İBN TUFEYL

HAYY BİN YAKZÂN

HASAN ÂLİ YÜCEL KLASİKLER DİZİSİ

ARAPÇA ASLINDAN ÇEVİREN: ONUR ÖZATAĞ

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları



Genel Yayın: 5311

Hümanizma ruhunun ilk anlayış ve duyuş merhalesi, insan varlığının en müşahhas şekilde ifadesi olan sanat eserlerinin benimsenmesiyle başlar. Sanat şubeleri içinde edebiyat, bu ifadenin zihin unsurları en zengin olanıdır. Bunun içindir ki bir milletin, diğer milletler edebiyatını kendi dilinde, daha doğrusu kendi idrakinde tekrar etmesi; zekâ ve anlama kudretini o eserler nispetinde artırması, canlandırması ve yeniden yaratmasıdır. İşte tercüme faaliyetini, biz, bu bakımdan ehemmiyetli ve medeniyet dâvamız için müessir bellemekteyiz. Zekâsının her cephesini bu türlü eserlerin her türlüsüne tevcih edebilmiş milletlerde düşüncenin en silinmez vasıtası olan yazı ve onun mimarisi demek olan edebiyat, bütün kütlenin ruhuna kadar işliyen ve sinen bir tesire sahiptir. Bu tesirdeki fert ve cemiyet ittisali, zamanda ve mekânda bütün hudutları delip aşacak bir sağlamlık ve yaygınlığı gösterir. Hangi milletin kütüpanesi bu yönden zenginse o millet, medeniyet âleminde daha yüksek bir idrak seviyesinde demektir. Bu itibarla tercüme hareketini sistemli ve dikkatli bir surette idare etmek, Türk irfanının en önemli bir cephesini kuvvetlendirmek, onun genişlemesine, ilerlemesine hizmet etmektir. Bu yolda bilgi ve emeklerini esirgemiyen Türk münevverlerine şükranla duyguluyum. Onların himmetleri ile beş sene içinde, hiç değilse, devlet eli ile yüz ciltlik, hususi teşebbüslerin gayreti ve gene devletin yardımı ile, onun dört beş misli fazla olmak üzere zengin bir tercüme kütüpanemiz olacaktır. Bilhassa Türk dilinin, bu emeklerden elde edeceği büyük faydayı düşünüp de şimdiden tercüme faaliyetine yakın ilgi ve sevgi duymamak, hiçbir Türk okuru için mümkün olamıyacaktır.

23 Haziran 1941
Maarif Vekili
Hasan Âli Yücel

HASAN ÂLİ YÜCEL KLASİKLER DİZİSİ

İBN TUFEYL
HAYY BİN YAKZÂN
VEYA
UYANIK OĞLU DİRİ

ÖZGÜN ADI
رسالة حي بن يقظان في أسرار الحكمة المشرقية

ARAPÇA ASLINDAN ÇEVİREN
ONUR ÖZATAĞ

© TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI, 2020
Sertifika No: 40077

EDİTÖR
ALİ ALKAN İNAL

GÖRSEL YÖNETMEN
BİROL BAYRAM

DÜZELTİ
NEBİYE ÇAVUŞ

GRAFİK TASARIM VE UYGULAMA
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

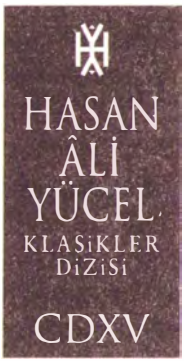
1. BASIM, EKİM 2021, İSTANBUL

ISBN 978-625-405-713-7 (CİLTLİ)
ISBN 978-625-405-712-0 (KARTON KAPAKLI)

BASKI-CİLT
DERYA MÜCELLİT SANAYİ VE TİCARET LİMİTED ŞİRKETİ
MALTEPE MAH. LİTROS YOLU FATİH SANAYİ SİTESİ NO: 12/80-81 TOPKAPI
ZEYTİNBURNU İSTANBUL
Tel. (0212) 501 02 72 - (0212) 501 35 91 Faks: (0212) 480 09 14
Sertifika No: 40514

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır.
Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metin, gerek görsel malzeme yayınevinden izin alınmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz, yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ, MEŞELİK SOKAK NO: 2/4 BEYOĞLU 34433 İSTANBUL
Tel. (0212) 252 39 91
Faks (0212) 252 39 95
www.iskultur.com.tr



İBN TUFEYL

HAYY BİN YAKZÂN
VEYA
UYANIK OĞLU DİRİ

ARAPÇA ASLINDAN ÇEVİREN:
ONUR ÖZATAĞ

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

İçindekiler

Sunuş vii

Hayy bin Yakzân ya da Uyanık Oğlu Diri 1

Fârâbî'ye Göre Kâinatın Şeması 109
İbn Sînâ'ya Göre Ruh ve Kuvveleri Şeması 110
Bibliyografya 111

Sunuş

İbn Tufeyl'in Yaşamı

Ebû Bekir Muhammed ibn 'Abdilmelik ibn Muhammed ibn Muhammed ibn Tufeyl el-Kaysî (ö. 1185).[1] El-Endelusî, el-Kurtubî veya el-İşbilî nisbeleriyle de anılan ünlü hekim, filozof, matematikçi ve şair. Steven S. Wasserstrom Sühreverdî (ö. 1191) ve İbn Seb'în'le (ö. 1270) birlikte onu İbn Sînâ'nın dümen suyunu takip eden İşrâkıyye düşüncesinin mensubu saymaktadır.[2] Orta Çağ Latin Avrupası'nca, Ebû Bekr'in Latinceye yansıması olan Abubacer adıyla tanınmıştır. XII. yüzyıl başlarında Vâdîâş'ta (günümüzde Guadix) dünya gelmiş, 1130-1269 yılları arasında Endülüs'te hüküm sürmüş olan Muvahhidler saltanatında yaşamıştır. Arapların ünlü Kays kabilesine mensuptur. Bunun dışında ailesi ya da öğrenimine dair pek bir bilgi bulunmamaktadır. Endülüslü tarihçi El-Merrâküşî'nin *el-Mu'cib*'inde öne sürdüğü üzere İbn Bâcce'den (ö. 1139) ders almış olduğu iddiası doğru değildir. Kendisi de *Hayy bin Yakzân*'ın girişinde böyle bir tanışıklığın olmadığını açıkça ifade etmektedir. İlkin Gırnata'da

1 Bu bölümün hazırlanmasında *Encyclopedia of Islam*'ın ikinci baskısında B. Carra de Vaux tarafından kaleme alınan "Ibn Tufeyl" maddesinden ve M. M. Sharif'in *A History of Muslim Philosophy* adlı çalışmasının Ibn Tufail bölümünden faydalanılmıştır.

2 Steven S. Wasserstrom, "The Islamic social and cultural context", *History of Jewish Philosophy* (yay. haz.) D. H. Frank ve Oliver Leaman, Routledge: Londra, 1997, s. 77.

hekimlik yapmış, ardından bu meslekte sergilediği maharet sayesinde bölge valisinin kâtibi olarak hizmete başlamıştır. 1154 yılında Muvahhid hanedanının kurucusu olan ve 1147'de Fas'ı ele geçiren Abdülmü'min'in oğullarından Sebte ve Tanca valisinin sır kâtipliğine getirilmiştir. Nihayet Muvahhid halifesi Ebû Ya'kûb Yûsuf'un (1163-1184) sarayında kadı ve hekimlik görevlerini üstlenmiştir. O sırada Ebû Ya'kûb'un sarayı felsefeye duyduğu kişisel merakıyla devrin düşünürlerine sağladığı hamilik sayesinde tam bir ilim yuvası hâline gelmişti. İbn Tufeyl'in Ebû Ya'kûb'un veziri olduğu iddia edilse de L. Gauthier'nin işaret ettiği üzere sadece tek bir metin bunu kayıt düştüğü için mevzubahis iddia şüphelidir. Her hâlükârda İbn Tufeyl'in Ebû Ya'kûb'la yakın bir ilişkisi olduğu, saraya yeni düşünürler kazandırdığı, hatta genç İbn Rüşd'ü (ö. 1198) sultanla tanıştıranın bizzat kendisi olduğu bilinmektedir. El-Merrâküşî bu tanışmayı doğrudan İbn Rüşd'den aktarmaktadır. Sultan felsefeye pek meraklıdır. Onun ricasıyla İbn Tufeyl İbn Rüşd'den Aristoteles'in eserleri üzerine bir şerh kaleme almasını ister. Evvelce İbn Bâcce bu işe girişmiş, fakat ölümüne kadar çalışmasını nihayete erdirememiştir. İbn Tufeyl'in öğrencisi Ebû Bekr Bundûd'un aktardığına göre: "Emîrü'l-Mü'minîn İbn Tufeyl'e bir hayli düşkündü. İşittiğime göre kendisi halka hiç görünmeden günler ve geceler boyunca onunla zaman geçirirdi." İbn Tufeyl ilerleyen yaşı nedeniyle saray hekimliği görevini 1182'de İbn Rüşd'e bırakmış, ancak buna rağmen Ebû Ya'kûb'la dostluğunu sürdürmüştür. Halifenin 1184'te ölümü üzerine oğlu ve halefi Ebû Yûsuf Ya'kûb'la (1184-1199) sohbetini sürdürmüştür. İbn Tufeyl 1185'te Merrâküş'te dünyaya gözlerini yummuştur. Cenazesine halife bizzat katılmıştır.

