat deneyimini anlatmaktadır. Tezin ilk bölümü Hay'ın bedensel varoluşunu onun ruh ve beden birlikteliğinde dünyasal bir varlık oluşuyla ilişkilendirmeyi amaçlamaktadır. Bu sebeple ada içi ve ada dışı/üstü bir varlık olma gerilimi, özdeşleşme ve farklılaşma pratiklerinde taklit eylemi üzerinden ele alınmaktadır. Daha sonra ölümün ruh-beden birliğine dair yıkıcı tavrının *öteki* üzerinden deneyimlendiği iddia edilmektedir. Burada ölümün bu yıkıcı tavrına yönelik şahit olma/maruz kalma deneyiminin, Hay'ın kendi bedensel varoluşuna dair bir ruh-beden ayrıştırmasına sebep olduğu görülecektir. Bu bağlamda ölüm, ruhun keşfine dair bir boşluk olarak Hay'da İbn Tufeyl tarafından açığa çıkarılmak istenen ruh-beden düalizminin tetikleyicisi olarak işlemektedir.

İkinci bölüm ruh-beden düalizminin ve bu düalizmde bedenin baskılanıp ruhun erişilecek bir meta olarak işlenişinin, hangi dinamikler üzerinde gerçekleştiğine değinmekte ve bu dinamiklerin Hay için imkansallığına dair analizlere yer vermektedir. Bu bağlamda, Hay bin Yakzan'da ruha dair bir tasarının ve bir düşünce birikiminin dil mefhumu olmadan nasıl gerçekleşeği tartışılmaktadır. Aynı şekilde hikayenin İbn Tufeyl'in dilin/dünyasalın sınırlarını imleyen mistik bir hakikat deneyimini, sembolik bir dil kullanımı ile dünyasal kılışına dikkat çekilmektedir. Daha sonra metafiziğe dair bir deneyimin evrenselliği ve Hay bin Yakzan'ın deneyiminin bu bağlamda nasıl değerlendirileceği tartışılmaktadır. İkinci bölümün son başlığı, Hay bin Yakzan'ın hakikat deneyimini sırasıyla hangi aşamalarla gerçekleştirdiğini analiz etmekte, bu aşamaların hiyerarşik bir dizilimde birbirleri ile olan ilişkilerine dikkat çekmektedir. Bu aşamaların bedensel ve salt ruhani diye kutuplaştırılmasının, onların öncelik-sonralık ilintisine ve sebep-sonuç ilişkilerine ters düşeceği iddia edilmektedir. Bu bağlamda tezin nihai amacı, bu deneyimi Hay'ın ruh ve beden iç içeliğinde kurulan bedensel varoluşuna özgülemek ve ruh-beden düalizminin kutuplaştırıcı tavrını eleştirmektir.

Anahtar Sözcükler: Ruh, Beden, Mekan, Taklit, Toplum, Sembol

ABSTRACT

PARADOXICAL RELATION BETWEEN SOUL AND BODY IN HAYY IBN YAKZAN BY IBN TUFAYL

Mihriyenur MANCAR
Ondokuz Mayıs University
Institute of Graduate Studies
Department of Philosophy and Religious Sciences
Master, June/2022
Supervisor: Prof. Dr. Burhanettin TATAR

Ibn Tufayl describes in his book named Hayy Ibn Yakzan the experience of metaphysical truth a human has reached by starting fro m the absolute physicality's possibilities and his own potential.

The first part of the thesis aims to associate Hay's physical existence with his being an earthly creature in a unionized soul and body. For this reason, the dilemma of being an on-island and off/above-island has been discussed through the act of imitation in terms of practices of identification and differentiation. Later, the death's destructiveness on the soul-body unity is claimed through the *other*. It will be seen that the experience of being witnessed/exposed to this destructive attitude of death would cause Hay to distinguish his bodily existence between soul and body. In this context, death functions as the triggering factor of soul-body dualism which was wanted to be revealed as the discovery of the soul by Ibn Tufayl in Hay.

The second part includes the dualism of body and soul and on which dynamics it occurs that the body is being suppressed as to be processed as a meta to achieve the soul in this dualism, and the analysises about the possibility of this dynamics for Hay. In this context, it is discussed how it occurs to have a design or a collaboration of ideas about the soul without the notion of a language in the Hayy Ibn Yakzan. In the same way, Ibn Tufayl renders a mystical experience of truth, which marks the limits of language/worldly, worldly, by using a symbolic language. Then, the universality of an experience about metaphysics and how the experience of Hay Ibn Yakzan would be evaluated in this context are discussed. The last section of the second part analyses the stages of realization of Hay Ibn Yakzan's experience of truth and draws attention to relationship of the stages with each other in an hierarchical order. It is claimed that polarization of these stages as bodily and purely spiritual would conflict their precedence-post-relationship and cause-effect relationships. In this context, the ultimate aim of the thesis is to dedicate this experience to Hay's bodily existence which is established in the intertwinement of the soul and body, and to criticize the polarizing attitude of soul-body dualism.

Keywords: Soul, Body, Space, Mimesis, Society, Symbol

İÇİNDEKİLER

TEZ KABUL VE ONAYI ..... **i**
BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI ..... **…ii**
TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI ..... **ii**
ÖZET ..... **iii**
ABSTRACT ..... **iv**
İÇİNDEKİLER ..... **v**
SİMGELER VE KISALTMALAR……..**vi**
1. GİRİŞ **1**
2. FİZİK VE METAFİZİĞİN KAVŞAK NOKTASI: BEDENSEL/ADASAL VAROLUŞ **6**
2.1. Beden ve Taklit: Özdeşleşme-Farklılaşma Gerilimi 6
2.2. Yön ve Yönelmenin Nesnesi Olarak Beden 28
2.3 Ölüme Tanıklık: Bedenin Boşluğundan Ruhun Keşfine Yolculuk……..... 34
3. BEDENDE OLMA(MA)K: YOK(SUN)LAŞARAK TAMAMLANMA ÇABASI . **47**
3.1. Bir-Çok İkileminde Dilin Krizi ve Ötesi 47
3.2 Uyku-Uyanıklık Sarkacında Ruh ve Beden 68
4. SONUÇ ……**94**
KAYNAKÇA……**97**
ÖZGEÇMİŞ……**101**

SİMGELER VE KISALTMALAR

vs	: Ve saire
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
çev.	: çeviren
s.	: sayfa
S.	: Sayı
ss.	: Sayfalar arası
TDV	: Türkiye Diyânet Vakfı

1. GİRİŞ

İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan* adlı eserinde ruh ve beden düalizminin güdümünde şekillenen bireysel bir hakikat tecrübesini ele alır. O bu düalizmi bir adada tek başına yaşayan ana karakterinin deneyimleriyle içkinleştirerek çözümler. Parçası olduğu İslam geleneği gibi birçok dini gelenekte ve bu geleneklerin oluşumuna katkı sağlayan Antik Yunan felsefesinde ruh, ezeli ve ebedi olanı temsil eder. Bu nedenle ruh, ilahi olan ile kopuşun mekanı olarak tasvir edilen dünyasallığın karşısındadır ve ilahi olan ile iletişimi tekrar kurma imkanını sunan taraftır. İnsanı dünyada bir konum alışa, bir perspektife, belli bir sunuş tarzına zorlayan, ilahi olan ile iletişimden mahrum bırakan unsur ise bedendir. Farabi'nin maddesel olana bulanmışlığın ruhun ilahi özden uzaklaşmasına sebep olduğunu dile getirmesi bu eksende anlaşılabilir.[1]

İbn Tufeyl'in anlatısında maddesel-bedensel olana bulanma hali öteki olarak konumlanan hayvanlar ve insanlarla kurulan ilişkiler üzerinden işlenir. Bu ilişkiler, ötekine öykünmek ve öteki aracılığıyla kendinde bir gerçekliğin açığa çıkışını sağlamak için gerçekleştirilen taklit üzerinden okuyucuya sunulmaktadır. Taklit (mimesis) Hay bin Yakzan için aşılması gereken bir özdeşleşme döngüsü, Hay'ın karşısında yer alan ve İslam geleneğinde avam figürünün temsili olarak sunulan ada halkı için özdeşleşerek yok olma halidir. Kitap avam için taklit objesini şeriat/din olarak belirlemektedir. Avamın daimi olarak şeriat/din/dış karşısında sabitlenmesi/ötekileşmesi, onu şeriata/dışa göre hareket eden ve şeriatı taklit ederek şeriatlaşan (dışsallaşan) dolayısıyla kendiliğini (içselliğini) yok eden kılmaktadır. Hay bin Yakzan ise tam tersi bir şekilde adasallığı/bedenselliği ehlileştirse de bedene hitap etmek zorunda olan şeriattan farklılaşan ve ruhun mutlaklığına erişerek kendiliğini açığa çıkaran havasın temsilini sunmaktadır. Taklit ruhun eylem sahasının dışında tutulmakta, ruhun asıl olduğu bir düzlem taklidin tezahüründe oluşmamaktadır. Ancak burada açığa çıkan çelişki onun ruha ve ruhun mutlaklığına dönük eylemlerini bedenli varoluşunda yani yaşamaya devam edişinde gerçekleştirmesidir. Öyleyse taklit (mimesis) odaklı ele alınan bedenli varoluşun, paradoksal doğrultuda seyir alan ruhu ele geçirme ve ele geçirirken ruha maruz kalma-ruh tarafından ele geçirilme

[1] Farabi, *el-Medinetu'l Fazıla,* çev. Beşir Güneş, Çağdaş Kitap Yayınları, İstanbul 2021, s. 74.

geriliminde etkin olmak zorunda oluşu, ruhun mutlaklığının hakiki bir tezahürüne imkan yaratacak mıdır?

Eserde hakim olan kanı ruhun aktif ve harekete geçiren parçayı temsil ettiği, dolayısıyla özne olarak açığa çıktığı, bedenin pasif ve harekete geçirilen bir nesne ve ruhun diğer nesnelere doğru yönelişinde özne olarak açığa çıkışına imkan sağlayan bir geçiş noktası olduğudur. Beden bu geçiş noktası olma vasfını sadece ruhun öznelere yönelişinde değil, kendi kendisine yönelişinde, kendi asıllığının kaynağı olan ilahi olma vasfına tekrar geri dönüşünde de kazanır. O yaşayan bir canlının konum alışında değil, ölü bir beden olarak yeryüzünde bulunmanın konusu olduğunda ruhun asıl mekanına geri dönüşünün başlatıcısı olur.

Bu noktada bedenin yaşayan beden (canlı beden) ve ölü beden (cansız beden) olmak üzere iki farklı statüde iki farklı tavrı açığa çıkardığını görmekteyiz. İbn Tufeyl için o canlılığı barındırdığı anda ruha bir engel, ölümün bir ifadesine büründüğü anda ise ona destek olmaktadır. İbn Sina da canlı bir bedeni cansız bir bedenden ayıran şeyin bedenin kendisinden kaynaklı bir unsur olmadığını söyler. İnsan bedeni olması nedeniyle değil, bedenin ruhu olması nedeniyle canlıdır.[2] Burada açığa çıkan sorun ruhun canlılığın, aktif hareketin yegane kaynağı olduğu anda nasıl pasif beden tarafından engellenebiliyor oluşudur. Ruh yaşamın kaynağı olarak nasıl bahsetmiş olduğumuz maddeselliğe zorlanmakta ve pasif olduğu iddia edilen bedenin mahrum bırakışına maruz kalmaktadır?

Beden yaşayan olarak kendisini sergilediği anda ruha insani bir özerkliği bahşederken onu asıl mekanına dönüşüne kadar bir bekleme sürecinde hapsetmekte ve ilahi kendiliğini baskılayan bir eyleme biçimine dönüşmektedir. Bu sebeple dini ve felsefi sistemlerde ruhu ilahi özüne tekrar yönlendirebilmek için bekleme sürecinin bedenle bir aradalık devam ederken aşılmasına dair telkinlere rastlanır. Sözgelimi Platon yaşamı ölüm sonrasına hazırlık süreci olarak değerlendirir. Ona göre yaşarken bedenden mümkün olduğunca uzaklaşıldığı, zorunlu ihtiyaçların karşılanması dışında kendisiyle ilgilenilmediği, insanı kandırmasına olanak tanınmadığı sürece hakikate yaklaşmış olunur.[3] Foucault Antik Yunan geleneğinden fazlasıyla etkilenen Hıristiyanlıktaki dünyevi/bedensel zevklerden vazgeçme anlayışının, kişinin kendisine

[2] İbn-i Sina, *Ruh Üzerine Bir Özet*, çev. Yağız Gemicioğlu, Gece Kitaplığı Yayınları, Ankara 2019, s. 20.
[3] Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2015, s. 56.

eğilme gerekliliğine vurgu yaptığından bahseder.[4] Buradaki kendine eğilme, ruha yönelme olarak görülmektedir. İbn Tufeyl, Hay bin Yakzan karakteri ile bu tavrın İslam düşüncesindeki bir temsilini bize sunmaktadır.

Eserde bedeni aşmaya yönelik telkinler, Hay'ın içinde bulunduğu dünyadan/adadan kısa bir anlığına da olsa tam anlamıyla koparılabileceğine dair bir anlayışla oluşturulmaktadır. O zihinsel faaliyetleri ve sezgisel/içsel güdüleri aracılığıyla fiziksel bir varlık olmaya devam ettiği anda metafizik bir statüde konumlanabilmektedir. Buradaki paradoks ruhun bedende olma zorundalığının, yani onun dünyasal olamayışının bedenin dünyasal olma zorunluluğunu kanıtlayan bir unsur oluşudur. Beden, özneye kendini dünyaya kapatma olanağı verdiği gibi, onu dünyaya açmakta ve bir durum içine yerleştirmektedir.[5] Dünyaya kapanma/yabancılaşma da beden aracılığıyla gerçekleşecek bir durumken bu süreç İbn Tufeyl tarafından nasıl bedene yabancılaşma olarak ele alınmaktadır?

Bedenin ruha yaşattığı dünyasallık başka bedenlerle iç içeliği de gerekli kılmaktadır. Eserde bedenin soyut bir kavramsal düzlemden hareket ederek ele alınması onun deneyim alanında açığa çıktığını ve bu deneyimin dünya ve dünyanın diğer bedenleri ile iç içelik sayesinde oluştuğunu görmezden gelmektedir. Dünyamız, her birimizin kendi dünyası karmakarışık bir bütün değildir, ''etkinlik alanları'' halinde düzenlenmiştir.[6] Bizim deneyim alanımız başkasına yönelerek ve başkasının bize yönelmesi ile katlanarak çoğalmaktadır. Merleau Ponty'nin ifadesiyle beden sürekli olarak şeylerin önüne onları algılamak üzere yerleştirilmiş haldedir ve diğer taraftan görünüşler de bizim için her zaman belirli bir bedensel tavır içinde bulunur. [7] Hay taklit ederek bu bedensel tavırlara açılır ve okuyucu olarak biz taklidin bir süre sonra onun açıldığı/özdeşleştiği özneyi başkası olarak nesneleştirmesine ve açılan özne olarak Hay'ı kendiliğini inşa edecek şekilde farklılaştırmasına tanık oluruz. Bu noktada o, kendisine has özerkliği ötekinin kim olduğunu fark ederek inşa etmeye başlar. Buradaki sorun Hay'ın ötekisinin onunla aynı düzlemden, Merleau Ponty'nin ifadesi ile dünyayı ele almanın tanıdık tarzından hareket etmeyişidir. Hay kim

[4] Michel Foucault, *Kendini Bilmek*, çev. James Cem Yapıcıoğlu, Profil Kitap Yayınları, İstanbul 2020, s. 32.
[5] Erdem Gökyaran, ''Başkası ve Aşkınlık'', *Dünyanın Teni*, haz. Zeynep Direk, Metis Yayınları, İstanbul 2017, s. 86.
[6] Ortega y Gasset, *İnsan ve Herkes*, Gül Işık (çev.), Metis Yayınları, İstanbul 2019, s. 89.
[7] Maurice Merleau Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, çev. Emine Sarıkartal ve Eylem Hacımuratoğlu, İthaki Yayınları, İstanbul 2016, s. 409.

olduğuna cevap verebilecek insanlar ile değil, ne olduğuna dair bir izlenim edinebileceği hayvanlar ile özdeşleşme ve farklılaşma geriliminde tutulmaktadır. Bu durumda onun kendine verili ötekisi ile tam olarak özdeşleşememesi nasıl bir farklılaşmaya sebep olmaktadır? Bu tam özdeşleşememe halinin tam farklı olma durumunu en başından beri kendisinde içermesi, nasıl bir kimlik inşasını açığa çıkarır? Aynı şekilde ileriki süreçte ilahi/ruhani olanı ele geçirme çabasının paradoksal bir doğrultuda ele geçirilmeye/maruz kalmaya yol açışı, adaya ve insanlara yabancılaşmayla kırıldığı iddia edilen taklidi ve oluştuğu vurgulanan karakter inşasını nasıl ele almamızı gerektirecektir?

Hay'ın gerçek anlamda bir öteki ile bulunma deneyimi diğer ada halkı ile karşılaşmasında belirir. Onun özerk bir birey olarak kurgulandığı bu ortamda bir ötekine yönelme tavrından ve bu yönelmede belirecek olan özdeşleşme-farklılaşma ilişkisinden nasıl bahsedilebilir?

Hay'ın taklit ederek ötekine (adaya) açılma çabasından vazgeçişi ölü bir beden ile karşılaşmasıyla başlar. Bu bağlamda Hay'ın daha sonraki süreçte onun tüm çabasının ölüm sonrasına ait olana ulaşmak olduğunu görürüz. O bedenli olmaya devam ederken bedenin yokluğunda açığa çıkana erişmeye çalışır şekilde paradoksal bir eylem sürecinde bulunur. Bu noktada ölüm ile fark edildiği iddia edilen asıllığın, onun taklidi olan dünya ile iç içeliğin devam edişinde nasıl deneyimlenebileceği önemli bir sorudur. Hay bin Yakzan için ölü bir bedenin ve ölümün bir aracı/geçiş noktası olarak anlam kazanması, onu böylesi bir sonuca yönelten tezlerin hangi dayanaklar doğrultusunda açığa çıktığını da sorgulatmaktadır. Bir diğer problem de ölüme yönelik bu anlamlandırmanın kesin ve evrensel bir kanı olduğuna dair yapılan vurgulardır. Ancak Hay bin Yakzan'ın sadece kendi çıkarımları üzerinden ulaştığı bu sonucun doğruluğuna yönelik temellendirmeler nasıl bir kesinlik vadedecektir? Onun ölümün anlamlandırılmasına dair farklı bir anlatıya maruz kalmayışı, okuyucu olarak bize sunulan tek ihtimalin doğruluğu konusunda nasıl bir karara ulaşmamızı sağlayacaktır?

İbn Tufeyl'in kesinleştirdiği bir başka deneyim de Hay'ın mistik tecrübesidir. O bu deneyimi Plotinus'un taşma (emanation) teorisinden İslam filozoflarına intikal eden sudur anlayışının etkisinde kurgular. Onun beden eksenli düşünme ve yaşama halinden sıyrılıp tamamıyla ruha odaklanışı, sudur teorisinin odak noktasında yer alan birlik-

çokluk ikiliği üzerinden ele alınır. Çokluktan sıyrılıp birliğe erişme-dönme bir tür uyanış-aydınlanma metafiziği olarak sunulmakta, tüm bu süreci düşünce üzerine inşa edilen sezgisel bir yeti yönlendirmektedir. Hay isminin canlı, diri ve ölmeyen Yakzan'ın da uyanık anlamına gelişi, bu metafiziğe dair bir ipucu olarak okuyucuya verilir. Burada sadece Hay bin Yakzan'ın serüveni değil, bulunduğu ada ve insanların yaşadığı diğer ada da sudur teorisinin hiyerarşik alem tasavvuru doğrultusunda metaforik bir yukarı - aşağı dikotomisine oturtulmaktadır. Yukarıdan/ruhtan aşağıya ya da aşağıdan/bedenden yukarıya şeklinde kurgulanan bu yapının ruh ve beden odaklı ele alınışı, Hay bin Yakzan'ın mistik tecrübesini en yukarıya ulaşmada nasıl sonlandıracaktır?

Hay'ın hakikat tecrübesi iki temel aşamanın altında sıralanan alt aşamaların birer birer geçilmesi ve aşılması üzerine kuruludur. Bu iki temel aşama felsefi/akli çıkarımlar ve bu çıkarımların üzerine eklemlenen sezgisel/manevi/mistik farkındalık olarak işlenir. Ancak Hay'ın zihinsel süreçleri ile domine edilen ilk temel aşama, geride bırakılan ve aşılacak olan kısma karşılık gelmektedir. Bu durumda Hay'ın nihai aşamada hakikat ile olan ilişikliğinin sürekli kesintiye uğramasıyla beraber onun akli çıkarımlarının nesnesi olan adaya/bedene geri dönüşü, bu aşamaların aşılmış oluşunu nasıl etkileyecektir? Özerkliğin kitabın alt teması olan sudur teorisi bağlamında taşma/dışlaşma ile meydana gelişini ve Hay bin Yakzan'ın tekrar ilahi olanla içkinleşme çabasında dışlaşmaya ait olan bireyselliğini nasıl ele almamız gerekecektir?

Çalışmamız ilk kısımda beden üzerinden inşa edildiği iddiasında bulunduğumuz karakter gelişiminin Hay bin Yakzan'da hangi imkanlar dahilinde şekillendiği üzerine yoğunlaşacak, ölüme yönelik bir tanıklık sürecinin ölü olma halini taklit etme/ölü olma haline benzeme çabasına nasıl yol açtığına değinecektir. İkinci kısımda Hay bin Yakzan'ın asketik tavırları ve mistik tecrübesi sudur teorisinin hiyerarşik alem tasavvuru ile ilişkilendirilecektir. Onun mistik tecrübesinin sınıflamalı bir sistem ile kuruluşuna dikkat çekilecek, linear bir düzlemde kurmaya çalıştığı sürecin nasıl ikili gerilimler ile örüldüğü ifade edilecektir. Hay'ın bireysel tecrübesinin onun birey oluşunu nasıl zedelediğine ve bedenli varoluşun ruh ve bedeni aynı anda kapsayan bir bütün/birey inşası olmasına vurgu yapılacaktır.

2. FİZİK VE METAFİZİĞİN KAVŞAK NOKTASI: BEDENSEL / ADASAL VAROLUŞ

2.1 Beden ve Taklit: Özdeşleşme – Farklılaşma Gerilimi

İbn Tufeyl eserinde salt bir yapı olarak bedeni, bedensel varoluşu ve onunla özdeşleştirdiği duyulur dünyayı taklit (mimesis) doğrultusunda ele alır. Taklit (mimesis), 'orijinal'i bir benzerini sunarak tekrar açığa çıkarma çabasıdır. Bu noktada taklidin yöneldiği nesne ve açığa çıkardığı nesne-benzeri, taklidi gerçekleştiren özne sayesinde dinamik bir ilişkinin birbirlerine atıf yapan iki tarafını oluşturur. Taklit ortaya çıkardığı yeni bir yapı, eylem ya da tavır için belirlediği referans noktasını *orijinal* kılmaktadır. Açığa çıkan *orijinal gibi* ise asıl olanı yansıttığı için hem bir olumlamaya tabii kılınır hem de onun bir kopyası/sahtesi olarak olumsuz bir değer kazanır ve bu sebeple paradoksal bir tavırda belirir.

Hay bin Yakzan'ın orijinal kılma ve benzeri oluşturma sürecinde taklit odaklı eylemleri ilk olarak hayvanlara yönelik gözlemleri sayesinde gerçekleşir. Onun ada ile olan ilk ilişkilerini Mengüşoğlu'nun ifadesi ile değerlendirecek olursak, o adaya uyamayan bir canlı olarak eksikliklerini sahip olduğu kabiliyetler aracılığıyla telafi etmeye çalışır.[8] Bu telafi etme çabası onun hayvanları taklidi esnasında açığa çıkar.

''Zamanla Hay, annesine öykünerek onun gibi sesler çıkarmaya başladı. Öylesine ustaca öykünüyordu ki, sesi, bir ceylanın sesinden ayırt edilemiyordu.''[9]

''Hayvanlar doğal olarak örtülüydüler. Açıklık sorununa bir çözüm olmak üzere, önünü, geniş yapraklarla örttü.''[10]

''Kırlangıçlardan yapı tekniğini öğrendi.''[11]

Bu pasajlarda da görüldüğü gibi taklit, Hay bin Yakzan'ın mecburi bir adaptasyon sürecinde hayatını devam ettirebilmesi için gerekli olan eyleme biçimlerinin kopyalanmasında belirir. O her çocuk gibi taklit ile çevresini ve kendi benliğini inşa etmeye başlar. Taklit etme durumu onun için bilinçli bir eylem değil, uyum sağlama güdüsünün yönelttiği bir haldir ve o zaten kendisini taklit ederken

[8] Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefi Antropoloji: İnsanın Varlık Yapısı ve Nitelikleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1971, s. 14.
[9] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, çev. M. Şerefeddin Yaltkaya, Babanzade Reşid, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2020, s. 92.
[10] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 93.
[11] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 103.

bulmaktadır. Doğma ve adada bulunma onun için bilinçli bir tercih değil orada olma/doğmuş olma ve taklit deneyiminde sürüklenme halidir.

Bu durum bir tür olarak insanın ve bir insan olarak Hay bin Yakzan'ın üstün/yukarı statüsünü ortaya çıkaracak şekilde anlatılmaktadır.[12] Hayvanların seslerini onların çıkardığından ayırt edilemeyecek şekilde çıkarması bunu göstermektedir.[13] İbn Tufeyl Hay'ın hayvanlara yönelik taklidinin bazı kesimlerini orijinal benzerini sunma olarak değil, orijinale sahip olma ve onu tekrarlama olarak ele alır. Ancak içgüdüsel olarak sahip olmadığı ve tamamen doğuştan gelen özerk bir yetinin kapsamını aralamak ve ona nüfuz etmek Hay bin Yakzan tarafından nasıl gerçekleştirilebilir?

Bu örnekler ilk bakışta taklidin yeniden bir orijinal üretme olduğunu vurgulasa da aslında taklidin özdeşleşme-farklılaşma geriliminde belirmesi için gereken ilk aşamayı belirginleştirmektedir. Taklit, ''özdeş'' olma halinin sağlanması ile birlikte artık özdeşleşme eyleminin neticeye ulaşarak tamamlanmasını ve bir sonraki aşama olan farklılaşmanın açığa çıkmasını sağlar. Farklılaşma Hay'ın hayvanlara koyduğu mesafede onları taklit etmesi ile değil, onları düşünebilmesi ile belirmeye başlar.

Onun kendisinden başka hiçbir insanın bulunmadığı bir adada taklit eylemini gerçekleştirmesi ilgi çekicidir. Burada olan durum taklidin bilgiye dayalı bilinçli bir hareket edişten ziyade adanın bir parçası olabilmek için gerçekleştirilmesidir. Hay'ın hayvansal olanı kendisinde açığa çıkarmaya çalışırken *hayvan gibi'*ye erişebildiği inanca dayalı bir taklit deneyimi söz konusudur. Böylesi bir taklit süreci Hay'ı taklit eden kılmamakta ve bu sebeple onu dönüştürme değil dönüşme/özdeşleşme odaklı bir eyleme tarzına oturtmaktadır. Bu süreç adada bulunma halinin adasal olma haline dönüşünü bize yansıtmaktadır. Burada asıl sorun taklit eyleminin taklit edilenle aynı türe ve aynı anlam aralığına sahip Hay ve taklit edilebilecek bir anne/baba/toplum ekseninde gerçekleşmiyor oluşudur. Hay'ın taklit ile dönüşmeye/özdeşleşmeye çalıştığı canlılar içgüdüsel olarak aynı donanıma sahip olmadığı hayvanlardır. İbn

[12] Burada düşünerek elde edinilen ve verili olanı-elde edilmiş olan üzerinden bu yetileri ve deneyimleri sahiplenen Hay ve ada hayvanları arasında bir kıyaslama yapılır. ''Düşünerek elleriyle bu gibi şeyler yapabileceğini anlayınca, gözünde kendi yeri ve değeri önem ve ayrıcalık kazandı. Ellerinin hayvanların ellerinden daha üstün ve becerikli olduğunu anladı.'' İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 93.

[13] ''Öylesine ustaca öykünüyordu ki, sesi bir ceylanın sesinden ayırt edilemiyordu.'' İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan* s. 92.

Tufeyl onun gerçekleştirmeye çalıştığı taklidi bir rol yapma (miming) gibi değil ontolojik bir dönüşüm çabası olarak aktarır. Ancak yine İbn Tufeyl tarafından Hay'ın kendisine verili olmayan her şeyi kendisinde örgütleyebilen bir canlı olarak kurgulanması, onun tek bir şeye, ceylana değil birden fazla şeye dönüşebilen bir varlık oluşunu kanıtlar niteliktedir.[14] Birden fazla şeyi taklit edebilme yetisi ise tek bir şeye-türe tam anlamıyla nüfuz edememe problemini açığa çıkarmaktadır.

İbn Tufeyl taklit sürecini ''elde etme'' tabiri ile açıklasa da, bu bir bütün olarak bir şeyin, türün kendisine özgü zihinsel süreçlerine ve davranış kalıplarına bürünebilmek değil, yüzeysel bir benzeşme olarak değerlendirebileceğimiz bedende gerçekleşen estetik bir kopyalama faaliyetidir. Bu sebeple bu durum bir tür sahiplenme, nüfuz etme ve ele geçirme haliyle tam bir dönüşümü ya da ötekini bire bir özümsemeyi değil, taklidin bariz bir tarzını ve taklitçi olma farkındalığını açığa çıkarır.

Burada taklit kendisini bedenin hareketlerinin odağında sunarken, aynı zamanda bedeni de bir tür farkındalık alanında açığa çıkarır. Hay bin Yakzan'da bedeni fark ederek gerçekleştirilen özdeşleşme halinden sıyrılma tecrübesini Gazali'nin ''taklitçinin taklitçi olduğunu bilmemesi gerekir'' ifadesine referansla ele alabiliriz. Gazali, taklidin meşruluğunu taklit edenin taklitçi olduğunu bilmemesine bağlar. Taklitçi olduğunu fark ettiği anda onun taklidinin bir şişe gibi parçalanacağını söyler.[15] Bu açıdan ele alırsak taklidin bir özdeşleşme-farklılaşma gerilimine oturtulması Hay'ın bedeni sayesinde birden fazla şeyi taklit edebilmesiyle birlikte taklitçi oluşunu fark etmesinde kurulur. [16]

Hay'ın taklit odaklı bir sıyrılma ve yönelme ikiliğinde biçimlenen ötekinden uzaklaşma ve kendisine yaklaşma serüveni onun için ilk aşamada öteki'ye karşılık gelen hayvanlarla bir aradalıktan çekilişi ve ilerleyen süreçte asıl öteki olan insanlarla ilişki kurmaktan çekilişi olmak üzere iki farklı biçimde okuyucuya anlatılmaktadır. Bu

[14] ''Hay, yaratılışındaki farklılıktan, yaratılıştan getirdiği yeteneklerinden dolayı, fazladan olarak, diğer hayvanların seslerini de öğrendi.'' İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan,* s. 92.

[15] Gazali, *el-Münkızü mine'd Dalal*, çev. Osman Arpaçukuru, Beyan Yayınları, İstanbul 2020, s.16

[16] ''Hay zamanla hayvanlarla kendisi arasındaki ayrımın bilincine vardı.'' ''Gizlenmesi gereken yerleri kuyrukla, kürkle ve benzerleriyle gizleniyordu. Kendisi bundan yoksundu. Bu sorundan kurtulmak için önünü geniş yapraklarla örttü. Yaprak ve sarmaşıklar, kısa sürede kuruyup dökülüyordu. Bu nedenle, daha dayanıklı olabileceğini düşündüğü şeylerle örtünmeyi denedi. Bunların da tümü, çok kısa bir zaman sonra aynı sona uğruyordu.'' İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan,* ss. 92-93.

iki sıyrılma/uzaklaşma deneyimi farklı açılardan taklit ve mekan ilişkisini bize sunmaktadır.

İlk deneyimde Hay taklitten vazgeçmekte ve bu şekilde adanın mekansallığını değiştirmektedir.[17] Ada ve hayvanlarla etkileşim halinde geçen çocukluk yılları yerini, Hay'ın kendi bedenine ve bedenini harekete geçiren yetilerine dair farkındalığı ile birlikte adaya hakim olduğu ve hayvanları kendi denetimi altına almasıyla birlikte etkileşimi tek yönlü bir etkileme faaliyetine dönüştürdüğü gençlik yıllarına bırakır. Ada taklidin tezahür ettiği bir ada değil taklitten sıyrılmanın ve bunun sonucunda açığa çıkan farklılaşmada inşa edilen benliğin mekanı olarak tasarlanmaktadır. Fakat ada kısa sürede benliğin mekanından hiyerarşik olarak benliğin altında kurgulanan mekan olmaya geçiş yapar. Burada açığa çıkan paradoks bir şekilde inşa edilmek için ötekine ihtiyaç duyan benliğin, ötekinin varlığını devam ettirecek şekilde onun karşısında konumlanmamasıdır. O daha ziyade ötekini yadsıyarak hiyerarşik bir alt üst ilişkisi içerisine yerleşmekte ve bu durum benliğin kendisini zedeleyici bir yönde işlemektedir. Özerkliği onu, etrafındaki diğer varlıkları yadsımayla, dolayısıyla kendi kendini yadsımayla karışarak kendini yok eden bir uca götürmektedir.[18] Dolayısıyla ötekinden sıyrılma ve kendine yönelme şeklinde kurgulanan süreç, ötekinden sıyrılma ve ötekisiz bir kendi inşa etme çabasında ben'i yok etme tecrübesi olarak biçim alır. Bu durumda ada benlik inşasının tezahüründe mekansallaşmak yerine taraflardan hiçbirinin özerk bir kimlikte var olamadığı hiyerarşik bir ilişkinin gerçekleştiği bir yer olarak kalır. Ancak ada Hay'ın hakikate yönelik keşfinin gerçekleştiği pasif bir alan olarak sunulsa da, bu eylemin gerçekleştiği mekan olarak Hay'ı barındırması ve onu barındırdıkları ile etkilemesiyle aktif bir yönlendirici konumunda var olmaya devam etmektedir. Buradaki problem Hay'ın adaya yönelmiyormuş gibi kurgulanmasıdır. Fakat onun adayı aşmaya çalışmasının adanın kendisinde gerçekleşiyor oluşu ve istemeden maruz kalınan bir çok ada mekanları -ateş, hayvanlar, bitkiler, gözleme tabii olan her ada parçası-[19] Hay'ı adaya yönelik zorunlu bir yönelişin merkezinde tutmaktadır.

[17] ''Kendince en uygun olanlarını seçerek amacına elverişli duruma getirinceye kadar onları eğitti. Artık bütün hayvanları rahatlıkla izliyor, avlıyordu.'' İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 104.
[18] Tzvetan Todorov, *Aydınlanma Zihniyeti*, çev. A. Nüvit Bingöl, Bgst Yayınları, İstanbul 2019, s. 41.
[19] ''Daha sonra, gerek kendisini gerekse nesneleri farklı açıdan incelemeye, düşünmeye başladı.'' İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 106.

İkinci deneyimde Hay taklitten değil taklidin mekanından çekilir. Burada o mekanı tamamen geride bırakır. İkinci ada[20] kendi adasının aksine onun için bir yönlendirici rolü üstlenemez. Bu ada tamamen taklidin ve hakikatin taklit vasıtasıyla kısmi olarak da olsa kendisini göstermesinin mekanıdır. Burada insanlar adayı kalabalıklaştırmaya devam ederken aslında birbirlerinden yeterince ayrı ve yaratıcı olamadıkları için adaya yalnızca kendisinin bir imgesini, onu üretmiş olan hareketin bir bilincini veremezler. Böylece ikinci ada insan aracılığıyla ıssız ve insansız bir ada olarak kendisinin bilincine varamaz.[21] İbn Tufeyl bu adayı yaratıcılığın ve ayrılmanın mekanı olarak adaya has bir varoluşla vasıflandırmamakta, ada aynının ve taklidin kıskacında belirmektedir.

İbn Tufeyl oluşturmaya çalıştığı karakter gelişimini Hay bin Yakzan ve öteki geriliminin uzanımlarında işlemeye çalışır. Hay kendisi gibi olmayan öteki ile kuşatıldığı yerde taklidin kırılması ile kendisini fark eder. İbn Tufeyl'in anlatımında karakter inşasını tamamlamış olan Hay, ikinci adada bulunduğu sırada kendi benliklerini inşa edememiş insanların birbirlerine ve şeriata yönelik taklitleriyle karşılaşır.[22] Bu esnada onları taklit etmeyerek kendisine yönelik farkındalığını devam ettirir. O bir süre bu taklidi kırmaya çalışsa da bunu yapamayacağını fark eder çünkü buradaki taklit onun hayvanlara yönelişinde olduğu gibi estetik ve bilişsel değil ontolojik bir taklit olarak gerçekleştirilmektedir. Bu adadaki taklit Hay'ın adadaki taklidi gibi özdeşleşme-farklılaşma geriliminde açığa çıkmaz. O statik bir halde kalmanın ve aynı ritüellerle çevrilmenin imkanı olarak tasarlanır. Taklit burada özdeşleşme ve özdeşleşerek kendilikten yoksunlaşmanın gerçekleştiricisi olarak iş görmektedir. Aynı olmak zorunda olan, bu yeti ile yaratılan insanların yer aldığı bir ortamda taklidin işlevi bütüne/topluma yönelmeyi engellemek değil bir bütün oluşturmak ya da oluşan bütünün devamlılığını sağlamaktır.

İbn Tufeyl ikinci adaya bedensel varoluşun hakim olduğu bir mahal olarak yaklaşır.[23] Ada barındırdığı bedenlerin kümelenmiş üst/hakim tavrına has bir tarzda

---

[20] Bu ada kitabın altıncı bölümünde bahsedilen insanların yaşadığı bir adadır. Hay burayı değiştiremeyeceğini fark edince terk eder. Kitabın altıncı bölümü için Bkz: İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 155-168.

[21] Gilles Deleuze, *Issız Ada ve Diğer Metinler*, Ferhat Taylan, çev. Hakan Yücefer, Bağlam Yayınları, Ankara 2009, s. 19.

[22] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 167.

[23] ''Onlardan oruç, namaz, hac, zekat ve benzeri yükümlülüklerden daha fazlasını beklemek anlamsızdı. Büyük çoğunluğun öğretiden kazancı yalnızca dünyevidir. Dünyevi hayatlarının düzenlenmesidir.'' İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 166.

mekansallaşır. Bu mekanda din/şeriat, bedenin işe koşulduğu bir takım ritüeller ekseninde bir topluluk oluşturarak adada bir gerçekliğin açığa çıkışına önayak olur. Ada halkının oluşması ve genişlemesi, taklit aracılığıyla ideal toplumun sembolik bir yansıması şeklinde gerçekleşir. Taklidin sadece öteki ile benzeşmeye yol açacak şekilde değil, ötekinde olan üzerinden kendinde olmayanın farkındalığını da mümkün kılacak şekilde işlemesi ikinci ada kurgusunda yer almaz. Taklidin Hay bin Yakzan'ın serüveninde gerçekleşen boyutu onu bir süre sonra taklit edilenin terk edilmesine sebep olacak özdeşleşme-farklılaşma geriliminde sabit kılarken, İbn Tufeyl ada halkını sadece özdeşleşme aksiyonuna özgülemekte ve onları bir topluluk inşasında bireyselliği/farklılaşmayı kaybederek yoksunlaşan eksik özneler kılmaktadır.

Ancak Hay'ın ötekini yadsıyarak kendi özerkliğini yadsımasının yanında başka bir çelişki daha söz konusudur. Hay ruhu tanrısal bir öz olarak düşünmekte ve bedenli varoluşundan sıyrılarak asıl kendiliğini ada üstü bir mekanda kurmaya çalışmaktadır. O kendi özerkliğini oluştururken başka/metafizik bir öteki ile bütünleşerek sıyrılmaya çalıştığı taklidin yeni bir versiyonunda asılı kalmaktadır. Burada İbn Tufeyl taklidin özdeşleşme ile kendilikten yoksun bırakışını sadece ada halkına has kılarak hareket etse de bu durumun dışında tutmaya çalıştığı ana karakterini de başka bir ötekiye maruz bırakarak yoksunlaştırmaktadır. Dolayısıyla Hay bin Yakzan'ın serüveninde taklit farklılaşmaya önayak olamamakta, özdeşleşmenin değişik bir boyutunda kendisini sergilemeye devam etmektedir.

İkinci ada halkı üzerinden tanık olduğumuz bir diğer durum, taklidin daima pratik bir düzlemde toplumun devamlılığı için var olma zorunluluğudur. Taklit hakikatin şeriat vasıtasıyla gerçekleşen açılımında kurucu unsur olmakla beraber sosyal uyum bağlamında da toplum için önem arz eder. Bu açıdan taklit toplumu oluşturan fertlerin 'birey olma' kabiliyetini baskıladığı ya da baskılamasının gerekli olduğu her an ve durumda, insanın kendisini birey olarak değil toplumun bir parçası olarak yansıtması için zorunlu bir eyleme dönüşür. Ancak burada açığa çıkan paradoks bireyliğin inşasının toplum ile bir aradalıkta sağlanmaya çalışılmasıdır. Birey kendi özerkliğini ilan edebilmek için karşısında konumlanacak bir başka insana ihtiyaç duyar. Bu durumda farklılaşmaya özgülenen Hay bin Yakzan'ın kimlik inşasını nasıl ele almamız gerekecektir? O eserde, karşısında yöneleceği ve terk edeceği bir insan ile hiçbir şekilde temas kurmadan kendinde bir bütünü (kimlik) oluşturmayı ve yaşatmayı başarabilen bir figür olarak karakterize edilir. Ancak hem kimlik inşası hem de bu

kimliğe dair bir anlamlandırma süreci, ötekini merkezileştiren yönelme ve uzaklaşma/terk etme geriliminde söz konusu olacaktır. Birinci ada bu gerilimin sergilendiği bir mekan değil, Hay'ın kendisine yönelik herhangi bir anlamlandırmada bulunamadığı ve özerkliğini açığa çıkaramadığı için mekansallaşmayan bir mahal/yerdir. Bu sebeple ada Hay'ı ötekinden/toplumdan tamamen koparmaktadır. Bu doğrultuda Hay bin Yakzan'ın gerçek anlamda bir karakteri/kimliği yüklenmesi sağlam temellere oturtulan bir iddia olmayacaktır.

İbn Tufeyl'in toplumsallığı Hay bin Yakzan özelinde bireysel bir mistik deneyim için engel olarak görüşü, hakikatın toplum/şehir ile olan ilişkisini nereye koymaktadır? Sözgelimi şehir hayatı Farabi tarafından insanın varoluş gayesi doğrultusunda açıklanmakta ve hakikatin bilgisine ulaşmayı mümkün kılan bir vasıta olarak tasarlanmaktadır. [24] Ancak İbn Tufeyl, bir taraftan yalıtılmış bir insanın yetileri sayesinde belirli bir bilgi edinme sürecinden geçerek metafizik bilgiye ulaştığını dile getirmekteyken diğer taraftan felsefi bilginin birikimselliği, belli bir gelenek içinde elde edilmesi, bireyin varlıkla ilişkisinde dilin rolü gibi toplumsal unsurları göz ardı ederek hakikat arayışını bireysel bir çaba olarak takdim etmektedir.[25] Bu sebeple İbn Tufeyl'de hakikatin tüm insanlar için açığa çıktığı bir şehir ya da toplum tasarısı ile karşılaşmamaktayız. Onda ada halkı için sınırlı düzeyde hakikati temaşa etmenin mekanı olan, bu yüzden Hay bin Yakzan için geride bırakılan ve dinamiklerine dair bir temellendirme çabasına girişilmeyen bir ada/toplum kurgusuna rastlarız. Bu yüzden onun, hakikatin hem sınırlı düzeyde açığa çıkışına hem de kendisini tam anlamıyla sunuşuna imkan veren bir harmoni ile sarılmış şehir/toplum tasarlamadığını görmekteyiz.

İbn Tufeyl'in aksine İslam düşüncesinin genelinde şehir-devlet anlayışıyla oluşturulan üstün/asıl toplum tasarısının ''erdem'' sıfatıyla tasvir edilişine rastlamaktayız. Her ne kadar Farabi'de gördüğümüz gibi erdem kendi içinde çeşitli sınıflamalarla karakterize edilse de[26] bunlar aynı gerçekliğin farklı tezahürleri olarak çeşitlenen ve aynı doğrultuda değer biçilen ahlaki özellikler olarak karşımıza çıkmaktadır. Erdem kavramı altında toplanan olumlu ve insani özellikler belirli bir

[24] Ömer Türker, *Varlık Nedir?*, Ketebe Yayınları, İstanbul 2021, s. 130.
[25] Ömer Türker, *Hay bin Yakzan: İnsanlık Adasında Yalnız Bir Hakikat Yolcusu*, Sosyoloji Dergisi, S. 18, 2009, s. 197.
[26] Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2021, ss. 27-31.

karaktere işaret eder. Hay bin Yakzan'ın toplumdan izole oluşu dikkate alındığında onun bu doğrultuda bir biçimlendirmeye tabii oluşundan bahsedilebilir mi? Hay ada halkını terk ederek erdemli mi olmaktadır, yoksa bu terk ediş onu erdemin şehirde açığa çıkışını engelleyen birisine mi dönüştürmektedir?

Erdemli toplum ibaresi erdemsizliğe müsaade etmeyerek sadece erdem ile karakterize edilmekte ve bu bağlamda tekliğin tezahürüne imkan sağlayan bir oluşuma gönderme yapmaktadır. Bu noktada İbn Tufeyl'in vurgusunda Hay bin Yakzan birey olarak tekliğin temsilcisidir ve erdemi/üstün insanı kendinde gerçekleştirmektedir. Aynı şekilde ada halkı da bütün olarak tekliğin bir başka temsilcisidir ve erdemi görünür kılmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda Hay bin Yakzan'da gerçekleşen ve ada halkında görülen tavrın aynı erdemliliğin farklı tezahürleri olup olamayacağı önemli bir sorudur. Ada halkı tarafından gerçekleştirilen bütün eylemler taklit eksenli yüzeysel bir tekrarlama etkinliği olduğu için erdemli olma hali burada dıştan kopyalanan ve özneye yüklenen bir sorumluluk olmaktadır. Aynı şekilde Hay bin Yakzan da yaratılış itibari ile kendinde erdemli olduğu için onda açığa çıkan erdem de yüklenilmiş/yerleştirilmiş olan bir ödev veya sorumluluk olacaktır. Erdemin bir ödev ve sorumluluk duygusuyla biçimlenen davranışlarda açığa çıkması, o davranışı gerçekten erdemli ve sorumlu bir davranış kılacak mıdır? Sözgelimi Derrida için bu sorunun cevabı davranış önceden programlanmış olduğu için erdemli olmanın, erdemi sunmanın ahlaki olarak kabul edilemeyeceğidir.[27] Derrida'nın bu söylemi adada yaşayan insanların yaratılış itibariyle taklide programlı olmaları sebebiyle estetik olarak gerçekleştirdikleri yüzeysel bir uyumun ve Hay bin Yakzan için iradeden bağımsız sahiplenilen bir yetinin sahteliğine işaret etmektedir.

İkinci ada halkı için erdem kapsamında alabileceğimiz bütün olumlu özellikler şeriatın taklit edilmesi ile sağlanacaktır. Bu durum erdemde imlenen iyi bir insan ve müslüman olma halinin kanıksanan bir yeti mi yoksa dışa sunulan bir tür bedensel tavır mı olduğu sorusunu ortaya çıkarmaktadır. İkinci ada halkında insanları birbirlerine bağlayan yapı erdemin/iyinin kendisi mi yoksa onun toplumda hakim tavır olarak görünür olması mıdır? Farabi bu soruların cevabını erdemi şehrin her bir ferdini kapsayacak şekilde hakiki anlamda hakikatin herkese nüfuz etmesiyle açıklar.[28] Bu doğrultuda o, erdemin doğrudan ya da taklit yoluyla da olsa herkeste asıl karakter

[27] Jacques Derrida, Çile, çev. Melih Başaran, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2008, s. 38.
[28] Farabi, es-Siyasetü'l-Medeniyye, çev. Yaşar Aydınlı, Litera Yayınları, İstanbul 2020, s. 128.

olacak şekilde yerleştirilmesine dikkat çeker. Ancak ikinci ada halkı aşağıdaki pasajlarda da görüleceği gibi erdemin bir bütün halinde sergilenebildiği bir toplum değildir.

‘’…Bilgisizlik çepeçevre kuşatmıştı toplumu. Yaptıkları kötülükler kalplerini, kulaklarını mühürlemişti…’’[29]

‘’Bununla birlikte bu insanların büsbütün kötü oldukları söylenemezdi. Bunlar iyiliği seven, gerçeğe yönelen insanlardı yine de. Fakat yaradılışlarındaki eksiklikten dolayı gerçeği gerçeğe özgü yoldan aramıyorlardı.’’[30]

Farabi şehrin toplumsal yardımlaşma ile örülmesinin nedenini, ruhun dönüşümünü sağlayacak bilgi ve davranışların, kendi dönüşümünü gerçekleştirmiş ve başkalarının dönüşüm süreçlerini yönetebilecek insanları gerektirmesi olarak açıklar.[31] Burada dikkat edeceğimiz nokta ruha yönelme sürecinin iki farklı biçimde ele alınmasıdır. Bu bağlamda kendi dönüşümünü gerçekleştirme sürecinin Hay’ın eylemlerinde karşılık bulduğu iddia edilebilir. Ancak İbn Tufeyl’in öğretisi bir taklit edilen öncülüğünde gerçekleşecek başkasının dönüşüm süreci söz konusu olduğunda başkayı Hay temsilinde değil, şeriat olarak işlemektedir.

Buradaki bir diğer sorun herkesin yaşantı ya da kabiliyet olarak aynı olduğu bir toplulukta kendiliğin/bireyselliğin nasıl kendisini göstereceğidir. İslam geleneği aynılığı yaşantı ve zihinsel yeti olarak daha aşağı tabakaya tekabül eden avam kavramı ile açar. Avam kavramı, inanç ve ibadetleri genellikle taklide dayanan, dinin şekil ve merasimlerinin ötesine geçemeyenler için kullanılan bir terimdir.[32] Bu bağlamda avam-havas ayrımı kitapta doğrudan kendisine yer bulamasa da İbn Tufeyl’in Hay, Absal ve Salaman karakterlerini ve diğer ada halkının bir takım özelliklerini tasvir edişinde hissedilmektedir. Diğer taraftan o bireyselliği inşa problemini, erdemi kendiliğinden elde eden yönetici-havas zümresiyle başkasını/şeriatı taklitle edinen avam zümresini alt-üst ilişkisine yerleştirerek çözmeye çalışılır. Dolayısıyla Hay ve Absal’ın bireyselliği ada halkının bireysel olamayışı üzerinden vurgulanır. Ancak bu özerklik İbn Tufeyl için herkesin aynıyı deneyimlediği bir ortamda devam

[29] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 166.
[30] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 165.
[31] Ömer Türker, *Varlık Nedir?*, s.131.
[32] Süleyman Uludağ, ‘’Avam’’, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 4, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, ss. 105-106.

ettirilemeyecek bir süreç olacak ki, hikaye bize önce Absal karakterinin kendi adasını terk edişini daha sonra da Hay ve Absal'ın birlikte aynı adayı terk edişini anlatır. Burada Hay ve Absal üzerinden şahit olduğumuz havasın havası taklidinde[33] kendiliği nereye konumlandıracağımız ayrı bir sorun oluşturur. Hay toplumun parçası olarak işlenen bir karakter değildir. Fakat onun Absal ile kurduğu ikili ilişki sayesinde bir parçası olduğu 'biz' şeması, tıpkı İslam geleneğindeki erdemli toplum gibi gerçek ve hakiki bir aradalığı temsil edecek şekilde oluşturulur. Bu ikili şema ben ve sen olarak değil *ben ve ben gibi/benin taklidi* şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada Absal karakteri ilahi olan ile özdeşleşme için ilahi olanın tezahürünün kopyasında öncelikle Hay ile özdeşleşmekte ve bu sebeple onun eyleme tarzı taklidin taklidi olarak işlemektedir. *Hay gibi* oluşu onu kendi benliği ile Hay arasında sıkışıp kalmış ve tam anlamıyla açığa çıkamamış bir potansiyelde var etmektedir. Aynı şekilde Hay da taklit edilen ve taklit eden olarak *ilahi olan gibi*'de konumlanmakta ve kendisini liminal bir aralıkta sergilemektedir.

Farabi teori ve pratiğin birbirini tamamlamasına vurgu yaparak erdemsiz bir insanın bütün varlığın suretlerini kavrayabilecek bir idrak seviyesine ulaşmasının mümkün olmadığını söyler.[34] Aynı şekilde İbn Bacce de hikmete sahip olan birisinin zorunlu olarak erdemli ve ilahi bir insan oluşundan bahseder.[35] Ahlaki olarak iyiye yönelmek ve bu şekilde ruhsal yetkinliği sağlamak olarak ele alabileceğimiz erdem, kişinin bunu sunabileceği bir ortamda ve başkaları tarafından bu nitelemeye yerleştirilebileceği karşılıklı bir iletişim halinde belirmelidir. Ancak Hay'ın ahlaki düzlemde iyi olarak nitelenecek davranışları İbn Tufeyl'in odak noktası değildir. O ruhsal yetkinliği sadece ruhun kendisine dolayısıyla tanrısal olana dönüşte kurmaktadır. Bu noktada erdemli insan tabirinin insan olma haline atıf yapmasına da dikkat çekilebilir. Zira Hay bin Yakzan'ın amacı insan olmayı aşmak ve saf ruh olarak belirmek olduğu için insani bir niteleme ya da bir niteleme olmak için insana ihtiyaç duyan bir kavram Hay'a atıfla ele alınmaz. Bu noktada iyi, ahlak ve erdem gibi sıfatları öne sürmemizin nedeni, Hay bin Yakzan'ın bir kişilik olarak nasıl sunulduğunu

[33] ''Absal hiç duraksamadan, zaman yitirmeden Hay bin Yakzan'ın hizmetine girdi, ona bağlandı.'' İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 162.
[34] Ömer Türker, *Varlık Nedir?*, s.135.
[35] Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 31.

anlamaya çalışmaktır. Ahlaki sıfatların ve tavırların eksikliği sebebiyle onu sağlıklı ve gerçekçi bir karakter olarak değerlendirmemiz zorlaşmaktadır.

İbn Tufeyl'in eserinin giriş bölümünde İbn Bacce'nin görüşleri üzerine yaptığı tetkiklerden dolayı onun mütevahhid tiplemesini burada ele almanın, İbn Tufeyl'in Hay bin Yakzan üzerinden sunduğu havas temsilini daha iyi analiz etmemize fayda sağlayacağı kanaatindeyiz. İbn Bacce'ye göre mütevahhidin nihai amacı saf akletmenin konusuna dönüşerek ilahi insan statüsüne kavuşup ölümsüzleşme ve ebedileşme idealidir.[36] Ancak o İbn Tufeyl'in aksine mütevahhidi taklitçi olma halinin fark edilmesiyle birlikte yeni aşamaya geçilen sıralı bir düşünme sürecinde konumlandırmaz. Mütevahhid taklitçi oluşunu her daim fark etmektedir. O taklidi kendisinin sosyal yönü söz konusu olduğunda amaçsallaştıran ve asıl amacı doğrultusunda araçsallaştıran bir tutum sergiler.

İbn Bacce bu nihai amaç için İbn Tufeyl'in aksine toplumu göz ardı etmez ve mütevahhidin toplumsal yönünü hedefine uyumlu olacak şekilde kanalize etmesini amaçlar. O yalanın kullanımını şehir sakinlerinin mutluluğu elde etmesinde yapılabilir bir şey olarak ele alır ve bunların ''sembolik yalanlar'' olduğunu söyler.[37] Burada sembol üzerinden vurgulandığını iddia edebileceğimiz taklide ve onun aracılığıyla erişilen mutluluğa bir gönderme vardır. Bir tür savunma mekanizması gibi işleyen toplum ile uyum içinde ''görünme'' hali, İbn Bacce için insanın hem sosyal yönünü hem de bireyselliğini aynı anda var edebilmesi için gereklidir. Burada ilgi çekici olan nokta havas temsilindeki mütevahhid için bilişsel boyutta onaylanmasa da estetik ya da rasyonel düzlemde avama yönelik bir taklidin gerçekleştirilmesidir. Mütevahhid mecburen bir imgeyi sergilemek zorundadır çünkü o toplumda çatışma yaşanmaması için uğraşacak kadar toplumun bir parçasıdır. Bu bağlamda İbn Bacce'nin mütevahhidinin sosyal bir insan olması yönüyle taklidin bir parçası olması, İbn Tufeyl'in kurgusundaki diğer ada halkının şeriat ve ritüellerle ilgili tecrübelerini sosyal uyumun bir parçası olarak ele almanın mümkün olduğunu göstermektedir. Zira Derrida'nın da söylediği gibi ritüel sadece din gibi belli bir alanla sınırlanamamakta ve ritüel olmadan toplum oluşamamaktadır.[38]

[36] İbn Bacce, *Tedbirü'l – Mütevahhid*, çev. Mevlüt Uyanık, Elis Yayınları, Ankara 2017, s. 32.
[37] İbn Bacce, *Tedbirü'l – Mütevahhid*, s. 122.
[38] Jacques Derrida, *Çile*, s. 12.

Bu bağlamda İbn Bacce'nin mütevahhidinin neden Hay bin Yakzan gibi hareket ederek öznel mistik deneyimini toplumdan izole bir yaşantıda gerçekleştirmediği sorulabilir. İbn Tufeyl tarafından ifade edilen filozof temsili arasındaki tüm benzerliklere rağmen İbn Bacce tarafından ortaya konulan mütevahhid kavramında önemli bir fark göze çarpar. Bu fark, İbn Tufeyl'in felsefe ile uğraşan, erdemleri edinmiş filozofunun pasif ve içe dönük bir yapıya sahipken, İbn Bacce tarafından zikredilen mütevahhidin pasif olmayıp cahil şehrin aydınlanmasında tohum olabilecek aktif bir tutuma sahip olmasıdır. Bu nedenle de toplum içerisinde yalnız olması onun oradan ayrılması şeklinde değil aksine bulunduğu ortama müdahale etmesi olarak okunabilir.[39] Bu yüzden onun Farabi'nin ifadesiyle yönetici olmak için akledilen hakikati duyulur formlara dökebilme yani somut nesnelere ve iradi eylemlere dönüştürebilme yetisine sahip olduğu iddia edilebilir.[40] İbn Tufeyl böylesi bir tutumu Hay bin Yakzan'da gerçekleştirmez. Hay her ne kadar Farabi'nin bir yönetici için gerekli gördüğü bu yetiye sahip olsa da bir yönetici değil öğretici olarak adaya müdahil olmaya çalışmakta, bunu yapamadığı anda da adadan çekilmektedir.

İbn Bacce'nin yapmaya çalıştığı şey ise bireyden başlayarak topluma yönelmek olarak düşünülebilir. Bu yönelim sudur merkezli yukarıdan aşağıya doğru biçimlenen bir yapıda değil bireyden başlayan ve ilahi olana yükselmeye çalışan bir yapıdadır.[41] O, tıpkı İbn Tufeyl'in Hay ile bir örneğini sunmaya çalıştığı yöntem gibi tikelden tümele doğru bir hareketlilik ekseninde mütevahhidi kendi felsefi sistemine uyumlu olacak şekilde tasarlar. Ancak onun oluşturduğu tasarıda mütevahhid tikelleri aşan değil tikellere yönelerek tümele ulaşan insanı temsil eder.

Onun mütevahhid üzerinden oluşturduğu öğretisinde gördüğümüz gibi avam ve havasın bir toplum olarak belirişinde taklit aracılığı ile sağlanan sosyal uyum, farklılıkları gerekmediği durumda açığa çıkarmamak içindir. Bu, taklidin farklılığı, farklılığın da taklidi beslediği bir süreci oluşturmaktadır. Burada taklit sayesinde özdeşleşme-farklılaşma geriliminde işleyen bir kendilik inşasının gerçekleştiği iddia edilebilir. Fakat İbn Bacce'nin çizdiği toplumla iç içelik hali farklılaşma boyutunu

[39] Bayram Tamtürk, *Meşşai Gelenek ve İbn Bacce'nin Nefs Anlayışı –İnsan Psikolojisi İle İlgili Görüşlerinin "Kitabu'n-Nefs" Bağlamında İncelenmesi*, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Tezi, Çorum 2020, s. 115.
[40] Ömer Türker, *Varlık Nedir?*, s. 132.
[41] Bayram Tamtürk, *Meşşai Gelenek ve İbn Bacce'nin Nefs Anlayışı –İnsan Psikolojisi İle İlgili Görüşlerinin "Kitabu'n-Nefs" Bağlamında İncelenmesi*, s. 100.

gizlemekte, dolayısıyla havasın sosyal uyum için kendiliğini baskılamasında belirmektedir. Yine de İbn Bacce, İbn Tufeyl'in aksine insanı toplumsal yönünü de dikkate alarak bütün boyutlarıyla ele aldığı için onun mütevahhide bir kimlik kazandırdığı iddia edilebilir. İbn Tufeyl'in hikayesinde ise insanın toplumsal yönü Hay bin Yakzan'dan hareketle değil Absal karakteri üzerinden vurgulanmaktadır. Bu sebeple Hay için olası gördüğümüz toplum merkezli düşünememe Absal için problematik bir seyirde gerçekleşecektir. Onun rolü sosyal uyumla şekillenen toplumun bir ferdi olmaktan Hay'ın müridi olmaya evrilmektedir. O artık Hay merkezli düşünme bağlamında toplum içinde oluşan kendiliğini baskılayarak *Hay gibiliğe* dolayısıyla *ilahi/ruhani gibi* olmaya yönelir. Absal Hay'ın aksine özdeşleşecek, iletişim kuracak bir insana muhtaçtır. Onun başkası olmadan hakikate erişememesi ve başkası olmadan havaslık vasfını kazanamaması, alışmış olduğu ötekinden hareketle eyleme geçme halinin yeni bir boyutudur.

Bu durum İbn Sina'nın aynı isimli yapıtında metafizik bilgiyi bireysel tecrübesi ile elde etmiş bir başka Hay karakterinin, kendi yolculuğunun onun yolunda olmayanlara kapalı olduğunu söylemesinde de karşımıza çıkar. [42] ''Onun yolu'' ibaresi İbn Tufeyl'in kurgusundaki Hay ve Absal'ın ilişkisini daha iyi kavramamıza yardımcı olacaktır. Bu durumda Absal bir kendiliği değil bir o olmaklığı/başkalığı benimsemekte ve başkasına yönelerek başkasının yolunda konumlanmaktadır. Ancak burada problem Hay bin Yakzan'ın bir ''kendi'' ya da bir ''ben'' mefhumunu dolayısıyla bir başkalığı gerçekleştirememesidir. O benin ve kendinin inşası için söz konusu olan toplumsallık ile kuşanmamakta ve dolayısıyla ona yönelik bir adlandırma ve konumlandırma çabası güçleşmektedir.

Bu noktada taklit eyleminin iki parçalı insan anlayışında hangi parçaya özgü kılınacağı önemli bir sorundur. Ruh beden düalizminde harekete geçirici parçayı temsil eden unsuru ruh olarak belirlemek, taklidi başlangıç aşamasından terk edilişine kadar ruh tarafından gerçekleştirilen bir eylem kılmaktadır. Bu durumda taklidin bedensel varoluşun odağından hareket ederek irdelenmesi fakat bunun ruh tarafından sergilenmek zorunda oluşu ortaya bir paradoks çıkarmaktadır. Ruhun buna zorlandığı iddiası ise bedenin pasif bir unsur olarak nitelenmesini zedelemektedir. O halde bu düalizm için taklidin ruh tarafından açığa çıkarıldığını kabullenmek kaçınılmaz

[42] İbn Sina, *Hay bin Yakzan*, çev. M. Şerefeddin Yaltkaya, Babanzade Reşid, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2020, s.38.

olacaktır. Öyleyse taklit bedenin kaçınılmaz olarak varoluşundan kaynaklı bir durum mudur yoksa ruhun dünyayı kendisinde algılayabilmek için bir form arayışından mı kaynaklanmaktadır?

İbn Tufeyl taklidi hem bedenli yaşamdan kaynaklanan bir sonuç hem de bedenli yaşamın gerçekleşmesi için gerekli bir unsur (form) olarak ele alır. O taklidi Hay bin Yakzan için sonuç olarak belirler. Hay'ın bedensel yaşamdan ve ötekine bağlılıktan kendisini belli düzeyde soyutlayabilen bir tavırda işlenişi, taklidi onun için geride bırakılabilir, aşılabilir kılmaktadır. Ada halkı için ise taklidin bedenin uysallaştırılması noktasında devreye girişi asıl ve gerekli olan bir unsurdur. Bu sebeple taklit ada halkı söz konusu olduğunda, terk edildiği anda taklitçinin bir parçası olduğu sağlam inşanın/toplumun yıkımına yol açacak zemin olarak işler. Bedensel varoluşu bir temel olarak kurmak zorunda olan avam için taklit, bedenin yönlendirici unsurudur. Öyleyse avam söz konusu olduğunda ruh ve beden, Hay bin Yakzan ya da Absal karakterlerinde olduğu kadar keskin bir ayrımla birbirlerinden uzaklaştırılamaz. Ruhun bedenle olan ilişkisi, hem bedensellik/dünyasallık fazlasıyla açığa çıktığında hem de şeriatın taklidiyle ehlileştirildiğinde, iki zıt parçanın birbirlerini dışlayıcı tutumlarını değil parçaların kaynaşıklığında oluşan bir bütün şeklinde bedensel varoluşta beliren insanı imler. Burada taklit aynı anda hem doğru ve asıl hem de yanlış ve sahte olarak nitelenmeye imkan sunan paradoksal bir seyre tabii kılınır.

İbn Tufeyl'in taklidi nihai amaç olan hakikate ulaşma noktasında hem araçsallaştırması hem de bir engel kılışı ilgi çekicidir. Kendilik ve bireysellik üzerinden hakikate erişme tek bir zümrenin vakıf olabileceği bir süreç olarak ele alınmaktadır. Diğer insanlar için söz konusu olan durum, bedenin merkezde tutulduğu pratik bir yaşam vasıtasıyla gerçeklikle ilişkiye girmektir. Tek bir hakikatin taklide yönelme ve taklidi aşma şeklinde iki farklı hareket tarzında açığa çıkışı aynı hakikatin farklı tezahürlerine olanak sağlamaktadır. Bu durum Hay bin Yakzan'ın sezinlediği bir gerçeklik olarak kitapta şu şekilde açıklanır:

''Hay ve Absal, öğretiye teslim olan fakat eksiklik ve yanlışlardan arınmayan halk için başka bir yol olmadığını anlamışlardı. Bu yoldan (şeriatın belirlediği çerçeve) alınıp müşahede doruklarına çıkarılmak istenirse sonları çok daha kötü olabilirdi.'' [43]

[43] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 167.

İbn Tufeyl'in taklide has kıldığı avamı müşahede dorukları diye nitelediği mistik tecrübeden beri kılması, İslam felsefe geleneğinde hakim olan kanıdır. Zira daha önce Farabi insanların çoğunun doğrudan kavrama ve tasavvur etme kudretine sahip olmadığını söyler.[44] İbn Rüşd de tıpkı İbn Tufeyl'in Hay'a fark ettirdiği gibi insanların çoğunluğunun tabiatında havasa has akletme, delillendirerek düşünme yetisinin olmadığını vurgular.[45] Ancak Hay bin Yakzan'ın kendi öznel tecrübesi üzerinden hakikati deneyimledikten sonra şeriatın öğretilerini öğrenmesinde fark ettiğimiz gibi İbn Rüşd'ün şeriata yönelik yaklaşımı da havası kapsayan bir hitap olarak belirir. Fakat şeriat, havasın seçkinliğini dikkate almadan herkesi kuşatır ve bedenli varoluşun barındırdığı imkanlarla çevrelenen algılama düzeyine göre biçim alır. İbn Tufeyl'in şeriatı hakikatin kendisini gösterme tarzlarından birisi olarak değerlendirdiğini düşünürsek, hakikatin doğrudan havası ilgilendirecek şekilde beliren tarzının aksine şeriatın havası geri planda tutarak hareket ediyor oluşu dikkat çekicidir. Bu noktada hakikatin bir görünümü kendisini tamamen havasa açmakta, bir diğer görünümü havası geri planda tutarak avamı merkezileştirmektedir. Ancak havas hakikatin her iki açığa çıkış tarzına da hakim olarak seçkin konuma yerleşmektedir. Hay bin Yakzan'ın mistik bir tecrübe ile hakikati deneyimledikten sonra hikayeye dahil olan Absal aracılığıyla pratik tecrübenin de muhatabı olabilmesi bunu kanıtlamaktadır.

İbn Tufeyl hakikat öğretisini iki farklı eyleme tarzının bir sonucu olarak oluşturmakta ve bu eyleme tarzlarının odağına beden merkezli ya da ruh merkezli yaşamı yerleştirmektedir. Bu durumda iki farklı formda beliren hakikat aynı mı olmaktadır, yoksa avam-havas ikiliğinde olduğu gibi bu zümrelerin edindikleri gerçekliği de hiyerarşik bir düzende mi ele almamız gerekir? Hakikatin mahiyetinin ne olduğu ve ona nasıl ulaşılacağı sorusuna böyle bir gayeye girişen insanın statüsüne göre farklı cevaplar veriliyormuş gibi görünse de, bu yöndeki açıklamalar hakikati hem doğrudan bir ve farklı olarak tek başına tecrübe edilebilen hem de açığa çıkmak için bir takım ritüellere ve toplum içinde bir birliğe/özdeşliğe ihtiyaç duyan paradoksal bir yapıya dönüştürmektedir. Böylesi bir durumda hakikatin açığa çıkışı da kendi içinde hiyerarşik bir dağılıma sahip olmaktadır. Bu durumda hakikat eksilen ve artan, kimisi için en nihai olduğu anda bir öteki için yanılsamanın ürünü olabilen, belirdiği ana ve insana göre değeri değişken olan bir tür zamansal ve mekansal (tarihsel) gerçekliğe

[44] Farabi, *Es- Siyaset'ül – Medeniyye*, s. 130.
[45] İbn Rüşd, *Faslu'l Makal*, çev. Serkan Çetin, Endülüs Yayınları, İstanbul 2021, s. 162.

dönüşmektedir. İki durumda da ortak olan hakikatin açığa çıkmak için bir tür tekliğe ihtiyaç duymasıdır. Bu teklik, farklılığın belirmesine imkan vermeden aynı doktrinin taşıyıcılığını yapan insanların oluşturduğu topluluk olan bir ve özne/bir olarak belirmeyenin kapsamını genişlettiği ilahi özün tekliği olan bir olarak karşımıza çıkar.

Biz her ne kadar Hay bin Yakzan'ın ilahi öze tabii oluşuyla birlikte kendilikten yoksunlaştığı kanaatinde olsak da İbn Tufeyl için Hay, toplumu (bedenin merkeziliğini) hem fiziksel hem de düşünsel süreçlerde aşarak seçkinleşen, bu bağlamda ilahi öze karışarak yoksunlaşan değil kendiliğini bu yolla kuran ilahi bir formdur. Onun bu süreci ''yüksek makamlara erişen ve Allah dostlarına en yakın olan kimseler ise, bütün iç ve dış güçleriyle benliklerine karşı savaşarak halkı geride bırakan öncüler olacaktır''[46] şeklinde ifade edişi bu durumu göstermektedir. İbn Tufeyl'in halkı (şehri) geride bırakan tavrının aksine Farabi için hakikatin açığa çıkışı ve bu sayede insanın mutluluğa ulaşması ancak şehirlerde ve uluslarda gerçekleşmektedir.[47] Onun için insanda doğuştan bir sığınak arama ve türdeşleriyle bir arada yaşama özelliği vardır; bu yüzden de insana toplumsal hayvan (canlı) denir. [48] İbn Tufeyl'in felsefi arka planında oldukça etkisi olan İbn Bacce için de insanın siyasi topluluğa katılma zorunluluğunun sebebi, farklı karakterdeki insanların bir devlet altında toplanmasıyla elde edilecek zihinsel mükemmelliktir.[49] O farklılıklar üzerine inşa edilecek bir bütüne ya da bir bütünün kendisini farklı formlarla ifade edişine imkan sağlayan bir toplum kurgularken, İbn Tufeyl farklılığın taklit ile törpülendiği ve aynılık üzerine inşa edilen bir bütüne ya da bir bütünün kendisini aynı formda sürekli açığa çıkarışına koşullanan bir toplum tasarlar. Bu bağlamda İbn Tufeyl'in aksine İbn Bacce'de ya da Farabi'de gördüğümüz tutum, toplum ile iç içelik anında sağlanabilecek bir tür zihinsel ya da manevi sıyrılışta seçkinleşen insanı bize sunmaktadır.

Seçkinleşen havasın aksine avam için karşılaşılacak olan sonuç, hakikatin katışıksız bir biçimde kendisini sergilemesi değil, yöneldiği kesimin algı ve yetilerine göre biçimlenen bir tür kısmi/eksik açığa çıkışta beliren yansımasıdır. Burada hakikatin mutlaklığı değil başkalaşması, yöneldiği insana dönüşerek şeriat-din

[46] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 168.
[47] Farabi, *Es-Siyaset'ül-Medeniyye*, s. 128.
[48] Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 13.
[49] İbn Bacce, *Kitabu'n-Nefs*, çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, Bayram Tamtürk, Elis Yayınları, Ankara 2020, s.194.

formunda belirmesi söz konusudur. Hakikat kendisini şeriat olarak sunduğu anda şeriatın muhatabı olan insanın taklidine dönüşür. Avamın düşünce aralığında açığa çıkabilmek için avamın taklidinde *avam gibi* olmaya evrilir.

> Hay bin Yakzan, halkın durumunu, büyük çoğunluğunun tıpkı hayvanlar gibi kavrayıştan yoksun olduğunu görünce, Elçinin söylediklerinin, öğretinin getirdiklerinin hikmetini anladı. Halk için bundan daha hikmetli ve kurtarıcı bir yol mümkün olamazdı. Onlardan daha fazlasını beklemenin, istemenin hiçbir gereği ve anlamı yoktu. İşler için ayrı ayrı insanlar yaratılmıştı ve her yaratıldığı iş için gereken yetenek ve güçle donatılmıştı.[50]

Elçinin söyledikleri yani şeriat, mutlak kavrayıştan yoksun olana hitap ederek kendi kaynağından farklılaşmasıyla birlikte mistik bir hakikat tecrübesinden daha aşağı bir seviyeye indirilmekte, aynı zamanda da hitap ettiği kesim için tek kurtuluş yolu olmasıyla olumlanarak üstünleşmektedir. O avamı taklit ettiği esnada kaynağı olan hakikatin bir benzerini, *hakikat gibi*'yi meydana getirir. Bu noktada bir taklit ürününe dönüşmesinin yanı sıra, taklit edilen olma potansiyelini de kendinde barındırır. Tıpkı Hay'ın ilahi olanı taklit etmeye ve Absal'ın onu taklit edişine aynı anda elverişli olması gibi şeriat da hakikati taklit eder ve avam tarafından taklit edilerek onlara hakikat gibi'yi sunar. Kaynağından başkalaşmış ve avamlaşmış bir yapı olarak şeriat, muhatap aldığı avamı taklidin özdeşleşme boyutunda tutarak başkalaştırır. Başkalaşma sürecinde avam da şeriat da hem taklit eden hem de edilendir. Bu durumda şeriat ve avam iletişiminde birinin ötekine göre şekil almasını sağlayan referans noktasının nasıl belirleneceği önemli bir sorundur. Avam ve şeriatın arasında vuku bulan başkalaşma hali, başlatıcısı ve başlatıcıya tabii olanı belli olan doğrusal ya da hiyerarşik bir bağlantının değil, öğelerinin tam olarak derecelendirilemediği ve konumlandırılamadığı bu nedenle de ilişkinin dinamiklerine dair kesin bir yargının çıkarılamadığı döngüsel bir ilişkinin sonucudur.

Avamın şeriata yönelme ile faal bir tavır sergileyişi fakat bir yandan da eksik bir özne/kendiliğin yadsındığı bir parça olarak kurgulanışı, onun bu eylemi bilinçli bir eğilimle gerçekleştirip gerçekleştirmediği sorusunu açığa çıkarır. Derrida'nın ritüele katılan için seçim, ayırt etme ve ayrıma gitme gibi iradeye dönük eylemleri gerekli görüşünde ve onu eleştirel bir yaklaşıma sahip olmasıyla katılımcı kılışında[51] olduğu gibi sadece yönelme noktasında değil eylemin işleyiş sürecinde de iradenin devrede

[50] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s.167.
[51] Derrida, *Çile*, s. 15.

olduğu bir etkin katılımı İbn Tufeyl'de biçimlenen avam anlatısında görememekteyiz. Onun için avamın şeriat ile olan ilişkisi aktif değil zorunludur ve tıpkı Hay'ın ilk başlarda adada kendisini bulduğu başından beri zaten yönelmiş olma halindeki gibi pasif bir katılımla kurulmaktadır. Bu durumda avamın kendi bedeninde başkasının varlığına, özellikle şeriat dolayımıyla tanrısal güce katılımı mimesisin dini ritüellerde açığa çıkan çifte-anlamında belirir. Aşina kıldığı gerçeklikler bağlamında mimesis basitçe bir temsil veya taklidi işaret etmekten önce, yabancı olana katılmak, diğer deyişle insanın kendi bedeninde yabancının-şeriatın vekilliğini üstlenmesi (başkası olarak kendisi) anlamına gelmektedir.[52]

Bu noktada başkası olarak kendi olma durumunu şeriat ile değil hakikatin saf tezahüründe kuran Hay bin Yakzan'ın neden şeriatın ritüellerini öğrenme çabasına giriştiği önemli bir sorudur.[53] Hakikat iki farklı tezahür biçimini havasa sunabiliyor olsa da, Hay'ın hakikatin şeriatta beliren kısmi açığa çıkışını dikkate alması ilgi çekicidir. Onun, doğruluğu zamansal ve mekansal bir aşkınlıkta inanç temelli birikimle kuvvetlendirilen bir öğretiyi gündemde tutmak zorunda oluşu, ifade edilmesi zor olan ve ileride de değineceğimiz üzere bilinçsizlik halinde belirdiği iddia edilen öznel mistik tecrübenin güvenilirliğini sorgulatmaktadır.

İbn Tufeyl'in felsefesinde havas düşünme üzerine inşa edilen sezgiden, yani tamamıyla kendisinde olan idrak kuvvetinden (içeriden) hareketle hakikate yönelir. Bu içten hareket Hay bin Yakzan için ''ihtiyaç duyulan'' bir şey olarak işlenmektedir. Hay ve onun temsilinde havas bu ihtiyacı nasıl hissetmektedir? Gazali bu durumu ''inayet'' ile açıklayarak kişinin kendisinden bağımsız zorunlu bir sahipleniş olarak görür.[54] Bu durum Farabi'nin faal akıl ile ittisal teorisini inayet ile açıklamasına benzetilebilir. Zira O, fıtrat ve bu fıtrata göre şekillenen yaşama biçimi sebebi ile kimi insanların hakikate doğrudan erişemeyeceğini kimisinin de bunu kavramsal-zihinsel düzeyde tahayyül edebilecek noktada olduğunu söyler.[55] O, tıpkı İbn Tufeyl gibi doğuştan sahip olunan potansiyel üzerinden üstün/seçkin insan kategorisini şekillendirir.

[52]Servet Gündoğdu, *Mimesis, İfade ve Gösterge: Şiirin Özgünlüğü Bağlamında Poetika Sorunu,* Hece Yayınları, Ankara 2021, ss. 54-55.
[53] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 163.
[54] Gazali, *el-Munkiz min-ed Dalal*, s. 12.
[55] Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 31.