Hayy bin Yakzân ardında bıraktığı etki bakımından Orta Çağ'ın en önemli dinî-felsefî eserlerinden biridir. Bununla birlikte İbn Tufeyl'in kaleminden pek az eserin günümüze ulaşmış olduğunu da belirtmek gerekir. İbn Hatîb'e göre tıp

üzerine iki risâlesi vardır. Ayrıca İbn Rüşd'le *el-Külliyât* adlı tıp çalışması hakkında yazıştığı bilinmektedir. Öğrencisi ve gökbilimci el-Bitrûcî ve Aristoteles'in *Metafizik*'i (XII. kitap) üzerine yazdığı orta şerhlerde İbn Rüşd, İbn Tufeyl'in gökbilim üzerine "kendine has fikirleri" olduğunu ifade etmektedirler. Öte yandan İbn Rüşd'den nakille İbn Ebî Usaybia (ö. 1269) *Fi'l-Buka' el-Meskûne ve'l-Gayr el-Meskûne*'yi İbn Tufeyl'e atfederken, İbn Rüşd'ün kendisinde böyle bir referansın izi sürülememiştir. Bununla birlikte el-Merrâküşî bizzat İbn Tufeyl'in el yazmasından din ilimleri üzerine risâlelerini gördüğünü de belirtmektedir. Batlamyus'un (ö. 170) dış çemberler ve dış merkezli yörüngeler nazariyesini çürütme gayretindeki El-Bitrûcî *Kitâbü'l-Hey'e*'sinin girişinde İbn Tufeyl'in düşüncelerini takip ettiğini söylemektedir. Son olarak Miguel Casiri (1710-1790) mevcut iki çalışmadan bahsetmektedir: *Hayy bin Yakzân Risâlesi* ve *Esrârü'l-Hikmeti'l-Meşrıkiyye*. Sonuncusu el yazmasıdır. *Esrâr*'ın girişinde bu çalışmanın aslen *Hayy*'ın bir cüz'ü olduğu ifade edilmektedir. Bu durumda iki çalışmanın ismi tek bir eser adı olarak okunmalıdır.

Samar Attar'ın *The Vital Roots of European Enlightenment: Ibn Tufayl's Influence on Modern Western Thought* adlı eserinde işaret ettiği üzere *Hayy bin Yakzân* Avrupa edebiyatında azımsanmayacak bir iz bırakmış, İbranca, Latince, Flamanca, Fransızca, Almanca, İngilizce ve kimi zaman bir dilde birden fazla çevirileriyle XVII. ve XVIII. yüzyıl Avrupası'nın en popüler eserlerinden biri olmuştur.[3] Samar Attar'ın sunduğu kronolojik listeye göre Thomas More, John Milton ve Isaac Newton gibi pek çok Avrupalı düşünür üzerinde doğrudan etkisi vardır.[4] Baruch Spinoza (ö. 1677),

3 Cyrus Ali Zargar, *The Polished Mirror*, Oneworld Academic: Londra, 2017, s. 107.

4 Samar Attar, *The Vital Roots of European Enlightenment: Ibn Tufayl's Influence on Modern Western Thought*, Lexington Books: Lanham, 2007, s. xv-xviii.

Gottfried Wilhelm Leibniz (ö. 1716) ve Alexander Pope (ö. 1744) gibi isimler esere hayranlıklarını dile getirmişlerdir.[5] Kimilerince İngilizcenin ilk romanı kabul edilen *Robinson Crusoe*'nun yazarı Daniel Defoe'nun (ö. 1731) *Hayy bin Yakzân*'dan ilham almış olması muhtemeldir.[6] Kendi kendini eğiten insanın[7] hikâyesi olan *Hayy bin Yakzân*, Aydınlanma düşüncesinin bireycilik, akılcılık ve hatta deneycilik ideallerinin ilk tınılarının işitildiği bir eserdir.[8] G. A. Russel'ın öne sürdüğüne göre John Locke'ın (ö. 1704) ampirik epistemolojiye yönelmesindeki temel etken *Hayy bin Yakzân*'ın Latince mütercimi Edward Pococke ve babası ile olan yakın dostluğundan kaynaklanmaktadır.[9]

Muvahhidler'in Amentüsü

Muvahhid iktidarı ve hanedanının kuruluşu dinî-siyâsî bir lider olmasının yanı sıra mehdîlik iddiasında da bulunan Berberî asıllı İbn Tûmert'in (ö. yak. 1130) efsanevî şahsiyetiyle ilişkilendirilmektedir.[10] Yaşamının ilk otuz küsur senesine ilişkin açık bir bilgi yoktur. Gazzâlî'nin Sünnî gelenekçiliğini Mağribe getirmiş, halkı Zahirî fıkhına riayete teşvik etmiştir. Gazzâlî ile tanıştığı rivayetleri şüpheli de olsa yaygındır. Bunlara göre kendisinin Kurtuba'dan henüz gelmiş olduğunu öğrendiğinde Gazzâlî oradaki fukahâyı sormuş, Murâbıt kadısı İbn Hamdîn'in emriyle *İhyâ* nüshalarının yakıldığını öğrendiğinde Murâbıtlar için büyük beddualar etmiştir. Bunun üzerine İbn Tûmert'in, "Allah'a bunun benim

5 Cyrus Ali Zargar, *a.g.e.*, s. 107.

6 *A.g.e.*

7 Avrupa edebiyatında kullanılan başlıksıklıkla *Philosophusautodidactus*'tur,

8 *A.g.e.*, s. 108.

9 *A.g.e.*, s. 108.

10 Bu bölümün hazırlanmasında *Encyclopedia of Islam*'ın ikinci baskısında J. F. P. Hopkins tarafından yazılmış olan "Ibn Tūmart" maddesinden ve M. M. Sharif'in *A History of Muslim Philosophy* adlı çalışmasının yukarıda bahsi geçen bölümünden faydalanılmıştır.

elimden olması için dua ediniz!" dediği anlatılmaktadır. Ancak bunun uydurma bir hikâye olduğu açıktır: İbn Tûmert Bağdat'a ulaştığında Gazzâlî şehirden ayrılalı yıllar geçmiştir, hatta o sırada on yılı aşkın bir süredir Horasan'da ikamet etmektedir ki İbn Tûmert'in Horasan'a gittiğine dair hiçbir kayıt bulunmamaktadır. İbn Tûmert'in Mağrib'e dönüşü 1116 ya da 1117 yıllarında başlamış ve oldukça çalkantılı geçmiştir. Dinî vecibelerin en ufak ayrıntılarına kadar titiz bir şekilde uygulanmalarına yönelik katı ve nadan tavrı pek çok yerde başını belaya sokmuştur. Bununla birlikte mütedeyyin ve ilmî şahsiyeti sayesinde kimi durak noktalarında dinleyici bulduğu da anlatılmaktadır. Seyahatleri sırasında bir çömlekçinin oğlu olan Abdülmü'min el-Kûmî (ö. 1163) ile tanışmış, onu kendisine bağlamış ve tasfiyeci-reformist hareketinin vârisi yapmıştır. Abdülmü'min yoldan çıkmış olduklarını düşündüğü Murâbıtlara (1056-1147) isyan etmiş, Vehrân, Tilimsân, Fas, Sale, Sebte'yi ele geçirmiş, nihayet 1147'de Fas'ın ilk Muvahhid hükümdarı olmuştur. Yerine 1184'te Ebû Ya'kûb Yûsuf, ardından 1199'da Ebû Yûsuf el-Mansûr geçmiştir. İbn Tufeyl ve İbn Rüşd bu isimlerin saraylarında yıldızlaşacaklardır.

Muvahhidler Gazzâlî düşüncesinin takipçileri olduklarını ilân etmişlerdir. Onlar için en önemli olan şey tevhit inancıdır, mücessimeye ilişkin herhangi bir ima ise onları çileden çıkartmaya yeterlidir. Bununla birlikte İbn Tûmert'in izinden giderek dinin zâhirî yüzünün katı bir şekilde takip edilmesi gerektiği inancındadırlar. Bu yüzden Zâhirî fıkhı Muvahhid devletinin resmî dinî uygulamasıydı. Öte yandan İbn Bâcce'nin mirası olarak felsefeyi yalnızca ve yalnızca aydınlanmış küçük bir azınlık için hakikatin bâtınî bir türü olarak addediyorlardı. Saf bilgiyi kavrayıp idrâk etmekten aciz olan avama Kur'an'ın zâhirî mânâlarının dışında kalan hiçbir şey öğretilmemeliydi. İbn Tufeyl'in zihnî donanımının büyük oranda Muvahhidlerin resmî din anlayışından

beslendiği ve *Hayy bin Yakzân*'ın avam ve filozoflara yönelik Muvahhid tutumunun savunusundan başka bir şey olmadığı açıktır.

Hayy bin Yakzân'ın Felsefi Arkeolojisi

Hayy'ın mahsulü olduğu dönemin zihniyetini anlamak için ilkin metafizik, ontoloji ve epistemolojinin belirleyicisinin son tahlilde dinî anlatı olduğu ve bu anlatının da birtakım dogmatik ön kabuller silsilesine dayandığını tespit etmek gerekir. Buna göre tüm Orta Çağ'ın metafizik-epistemolojik-ontolojik öğretisi ruh-beden ikiliği üzerine bina edilmiş, ölümden sonra ruh vasıtasıyla yaşam inancı kayıtsız şartsız kabul edilmiştir. Ölümden sonraki yaşam ruha isnatla Sokratik-Platoncu öğreti bağlamında açıklanmaktadır. Ruhun varlığı kesin olduğuna göre başka gözle görünmeyen varlıklar da tartışmasız kabul edilmişlerdir; cisimsiz olan bu varlıklar cisim dünyasıyla kendi iradeleriyle irtibat kurarak onu etkileyebilir, bilgi akışı sağlayabilirlerdi. Benzer şekilde çeşitli ayinler ve kimi güçlerin sirayet ettiği tılsımlı nesneler aracılığıyla onlarla bağ kurmak ve bilgi almak da mümkündü; büyü ve kehânet ancak bu paradigma içinde açıklanabilmektedir. Ölüm ise ruhun bedeni terk etmesiyle yaşam özünü kaybeden bedenin, yani cismin çürüyüp yok olmasıdır. Bu inanca göre ruh bazen arzu ettiği cisimlere sirayet edebilir, başka bedenlere girebilir, hatta bir bedende birden fazla ruh bulunabilirdi. Varlık metafizik âleme yakınlığı, zamana, mekâna ve cisme uzaklığı itibarıyla hiyerarşiye tabiydi; aşağıdan yukarıya doğru yükseldikçe terkibi sadeleşip basitleşir, nihayet cisimsiz hâle ulaşarak tıpkı ruh gibi latif, ışıksı ve saf bir varlığa dönüşürdü. Örneğin gök cisimleri bu şekilde anlaşılmaktadır. Son tahlilde tüm bu şemayı mânâ bakımından tutarlı bir bütün hâlinde bir arada tutansa aşkın bir felsefî soyutlama olan "Tek" düşüncesiydi. Bu genel çerçeve ve "Tek" anlayışı özellikle *Hayy bin Yakzân*'ın düşünsel temel-

lerine büyük ölçüde ilham kaynağı olan Yunan felsefesinde ilkin Homeros ve Hesiodos'un hikâye ettiği tanrılardaki antropomorfist öğelere karşı çıkan ve tektanrıcı düşüncenin ilk savunucularından gezgin şair Kolofonlu Xenophanes (MÖ VI.-V. yüzyıllar) ve öğrencisi Parmenides (MÖ V. yüzyıl) tarafından teorik temelde "Tek" olarak ifade edilmiş, daha sonra aynı anlayış Herakleitos tarafından kâinatın bütüncül ve aklî düzeni mânâsında "λόγος", Anaxagoras tarafındansa yine benzer şekilde bütüncül akıl mânâsında "νοῦς" şeklinde tasarlanmıştır. Platon'un mağarasının dışındaki ışık ise yukarıdaki kavramlardan hiç de uzak olmayan "Tek" ve "İyi"dir. Ruh ve ruh göçüne gelince, bu olgu Pisagor'dan nakille Platon tarafından tenasüh (μετεμψύχωσις) adıyla *Phaedo*, *Meno*, *Phaedrus*, *Timaios*, *Yasalar* ve *Devlet*'te tafsilatla anlatılmaktadır. Bu bağlamda *Hayy bin Yakzân*'ın düşünsel alanda bir sacayağı üzerine inşa edilmiş olduğunu söylemek yanlış olmaz: Platon'un Form Nazariyesi, Aristoteles'in Form ve Madde revizyonu ve Yeni Eflâtunculuk.

Platon'un Formlar/İdealar Teorisi kısaca şöyle özetlenebilir: Hislerle algılanan maddî/cismî dünya zamana ve mekâna, yani değişime ve bozulmaya tabidir, bu yüzden aldatıcı, noksan, varlığı gerçek olmayan, sonlu bir yansımadan, gölgeden başka bir şey değildir. Dolayısıyla sunduğu bilgi de yanıltıcı ve güvenilmezdir. Öte yandan cisimden ari olan hakikat hislerle değil, ancak ve ancak yine cisimden sıyrılmış, salt teorik akıldan da öte bir sezgiyle, hatta matematikle bilinebilir, ötelerin de ötesindeki formlar/idealar âlemindedir, "İyi"nin formudur ve güneş gibi ışıl ışıldır,[11]

11 Burada R. Arnaldez, Platon'un *Devlet*'inde özellikle iki yerde geçen "... iyi, hiç de bir varlık değildir..." (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, *Devlet*, 509b8) ve "... bu örgenin de bütün ruhla birlikte geçici şeylere sırtını dönüp varlığa bakabilmesi, varlığın en ışıklı yönüne, 'iyi' dediğimiz yönüne çevrilebilmesi gerekir..." (συν όλη τη ψυχή, *Devlet*, 518c) diyaloglarına dikkat çekmekte ve İşrakî hikmeti bu iki önermeyi uzlaştıran eşit mesafede bir noktaya yerleştirmektedir. Arnaldez, R. "Ishrāḳ". *The Encyclopaedia of Islam* (Second Edition). ed. C. E. Bosworth vd. 4/119-120.

ebedî ve sabittir, zaman ve mekândan münezzehtir, dolayısıyla bozulmaya ve değişime tabi değildir. Başka deyişle form/idea herhangi bir varlığın ya da düşüncenin paradigmatik örneği ve varlık âlemindeki asıl özüdür. Salt formlar olmalarından dolayı İyilik, Güzellik, Eşitlik, Büyüklük, Benzerlik, Birlik, Varlık, Adalet ve Mutlaklık bu âlemde kelimenin tam mânâsıyla mevcudiyet bulmaktadırlar. Platoncu öğretiye göre hakikatin ve varlığın bilgisi cisimden kurtularak, yani salt sezgisel bir aklî yoğunlaşma sayesinde idealar âlemine yükselmekle mümkündür. Bedenin formu olan ruhun geri döndüğü âlem de kaçınılmaz olarak idealar âlemidir. Ruh idealar âleminden geldiği ve yine oraya döndüğü için aslında bilgisinin kaynağını buradan almaktadır, yani bilgi ve onun yol açtığı tecrübe ruhun ebedî varlığında mündemiçtir. Platon'un *Meno* ve *Phaido*'daki "tüm öğrenmeler aslında anımsamadır (ἀνάμνησις)" argümanının altında yatan düşünce budur. Öyle ki Platon *Meno*'da küçük bir çocuğa matematiksel çıkarımlar yaptırarak bu argümanını ispatladığını iddia etmektedir. Nicelik bakımından çok olan ve güzel ya da iyi addedilen duyumsanır cisimler sıfatlarını ve bunlara karşılık gelen karakteristik özelliklerini tek ve asıl olan ideal "İyi" ve "Güzel"in formuna borçludurlar. Buna göre insanlar ahlâkî değerlerini inşa ederlerken bozulmaya tabi tikel cisimleri değil, zaman ve mekânın ötesindeki aşkın formları kendilerine örnek almalıdırlar. Kısacası cisimden ve cismî olandan ayrılmak mağaradan kurtuluşun koşuludur. Gerçek filozof teklik ile çokluk arasındaki bu ayırımın farkında olandır. Gerçek ve sahte, tek ve çok, vahdet ve kesret arasındaki bu ayırım Platon öğretisinin özüdür. Bu nazariye Form'un/İdea'nın aklî, yani rasyonel gerçek varlıklar olmaları iddiasından dolayı Rasyonalizm ya da İdealizm olarak da anılmaktadır.