Zorunlu sahiplenmeyle birlikte farklılığı açığa çıkaracak sebebin kendilikten bağımsız bir şekilde insana yüklenmesi kanaatimizce bir sorun teşkil etmektedir. Seçkin insana has olan hakikate ulaşma tarzının seçkin öznenin farkında olmadan onda vuku bulması sorununu Hay bin Yakzan'da gördüğümüz bir tür ön hazırlık safhası ile çözmek de sıkıntılı gözükmektedir. Böylesi bir çözümün kabulü, bu durumun seçilmiş bir kesimin gerçekleştirebileceği bir aşama olması ile sonuçlanır. Sorunumuz kendiliğin kendilikten bağımsız bir şekilde ele verilişinden kendilik potansiyelinin ve Hay bin Yakzan'ın geçirdiği aşamalarda da gördüğümüz gibi bu potansiyelin açığa çıkarıldığı ön hazırlık çabasının iradeden bağımsız bir şekilde belli bir sınıfa has kılınışına evrilir ya da aynı sorun başka bir açıdan genişletilerek dile getirilmiş olur.

Hakikatin tezahürüne yönelik hiyerarşinin ruhların ve bedenlerin birlikteliğinin oluşturduğu bütünler olarak insanlar arası kıyasla oluşturulmasından ziyade, statünün sadece ruh ve beden üzerinden gerçekleştiriliyor olması da durumu karmaşıklaştırmaktadır. Söz gelimi ikinci adadaki insanlar daha çok Salaman ismindeki bir karakter üzerinden işlenmekte ve Salaman'ın diğer bir avamdan insan olarak farklılığına değinilmemektedir. Burada bedensel yaşama tabii olanlar olarak bütün bir ada halkı tek potada değerlendirilmektedir. Bir bütün olarak insanların idrak güçlerinin ve hakikate ulaşabilme potansiyellerinin kıyaslanmasından ziyade, bedenin baskın olduğu insanlar ve ruhun baskın olduğu insanlar ayrımı üzerinden hareket edilmektedir. Avam ve ruhun kendisini daha çok hissettirerek bedeni baskılamasıyla hareket eden havas ile birlikte oluşturulan zıt kutuplaşmada ruh, avam için kendisini açığa çıkarmayan değil bedenden dolayı açığa çıkaramayan olarak sunar. Bu sebeple ruh açığa çıkma işlevini sorunsuz yerine getirdiği havas için kendi dışında olana ihtiyaç duymamaktadır. Ancak bedenin kendisini yoğun olarak hissettirdiği avam söz konusu olduğunda ruhun ihtiyacı, kendi dışında olana yönelerek bedeni uysallaşmaya yöneltmektir. Hay bin Yakzan'ın kurgusunda ve İslam düşüncesinde kendisine *dış (zahir)* olarak yer bulan şeriat, bedenli varoluşa dönük ehlileştirme-terbiye etme faaliyeti ile kendisini sunmaktadır.

Bu ehlileştirmenin gerekçesi bedenin Hay bin Yakzan'a ilk olarak öteki üzerinden keşfettirilişinde ve keşfedilenin hayvan bedeni oluşunda hissedilir. Beden ve taklit merkezli yaşamın hayvansal yaşam/kavrayış ile ilişkilendirildiği bu imlemenin vurgusunu sadece İbn Tufeyl'in görüşlerinde değil, İslam düşüncesinin genel fikri katmanında da hissetmekteyiz. Nitekim Kindi insana ait algıları ikiye

ayırırken beden ile açığa çıkan algıları tüm hayvanlardaki genel canlılığa atıf yaparak açıklar.[56] Sözgelimi İbn Sina'ya göre dengeli davranış yetisi, ruhun bedene itaat etmekten kurtulup aklın bu arzulara egemen olması ve bedensel arzulardan soyunmayı sağlayan yapının oluşmasıyla birlikte kendi asli yapısını koruması ve saflığı ile üstünlüğünü göstermesidir.[57] Ruhun bedene olan bu üstünlüğü Hay bin Yakzan'ın da fark ettiği gibi pratik yaşantıya müdahil olan şeriat aracılığıyla sağlanır. Farabi'nin toplumsal hayvan ya da siyasal hayvan ifadesi ile insanın hayvansal yönünü ikinci plana atan toplumsallık ise İbn Tufeyl için onun hayvani-bedeni yönünün merkezde olması demektir.

Bedenin merkezde olması, Hay'ın adayı kendisine zemin teşkil ederek hareket ettiği aşamalara ve genel olarak avamın varoluş tarzına işaret etmektedir. Bu bağlamda Platon'un yaşadığımız dünyayı asıl gerçekliğin kopyası/taklidi olarak işleyişi, bu dünyada gerçekleştirilen ve bir anlam aralığına sahip her eylemin, taklidin taklidi üzerinden açığa çıkışına yol açmaktadır. Bu noktada ada halkının hakikat ile olan ilişkisi de taklidin taklidi üzerinden okunabilir. Farabi de asıl gerçekliğin bunları taklit eden şeyler üzerinden hayal edileceğini ve asıl gerçekliği tahayyül edişin onun taklidini tasavvur etmek olduğunu söyler.[58] Bu yönde bir vurguyu Hay'ın adasındaki hayvanların bedensel pratiklerinde ve bu pratiklerin açığa çıkardığı anlam dünyasının sahteliğinde de görmekteyiz. Karşılaştığımız ikinci adada ise İbn Tufeyl bu durumu insanların bedensel pratiklerinde ve şeriatın çerçevelediği anlam dünyasının Hay için bir sahteliğe dönüşmesinde işler. Bu noktada iki ada arasında ortak nokta hayvanlığın ve insanlığın pratik-yüzeysel sahteliğinin beden ile kesiştirilmesidir.

Adalar, Hay için bir tür kopya olarak işlerken adada gerçekleşen ve uyum sağlama güdüsünde beliren ve bu sebeple adaya dönük bir anlamsallığa sahip olan eylemler de taklidin taklidi olarak işlemektedir. Kitabın ana vurgusu olan bireysel mistik tecrübe, Plotinus'ta gördüğümüz şekliyle ilahi olanın bir benzerini/taklidini ya da onun ile kastedilen şeyin ne olduğunu anlamak için gerekli olan estetik tecrübeyi[59] yadsıyarak bir engele dönüştürmektedir. Bedensel faaliyetler ile oluşacak estetik bakış,

[56] Kindi, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2018, s. 131
[57] Fatih Toktaş, *İbn Sina'nın "Risale fî 'İlmi'l-Ahlak Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016, S. 43, s. 52.
[58] Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 130.
[59] Ayşe Taşkent, *Güzelin Peşinde: Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'de Estetik*, Klasık Yayınları, İstanbul 2012, s. 40.

Hay bin Yakzan'ın hikayesinde görmezden gelinmektedir. Onun eylemleri bir sarkaç gibi sabit bir noktadan hareket etmeden sürekli ileri ve geri ikiliğinde ilerlemekte ancak dengesizlik hali ilerinin ve gerinin mahiyetini bulanıklaştırmaktadır. Ada içinde adadan kaçınma çabası ve ilahi mekanda (saf ruhsallıkta) uzun süre kalamayışı[60], Hay'ın ada ve ada üstünü mukayese ederek anlamlandırma çabasında sağlam bir referans noktasının oluşturulamamasına yol açar. Bu sebeple onun adadan farklılaşma/yabancılaşma ve ada üstüyle özdeşleşme/yakınlaşma serüveni temelsiz ve felsefi arka planı tam olarak doldurulamayan inanç odaklı bir dogmaya dönüşür.

İbn Tufeyl'in bedensel varoluşun mahali olarak ''ada'' mekanları tasarlaması ilgi çekicidir. Deleuze ayrılma ve yeniden yaratma eğilimlerinde düşlediğimiz adaların aslında insanlardan ve kıtalardan uzakta ayrı oluşumuzun düşlenmesi olduğundan bahseder. Burada söz konusu olanın artık kıtadan ayrılmış olan ada değil, adada olduğu için dünyadan ayrı kalmış insan olduğunu vurgular.[61] İbn Tufeyl de ilk adayı kendi düşünce dünyası ile biçim verdiği Hay için ayrılmanın mekanı olarak var eder. Salaman'ın adası ise onun için Deleuze'un bahsettiği ayrı kalmışlığın gündeme gelebildiği bir ada değildir, bu yüzden Hay bu adada uzun süre barınamaz. Ancak kendi yaşadığı ada da burada gerçekleşecek bir yeniden yaratma eğilimine sahiplik yapmaz. Burası diğer adadan ve ilahi mekandan ayrılmanın-yabancılaşmanın mekanıdır. Hay'ın adası amaç olarak değil araç olarak diğer insanlara ve adaya yabancılaşmayı sağlar. Çünkü bu ada da asıl mekana ulaşmak/onu yeniden yaratmak için yabancılaşacağı, ayrılacağı bir adadır. Burada ilgi çekici olan durum İbn Tufeyl'in insanın sahteyi aşarak hakikate ulaşabilmesi için oluşturduğu yöntemin ıssız ve insanlardan uzakta da olsa bir mekanda yani onun için sahte olanda gerçekleşmek zorunda olmasıdır.

Paradoksal görünen bir diğer nokta Hay'ın ilahi olan ile aynı/bir olma halinden bedeni ile koparılması ve sahte/gölge bir aynılıkla özdeşleşmekten kendi bedenini fark ederek sıyrılışıdır. Bu paradoksun kuruluşunda temel olarak işleyen bedenin farkındalığı, onu taklidin mahali olan sahtelikten ayırdığı ölçüde bir anlam kazanmakta ve bu noktadan sonra anlık anlamsallığını gerçek olanı temsil eden ruha

[60] ''En alt düzeye erdirdiği zorunlu bedensel gereksinimlerini gidermenin dışında hiçbir şey için makamından ayrılmaz oldu. Yine de bu küçük ayrılıklar, üzüntü ve acıya boğuyordu Hay'ı. Bu nedenle, ayrılığa neden olan bedeninden bütünüyle kurtularak sonsuz huzura ve kurtuluşa ermeyi diliyordu.'' İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 154.

[61] *Gilles Deleuze*, Issız Ada ve Diğer Metinler, s. 18.

devretmektedir. Kanaatimizce Hay'ın tecrübesinde fark edilen estetik bir kopyalama faaliyetinin, onu yöneldiği varlıklara benzeşemeyeceği bilincine erdirmesidir. Bu doğrultuda adaya uyum sağlama ya da adaya dönüşme güdüsü, ada ile uyumlu bir kimlik inşasına değil statü olarak adanın üzerinde konum alan metafizik sahaya uyum sağlama/dönüşme beklentisine evrilir. Ancak bu durum onu hem kendinde özerkliğe sahip bir bütün hem de metafizik öteki ile özdeşleşen parça olarak ele alan çelişik bir anlatıda işlenir.

Taklit, Hay bin Yakzan için ait olma güdüsünün yönelttiği ve farkında olmadan kendisini içinde bulduğu bir eyleme biçimidir. Farklılığa dair bilincin devreye girmesiyle birlikte Hay, adaya yönelik bir taklit eyleminden kendisini uzaklaştırabilmektedir. Ancak o, her ne kadar her iki adaya yönelik bir taklitten sıyrılmaya çabalasa da kendi adası metafizik sahanın keşfi ile birlikte tekrar taklidin mekanı olarak belirmektedir.

2.2 Yön ve Yönelmenin Nesnesi Olarak Beden

İbn Tufeyl Hay bin Yakzan'ı bedenli varoluşun devam ettiği süre boyunca bedenin hissedilebilirliğini ve işlevselliğini en aza indirgeyecek bir yaşam döngüsünde sıkıştırır. Bu noktada yaşamın kendisinin beden ve bedenli ruhu temsil edişi, onun bu çabasının neyi amaçladığından çok neyi ortaya çıkardığına dikkat çekmemizi sağlar. Zira Hay'ın bedeni aşmaya çalıştığı her an bedenli olmak zorunda oluşu ile karşılaşmaktayız. Bu zorunluluk sebebiyle yaşamın olmayışını açığa çıkaracak ölümü (boşluk) ve ölüm sonrasını Hay üzerinden sunulan bir gerçeklik olarak değil, ötekinin ölümünde ve Hay'ın taklidinde belirecek olan *ölü gibi* olma halinde ele alınan bir durum olarak okuruz. Ölü bedene şahitlik bir taklit seçkisi olarak Hay'ın adaya dönük eylemlerinin yönünü kendisine çevirir ve okuyucuyu yeni bir özdeşleşme deneyimi ile karşı karşıya bırakır. İbn Tufeyl'in Hay üzerinden sunmak istediği yaşarken bedeni aşma beklentisi burada bir paradoks açığa çıkararak bedeni arka planda merkezileştirmektedir.

Hay'ın ölüm ile karşılaşmadan ve ölüm ile karşılaştıktan sonraki yaşantılarında ortak olan durum onun yönelen bir özne olmak zorunda oluşudur. O daima bir taklit eylemi ile kuşatılır ve bu taklit esnasında her an adada konumlanmak ve adayı mekansallaştırırken kendisini de mekansal kılmak zorundadır. Onun mekansal varoluşu, Farabi'nin vücud kelimesini başlangıç itibariyle mekanlı ve somut bir şeye delalet eden şeklinde tanımlamasıyla açıklanabilir. Farabi'ye göre bu kelime ile nitelenen bir şey bulunan, yeri bilinen ve ulaşılabilir olandır. O mevcud kelimesini ise bir failin başka faile ya da başka nesneye yönelmesini, onu bulmasını ve tanımasını bildiren şeklinde açıklar.[62] O halde bir şeyin var olduğunu söylemek her halükarda ona yönelmeyi gerektirecektir. Bu doğrultuda Hay bin Yakzan hem yönelen hem de yönelmenin nesnesi olabilmek için, bir başka deyişle varlığının farkındalık alanında görünür olabilmesi için somut ve mekanlıdır. Beden somut ve mekanlı oluşun temsili olarak Hay'ı yönelen özne ve yönelmenin nesnesi şeklinde gören ve görünür kılmalıdır. Kendisi de görünür olarak, gören gördüğünü ele geçirmez: Ona yalnızca bakış ile yaklaşır, dünyaya açılır. [63] Görünür ya da farkında olunmak nasıl bir öznenin insana yönelmesi ile sağlanmaktadır? Burada bizim bakışımızın karşıda olanı

[62] Ömer Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindi ve Farabi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2020, s. 198-199.
[63] Maurice Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, çev. Ahmet Soysal, Metis Yayınları, İstanbul 2019, s. 32.

kuşatmasında olduğu gibi bize dönük bilinçli bir yöneliş söz konusu olmalıdır. Ancak Hay bin Yakzan, Absal karakteri ile tanışana kadar ömrünün çoğunu bilinçli bir görme faaliyeti ile kuşatılmadan geçirir. Onun ceylan için görünür oluşu, ceylanın görünür olarak kendi bedenini anlamlandırmadığı bu yüzden de yoksun bir gören olarak dışa yöneldiği anda gerçekleşir. Agamben'in de vurguladığı gibi bir hayvan olarak ceylan için varlık açıktır, ama ulaşılabilir değildir; o bir nevi ilişkisizlik halindedir. Ceylan dışarının salt uzayına girmeden, açıklıkta hareket etmektedir.[64] Bu sebeple Hay hayvanları ya da ceylanı taklidi esnasında bilinçli bir gören olarak kendi çıkarımlarının sadece onun için anlamlı olacağı eksik bir ilişkide kendisine yer edinir.[65] Bu yüzden adayı kendisinde kılmak ve ona açılmak yerine adaya onun içerisindeyken mesafe koyar. Kanaatimizce onun adaya yönelik mesafeli tavrının sebebi İbn Tufeyl'in onda açığa çıkarmaya çalıştığı havas kimliğinin yanı sıra gören/yönelen/ele geçiren olarak tek yönlü hareket edişidir.

Kindi somut ve mekanlı oluşa olumsuz yaklaşarak bunu mekanı alt, üst, sağ, sol gibi farklı ve çoklu perspektiflerde algılamamıza bağlar. O mekanı salt kendinde değil, onda yer tutan ile mekan olarak ele aldığı ve yer tutanların çokluğu da saf ilahi olanın birliğine uymadığı için olumsuzlar.[66] İbn Tufeyl için de ikinci ada yer tutanların çokluğunda hor görülürken birinci ada ve beden Hay'ı yer tutmaya ve çoklu perspektiflere mecbur edişinde olumsuzlanır. Hay bedeni yüzünden birden fazla perspektife geçiş sağlayarak ada içinde ada ile iç içe geçmiş mekanlarda bulunur. Ancak fiziksel olarak adadan çıkıp tek bir perspektifle onu kuşatarak ada ötesinde bulunamaz. Hay sürekli ada içinde olmakta ama her bir ada içi mekanının/bedeninin dışında bulunmak ve zorunlu olarak onlara yönelmek zorundadır.

İlahi olanın tek tek varlıklara taşması onun dışta şeyleşmesi, aynı zamanda bir gerçekliğin tezahürü ve var olması demektir.[67] Bu şeyleşme ve şeyleşerek bir kimliğe bürünme beden ile gerçekleşeceğinden beden hep dışta belirmekte ve bir gösterge olmaktadır. Ancak bedene bir gösterge olarak yaklaşmak ötekinin bedeni hakkında konuşulduğunda doğruluğu kesinleşecek bir durumdur. İnsanın kendisi söz konusu

[64] Giorgio Agamben, *Açıklık: İnsan ve Hayvan*, çev. Meryem Mine Çilingioğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2012, ss. 58-60.
[65] Ceylanın Hay'ı kendi yavrusu *sanarak* hareket edişi, aslında Hay'ın bu yönelişi annelik ile bağdaştırması ile açıklanabilir. İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 91.
[66] Kindi, *Felsefi Risaleler*, s. 156.
[67] Ömer Türker, *Varlık Nedir?,* s. 57.

olduğunda bir iç-dış ikiliğine gidebilmesi, dolayısıyla dışta açığa çıkan ama içe ait olan bir gerçekliği tasarlayabilmesi için kendi bedenine hem içkin hem de zihnen aşkın olabilmesi gerekir. Hay'ın bedene tam anlamıyla yabancılaşmayı hedefleyen serüveninde elde edebildiği ancak budur.

Onun kendi bedenine benzer bir bedenle karşılaşması ise Absal karakteri sayesinde gerçekleşir. Hay, ona kendi bedeniyle olan benzerliğini dikkate almadan keşfedilecek bir nesne olarak yaklaşır. Absal'ı onun dışı yani bedeni ile muhatap olarak keşfetmekte ve bu keşif esnasında bedenini diğer insanlar gibi kullanmayı öğrenmektedir.[68] Ancak Hay'ın bedenine yönelik olumsuz tutumu buna rağmen değişmemektedir. Buradaki paradoks onun Absal'ın kendisine Absal'ın bedeni üzerinden yönelmesine rağmen hikayede bedenin kendiliğin/ruhun açığa çıkışında *dışlaşan/mekansallaşan* şeklinde değil kendiliğin/ruhun zıttı şeklinde *dış* olarak yer almasıdır. Bedende açığa çıkan ruh ya da bedenli bir varoluş örneği olarak Absal, Hay'ın karşısına yerleşmekte ancak hikaye Absal'ı Hay'a yönelen ruh (ruhu bedenini baskılayan başka bir havas temsili) olarak kurgulamaktadır.

Beden, Absal ve Hay etkileşiminde de vurguladığımız gibi bizim var olma biçimimiz ve var olduğumuz gerçeği ile karşılaşma mekanımızdır. İnsan bir vücut ve bir ruh değil, bir vücut ile ruhtur. Dışımızdaki her varlığa ancak ve ancak vücudumuz üzerinden erişebiliriz; dışımızdaki her varlık da böylelikle insan özelliklerine bürünüp bir ruh ve vücut karışımı haline gelir.[69] Beden ile yaşam arasındaki bu ilişki ruh beden düalizminde etkisizleştirilir ya da dolaylı bir etkileşim ile açıklanır. Burada açığa çıkan sıkıntılı durum İbn Tufeyl'in ruhu hem öz itibari ile yaşamın kaynağını teşkil edecek şekilde işlemesi hem de ruhun yaşamı bir beden üzerinden sergilediğini kabul etmesidir. Onun beden ile olan ilişkisi, kendi yetkinleşme sürecinde potansiyel olarak sahip olduğu yetileri aktüel düzlemde var edebilmesi için zorunlu olan bir tür ''bağlanma'' hali ile açıklanır. Bu zorunlu bağlanma ruhun nihai amacı olan kendi başınalığın tam anlamıyla açığa çıkmasını sınırlandırmaktadır. Hay bin Yakzan bu durumu bedeni geri plana atarak aşmaya çalışır. O zihninde ruha yönelik ilk fikirler belirmeye başladığı anda bedeni fazlalık olarak görmeye başlar.[70]

[68] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 158-163.
[69] Maurice Merleau Ponty, *Algılanan Dünya*, çev. Ömer Aygün, Metis Yayınları, İstanbul 2020, s. 25.
[70] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 98.

Burada avamı temsil eden Salaman ve ada halkı için ise bedeni/dışı aşmak değil dönüştürmek söz konusudur. Bu dönüşüm de yine ada halkı için dış olan şeriatın bedeni ehlileştirmesi ile sağlanır. Şeriatın kutsal bir kitaba, bir mekana/bedene tekabül edişi dikkat çekicidir. Burada havasın tecrübesiyle içkinleşen değil, bedensel/dışsal olmak zorunda olan bir hakikat formu söz konusudur. İbn Sina bedensel veya hayvani güçlerin, herhangi bir davranış formunun ifrat, tefrit ve vasat olmak üzere üç derecesini gerçekleştirmeye elverişli olduğunu söyler. Vasat yani uçlardan sıyrılmış ve ehlileştirilmiş diyebileceğimiz güçler ruha en uyumlu fiillerdir.[71] Dışın ehlileştirilerek içe uyumlu hale getirilmesi neden dış ve iç kaynaşıklığında biçimlenen uyumlu bir insan anlatısına sebep olmamaktadır? Neden beden hala dış oluşu üzerinden ötekileştirilmekte ve kendilik kuramında söz sahibi olamamaktadır? Burada söz konusu olan bedenin işe koşulması değil kontrol altına alınmasıdır. Ada halkı için şeriat, bedenin etkinliğini vasat seviyeye getirerek onu dengelemekte ve bedeni ruhun kısmi olarak hakikat ile temaşası için bir tehlike olmaktan çıkarmaktadır.

Kitap özne söz konusu olduğunda hissedilen ve öteki söz konusu olduğunda fark edilen ‘’yaşayan bir beden’’ ile belli bir pozisyonda konumlanma zorunluluğunu bedenin araçsallaştırılması ile çözmeye çalışır. Dünyada olmanın, ruhun işlevi ve mahiyetinin kapsam alanında görülmemesi, daha doğrusu böyle bir durumun ruh için mutlaklığı zedeleyen bir fonksiyon oluşu, onun dünyada olmaklığı beden üzerinden gerçekleştirmesi ile bertaraf edilir. İbn Tufeyl’in felsefesinde bu çözüm, insanı beden ile dünyada olan şeklinde değil, beden aracılığıyla dünyada olan şeklinde tasarlayarak sağlanır. Ruh, doğrudan beden ile bütünleşerek kendi metafiziksel statüsünü kaybetmez, beden aracılığıyla bir yönünü dünyaya özgüler. Bu durum ruhun bir dönüşüm/dışlaşma ile ya da olduğu gibi yansıtılma/dışa aktarılma ile değil mahkum bir pozisyonda içkin oluşunu devam ettirerek dünyada var olmasına yol açar. Ancak ruhun arada kalmışlığını onun bedene bağlanmak zorunda oluşunda dolayısıyla ruhta değil de bedenin olumsuzluğunda aramak, ruhun bağımsızlığını sorgulamamıza neden olmaktadır. Ruh aktif ve hakim konumdayken beden tarafından etkilenebilmektedir. Bu yüzden onun insanı canlı kılan tek etken oluşu sıkıntılı bir iddia olmaktadır. Ancak İbn Tufeyl bu iddiasını nihai pasif olma hali olarak nitelenen ölümü sadece bedenin ifadesizliği şeklinde ele alarak sağlamlaştırmayı hedefler.

[71] Ömer Türker, *İbn Sina’da Metafizik Bilginin İmkanı*, İsam Yayınları, Ankara 2019, s. 157.

Hay bin Yakzan için bedenin maruz bırakmanın yanında mahrum kalışa yol açtığını da fark etmek, yani onun bir sınır şeklinde tavır alması ölü bir beden olarak kendisini sunmasında gerçekleşir.[72] Ceylanın eylemleri ile birlikte Hay'a yönelen beden, ceylanın ölümünün bir ifadesine dönüştüğü anda onun yoksunluğunun işareti olarak belirir ve Hay'ı onda açığa çıkan gerçeklikten mahrum bırakır. Hay bin Yakzan'ın bu yoksunluğu ortadan kaldırma çabası, bedenin maruz bırakma ve mahrum bırakma döngüsünde tam olarak nüfuz edememenin ve tam olarak yoksunlaştıramamanın faili olarak anlam kazanmasına sebep olur. Beden mahrum bıraktığı anda maruz bırakarak, yoksunlaşılan ruhu ''yaşayan bir beden''ken var etmektedir.

Hay bin Yakzan'ın ölüme yönelik anlamlandırma süreci iki aşamalı olarak işlenir. O öncelikle ölümü bir son olarak algılamakta ve ceylanın bir bütün olarak yokluğunun temsili olarak onu anlamaya çalışmaktadır. Ancak ikinci aşamada İbn Tufeyl'in Hay'ı ulaştırdığı sonuç ölümün son değil bir geçiş hali olduğudur. Bu anlayış ceylanın yaşayan bedenini ölüm ile birlikte bir sınır haline getirir. Hay ölümün nihai son olduğu varsayımında bedenin kendisinde açığa çıkan yaşamdan mahrum bırakışına, yani kendisinden mahrum bırakışına şahit olur. Ancak bedenin yaşam devam ettiği sürece özneyi kendisine maruz bırakarak onu ruhtan mahrum bıraktığı yorumuna erişildiği anda ölüm, bedeni ötekine geçişin ve terk edişin mekanı olarak var eder. Ölümün bedende açığa çıkardığı boşluk onu geride bırakılan kılar ve ölü bir beden ruha yönelişin ilk kırıntısı şeklinde sınırı geçip ilk adımı atmanın imkanı olarak kendisini sunar.

Beden bir sınır oluşu sebebi ile iki ucu birbirine bağlamaktadır. Onun bir geçiş imkanı mı yoksa mahrum kalışın sorumlusu olarak mı niteleneceği, sınır olmasına yüklenen anlama göre belirlenmektedir. İbn Tufeyl için beden yaşayan beden olduğunda sınırın bir tarafında (taklidin mekanında) kalmayı ve diğer tarafa ait olan ruhun yine bu tarafta hapsedilmesini simgeler. Ölü bir beden olduğu anda sınırsızlığın, sınır ile oluşturulan iki taraflı yaşamın ortadan kaldırılmasının temsili haline dönüşür ve ruhun mutlak bir şekilde açığa çıkışına kapı aralar. Beden burada pasif olarak olumsuz bir tavır sergileyişinde olumlanır. Ancak beden yaşayan bir beden olduğunda özneyi dünyasallığa, Hay özelinde ifade edecek olursak adasallığa maruz bırakmakta

[72] Ceylanın Ölümü başlığı için Bkz: İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, ss. 94-95.

ve kavramsal olarak değil, tecrübe edildiği haliyle bir anlama sahip olmaktadır. O yaşayan beden olarak var olmaya devam ettiği sürece ‘’yaşama’’ eyleminden sıyrılarak düşünülemez.

Hay’ın yönelişi sayesinde kendisini ve adayı yaşayan/mekansal kılarak oluşmasına yol açtığı ‘’nedir?’’ sorusunun cevabı, onun bedenin açığa çıkardığı gerçekliğe-canlılığa değil ölüm ile sergilediği boşluğa/ifadesizliğe maruz kalmasıyla beraber önemini yitirir. Bu aşamadan sonra Hay’ı güdüleyen şey, mesafe/yabancılaşma deneyiminin yönettiği ‘’nasıl?’’ sorusunun, adadan ve Hay’dan bağımsız ama onları konu edinen cevabı olmaktadır. Bu noktada Agamben'in Aristoteles'te fark ettiği ‘’nedir?’’e ilişkin her sorunun ‘’bir şey ne aracılığıyla başka bir şeye ait olur?’’ şeklinde yeniden biçimlendirilme eğilimini[73] İbn Tufeyl’de de yakalarız. Hay’ın hayvanları taklitten uzaklaşmaya başladığı aşamalarda oluşmaya başlayan ‘’ben neyim?’’ sorusu ölüme tanıklıkla beraber tam anlamıyla cevaplanmadan, daha doğrusu cevaplanmasına ihtiyaç duyulmadan ‘’beni meydana getiren ne? ben neydenim? ben nasıl oluştum?’’ gibi sorulara evrilir. Kanaatimizce İbn Tufeyl’in Hay üzerinden gerçekleştirebildiği özdeşleşme/farklılaşma geriliminde beliren bir karakter inşası değil, özdeşleşmenin yönünü değiştirmek için gereken bir sıyrılma halini ölü bir bedene maruz kalma anında belirginleştirmektir. Farklılaşma eylemi de eylemin kendisiyle ve bir kimlik inşası ile anlam kazanmaktan ziyade farklılaşılan şeyden hareketle önem kazanmaktadır. Zira bu eylem bir süre sonra kendi potansiyelini tam anlamıyla açığa çıkaramadan, ben neyim sorusuna cevap veremeden, yerini tekrar özdeşleşmeye bırakacaktır.

Beden yönelen ve yönelmenin mefhumu olan şeklinde iki farklı statüyü Hay’a aynı anda Absal ve diğer ada halkı söz konusu olduğunda kazandırabilmektedir. Ancak Hay hikayede nihai amaç olan kendiliğe erişimi, sadece bir yönelen olarak tek başına olduğu zamanlarda gerçekleştirebilmektedir. İbn Tufeyl’in kanaati bu yönelişin ruhun bedeni araçsallaştırması ile açığa çıktığı yönündedir. Ancak yönelme eyleminin kendisi bedenin etkilenimlerinden bağımsız olarak düşünülemez. Bu durumda ruhun beden ile etkileşimini göze alarak hareket etmek kanaatimizce daha doğru olacaktır.,

[73] Giorgio Agamben, *Açıklık: İnsan ve Hayvan*, s. 22.

2.3 Ölüme Tanıklık: Bedenin Boşluğundan Ruhun Keşfine Yolculuk

İbn Tufeyl ruhu okuyucuya bir açıklık, kesinlik ve şüphe edilemezlik üzerinden sunar. İbn Bacce'nin bahsettiği ruhun varlığının açıklığı ve bu açıklığın tanıdıklık ile değil de bir tür tanımlama/delillendirme ile ortaya konma çabasının anlamsız oluşu, [74] hikayenin başlarında Hay bin Yakzan için de geçerli görünmektedir. O ruhunu açığa çıkarırken onun ne olduğuyla değil nasıl dünyaya dokunduğuyla ilgilidir. Ceylanın ona yönelişinde ve kendisinin adaya her yönelişinde ruhu tanımakta fakat onu tanımlamamaktadır. Onun ruha dönük bilinçli ve ayrıştırıcı bir düşünme faaliyeti ceylanın ruhunu artık hissedemediği, tanıdıklığın kaybolduğu bir zamanda, ceylanın ölü bir beden olarak ona görünür oluşunda temellenir.

''Beden gözünde bütün değerini yitirdi. Değerli olanın bir süre gövdede bulunduktan sonra onu terk eden şey olduğunu anladı.''[75]

Bu pasajda da fark edileceği üzere Hay bin Yakzan'ın ölüme tanıklığın ardından gelişen süreçte hem bedeni hem de ruhun bedenle olan ilişkisini aşmaya çalıştığını görmekteyiz. O İbn Bacce'nin deyimiyle tamamen kendine yeter duruma gelip bütünüyle soyut bir varlığa dönüşmeyi amaçlar.[76] Bu da onun ruha ulaşma çabasında ruhun yetkinliğini zedeleyecek şekilde hareket etmesine sebep olur. Ruhun yetkinliği Hay için ada ile etkileşime olanak sağlayarak onun mekansal/adasal bir varlık oluşunda kendisini göstermektedir. Ancak Hay'ın ruha ulaşma çabası onun bu yetkinliğini kısıtlamayı kendisine yöntem edinmekte ve ruha ulaşma sürecinin kendisi ruhun işlerliğini dolayısıyla özgünlüğünü zedelemektedir. Onun saf bir kendinde olarak açığa çıkışı da pasif bir maruz kalma tecrübesi olarak okuyucuya sunulmaktadır. Bu sebeple ruhun yönelen ve inşa ederek kendileşen/özleşen mahiyeti yok oluşa evrilmektedir.

Ruhun bir 'öz'' (essence) metafiziği üzerinden ele alınması onun ''kendiliğin'' bilincinde olan ve kendi dışının da bilincinde olan (düşünen ve yönlendiren), tüm bu faaliyetleri ile hayat veren olarak nitelenmesini sağlar. Öz bir şeyin özü olmakla öz olarak nitelenir. Nitekim Hay da ceylanın ölümüne kalbi dolduran özün kaybının yol açtığını düşünür ve böyle bir özün bedenden üstün, onun efendisi ve hareket ettiricisi

[74] ''Nefs, varlığı açık olan şeylerden birisidir. Nefsin varlığının açıklanmasını istemek tabiatın varlığına delil istemek gibidir.'' İbn Bacce, *Kitabu'n-Nefs*, s. 30.
[75] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 98.
[76] İbn Bacce, *b*, s. 183.

olduğu sonucunu çıkartır.[77] Ruhu özsel kılan yaşamın kaynağı olması ve yaşamı beden üzerinden yaşanır hale getirebilmesidir. Ruh bedene ilişen ve onunla ilişikliğine kendi eylemselliği ile yöneldiği için özleşen/özleşmekte olandır. Ruhu kendinde öz olarak tasarlamak onu yaşamın olmadığı bir alanda kendi kendisine ilişikliği ile kendisiyle özleşen şeklinde çelişik bir ifade üzerinden değerlendirmemize sebep olur. Ruhun bir ‘’kendi’’ olarak belirebilmesi için kendiliğini aksettireceği bir nesnenin var olması zorunludur. Bu sebeple ruha tekrar geri dönüş çabası bedeni devreden çıkarmayı değil, onu ruh ile olan ilişkisini belirgin kılacak şekilde işe koyarak yeniden ele almayı ifade etmelidir.

O kendisini bedensel kılan ruhun yokluğuna maruz kaldığı anda ceylanı onun için hareket etmeyen, bedenleşmesini devam ettirmeyerek bütün varlığını yitiren ölü bir beden-tek bir parça olarak bulur. Bu sebeple Hay ölümü ortadan kaldıracak şeyi bedenin organlarında, ceylanın parçalı bütününde aramaya başlar.[78] Burada onu arayışa güdüleyen sebep, ceylanı o ana kadar yaşayan beden olarak tek parçalı bir bütün biçiminde deneyimliyor oluşudur. Bu süreç tıpkı İbn Sina’nın insanı akıl/ruh ve cisim/beden olmak üzere iki varlık tarzının bir araya geldiği bir birlikte tanımlamasında olduğu gibi bir uyum üzerine kuruludur. Ancak asıl sorun ruhun beden üzerinden insana verdiği yaşayan olma vasfının, ileriki süreçte tıpkı ceylanın ölümünde olduğu gibi Hay bin Yakzan tarafından yaşarken terk edilebilen ve terk edilmesi gereken paradoksal bir varoluş biçimi olarak sunulmasıdır.

Hay bin Yakzan için bedenin fark edilmesiyle ruhun keşfedilişini ele alırken Farabi’nin tasavvur ve tasdik kavramları arasındaki ayrımını dikkate alarak hareket edebiliriz. O tasdik söz konusu olduğunda doğrulama ve yanlışlamanın muhtemel olduğu görüşünde iken tasavvurun formu gereği olmasa da dış dünyaya örtüşmesi dikkate alındığında doğrulama ya da yanlışlamaya muhtemel olduğunu söyler.[79] Bu bağlamda ruhun dış dünya ile uyumlu bir doğrulanma ve yanlışlanma ihtimalinin olması, ruh ile ilgili değerlendirmelerin tasavvur kavramı odağında gerçekleştirildiğini iddia etmemize olanak sağlar. Zira tasavvuru dış dünyaya dayandıramama problemi Hay’ın ilk etapta ruhu sürekli farklı farklı yerlerde

[77] Peter Adamson ve Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2018, s. 186.
[78] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, ss. 95-98.
[79] Ömer Türker, *İslam’da Metafizik Düşünce*, s. 208.

aramasında ama hiçbirinde tatmin olamayışında karşımıza çıkar. Bu yüzden ruh doğrulanmak için başka bir mekanda, bilinmeyen ve dolayısıyla yanlışlanamayan bir mekanda aranmak zorundadır ve bu mekanın kendisi de tasavvurun konusu olmak durumundadır.

Aşağıdaki pasajdan da anlaşılacağı üzere Hay bin Yakzan, ruhu hem dünyadaki yaşamın kaynağı hem de dünyanın karşıtına yerleştirilen ilahi mekanın bir parçası olarak tasavvur etmektedir.

‘’Bedenden bütün bütün iğrendi, kafasından silip attı. Anlaşılıyordu ki, kendisine acıyan, doyuran, sevecen kucağına alan beden değildi. Bütün bu işler, gövdeyi geçici süre yurt edinen ve sonra onu terk eden şeyin eseriydi.’’[80]

Bu durumda yaşamın kendisi ruhun sınırlı da olsa açığa çıkışında meydana geldiği için ilahi özde ve üstün konumda, bu açığa çıkışın bedenleşme aracılığıyla meydana gelişi sebebi ile beşeri özde ve aşağı konumda aynı anda yer alır. Ruh ise kendi özünden yoksunlaşarak yeni bir şey inşa etmektedir. Bu durum inşa ettiği şey açısından olumlu bile olsa ruh için bir zorunluluktur. Ruh burada fedakar bir tutumu sahipleniyor gibi görülebilir. Ancak o canlılığın sağlanması için kendisini sınırlıyormuş gibi lanse edilse de tekrar kendi mekanına dönme arzusu, ruhu aslında inşa ettiği yaşamın karşısında, onu aşmaya ve geride bırakmaya çalışan bir eylemsellikte var eder. Ölüm ile karşılaşma Hay bin Yakzan için geride bırakma ve aşma dürtüsünün belirdiği anlardan birisidir.

Kindi ölümü insan için bir tamamlanma olarak açıklar. Onun için insan "düşünen, canlı, ölümlü varlıktır."[81] İbn Tufeyl’e göre de ölüm canlı/insan/dünyasal olmanın tamamlanması ve saf ruh olarak yola devam etmenin imkanıdır. Onun için beden ölümün ruh ise ölümsüzlüğün mekanıdır. İbn Sina bu durumu ruhun mutlak anlamda basit olup bölünmeyi ve bozulmayı kabul etmeyişinde açıklar. Bu basitliğin onda kalıcılığı ve var olmayı sağlamasıyla ruhun yok olmayacağına dair iddiasını temellendirir.[82] Platon ruhun nerede olursa olsun oraya hayat getireceğini ifade ederek onun ölümün tam karşısında, onu reddedecek biçimde pozisyon aldığını söyler. [83] Bu sebeple İbn Tufeyl’in ruha dair tasarısında ölüm öncesinde bedende hissedilen

[80] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 98.
[81] Kindi, *Felsefi Risaleler*, s. 310.
[82] İbn Sina, *Nefsin Halleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım, Litera Yayıncılık, İstanbul 2020, s. 112.
[83] Platon, *Phaidon*, s.113.

canlılığın, ölüm sonrasında da hala devam edebilmesine dair temenninin etkisi büyüktür. Onda bedenin canlılığın kaynağı veya gerçekleştiği mekan olarak bir tezahür alanı şeklinde değil, ruh tarafından üzerine yüklenilen canlılık için bir yansıtıcı olarak kabul görmesi bu sebepledir.

Ruhun bu canlılığı devam ettirişi sadece dünyada değil dünya ötesinde de onu daima ölüm karşısında konumlandırır. Bu durumda ruh ölümsüzlüğü özünde mi barındırmaktadır yoksa ölümsüzlük sonradan elde edilen bir yeti midir?

‘’Ruh ölüm olayıyla bedenden kurtulup soyutlanınca, ölümden önce bedene egemen olarak onu kullandığı sürece bu zorunlu Varlık’ı hiç tanımamış, O’nunla hiç ilgisi olmamış ve O’na dair hiçbir şey duymamış ise, zorunlu Varlık’a kavuşamaz.’’[84]

Ruhun saf mutlaklığının bir kazanım olarak işlenişi bunun herkesin yapamayacağı bir serüven olduğunu okuyucuya anlatmak içindir. Yukarıdaki pasajın hemen devamında ilahi olandan yüz çevirerek bedene yönelen ruhlardan-avamdan bahsedişi bunu kanıtlamaktadır. İbn Tufeyl, Farabi’nin faal aklın ittisali teorisinde karşılaştığımız gibi ruhun ölümsüzlüğünü ilahi müdahalenin insanlara yüklediği bir potansiyel olarak görür. Avamın bu potansiyeli şeriata yönelmeden açığa çıkaramaması ileriki sayfalarda yaradılışlarından kaynaklı bir eksiklik olarak açıklanır.