Öte yandan Aristoteles öğretmeninin İdealar/Formlar Teorisi'ni yeterli bulmamıştır. Nedeni açıktır: Şayet varlığın

gerçek mevcudiyetini bulduğu İdea/Form maddeye içkin değilse ve madde salt yansıma ya da gölgeden ibaretse o zaman hissedilir ve gözlemlenebilir dünyadaki cisimler nasıl varlık bulmuştur? Büsbütün soyut ve sezgisel olan form/idea cismî âlemle nasıl etkileşime geçebilmektedir? Form/idea madde olmaksızın varlık bulabilir mi? Eğer cisim cisim olmaklığını o cisme ilişkin ideaya borçlu ise mevzubahis ideanın da bir ideası, hatta bu ideanın da bir ideası var mıdır? İdealliğin sonu neresidir? Ünlü üçüncü adam argümanı... Aristoteles bu sorulara cevap verebilmek için kendisini Platon'un Formlar/İdealar Teorisi'ne maddeyi eklemek zorunda hissetmiştir. Madde-Form Teorisi kısaca şöyle özetlenebilir: Form/idea tıpkı öğretmeninin söylediği gibi ebedîdir, ancak varlığı maddeden bağımsız düşünülemez. Bu bağlamda form/idea maddeye içkin olması ve maddenin nedeni olmasına rağmen bir isimden ibarettir ve ancak varlığa sirayet ettiğinde onu potansiyelden aktüele (kuvveden fiile) dönüştürebilir. Aristoteles'in açıklamak kaygısında olduğu değişimin altında yatan da tam olarak budur; değişimin mahiyetini açıklamak varlığın mahiyetini açıklamaktadır. Cisim ve form mevcudiyet bakımından birbirlerinden ayrı düşünülemezler, onları ayırmak ancak ve ancak salt akıl dünyasında mümkündür. Bununla birlikte Aristoteles'e göre her varlık formu gereği gerçekleştirmek arzusunda olduğu bir amaca (τέλος) sahiptir. Meşe palamudu meşe ağacı olmak arzusundadır. Madde potansiyelken onu aktüelleştiren formdur ve bu tekâmül süreci işledikçe varlığın içindeki form da önceki hâlinden daha karmaşık bir yapıya sahip olacaktır. Değişim son kertede değişime gerek kalmayıncaya, yani form mükemmel derecede aktüalize oluncaya kadar sürer, bu noktadan sonra ise artık değişime gerek yoktur. Üçüncü adam sorununu bu nazariye ile düze çıkaran Aristoteles'in varacağı son nokta ise kaçınılmaz olarak saf form ve saf aktüel olan Tanrı düşüncesidir. Bu tanrı soyutlaması tüm varlık ve nedensellik hiyerarşisinin

nihai noktasında bulunduğu için değişime veya dışarıdan gelebilecek olan herhangi bir etkiye asla ve kat'a tabi değildir; sadece kendisine has olan bu özelliğinden dolayı salt kendi düşüncesini düşünür ve "Hareket Etmeyen Hareket Ettirici" (ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ) adıyla anılır, gökyüzüne ve dolayısıyla tüm âleme ilk hareketini verendir. İslâm felsefesine ise "Muharrik-i Evvel"[12] ve "Fâil-i Evvel"[13] adlarıyla geçmiştir. Aristoteles'in değişim ve nedenselliği izaha dayalı, ampirik temelli bu öğretisi Form'un/İdea'nın aslen sadece isimden ibaret olduğu çözümlemesine istinaden felsefe tarihine Nominalizm adıyla geçmiştir. Rasyonalizm ve Nominalizm arasındaki bu felsefî mücadele Orta Çağ dünyasına tümeller-tikeller (universals-particulars) tartışması olarak yansıyacaktır.

Son tahlilde Platon ve Aristoteles'in tanrı soyutlamalarının tamamen felsefî birer çözümleme oldukları ve bu metafizik düzeydeki açıklayıcı mekanizmaların asla dinî bir tanrı olarak anlaşılmaması gerektiğini belirtmeliyiz. Bunun yanı sıra iki dev hakkında Sarah Broadie'den[14] birkaç çözümleme okur için yerinde olacaktır: Platon'un örnek filozofu kendisi ve başkalarının entelektüel ilerlemesinin önündeki engelleri kaldıran kişidir, bu faaliyetinde herhangi bir yanılgı ya da aldatıcı bir tuzağa düşmemek yegâne şarttır. Aristoteles'in örnek filozofu ise kelimenin tam mânâsı ile bilgi ve bilme sahasında müspet ilerleme gerçekleştiren filozoftur, bu özelliğiyle bilimin pek çok farklı dalının da kurucusu olmak durumundadır. Onun için teorik düşünme sadece anlamaya ilişkindir ve kendi içinde sonsuza kadar sürebilir, sınırlarını genişletebilir, akıl yürütme yöntemini mükemmelleştirirken bilgi dallarını daha da besleyebilir. Öte

12 İlk Hareket Ettirici.

13 İlk Neden.

14 University of California Television (UCTV), "The Theoretical Impulse in Plato and Aristotle", YouTube (2 Temmuz 2014), 17:37-19:37.

yandan pratik düşünme kaba taslaklara, sadeleştirmelere ve sınırlı bakış açılarına güvenme eğilimindedir. Platon'da ise Aristoteles'in kullandığı mânâda bir teorik-pratik ayırımı söz konusu değildir. Nihayet Platon, Aristoteles ve Yeni Eflâtuncu düşünceye dair müthiş çağrışımları nedeniyle sırasıyla Vincenzo Natali'nin yönettiği Cube (1997) filmi, Umberto Eco'nun *Önceki Günün Adası* (1994) romanı ve Darren Aronofsky'nin yönettiği The Fountain (2006) filmini önermeden geçmek mümkün değildir.

Hayy bin Yakzân'ın felsefî dayanaklarını anlama yolunda üçüncü ayağını ise Yeni Eflâtuncu düşünce oluşturmaktadır. H. E. Cushman'ın son derece haklı tespitine göre kurucusu Plotinus'un (ö. 270) ve Yeni Eflâtuncu öğretinin düşünce dünyasına katkısı "biçimdeki katiyeti ile klasik Yunan idealini yıkmak ve yerine ruhânî bir yükselme idealini ikame etmekti."[15] Bu satırlardan da anlaşılacağı üzere Cushman'ın Yeni Eflâtuncu düşünceyi "Dinî Dönem" başlığı altında ele alması hiç de şaşırtıcı değildir, çünkü Yeni Eflâtuncu düşünce Platon'un felsefî birikiminin adım adım dinî-felsefî bir karışım olarak III. ve VII. yüzyıllar arasında yeniden ifade edilmesidir. Bertrand Russel'ın aktardığına göre Plotinus Roma İmparatorluğu'nun III. yüzyıl krizi içine doğmuş, tüm hayatını bu askerî-siyasî-demografik-iktisadî çöküş dünyası içinde yaşamıştır.[16] Yine Russel'ın ifadesiyle "gerçek dünyanın felâket ve sefaletinden kendini soyutlayıp ebedî bir İyi ve Güzel'in dünyasını tefekküre dalmasında" Roma İmparatorluğu'nun bulunduğu feci hâl kaçınılmaz derecede etkili olmuştur.[17] Bununla birlikte Yeni Eflâtunculuğun dönemin hâkim felsefî öğretileri Epikür ve

15 H. E. Cushman, *Ancient and Medieval Philosophy*, I. c., Houghton Mifflin Company: Boston, New York, 1910, s. 287.

16 Bertrand Russel, *History of Western Philosophy*, George Allen&Unwin Ltd.: 1961, s. 289.

17 *A.g.e.*, s. 289.