İbn Tufeyl için ölüm öncesinde beden ile birlikte var olma süreci, bahsettiğimiz potansiyelin ölüm sonrasında açığa çıkabilmesi için ehlileştirilmesi gereken mecburi bir hazırlık aşamasıdır. Gazali’nin bu hazırlık aşamasında dünyaya ait işleri dolayısıyla bedeni kurtulunması gereken bir kötülük olarak görüşü ve bu kurtuluşu yüz çevirme ve yönelme eylemlerinde beden ve ruh odaklı işleyişi[85] yine ölüm sonrasında elde edilecek kurtuluşa işaret eden bir anlayıştır. Bu yüz çevirme-yönelme ikiliğinde sunulan ruh ve beden deneyimlerini ve bu deneyimlerin ölüm sonrasına ya da yaşarken gerçekleştirilmeye çalışılan ölü gibiliğe hizmetini İbn Tufeyl’de de görmekteyiz.[86] İbn Sina da tıpkı İbn Tufeyl’in Hay ile göstermeye çalıştığı gibi nefsi arındırmanın onu mutluluk sebeplerine aykırı bedensel yapılar kazanmaktan uzaklaştıracağını söyler. Ona göre ruh zatına çokça dönerse artık bedensel hallerden etkilenmez.[87]

[84] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 130.
[85] Gazzali, *Tehafütü’l Felasife*, çev. Bekir Sadak, Ahsen Yayınları, İstanbul 2002, s. 227.
[86] ’’Hayvanlara benzerliğin gereklerini en alt düzeyde yerine getirmeye zorlamalıydı kendini.’’ İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 138.
[87] İbn Bacce, *Kitabu’n Nefs*, s. 181.

İbn Rüşd bedenin ölümüyle birlikte madde çözülüme uğrayınca ruhun kendisinin değil aktivitesinin kaybolacağından bahseder. Ona göre ruhun maddeden ayrık gücü olan akıl, ölüm sonrasında kendi bilincinde olacak şekilde varlığını sürdürmektedir.[88] Ancak biz Hay bin Yakzan'ın ölüm sonrasına uyum çabası boyunca *ölü gibi* olma haline tam anlamıyla vakıf olduğu aşamalarda onu hep bilinçsiz bir halde okumaktayız. İbn Tufeyl bu anı uyku haline benzetmektedir. Bu uyku halinde ruhun kendi bilincinde olacak şekilde varlığını sürdürmesinden ziyade başka bir bilince eklemlenerek kendisini başkaya dönüştürmesine şahit olmaktayız. Ancak bu ''başka'' bilinç, okuyucu olarak bizim karşımızda duran ilahi bilince tekabül eder ve bizim için ''başka'' bilinç olarak var olur. Hay için kendiye has bilincin ortadan kalkması onun başka bilince yönelik idrakinin de oluşmamasını gerektirir. Fakat kitapta o bir bilinç olarak yok olduğu anda bu yok oluşun sebebi olan ilahi bilinci müşahede edebilmektedir. Bu bakımdan Hay'ın ilahi olanı müşahedesinde ''uyku'' temsilinde şuursuzlukla nitelenmesi ve kitabın vurgusuyla söyleyecek olursak bu müşahedenin insanın en şuurlu eylemi olarak görülebilecek ilahi olana vakıf olma anını tecrübe eden bir bilince has kılınması çelişik bir anlatı ortaya çıkarmaktadır.

Bilinç her şeyden önce bir şeyin bilinci olmak için dünyanın içinde var olmak veya somutlaşmak durumundadır. Bunun anlamı bilincin bedenle ilişki içinde olmak zorunda oluşudur. Bilincin varlığa gelmek zorunda olduğu yer bedendir.[89] Ölümün varlığı, ona dair bilinçli sorgulamalar yapacak olan ölüm sahibinin yokluğu anlamına geldiği için, ölümün birbirine zıt bu iki işlevi ancak başkasının ölümü söz konusu olduğunda tartışmaya açılabilir. [90] Ölüm, ölüm sahibinin yokluğunda meydana geldiği için, Hay bin Yakzan'ın kendi tecrübesinden hareketle ifade edebileceği bir durum değildir. Ancak ceylanın ölümüyle üzerine yoğunlaşabildiği ve çıkarım yapabildiği bir şahit olma ve etkilenme tecrübesidir. Levinas'ın da ifade ettiği gibi ölümden etkilenme duygulanımdır, edilgenliktir, ölçüsüzlük tarafından etkilenmedir; mevcut olanın mevcut olmayan tarafından etkilenmesidir. [91]

[88] Ahmet Çapku, *İbn Sina, Gazali ve İbn Rüsd'te Eskatoloji*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı Doktora Tezi, İstanbul 2007, s. 334.
[89] M. Zeynep Esenyel, *Fenomenolojide Beden Problemi: Husserl, Sartre ve Merleau Ponty*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Doktora Tezi, 2016, Bursa, s. 19.
[90]Yiğit Sümbül ve Cevriye Demir Güneş, *''Başkası'nın Ölümü ve Tragedyanın Kathartik Boyutu: Levinasçı Bir Okuma''*, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 2019, S. 28, s. 18.
[91]Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman*, çev. Nami Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014, s. 19.

Ölümü bedenli varoluşun sonu ve ilahi-ruhani varoluşa ulaştıran bir geçiş deneyimi, ölü bedeni de bir geçiş noktası olarak yorumlayan İbn Tufeyl'in tutumunun aksine, ölümün bedensel varoluşa dair bir son olarak algılanmadığı dini ve felsefi öğretilerde insan bir bütün olarak değerlendirilir. Ölüm sonrası aşamada ruhun bedeni tamamıyla aşarak yola tek başına devam etmesi değil yeni bir beden ile yeni bir aşamaya geçişi söz konusudur. Platon bu durumu, yaşayan insanların ölülerden doğması olarak açıklar. [92] Hint mitolojisinde ve düşünce sisteminde ölüm ile ilgili olarak ön plana çıkan karma yasasına göre de insanların öldükten sonra bedenlerini terk eden ruhları, o kişinin bu hayatında ve önceki hayatlarında yaptıklarına göre yeniden şekillenmekte/bedenlenmektedir. [93]

Bu öğretilerde ölümün bir son olarak değil aynı anda *aynı özne* için hem son hem de başlangıç olarak işlenişi ile karşılaşmaktayız. Fakat Hay bin Yakzan özelinde İslam geleneğinde yoğun olan tutuma bakacak olursak, ölüm öznenin bedenli varoluşunu nihai sona erdiren bir geçiş noktası olarak belirmektedir. Ölümün bu şekilde ele alınışı kitapta sadece Hay ile temsil edilen İslam geleneğine has bir yorumun izahı olarak değil evrensel bir gerçeklik olarak işlenmektedir. Hikaye boyunca art alanı farklı bir dini, kültürel ya da felsefi gelenek temelinde şekillenen ve güncel entelektüel birikimi de bu doğrultuda seyir alan, bu sebeple de Hay'ın ölüme yönelik yorumuna karşı çıkabilen bir öteki ile karşılaşılmamaktadır. Çünkü Tatar'ın da ifade ettiği gibi İbn Tufeyl ve İslam düşünürleri için İslam'ın evrenselliği anlayışı, bu evrensellik anlayışını sınırlayacak bir ''öteki''ne ya da ötekini gerçek biçimde konumlandıracak harici bir mekan anlayışına izin vermemektedir.[94]

Burada ilgi çekici olan bir diğer nokta, Hay bin Yakzan'ın hiçbir fikri temele sahip olmadan sadece kendi çıkarımlarından hareketle ölüme yönelik bu anlayışı oluşturmasıdır. Bir kimsenin çalışması ne kadar ciddi ve yoğun olursa olsun, zaman olarak kendisini kat kat aşan bu birikimi hayatı boyunca elde etmesi mümkün değildir.[95] Hay'ın kendi gözlemleri ve düşünme süreciyle edindiği birikimi ölüm ötesine yönelik bir kanaat için kurucu unsur olarak ele almak, düşünsel, dini ya da kültürel bir aşkınlığın hikayede okuyucuya sunulmaması, ölüme dönük bu algının

[92] Platon, *Phaidon*, s. 61.
[93] Gökhan Akmaz, ''*Hint Mitolojisinde Ölüm ve Ölüm Sonrası*'', Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 2020, S. 69, s.706.
[94] Burhanettin Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2016, s. 67.
[95] Kindi, *Felsefi Risaleler*, s. 128.

kendisini zemin kılmakta ve temel doktrin olarak işlemektedir. İbn Tufeyl, ölüm hakkındaki hakiki bilginin ancak kendi medeniyet ya da kültürünün temsil ettiği küresel zihin alanı içinde doğduğunu kurgulamakta, dünyayı ve dünya ötesini anlamlandıran evrensel bir zihin alanı tasarlamaktadır. [96] Buna göre ölüm, en temelsiz düşünsel faaliyetlerde bile tıpkı Hay bin Yakzan'ın algıladığı doğrultuda şekillenecektir.

Ölümün tek başına yaşayan bir insan için bile bu şekilde anlam kazanması, bu yorumun evrensel bir düzleme yerleştirildiğinin bir başka göstergesidir. İslami gelenekle yetişen kişi için gelenek dışı bir karakterin kanıksanmış ölüm yorumunu tasdikleyen bir sonuca ulaşması, bu yorumun evrensel bir öğreti olarak kabul görülmesini sağlayabilir. Fakat buradaki paradoks bu yöntemde sunulan yorumun ancak bu yoruma maruz kalmış bir okuyucu için evrenselleşebileceğidir. Böyle bir yorum, yorumcunun hem kendi tarihi, toplumu, dili, kültürü ve psikolojisinin hem de içinde yer aldığı paradigmanın ilke ve kavramlarının yönlendirdiği, belirlediği ve bünyesindeki diğer unsurlarla uyumlu olarak yer alabilmesi için dönüştürdüğü salt bir kurgudan öteye geçemez, dolayısıyla daima bir varsayım olarak kalır.[97] Hay'ın ölüm sonrasında bedensiz yaşama ulaşma çabası zaten bu varsayımı kabullenmek noktasında İbn Tufeyl ile aynı doğrultuda olan birisi için sağlam temellere oturtulmadan ilerlese bile absürt bir serüven olarak görülmeyecektir. Fakat bu anlatı, ölümü ruhun yeni bedenli yaşamına başlangıç olarak anlamlandıran bir insan için evrensellik iddiasını karşılayan sağlam argümanlara dayalı bir temelde kurulmamaktadır. Bu sebeple İbn Tufeyl evrensel bir gerçek olarak sunduğu ölüm algısını, sadece hitap ettiği yerellik için her mekan ve zamanda geçerli kılabilir. Onun kendi yerelini evrenselleştirme çabası, yerelliği aşmasına engel olmaktadır. Bu noktada İbn Tufeyl'in yaklaşımı referans noktası olarak kendi yerel paradigması dikkate alındığında doğruluğu geçerli olan bir yoruma dönüşmektedir.

Burada açığa çıkan asıl sorun Hay bin Yakzan'ın bu paradigmanın bir yüklenicisi olarak tasarlanmasıdır. O tıpkı bir makine gibi alımlama tercihine başvurmadan kendisini onda baştan beri var olan bir paradigma ile kuşatılmış bulmaktadır. İbn Tufeyl'in Hay'ı seçime yönelttiği ya da iki farklı görüş arasında

[96] Burhanettin Tatar, *Doğu ve Batı'nın Ötesinde: Merkezi Hakikat Tasarımının Bir Eleştirisi*, Muhafazakar Düşünce Dergisi, 2015, S. 43, s. 9.
[97] Hasan Akkanat, *İbn Sina ve Gazali'de İlahi İrade Kurgusu*, Fecr Yayınları, Ankara 2020, s. 27.

kararsız bıraktığı konular da İslam geleneğine has olan yorum farklılıkları üzerinden işlenir. Bu farklılıklar kaynaklarının aynı oluşundan (öteki olmayışından) dolayı elenmeden gündemde tutulabilmektedir. Bu sebeple Hay bir paradigma tesis etmekten ziyade bir paradigmanın temsili olarak okuyucuya sunulur. Ancak paradigmanın onda nasıl açığa çıktığı sorusu bir probleme işaret etmektedir. İnşa etmediği ya da maruz kalmadığı bir düşünce sisteminin odağında hareket edişi, Hay'ın eylemlerinin arkasında yer alan iradenin sağlamlığını ve sunulan paradigmanın asıllığını zedelemektedir.

Hay için ruhun ontik kesinliği gözlemleri sonucunda ona dışarıdan eklemlenen bir gerçeklik olarak sunulurken, ada halkı için şeriat aracılığıyla dışarıdan bildirilen bir obje olarak işlemektedir. Burada sorun teşkil eden durum İbn Tufeyl'in inanç merkezli bir kesinliği felsefi bir eksende ele almasıdır. Hikaye, şeriatın ruha yönelik açıklayıcı ve açığa çıkarıcı tavrını inanç odaklı biz düzleme oturturken, Hay bin Yakzan söz konusu olduğunda ruhu akılsal bir çıkarımla sunmaya çalışır. Ancak İbn Tufeyl'in anlatısı bu noktada oldukça kısıtlı kalmakta, Hay ölüm sonrasına dönük beklentisi eşliğinde bir takım tasarılar üzerinden ruh fikrine ulaşmaktadır. Burada karşılaşılan durum onun dolaylı yoldan elde ettiği fikirleri ceylanın canlılığına dair beklentisi ile harmanlaması ve İbn Tufeyl'in ruhun bedenden ayrışık bir şekilde ölümsüzlüğü kendisinde barındırdığına dair inanç temelli yaklaşımını Hay'ın zihinsel süreçlerine doğrudan yerleştirmesidir. Tam bu noktada inanç ve felsefi temellendirme birbirine karışmaktadır. Dışarıdan verilen bir kavram olarak ölümsüzlüğü, mahiyeti araştırılan obje olarak ruhta var saymak bir inanç iken, ölümsüzlüğün belirli bir paradigma ile inşa edilmiş zihinde anlam bulması, onun araştırılan objedeki/ruhtaki asıl hakikatinden bağımsız olma ihtimalini her zaman taşıyan bir yorumdur.[98]

İbn Tufeyl için boşluk ''bir şeyin yer tutmadığı mekan''[99] nitelemesiyle aynı doğrultuda anlam kazanır. Ölüm boşluğu açığa çıkardığı için Hay bin Yakzan'da hem yokluğun bir ifadesi hem de anlamın keşfine yönelik bir önsezinin imkanı olarak işler. Bu yüzden boşluk sadece yer tutmayan olarak hiçliğin temsili değil, açığa çıkacak olanın kendisine yer bulması, yer tutmaya başlamasıdır. Ölü bir bedene maruz kalma durumunu Hay için boşluk tecrübesi olarak nitelememiz, ne olduğunu bilmediği ve yokluğunu ölü bir beden üzerinden ifade eden ruhun, ona bir nevi baskı kurarak açığa

[98] Hasan Akkanat, *İbn Sina ve Gazali'de İlahi İrade Kurgusu*, s. 22.
[99] Kindi, *Felsefi Risaleler*, s. 133.

çıkmak için uğraşan bir gerçeklik olmasıdır. Boşluk Hay için hem ötekinde ona tanıdık geleni yabancılaştırmakta hem de onu tekrar tanıma ve iç içelik haline sokma arzusunu tutuşturmaktadır. Ancak bu durum daha önceden tanıdık olanı artık tanımın nesnesine dönüştürür ve Hay dışa katışarak tanıdığı ruhu dışa yönelerek aramaya başlar. Bu sebeple ölüme tanıklık, aynı tecrübe deneyiminde hem yıkıma hem inşaya imkan veren paradoksal bir seyirde gerçekleşmektedir. Buradaki yıkım bir tür yeni aşamaya-anlama geçişe imkan veren bir ortadan kaldırmadan ziyade, asıl aşamaya geçmek için yıkılması gereken taklit aşamasının (bedenli varoluşun) ortadan kaldırılmasıdır. Ancak asıl anlamın kırıntılarının belirmesinden önce ölümün onda yarattığı ilk etkinin bir tür dehşet hali olması ilgi çekicidir. Bu dehşet hali kendi yaşamında eksilen parçaya dönük bir serzeniş olarak görülebilir. İlk başlarda onun için ölümü korkunç hale getiren organizmanın yok oluşudur. Çünkü bu gerçekte kendisini beden olarak gösteren iradedir. [100] Bu sebeple ölüm bir boşluk deneyimi olarak ona bir sonu-nihai yıkımı ifade etmekte daha sonrasında ise asıl yapıya (ilahi olana) kapı aralamaktadır.

Ölümün bu kapı aralayışının Hay'ı o kapıdan geçmeye, kendisini konu edinen bir ölüm tasarısına neden yöneltmediği dikkat çekici bir sorudur. Ölümün onda bir ruh fikrini uyandırışı bedenli bir özne oluşu sayesinde, hala yaşamaya devam edişinde gerçekleşmektedir. Bu sebeple ruhun yaşamın devamlılığı beklentisinde belirip yaşamın asıl kaynağına evriliş sürecinde Hay'ın bedenli olmaya devam etmek zorunda oluşu, onun ölümü kendisinde gerçekleşebilecek bir deneyim olarak tasarlamasına engel olmaktadır. Onun ölümle tamlığına kavuşması, Heidegger'in de ifadesiyle şurada varlığını da kaybetmesi demektir.[101] Şurada varlıkta beliren ruha ulaşma çabası, çabanın devamlılığı için şurada varlık olarak bedenli Hay'a muhtaçtır. Hay bin Yakzan ölümlü varlık olduğu için ölüme oldukça yakın; buna karşın nüfuz edemediği için onun oldukça uzağındadır. Ölüm, kendisine dokunulamaz bir şey olarak ona dokunur.[102]

Ötekinin ölümü dokunduğu özne için sonun ifadesi olarak işlediği anda sonu aşmaya yönelik tasarıların oluşmasına da imkan vermektedir. Bu yüzden ölüm, ona yönelen öznenin alımlama tercihine bağlı olarak ya tam anlamıyla bir yok oluş olarak belirecek ve anlamsızlığın hüküm sürdüğü bir ifade ile ölü bedeni özneye sunacak ya

[100]Arthur Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, Ankara 2012, s. 59.
[101] Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı Yayınları, İstanbul 2008, s. 252.
[102] Burhanettin Tatar, ''*Bilinmeyen Alan (Terra Incognita)'ın Keşfine Bir Vesile Olarak Ötekinin Boşluğu''*, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 2020, S. 30, s. 6.

da Hay bin Yakzan için gerçekleştiği gibi yok oluşu sadece bedene ve bedenli varoluşa yükleyerek ruhu bağımsız varoluşuna geri döndüren yeni bir anlamsallığa kapı aralayacaktır. Heidegger Varlık ve Zaman'da ölümü dünya-içinde-var olmanın "sonu" olarak belirlediğimizde, "ölümden sonra" daha başka, yüce veya düşük bir varlığın mümkün olup olmadığı, Dasein'in "yaşamaya devam edip etmediği", hatta kendi "yaşamını aşıp" "ölümsüzleşip ölümsüzleşmediği" gibi konularda herhangi bir ontik karara varılamayacağını vurgular.[103] Ancak ölüm Hay için dünya-içinde-var olmanın sonu olarak belirmenin yanında dünya-ötesinin keşfine yönelik ilk adım ve dünya-ötesine dair tasavvurun inşasında liminalleşen bir araç olarak görüldüğü için varoluşun devamlılığının ya da asıl varoluşun imkanı olarak belirmektedir. Bu noktada ölü bir bedene tanıklık onu dolaylı yoldan ölümün mahiyetine maruz bırakır gibi görünse de aslında Hay'ın ve Hay dolayımıyla İbn Tufeyl'in kendi düşünsel çerçevesine göre ölümü anlamlandırmasına yol açmaktadır.

Ölümün Hay'ın kendisine yönelik bir kurguda beliremeyişi, onun yaşarken kendisi için ölümü andıracak bir tavrı benimsemesine sebep olur. Farabi bu çabaya girişenlerin iki tür ölümden bahsettiklerinden ve bu çabaları ile tabii ölüme alternatif olarak iradi ölüme yöneldiklerinden bahseder.[104] Hay bin Yakzan üzerinden şahit olduğumuz durum budur. İbn Tufeyl insanın özlemini çektiği ilahi olanla birlik halinin öte dünyada mümkün olacağını vurgularken okuyucu aynı zamanda onun birlik halinin imkanına bu dünyada da yol açmak istediğini fark eder.[105] Ancak Hay bin Yakzan'ın iradi ölüm çabası bedenin etkisini azaltmaya yönelik bir girişim olsa da bu çabayı devam ettirmek bile bedeni zorunlu olarak devrede tutmaktadır. Ayrıca ölümün onun başına gelen bir olay olarak tasarlanmaması, bedenin tabii ölüm anına kadar iradi ölüme yönelik eforun her anında var olmaya devam etmesi demektir.

İradi ölüm çabası esnasında amaçlanan ruhun asıl/öz oluşunu dünyadayken de baskın kılabilmektir. Bu bağlamda ölüm sonrası süreç de ruhun öz olarak kalmaya devam etmesi için asıl yaşama dönüş olarak yorumlanmaktadır. Ancak bunun kitapta tek ve aynılığa, İslam geleneğindeki karşılığıyla ve Plotinus'un tabiriyle Bir'e dönmeyi-dönüşmeyi karşılaması, beşeri özün nasıl var olmaya devam edeceği sorusunu açığa çıkarmaktadır. Beşeri düşünce "Bir"in mutlak ötekiliğinin tersine

[103] Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 263.
[104] Farabi, *Medinetu'l Fazıla*, s. 125.
[105] Peter Adamson ve Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 189.

çevrilmiş gerçekliği şeklinde beliren evren içinde kendisini yurtsuz bulmaktadır. Bu, beşeri düşüncenin "Bir" karşısında kendisine bile pozitif bir gerçeklik ve kimlik atfedemeyeceğini yani kendisine sahip olmadığını ima eder. [106] Zira bu doğrultuda ölüm sonrası aşama için oluşturulan ''Hayatta kalacak mıyım?'' sorusunu da ''Benimle aynı kişi olacak bir kişi olacak mı?'' sorusu ile eş değer saymamız gerekmektedir.[107]

Öz olarak özne (Hay bin Yakzan) maruz kalacağı başka bir öze tabii olarak öz oluşunu koruyamaz. Aksine böyle bir tasarının doğruluğunda o, asıl/ilahi özün özleşmesinde dünyadaki bedenin pozisyonu gibi bir nesne olarak belirir. Paul Ricoeur'un söylediği gibi o, var olma çabasının bir zayıflayışı olarak hissedilen eyleme gücünün azalışıyla beraber maruz kalmanın diyarına adım atmaktadır.[108] Eyleme gücünün tezahür alanı da bedendir ve var olma çabasından bahsedebiliyor oluşumuz bedenin gündemde olmasını zorunlu kılar. Bu noktada İbn Tufeyl'in bu tasarısı kendi kendisini çürüterek kimliği/asıllığı bedenli varoluşa mahkum ediyor gibi görünmektedir.

İbn Sina'nın burada gördüğü sorun ruhun saf kendi olarak faal olduğu anda bedenden kaynaklanan her şey tarafından engellenmesidir.[109] Bu problem İbn Tufeyl tarafından bedenin ruhun mutlak bir kendilikte açığa çıktığı anda kendisini hatırlatması, ruhu geri çağırması olarak işlenir. Bedenin pasif ve yönetilen olduğu bir anlayışta, geride bırakıldığı anda bile kendisini hatırlatarak aktif bir tutum sergilemesi ortaya bir çelişki çıkarmaktadır. Bu sebeple ruhun mutlak bir kendilikte açığa çıkışından ziyade bunun bir yanılsama ya da sanı olduğu iddia edilebilir. Çünkü Hay mistik tecrübesi boyunca *ölü gibi*'yi sunarken kendisini ne tam ölü ne de tam bilinç sahibi olarak sergileyemez. Bu sebeple Hay'ın *ölü gibi*liğinde beden ölü beden gibi pozisyon alırken ruh kendisini ancak sınırlı zamanda ve sınırlı boyutta açığa çıkarabilir. Onun İslam geleneğindeki tabirle basitleşerek kendisini açığa çıkarması paradoksal biçimde kendinin yokluğunda belirir. Ancak bu süreçte kendiyi yok etme döngüsü, bedenin kendinin yöneleceği bir nesne olarak varlığını hatırlatmasıyla kesintiye uğrar. Beden bir nevi kendinin yok oluşunu engellemek için harekete geçer.

[106] Burhanettin Tatar, *Gerçek ile Kurgu Arasında Öteki*, Milel ve Nihal Dergisi, 2005, S. 2, s. 8.
[107] Paul Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*, çev. Hakkı Ünler, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2010, s. 183.
[108] Paul Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*, s. 463.
[109] İbn Sina, *Nefsin Halleri*, s. 96.

Bu nedenle Hay'ın ruha yönelik çabası her seferinde yeniden başlatılan ve aynı şekilde sona eren bir tekrar döngüsünde taklidin objesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Onu yeniden başlamaya sabitleyen geri dönüşler, adayı her seferinde farklı anlamlandırmasına sebep olur. Hay için adanın anlam aralığı edinilen deneyimler ile sürekli genişlese de, onu karşılaştırmalı bir yönde ele alması ada dışı/üstü bir mekanın tecrübesi ile belirir. Bu ada dışılık adanın öteki'ne göre anlamlandırılmasına neden olurken ada üstülük adanın konumunu *aşağı* olarak sabitler. Bu sebeple adanın bize ilk sunulan halinin, olağan versiyonunun değiştiğini görürüz. Hay'ın her geçiş deneyimi adayı ilk deneyimde atfedilen aşağı statüsünde derinleştirmektedir. Bu yüzden geçiş anlarında ne ada ne de ilahi mekan farklı bir niteleme ile kurgulanmaz. Ada geri dönüldükçe daha da aşağılaşan, ilahi mekan ulaşıldıkça daha da yüceltilen bir anlama oturtulur. Ancak barınılan mekanın Hay'ı da o doğrultuda biçimlendirmesi, onu gittikçe daha fazla alçalan ve gittikçe daha fazla yücelen paradoksal bir statüye yerleştirecektir. O, ilahi olana ulaşma çabasının onu saf ruhsal kıldığı fikrine kapıldıkça mistik tecrübesini deneyimleme sıklığını arttırmaktadır. Bunun sonucunda bedene dönme ve her dönüşünde bedenle iç içeliği yoğun bir şekilde hissetme sıklığı da artmaktadır. Dolayısıyla hem statü hem de anlam olarak yukarıda konumlanma çabası onu sürekli daha da aşağıda kılmaktadır.

Onun taklit evresinde ilk yüklendiği *gibi olma* hali ceylan üzerinden gerçekleşmektedir. Tam olarak ceylanı kendisinde açığa çıkaramadığı için kendisini *ceylan gibi'de* açığa çıkarmaya çalışır. Öykünme tecrübesi daha sonrasında ruhun asıl mekanı olarak vurgulanan ilahi olana yöneldiğinde Hay bin Yakzan karşımıza *tanrı/ilahi gibi* olarak çıkar. Bahsettiğimiz geçiş tecrübelerinde inşa ettiği bu *gibi olma halleri* onu ne öykündüğü şeyde ne de kendisine yönelik tam bir inşa sürecinde var edememektedir. Tüm bu *gibi olma* durumu onu arada konum almaya sürüklemekte, ada üstü bir varlığa dönüşmeye çalışırken adaya da ada üstüne de tam anlamıyla ait hissedememektedir.

Ölü bir bedene tanıklık, Hay için taklidin metafizik sahaya yönelişinde bir geçiş noktası olarak işler. O, ölümün ifadesine maruz kaldığı anda onu aşmaya yönelik beklentilerinde bir tasarı olarak ruh fikrine erişir. Bundan sonraki aşamalarda ise uyum sürecinde konumlandığı ada/beden merkezli hareket etme biçimini terk etmeye çalışarak yeni bir uyum sürecine ve metafizik/ilahi/ruh merkezli bir eyleme tarzına

koşullanır. İbn Tufeyl için bedenin yaşayan bir beden olarak Hay'ı sarmaladığı dünyasallık, yerini ölü bir bedenin pasifliğinde kurulan yeni bir var oluş tarzına bırakır. Ancak bedenin merkeziliğinden kaçınan bu var oluş tarzı, ''oluş'' kelimesinin de imlediği gibi bir olma haline/tamamlanmışlığa değil, süreğen ve döngüsel bir hareketliliğe gönderme yapmakta, beden ölü bir bedeni taklit ettiği her an *yaşayan* oluşundan sıyrılamadığı için Hay'ın orijin (ilahi olan) ile kurmaya çalıştığı birliği bozarak kendisini hatırlatmaktadır.

3. BEDENDE OLMA(MA)K: YOK(SUN)LAŞARAK TAMAMLANMA ÇABASI

3.1 Bir-Çok İkileminde Dilin Krizi ve Ötesi

Hay bin Yakzan'ın hikayesi tek başına yaşayan bir insanın hakikate ulaşma çabasının anlatıldığı otodidaktik bir serüvendir. Bu süreç, onun yöneldiği nesnelere dair geçmiş deneyimlerinin duyumsal izlenimlerini, *düşüncede-var etme* ile *o an*'a proje etmesiyle başlar.[110] Burada karşımıza çıkan sorun düşüncenin Hay bin Yakzan'da nasıl oluştuğudur.

Hay anlamın düşünceden önce varlıkta içkin ve bizatihi varlıkta sergilenen bir durum olduğunu fark eder. İbn Tufeyl'in sezgisel/irfani metodu sayesinde kendisiyle ortak bir paydada yer aldığını iddia edebileceğimiz Sühreverdi, ''nur'' kavramı üzerinden yaklaştığı ilahi olanın ontik hakikatini, kavramsal kurulumuna öncelemektedir.[111] Burada adları aşmak şey'in hakikatinin/doğruluğunun adın kendisinde içerilmediği anlamına gelir.[112] Bu bağlamda o, metafizikte ait olma (varlık/oluş) ile hakikat arasındaki tranzendental ilişkiye atıfta bulunur ve metafizik bilgiyi öncelikle öznenin aktivitesi olarak değil, varlığın/oluşun kendi unsuru olarak kavrar.[113]

Hay bin Yakzan'da ruh, beden, varlık gibi kavramsal analizlerin oluşumunu temellendirebilmek için Sühreverdi'nin bu tavrının İbn Tufeyl'de de geçerli olduğunu iddia edebiliriz. İbn Tufeyl Hay'ın ruhu keşfedişini öncelikle tanımlanamayan bir bilinenin (zaten bilinmekte ve tanıdık olanın) fark edilmesi üzerinden açıklamaktadır.[114] Bir şey olarak ruhun fark edilmesi ya da bedenin gözlemlenmesi anlaşılabilir bir olayken ruh, beden ya da tanrı üzerine yapılacak refleksif düşünmelerde, kendisini sadece bir gösterge/işaret olarak sunan varlıkların nasıl düşüncenin katmanlanarak gelişmesine önayak olacakları önemli bir sorudur. Düşüncenin içerik ve nitelik bakımından zenginleşmesinde ana unsur olarak

---

[110] ''Yalnız kaldığı zamanlar hayvanların biçim ve imgeleri kafasında canlanır, üzerlerinde düşünür, hayretlere kimilerine sevgi duyduğunu kimilerinden de nefret ettiğini kavrardı. Hay zamanla, hayvanlarla kendisi arasındaki ayrımın bilincine vardı.'' İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan,* s. 92.

[111] Fatma Turğay, *İşraki Felsefeye Misal Aleminden Bakmak*, Dergah Yayınları, İstanbul 2019, s. 43.

[112] Hans Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem,* çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, C. II, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 235.

[113] Hans Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem,* C. II, s. 275.

[114] Hay bin Yakzan'ın canlılık üzerinden ruhu temellendirdiği kısımlar için Bkz: İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan,* ss. 94-99.

görülebilecek dil mefhumu, hikayenin asla odak noktalarından birisi olmamaktadır. Hay bin Yakzan için dilin düşünceyi var etmesi ve düşüncenin de varlığı belirgin kılışı söz konusu değildir. Varlık ifade edilemez bir hakikat olarak Hay bin Yakzan'a işlenmektedir. Ancak o varlığın onda yerleşmesi için giriştiği zihinsel süreçleri ya da varlığa dair soruları dilden bağımsız bir şekilde nasıl kurmaktadır? Bu durumda Hay'ın bilinçaltına kodlanmış bir felsefi gelenek ve tam da sorması gereken soruları sorduran bir kişi söz konusu olacaktır. Gerçekte Hay diye bir karakter olmadığına göre bu kişi, İbn Tufeyl ve onun mensup olduğu mistik felsefe geleneği ve tasavvufi düşüncedir. [115]

Sühreverdi için ''nur'' kavramı ile açılan hakiki/ilahi varlık her şeyden dolayısıyla dilin sınırlı anlam aralığından daha belirgin olan bir şeydir. Bu yüzden bir şey her şeyden daha apaçık/zahir ise onu tanıtacak ve onu apaçık kılacak bir şey olmayacaktır.[116] Gazali ise apaçıklığı varlığın kendisinde değil, onu idrak eden merkezinde ele almaktadır. Ona göre bir şeyin birine apaçık olması ile bir başkasına gizil olması algıya bağlıdır.[117] Bu durumda İbn Tufeyl'in gerçekleştirmeye çalıştığı Hay'da dili önceleyen bir açıklığı bir başkası olarak okuyucunun algısına yerleştirmek, gizil olanı dil ile dağıtmaktır. Ancak İslam teolojisinin 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 delilli ve rasyonel konuşmaya çağırması, insanlığın kendi tabiatına hangi yaklaşımlar temelinde yaklaşması gerektiğine dair oldukça çarpıcı bir vizyonla bizi karşı karşıya bırakmaktadır.[118] Bu vizyon İbn Tufeyl için de söz konusu olacak ki, o irfani tecrübesinin temelini akli çıkarımların ve kutsal metnin yönlendirdiği bir zemin üzerine bina etmeye çalışır.

Öykü, bilginin elde ediliş basamaklarının gittikçe yetkinleşerek Hay'ın sonunda müşahede düzeyine gelişini amaçlayan bir düzen içerir.[119] İbn Sina ve Farabi'de gördüğümüz şekilde his, hayal ve akli mertebe aşamalarının sonunda insan aklını faal akıldan kendisine verilecek akli sureti kabul edebilen bir seviyeye getirme[120] çabası,

---

[115] Hasan Özalp, ''*İşrâkî Mektebin Bir Üyesi Olarak Hayy b. Yakzan'ın Felsefî ve Doğal Dînî Tecrübe Serüveni''*, Beytulhikme An International Journal of Philosophy, C. 6, S. 1, s. 216.
[116] Fatma Turğay, *İşraki Felsefeye Misal Aleminden Bakmak*, s.35.
[117] Fatma Turğay, *İşraki Felsefeye Misal Aleminden Bakmak*, s. 40.
[118] İsmail Hanoğlu, *''İşrâkî Aydınlanmada Doğal Aklın İrfanî Özle Rasyonel Tekâmülü''*, İslami Araştırmalar Dergisi, C. 30, S. 1, s. 61.
[119] Mustafa Yıldız, *''İbn Tufeyl'de İnsan Doğasının Fizik ve Metafizik Kaynakları''*, Felsefe Dünyası, 2011, C. 1, S. 53 s. 66.
[120] Abuzer Dişkaya, *Aklın Sınırlarında Metafizik*, Ketebe Yayınları, İstanbul 2021, s. 159.

hikayenin düzeninde odak noktası değildir. Hay bin Yakzan için gelinen son nokta zihinsel faaliyetlerin manevi bir sezgi ile kaynaşıklığında ilahi olanın açığa çıkmasıdır. O faal akıl gibi üstün bir ilkenin kendisine temaşa etmesi için değil, potansiyel olarak onda var olanı açığa çıkarmak, kendi kendisini üstün kılmak için bu aşamaları geçmektedir.

İbn Tufeyl bu aşamaları birer motif gibi dizerek hiyerarşik bir anlatıyı semboller ile önümüze serer.[121] O, hakikate ulaşmak isteyen insanın serüvenini bize aktarmakla birlikte hakikatin bireysel akledişin yanı sıra verili olan vahyi bilgiyle de sahip olunan bir şey olduğunu anlatmaya ve adeta hakikate ulaştıran iki yolun birbiri arasındaki ilişkiyi tesis etmeye çalışır.[122] Bu durum hakikati kendinde ve kendi dışında herhangi bir vasıta olmadan deneyimleyen Hay bin Yakzan için ne ölçüde geçerli olabilir? Bu ilişkinin tesis edilişi, aynıyı farklı bir im ile gösterme olarak mı değerlendirilmeli yoksa bir doğrulama ya da yanlışlama üzerinden mi okunmalıdır?

Hay'ın deneyimlediği tanrısal olanda yok olma ya da maruz kaldığı Birlik, çeşitli şekillerde yorumlanabilir ve yorumun kendisi bireyin ekinsel çevresine ve öncelikli inançlarına dayanır.[123] Bu bağlamda İbn Tufeyl tıpkı bir din öğretisi ortaya koyar gibi hareket eder ve Hay'ın deneyimini kendi öncelikli inançları ile harmanlayarak semboller üzerinden, Farabi'nin deyimiyle hayal ettirme yolunu kullanarak sınırlandırır. Aynı zamanda başka bir sınırlı/sembolik hakikat anlatısı olan şeriatı kendi anlatısı için bir denetçi kılar. O halde burada şeriat üst (hakim) anlatı haline mi getirilmektedir?

Bu problem onun hakikatin yüzleri olarak sunduğu iki farklı tecrübe arasındaki ilişkinin, tecrübelerden birini deneyimlemeyen avam ve Hay için nasıl yorumlanacağıdır. Sözgelimi avam için bir başkasının deneyimi üzerinden hakkında bilgi sahibi olabildiği bireysel mistik bir yaşantı, kendisini muhatap alan dini öğreti ile aynı değere mi sahip olacaktır? Bu iki deneyimi havas açısından ele alacak olursak,

[121] İbn Tufeyl eserin amacını açıklayan giriş bölümünde kitabın geneline serpiştirdiği aşamalı anlatımı ve kendi yöntemini diğer İslam filozofları ile kıyaslayarak özetler. İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan,* ss. 67-78.

[122] Hüseyin Yücel, *''İbn Tufeyl'in Hayy b. Yakzân'ındaki İnsanın Kökenine ve Âlemin Mahiyetine Dair İkilemler Üzerine'',* İslami Araştırmalar Dergisi, 2021, S. 31, s. 623.

[123] Walter T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe,* çev. Abdüllatif Tüzer, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 65.

her ikisine de erişebiliyor olma yetisi, onları gerçekliğin farklı yüzleri[124] olarak mı yorumlatacaktır yoksa zamansal bir tanıdıklık/aşinalık ya da deneyim önceliği bu gerçeklikleri hiyerarşik bir dizilimde mi sıralayacaktır? Burada İbn Tufeyl'in hakikatin diğer yüzü tabiri ile İbn Rüşd'ün din ve felsefe arasındaki ilişkiyi aynı kaynaktan beslenmeye ya da aynı kaynağa yönelmeye atıf yapan *sütkardeş* tabirinde açtığı ''çifte hakikat'' teorisi arasında bir bağ kurulabilir. [125] İbn Rüşd'ün din ve felsefeyi bağdaştırma çabası, İbn Tufeyl'de din ve felsefe üzerine konumlanan sezgisel hareketi bağdaştırma gayesi olarak karşımıza çıkar. İbn Rüşd'ün çifte hakikat teorisinde dinin felsefi düşünceye uymadığı anda tevile ihtiyaç duymasının hissettirdiği hiyerarşik dizilim[126], İbn Tufeyl için Kuran'ın mistik tecrübeye ya da Hay'ın akli çıkarımlarına bir olanak sağlayacak şekilde yorumlanmasında kendisini gösterir.