Stoa'nın sırasıyla hedonist ve materyalist düşüncelerine karşı bir reddiye olduğu da unutulmamalıdır.[18] Temel öğeleriyle şöyle özetlenebilir: Öncelikle Platon felsefesinin tasavvufî ve inzivâ bağlamında abartılmış bir türevidir; Plotinus ruhunun onu idare etmekte yetersiz kalmasından dolayı bedeninden utanç duyarak ağladığını ve bu nedenle bedenin yok edilmesi gerektiğini söylemiştir.[19] Yeni Eflâtuncu düşünce içinde bulunduğu çağ gereği şer olanın ağır bastığını söylemekte ve kurtuluşa duyulan ihtiyacı vurgulamaktadır; insan ruhunun içinde bulunduğu ahlâkî çatışma kâinatta da vuku bulmaktadır, madde ve ruh arasındaki ebedî mücadele makrokozmos[20] ve mikromkozmosta[21] da sürmektedir.[22] Bununla birlikte Plotinus'un felsefesi aşkın bir tefekkür biçimidir.[23] Epikür ve Stoa takipçisinin mutluluğunu ona sonsuz teklifler sunarak sağlamıştı; ancak Plotinus'a göre kişi asla Ebedî olandan ayrı değildi, aksine daima onu arzulamaktaydı.[24] Tanrı'yla dostluk ve birlik O'nun ilmine ermekti.[25] Öte yandan bu kendine has türde bir ilimdi; arzuyla, sezgiyle ve vecd ile mümkündü.[26] Buna göre Tanrı ve insan arasında öyle bir uçurum vardır ki Plotinus gerçekliği tüm ihtilaf ve çelişkileri yok edecek ölçüde şuurun en derin yerine yerleştirerek bu uçurumun üzerine köprü kurmuştur; böylece şuurun derinliklerinde yatan bu gerçeklik kozmiktir ve insani bir şey değildir.[27] Tam da bu nedenle Plotinus'un dini insan merkezli değil kâinat merkezlidir.[28]

18 A. C. Greyling, *The History of Philosophy*, Viking: UK, USA, 2019, s. 124.
19 H. E. Cushman, *a.g.e.*, s. 287.
20 Kâinat, el-Âlemü'l-Kebîr.
21 İnsan, el-Âlemü'l-Asgar.
22 H.E. Cushman, *a.g.e.*, s. 288.
23 *A.g.e.*
24 *A.g.e.*
25 *A.g.e.*
26 *A.g.e.*, s. 292.
27 *A.g.e.*
28 *A.g.e.*

Tanrı ise bilinç üstüdür; tanımlanamaz, ifade edilemez, asıl varlıktır ve tüm ihtilafların ötesindedir; her şeyin üzerindedir; düşünce ve irade de dâhil olmak üzere hiçbir şey O'na atfedilemez, çünkü bunlar iki unsura işaret etmektedirler, Tanrı ise birdir; O'na dair herhangi bir tanım menfi yönde olmalıdır; şayet O'nu Bir, İlk, Her Şeyin Nedeni, İyi ya da Işık olarak anıyorsak bu gerçek ve fiilî mânâda değil, O'nu ancak nisbî yönden tasvir ediyor olmamızdandır; Tanrı her şeyde mevcuttur, ancak yine de bölünmemiştir, kesrette değildir; O her şeyin kaynağıdır, ancak kendisi eksiksiz ve kusursuzdur.[29]

Son olarak *Hayy bin Yakzân*'ı anlama yolunda İslâm felsefesi ve filozoflarının dördüncü bir ayağını temsil ettiklerini söylemek yerinde olacaktır. Bu çerçevede el-Kindî (ö. 866) başta olmak üzere el-Fârâbî (ö. 950), İbn Sînâ (ö. 1037), İbn Bâcce (ö. 1139) ve son olarak İbn Tufeyl'in de sık sık adını andığı el-Gazzâlî (ö. 1111) *Hayy bin Yakzân* için en önemli eserlere imza atmış düşünürlerdir. Ancak bu filozoflarla ilgili Türkçe pek çok ayrıntılı çalışmanın bulunduğu ve yerimizin de kısıtlı olduğu göz önüne alınarak sadece adlarına işaret edilmiştir.

Hayy bin Yakzân'daki Felsefi Öğretiler

M. M. Sharif İbn Tufeyl'in *Hayy bin Yakzân*'a dâhil ettiği felsefi öğretileri Dünya, Tanrı, Işık Kozmolojisi, Epistemoloji, Etik, Felsefe ve Din başlıkları altında ele almaktadır.[30] Burada aynı başlıklar genel hatlarıyla alan dışı okuyucuya aktarılmıştır.

Dünya: Dünya ezelî ve ebedî midir, yoksa Allah tarafından yoktan mı var edilmiştir? Ünlü kıdem tartışmasının özü

29 *A.g.e.*, s. 292-93.

30 M. M. Sharif, A *History of Muslim Philosophy*, Otto Harrassowitz: Wiesbaden, 1963, s. 532-537.

bu soruda yatmaktadır ve İslâm felsefesinin en zorlu problemlerinden birini teşkil etmektedir. İbn Tufeyl diyalektik maharetini sergileyerek meseleyi tıpkı Kant gibi doğrudan ele almaktadır. Seleflerinin aksine birbirine rakip öğretilerden herhangi birini tercih etmekten ve bunları uzlaştırma çabasından kaçınmaktadır. Diğer taraftan Aristocu ve teolojik tutumları sert bir eleştiriye tabi tutmaktadır. Dünyanın ezelî ve ebedî olma durumu sonsuz bir varoluşu gerektirmektedir ki bu tıpkı sonsuz bir uzama yayılma (imtidâd) düşüncesi gibi imkân dışıdır. Böylesi bir varoluş yaratılmış arazlardan bağımsız olamaz, bu nedenle zaman bakımından onlardan önce olması mümkün değildir; hâliyle yaratılmış arazlardan önce var olması mümkün olmayan şey doğası gereği yoktan var edilmiş olmalıdır.[31] Ancak yoktan var edilme mefhumu da İbn Tufeyl'in incelemesinde sınıfta kalmaktadır. Tıpkı el-Gazzâlî gibi yoktan var olma mefhumunun zamanın dünyaya nispetle öncelik sahibi olduğu varsayılmaksızın mümkün olmadığına işaret etmektedir, öte yandan zamanın kendisi dünyanın ayrılmaz bir arazıdır ve bu nedenle dünyadan önce olması da elenmektedir. Bununla birlikte yaratılmış olanın bir yaratıcıya gereksinimi vardır. Öyleyse yaratıcı neden dünyayı daha önce değil de şimdi yaratmıştır? Bu onu etkileyen bir şeyden mi kaynaklanmaktadır? Ancak bu hiç de mümkün değildir, çünkü yaratıcıdan önce olan hiçbir şey yoktur. O zaman bu yaratıcının doğasındaki bir değişimden midir? Gel gör ki böyle bir değişim de söz konusu olamaz. Sonuç olarak İbn Tufeyl ne dünyanın kıdemi ne de yoktan var edilme kavramlarını kabul etmektedir. Bu çelişki açıkça aklın kendi sınırlarının olduğunu ve argümanlarının bir çelişkiler labirentine çıkacağını söyleyecek olan Kantçı pozisyonun habercisidir.

31 Tam da bu nedenden dolayı kıdem sadece Allah'ın selbî sıfatlarındandır ve tartışmalarda, özellikle Felâsife'ye karşı nihai olarak "kıdemi sabit olanın ademi muhaldir" ilkesiyle ifade edilmiştir.

Tanrı: Hem dünyanın kıdemi hem de yoktan var edilmiş olması aynı derecede ve kaçınılmaz olarak ebedî ve cisimsiz bir zorunlu varlığın varlığı sonucunu doğurmaktadır. Dünyanın yoktan var edilmiş olması dünya kendi kendine var olamayacağından dolayı bir yaratıcıyı varsaymak zorundadır. Benzer şekilde yaratıcı kaçınılmaz olarak cisimsizdir, çünkü dünyanın bir arazı olan cismin kendisi de bir yaratıcı tarafından yaratılmak zorundadır. Diğer yandan Tanrı'yı maddî addetmek sonsuz bir gerilemeye yol açacaktır ki bu da olanaksızdır. Bu nedenle dünya kaçınılmaz olarak maddî olamayan bir yaratıcıya ihtiyaç duymaktadır. Bu yaratıcı maddî olmadığı için duyular ve hatta muhayyileyle dahi kavranamaz, çünkü muhayyile fiziksel yokluklarında nesnelerin duyularla algılanan biçimlerini kavramaktan ibarettir.