Bu durumda ortada İbn Tufeyl'in deyimiyle gerçeğin iki yüzü ya da İbn Rüşd'ün vurgusuyla çifte hakikat değil hakikat ve hakikate göre yorumlandığı için hakikat temsilini sunan bir taklit ürünü olduğu iddia edilebilir. Her şeyden önce şeriatın Hay'ın kendi bireysel deneyimi için bir kontrol mekanizması olarak iş görmesi, onun zamansal ve mekansal olarak aşkınlığında ve önceliğinde yer almak zorundadır. Burada Hay'ın hikayesi hitap ettiği kesimin yerel anlatılarını, diyakronik söylemlerini ve İbn Tufeyl'in görüşlerini kendisine gizil bir temel olarak inşa etmektedir. Ada içinde yer alan tüm uyarıcılar Hay'da açığa çıkmak için uğraşan dini, felsefi ve daha sonra mistisizme evrilecek olan İbn Tufeyl'e ait bilince işaret eden yönlendiricilerdir.

Farabi bu noktada dinin felsefeden, İbn Tufeyl'in sisteminde revize edilmiş versiyonuyla felsefe üzerine bina edilmiş sezgisel hakikatten derece olarak sonralığına vurgu yapar. Ona göre din ile felsefede ortaya konan teorik ve pratik şeylerin, ikna etme veya hayal ettirme yoluyla yahut ikisiyle birlikte halkın anlayabileceği tarzlarda öğretilmesi amaçlanır. Ancak onun için din insani kılındığında, yani insan ürünü bir şey olarak görüldüğünde zamanca felsefeden sonradır. [127]

[124] İbn Tufeyl Absal, Salaman ve Hay üzerinden iki farklı hakikat tecrübesini açıklar. İbn Tufeyl, Hay bin Yakzan, ss. 155-168.
[125] İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l Makal el-Keşf an minhaci'l-edille,* haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2018, ss. 121-122.
[126] İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l Makal el-Keşf an minhaci'l-edille,* s. 85.
[127] Farabi, *Kitabu'l-Huruf,* çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 69.

Dine dair yapılan insani bir fenomen nitelemesi, İslam düşüncesinde bazı filozofların topyekün dinin sembolik bir yapıda olduğunu düşünmelerinde[128] karşımıza çıkar. Dinin sembolikliği, ilahi anlatının insanın algı düzeyine bürünerek açığa çıkmasından kaynaklıdır. Beşeri ifadenin Tanrı'nın ifadesine nispetle anlatılışı, Tanrı'nın ifadesinin (kelamının) ikincil bir düzeyde de olsa yeniden dile getirilme zorunluluğu, şeriatı gerçekliğin dille tahrif olmuş, düşmüş bir temsili yapar.[129] Bu bağlamda İbn Tufeyl tarafından hakiki tecrübenin (Tanrı'nın ifadesine/Tanrı'ya maruz kalmak) anlatılarak tahrif edilişi, kendisini önceleyen başka bir tahrif olmuş temsil olan şeriat ile sağlama alınmak zorundadır.

Bu durumda beşeri ifade hem tanrısal olandan kopuşun temsili hem de tanrısal olanı belirtme zorunluluğundan kaynaklı bir tanrısal im olarak paradoksallaşmaktadır. O ilahilikten düşüşün bir göstergesi ve ona tekrar geri dönebilmek için bir eşiktir. Fakat Hay bin Yakzan'ın bu liminalliği aşabilmesi, şeriata ihtiyaç duymadan bir geri dönüş deneyimini gerçekleştirebilmesi, kutsal metnin İbn Tufeyl'in seçkin insanı için hakikatin eşik boyutundan çok bir düşüşe tekabül ettiğini kanıtlar niteliktedir. İlgi çekici olan onun Hay'ın deneyimini bir anlatının/ifadenin konusu haline getirerek bu düşüşe katkı sağlamasıdır.

Hakikate dair bir deneyim ya da felsefi bir saptama söz konusu olduğunda Farabi ifade edilemezliği kabul etmemektedir. İbn Sina'ya göre de dile getirilemeyen düşünce veya bilgi yoktur. Peygamberin yaptığı halkın anlayamayacağı şeyleri sembolleştirmektir. Aksi halde dile getirilemeyeni dilselleştirmek değildir. O adeta bir sanatçı gibi hakikati sembollerle halka anlatmaktadır.[130] Dil felsefesi üzerine yoğun çalışmaları bulunan Wittgenstein ise tam aksi bir şekilde dilin sınırlarını dünya ile çizer. Ancak o bu girişimi ile metafiziği yok saymaz; tersine onun yerinin dil olmadığını savunur.[131] Bu noktada İbn Tufeyl'in hem Wittgenstein gibi metafiziğin dile yerleşemeyeceğine vurgu yaptığından hem de bağlı olduğu İslami düşünce geleneğinin yörüngesinde kalarak İbn Sina'nın sanatçı peygamberi gibi hareket ettiğinden ve metafiziği dile getirmeye çalıştığından bahsedebiliriz.[132] Aslında o,

[128] Latif Tokat, *''Dinin Sembolik Dili''*, Milel ve Nihal Dergisi, 2009, S. 6, s. 77.
[129] Servet Gündoğdu, *Mimesis İfade ve Gösterge*, s. 86.
[130] Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, ss. 90-91.
[131] Hüseyin Subhi Erdem, *Wittgenstein: Dilin Yörüngesinde Felsefe*, Köprü Kitap, İstanbul 2020, s. 157.
[132] O bu durumu ''Duydukları zevk ve coşku, onları, durumlarını açıklamaya zorlar,'' şeklinde açıklar. İbn Tufeyl, Hay bin Yakzan, s. 68.

sözcülüğünü yaptığı tecrübenin mistikliğinin gerektirdiği şekilde hareket etmektedir. O tıpkı mistik bir deneyimi tecrübe eden insanlar gibi dili kullanır ama hemen ardından kullandığı sözcüklerin demek istediği şeyi söylemediğini ve aslında bütün sözcüklerin doğal olarak bunu yapamayacağını bildirir.[133] Eserinin başında okurunun kendisinden meşriki hikmeti/doğu bilgeliğini açıklamasını istemesi üzerine bu işe giriştiğini ve bunun kendisinde daha önce yaşadığı ve dilin niteleyemediği, sözün açıklayamadığı, insan aklının anlamını kavrayamadığı, tasavvufta fenafillah adıyla anılan bir durumu hatırlattığını belirtir.[134] Nitekim fenafillah durumunda Hay cisimsellikten tümüyle uzak bir deneyim yaşamaktadır. Oysa dil cisimsel niteliklere ve ilişkilere göndermede bulunur.[135]

Whitehead'ın da belirttiği gibi metafizik söz konusu olduğunda kelimeler ve ifadeler, sıradan kullanımlarına yabancı bir genelliğe doğru genişletilir. Bu durumda onlar imgesel bir sıçrayışa sessizce başvuran metaforlar olarak kalır.[136] Farabi Tanrı'nın zatı hakkında dile getirilen "haz", "sevinç" ve "mutluluk" gibi hisleri insanın en yüksek seviyeden idrak ettiği şeylerle karşılaştırarak anlayabiliriz derken buna işaret etmektedir. O bizim duyduğumuz haz, sevinç ve mutlulukla İlk Olan'ın duyduğu haz, sevinç ve mutluluk arasında hiçbir nisbet olmadığını[137] söyler. Ancak bu durum ''haz'' ''sevinç'' ve ''mutluluk'' gibi kavramların, bizim dünyasal/bedensel deneyimlerimizden bağımsız saptanamayacağı ve metafiziği kapsayacak şekilde genişletilemeyeceği gerçeğini değiştirmemektedir. Bu karşılaştırarak anlama durumu, aslında yaşanan mistik tecrübeye o tecrübe esnasında müdahale etmekte, bu sebeple de Hay bin Yakzan beşeri tecrübelerinden bağımsız yaklaşarak ilahi olana erişememektedir.

İbn Tufeyl için mistik tecrübe tam olarak anlatılamaz çünkü onun bakış açısından ele alındığında bu tecrübe bir yapının/gerçekliğin Hay'da inşa olması, ona yerleşmesidir. İlahi olanın Hay'ı işgal ederek onu yok etmesi/etkisizleştirmesi, meydana gelen ama açıklanamayan bir şeydir. Bu sebeple o kullandığı simgeler ile

[133] Walter T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 281.
[134] Mustafa Yıldız, *''İbn Tufeyl'de İnsan Doğasının Fizik ve Metafizik Kaynakları'',* ss. 65-66.
[135] Mustafa Yıldız, *''İbn Tufeyl'de İnsan Doğasının Fizik ve Metafizik Kaynakları''*, s. 84.
[136] Alfred North Whitehead, *Süreç ve Gerçeklik,* çev. Kevser Çelik, Fol Yayınları, Ankara 2021, s. 41.
[137] Farabi, *es-Siyaesetü'l-Medeniyye*, s. 48.

simgelediği gerçeklik arasına bir mesafe koyarak kendi seçtiği yönteme müdahale etmektedir.

‘’Seni kuşkuya düşüren, kullandığımız simge ile simgeleneni bir kabul etmen ve böyle değerlendirmendir. Aslında böyle bir değerlendirme, olağan konuşmalar için bile yersiz ve yanlıştır. Böyle iken, Tanrısal evrene ilişkin bir bilgi aktarımında nasıl düşünülebilir?’’[138]

Tanrısal evrene ilişkin bir iş hakkında bilinen sözcüklerle konuşmanın gerçekdışı sonuçlara götürmesine rağmen hala onun mahiyetini tam anlamıyla kapsayamayan sözcüklerle ilahi olanı tanıtmak olanaksızdır. Bu durumda ister sözcük anlamıyla ister simgesel olarak kullanılsın herhangi bir dilin kullanımı haklı gösterilemez. Ancak eğer mistik bilinç saltık olarak anlatılamaz olsaydı, Hay böyle bir deneyimin bilincinde olamayacağı için İbn Tufeyl bunu dile getiremezdi; ya da başka deyişle, asla böyle bir deneyimi yaşamamış olması gerekirdi.[139] Ancak İbn Tufeyl bahsettiğimiz gibi kendi anlatısını gölgeleyen çelişik bir tutumla hareket etmekte ve bunu ortaya koyarken de bu evrene has ikili karşıtlıkları kullanmaktadır.

‘’Ayrılmak, birleşmek, başkalaşmak gibi nitelikler bu dünya için geçerlidir. Tanrısal evrende ne bütün, ne parça sözcükleri bir şey ifade eder. Tanrısal evrene ilişkin bir iş hakkında bilinen sözcüklerle konuşmak gerçekdışı sonuçlara götürür insanı.’’[140]

O tüm bu süreci ayrılma-birleşme, öz ve başka, birlik ve çokluk gibi ikili gerilimler üzerinden bir anlatı haline dönüştürmektedir. Aynı şekilde Bir’in bir oluşunun ifade edilebilirliğini Bir olmayan ile sağladığını fark etmiş olacak ki, bu zorunluluktan kurtulmak için ikili gerilimleri sadece beşeri alana has kılarak çokluğun olmadığı bir alanda birliğin de olmayacağını vurgulamakta, bu sebeple de metafizik alan hakkında konuşulamayacağını belirtmektedir.

Derrida ikili karşıtlıkları belli bir semantik boşluktan dolayı illüzyon olarak görmektedir. Ona göre göstergeler kendilerini negatif olarak tanımlayabilmek için daima karşıtlarına ihtiyaç duyar. İbni Arabi de düalizme bir mevcudiyeti perdelediği için kızgındır, onun için düalist tavır bir paradoksun mevcudiyetini, Tanrı'nın

[138] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 153.
[139] Walter T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, ss. 295-296.
[140] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 149.

düşünülemez Birliğini perdeler, örter.[141] Farabi tanrının dilsel açılımında yaptığı sorgulamalarda İbn Tufeyl'in ayrılma ve başkalaşma olarak ifade ettiği bölünmenin, dolayısıyla ikili bir ontolojik düzeneğin imkanını tartışır. Ona göre şayet bölünme varsa analiz süreci bizi sonunda bir şeyin varlığının parçasına götürür ve o parça da mevcut olur, onun bir varlığı bulunur. Bu sebeple o bölünmez. Aksi halde bu durum sonsuza kadar gider ve kesinlikle hiçbir şeyin mahiyetinin bilgisi elde edilemez. Bölünmediği takdirde ise onun varlığının anlamı ile mevcut oluşunun anlamı bir olur. Onun hakkında ‘’mevcuttur ve zatı onun ta kendisidir" yahut "bizzat mevcut olarak vardır" denilir.[142] Öyleyse onun varlıkla ilişkisini bölünme olarak değil, belirme-tezahür hadisesi olarak işlemek gerekir. Bu yorumda "Tanrı'nın belirişleri" tıpkı İbn Tufeyl'in de vurguladığı gibi sonlu şeyler dünyasını ifade eder. Bu yüzden İbn Tufeyl, okuyucuya ‘’Bir’’ mefhumunu Hay sonlu şeyleri yani tanrısal belirişleri aşarak birliğe eriştiği için kavratamaz. Aksine okuyucu kendi zamansallığını ve mekansallığını Bir'in çokluklara saçılması olarak kavradığı anda metafiziği ‘’Bir’’ şeklinde kategorize edebilir.

Okuyucunun ya da avamın aksine Hay'ın ya da bir dile sahip olan Absal'ın ilahi olanla birleşmesi kavramsal bir ifadeye imkan vermez. Onlar kavramsallaştırabilecek hiçbir farklı öğe olmadığı için ayrımlaşmamış birlik içerisinde herhangi bir şeyin kavramına sahip olamaz. Kavramlar ancak çokluğun veya hiç yoksa ikiliğin olduğu yerde olanaklıdır.[143] Ancak İbn Tufeyl'in hem ilahi olanı nasıl kavramlaştırdığını çözümleme çabamız hem de onun ilahi olanın ya da ona dair bir deneyimin neden dile, dolayısıyla bir kavrama yerleştirilemeyeceğini iddia ettiğini açıklığa kavuşturma gayemiz, onun bu iki tutumu aynı anda işleme sokan paradoksal tavrını ortadan kaldırmaz. Öyleyse bu durum dilin gerçekliği sahiplenememesinden mi yoksa deneyimin bizatihi kendi paradoksallığından mı kaynaklanır?

Absal'ın hikayeye girişi ile birlikte Hay'ın dili sahiplendiğini ve deneyimi için hem Absal'a hem de diğer ada halkına bir ifade aracı kıldığını görmekteyiz. O artık tıpkı İbn Tufeyl'in hem dile hem de Hay'ın deneyimine sahip olması gibi hem kendi deneyimine hem de dile sahiptir. Öyleyse bu iki aynı kaynaktan çıkan ama aynı yönde

[141] Ian Almond, *İbn Arabi ve Derrida: Tasavvuf ve Yapısöküm*, çev. Kadir Filiz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s. 41.
[142] Farabi, *Kitabu'l-Huruf*, s. 147.
[143] Walter T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 301.

ilerlemeyen kendiye haslığı nasıl değerlendirmek gerekir? Düşünce ve sezgi dolayımında beliren manevi deneyimi ruh-beden düalizmi odağında çözümleyecek olursak, deneyimin Hay'ın ruhani tarafına iliştirildiğini, dilin de onun beden ve ruh etkileşimiyle kurulan bedensel varoluşuna değil de sadece bedeni tarafına yerleştirildiğini iddia edebiliriz. Dolayısıyla o taraflardan salt birinin eriştiği hakikat deneyimini onu sahiplenemeyecek olana yerleştirememektedir. Deneyimin kendisi de onun bilinçli bir özne (bedenli var olan) oluşunu tam anlamıyla ortadan kaldıramadığı ve aynı zamanda onu birey olarak kabul etmediği için paradoksal bir deneyim olmak zorundadır. Bu durumda dil ancak deneyim paradoksal olduğu için paradoksaldır. Dolayısıyla dil deneyimi dosdoğru yansıtmaktadır. İbn Tufeyl, deneyiminin paradoksallığını anlatılamazlıkla karıştırmaktadır.[144]

Mistik deneyimin ifadesini anlatılamaza indirgeyip metaforik bir üslup ile bu kapalılığı aralamak, her şeyden önce dil/şeriat/beden merkezli bir yaşantıda olanı dışlayarak onun vakıf olamadığı bir anlam dünyasına karışmanın, o anlama bürünmenin bir üstünlüğünü sunmaktadır. İbn Tufeyl'in bu işi kendisinden istendiği üzere yapması bu durumu değiştirmemektedir. Bu bağlamda sembolik üslup kısmi bir açıklığın sağlayıcısı ve bir paradoksun tasviri olabilecekken, anlatılamaza vurgu yapan ek açıklamalarla beraber bir kapalılığın destekleyicisi ve bu kapalılığın deneyimi yaşayana haslığının bir göstergesi olarak iş görür. Gizi dağıtma çabası gizi görünür kılmaya evrilir.

Dil vasıtasıyla gerçeklik hakkında konuşabiliyorsak buna mukabil gerçekliğin dil bağlamının dışında ele alınması bizzat yaşamın parantez dışına itilmesi anlamına gelir.[145] Bu bağlamda İbn Tufeyl'in çabası metafiziğin, yaşamın-dünyanın sınırlarında ve dini dil-şeriat gölgesinde varlığını sürdürmesi olarak görülebilir. Bu durum, havasın ayrıcalıklı konumunun vurgulanması ve tecrübenin hem dilde varlığa gelerek hem de dilsel anlatının başka bir versiyonu olan şeriat ile desteklenerek okuyucu tarafından gerçekliğin sınırlarına dahil edilmesi içindir. İbn Tufeyl'in bu tecrübeyi Hay ve Absal gibi tanrısal özelliklere başkalarından daha fazla vakıf olan insanlara has kılarken onu anlatmanın mefhumu haline getirerek [146] bireysellikten taşırması ve toplumsal kılışı,

[144] Walter T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 309.
[145] Hüseyin Subhi Erdem, *Wittgenstein: Dilin Yörüngesinde Felsefe*, s. 144.
[146] Kitabın yedinci bölümünde yer alan ''İnsanlar Arasında'' kısmı bundan bahseder. Bkz: İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 163-168.

bedensel varoluşun devingenliğini daha fazla hissettirmektedir. Değindiğimiz bütün nedenler içinde belki de en önemlisi bu bedensel devingenlik akışında dilin deneyimlenemeyen metafizik önermelerin yadsınmaması için gerekli oluşudur. Heidegger ifadenin belirlemek suretiyle dikkate taşınanın birlikte-görülmesini-sağlama olduğundan bahseder. Var olanı başkaları ile paylaşmak, onu başkalarına-sözlü-olarak-nakledilebilir kılmak, sözün taşımacılığında dikkate taşınanların gize maruz kalmasına rağmen, var olanın/anlatılanın kendisini hedeflemekte ve onu bir dünya-içinde-var olma ve duyulana-yönelik-varlık kılmaktadır. [147] Farabi'nin de söylediği gibi bu bir gerekliliktir ve ona göre fizik ötesi bir deneyimi kavrama potansiyeline sahip olmayan birisinden aktüel düzlemde bir mistik yaşantı gerçekleştirmesi beklenemez. Bu sebeple bu tecrübenin ilkelerini ve mertebelerini, bu mertebelerin hiyerarşik sıralanışını bu insanlara *hayal ettirmek* gerekir. Farabi burada tahayyülün asıl deneyimi taklit eden şeyler ile gerçekleşeceğini vurgular. [148] Bu noktada onun dini sembolik bir dilin eseri olarak değerlendirmesi de açıklık kazanır. Çünkü din, bu şeylerin veya onların hayallerinin nefislerdeki resimleridir. Farabi'nin hayal ettirme metodu bir yetinin potansiyel olarak herkese içeriden yerleştirilmesi üzerine kuruludur, o fizik ötesini kavranabilir kılmayı ve bu yolla ilahi olana yönelebilmenin önünü açmayı hedefler.

Ancak İbn Tufeyl'in bu tecrübeyi dillendirme sebebi, seçkin insan kuramını zedelemeyecek şekilde ilerleyen bir tanıtım etkinliği gibidir. Zira hem avamın ona verili olanla yetinmesi gerektiğine dikkat çektiği sayfalar hem de kitabı yazma amacının ona sorulanları açıklığa kavuşturmak olduğunu dile getirmesi bunu kanıtlar niteliktedir. Öyleyse metafizik, sebebi ne olursa olsun bir şekilde dile gelme ihtiyacı hisseder. O hem bir gizdir hem de sembolik de olsa kısmi bir açıklığa muhtaçtır, çünkü bu bir deneyimin dışa aktarıma tabii olma ihtiyacının bir sonucudur ve bu ihtiyaç insanın sosyal/toplumsal, kısacası bedensel bir varlık oluşunda yatar. Heidegger'in de belirttiği gibi o, kendini "içerideki" olarak dışarıya kapattığı için değil, dünya-içinde-varolma olarak zaten anlayarak "dışarıda" olduğu için sözle dile getirir.[149] Metin bağlamnda İbn Tufeyl'in dışarısı ona sorulan soruların sahipleri ve kitabı okuyan bütün okuyuculardır. Yazı ise onun metafiziği bedensel/dünyasal kıldığı mecradır.

[147] Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 164.
[148] Farabi, *es-Siyasetü'l Medeniyye*, s. 130-132.
[149] Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 171.

> Ne ki, müşahede makamında görülen şeyleri gereği gibi anlamanın, ancak oraya ulaşmakla mümkün olabileceğini gözden ırak tutmaman gerekir. Sana Hay'ın müşahede ettiklerini, doğrudan gerçeklerin kapısını çalarak değil, dolayımlı olarak gösterecek bir takım göstergelerle, örnekleme yoluyla anlatmaya çalışacağım.[150]

Burada İbn Tufeyl'in sembolik anlatımı gerçekleştirdiği metaforlardan birisi güneştir. O, güneş aracılığıyla okuyucunun zihnine dolayımlı bir ilinti ile giriş yapar.

''Başka şeylerin varlığı, yoğun cisimlerde yansıyan ve ilk bakışta cisimlerde çıktığı sanılan güneş ışıkları gibidir. Bu ışıklar, yansıdığı cisimlerden çıkıyor gibi görünseler de, gerçekte, güneşin ışıklarından başka bir şey değildirler.'' [151]

Bu bölümü bedenin pasif konumunun bize tekrar hatırlatıldığı, güneş ışınlarının ise ruhun farklı bedenlere ilişmesi şeklinde açıklandığı bir pasaj olarak değerlendirmek, ruh-beden düalizminin temeline çokluktaki birlik doktrinini oturtmaktadır. Yine metaforik bir anlatımda sunduğu bir başka hiyerarşik düzen de kozmolojik tasavvurdur. Bunun için başvurduğu metafor ise aynadır. Aynalar Düzeneği başlığını verdiği kısımda en yüce gök katından dünyaya kadar her bir katmanın özünü bir diğerinden yansıyan ama bu yansımada başkalaşan ayrı birer yapı olarak ele alır. Bu metafor üzerinden bizce oluşturulması gereken soru, ilahi olanın taşması olarak açıklanan yansıma esnasında kişinin tam anlamıyla kendisi olarak mı açığa çıkacağı yoksa aynada varlığını hissettiğinin aldatıcı bir görüntü mü olduğudur. Ya da ilahi olanın kendisi mi aynaya yerleşmektedir? İbn Tufeyl'in bu sorulara cevabı, anlatılamaz olanın anlatılması paradoksunu tekrar gün yüzüne çıkarır.[152]

Güneş ve güneş ışınlarını enerji-form bağlamında sembolikleştiren bir diğer düşünür de Sühreverdi'dir. O tıpkı İbn Tufeyl gibi güneşin yayılması ile taşma-işrak arasında bir ilinti kurarak hareket etmekte, ışığın yansıdığı yerlerin çoğalmasıyla güneşin çoğalmadığını söyleyerek[153] birlik-çokluk gerilimini açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır.

İbn Tufeyl insan ya da alem, tanrının taşmasında vuku bulan her şeyi liminal bir varlık kılar. Varlık bir eşik (ayna) ve bir ana kaynak (güneş) birleşiminde açığa çıkan

[150] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan,* s. 146.
[151] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan,* s. 147.
[152] ''Şöyle de anlatabiliriz bunu: Güneş, güneşin karşısında konulmuş bir ayna ve güneşin aynada görünen suretini düşün. Aynada görünen suret nedir? Güneş mi? Ayna mı? Tümüyle başka bir şey mi? Hiçbiri değil.'' İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan,* s. 150.
[153] Fatma Turğay, *İşraki Felsefeye Misal Aleminden Bakmak,* s. 125.

bir yansımadır. Bu yansıma aynada belirmesi bakımından aynaya (bedene), kaynağının güneş olması bakımından ilahi olana (ruha), bu iki bileşimin sonucunda oluşan bir yansıma-bütün (insan) oluşu sebebi ile kendiye aittir. Aynı anda üç farklı unsuru içeri davet eden bir karışım olarak bu yansıma asla tam olarak üç şeyden birisi olamamaktadır.

İbn Tufeyl, Hay'ın kendi özünü müşahedesine dair şu cümleleri kurar:

''Eğer kendi özü sonradan var olmasaydı ve eğer Hay'ın sonradan olma bedenine özgü olmasaydı, yaratılmamış, başlangıçsız olarak düşünülebilirdi.'' [154]

Bu noktada o ilgi çekici bir şekilde tanrısal öz ile kendi özü arasındaki ayrımı kendi özünün bedene özgü oluşunu vurgulayarak, ''kendiliği'' bedensel varoluş ile bağdaştırarak yapar. İbn Sina'nın da vurguladığı gibi Hay, bedenlerin farklı olmasından dolayı bireysel bir zata sahip olur. [155] Ancak bedenin hala aşılma çabasına maruz kalışı, Hay'ı kendi özünü ortadan kaldırmaya çalışan bir döngüde var etmeye devam eder.

Liminal bir eşik olarak insana tekabül eden aynadaki yansıma, onun bedensel varoluşunda hem ruhu hem de bedeni kapsamaktadır. Burada beden ruhun eylemlerini yansıtan, ruh ise saf mutlak ilahiliği eylemlerini bedende sunarak yansıtan iki parçadır. İnsanın bir ayna oluşu bu düalizm üzerinden beden ve ruhun ayrı ayrı ayna metaforuyla işlenmesinde ele alınabilir. Fakat pasif bir beden kabulü İbn Tufeyl için eşik/aracı/yansıtıcı görevini ruha tekabül ettirmekte, ruh hem tanrısallığın hem başkalaşmanın gerçekleştiği mahal olmakta ve başkalaşmanın nihai sonucu olarak bedensel tavrı sunmaktadır. Ancak bu noktada tıpkı aynalar düzeneğindeki birden fazla taşma-yansıma için gerekli olan birden fazla liminallik gibi, bedenin de bir ayna-taşma ürünü olarak aynalaştığı iddia edilebilir. İbn Tufeyl'in ya da klasik sudur teorisinin bahsettiği gibi bedende/maddede son bulan bir taşmadan ziyade, bedenin kendisinde sunulan eylemler ve tavırlar ile başka bedensel varoluşlar için aynalaşarak bir ''gösterge'' aracı olmasına imkan sağlayan bir taşma/yansıtma süreğenliğinden söz edilebilir. Ruhun inşa ettiği özerklik, onun bu özerkliğin yansıtılacağı ayna olarak bedeni biçimlendirmesinde işler. Ancak Hay bin Yakzan için beden hayatının çoğu kısmında kendiliğini aktaracağı bir tür yeni ayna (başka beden) ile eşleşememektedir.

[154] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 151.
[155] İbn Sina, *Nefsin Halleri*, s. 102.

Absal'ın ve kısa bir süreliğine de olsa Salaman ve ada halkının devreye girmesiyle birlikte, beden ruhun yansımasını taşımak ve öteki ile olan diyalogta/dilin bedensel bir fenomen oluşunda, ruha yönelişin gerçekleştiği düzlem olmak zorundadır. Bu yüzden, dilin kaynağı itibarı ile insani olması, insanın dünya içinde-oluşunun/dünya-içindeki-varlığının aslında lingüistik olması anlamına gelir.[156]

İbn Tufeyl'in okuyucu ile gerçekleştirdiği ''gizi ifade ile dağıtma'', Absal'ın devreye girişi ile Hay için de bir olanağa dönüşür. Dil, Hay'ın deneyimini hem sınırlayan hem de Absal'a açan bir tecrübe olmak zorundadır. Şeriat'ın bu tecrübe karşısındaki konumu da kitapta çok net bir tavırla belirtilmektedir. Absal'ın şeriatı Hay'a sunuşu, Hay tarafından inanılan bir husus değil, ''kendi deneyimleri'' ile doğrulanabilen, bireysel mistik tecrübesinin denetimine tabii olan ve bu deneyim ile uyuştuğu için kabul edilen bir gerçeklik olmak zorundadır.[157] Çünkü kendi deneyimi hem zamansal hem de tecrübi olarak şeriatı önceleyen bir deneyimdir. Onun şeriatı-dilin mefhumunu kendi deneyimleri ile örtüştüğü ölçüde onaya tabii tutması, hiyerarşinin dil/beden/dünya – ifade edilemeyen/ruh/öte dünya dikotomisinde dünyasallığı aşağıya yerleştirdiğinin bir başka kanıtıdır. O şeriatı yeni bir ufuk zemini olarak kendi bilincine bulamak yerine, kendi bilincine uyan bir parça/aşama olarak anlamlandırmaktadır. Fakat okuyucu için şeriatın kendi hayatlarında daha öncelikli oluşu durumu tam tersi kılmalıdır. Onlar için mistik tecrübe din ve rasyonel gerçeklikle uyum sağlayabildiği ölçüde kabul edilebilir bir deneyimdir. Ancak biri ruhsal tavra diğeri de bedensel varoluşa has kılınan iki yöntemin birbirlerini doğrulayan ve birbirlerine muhtaç basamaklar oluşu, kitabın ana vurgusunun Hay'ın deneyimi ile şekillendiği gerçeğini değiştirmez. Bu durum Hay bin Yakzan'ın okuyucudan üstünleştiğini, dışın denetimine tabii olmak yerine kendi içsel eylemlerinin dışı denetleyebildiği bir kontrol mekanizmasına dönüştüğünü iddia edebilmemize olanak sağlar.

Gadamer'in de belirttiği gibi kendisini doğal varlığından kurtararak anlamlı olana (Geistige) yükselten her tekil birey, mensubu olduğu halkın dilinde, yasalarında ve kurumlarında, konuşmayı öğrenirken olduğu gibi, kendisine mal etmesi gereken

[156] Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, C. II, s. 253.
[157] ''Hay bütün anlatılanları doğruladı. Çünkü bunlar, müşahede ettiği şeylerle uyuşuyor, örtüşüyordu.'' İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 162.

şeyi önceden-mevcut bir yapıda bulur.[158] Farabi bu durumu dil üzerinden belli bir milletin/yerel birikimin kendi alışkanlıklarını aşamaması şeklinde ele alır ve alışkanlıkların dilde sabitleşmesi olarak açar.[159] Dolayısıyla herhangi bir tecrübenin her zaman süjenin dilsel ifadesiyle anlam kazandığı söylenebilir. Hiç kimse kültürel olarak belirlenmiş bir dilsel çerçevenin dışına çıkarak bu tecrübesini dillendiremez.[160]

Burada problem Hay için dil/yasa/kurum gibi kavramlar ekseninde kurulan bir toplumsallığın sağlanmayışıdır. Bu sebeple dil daha önce deneyimlemediği, kendisinde açığa çıkmayan ve açığa çıkma ihtiyacını hissetmeyen, dolayısıyla Hay için bir tanıdıklık/zamansal öncelik barındırmayan yeni ve yabancı bir mefhumdur. Absal'ın devreye girişi ile dil onun ada içi bir taklide geri dönüşünü, ceylan ile geride bırakılan ''öteki'' mefhumunun tekrar gündeme gelmesini sağlamaktadır. Absal'ın ve Absal dolayımıyla öğrenilen şeriatın Hay'a konuşması ve Hay dolayımıyla ruhani bir hakikat tecrübesinin Absal'a yerleşmesi, öteki ve ben dizilimini zorunlu olarak sağlar. Çünkü dil, hakiki anlamanın ve uzlaşmanın iki insan arasında/içinde gerçekleştiği ortamdır. [161]

Bu anlama ortamında Absal anlattığı şeriatın dolayımsız, dokunulmamış saf gerçekliğini mi Hay'a yerleştirmektedir yoksa şeriat gerçekliğini Absal'a ilişerek mi Hay'da kurmaktadır? Bu durumda onun Hay'da tekrar işlenmesi, şeriatın Absal'ın yorumu ile tahrif edilmiş halinin bir de Hay tarafından bozulması olarak mı değerlendirilmelidir? Anlam, Absal'dan ya da Hay'dan bağımsız bir dışsallığın bilince erişip ona şeriatı yerleştirmesinde ya da şeriatın kendi kendine bilinci işgal etmesinde değil, Absal'ın ve Hay'ın kendilerini ona açmalarında içselleşir. Bu sebeple yorumdan bağımsız bir anlama olamaz. Hay söz konusu olduğunda anlam, kendi yorumsallığını biçimlendiren özerk tecrübelerin ışığında ortaya çıkar. Öyleyse dil ve şeriat genele ait iki yapı olarak herkese içsel olmalarında öznel ve yine herkese aşkın olmalarında nesneldir. Şeriatın hem avama hem de havasa hitap edebiliyor olması bunu desteklemektedir. Birbirinden farklı donanımda iki ayrı bilince hitap edebilmesi, onun her birine hem aşkın hem de içkin olduğunu, aşkınlığını bir ötekine içkinleştiği anda

[158] Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem,* çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, C. I, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 19.
[159] Farabi, *Kitabu'l-Huruf,* s. 79.
[160] Şaban Ali Gündüz, *''Tecrübe, Dil ve Teoloji: Dini Tecrübenin Teolojik Yorumu''*, Kelam Araştırmaları Dergisi, 2004, S. 2, s. 37.
[161] Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem,* C. II, s. 170.

kurduğunu iddia etmemize olanak sağlar. Bu eksende Hay'ın şeriatı ve dili öğrenmesi, Absal'ın yorumunun bir yorumu olarak dışa ve genele ait nesnel bir öğenin onda bireyleşmesi, ona içkinleşmesi olarak değerlendirilebilir. Bunun sebebi bir bilinç akışına ait olayın, olduğu haliyle bir başka bilinç akışına nakledilememesidir. Ancak burada yine de bir intikal söz konusudur. Bir şey bir hayat alanından bir diğerine nakledilir. Bu bir şey tecrübe edilmişlik olarak tecrübe değil, onun anlamıdır. Tecrübe edilmiş bir şey olarak tecrübe, yaşanmış bir şey olarak tecrübe özel kalır, ancak anlamı, yani manası genel hale gelir.[162] Hay, özel tecrübenin mana olarak genelleşmesini Absal aracılığıyla gerçekleştirir. Ancak deneyiminin anlatısı ada halkının yorumsal artalanına yerleşememektedir. Avam onun anlamını kendinde açığa çıkaracak zihinsel olgunluğa sahip değildir. Bu sebeple Hay'ın tecrübesi ona ait, Absal'a bir anlam olarak içkin ve avama aşkındır.

Dilin Hay için ada halkından ve Absal'ın devreye girmesiyle bulunduğu diyalog ortamından bağımsız bir şekilde ne anlam ifade ettiği hikaye için önemli değildir. Zira burada düşünce ve dil arasında sahiplenme ve kaynaklık bakımından bir ilişki kurulmadığını görmekteyiz. İbn Tufeyl tıpkı Badiou'nun Platon'dan beri felsefenin dilden değil bizzat şeylerden nasıl hareket edeceğimizi bilme[163] olduğu kanaatinde olacak ki dil Hay için şeylerin anlama geldiği bir yuva/mahal olarak kendisini onun bilincinde örmez. Şeyler (ada ve ada mekanları), ''ne ve nasıl''a cevap olarak ipucu barındıran ve anlamı kendilerinde ören objelerdir. Bu bağlamda İbn Tufeyl için dilden bağımsız bir varoluş olarak varlıkların bu özelliği onların tanrısallığından, tanrının onlarda açıklığından kaynaklanıyor olabilir. İlahi olanın şeylerden ayrı oluşunun fark edilebilmesi ve kavramsal düzlemde onlardan ayrıştırılabilmesi Hay'ın zihinsel süreçlerine bağlanmakta ancak bu süreçler dil ile etkileşimli bir faaliyet alanında değil şeylerin birer gösterge oluşunda temellenmektedir. Ancak dikkat edilmesi gereken husus kelimeler alanının diyalektikle fethinin gerçekte kelimeler olmaksızın bilgi diye bir şey olduğu anlamına gelmediği, sadece hakikatin/doğrunun yolunu açan şeyin kelime olmadığı anlamına geldiğidir. [164]

[162] Paul Ricoeur, *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 6.
[163] Alain Badiou, *Gerçek Mutluluğun Metafiziği*, çev. Murat Erşen, Monokl Yayınları, İstanbul 2020, s. 30.
[164] Hans-Georg Gadamer, Hakikat ve Yöntem, C. II, s. 202.

Hay üzerinden katıldığımız durum sadece bir farkındalık anına tanıklık değil aynı zamanda kavramsal ve kuramsal olarak bir düşünme pratiğini, zihin jimnastiğini gözlemlemektir.[165] Bu boyutta bir kavramsal çözümlemenin dil olmadan nasıl belireceği problem oluşturmaktadır. Çünkü kavramlar dilin araçlarıdır ve kavramlar insanı soruşturmalar yapmaya götürürler; onun ilgisinin ifadesidirler ve ilgisini yönlendirirler.[166] Deleuze arzuların ve inanışların dışa vurulmasını sağlayan sözcüklerin öncelikle bu arzuları ve inanışları imleyici kılan kavramlara ve kavram içerimlerine gönderme yapmaları gerektiğini, aksi takdirde arzuların ihtiyaçların sıradan aciliyetinden ayrı bir beklentiler, hatta ödevler düzeni oluşturamayacağını, inanışların sıradan kanılardan ayrı bir çıkarımlar düzeni meydana getiremeyeceğini söyler.[167] Ancak İbn Tufeyl Hay'ı herhangi bir kavramsal çözümlemeden hareketle bir sistem kurmaya yönlendirmediği gibi, ceylanın tekrar yaşamasına dönük arzusunu ya da ölümden sonra ruhun devam ettiğine dair inanışını da dışa vurmaya yöneltmediği için Hay bu deneyimleri herhangi bir sözcük ya da cümle dizilimi ile kanalize etmez.

Hay için bilgi duyumlar sonucunda oluşan kanaatler çerçevesinde temellenir. Yine sadece bir ifade aracı olarak görülmesinden kaynaklı olacak ki, düşüncenin dilden bağımsız bir şekilde Hay bin Yakzan için bir öncekine eklemlenerek katmanlanabilmesi ve gelişmesi, dilin Heidegger'in ifadesiyle düşüncenin evi olarak görülmediğini göstermektedir. Bu bağlamda şeriatın alt derecede yer alan bir bilgi kaynağı oluşunun da dilsel bir ifade aracı olmasından ve gerçekliğin o dilde varlığa tam olarak gelemeyişinden kaynaklı olduğu iddia edilebilir.

Dilin öteki bağlamında açılımı onu bedensel kılan bir unsurdur. Düşüncenin dışa vurumunu gerektiren bir öteki devreye girene kadar Hay bin Yakzan'ın dile ihtiyacı olmamaktadır. Bu bağlamda İbn Tufeyl'in dili, düşüncenin oluşması için bedensel varoluşun öteki ve dünya ile birlikteliğinde yerleşilen yerel ya da evrensel örüntülerin kuşattığı ses, kelime, cümle (v.s) dizilimlerinin, ruhta ya da zihinde ötekinden beslenen

[165] Kitabın genelinde görebileceğimiz bu tutum için bir örnek olarak Üçüncü Bölüm'ün ilk başlığı olan ''Canlıların Görünmeyen Birliği'' kısmının ilk cümlesini verebiliriz: ''Hay bin Yakzan, gündelik yaşamını belirli bir düzene soktuktan sonra, kuramsal düşünce alanına geçti.'' İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 105.

[166] Ludwig Wittgenstein, *Felsefî Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, Totem Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 193.

[167] Gilles Deleuze, *Anlamın Mantığı*, çev. Hakan Yücefer, Norgunk Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 33.

bir kendiye haslık olarak varlığa gelmesi şeklinde özerk bir işlev olarak değil, somut ve nesnel bir ifade aracı olarak değerlendirdiği söylenebilir.