Dünyanın sonsuzluğu hareketinin de sonsuzluğu koşulunu beraberinde getirmektedir ve Aristoteles tarafından öne sürüldüğü üzere hareket bir hareket ettiriciye veya bir etkin nedene gereksinim duymaktadır. Şayet bu etkin neden bir cisim ise gücü sonlu olmalıdır ve sonuç olarak sonsuz bir etki üretmekten aciz kalacaktır. Bu nedenle ebedî hareketin nedeni cisimsiz olmak zorundadır. Ne cisimle ilişkilendirilebilir ne de cisimden bağımsız tutulabilir, ne cismin içindedir ne de dışında; çünkü birleşme ve ayrılma, içinde ve dışında olma cismin özelliklerindendir ve tabiatı gereği etkin neden mutlak surette cisimden aridir.

Ancak burada bir soru karşımıza çıkmaktadır. Tanrı ve dünyanın her ikisi de ebedî ise nasıl olur da Tanrı dünyanın nedeni olur? Burada İbn Sînâ'yı takip eden İbn Tufeyl ebediyeti özde ve zamanda olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Buna göre Tanrı zaman bakımından değil özü bakımından dünyadan öncedir. Örnek verecek olursak: Eğer elimizde bir cisim varsa ve elimizi hareket ettiriyorsak, cisim de hiç şüphesiz elimizle birlikte hareket edecektir, ancak cismin hareketi elimizin hareketine tabi olacaktır. Elimizin hareketi özünden

kaynaklanmaktayken, cisim hareketini tamamıyla ele borçludur. Bununla birlikte her ikisi de zaman bakımından diğerini öncelememektedir.

Işık Kozmolojisi: İbn Sînâ ve diğer selefleri ile tam bir mutabakat içinde İbn Tufeyl birden yalnızca birin çıkacağı ilkesini kabul etmektedir. Birden var olan çokluğun tezahürü ise Yeni Eflâtuncu gelenek içinde ilâhî ışıktan art arda fışkıran nur südûruyla (ἀπόῤῥοια) açıklanmaktadır. Süreç temelde güneş ışığının birbiri ardına sıralanmış aynalara yansıması şeklinde işlemektedir. Güneş ışığı bir aynanın üzerine düşer ve oradan da diğer bir aynaya akseder... Bu durum bir çokluk (kesret) görüntüsü vermektedir. Aslında tümü güneş ışığının yansımaları olsa da kendileri ne güneş ne de ayna ne de bu ikisinden başka bir şeydir. Akseden ışıkların kesreti kaynağa, yani güneşe bakıldığında onun vahdeti içinde yok olurken, aynalara bakıldığında tekrar görünür olur. Aynı durum ilk ışık ve onun kâinattaki tezahürü için de geçerlidir.

Epistemoloji: İlk hâlinde ruh bir *tabula rasa*, yani boş bir levha değildir. Tanrı'nın sûreti daha en başından itibaren ruhun içinde saklıdır, ancak onu açığa çıkarmak için duru bir şuurla yola çıkmak gerekir, akılda hiçbir ön yargı bulunmamalıdır. Tüm bilginin ilk şartı olarak toplumsal ön yargılardan ve hiziplerden bağımsızlık Hayy'ın ıssız bir adada kendiliğinden doğmasının arkasında yatan temel fikirdir. Bir kez bunun üstesinden gelindiğinde tecrübe, idrak ve vecd ruha içkin olan hakikatin apaçık bir görüntüsünü sunmakta sırasıyla üzerlerine düşen görevi yerine getireceklerdir. Sadece ruhun disipline edilmesi değil, duyuların ve aklın da terbiye edilmesi böylesi bir görüm için şarttır. Bir yandan tecrübenin akıl ile (Kant), diğer yandan aklın sezgi ile uyumu (Bergson ve İkbal) İbn Tufeyl'in epistemolojisinin özünü teşkil etmektedir.

Tecrübe çevrenin duyular yoluyla bilinmesi sürecidir. Duyu organları işlevlerini kalpte bulunan hayvânî ruha borçludurlar; duyularla edinilen karmaşık veriler buradan beyne ulaşır ve beyin de bunları tüm vücuda sinir ağlarıyla iletir. Yine aynı yollar aracılığıyla hisler beyne aktarılır ve algısal bir bütün hâlinde düzenlenirler.

Gözlem bize cisimler hakkında bilgi verir. Tümevarımcı zekâ kıyaslama ve ayırt etme melekeleri ile bunları mineraller, bitkiler ve hayvanlar olarak tasnif eder. Bu bedensel/cismî sınıflardan her biri kendine has belirli işlevler sergilemektedir. Bu işlevler sayesinde (tıpkı Aristoteles gibi) farklı sınıftaki bedenlerin kendine özgü işlevlerinin nedeni olarak belirli formlar ya da ruhları ön doğrular olarak kabul ederiz. Ancak böyle bir hipotezin tümevarım temelinde savunulması mümkün değildir, çünkü var sayılan form ya da ruh doğrudan gözleme açık değildir. Bununla birlikte hiç şüphesiz belirli bir bedenden fiillerin meydana geldiği de görülmektedir, ancak bunlar gerçekte ne beden ne de beden içindeki ruh tarafından kaynaklanmaktadır. Buradaki etken Tanrı'dır.

Etik: Ne dünyevî saadet ne de Tanrı'nın yeryüzünde halifeleri olmak, aksine etik bakımdan Tanrı ile birlik kelimenin tam mânâsı ile *summum bonum*dur.[32] Bunun gerçekleşmesi ise tümevarımcı ve tümdengelimci aklın gelişmesinin ardından ruhun üç temel başlık altında disipline edilmesine dayanmaktadır ki bu durum T. J. de Boer'in ifadesine göre "Pisagorcu bir görünüm"e sahiptir.[33] İnsan beden, hayvânî ruh ve maddesi olmayan bir özün ilginç bir karışımıdır ve böylece hem hayvanlara hem gök cisimlerine hem de Tanrı'ya benzer. Bu nedenle ruhsal yükselişi tabiatının bu üç yönünün de sırasıyla hayvanları, gök cisimlerini ve Tanrı'yı taklit ederek tatmin edilmesine bağlıdır. İlk taklitte vücudu-

32 En yüce iyilik.

33 M. M. Sharif, *a.g.e.*, s. 535, 34. dipnot.

nun temel ihtiyaçlarını karşılamalı, onu hava şartlarından ve vahşi hayvanların muhtemel saldırılarından korumalıdır. Buradaki temel amaç hayvânî ruhun idâmesini sağlamaktır. İkinci taklitte ise bedeninin ve kıyafetlerinin temizliğine itina göstermeli, canlı ve cansız varlıklara karşı müşfik olmalı, ilâhî özü tefekkür etmeli ve tıpkı gök cisimleri gibi vecd hâlinde kendi etrafında dönmelidir. Son olarak kendisini Tanrı'nın olumlu ve olumsuz sıfatlarıyla, yani bilgi, kudret, hikmet, cisimden bağımsızlık gibi sıfatlarla teçhiz etmelidir. Kişinin kendine, başkalarına ve nihayet Tanrı'ya karşı yerine getirdiği yükümlülükleri ruhânî disiplinin en temel öğeleridir. İlk iki taklit üçüncüye ulaşmak için birer basamak iken, sonuncu taklit salt kendi içinde bir amaçtır: İlâhî âleme şahit olmak ve ilâhî özle bir olmak. Dante'nin *İlâhî Komedya*'da anlattığı aşkın tecrübe Hayy'ın yaşadığı müşahede hâlidir.

Felsefe ve Din: Felsefe hakikatin kavramlar ve imgeler aracılığıyla salt aklî bir şekilde kavranmasıdır. Bu kavram ve imgeler tabiatları gereği alışıldık ifade tarzlarının ötesindedirler. Dil toplumsal çevrenin maddi ihtiyaçlarının bir ürünüdür ve bu nedenle sadece nesneler dünyası sınırları içinde bir şeyler ifade edebilir. Semâvî âlem ise soyut ve cisimsiz olmasından dolayı gündelik dilin faaliyet alanının dışında kalmaktadır. Maddî sembollerle tasvir edildiğinde aslî doğasını yitirir ve insanların onu aslında olmadığı şekilde düşünmelerine ve tasavvur etmelerine yol açar.