Dilin düşünceyi ifade eden/gösterge haline getiren yapısı tıpkı bedenin ruhu yansıtması ya da ruhun beden üzerinden kendisini sergilemesi gibi bir tür araçsallık ilişkisinde sabitlenir. Hay bin Yakzan'ın gerek hayvanlarla bağ kurma noktasında çıkardığı sesler, gerekse Absal ile anlaşabilmek ve ada halkına hakikati anlatabilmek için dili öğrenmesi, dilin bedenselliğini/dünyasallığını ve başka/öteki merkezliğini göstermektedir.

Eserin başlarında geçen çevresindeki sesleri taklit etme durumu da anlamın dile çağrılmasından değil, uyum sağlama/adapte olma güdüsünden kaynaklıdır. Çünkü Hay'ın hayvanlara has fonetiği birebir taklit etmesinin mümkün olamayacağını bir kenara bırakacak olursak, bu olasılığın gerçekleşme halinde bile ''ses'', hayvanlara ''anlamlı bir dizgi'' olarak gelen kurulumun mahiyet aralığına erişemez. Düzensiz seslerin ve dile gelme biçimlerinin bir ''anlam'' oluşturması, duyulanı ses olarak değil, ''anlama sahip bir yapı'' olarak algılamamızda, sesten önce anlama sahip olmamızda yatar. İleriki süreçte anlam aralığına yerleşebildiği ada halkının dili ise, kendisini zaten dil ile kuşatılmış bir döngüde bulan ve düşünceleri bu kelimeler üzerinden şekillenen insanların dilidir. Bu durumda dilin Hay'a sonradan eklenen dışsal bir araç olması, onun dili sahiplenmesini-içselleştirmesini ne derece etkiler? Bu soru hikayenin odak noktası değildir.[168] Hikaye adapte olma ihtiyacında devreye soktuğu sesi, bu sefer ötekiye dönük bir ifadenin aracı olarak anlamın yerleştiği bir dil şeklinde tekrar Hay'a açar.

Öteki ile karşılaşma onu daha önce fark etmediği bir ihtiyaca, ötekini anlamaya-ona yönelmeye itmekte ve bireysel tecrübe bir anlatma-gösterme ihtiyacına sürüklenerek dilin nesnesi haline gelmektedir. Birin mutlak inşasını ve insan olmanın yıkımını engelleyen Hay'ın bedeni ve ötekinin ona yönelen bedenidir. Dilin devreye girişi bu açıdan kritiktir. Dil bedenseldir, içte olanın dışa vurumu için bedenin kullanılma yöntemlerinden birisidir ve rasyonel açıdan bir insanın belli bir yaştan sonra bir dil öğrenebilmesinin zorluğunu bir kenara bırakacak olursak Hay bin Yakzan da bu yetiye muhtaçtır. Şaban Ali Gündüz'ün de belirttiği gibi metafizikten bahsetme

[168] ''Hay Konuşmayı Öğreniyor'' başlığında İbn Tufeyl, Absal'ın Hay'a kısa sürede dili öğrettiğinden bahseder. İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan,* s. 161.

ihtiyacı bir ispat yöntemi değil, varlığı anlamlandırma çabası olarak görülmelidir.[169] Zira Absal'ın da bu mistik tecrübeyi gerçekleştirebilmesi, Hay'ın bir ispat çabasına girişmesinden ziyade ona yön gösterme ve kendi eylemini anlamlandırma güdüsü olarak ele alınmalıdır.

Burada İbn Tufeyl'in dile yaklaşımı bağlamında açılabilecek bir diğer konu başlığı Hay bin Yakzan'ın deneyimini evrensel bir tecrübe olarak ele alıp alamayacağımızdır. Bu deneyimin özü açıkça Ben'in, yani deneyimleyenin bireyselliğinin sınırsız varlığa doğru yavaş yavaş yok olmasıdır. Deneyim esnasında Ben'in sınırları, onu ilahi olandan ayıran duvarlar parçalanır ve ortadan kaybolur. İlgi çekici bir şekilde, "yok olur" ve "eriyip kaybolur" minvalinde sözler böylesi bir deneyimin gerçekleştiği farklı coğrafyalarda, farklı ekinlerde, zamanlarda ve görünürde karşılıklı bir etkiden iz taşımayan betimlerde sürekli kendisini gösterir.[170]

Dilin dünyasal bir fenomen olarak ele alınışı, onu her öznenin kendi dünyasallığında kendisine has bir üsluba oturtmakta, bu da anlamın ortaklığının ifadenin öznelliğinde farklı versiyonlarda tekrar tekrar serpilip açılmasına imkan sağlamaktadır. Ancak mistik deneyimin ifade edilemezliği, deneyimin anlam-ifade ilişkisinde olduğu gibi onu tecrübe eden özneye aitliğini dikkate almamaktadır. Bu doğrultuda İbn Tufeyl'in Hay'ın tecrübesini onun İslam'a aitliğini aşarak din-şeriat üstü bir noktada duran kapsayıcı bir yaşantı olarak ele aldığı söylenebilir mi? Tanrısal olanı müşahede eden herkes İslam'ın kendisini mutlak doğru (Bir) kılmasıyla birlikte başka dinleri dışlayan tavrına alternatif olarak evrensel düzlemde kapsayıcı bir kategoriye yerleştirilebilir mi?

Hay'ın deneyimi sadece tanrıyı ve onun formlarını müşahede etmektir. Zira hikayenin şeriat ve Hay'ın deneyimi bağlamında bize sunduğu ortaklık, ilahi olanın birliği gibi sınırlı konular üzerinden ilerlemekte, bu da herhangi bir dini/toplumsal/bedensel doktrinin bütünüyle Hay için ne anlama geleceği noktasında bir açıklık sunmamaktadır. Hay bin Yakzan'ın deneyiminin, şeriatın anlam ve yorumun iç içeliğinde hem genel hem özerk, hem aşkın hem içkin kılınmasının imkan verdiği mistik bir yorum ile uyuştuğu söylenebilir. Öyleyse Hay'ın deneyimi Platon'un ide-form ve Plotinus'un Bir ve Çokluk gerilimi gibi ikilikler üzerinden ilerleyen bütün

[169] Şaban Düzgün, *"Bir Problem Alanı Olarak Metafizik ve Metafiziksel Olmayan Bir Teolojinin İmkanı"*, KADER Kelam Araştırmaları Dergisi 1 / 2, Ocak 2009, s. 58.
[170] Walter T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 121.

mistik öğretilerle uyuşabilir. Sözgelimi mistik bir aydınlama örneğinin merkezi kavramı olan Nirvana, Plotinus'un Bir ile bir olma, Vedantacılar'ın Evrensel Ben'le özdeşliğin kavranması, Hristiyan birisinin Tanrı'yla bir olma dediği şeyin Budist yorumudur.[171] Bu bağlamda Hay bin Yakzan'ın tecrübesi de tüm bu öğretilerin İbn Tufeyl tarafından yorumlanmış hali olarak görülebilir.

Walter Stace'in bir yandan mistisizm diğer yandan örgütlü dinler arası ilişkiler hakkında ulaştığı genel sonuç, mistisizmin bunların tamamından, onlardan herhangi biri olmadan da var olabilmesi anlamında, bağımsız olduğudur. Ancak mistisizm ve örgütlü din genelde bir araya gelmekte ve her ikisi de dünyevi çevrenlerin ötesindekine baktığı ve her ikisi de kutsal ve yüceye uygun duyguları paylaştığı için birbirine bağlanmaktadır.[172] Farabi dinlerin hepsini bedensel bir kurulum olarak görüyor olacak ki onları taklit ile özdeşleştirir ve taklidin farklılığının bedenselin farklı sunumu olduğunu ifade eder. Ona göre hepsi bir ve aynı olan mutluluğa yöneldiği halde, dinleri farklı olan birtakım erdemli ulusların ve birtakım erdemli şehirlerin bulunması mümkündür. Burada şeylerin kendilerinde ve varlıkta nasıl iseler öylece kavranması halka zor geldiği için, onların başka taklit yollarıyla öğretilmesi amaçlanmıştır. Söz konusu şeyler, her topluluk veya ulus için onlarca en iyi bilinen şeylerle taklit edilir.[173] Farabi'nin bakış açısından yaklaşıldığında dinler ifadede farklılaşan ama taklit ürünü olmalarıyla ve aynı özü taklit edişleriyle eş olan formlar olarak görülecektir. Bu noktadan hareket edilirse farklılıkların aynı hakikati sundukları ölçüde ritüele ve norma dayalı yapay/bedensel bir farklılık olduğu iddia edilecektir. Mistik tecrübe ise hakikatin bir dini dil ya da ritüel bütünü olarak farklı şeriatlarda özerkleşmesine değil, din üstü bir kurulumda tek tek bireylerde aynının tekrarına karşılık gelmektedir. Bu sebeple onun bilincin devre dışı olduğu bir anda gerçekleşmesi, ifadenin sebep olduğu özerkliğe ve kendiye haslığa hapsedilememektedir. Öyleyse Hay nihai aşamaya kadar deneyimi gerçekleştiren özne, nihai aşamada ise deneyimin kendisinde açığa çıktığı nesne olmaktadır. Deneyim, onun ya da bu deneyimi yaşayan başka insanların bir özne olarak var olmamalarında tekelleşmektedir. Bu tekelleşme, Bir'in/ilahi olanın sadece nicelik olarak değil nitelik olarak da bir/tek olmasından ve bu sebeple herkeste aynı yönde açığa çıkmasından kaynaklıdır. Bu yüzden bu doğrultuda gerçekleşen her bir

[171] Walter T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 202.
[172] Walter T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 347.
[173] Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 132.

mistik deneyim, yine epistemolojik ve ontik olarak bu doğrultuda sınırları çizilen bir tanrısallığın konu edinildiği salt bir evrensel mistikliğin imi olarak değerlendirilebilir.

Çeşitli mistik deneyimlerde karşılaşılan ‘’’ruh yok olur’’ minvalinde sözler, sufilerin ‘’fena’’ adını verdikleri, aynı şekilde İbn Tufeyl’in de Hay için ‘’yokluğa erdi’’ olarak tabir ettiği deneyimi kapsar. Bu tarz imler mistisizmin her çağ, din ve ekindeki temel benzerliği kanıtına kendi hissesini ekler. [174] Ancak bahsettiğimiz gibi bu ifadeler açıklanamaz olanın açıklanmasında ifade edilen paradoksal sözlerdir. Bu paradoksu aşabilecek, genel geçer, zaman ve mekan üstü, herhangi bir bağlantısallığa ihtiyaç duymadan evrensel kanaatlerin elde edilebileceği bir söylem, dil bedenin konumlandığı alan ile dünyasal/adasal olduğu ve bu alanın çerçevesine dahil olan her şeye göre şekillendiği için oluşturulamaz. İşte bu sebeple İbn Tufeyl dile gelmeyene vurgu yaparak dil üstü bir deneyimi evrenselleştirmeye çalışır. Ama paradoksal olarak kendisini onu dile getirmekten alıkoyamaz. Aynı şekilde bu isteği Hay’a da yerleştirir. Çünkü İbn Tufeyl toplumsal/bedensel bir varlık oluşu yüzünden evrensel-bütüncül bakışa erişmeye çalıştığı esnada yerel bir paradigma tarafından kuşatılmış bulunmaktadır. Deneyimin ifadede yerelleşmesi İbn Tufeyl’in bağlı olduğu din ve gelenek dolayımında hareket etmesiyle gerçekleşir. Ancak Hay bin Yakzan için belli bir yerel paradigma söz konusu değildir. O yüzden Hay, İbn Tufeyl’in aksine topluma yönelerek hakikatin dolayımsızlığını tahrif etmez ve sembolik bir anlatıda avam ile ortak bir zemine yerleşmez. Burada İbn Tufeyl onu çevreleyen bir paradigma inşasını kendi kanaatini kullanarak es geçmektedir. Fakat onun adasallığını istese de ortadan kaldıramamaktadır. Kanaatimizce bu kurgusal da olsa bir insanın daimi mekansallığına gönderme yapmaktadır.

Sembolik üslup İbn Tufeyl için hakikat deneyimini somutlaştıran ve sınırlandıran bir anlatım biçimidir. Bu anlatım biçimi hakikati tam olarak kuşatamadığı için İbn Tufeyl dili nesnel ve deneyimden bağımsız bir ifade aracı olarak işler. Tam anlamı ile nüfuz edememe durumu, deneyim sahibi olarak Hay için değil Hay’ın hikayesine maruz kalan okuyucu (öteki) açısından gerçekleşmektedir. Deneyim ise anlatılamaz boyutu ile özne olarak Hay’ın özerkliğini gölgelemekte ve kendisine mistik deneyimin evrenselliğinde bir yer edinebilmektedir. Bu durumda dil, deneyimin ve deneyimi yaşayan öznenin gerçekliğine müdahale eden ‘’ben’’ odaklı bir yapı değil,

[174] Walter T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 226.

‘’öteki’’ odaklı ve ötekinin ihtiyaçlarına binaen gündeme gelen nesnel ve kendinde bir sistem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Hay bin Yakzan’ın ileriki yaşlarında dili ve dil ile temellenen bedensel sistemleri sorunsuzca sahiplenebilmesi, dilin özne ile içkinleşebilmesi için gerekli olan kritik aşamaların, dile yüklenen ‘’nesnel ve kendinde’’ niteliği ile önemsizleştirilmesinden kaynaklıdır. Ancak Hay bin Yakzan’ın ömrünün çoğunda öteki ile çevrelenmemesi, onun toplumsal bir karaktere dönüşememesine ve herhangi bir paradigma ile yön alma ihtiyacı hissetmemesine sebep olmaktadır. Bu bağlamda bedenin işlerliğinde gündeme gelen her yapı (dil, toplum, kültür, ilimler…) öteki gündemde olmadığında göz ardı edilen, öteki de mistik tecrübenin kapsam aralığına girmediği sürece gündemde olamayan parçalar olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.2 Uyku-Uyanıklık Sarkacında Ruh ve Beden

İbn Tufeyl, tabiat-insan ilişkisi temelinde tüm etkilerden uzak bir insanın duyu idrakinden başlayan bir süreçle hakikate nasıl ulaşabileceğini ve hakikate dair ulaştığı bu sonuçlarla vahyi bilginin uygunluğunu göstermek gibi çok önemli felsefi problemleri ele almayı amaçlar.[175] Hay bin Yakzan, hikaye boyunca bu problemler ile sarılı bir arayış sürecindedir ve ada/tabiat içinde yer alan varlıkları bu sürece hizmet ettikleri ölçüde değerlendirmeye tabii tutar. O merkez nokta/özne olarak adayı ve adanın ona sunduklarını kendi tecrübelerinin zamansallığıyla paralel olacak şekilde sıralar. Bir yandan da bu sıralamayı tarafların sadece aynı düzlemde oluşuna dikkat çeken *yatay* bir yakın-uzak dikotomisine değil aşağı ve yukarı konumlarını da dikkate alan *dikey* bir yakın-uzak gerilimine sabitlemektedir. Onun deneyimleri sırasıyla en az tanrısal olandan en çok tanrısal olana doğru hiyerarşik bir şekilde genişlemekte ve yükselmektedir. Burada genişlemenin unsurları olan yatay yakınlık ve uzaklık, Hay'ın hala ada içi bir varlık oluşunu vurgularken dikey bağlamda aşağı (düşkün) ve yüksek (yüce) kademelerini sunan yakınlık ve uzaklık, onun ada dışı-üstü bir varlık olarak kendisini adadan ayrı kıldığına işaret etmektedir.

Yakın ve uzak geriliminde Hay'ın mistik deneyimi, her daim yaklaşmayı amaçlayan ve uzaklıktan kaçınan bir eyleme tarzını konu edinmektedir. Bu tavır mistik tecrübenin zamanla şekillenen anlamına da içkindir. Mistik tecrübe, Plotinusla birlikte "bütün bir hakikat problemine akli ve daha çok sezgiye dayalı melekelerle özel biçimde yaklaşmak" manasına gelmeye başlamıştır.[176] Bu bağlamda İbn Tufeyl, okuyucuya Hay'ın eriştiği düşünsel ve sezgisel yetkinliği onun zihinsel ve bedensel gelişimi ile paralel olacak şekilde sıralı bir seyirde anlatır. Hiyerarşik bilgi edinme süreci, zamansal ilerleme baz alınarak Hay'ın yaşamına serpiştirilir. Hikaye, onun hayatını aşamalı bir şekilde ele alır ve her bir aşama kendisinde kazanılması beklenen yetileri Hay'a sağladıktan sonra zamansal bir aşkınlık dolayısıyla geride bırakılır. Burada ilgi çekici olan, zamansal aşkınlığın o süre zarfında elde edilen yetilere de uygulanması ve bu kazanımların zamansallığının ve mekansallığının şimdi'ye aktarılamaması sebebiyle Hay'ın tarihsel varoluşunun kurulamamasıdır. Bu sebeple

[175] Aykut Küçükparmak, ''*Alemin Yaratılması Problemi: İbn Tufeyl-Kant Karşılaştırması''*, e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, 2019, S. 11, s. 528.
[176] İlhan Kutluer, ''Mistisizm'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 30, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2020, s. 188.

bu yaşantılar Hay'da bir sonraki aşama için gerekli olan kazanılmış birer veri deposu olarak işlese de bu etkilenimlerin sonraki tecrübelerde içkin olan gizil tesiri gündeme getirilmemektedir.

Kozmolojik alem tasavvurlarına, epistemolojik yaklaşımlara ve ontolojik varoluş tasarılarına şekil veren bu hiyerarşik düşünce ile başka İslam filozoflarında da karşılaşmaktayız. Sözgelimi İbn Sina varoluş tasavvurunu akledilir varlıklar ve akleden varlık/tanrı arasında bir diziliş ile kurar. Ona göre akledilirler, ilkede-varlıkta değil ilkeden-varlıktan varlık kazanırlar ve akledilirlerin Zorunlu Varlık'a, bir kısmının diğerini öncelediği bir dizilişe izafetleri vardır.[177] Bu düşünme tarzı, Hay'ın tecrübeleri ve düşünceleri ile zamanla şekil alan bir model değil onun düşüncelerine taarruz eden, düşünceyi kendisine doğru yön almaya zorlayan bir modeldir. Bu doğrultuda İbn Tufeyl'in modelini klasik İslam düşüncesi içerisindeki ''usul'' kavramı ile açmak bize yardımcı olacaktır. Usul kavramı varlıktan düşünceye yönelik bir ''etkileme sürecini'' temsil eder.[178] Hiyerarşik düşünme modeli, ''varlıkların düzeni'' tasarımına göre şekillendiği için izlemesi gereken yol ya da usulün yine varlıkların düzeni içinde gerçekleştiğini kabul eder. Bir başka deyişle, bu düşünme modeli, temelde ontolojik karaktere sahip olduğundan, varlıklarla düşünce arasındaki engel ya da perdelerin kaldırılması esnasında zaten düşüncenin varlığın özüne erişeceğini varsayar.[179] Sorgulamanın ve araştırmanın gizemini çözdüğü varsayılan önceden varoluş ve anamnesis/hatırlama miti burada dini bir kesinlik sunmaktan ziyade formel argümanların boşluğunu ortadan kaldıran bilgi arayan ruhun kesinliğine bağlıdır.[180] Bu sebeple İbn Tufeyl Hay'ın düşüncelerini varlıkla mutlak bir birliği tekrar kurma beklentisine göre yönlendirir.

İbn Tufeyl, bu sınır/engel/perde kaldırımına odaklı düşünceler ile eş zamanlı bir pratik deneyimi gerçekleştirmek için Leibniz'in Monadoloji eserindeki tutumu ile uyuşarak Hay'ı dünyada sanki kendisi ve tanrı dışında hiçbir şey yokmuş gibi hareket ettirmektedir.[181] Fakat Leibniz için her şey *tanrıdan* ve ona göre olduğu, onun

[177] İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 109.
[178] Burhanettin Tatar, ''*Günümüz İlahiyat Fakültelerinde Tefsir, Hadis, Ahlak Felsefesi ve Müzik Derslerinin Anlamı Üzerine Notlar*'', Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013, S. 30, s. 85.
[179] Burhanettin Tatar, '' *Günümüz İlahiyat Fakültelerinde Tefsir, Hadis, Ahlak Felsefesi ve Müzik Derslerinin Anlamı Üzerine Notlar*'', s. 84.
[180] Hans – George Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, C. II, s. 117.
[181] Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, s. 120.

tarafından sınırlandığı için vardır ve kendiliğindenliğe sahiptir. Bu bağlamda *tanrıdanlık* bir engel teşkil etmekten ziyade ilahi öz ve beşeri form arasında vasıta kuran özsel bir niteliktir. Ancak Hay bin Yakzan için her şeyin tanrıda değil tanrıdan oluşu, tam olarak nüfuz edememe-maruz kalamama gerilimini gün yüzüne çıkarır ve varlıkların mutlak tanrısallığına ket vuran bir ilke olarak işler. Bu doğrultuda Hay'ın tanrı ve kendisinden başka hiçbir şey yokmuş gibi hareket edişi, algısına konu olan her tür uyaranı tanrıdan sayması şeklinde değil tanrının eksik bir uzvunun ona yönelişinden kaçması olarak görülebilir. Bu durumda onun iradeli biçimde yöneldiği tek mefhum kendisi olmaktadır. Hay kendisindeki tanrıdanlığı, mutlak tanrısallığın onda tam anlamıyla içkinleşmesini engelleyen bedeninden kaçarak ve salt tanrısal olana, tinsel dünyaya yönelerek aşmaya çalışmaktadır.

Plotinus için söz konusu tinsel dünya, ben'in göksel alanlarla ayrıldığı bir yeryüzü-ötesi yahut kozmik-ötesi mekan değildir. Onun için tinsel dünya en derindeki benden başka bir şey değildir. Ona göre insan kendi içine dalarak doğrudan doğruya tinsel dünyaya ulaşabilir.[182] Bu bağlamda Hay'ın kendi içine dalmasının sadece ruha/tanrıya yönelmek olduğu söylenebilir. O bedenini, bedeninden kaçtığı bir eylemselliğin açığa çıktığı yer olarak mekansallaştırır ve kendisini bu mekansallaşma ve tanrısallaşma geriliminde sıkışan paradoksal bir varlık olarak açığa çıkarır. Pierre Hadot'un Plotinus'ta karşımıza çıkan en büyük soru olarak bizi yönelttiği ve Hay bin Yakzan'ın bu paradoksallığında da fark edebildiğimiz karmaşa, yukarı ile birlik kuran insanın neden tekrar aşağıya, bu dünyaya indiği, nasıl yeniden bilinç sahibi olduğu ve bedenini yeniden hissettiği, kısacası nasıl yeniden insan olduğudur.[183] Hay, yeniden aşağıya düşüyorsa bu demektir ki yukarıda olmaya dayanamadığı bir aşamaya gelmiştir. Ancak aşağıya indikten sonra da bu dünyada olmaya artık dayanamamaktadır. O artık hiçbir yerde değildir.

Plotinus, bu dünyadan sıyrılarak kurulan tanrısallığın sınırsız deneyimin nesnesi olamama problemini bu dünya sınırları içerisinde kalarak çözmeye çalışır. O tanrısal bir tavır sergileyerek, erdem ile yoğrularak ulaşılan ruhsallığı gündeme getirir. Onun için tine yönelen dikkat ötekiye, dünyaya ve bedenin kendisine yönelik dikkati

[182] Pierre Hadot, *Plotinos ya da Bakışın Saflığı*, çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2020, s. 23.
[183] Pierre Hadot, *Plotinos ya da Bakışın Saflığı*, s. 78.

dışlamaz. İnsan aynı mevcudiyette, hem tin hem de başkaları için mevcuttur.[184] Ancak İbn Tufeyl için dünyada sergilenecek tanrısal tavır ötekiye yönelen dikkat sayesinde değil ötekinden kaçınarak kazanılabilir. Onun mistik tecrübe anında eriştiği ve hiçbir ötekiye imkan vermeyen tanrısallığı, ada içinde de başka bir ötekiye imkan vermeyecek şekilde davranarak devam ettirmeye çalıştığı söylenebilir. Bu sayede gelinen son nokta, kendinin tanrıdanlıktan çıkıp bizatihi tanrıya dönüşmesi, kendi özünü başkalaşarak yakalaması, varlıkların düzenine göre şekillenen yolun ontolojik bir dönüşümün gerçekleşmesine imkan sağlamasıdır. O bu durumu şu şekilde açıklar:

‘’Hay, bu yüce Varlık’ı kendi zatı, özü aracılığıyla kavradığını, varlığının bilgisine ulaştığını anladı. Özünün yetkinlik ve zevkinin zorunlu Varlık’ı müşahedeye bağlı olduğunu anlayınca, bu müşahedeyi sonsuza değin sürdürmeye karar verdi.’’[185]

İbn Tufeyl burada ilahi olanla karışanın tekrar bedenle kaynaşmasının yarattığı gerilimi görmezden gelir. Bu sebeple onun başkaları için mevcudiyeti asla söz konusu olmamaktadır. Öyleyse bahsettiğimiz paradoksallığın göz ardı edilmesinin, anlatının seyrinin yarattığı çelişkiyi gölgelemekte olduğu iddia edilebilir.

Hay’ın ilahi/başka olmaklığının ilk nüvesi, müşahede anının öncesinde bile ada karşısında ve üstünde konumlanmasıyla oluşturulur. Hay’ın nesneyi kendi bilme koşulları ile kavraması, karşılıklı ilişkide edilgin nesnenin ötesine öznenin oturtulduğunun bir göstergesidir. Bu tayin etme süreci sonucunda “varlık içerisinde insan” olarak o, evrilerek “insan ve diğer varlıklar” aralığında yer tutar. Bu yapılanma sürecinde öz bilincin oluşumu dışsal varlıklardan soyutlanarak ele alınmış, her türlü etkileşime kapalı olduğu halde yetkinleşebilen bir süper özne tasarımı ortaya çıkmıştır.[186] Tüm bu süreç yine ada tarafından kuşatılsa bile Hay, yaşayan bir beden olarak değil adeta bedeni peşinden sürükleyen bir ruh olarak vurgulandığı için bedenin etrafında dönen tüm yaşanmışlıklar ve deneyimler tıpkı o beden gibi Hay’ın arkasından sürüklenir.

İbn Tufeyl için varlığın her bir kategorisinin tanrıdan neşet ederek kısmi de olsa ilahiliğe bulanmış olması, varlıkların kendinde yetkinliğe sahip ontik birer değer olarak ele alınmalarına imkan sağlamaz. Aksine tanrısallıkları Hay onları bağlamın

[184] Pierre Hadot, *Plotinos ya da Bakışın Saflığı*, s. 115.
[185] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 128-130.
[186] Yakup Kahraman, *‘’Hiyerarşik Varlık Algısından Ontolojik Varlık Algısına Geçişin İmkanı’’*, Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, 2013, S. 21, s. 9.

hakikatin tecrübesi olduğu bir düzlemde fark ettiği ölçüde açığa çıkar. Onlarda potansiyel olarak içkin olan tanrıdanlığı aktüelleştiren, diğer bir ifade ile onları tanrısal/ilahi kılan Hay'dır. İbn Tufeyl için tıpkı Plotinus'ta olduğu gibi var olmak, tanrıyı (Bir) kendinde temsil etme gücünü sergilemektir. Bu sebeple temsil gücünü yitiren varlıklar ortadan kalkar.[187] Bu durumda Hay, varlığa yönelerek onda temsil edilenin muhatabı olmadığı müddetçe varlık açığa çıkmamaktadır. Dolayısıyla mevcut olan, karşıda duran haline getirilerek varlığı etkileşim içerisinde karşılıklı anlamanın önüne geçilmekte, o kendisine göre bir gerçeklik tasavvuru ortaya koyarak özne metafiziğinin yolunu açmaktadır.[188] Öyleyse Hay'a bir özne metafiziğinin yüklenmesi ve hakiki öznenin tanrı/bir olarak açıklanması, Hay merkezinde bir öz kuramına nasıl yaklaşmamıza sebep olacaktır?

Özne kavramının kapsam aralığını sadece tanrı ile sınırlamak ve sürecin gerçekleştiricisi olarak beşeri özneye has bir bilinci yadsımak, okuyucuyu bu serüvende gerçekleştirilen eylemleri bir yanılsama ürünü veya sahtelik olarak değerlendirmeye yönlendirebilir. Ancak İbn Tufeyl'in tutumu eylemlerin hakikiliğine ya da sahteliğine değil, eylemlerin yöneldiği safhaların sahteliğine vurgu yapar. Eylemleri yöneldiği nesnelerden ayıran ve onlara bir değer biçen tavır ise bu eylemlerin paradoksal bir şekilde yöneldikleri mefhumlardan sıyrılmaya, onları aşmaya dönük oluşudur. Ancak onun eylediği, sezinlediği ve düşündüğü her yargının amacı ne olursa olsun bedensel bir şekilde aktüele geçirilmek zorunda oluşu, bir kendiliği/bireyselliği zorunlu olarak devrede tutmaktadır. O halde ilahi öz'e alternatif salt bir başka kendiliğin de okuyucuya sunulması ve aşılmaya çalışılan ikiliğin sürekli devrede oluşu, tanrısallığın asıllığını ve birliğini nasıl ele almamıza sebep olacaktır? İbn Tufeyl bu sorunu Hay'ın bir beşer bilinci ile değil, paradigmasız ya da paradigmalar üstü bir paradigma ile hareket etmesinde gidermeye çalışır. Ancak bu *tanrı gibilik* taklit odaklı bir eylemselliği gündemde tutacağı için her şekilde asıl ve kopya düaliterliğinde iki farklı özneye yer açmaktadır. Öyleyse Hay'ın tanrı merkezli eylemselliği bir *gibi* üzerinden değil de salt tanrısal olanın Hay aracılığıyla eyleme geçmesi olarak mı okunmalıdır?

---

[187] Burhanettin Tatar, ''Ayrımların Eşiğinde Anlama'', *Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı 1. Tebliğ,* Ankara, 02-06 Ekim 2002, s. 416.

[188] Yakup Kahraman*, ''Hiyerarşik Varlık Algısından Ontolojik Varlık Algısına Geçişin İmkanı''*, s. 12.

Onun en başından beri bir *tanrı gibi* hareket edişi, kuşatılmış olduğu engelleri aşmaya çalışmasından kaynaklanır. Öyleyse bu hiyerarşide aşamaların bedensel (mekansal/zamansal) bir yönelişin konusu olmalarıyla değil, mahiyetleri ve sınırları deneyimlendikten ve ‘’ne oldukları’’ (madde/beden/dünya’dan soyutlanmış özsel gerçeklikleri/tanrıdanlıkları) anlaşıldıktan sonra engel olma tehditlerinin ortadan kalkması sayesinde birer vasıtaya dönüştükleri söylenebilir. Dünyanın hem ondan yüz çevrilmesi gereken bir şey olarak kötülenmesi hem de bir vasıta olarak olumlanması bu yaklaşımla uzlaştırılabilir.[189]

Bu etkisizleştirme çabasının güdümünde oluşturulan hiyerarşi sadece varlıkları değil, bilgi edinme süreçlerini, Hay’ın yaşamının dönemsel safhalarını, kendi adası ile avamın adasını ve avam-havas olarak insanları, daha yakından daha uzağa, daha yukarıdan daha aşağıya, daha tanrısaldan daha az tanrısala şeklinde ve tüm bu seçeneklerin tersine çevrilebilecek sürümleriyle birlikte doğrusal bir derecelemeye imkan verecek yönde sıralar. Sözgelimi avam ve havas’a yönelik daha çok insan (avam) ve daha çok ilahi (havas) olmak üzere bir azlık çokluk diyalektiği ve bu diyalektik üzerinden ölçülebilir bir varoluşsallığı imleyen nitelemeler yer almaktadır. Aynı şekilde ruh da kendi içinde sıralanarak daha az tanrısaldan daha çok tanrısala doğru yön alır. [190] Bu bağlamda bedenle daha çok iç içe olmasıyla daha az tanrısal olan ruh; avamı, hayvanları ya da bitkileri kapsarken bedenden ve bedenselden uzaklaşan ruh daha tanrısal olan ruha denk düşmektedir.

Her ne kadar birçok aşamayı barındırsa da ontolojik bir değer biçme kriteri olarak iki yönden birisine eğilimli olması ile hiyerarşi, hep *daha az* ve *daha çok* arasında bir gerilim üzerine inşa edilir. Düalizm, birleşmenin gerçekleşemediği ada için İbn Tufeyl’in referanslarından birisidir ve hikayenin karakteristik yapısının inşasında bir iskele gibi görev görür. Ruh-beden, uyku-uyanıklık, yüksek-aşağı, avam-havas, beşeri-ilahi, şeriat-bireysel deneyim, birlik-çokluk, Hay’ın adası-Salaman’ın adası gibi ikilikler hem ön planda vurgulanır hem de satır aralarında hissedilir. *En tanrısal* ve *en bedensel/maddi* olmak üzere iki ayrı ucun farklı formları olan bu ikiliklerin arasına iliştirilen birden çok *daha* olma durumu, hep iki durumdan birine *daha çok* diğerine *daha az* meyilli olacak şekilde varlıklara içkindir.

[189] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 153.
[190] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 135.

İbn Sina'nın yerleşen/ruh - yerleşilen/bilinen ayrımında devam ettirdiği bu ikilik[191] İbn Tufeyl için metafizik sahada geçerliğini kaybeder. Bir asıla/tama/tanrı'ya (ergon), bir de ona ilave olana/ikincile/tanrıdan olan'a (parergon) gönderme yapan varoluş tarzları, bu dünya söz konusu olduğunda gündemdedir. Bu bağlamda birlik, Hay'ın adası, ruh, tanrısal, mistik deneyim, sezgi gibi kavramlar ve imler, karşılarına yerleşen kavramlar ve imlere göre bir tamlık/eklemlenemezlik sunmaktadır. İlgi çekici olan durum, dünyada olması nedeniyle eksik/ilave olan Hay'ın yaşadığı adanın, avamın adası ile kıyaslandığında bir tamlığa/yetkinliğe has kılınabilmesidir.[192] Söz konusu Hay'ın serüveni için gerekli fiziki şartlar olduğunda bu ada bir tamlık/yetkinlik sunmaktadır.

İbn Sina zorunlu varlık için varlığı tam olan şeklinde bir nitelemede bulunur. O varlığın sırf iyilik ve sırf yetkinlik olduğunu söyler.[193] Özetle onu tam/ergon kılan, ek/parergon'a ihtiyaç duymayışı ve ek için var olmayışıdır. Ancak o, varlıklarda tecelli edişi, onları birer ilave kılışı ve onlar üzerinden ulaşılır, sergilenir oluşu ile tamdır. Bu bağlamda varlıklar var olmaları bakımından bir tam varlığa ihtiyaç duymalarıyla parergon/ek iken, ilahi varlık da kendisine ek olan varlıklar üzerinden tezahür etmektedir. Bu vesileyle kendi zatından ayrı olacak şekilde dünya-içi-varlığını, varlıklarla etkileşime girerek kurmaktadır.

İbn Tufeyl ''Mutlak ve Tek Varlık'' başlığında Hay'ın eriştiği bilgileri şöyle açıklar:

> Bütün evren, içindeki gökler, yıldızlar ve aralarındaki ve üstlerindeki ve altlarındaki şeylerin hepsi, o Özne'nin eseri ve yarattığıdır… Özüne özgü niteliklerin, yarattıklarına özgü olanlardan daha yetkin, daha tam ve daha güzel, daha değerli ve daha sürekli olduğunu, yaratıklara ait olanların diğerleriyle hiçbir şekilde karşılamayacağını kavramıştı.[194]

Bu bağlamda ilahi olan herhangi bir dış etkiye/müdahaleye kapalı, kendinde yetkin, kendinde zorunlu olan, yine İslam geleneğindeki yoğun tabirle ''özü ve mahiyeti bir/aynı''ya karşılık gelendir. Bu bağlamda onun birliği bir iç-dış

---

[191] Ömer Türker, *İbn Sina'da Metafizik Bilginin İmkanı*, s. 79.

[192] Bu duruma örnek olarak adanın Hay'ın tabiat bilgisinde belli noktalarda bir genelliğe ulaşabilmesine imkan sağlayan şu yönü örnek verilebilir: ''Hay bin Yakzan'ın bulunduğu ada Ekvator üzerinde bulunduğu için, söz konusu bütün daireler, ufukları yüzeyinde bulunuyordu.'' İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan,* s. 118. Yine aynı şekilde adanın ona gerçekleştireceği tecrübe için ihtiyaç duyulan yalnızlığı sağlaması ya da yırtıcı hayvanları barındırmaması gibi güvenliğini sağlayan etkenlerden de bahsedilebilir.

[193] İbn Sina, *Kitabu'ş Şifa: Metafizik*, ss. 100 – 101.

[194] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 124-125.

dikotomisinde inşa olacak tam/ergon - ek/parergon gerilimini ortaya çıkarmaz. Zira İbn Sina tammul vücud tamlamasının hariçte bir şeyin kalmadığı yönünde ele alınmasını söyler.[195] Bu yüzden onun tamamlanmak için beklediği bir şeyi bulunmamaktadır.[196] O tam olmak için ortaya çıkmaya ihtiyaç duymayan, ama taşma/feyz esnasında varlığa getirdiği ilavelerle kendisini ortaya çıkarandır. Bu doğrultuda İbn Sina'nın varlıkların İlk'e bir ilave olarak mı yoksa ondan ve hiyerarşideki diğer varlıklardan ayrık bir şekilde mi var oldukları konusunda sorgulamalara gitmesi önemlidir. O her varlığın tek bir şeyde resmolmuş olsalar bile, yine de sebep-sonuç sırasına göre bir kısmının önce bir kısmının sonra olduğunu söyler.[197] Bu bağlamda onları ilave kılan her halükarda İlk Varlığa bağlı ve ona sonralı olmalarıdır. Hay'ın gözlemlerinde eriştiği gerçeklik de sonralı varlıklar içerisinden fiziksel olarak kendi bedenine daha uzak olanın daha tanrısal, İlk Varlığa daha yakın olduğudur. O bedenini sabitleyen, taşıyan ve bedensel varoluşunu sergilemesi için bir sahne olarak kendisini seren yeryüzüne kıyasla bedeninden uzakta olan gökyüzünü, sahnelediği göksel varlıkları ve sergilenmesine imkan verdiği göksel hareketleri daha değerli bulur. Kanaatimizce gökyüzü onun bedeninden uzakta bir devinime imkan verdiği için göksel varlıklar dediği gezegenler ve yıldızların varoluşsallıkları daha az ilave/eklik vasfı barındırır ve daha çok tanrısal olana karşılık gelir. Onun göksel varlıklar gibi hareket edişi bu bağlamda daha çok tanrısal olma çabası olarak açıklanabilir.[198]

Plotinus için bütünden daha az bütün olmak, bütüne varlık olmayışın eklenmesi, ilave edilmesi ile olur. Varlık olmayışın eklenmesiyle bir "kişi" haline gelinir.[199] Bu bağlamda göksel varlık da tam anlamıyla varlık olmayan, asıl varlığa eklenendir. Ancak taşma ile varlık olmamanın düzeyi daha da artmaktadır ve ruh bu taşmada giderek daha kaba örtülere bürünür. Bu örtülerin sonuncusu da yeryüzündeki bedendir.[200] Daha örtülü/bedensel olanın daha açık/ruhani olana öykünmesi de tanrı ile kurulan hiyerarşik mesafeyi aşma yollarından birisi olarak değerlendirilebilir.

---

[195] Hatice Toksöz, *İbn Sina Felsefesinin Teleolojik Boyutları*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Doktora Tezi, İstanbul 2010, s. 98.
[196] İbn Sina, *Kitabu'ş Şifa: Metafizik*, s. 116.
[197] İbn Sina, *Kitabu'ş Şifa: Metafizik*, s. 110.
[198] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 132-144.
[199] Pierre Hadot, *Plotinos ya da Bakışın Saflığı*, s. 52.
[200] Pierre Hadot, *Plotinos ya da Bakışın Saflığı*, s. 22.

Ruh ve bedeni ergon/tam ve parergon/ek diyalektiğiyle açmamız gerekirse, ruhun canlılığı temsil etmesiyle ergon, bedenin ise bu canlılığı sergilemesiyle bir çerçeve/parergon olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda metafiziğe ait ruh bir öz olarak varoluşunda bedene ihtiyaç duymazken, fiziki olanda eyleme geçmek zorunda kalan ruh kendisini görünür/realite kılacak bir çerçeveye ihtiyaç duymaktadır. Bedeni ruhun bir yansıması olarak işlemeyen düşünme biçimlerinde ortak nokta hem ruhun hem de bedenin bir yansıtıcı (ayna) olarak özgülenmesidir. Sözgelimi Spinoza tarafından beden ve ruh'un tanrı'nın iki eşit/tam parçası olarak görülmesinde ve kip (mode) olarak tek bir tözün görünümleri olarak sunuluşlarında, ruh ya da beden değil bu iki kipin birliğinde temsil edilen insanın tanrısal doğası sergilenmektedir.[201] Öz onun için sadece tanrıda var olan bir tekilliğe tekabül etse de söz konusu olan kendisini kiplerle (mode) açan bir tekilliktir. Özü ilahi olana atıfla ele alan ama ruh ve bedeni de aynı özün yansımaları olarak işleyen bu yorumun güdümünde kurulan bir eylemsellikten ziyade karşılaştığımız tecrübe, ruhun öze ''geri dönüş'' ya da onu ''yeniden elde etme'' motivasyonuna yerleştirilmesi ve bedenin bu kuram için işlevsel anlamda çürütülmesi/fesh edilmesidir.

Bu geri dönüş/yeniden elde etme, bedensel varoluşun zamansallığında devam ettiği sürece Hay için daha önce değindiğimiz şuursuzluk anında/bedene yönelik farkındalığın yokluğunda belirmeye devam eder. Burada sudur bağlamında işlenen *varlığa gelmenin varlıktan kopma oluşu* tam tersi bir istikamette tekrar gündeme gelir. Artık tanrısallıktan kopmayla birlikte insan olarak (tanrıdan olarak) var olmanın ters yüz edilmesi söz konusudur. İnsan olarak var olmanın iptali esnasında oluşan boşluğu salt tanrı ile doldurmak, varlığa gelmenin varlıktan kopma oluşunun yeni bir versiyonudur. Ancak bu istenen ve ters yüz edilen varoluş teorisi, tekrar ilk sürümüne döndürülerek hikaye tarafından baltalanmaktadır. Bedenin kendisini hatırlatması olarak işlenen pasajlar[202] aslında okuyucuya Hay'ın bir insan olmaya devam ettiğini hatırlatır ve varlığa gelmenin yeni versiyonunun ne kadar kırılgan olduğunu fark ettirir.

---

[201] Naciye Atış, *Spinoza Felsefesinde Beden ile Zorunlu Birlik İçerisindeki Ruhun Gücü*, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 2015, S. 20, s. 148.

[202] İbn Tufeyl, ''sürekli düşünme'' (tefekkür)'ün bedenin ada tarafından uyandırılması ile bölünmesinden şu şekilde bahseder: ''Gözüne çarpan bir nesne, kulağına gelen bir ses, zihnini çelen aykırı bir düşünce, doğal gereksinimleri, hastalık, soğuk, sıcak gibi kimi etkenler, düşünmesini engelliyor, kesintiye uğratıyordu.'' İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan,* s. 131.
Aynı şekilde müşahede anının beden tarafından kesintiye uğratılmasını da ''bu müşahede durumu uzun sürmüyor, cisimsel güçler bastırarak durumunu bozuyor, onu aşağıların aşağısı olan eski durumuna çeviriyorlardı.'' şeklinde ifade eder. İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan,* s. 143.

Onu ister Spinoza gibi tanrısallığı barındıran bir insan, ister İbn Tufeyl gibi ruhu tanrısal olan bir insan olarak ele alalım, Hay bin Yakzan her halükarda bedensel bir varlıktır ve kurduğu hiyerarşiyi yıkmak zorunda oluşu da buradan kaynaklanır. O her zaman duyuları ile adaya maruz kalmak, adada düşünmek zorundadır ve irfani bir bilgiyle eriştiği sezgisel/metafiziksel kavrayış bunu değiştirememektedir. Bu sebeple bedensel özne öykünün hiyerarşik doğrusallığını döngüselleştirir ve onun çabası aynı deneyimin sürekli tekrarlanışı olarak karşımıza çıkar.

Karakterin adının doğrudan bir gönderme taşımasından dolayı, bu döngüselliği uyku-uyanıklık diyalektiğinden hareketle ele almak uygun görünmektedir. İbn Tufeyl, Hay bin Yakzan ismini ana karakterine bir yaşam biçimi/varoluş tarzı olarak giydirir. Hay, diri demektir. Hayatı ima eder. Uyanığın oğlu, ebedi olan ile bağlantısını (rabıtasını) ifade eder, Platon tarafından tanımlanan "uyanık/farkında olma (wakefullness or awareness)"ya karşılık gelir.[203] Onu uyanık kılan, tanrısallığını fark edişidir. Burada uyku hali cansızlığa-pasifliğe gönderme yapmaktadır.

Uyku ve uyanıklığı hikayedeki bağlamın dışına çıkıp gündelik olanın deneyimi ile analiz etmeye kalkıştığımızda söylememiz gereken ilk şey, bu iki farklı halin birbirleri ile etkileşimli oldukları, bu etkileşimin üçüncü bir hale imkan veren olaylar dizinine değil iki yönlü bir *sürüklenişe* karşılık geldiğidir. Ancak İbn Tufeyl, uyku ve uyanıklığı birbirlerinden bağımsız yaşantılar olarak sembolleştirir ve bu sembolik tasviri tek yönlü bir ilerleyişi atfetmeye çalıştığı hiyerarşisine giydirir.

İlk başlarda yaşamının her anını kaplayan fiziki olarak uyanık olma ve uykuda olma (döngüsel sürükleniş), ilahi olana kapalı olunan dönemin içerisinde gerçekleştiği için metaforik bağlamda topyekün bir uykuda olma halidir. O bu uykuda olma hali boyunca Platon'un mağarasında kalan insanların yanılsamalarını İbn Tufeyl'in adasında yaşamaktadır. Uyanmaya başladığı ilk an ölü bir bedene şahitlik tecrübesinde ruhu keşfettiği andır. Tam olarak uyanması ise ''şuursuzluk'' anında gerçekleşir. Dolayısıyla onun en uyanık olduğu an bilinçsiz olduğu andır. Hay uyanış-mistik deneyim anında kendisi için alışıldık olan bilinç ve düşünce kiplerini aşan bir eylem gerçekleştirir. Ancak, bu geçici aydınlanma hallerinin ardından, kendisini vaktiyle

[203] Mehmet Harmancı, *İslam Felsefesinde Metaforik Üslup (İbn Tufeyl'in Hay bin Yakzan Eseri Örneği)*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalı Doktora Tezi, Konya 2007, s. 126.

olduğu gibi bulmak, kendi bedeni içerisinde, kendisinin bilincinde, yaşadıkları üzerine akıl yürütüp düşünürken bulmak onu alabildiğine şaşırtır.[204]

Burada uyku ve uyanıklık sırasıyla birbirlerinin yerine geçen durumlar olarak değil, öznelerinin değişkenliği sayesinde aynı anda var olabilen iki farklı tavır olarak yer alır. İbn Tufeyl bu durumu şöyle ifade eder: *''Bedensel araçlar gereksinen hayal ve diğer güçleri gevşiyor, cisimden arınmış eylemleri güç kazanıyordu.''* [205] Bir beden/insan olarak uykuda olduğu anda uyanık olan onun tanrısallığı, başka bir ifade ile ilahi olanın onda beliren formudur. Bu noktada tanrısal olanın uykuda olduğu an ise *tanrıdan kopma*nın açığa çıktığı düzlem olarak onun insan/beden formunda belirmesidir. Bilinçsiz olduğu anda ilahi olanın saf mutlaklığına erişebilme çelişkisini ancak bilinçsizliği onun insani boyutuna has kılarak aşmak mümkün gözükmektedir.

Arınma/uyanışın tekrar tekrar deneyimlenmesi de kendi içinde bir deneyim hiyerarşisi oluşturur. Nitekim İbn Sina arınma devam ettikçe yaratılışın (tanrısal yönün) gerektirdiği gücün daha da artacağından ve en yüksek dereceye ulaşacağından bahseder.[206] Bu noktada tecrübenin her tekrarda daha da doğrulanması, bu doğrulamalardan her birinin ‘’yeni’’ bir tecrübe olmasını engeller. Bu yüzden, tecrübe geçiren bilincin istikameti tersine döner, yani bilinç kendisine döner. O tecrübeye maruz kalarak tecrübesinin farkına varmıştır; Hay "tecrübe sahibidir." Bir şeyin onun için tecrübe haline gelebileceği yeni bir ufuk kazanmıştır.[207] Ona bu ufuğu kazandıran, uyanış tecrübesini sürekli yenileyecek bilincin tekrar tekrar kendisine dönmesidir. Bu yüzden arınmanın/uyanışın devam etmesi tekrar uykuya, bedensel varoluşa geri dönüşü öncelemektedir.

Bu bağlamda uyku ve uyanıklığın geçişliliği/döngüselliği üzerinden sorulabilecek soru şu olabilir: Hem uyanık hem de uykuda olmak, aynı anda iki gerçekliğin/kimliğin taşıyıcılığını yapmak anlamına gelmez mi? Bu doğrultuda Hay hem insan hem de tanrı olarak iki farklı tamlığı/ergonluğu aynı anda nasıl yüklenebilir? Eserin ilk başlarında Hay'ın insaniliğine gönderme yapan anlatım tarzı daha sonraki süreçte kendisini hissettirmemektedir. Burada ilahi bir insan ya da insani bir ilah söz konusu değildir. Amaçlanan müdahaleye/eke kapalı bir saltlığa ulaşmak ya da o saltlığı

[204] Pierre Hadot, *Plotinos ya da Bakışın Saflığı*, s. 25.
[205] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 143.
[206] İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hakikati Ararken*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 389.
[207] Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, C. II, s. 129.

bedensel öznenin ortadan kaldırılmasında beliren boşluğa yerleştirmektir. Ancak Hay, insan olmayı ortadan kalkma ile kast ettiğimiz ölümü taklit edişinde yani bilincin etkisizleştiği metaforik bir uyku esnasında da bırakamaz. Gazali bu çelişkiyi çözümlerken şu ifadeleri kullanır: *''İnsan birdenbire bir aynayla karşılaşıp ona bakınca aynanın kendisini görmeksizin orada gördüğü kendi suretinin aynanın sureti olduğunu sanabilir.''*[208] Her ne kadar İbn Tufeyl hayattaki müşahede ile ölümden sonraki müşahede arasında bir kopukluk olmadığını, iki aşamada da müşahedeye engel olan bedensel etkilerin ortadan kalktığını iddia etse de [209] kendisinin de belirttiği gibi hayatta iken kurulan mistik tecrübe sürekli bir kesintiye maruz kalmak zorundadır. O halde onun hikayenin tipik tavrından sıyrılarak bu iki müşahede biçimi arasında gerçekleştirmediği hiyerarşiyi, sınırsız bir zamansallığa ait olan müşahede deneyiminin lehine kurmak olasıdır.

Tüm bu sorulara ve tartışmaya imkan veren durum, uykuda olma halinin uyanıklık karşısında kesin bir pasifliği/ortadan kalkmayı yansıtmamasıdır. Daha doğru ifade etmek gerekirse uyumak, her zaman uyanmaya işaret eden sınırlı bir zamansal deneyim olduğu için ölüm gibi bedene dönük farkındalığın geri döndürülemediği bir süreç değildir. Aynı şekilde uykuda olan bir beden hala kendi algılarından bağımsız olarak nesnel bir ontikliği başkaları için kurmaya devam etmektedir. Bu sebeple İbn Tufeyl'in bu iki durumu bağımsız birer zamansal hadise olarak imlemesinden ziyade, uyku ve uyanıklığın birbirlerini mutlak anlamda ortadan kaldırmayan ama bir etkileşim içerisinde birbirlerini sınırlandıran vasıfları üzerinden hareket etmek ve bu etkileşimi okuyucunun anlamlandırmasına yerleştirecek bir bağlantı yakalamak daha doğru olacaktır.

Hay'ın bilincini kaybetmesiyle yerleştiği uyku anında zihni ve sezgisel aydınlanması/uyanıklığı, bilincin uyanarak tekrar devreye girmesi sebebiyle yeniden yerini karanlığa-uykuya bırakacaktır. Kısacası her ne kadar bütün varlıklar kökensel olarak ilahi olana atıfla ele alınsa da beşer ve ilahi olarak iki zıt kutba yerleşen varoluş biçimlerinin bu uzlaşmazlığı, birinin mutlak tezahürü için diğerinin salt ortadan kalkışını gerektirmektedir. Burada avamın bir kısmı şeriatı asla muhatap almayarak ilahi olanın ölümüne/mutlak yok oluşuna sebep olurken[210] bir kısmı da kendilerinin

[208] Gazali, *Mişkatü'l Envar*, çev. Asım Cüneyd Köksal, Ketebe Yayınları, İstanbul 2020, s. 34.
[209] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 130.
[210] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, ss. 164-167.

algı düzeylerine göre bir aydınlanmaya/uyanışa tekabül eden şeriatın hitabına dikkat kesildikleri her an, bedensel olanı bastırarak (uyutarak) uyku anında uyanıklığı yaşamaktadırlar.[211] Hay'ın tecrübesi ise isminin imlediği gibi mutlak bir uyanıklığı sahiplenmez. O, bilincin uykusunda ilahi olanı diriltir, uyandırır ve bilincin uyanıklığında ilahi olanı öldürür, uyutur. Öyleyse ister bu olayı rasyonel bir bakışla ele alarak Hay'ı yanılsama yaşayan bir insan olarak değerlendirelim, isterse onu mistiğin ya da sufinin paradoksal tecrübesini sahiplenen bir özne olarak görelim, burada farklı tecrübeleri farklı bağlamlarda aynı anda yaşayan tek bir öznenin paradoksal varoluşunun söz konusu olduğunu söylemek en çıkarsanabilir yorum olacaktır.

Bu durumda sorulabilecek bir diğer soru, uyku-uyanıklık sarkacında her daim dolayımda tutulan bedenin, hiyerarşinin başka bir bağlamda düzenlenmesini olası kılıp kılmayacağıdır. Daima geri dönülmesi gereken bir mahal oluşu onu, atfedildiği düşkün/aşağı yaftasından farklı bir şekilde ele almamızı mümkün kılarak ruhu kendisine bağlayan bir güç/gerçeklik şeklinde değerlendirmemize imkan sağlayabilir. Bu yorum tabii ki de hikayenin ana dinamiği olan ikilik söz konusu olduğunda geçerli olacaktır. Bu durum, bedeni ya da ruhu bir diğerine göre öncelemenin, yaşayan bedeni sadece bedene ait bir gerçeklik olarak ifadelendirmenin, ruhu ve bedeni biri salt maddeye diğeri salt tanrısallığa dönük iki zıt gerçekliğin katılımcısı olarak ele almanın bir sonucudur.

Hay'ın bu iki zıt gerçekliğin mahali olarak gördüğü adanın (dünyanın) ve ada ötesinin (öte dünyanın) karşılaştırmasını Gazali'de de görürüz. Gazali hiyerarşik yükselişin ancak çokluk (aşamaların çokluğu) içinde tasavvur edileceğinden bahseder. O, hissi alem olarak nitelediği dünya ile akli alem şeklinde imlediği metafizik saha arasında asıl-kopya diyalektiği ve liminal-ana mekan ilişkisi kurar. Ona göre hissi alem akli aleme giden bir merdivendir. Bu yüzden aralarında hiçbir bağ kurulamazsa akli aleme yükselme imkanı olmayacaktır.[212]

Bu noktada İbn Tufeyl'in etkilendiğini belirttiği düşünürlerden birisi olması nedeniyle Gazali'nin *el-Munkız mine'd-Dalal* adlı eserinde ele aldığı hakikat tecrübesi ile Hay bin Yakzan'ın tecrübesini bir arada değerlendirerek karşılaştırmalı bir analize

[211] ''… öğretiye teslim olan fakat eksiklik ve yanlışlardan arınmayan halk için başka bir yol olmadığını anlamışlardı.'' İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 167.
[212] Gazali, *Mişkatü'l Envar*, s. 37-42.

girişmek bize yardımcı olacaktır. Konumuz açısından dikkat çekici olan ilk fark, Hay'ın ötekinden kaçarak kendisi için bir çıkış yolu ararken, Gazali'nin aynı hedefi ötekine açık kalarak gerçekleştirmesidir. Hay, eğer kendisine sunulu olanlar anlamı başka bir yoruma imkan vermeyecek ölçüde kapalı bir şekilde ona dayatılıyorsa bu yegane anlamı özümser. Birden fazla yorumun açıklandığı pasajlarda ise o, karşılaştığı olasılıkların çok fazla açılmaya imkan vermeyecek ölçüde sınırlı oluşu sebebiyle genelde iki seçenek arasından bir seçim yapar ya da ikisini de olanaksal kılan bir ''ya da''nın kıskacında hareket eder. Hay her zaman içerisine fırlatılmış olduğu, yöntemi ve mahiyeti ondan bağımsız belirlenmiş bir zihin jimnastiğinde seçenekleri keşfeder ve bunlar arasında mekik dokur. [213] Gazali ise salt ona verili olanı değil ondan gizlenenin kapısını aralar. Bunu da derin bir okyanusun dalgalarında boğulmak olarak şu şekilde ifade eder:

> Gençliğimin baharından bu yana -yani henüz yirmi yaşıma girmediğim buluğ çağımdan yaşımın elliyi geçtiği bugüne kadar hep bu derin okyanusun dalgalarıyla mücadele edip durdum. Onun derinliklerine korkak ve çekingen biri gibi değil cesurca daldım. Korkusuzca her karanlığa girdim, her problemin üzerine gittim ve zorluğun içine atıldım. Her fırkanın inanç esaslarını inceledim, her grubun mezhebine ait incelikleri ortaya çıkarmaya çalıştım. Hiçbir batıniyi onun batıniliğinin; hiçbir zahiriyi onun zahiriliğinin; hiçbir filozofu da onun felsefesinin mahiyetini ve iç yüzünü öğrenmeden bırakmadım.[214]

Gazali tekinsiz bir alanda hakikati ararken mensubu olmadığı düşünce geleneklerine bir araştırmacı-inceleyici gözüyle iştirak eder. Hay ise bilinçli öznelerin tarihsel deneyimleri ile inşa olan ve olmaya devam eden bir devinime/geleneğe değil göstergelere yer veren bir imler sahasına yönelmektedir. Adaya daha sonra dahil olan Absal, aynının tekrarının olanağı olarak öteki açılımına imkan vermez. Hay için Gazali'nin ötekileri ile bağdaşabilecek tek öteki mefhumu ikinci ada halkıdır. Ancak burada da ötekini merkeze alan bir yönelişten ziyade ötekinin bir realite olarak belirmesi söz konusudur. Bu bağlamda Hay'ın ikinci ada halkı ile olan iletişimi ile Gazali'nin kendi tecrübesini dalgalarla mücadele etmeye benzetmesi arasında bir bağlantı kuracaksak, onun dalgalarla mücadele etmek yerine dalgalardan kaçtığını söyleyebiliriz.

---

[213] Doğrudan Hay'ı muhatap almasa da, adaya ve dünyaya nasıl geldiğine yönelik iki varsayım kitabın birinci bölümünde işlenmektedir. Bkz: İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 79-89. İbn Tufeyl'in deyimiyle yıllarca ikircim içinde kaldığı başka bir problem de evrenin yoktan mı var edildiği yoksa sudur/emanation teorisiyle bağdaşacak bir şekilde mi meydana geldiğidir. Bkz: İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 120-123.

[214] Gazali, *el-Münkızü mine'd Dalal*, s. 15.

Gazali'nin ''derinlik'' tabirini, incelediği ilim dallarına bir gönderme olarak değerlendirmekteyiz. O her biri ile olan deneyimini okyanus metaforu altında bir araya getirerek hepsini sonuç olarak aynı olumsuzluğa tabii kılsa da bu iddiamız onun daha sonrasında inanç esasları, mezhebi incelikler gibi hususlardan bahsederek ele aldığı sistemlerin birikimine, birbirlerinden farklılaşmalarına ve bu sayede özerkleşmelerine vurgu yapması ile desteklenebilir. Fakat Hay için avam herhangi bir derinliğe sahip değildir. Avam, kendinde bir derinliği/şeriatı, yüzeysel bir tavır ile sahiplenir.[215] Hay, ona sunulu olan ötekiyi fırkalaşan/farklılaşan ve esaslaşan bir sistem olarak görmez. Bu durumda Gazali için hakikate yanlış bir yöntemle ulaşmaya çalışan seçkin insan zümrelerini kendilerine tabii kılan ilimler, Hay bin Yakzan'ın deneyiminde nereye yerleştirilmelidir?

Eserde Hay'ın refleksif düşünce biçimi üzerine bina edilen mistik yöntemi dışında Gazali için diğer İslami ilimlerden sıyrılıp örnek olarak kendisine yer edinebilen kelam, batınilik, felsefe ve tasavvuf gibi alanların sahip olabileceği herhangi bir metodolojik farklılık vurgulanmamaktadır. Absal, Gazali'nin karşılaştığı ilimlerde muhatap olabileceği insanlar gibi herhangi bir görüşün savunuculuğunu ya da temsilini Hay'a sunmamaktadır. Bu bağlamda tüm bu ilimler İbn Tufeyl için bedensel/zahir –batın/ruhani ayrımında,[216] zahire başka açılardan yaklaşan, bu sebeple her zaman şeriata bağımlı düşünce sistemleri olacak ki o, Gazali'nin bu ilimlere sonuç itibariyle atfetmediği değeri bir birikim olarak da tartışmaya açmaz. Bu hususta dikkat çekmek istediğimiz nokta, ilimlerin, tarihsel öznelerin bir araya yığışan bedensel tecrübeleriyle oluşmasıdır. Ancak bu ilimler bilimsel bir kesinlik/ergon sunma gayesinde oldukları için belli bir aşamadan sonra tecrübeyi artık hiçbir tarihsel unsur taşımayacak şekilde objektifleştirir.[217] Hakikat iddiasını taşıyan her ilim bir tamamlanmışlığa erdirilse de bu objektifiliğin geniş bir komünde kurulması, dolayısıyla zeminlerinin bedensel olması geçerliliğini yitirmez. Başka bir deyişle bu ilimler bedeni aştıklarını iddia etseler bile bedene/dünyaya dair bir yöntem çizen, bu dünyanın sınırlarında dolanarak hakikati kurmaya çalışan öğretilerdir.

---

[215] Absal'ın Hay'ın tecrübesini öğrendikten sonra onu şeriata ve daha önce içinde bulunduğu topluma göre yorumlamasına dair anlatılanlar şu şekildedir: ''Absal iman ettiği öğretinin Hay'ın müşahede ettiklerinin birer simgesi olduğunu gördü. Bütün bilgileri *gerçek anlamına* kavuştu. Öğretinin zahiri hükümlerinin gerçeklik içindeki yeri ve konumu aydınlık kazandı.'' İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 162.

[216] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 68.

[217] Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, C. II, s. 119.

İbn Tufeyl'in birer yöntem olarak bu ilim dalları ekseninde de elde edilebilecek bir hakikatin olanaklılığını ya da imkansızlığını tartışmamasının sebebi bu olabilir. O, sözgelimi Farabi gibi ilimler arası bir sınıflamaya gitmek yerine, tek bir metodun aşamaları arasında en az bedenselden en bedensele doğru yükselen bir düzenek kurar. Bu düzenek; taklit etmede işlevselliğini görebildiğimiz duyu odaklı bilgi edinme süreci, duyuların onda oluşturduğu izlenimleri tekrar zihninde canlandırdığı sayfalarda devreye giren bilinçli bir düşünme faaliyeti ve tüm bu yollarla gelişen birikimin üzerine yerleşerek müşahede ile Hay arasındaki son engeli kaldıran sezgisel bilgi edinme safhası arasında kurulur. Bu bağlamda İbn Tufeyl için Hay'ın gelişmiş ve sistemli bir birikimi dışta/bedende/ilimlerde değil içte/ruhta/kendinde oluşturduğu iddia edilebilir.

Hay'ın bu hiyerarşide duyu algılarını aşması ve tekrar dikkate alınacak bir araç olarak duyularına başvurmaması onların aldatıcılığı ile açıklanabilir. Duyularda kendisini tanıtan varlığın yani ''realite''nin tümüyle bir fenomen, eşdeyişle ‘’kendisini gösteren’’, ‘’görünen’’ olduğu kuşkusuzdur. O halde realite ona kendisini fenomen olarak arz etmektedir. Oysa felsefe tarihine baktığımızda bize kendisini fenomen olarak arz eden bu realite'ye güvenilemeyeceğini görürüz; çünkü realite hakkında bize duyularımız bilgi vermektedir. Duyular ise güvenilmezdir.[218] Duyu bilgisinin bir aşama olarak geride bırakılmasının bir diğer sebebi onun bedenselden başka bedensele/adaya doğru yön alan bir aksiyon olmasıdır. Platon'un Theaitetos diyaloğunda bahsettiği gibi Hay'ın duyu bilgileri, duyuların kendilerine has işlevleri ile nesnelerin o duyulara yanıt verebilecek özelliklerinin birbirlerine doğru yön alması ile oluşur.[219] Algılar ve algılananlar bu ikisinin bir araya gelmeleriyle ortaya çıkmakta, algılanan ve duyumsanan, niteliğin taşıyıcısı olurken Hay ise algılayan olmaktadır.[220] Bu etkileşimde duyuların kesin bir bilgiyi sağlayamaması adanın özüne erişemiyor olmalarından kaynaklıdır. Duyular mutlak gerçekliği değil, zamansal ve mekansal değişkenlikleri, fenomenlerin kendilerini farklı açılardan sunuşlarını özümsemektedir.

Bu bağlamda Hay'ın duyu algılarına konu olan hiçbir zaman bir olgu/değişmez gerçeklik değildir. Duyumsamada kesin bilginin yokluğundan ziyade görüngünün

[218] Ülker Öktem, *Fenomenoloji ve Edmund Husserl'de Apaçıklık (Evidenz) Problemi*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 2005, C. 45, S. 1, s. 32.
[219] Platon, *Theaitetos*, çev. Birdal Akar, BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2016, s. 40.
[220] Platon, *Theaitetos*, s. 84.

çeşitliliğine gönderme yapılmakta ve özü gölgeleyen bir işleyiş vurgulanmaktadır. Bu çeşitlilik, algılayan bedenselin/Hay'ın zamansallığı ve mekansallığı (tarihselliği) ile algılanan bedenselin/adanın zamansallığı ve mekansallığının kesişmesinde var olur. Bu kesişmenin odağında bir bilgi kuramı inşa etmek, nesnenin olan ve öznenin olandan bağımsız bir fail ya da izleyen olduğu kutuplaştırıcı bir ayrıma değil özne ve nesnenin daima oluş içinde bir arada var olduğu ve onlara yüklenen anlamların bilgi olarak kabul edildiği bir kaynaşıklığa sebep olur. Ancak İbn Tufeyl için tıpkı Platon'un da iddia ettiği gibi duyumsanan şeyin duyumsama bilgisi ile aynı olduğunu ileri sürmek göreceli ve kanıtsız bir yorumdur.[221] Heidegger bu bakış açısının şeyleri, üzerine eklenmiş algılanabilir niteliklere sahip, bilinmeyen bir X olarak tasarımladığını söyler. Böyle bir bakış açısıyla, daha başlangıçta şeyin bir araya toplayıcı özüne ait olan her şey, doğal olarak, sonradan eklenmiş gibi gözükmektedir.[222]

Platon'un bilgiyi etkilenimlerde değil, onlar üzerine yapılan akıl yürütmelerinde bulmasının, düşüncenin varlık ve hakikate erişmek için yegane yol olduğunu, bu yolun da şeyin kendisinde kurulduğunu söylemesinin aksine[223] İbn Tufeyl, zihinsel süreçleri ileride kazanılacak olan hakikatin Hay'ın kendisine dolayımsız açılmasına bir hazırlık olarak görür. Burada o Platon gibi akıl yürütmenin sadece üstün yetilere sahip insanlarda doğru bir sanıya kaynaklık edeceği[224] kanaatinde olsa da yine de düşünce ya da kitaptaki ifadesi ile tefekkür, onun için nihai aşamayı oluşturmaz. Düşüncenin oluşumu, öncelikle özne ve nesnenin kesişmesinde şimdi'yi yakalayan Hay'ın, onu ileride yeniden kurabilmesi için belleğine kaydetme zorunluluğunu gerektirir. Şimdi, kaydedildiği ve geçmişe dönüştüğü anda bir referans noktası haline gelir. Geçmiş, şimdiyi ve geleceğe dair beklentileri ortak bir çizgide birleştirerek düşüncede tekrar yaşatır. Düşünce her ne kadar zihinsel bir soyutlamanın sonucunda elde edilmiş olsa da bu sarmal ve katmanlı mahiyeti sebebiyle bedensel olanın zamana yayılmasının bir sonucudur. Bu sebeple İbn Tufeyl için akli çıkarımların yoğun olarak gerçekleştirildiği düşünme safhası da bir süre sonra geride bırakılmaya mahkumdur.

O halde klasik anlayış bizi bedensel özneyı yadsıyan, kendisini sunan (fenomen) ile hakikati/özü tam anlamıyla kutuplaştıracak yeni bir aşamaya, arayışa doğrultur.

[221] Platon, *Theaitetos*, s. 41-42.
[222] Martin Heidegger, *İnşa Etmek Oturmak Düşünmek*, çev. Erdal Yıldız, Kutadgubilig Felsefe - Bilim Araştırmaları Dergisi, S. 6, s. 50.
[223] Platon, *Theaitetos*, ss. 92-93.
[224] Platon, *Theaitetos*, s. 108.

Sözgelimi bu arayış için Gazali, ötekinin öznel düşüncesinin başka bir ötekide tekrarlanmasıyla anlam aralığını genişleten ve belli bir düşünce tarzının sınırlarını aşacak başka bir anlama hadisesine imkan vermeyen sistemlere yönelir. O, insan ve kültür-gelenek birlikteliğinde inşa olan genelliğin imkanlarından birisine tutunarak yabancılaşmayı aşar. Onun kurtuluşu Hay'da görebileceğimiz mistik öğelerle uyumlu bir boyutu da barındıran tasavvufi gelenektedir.[225] Ancak Hay için hakikat onun daimi yabancı oluşunda, herhangi bir sisteme bağlanmadan gerçekliği kendisine has kılışında, deyim yerindeyse kendisine bağlanmasında açığa çıkmaktadır.

Hay'ın herhangi bir beşeri faktör ile çevrelenmemiş olması onun duyu organlarına karşı giriştiği redüksiyonu bu faktörler için tekrar gündeme getirmez. O sadece duyularını ve bedenini askıya alarak Ben'e erişir.[226] Ancak bedenin yanılsamaya açık duyu verilerinin depolandığı mahal olarak algının yerleşkesi şeklinde görülmesine rağmen Hay hiçbir zaman algıları ile kanıksadığı çıkarımların bilgi nesnesinin bilgide verilmişliğine dair bir yanılgıya kaynaklık edebileceğini düşünmez. Duyumsama her ne kadar geride bırakılmaya mahkum ve sonrasına göre daha az ehemmiyetli bir aşama olarak sunulsa da bir yeti olarak Hay'da eksik ya da yanlış işleyen bir süreç değildir. Burada duyumsamanın/bedenin kullanımının yanlışlığından ziyade duyuya konu olanın bir olasılıklar dizinine yol açmasına dikkat çekilir. Duyuların tek muhatabı algıladıkları bu değişken nesneler olduğu için bedenin doğru çalışması Hay için önemsizleşir. Onun kendi çıkarımlarından kuşku duymamasının sebebi ise kendi benliğinden asla şüphe etmemesi ve bu benliğin karşısına onu sarsacak bir ötekinin çıkmamasıdır. Bu bağlamda Hay'ın adası tam anlamıyla ötekinden arındırılmış, insan(lık)sız bir ada olmasıyla olumlanır.[227] Ada, ilahi olandan kopuşun katmanlanarak insan eliyle devam ettirilmemesiyle ve bu sebeple hali hazırda mevcut halinden daha fazla bir düşüşe açılım sağlamamasıyla önem kazanır. Hay'ın bize ada içinde sunulması bu durumu değiştirmemektedir. Çünkü Hay her ne kadar fiziki olarak bir insan olsa da adaya insani bir bakışla yönelmez. O insanlığın oluşturacağı ve insanın da bu oluşum içerisinde şekil alacağı bir genellikle/tinsellikle sarılı değildir. Aksine tavırlarında ve tutumlarında kaçabileceği bir ada ile kuşatılmıştır. Daha önceki sayfalarda ortaya koyduğumuz

[225] Gazali, *el-Münkızü mine'd Dalal*, s. 129-175.
[226] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, ss. 142-145.
[227] ''Ada tam da düşündüğü gibiydi. Gönül huzuru içinde tapınabiliyor, düşünüyordu. İlgisi dağılmıyor, düşünceleri karışmıyordu.'' İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 158.

iddia, bu kaçışın kendisinin bile ada merkezli oluşu sebebiyle adaya yönelişin her daim devrede olduğu yönünde olsa da adanın yalnızca hakikate ulaşmanın gerçekleşeceği uygun şartları taşıyan bir yer olarak kalmayıp bilinçli bir müdahale sayesinde mekansallığını çeşitlendirebilen bir mahal olmadığı da açıktır. O halde İbn Tufeyl için bir tür doğa/tabiat - kültür/gelenek karşıtlığından ya da el değmemiş doğanın beşer dolayımında şekillenen mekan üzerinde hiyerarşik bir avantajının söz konusu olduğundan bahsedilebilir.

Hay, metafizik konularla ilgili akıl yürütmeye başlamadan önce esaslı bir doğa bilgisi edinmeye çalışmaktadır. Dikkat çeken husus, dünyayla sağlam bir fiziki ilişki kurulmadan metafizik konular hakkında söylemde bulunmanın ve çalışmalar yapmanın, taklit durumundan kurtulmayı sağlayamayacağıdır.[228] Ancak burada gözlemlenen tikel olayların Hay'da ne derece içkinleştiği önemli bir sorudur. İbn Sina tek tek her bir tikel olayın ona yönelen özneyi başkalaştırmasından, olay esnası ile olaydan önceki hal arasında bir farklılığın olduğundan bahseder. Bunu da öznenin zaman ve ana bağımlı olmasından kaynaklı bir vaziyet olarak görür.[229] Bu başkalaşım hikayenin başlarında daha çok vurgulansa da zaman geçtikçe Hay'ın gözlemlediği olayların dışında, hikayenin genel atmosferine uygun bir yaklaşımla ifade edecek olursak *üzerinde* konumlandığını söyleyebiliriz. Ancak basit bir fiziksel görmenin çok ötesine giden bir anlama (nous) olayının gerçekleştirilmesi için anlayan/başkalaşan insanın anladığı şeyden bağımsız bir varlık olarak kalamaması ve kendisini daima belli bir aktüel ortamın aydınlığı içinde sorunlarıyla yüzleşmiş olarak bulması gerekir. [230] Fakat Hay, çabası istemli ve bilinçli bir yönelmenin güdümüne sokulduğu anda metafizik bilgi için geçerli olan tabiat bilgisine metafizik bir tavır takınarak, kendisini onun için belirlenen aktüel ortamı olan adadan soyutlayarak yaklaşmaktadır.

Bu noktada tabiat bilgisinin metafizik söylemlere dayanak olması, gittikçe gelişen bir farkındalık seviyesi için yeterli gözükmemektedir. Bu bağlamda Gazali ve Hay arasındaki karşılaştırmamıza tekrar değinecek olursak, Gazali'nin topluma açılarak metafizik üzerine söylemlerini şekillendirdiğini ve bu dolayımda hakikatin bireysel tecrübesini kurduğunu iddia edebiliriz. O hakikati tasavvufi bir birikimde, inşa

[228] Ali Öncü, ''Görünme, Görme, Gösterme: Hay b. Yakzan Çerçevesinde İslam Eğitim Düşüncesine Dair Çeşitli Mülahazalar'', *Uluslarası İslam Eğitim Kongresi*, İstanbul, 12-13 Nisan 2009, s. 82.
[229] İbn Sina, *Kitabu'ş – Şifa: Metafizik*, s. 107.
[230] Burhanettin Tatar, *3 Derste Hermenötik*, Vadi Yayınları, İstanbul 2021, s. 11.

olmuş ve olmaya devam eden bir kültürel bütünde keşfeder. Hay ise tam tersi yönde istikamet alır ve yolculuğunu tamamıyla bireysel bir eğitim/kendi/iç odaklı bir dış keşfiyle sürdürür. Bu keşfin her anında zemini kendinin dolayımlarında tortulanan öznel ve tecrübe odaklı bir birikimi inşa eder. Gazali ise kültürün ona sunduğu imkanları ve yine kültürle harmanlanan ama ondan sıyrılabilen özerkliğini bir arada işe koşarak hareket eder.

Kültür, Hegel'in ''Ben''in kendinden başka ''Ben'' ile ilişkisini kendinin bilincine ulaşılır tek yol görmesinde[231] açığa çıkan, benlerin başka benlerle karşılıklı iletişimi arttıkça ve yayıldıkça gelişmeye devam eden bir devamlılıktır. Bu sebeple her türlü bilimsel ve epistemolojik anlama çabası kendi hayat ve enerjisini insan varlığının zaman içinde dönüşüm hadisesinden alır.[232] Kanaatimizce Gazali'nin araştırmacılığı bu dönüşüm hadisesinden beslenen ve yabancılaşma ile bütünleşme/birleşme arasında duran farklı bir tavra, açıklığa has bir yönelimdir. O, yabancılaşma sürecinin beraberinde getirilen yanlış anlama durumunu kontrollü yöntemsel bir biçimde aşmayı amaçlar. Buna göre onun için anlama, yanlış anlamadan sakınmaktır.[233]

Kültürün olduğu ortamda şeyin bilgisine değil o şeyin hem doğrulamaya hem de yanlışlamaya imkan bırakan yorumlarına ulaşılır. İbn Tufeyl için şeriatın kritik önemi, onun bu iki uca da açık olan olasılıklar dizinini sınırlama ya da ortadan kaldırma görevini üstlenmesinden kaynaklanır.[234] Gazali'nin gerçekleştirmeye çalıştığı ise şeriatın imkan verdiği ölçüde hareket eden yorumların çokluğundan kurtulmak ve tek bir anlamı/kesinliği sahiplenen netliğe erişmektir. O şeriatın anlam ufkunu sınırlamak ve kendisi ile hakikat arasındaki mesafeyi ortadan kaldırarak Bir'i tek bir gerçeklik içinde deneyimlemek istemektedir. Gazali de tıpkı Hay gibi kendisini merkezileştirdiği bir düzlemden hareket ediyor olacak ki hakikatin ''gerçek'' anlamına erişebileceğini düşünmektedir. Bu nedenle onun deneyimini, doğru sistemi fark eden ve sonrasında doğru sisteme dahil olan toplumsal bireyin diğer toplumsal ürünler/yapıtlar (kelam, felsefe vs.) karşısında hiyerarşik olarak üstünlük sağlamasına bir örnek olarak

[231] Demet Konur ve Salih Toprak, *Hegel'in İnsan Anlayışı*, ETÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2016, C. 1, S. 2, s. 121.
[232] Burhanettin Tatar, *3 Derste Hermenötik*, Vadi Yayınları, s. 23.
[233] Burhanettin Tatar, *3 Derste Hermenötik*, Vadi Yayınları, s.11.
[234] Hay'ın ada halkına onlardan ayrılmadan önce tavsiyede bulunduğu pasajda şundan bahseder: ''Onlara, öğretinin belirlediği çerçeve dışına çıkmamalarını, yükümlülüklerini yerine getirmelerini, kitap'taki benzetmeli sözleri olduğu gibi kabul ve iman etmelerini, dine sonradan eklenen dünyevi istek ve eğilimlere uymaktan kaçınmalarını, ilk müminlere uyarak öğretide bulunmadığı halde sonradan uydurulan şeyleri terk etmelerini öğütledi.'' İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan,* s. 167.

görmekteyiz. İbn Tufeyl ise Hay'ın çıkarımlarını şeyin bilgisinin bir yorumu olarak değil, bilginin kendisi/mutlak gerçekliği olarak anlamamızı istemekte ve üstün yetilerle donatılmış süper özneyi doğru bilgiye dair bir kriter olarak toplum ve toplumsal yapılar karşısında üstünleştirmektedir. Ancak her ne kadar diğer yöntemsel anlama seçkileri bedensel pratik üzerine inşa olduğu için göz ardı edilse de, İbn Tufeyl'in yaptığı da varoluşsal gündelik tecrübe/pratik üzerine kurulan anlamayı yöntemselleştirmektir. O halde burada İbn Tufeyl'in diğer yöntemsel anlama tarzları gibi bu dünya odaklı bir tanrısal dünya hazırlığında kullanılmayan ama salt mistik bir gayede araçsallaştırılan bedenselliğe açık kapı bıraktığı görülecektir.