O zaman Kur'an neden ilâhî âlemi teşbih ve mesellerle tasvir etmekte, böylece ona ilişkin açık bir izlenim vermekten kaçınmakta ve bu yüzden insanların Allah'a cisim atfetme günahına, yani mücessimeye düşmelerine neden olmaktadır? Allah her sûrette cisimden ari değil midir? Kur'an neden insanlara ibadetler hususunda emir vermekten öteye geçmemekte, insanların zenginlikler biriktirmelerinin ve istedikleri kadar yemelerinin önüne geçmemektedir? İnsanları

beyhude uğraşlar peşinde meşgul eden ve onları hakikatten alıkoyan bunlar değil midir? Ruhun asıl ihtiyacı olan kendisini dünya nimetlerinden kurtarmak ve göklere yükselmek değil midir? İnsanlar olup biteni anlamaları için saf bilgiye eriştirilselerdi o zaman hiç dünya malı peşinde ömürlerini harcarlar mıydı? Hayy'ın saf kavramlar aracılığıyla kitleleri aydınlatmaktaki başarısızlığı bu soruların cevapları için yolu temizlemektedir. Peygamber kitlelere apaçık ışığın kendisini vermek yerine somut biçimsellikleri vermekle akıllıca davranmıştı, zira kitleler için başka bir necat yolu mümkün değildi. Şayet saf bilgiye erişmelerinin önü açılırsa dengelerini kaybederek tepetaklak yere kapanırlardı ve sonları kötü olurdu. Bununla birlikte her ne kadar İbn Tufeyl Muvahhidlerin kitlelere felsefe öğretilmesinin kısıtlanmasına ilişkin devlet politikalarının sözcüsü olsa da felsefe eğitimine layık olan ayrıcalıklı bir grup insanın varlığını da açık bir şekilde kabul etmektedir. Bilgi ve hikmeti aktarmak için teşbih ve meseller bu insanlara en uygun araçlardır. Kısacası ilâhî âlemi zahir sembollerle tasvir eden din kitleler içinken, felsefe onun bâtın mânâlarının yükünü aklen taşıyabilecek olan ayrıcalıklı bir azınlık içindir. Başka bir deyişle felsefe kişinin kendine has ve ayrıcalıklı uğraşıdır, aydınlanma yolunda belirli bir mizaç ve istidadı gerektirir. Din ise toplumsal disiplindir, bakış açısı kişi temelinde değil kurumlar ve toplumsal düzeydedir.

Eldeki Tercüme Üzerine Düşünceler

Çevirmen için klasik bir metni tercüme etmek heyecan verici olduğu kadar meşakkatli. Üstelik metin Orta Çağ'a ait, ciddi bir kadim bilgi birikimiyle yüklü ve yazıldığı dilin kendine has ifade tarzlarıyla inşa edilmiş bir kompozisyonsa daha da çetrefilli, zaman zaman usandırıcı. Üzerine bir de aktarılan bilginin kaynağını Yunancadan alıyor olması

gerçeği eklendiğinde meseleye başlı başına bir katman daha sarmalanıyor. İşte çevirmen ve yorumcunun rüyası. Öyleyse karşı karşıya olduğumuz birikimi hakkıyla anlamak için zamanımızdan geriye doğru aşmamız gereken katmanları bir kez daha sıralayalım: Modernite, Orta Çağ İslâm felsefesinin koca gemileri dahi yutmuş fırtınalı suları, klasik Arapça ve nihayet kadim Yunan felsefesinin esrarlı dehlizleri. Katmanları aşmak çevirmen için ne denli çetinse okuyucu için de aynı ölçüde çetin olmalı. *Per ardua ad astra.* Bir soru akla geliyor hemen: Ya kadim Yunan felsefesi ile klasik Arapça arasındaki bağ? Gözden kaçan bir katman daha. O bağ Bağdat'ta, VIII. yüzyılın hemen sonu, IX. yüzyılın hemen başında kurulan başka bir tercüme köprüsüne çıkarıyor yolumuzu, en büyük meraklarından biri ise Yeni Eflâtunculuk ve Aristoteles külliyâtı. Kadim ve devasa bir kütüphane! Akdeniz'i boylu boyunca kuşatmış, yaşlı, kısmî amnezi hâlinde olsa da yaşadıklarını belleğine kazımış. Çevirmen ve okuyucunun yolu bu sisli, kimi vakit karanlık keşmekeşin içinden uzanmakta, metni anlamak isteyenden ciddi bir emek talep etmekte. Hazırlıklı olmak gerekense yol üzerindeki her katmanın okuyucuya kendince kurduğu tuzaklar, çıkmaz sokaklar, çağların önyargıları, semantik labirentler, çocukluk masallarının takıntıları, bir şeyin keyfiyetini bilmekle ona can pahasına inanmak arasındaki ölümcül fark; ideolojik ya da basitçe meraklı okuyucu olmak.

Modernite sosyal bilimler çerçevesinde büyü bozumu (entzauberung) merceğiyle inceleme altına aldığı kadim olguyu küçük görme, aşağılama, ilkel saymanın yanı sıra olgusal nedenselliği tek bir günah keçisine indirgeme tehlikesini de beraberinde getirmekte. Roma İmparatorluğu'nun yıkılışını "decay" veya "decline and fall" kavramlarıyla açıklayan XVIII. yüzyılın aydınlanmacı-ilerlemeci Gibbonyen tezi Hristiyanlığı günah keçisi bellemişti. Oysaki Roma'nın yıkılışı Gibbon'dan sonra kültürde devamlılık-kopma, iktisadî,

demografik değişim gibi daha karmaşık ve çok boyutlu süreçler bağlamında incelendi; ilk akla gelenler H. Pirenne, M. Rostovtseff ve P. Brown'ın çözümlemeleridir. Benzer şekilde Büyük Selçuklu ve Anadolu Selçukluları tarihi bir soğuk savaş propagandası olan Türk-İslâm Sentezi filtresinden okunduğunda ortaya nasyonalist ve dinci bir modern masal çıkmaktadır; saygın tarih çalışmalarında ise böyle bir çözümleme ancak gülünçtür; gülünçtür çünkü Selçukluların hüküm sürdüğü zamanlarda ne nasyonalizm vardı ne de Selçuklular salt dinî ereklerle fütuhata girişmişlerdi.

İslâm felsefesi de zamanın ideolojik okuyucusu için benzer bir tehlikeyi beraberinde getirmekte: Eskiler ve yeniler tartışması. Bu anlatıya göre eskiler bilim ve teknoloji bakımından bugünkünden çok daha gelişmiş bir uygarlığa sahiptiler. Ancak bu uygarlık veya uygarlıklar kibre kapıldıkları için büyük bir doğal felaket sonucu yeryüzünden silindiler, geriye ise sadece muhteşem geçmişlerinin izleri kaldı. Yeniler yüzyıllar, hatta bin yıllar içinde bu izleri takip ederek son birkaç yüzyılda geçmişin ihtişamının ancak silik bir gölgesini medeniyet sahasına yansıtabildiler. Kısacası nostaljik ve masalsı bir tarih okuması. Bu bugün olduğu gibi, İslâm felsefesinin sökün ettiği IX. yüzyılda da yaygın bir sanıydı. O denli yaygındı ki Abbâsîler zamanında Mısır kutsal yazıları deşifre edilmeye çalışılmış, Nabatî tarım bilgisinin Arapçaya aktarılmasında efsanevî bir figür olarak karşımıza çıkan İbn Vahşiyya'ya (ö. 930/31) böyle bir çalışma atfedilmiştir. İslâm'ın ilk yüzyıllarında Yunan felsefesine duyulan ilgi de bundan pek farklı olmayan bir düşünce ikliminde doğmuş, akabinde Yunanca felsefe eserlerinin bir kısmı peyderpey Arapçaya tercüme edilmeye başlanmıştır. İdeolojik okuyucu için tuzak tam da burada gizlidir: Zamanla eldeki bilgi salt kadim olduğu için bugünün okuyucusu tarafından doğru ve hâliyle güvenilir kabul edilmiş, söz konusu isimler Arapça felsefenin el-Kindî (ö. 866), el-

Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sînâ (ö. 1037) gibi abidevî isimleri olunca da eskiye hayranlık duyan çağdaş okuyucunun güveni daha geniş bir zemine yayılmıştır. Tıp, matematik ve astronomi birikiminin vaktiyle sağladığı somut yararlar göz önüne alındığında bu yüzyıllar öncesi insan için hiç de şaşılası bir durum değildir. Ancak eskiler argümanına sadık okuyucu için gözden kaçan Antikite ve Orta Çağ'a ait tüm bu paradigmanın geçerliliğini artık yitirmiş olmasıdır. Eflâtûn-ı İlâhî'nin (Proclus'un ifadesiyle ὁ θεῖος Πλάτων) metafiziği yürürlükte değildir, gökyüzü ise Aristoteles'in *Peri Ouranou*'sunda hikâye ettiği gibi işlememektedir.