Öyleyse İbn Tufeyl için sözgelimi Gazali ya da Gazali gibi toplumsal bir bireyin ve Hay'ın tecrübeleri hiyerarşik olarak kıyaslanabilir mi? Bu kıyaslamada yöneldiği araştırma metodlarının şeriat odaklı oluşu, Gazali'nin metodunu bedensel bir metod kılmakta mıdır? İbn Tufeyl'in Hay için gerekli gördüğü durum bedensel olanı bir süre sonra tamamıyla terk etmektir. O, Hay b. Yakzan'ın gözlemlerini otuz beş yaşında nihayete erdirir. Çünkü artık ona göre dünyayla ilgili soyut ve somut gözlem ilişkisi yeterlidir. Sırada dünyadan yüz çevirip kendine bakmak vardır.[235] O halde her ne kadar Hay'ın tecrübesinin karşılık bulabileceği öğretileri barındıran bir metod olsa da, tasavvufun bir ilim olarak sistemleşmesi onu dünyadan yüz çevirmediği için dünyada inşa olan ve dolayısıyla bedensel olan kılacaktır.

Burada Hay dışında iddialarımızı yönlendirecek bir diğer kritik karakter Absal'dır. O toplumsal bir varlık olmasının yanı sıra onda açığa çıkmak için tortulanan belli bir farkındalığa ve özerkliğe de sahiptir. Bu özelliği onu daha sonra bir kültürden, yerleşik bir gelenekten tam anlamıyla sıyrılabilen bir insana dönüştürür. Onun hakikate erişme süreci Hay'da olduğu şekliyle dış yönlendirmelerden bağımsız basamaklarla değil, hem kendisinin hem de ötekinin direktifi ile anlamlandırılan aşamalarla seyir alır. Absal, sürecin tamamlandığı nihai aşamada sezgisel bilgiye dair anlamlandırmasını, Hay'ın adasında, Hay'ın yönlendirmeleri ile gerçekleştirir.[236] Bu bağlamda o, hem insan etkisinden beri olan Hay'ın adasında salt doğayı hem de insan etkisiyle şekil alan avamın adasında geleneği tecrübe eder. Onun tabiat bilgisine dair

[235] Ali Öncü, ''Görünme, Görme, Gösterme: Hayy b. Yakzân Çerçevesinde İslam Eğitim Düşüncesine Dair Çeşitli Mülahazalar'', *Uluslarası İslam Eğitim Kongresi,* s. 83.
[236] ''Absal hiç duraksamadan, zaman yitirmeden Hay bin Yakzan'ın hizmetine girdi, ona bağlandı.'' İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan,* s. 162.

artalanı direkt doğa veya gelenek ile karşı karşıya ya da iç içe oluşuyla değil, tecrübesini kültür, doğa ve ben olmak üzere üç değişkenli bir denkleme yerleştirmesiyle oluşur. Ancak bu düzenek hakikatin çıplak tecrübesi için sadece doğa-ben diyalektiğine dönüşmek zorundadır. Bu sebeple Hay'ın adasının asıl önemi, Hay'a ya da Absal'a nihai aşama için gerekli olan insan(lık)sızlığı sağlayabilmesidir. Bu durumda İbn Tufeyl'de havasın yöntemini şekillendiren ''yalnızlık/yabancılık'' tavrı, Hay ve Absal üzerinden gösterildiği gibi iki farklı şekilde ortaya konabilir. Hay bin Yakzan'ın sahip olduğu gibi *zaten yalnız olma* halinde beliren seçimsiz ve önceli bir yalnızlık ile Absal'ın gerçekleştirdiği gibi gerekli zamanda kendisini hissettiren bir dürtüyle başlayan iradeli ve sonralı bir yalnızlık. Her iki durumda da söz konusu yabancılaşma bir fert olarak insana değil, kültüre ve topluma yabancılaşmadır.

Hay ilahi olan ile yabancılaşmasını ise bahsettiğimiz gibi ilk olarak taklit, duyu ve akletme süreçlerinde epistemolojik düzeyde aşmaya çalışır. Ancak sürecin tamamlanması için gerekli olan tamamıyla ruha has kılınacak ve ontolojik birliği kuracak başka bir metod olmak zorundadır. Burada İbn Tufeyl doğrudan bilme ve dolayımlı olarak bilmenin farklılığına dikkat çeker. O, doğrudan görme olarak tabir ettiği vasıtasızlığın, bu çeşit görmeye-bilmeye özgü bir ''araç'' ile kazanılacağını söyler.[237] Her ne kadar o bu aracın tam olarak adlandırılamayacağını söylese de, kanaatimizce anlık sezgisel bir tavır burada bir yönlendirici olarak dolayımsız görme sürecini başlatır.

Sezgi salt gerçekliğin kendisini sunuşu/müşahede değil, salt gerçeklik ile Hay arasındaki sınırın yıkımı için gerekli farkındalığın açığa çıkışıdır. Bu ani kavrayışı sahiplendiği anlardan birisinde o, göksel varlıkların tanrısal özü bir aracı olmadan müşahede edebildiklerini fark eder. Göksel varlıkların cisimden uzak oluşu yine insan ve gök cisimleri arasında kurulan bir hiyerarşide açıklığa kavuşturulur. Onun bundan sonraki çabası gök cisimleri gibi hareket ederek tanrısal öze erişebilmektir.[238]

Sezginin mistik bir düzlemde ruha has bir yöntem oluşunu ve İbn Tufeyl'in bu eseri kaleme alırken açıklığa kavuşturmak istediği durumlardan birisinin de İbn Sina'nın felsefesi olduğunu bir arada düşünerek ilerlemek bu kısımda bize yardımcı olacaktır.[239] İbn Sina'nın bir yöntem olarak sistemleştirdiği ''meşriki hikmet''in, yeni

[237] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 69.
[238] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 133.
[239] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, ss. 67-77.

bir paradigma sunma girişimi mi yoksa coğrafi bir saptama ile belli bir geleneği öne çıkarma çabası mı olduğu konumuzun dışında olmakla beraber kanaatimizce İbn Tufeyl'in bu öğretiden faydalanırken ki amacı onu kendi felsefesi ile kaynaştırmaktır. Kutluer bu iddiamızı destekleyen yazısında İbn Tufeyl'in eserini teorik bilginin edinilmesinden başlayıp sonuçta Tanrı'da yok olmak gibi mistik bir gayeye yönelen meşriki hikmet yolculuğunun esrarını ortaya koymak üzere kaleme aldığını söyler.[240]

İbn Sina'nın sezgiyi yeni bir bilgi kaynağı olarak tasarlamadığı, tam aksine sezginin rasyonel ve empirik bilgiyi veren orta terimin (sonuç) elde ediliş hızıyla alakalı gördüğü söylenebilir.[241] O halde İbn Tufeyl'in eserinde sezginin kullanımını İbn Sina'nın yaklaşımı ile akli ve tecrübi bilginin bir sentezi olarak değerlendirebilir miyiz? Öyleyse daha önceki sayfalarda akıl ve duyu arasında kurduğumuz bağıntının bir benzerini salt ruha has kılınan sezgi ve bu iki aşama arasında nasıl kurabiliriz?

Gazali'de bilgi hiyerarşisinin en altında duyular, üstünde akıl yetisi, onun üstünde sezgi ve onun üstünde de vahiy bulunmaktadır. Bu bağlamda onun için sezginin bir sınırı olduğu, her şeyi bilmeye gücünün yetmediği anlaşılmaktadır. İbn Tufeyl için duyu, akıl, sezgi şeklinde ilerleyen hiyerarşi, vahiy söz konusu olduğunda bu dinamiklerin sıralanışını bir bozuma uğratmakta mıdır? Gazali'de en üstün bilgi kaynağı olarak vahiy peygambere has iken İbn Tufeyl'in anlatımında göze çarpan peygamberin tıpkı Hay gibi hakikatin çıplak gerçekliğine vakıf olmasına rağmen sembolik bir anlatının aracılığını yapmasıdır.[242] Onun tanrısal ve beşeri gibi birbirinden çok farklı iki anlam ve söylem düzeyi arasında durmakta oluşu, bir yönüyle her iki alan arasındaki farklılığı korumasını sağladığı kadar, diğer yönüyle ona bu alanlar arasındaki sürekli bir kaynaştırmayı da mümkün kıldırır. Buna göre o farklılık ve aynılık diyalektiğinin oluşumunu temsil etmektedir.[243] Ancak bu diyalektik İbn Tufeyl için avam söz konusu olduğunda bir kaynaşıklık temsil eder. Hay için aynılık ve farklılık diyalektiği salt bir tahrife yol açmaktadır. Kanaatimizce burada filozof ya da sufi ve peygamber kıyaslamasından ziyade aynı hakikate maruz kalan ancak bunu aktarırken tahrif eden bir peygamber ve bunu tahrif etmeden aktaramadığı için bundan

[240] İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hakikati Ararken*, s. 360.
[241] Şaban Haklı, *İbn Sina Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Sezgi*, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2007, Cilt 1, Sayı 11, s. 52.
[242] Hay'ın neden peygamberin böyle bir yolu tercih ettiğine dair sorgulamaları için Bkz: İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 163.
[243] Burhanettin Tatar, *3 Derste Hermenötik*, ss. 9-10.

vazgeçen üstün bir özne tasviri vardır. Bu bağlamda sezginin İbn Tufeyl için vahiyden üstün bir bilgi aracı olduğu iddia edilebilir. Çünkü vahiy bedensel olana hitap ettiği için ruhsal olanı/tanrısallığı sınırlandırır ve bu yüzden onu tahrif ederek ortaya çıkarır. Ancak Hay bin Yakzan'da sezgi, ''birdenbire güçlü bir sezgiyle gök cisimlerinde zorunlu Varlık'ı anlayacak cisim dışı bir şeyin varlığını anladı. Bu şey, cisim olmadığı gibi cisme girmiş bir şey de değildi.''[244] cümlesinden de anlaşılabileceği gibi beden ve ada arasındaki etkileşimlere değil, salt kendi'ye taarruz eden bir gerçekliğe, kendinin kendi'ye müdahalesine tekabül eder. Bu sebeple bir tahrife ya da sınırlamaya değil sınır yıkımına öncülük eder.

Duyusal bilgi ve düşünme süreçleri ''öteki'' olarak imleyebileceğimiz dış ile bir ilişki içindedir ve bu ilişki bedenin merkeziliğinde biçim alır. Hay için adaya dair her anlamlandırma onun bedeni üzerinde bıraktığı etkilerden hareketle kurulur. Zihni bir süreç olması sebebiyle ''iç''e has bir faaliyet olarak kategorize edilebilecek olan akletme süreci de boşlukta tasarlanan ve kurulumunu/merkeziliğini kendinden alan bir aşama değildir. Hay'ın bütün düşünceleri taklit ve duyu gibi ada ile iç içelikte beliren gerçekliklerin bir değerlendirmesidir. Bu bağlamda düşünce de *bedene/mekana göredir*. O halde sezginin tüm bu süreçlerden sonra belirebilmesi, onu da bedensel/mekansal kılarak önceledi̇ği aşamalara bağımlı hale mi getirmektedir yoksa sezgi salt kendinde bir bütün olarak gerçekliğin yerleşkesi midir?

Sezgi anında hikayede bedensel öznenin merkeziliği değil salt ruhsal/tanrısal olarak nitelenen ötekinin müdahalesi ya da ötekiyi zaten kendinde barındıran Hay'ın kendisine mutlak yönelişi söz konusudur. Ötekinin müdahalesinde sezginin taşıyıcılığını yaptığı hakikat, tam anlamıyla ruhsal olanın daha az ruhsal olana sokulmasına denk gelen ve onun ruhunun aktifliğinde değil pasifliğinde ışıyan, bu sebeple dışa has olan ve Hay'ı dışlaştıran/başkalaştıran bir paradokstur. Bu bağlamda ruhun tanrısal kılınışı ve gerçek/tam varlığın ''Bir'' metafiziği ile ele alınması, ''öteki'' mefhumuna nasıl yaklaşmamıza sebep olacaktır? Gerçek anlamda bir ötekiyi gündemde tutamıyorsak burada karşılaştığımız durum, kendinin salt kendiliğini genişletmesi, diğer bir ifade ile onun kendiliği zedeleyen ve kendiye ait olmayan bedenden kurtularak baskılanan tanrısallığını mutlak olarak açığa çıkarışı mıdır? Öyleyse burada beşerilikten ilahiliğe doğru yön alan sürecin, daha az ilahiye

[244] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 132.

dönüşmek/düşmek zorunda kalanın tekrar kendi özüne yükselmesi/tam olarak ilahi olarak açığa çıkması şeklinde revize edilebilecek farklı bir yorumu söz konusudur. Ancak kanaatimizce sezginin bir müdahale ve zamansal bir hadise oluşu özne ve nesne diyalektiğini devreye sokmak zorundadır. Bu bağlamda İbn Tufeyl'in Hay'ı konumlandırdığı hiyerarşik yaşantı silsilesi iki farklı yaklaşımda benzer bir sonuca götürecek şekilde ele alınabilir. İlk olarak bu deneyim, öteki olarak karşıda konumlanan bir ilahiliğin, nihai aşamada öteki ve ben diyalektiğinin sebep olduğu yabancılaşmayı ortadan kaldıran anlık bir tecrübede içselleştirilmesiyle tamlığın/tekliğin Hay'a yerleşmesi olarak değerlendirilebilir. Bu yaklaşım, sürecin en başında bedeni Hay'a ait bir parça, bir realite olarak kabul eden ve onu yok etmeyi Hay'ın serüveninin merkezine oturtan bir yorumdur. Bedenin Hay'ı etkileyen ve kendisine bağımlı kılarak onu ilahilikten uzaklaştıran tavrının dikkate alındığı bu ihtimalde, Bir hem içkin hem aşkınken bedenin anlık etkisizliğinde sadece içkin olmaktadır. Diğer olasılıkta odak noktası öteki olarak karşıda konumlanan Bir değil en başından beri Ben'e içkin olan tanrısallıktır ve bu içkinliğin Hay'a hiçbir zaman ait olmayan beden-madde ile bastırılması söz konusudur. Sürecin sonunda Hay/ruh, fiziki olarak ortadan kaldıramasa da sınırlı bir zamansallıkta bedene galip gelerek içkinliğin multak tezahürünü gerçekleştirir.

Birinci olasılıkta ilahiliğe kendi çabası ile erişen bir beşerin son aşamada anlık da olsa beşerilikten kurtulabilmesi ve sonra bunu kaybederek bedenine geri dönüşü, diğerinde ise en başından beri ilahi olanın anlık bir sezgisel deneyimde tam anlamıyla ilahileşmesi ve sonra bunu beden yüzünden tekrar kaybedişi söz konusudur.[245] İlk yorum Hay'ın bir insan olarak eylemlerini anlamlı kılmakta, onun çabası burada önem kazanmaktadır. İkinci yorum ise olması gerekenin olduğu, bu bağlamda zaten bir gerekliliği barındırdığı için özgün değeri olmayan bir çabaya işaret etmektedir.

Sezgiyi salt kendinde bir metod olarak ele almak,[246] sezgi-öncesi süreç boyunca her aşamanın sonrasını önceledeği hiyerarşik işleyişin farklı bir boyuta evrilmesini temellendiren yeni bir yaklaşıma ihtiyaç duyacaktır. Bu noktada dikkat çekilmesi gereken sorun, Hay'ın nasıl sezgiye açık hale geldiğinin net bir şekilde açıklanamadığı

[245] ''Olağan durumunda iken kalbine şunlar doğdu: Kendine özgü öz, gerçek Varlık'ın özünden ayrı bir gerçeklik taşımamaktadır. Özünün gerçekliği Tanrı'nın özüdür. Salt kendine özgü bir öz sandığı şeyin ayrı bir gerçekliği yoktu.'' İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 147.
[246] İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, s. 71.

gibi bilgi edinme aşamaları arasındaki geçişliliğe dair muğlaklığın da dağıtılamamasıdır. Aynı şekilde taklit, duyu ve düşünme gibi süreçleri salt beden merkezli bir süreç olarak değerlendirmek de problemin bir diğer yüzüdür. Burada sorun, bedenin ilk ihtimalde işaret edildiği üzere Hay'a ait bir parça ya da ikinci ihtimalde vurgulandığı gibi ona zorla dayatılan ama ona ait olmayan bir parça olması, yani Hay dendiğinde bununla kastedilenin onun bedensel varoluşu olmamasıdır. Onu bedensel varoluş olarak ele almak, sezginin de bedensel oluşuna sebep olacaktır. Bu ihtimal aynı zamanda hem bedenselliğin hem de ruhaniliğin (ilahiliğin) bahsettiğimiz kutuplaştırıcı ve asla uzlaşmayan tavra nail olan konumlarını zedeleyeceği için dikkate alınmamaktadır.

Hiyerarşik deneyimin ilk defa nihayete erdirilmesiyle tamamlanan doğrusal bir hakikat tecrübesi, doğrusal olanın tekrarı yüzünden döngüsel bir hakikat tecrübesine evrilir. Duyu, gözlem, taklit, düşünce/akıl vs. (beden) odaklı ilerleyiş ve ardından sezgi'nin (ruh) mutlak hakimiyeti aynı yönde sürekli tekrarlanmak zorundadır. Bedenin sahiplendiği aşamalar her bir tekrarda maruz kalma önceliğine göre yer değiştirme ihtimaline açık olsa da, dikkat çekmek istediğimiz nokta bu silsilenin bedenden ruha doğru her defasında yaşanmak zorunda oluşu, bedensel varoluşun İbn Tufeyl'in gerçekleştirmek ve sunmak istediği doğrusallığı döngüselleştirmesidir.

Bedensel varoluş ibaresi ile vurgulamaya çalıştığımız beden ve ruh kaynaşıklığında gerçekleşecek bir ontik kurulum, bütün bilgi edinme süreçlerini kabullenecek bir sistemi daha kolay ve gerçekçi kılmaktadır. Bu durumda bedeni önceleyen salt ruhani bir hal olarak sezginin açıklanamayan bağımsızlığı bir problem alanı oluşturmayacaktır.

Hiyerarşik düşünme, Hay'ın eylemlerine en başından beri içkin olan ve süreci yönlendiren ana yaklaşımdır. Hay bu hiyerarşiyi döngüsellikten kurtarıp doğrusal ve tek yönlü bir sürece evirmek istese bile, bedene geri dönmek zorunda oluşu onu her daim yeniden başlama noktasına sürgülemektedir. Bu bağlamda uyku-uyanıklık dikotomisi ruh ve bedenin birbirlerine göre eyleme biçimlerini ve sürekli iç içe olma zorundalıklarını imlemektedir. Hikayenin ana yöntem olarak hiyerarşide üstünleştirdiği sezgi de yine bu dikotomi ve kurulan diğer ikili gerilimler bağlamında ele alındığında karşısında ve altında konumlandırılan bedensel eyleme metodlarına bağımlı, ruh ya da bedene değil bedensel varoluşa ait bir yöntem şeklinde görülecektir.

4. SONUÇ

İbn Tufeyl'in *Hay bin Yakzan* adlı eserini kaleme alırken gayesi orijin olarak kendinde tam bir öznenin, özüne yabancılaşmasıyla oluşan eksikliği aşma çabasını sembolik bir üslup ile anlatmaktır. Bu bağlamda o karakterini tarihsel (beşeri) bağlamından koparmak için ilk olarak onu ''öteki'' mefhumuna yabancılaştırmakta, ada içinde adadan beri bir yaşam tarzını Hay'a içkinleştirmektedir. Burada kritik nokta, adaya ve barındırdıklarına yönelik taklidin özdeşleşmenin kırılması ile terk edilmesi ve onun adadan eksik olduğunu fark etmesiyle beraber aslında kendisinin tam/üstün olduğunu hissetmeye başlamasıdır. Bu üstünlük, beşer olmanın da bir eksikliğe tekabül edişinden kaynaklı olacak ki, insani bir tutumda devam ettirilmek yerine metafiziğe, ada dışına yönelerek sürdürülür. Bu bağlamda o farklılığı ada içinde kurarak hem adasal hem de adadan ayrı duruş alan bir tavır ile eyleme geçmek yerine, kendi farklılaşmasını ada dışına/üstüne özgüleyerek hareket eder. Ancak bu yönelmenin mefhumu olan salt ruhsal/ilahi alan, herhangi bir öteki'ye müsaade etmeyeceği için farklılaşma güdüsü özdeşleşmenin başka bir boyutuna sebep olmaya başlar. Eğer ada insanlığın tahakkümünde ya da iç içeliğinde biçimlenen bir mekan olsaydı, Hay'ın hem adasal hem de ada dışı bir varlık olabilmesi yerine onun hem toplumsal hem de bireysel oluşunun imkansallığı tartışmaya açılabilirdi. Ancak İbn Tufeyl beden odaklı herhangi bir kümelenmeyi kendi öğretisi için geçersiz kılarak bedensel/toplumsal sayesinde nüvelenen bir farklılaşmayı/bireyselleşmeyi değil, kendiye/ruha yönelerek biçimlenecek bir karakter inşasını sunmaya çalışmaktadır. O bunu yaparken, mutlak kendiliği ilahi olana has kılar ve Hay'ı özerk bir kimlikte değil, önceden kurulu bir kimliğin/kendiliğin yüklenicisi olarak var eder. Bu bağlamda Hay bin Yakzan bir karakter inşasını ve gelişimini okuyucuya sunmaktan ziyade kendi eylemleri, düşünsel süreçleri ve mistik tecrübesinden önce ona içkin olan bir ilahiliği/ruhaniliği keşfeder. Dolayısıyla o kurucu bir özne değil, zaten olduğu halin (süper-üst özne) farkındalık alanına sokulmasını sağlayan bir kaşiftir.

Ölü bir bedene maruz kalma bu keşfin ruha dönük boyutunun ilk tetikleyicisi olarak işler. Bu durum aslında kuşatıldığı bedenselliğin, ceylanın ona yönelişinin devamlılığına dair bir istencin sonucu olarak gün yüzüne çıkmaktadır. Daha sonra bu süreç ölümü yeni bir aşamaya ait bir başlatıcı kılmakta ve ölüm salt ruhsal olanla özdeşliğin kurulabilmesi için gerekecek eyleme biçimini Hay'a gösteren bir işarete dönüşmektedir. Ölüm taklidin yönünü adadan uzaklaştırarak Hay'ı artık ada dışı

olanın statikliğine yöneltmektedir. Ada içi varlıklarla arasındaki ayrımı fark ederek kurduğu farklılaşma yerini tekrar özdeşleşmenin yeni bir versiyonuna bırakmaktadır. Ancak bu özdeşleşme İbn Tufeyl tarafından ileriki süreçte yeni bir öteki'ye yönelerek başkalaşma ve kendiliğin yitimi olarak değil, kendinin saltlığına bürünme, onu tekrar elde etme olarak işlenecektir. Bu bağlamda ölümün bedensel varoluşa dair bu sınır yıkıcı tavrı, hikayede herhangi bir farklı çıkarıma imkan verecek epistemolojik bir ''öteki''nin kurulumuna imkan vermemekte, bu yorum okuyucu için elde edilecek ve özdeşleşilecek tek anlam olarak sunulmaktadır.

İlk olarak ölüme dair anlamlandırmada hissettirilen bu vurgu, daha sonraki aşamalarda Hay'ın akli çıkarımlarında ve mistik tecrübenin meydana geliş şekli konusunda da kendisini hissettirir. Bu bağlamda bir realite ya da ide olarak ötekine ve onun eyleme biçimine ihtiyaç duymayan Hay, zemini salt kendisinden hareketle kurulu varoluş biçimi için ötekini devrede tutacak dil mefhumuna da ihtiyaç duymamaktadır. Dil sadece bir ifade aracı olarak iş gördüğü için gerçekliğin kurulumunda değil onun açıklanma zorunluluğu ya da isteği devreye girdiğinde iş gören bir fenomendir. Bu sebeple Hay'ın Absal ve ada halkı söz konusu olduğunda ihtiyaç duyduğu dil, İbn Tufeyl için yazınsal düzlemde okuyucu ile girilen iletişimi şekillendirmek için gereklidir. Ancak dilin düşünceye değil düşüncenin açılımına ev sahipliği yaptığı bu düzlemde, mistik tecrübe aklın sınırlarını aşan yapısı yüzünden onun sembollerle/insani (bedensel) yorumlarla tahrif olmuş versiyonuna sığınır. Aynı zamanda bu tahrif ürünü bireysel mistik tecrübe anlatısının rasyonel ve dini bağlamlarda da onaylanmak zorunda oluşu, onun hiyerarşik olarak şeriata olan üstünlüğüne dair bir çelişki uyandırıyormuş gibi gözükse de bu zorunluluk sadece İbn Tufeyl'in hitap ettiği kesim için yani şeriat ile öncelenmiş okuyucu için geçerlidir. Okuyucu bağlı olduğu bu zorunluluğu kendi eksikliğini göz önünde bulundurarak ele almak zorunda ve gerçekleştirmediği mistik tecrübenin mutlak üstünlüğünü kabullenmelidir. Bu kabulleniş, Hay'ın salt ruhani bir açılımla yaklaştığı bu sebeple de avama/beden merkezli hareket eden insanlara aktaramadığı bireysel deneyimi, İbn Tufeyl'in kültürel kodlara (sembol) bulayarak kısmi de olsa açık kılabildiğine dair ön kabulün bir sonucudur.

Ancak Hay bin Yakzan bedensel bir yapı olan dil ile sarmalanmadığı, onu sonradan kendisine eklemlenen bir öğreti olarak yüklendiği için bu sembolik üslubu benimseyemez ve ada halkını şeriatın sembolik tavrında beliren *hakikat gibi* (taklidi)

ile baş başa bırakır. O hiyerarşik bir tutumun her parçasına sıçradığı hakikat tecrübesini sadece kendisine ve onun yoluna açık olan Absal'a içkinleştirebilir.

Hiyerarşi daha yetkin ve tam olandan daha eksik olana doğru yön alarak her bir varlık katmanının tanrıyla olan bağlantısını yakın-uzak gerilimine iliştirir. Bu bağlamda bu gerilimin uzak boyutunu sahiplenen bedeni etkisizleştirmek, ruh için de yakın olma vasfını ortadan kaldırır ve onun salt tanrısal boyutta kendisine erişmesini sağlar. Bu süreç Hay'ın tarihselliğini gündeme alan bir anlama hadisesi olarak değil, tekrar elde edilen ontolojik bir kazanım şeklinde ele alınır. Dışta yer edinen her varlıkla dışa göre anlam kazanan bilgi edinme süreçleri tekrar dikkate alınmamak üzere geride bırakılır ve içe ait bir yöntem olan sezgi müşahede anına dair son sınırın yıkımını gerçekleştirir. Ancak bu sezgisel aydınlanmaya salt ruhani/ilahi olanın kendi kendisini aydınlatması olarak yaklaşmak, bilgi edinme süreçlerini birbirlerine önceli ve sonralı aşamalar halinde ele almayı zorlaştırmaktadır. Bu bağlamda ruh (ilahi) ve beden (maddi) düalizminde kutuplaştırılarak iki farklı varoluş biçiminin kapsam aralığına yerleştirilen varlıklar ve deneyimler, Hay'ın ada (dünya) içi bir varlık olarak sunulması ile değil, ada'da mahkum yetkin bir varlığın (ruh) kendisine dayatılan bir ilave (beden) ile çevrelenip sınırlandırılması üzerinden ele alınır. Ancak Hay bin Yakzan ada dışı (ruhani) bir varlık oluşunu ada (beden) içinde keşfetmekte ve bu tahrifi telafi etmek için geride bırakacağı bedeni, ruha dair her türlü tamamlama çabasında merkezileştirerek tekrar gündemde tutmakta, bedensel varoluşunu asla gölgeleyememektedir.

KAYNAKÇA

Adamson, Peter ve Richard Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, M. Cüneyt Kaya (çev.), Küre Yayınları, İstanbul 2018.

Agamben, Giorgio, *Açıklık: İnsan ve Hayvan*, Meryem Mine Çilingioğlu (çev.), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2012.

Akkanat, Hasan, *İbn Sina ve Gazali'de İlahi İrade Kurgusu*, Fecr Yayınları, Ankara 2020.

Akmaz, Gökhan, ''Hint Mitolojisinde Ölüm ve Ölüm Sonrası'', *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2020, S. 69 ss. 704-711.

Almond, Ian, *İbn Arabi ve Derrida: Tasavvuf ve Yapısöküm*, çev. Kadir Filiz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.

Atış, Naciye, ''Spinoza Felsefesinde Beden ile Zorunlu Birlik İçerisindeki Ruhun Gücü'', *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2015, S. 20, ss. 134-160.

Badiou, Alain, *Gerçek Mutluluğun Metafiziği*, çev. Murat Erşen, Monokl Yayınları, İstanbul 2020.

Çapku, Ahmet, *İbn Sina, Gazali ve İbn Rüsd'te Eskatoloji*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı Doktora Tezi, İstanbul 2007.

Deleuze, Gilles, *Anlamın Mantığı*, çev. Hakan Yücefer, Norgunk Yayıncılık, İstanbul 2015.

_____, *Issız Ada ve Diğer Metinler*, çev. Ferhat Taylan, Hakan Yücefer, Bağlam Yayınları, Ankara 2009.

Derrida, Jacques, *Çile*, çev. Melih Başaran, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2008.

Dişkaya, Abuzer, *Aklın Sınırlarında Metafizik*, Ketebe Yayınları, İstanbul 2021.

Düzgün, Şaban Ali, "Bir Problem Alanı Olarak Metafizik ve Metafiziksel Olmayan Bir Teolojinin İmkanı", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi,* Cilt 1, Sayı 2, 2003, s. 57-80.

Düzgün, Şaban Ali, ''Tecrübe, Dil ve Teoloji: Dini Tecrübenin Teolojik Yorumu'', *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2004, Cilt 2, Sayı 1, s. 27-46.

Erdem, Hüseyin Subhi, *Wittgenstein: Dilin Yörüngesinde Felsefe*, Köprü Kitap, İstanbul 2020.

Esenyel, M. Zeynep, *Fenomenolojide Beden Problemi: Husserl, Sartre ve Merleau Ponty*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Doktora Tezi, Bursa 2016.

Farabi, *el-Medinetu'l Fazıla*, çev. Beşir Güneş, Çağdaş Kitap Yayınları, İstanbul 2021.

_____, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2021.

_____, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. Yaşar Aydınlı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2020.

_____, *Kitabu'l-Huruf*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.

Foucault, Michel, *Kendini Bilmek*, çev. James Cem Yapıcıoğlu, Profil Kitap Yayınları, İstanbul 2020.

Gadamer, Hans Georg, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan & İsmail Yavuzcan, C. II, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2009.

_____, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, C. Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2008.

Gasset y, Ortega, *İnsan ve ''Herkes''*, çev. Gül Işık, Metis Yayınları, İstanbul 2019.

Gazali, *El-Munkiz min-Ed-Dalal*, çev. Osman Arpaçukuru, Beyan Yayınları, İstanbul 2020.

_____, *Mişkatü'l Envar*, çev. Asım Cüneyd Köksal, Ketebe Yayınları, İstanbul 2020.

_____, *Tehafütü'l Felasife*, çev. Bekir Sadak, Ahsen Yayınları, İstanbul 2002.
Gökyaran, Erdem, ''Başkası ve Aşkınlık'', *Dünyanın Teni*, haz. Zeynep Direk, Metis Yayınları, İstanbul 2017, ss. 74-110.
Gündoğdu, Servet, *Mimesis, İfade ve Gösterge: Şiirin Özgünlüğü Bağlamında Poetika Sorunu*, Hece Yayınları, Ankara 2021.
Hadot, Pierre, *Plotinos ya da Bakışın Saflığı*, çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2020.
Haklı, Şaban, ''İbn Sina Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Sezgi'', *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, C. 6, S. 11, ss. 35-52.
Hanoğlu, İsmail, ''İşrâkî Aydınlanmada Doğal Aklın İrfanî Özle Rasyonel Tekâmülü'', *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 30, S. 1, s. 58-66.
Harmancı, Mehmet, *İslam Felsefesinde Metaforik Üslup (Ibn Tufeyl'in Hay bin Yakzan Eseri Örneği)*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalı Doktora Tezi, Konya 2007.
Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı Yayınları, İstanbul 2008.
_____, ''İnşa Etmek Oturmak Düşünmek'', çev. Erdal Yıldız, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 2004, S. 6, s. 45-55.
İbn Bacce, *Kitabu'n-Nefs*, çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, Bayram Tamtürk, Elis Yayınları, Ankara 2020.
_____, *Tedbirül Mütevahhid*, çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, Elis Yayınları, Ankara 2017.
İbn Rüşd, *Faslu'l Makal*, çev. Serkan Çetin, Endülüs Yayınları, İstanbul 2021.
_____, *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l Makal el-Keşf an minhaci'l-edille*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2018.
İbn Sina, *Nefsin Halleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım, Litera Yayıncılık, İstanbul 2020.
_____, *Ruh Üzerine Bir Özet*, çev. Yağız Gemicioğlu, Gece Kitaplığı Yayınları, Ankara 2019.
_____, *Kitabu'ş-Şifa: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2013.
İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, çev. M. Şerefeddin Yaltkaya, Babanzade Reşid, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2020.
Kahraman, Yakup, ''Hiyerarşik Varlık Algısından Ontolojik Varlık Algısına Geçişin İmkanı'', *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 2013, sayı 21, s. 7-18.
Kindi, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2018.
Konur, Demet ve Salih Toprak, ''Hegel'in İnsan Anlayışı'', *ETÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2016, Cilt 1, Sayı 2, s. 117-130.
Kutluer, İlhan, ''Mistisizm'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 30, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2005.
_____, *Yitirilmiş Hakikati Ararken*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017.
Küçükparmak, Aykut, ''Alemin Yaratılması Problemi: İbn Tufeyl-Kant Karşılaştırması'', *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2019, cilt 11, sayı 2, s. 526-542.
Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2019.
Levinas, Emmanuel, *Ölüm ve Zaman*, çev. Nami Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014.
Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefi Antropoloji: İnsanın Varlık Yapısı ve Nitelikleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1971.
Merleau Ponty, Maurice, *Algılanan Dünya*, çev. Ömer Aygün, Metis Yayınları, İstanbul 2020.
_____, Maurice, *Göz ve Tin*, çev. Ahmet Soysal, Metis Yayınları, İstanbul 2019.

_____, Maurice, *Algının Fenomenolojisi*, çev. Emine Sarıkartal ve Eylem Hacımuratoğlu, İthaki Yayınları, İstanbul 2016.
Öktem, Ülker, ‘’Fenomenoloji ve Edmund Husserl’de Apaçıklık (Evidenz) Problemi’’, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 2005, C. 45, S. 1, s. 27-55.
Öncü, Ali, ‘’Görünme, Görme, Gösterme: Hayy b. Yakzân Çerçevesinde İslam Eğitim Düşüncesine Dair Çeşitli Mülahazalar’’, *Uluslarası İslam Eğitim Kongresi Bildiriler Kitabı içinde?*, İstanbul, 12-13 Nisan 2009, s. 75-90.
Özalp, Hasan, ‘’İşrâkî Mektebin Bir Üyesi Olarak Hayy b. Yakzan'ın Felsefî ve Doğal Dînî Tecrübe Serüveni’’ *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, C. 6, S. 1, s. 211-234.
Platon, *Theaitetos*, çev. Birdal Akar, BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2016.
_____, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2015.
Ricoeur, Paul, *Başkası Olarak Kendisi*, çev. Hakkı Ünler, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2010.
_____, *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2007.
Schopenhauer, Arthur, *Ölümün Anlamı*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, Ankara 2012.
Stace, Walter, *Mistisizm ve Felsefe*, çev. Abdüllatif Tüzer, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.
Sümbül, Yiğit ve Cevriye Demir Güneş, ‘’Başkası’nın Ölümü ve Tragedyanın Kathartik Boyutu: Levinasçı Bir Okuma’’, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 28, ss. 17-33.
Tamtürk, Bayram, *Meşşai Gelenek ve İbn Bacce’nin Nefs Anlayışı –İnsan Psikolojisi İle İlgili Görüşlerinin “Kitabu’n-Nefs” Bağlamında İncelenmesi*, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Tezi, Çorum 2020.
Taşkent, Ayşe, *Güzelin Peşinde: Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd’de Estetik*, Klasık Yayınları, İstanbul 2012.
Tatar, Burhanettin, *3 Derste Hermenötik*, Vadi Yayınları, İstanbul 2021.
_____, ‘’Bilinmeyen Alan (Terra Incognita)’ın Keşfine Bir Vesile Olarak Ötekinin Boşluğu’’, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2020, S. 30, ss. 1-16.
_____, *İslam Düşüncesine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2016.
_____,‘’Doğu ve Batı’nın Ötesinde: Merkezi Hakikat Tasarımının Bir Eleştirisi’’, *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 2015, S. 43, ss. 5-13.
_____, ‘’Günümüz İlahiyat Fakültelerinde Tefsir, Hadis, Ahlak Felsefesi ve Müzik Derslerinin Anlamı Üzerine Notlar’’, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, S. 30, ss. 83-96.
_____, ‘’Gerçek ile Kurgu Arasında Öteki’’, *Milel ve Nihal Dergisi*, 2005, S. 2, ss. 18.
_____, ‘’Ayrımların Eşiğinde Anlama’’, *Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı 1. Tebliğ,* Ankara, 02-06 Ekim 2002, ss. 413-438.
Todorov, Tzvetan, Aydınlanma Zihniyeti, çev. A. Nüvit Bingöl, Bgst Yayınları, İstanbul 2019.
Tokat, Latif, ‘’Dinin Sembolik Dili’’, *Milel ve Nihal Dergisi*, 2009, C. 6, S. 1, ss. 75-98.
Toksöz, Hatice, *İbn Sina Felsefesinin Teleolojik Boyutları*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Doktora Tezi, İstanbul 2010.
Toktaş, Fatih, “Risale fi ‘İlmi’l-Ahlak Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi’’ *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, sayı 43, s. 7-52.
Turğay, Fatma, *İşraki Felsefeye Misal Aleminden Bakmak*, Dergah Yayınları, İstanbul 2019.
Türker, Ömer, *Varlık Nedir?,* Ketebe Yayınları, İstanbul 2021.

_____, *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindi ve Farabi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2020.
_____, *İbn Sina'da Metafizik Bilginin İmkanı*, İsam Yayınları, İstanbul 2019.
_____, ''Hay bin Yakzan: İnsanlık Adasında Yalnız Bir Hakikat Yolcusu'', *Sosyoloji Dergisi*, 2009, C. 3, S. 18, ss. 195-204.
Uludağ, Süleyman, ''Avam'', *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 4, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991.
Yıldız, Mustafa, ''İbn Tufeyl'de İnsan Doğasının Fizik ve Metafizik Kaynakları'' *Felsefe Dünyası*, 2011, C. 1, S. 53, ss. 65-91.
Yücel, Hüseyin, ''İbn Tufeyl'in Hay b. Yakzan'ındaki İnsanın Kökenine ve Alemin Mahiyetine Dair İkilemler Üzerine'', *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2020, C. 31, S. 3, ss. 622-637.
Whitehead, Alfred North, *Süreç ve Gerçeklik*, çev. Kevser Çelik, Fol Yayınları, Ankara 2021.
Wittgenstein, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, Totem Yayıncılık, İstanbul 2016.

ÖZ GEÇMİŞ

Mihriyenur Mancar Zonguldak Anadolu İmam Hatip Lisesi'ni bitirdikten sonra Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 2019 yılında mezun oldu. 2019 yılında OMÜ LEE Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans programına girdi. Mezuniyetinden bu yana öğretmen olarak görev yapan Mihriyenur Mancar, orta derecede İngilizce ve Arapça bilmektedir (YDS:80, vb).

İletişim Bilgileri

ORCID NO: 0000-0001-5453-8859

Yayımlanmış Çalışmalar

1. Mancar, Mihriyenur, '' Hasan AKKANAT. İbn Sina ve Gazali'de İlahi İrade Kurgusu -Eleştirel Bir Yaklaşım-'', *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2022/2, C.11, S. 22, ss. 693-700.