Bu iki ideolojik okuma örneğinden sonra bir de dil katmanı var yolumuzun üzerinde, ancak onu aşmaya çalışmak yerine, zira bu çevirmenin görevidir, boyun eğmek Orta Çağ'ın felsefî birikimini anlama kaygısındaki okuyucu için rahatlatıcı olacaktır. Arapçanın dinleyicisi üzerinde müthiş bir etki bıraktığı doğrudur, bu durumun şiirde katbekat üstün bir etkilenme ve coşku duygusuna evrildiği de doğrudur, hatta Arapça metafiziğinin şiir olduğunu söylemek de yanlış olmaz. Fakat bunlar bir yana, Arapçanın belki de en kendine has yönü i'câz, yani az sözle çok şey söyleyebilme özelliğidir ki modern Arapçadan ziyade Orta Çağ'da dilin bu yönü her yazarın kendine has üslubuyla başat karakteristiktir ve yine tam da bu özelliğinden dolayı Orta Çağ Arapçası bağlam bağımlı (context dependant) bir dildir. Başka bir deyişle cümle ya da sözcüğün nüanslarıyla birlikte tam olarak ifade etmek istediği anlam bir önceki cümle ya da sözcüğe bağlıdır. Bu hayatî nokta göz ardı edildiğinde hem okuma hem de tercümenin yanlış anlam türevlerine ve aşırı yorumlara sapması pek mümkündür. Bununla birlikte okuyucu için başka tehlikeler de yok değil: Semantik haritayı metnin yazarının ima sahasının hayli ötesine yaymak, Yunanca veya Arapça felsefe tarihinde anlamı ve işaret ettiği sınırların belli olduğu kavramlara zorlama yoluyla yeni

mânâlar giydirmek. Kurtuluşun tek yolu ise klasik felsefe tarihleri okumaktan geçmektedir. Metnin çevirisi üzerine de birkaç söz söylemeli: Kaygı çoğunlukla düz anlam-yan anlam[34] ayırımı üzerindedir. Türkçenin izin verdiği ölçüde düz anlam korunmaya çalışılmış, Arapçanın izin vermediği alanlarda ise Türkçenin ifade tarzıyla kastedilen çağrışım yeniden inşa edilmiştir. Şayet yazar "imtidâd"dan bahsediyorsa, "maddenin üç boyutlu düzlemde (arz, satıh, umk) uzanmakla cisim bularak yer tutması" yerine basitçe imtidâd kullanılmış, açıklaması dipnot olarak sunulmuştur. Benzer şekilde İbn Tufeyl'in örneğin "istivâ hattı" ifadesi de "ekvator çizgisi" olarak Türkçeye çevrilmemiştir, çünkü "ekvator" metnin özüne uymayacak kadar modern bir sözcüktür. Eldeki çeviri metnin dilinin okuyucuya eski ve talepkâr gelecek olmasının nedeni de bu yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Metin eski bir metindir, dolayısıyla dili de eskidir. *Hayy bin Yakzân*'ın Arapçası nasıl şerh ve yoruma muhtaç bir metinse, Türkçe tercümesi de şerh ve yoruma muhtaç bir çeviri metindir. Yine de kullanılan tüm eski kavram ve sözcüklerin Türk Dil Kurumu sözlüklerinde bulunduğunu ve ayrıca dipnot olarak çevirmen tarafından açıklandıklarını hatırlatmakta fayda var.

Çevirmenle birlikte seyahat eden okuyucunun karşısındaki son ve en derin katmansa kadim Yunan felsefesidir. Bu aşamada okumaktan ve araştırmaktan başka çare yoktur. Yukarıda da ifade edildiği gibi klasik felsefe tarihleri otodidaktizmin sapabileceği tüm çıkmaz sokakların girişine gerekli uyarı levhalarını yerleştirecektir. İki isim İslâm felsefesi üzerindeki hipnotik etkileriyle kaçınılmazdır: Salman H. Bashier'in ifadesiyle İslâm felsefesinin kalbi Platon ve sesi Aristoteles. Ancak hâlihazırdaki katmanın İslâm felsefesine ulaşmasını sağlayan köprü, yani Yeni Eflâtuncu metadisku-

34 Denotation-connotation ya da word-for-word/literal, sense-for-sense/free ayırımı.

run kurucuları, azılı Platoncular ki Yeni Eflâtuncu olarak anılmaları daha sonra gerçekleşecektir, Numenius (II. yüzyıl), Ammonius Saccas (III. yüzyıl), öğrencisi Plotinus (ö. 270), Porphyry (ö. 305), Iamblichus (ö. 325), Proclus (ö. 485), Damascius (ö. 533) ve Aristocu İskender Afrodisî'nin (III. yüzyıl) eserleri köprünün kilit taşı görevini görecektir. Bunun dışında Brockelmann'ın *GAL*'ı, F. Rosenthal'in *The Classical Heritage in Islam*'ı ve Dimitri Gutas'ın *Avicenna and the Aristotelian Tradition*'ı konunun kaynakları üzerine temel başvuru eserleridir. Nihayet eldeki çeviri için L. Gauthier'nin çalışmasındaki Arapça nüsha, Türk Tarih Kurumu'nda Q/0927 yer numarası ile kayıtlı hicrî 1322 (1904) tarihli Mısır: Matba'atu'n-Nîl nüshası ve hicri 27 Rebiussânî sene 1299 (1882) tarihli Matba'atu İdâreti'l-Vatan nüshası kullanılmıştır. Ayrıca Arapça orijinal metinler L. Gauthier'nin Fransızca tercümesi, Patric O. Shaerer'in Almanca tercümesi, Simon Ockley ve Lenn E. Goodman'ın İngilizce tercüme metinleri ile kelimesi kelimesine karşılaştırılmıştır. Yeri gelmişken Patric O. Shaerer ve Lenn E. Goodman'a buradan teşekkür etmeliyim. Çalışmalarında yer alan eşsiz dipnotlar Türkçe okuyucu için de son derece açıklayıcı olacaktır.

Hayy bin Yakzân'ın Önemli Tercümelerinin Kronolojik Listesi[35]

1. Narbonlu Musa'nın (Moses of Narbonne) 1349 tarihli İbranca tercüme ve şerhi.
2. Pico della Mirandola'nın XV. yüzyılda İbrancadan Latinceye yaptığı tercüme.

35 Bu bölümün hazırlanmasında Sami S. Hawi'nin *Islamic Naturalism and Mysticism: A Philosophic Study of ıbn Tufayl's Hayy Bin Yaqzān* adlı çalışmasının Appendix II bölümünden faydalanılmıştır. Son beş madde çevirmen tarafından eklenmiştir.

3. "Philosophus Autodidactus" başlığı altında 1671 tarihli Latince tercüme, E. Pococke, Arapça aslıyla birlikte.
4. Spinoza'nın arkadaşı J. Bouwmeester'ın Latinceden Felemenkçeye 1672 tarihli tercümesi, 1707'de tekrar basımı yapılmıştır.
5. Şarkiyatçı H. Reland'ın yaptığı 1701 tarihli diğer bir Felemenkçe tercüme, Arapça orijinal metinle birliktedir.
6. George Keith'in 1674 tarihli İngilizce tercümesi.
7. Diğer iki İngilizce tercüme: 1686 tarihli George Ashwell tercümesi, 1708 tarihli Simon Ockley tercümesi, sonuncusu 1731'de tekrar basılmıştır.
8. "Ruhun Uyanışı" başlığıyla 1904 tarihli bir İngilizce tercüme, Paul Bronnle tarafından yapılmıştır, *Hayy bin Yakzân*'dan alıntılar içermektedir.
9. George Pritius'un Latinceden Almancaya 1726 tarihli tercümesi.
10. J. G. Eichhorn'un Arapçadan Almancaya 1783 tarihli tercümesi.
11. Léon Gauthier'nin Arapça metin eşliğinde Fransızcaya 1900 tarihli tercümesi.
12. Pons Boigues'in İspanyolcaya tercümesi, 1900.
13. İki Rusça tercüme: J. Kuzmin, 1920; Àngel Gonzàlez Palencia, 1936.
14. M. Şerafettin Yaltkaya ve Babanzâde Reşid tarafından Arapçadan Türkçeye yapılan tercüme N. Ahmet Özalp tarafından 1996'da *Hay bin Yakzan* adıyla yayına hazırlanmıştır.
15. Patric O. Schaerer tarafından *Der Philosoph Als Autodidakt: Hayy ibn Yaqzān* adıyla Arapçadan Almancaya 2004 tarihli tercüme.
16. L. E. Goodman tarafından *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzān: A Philosophical Tale* adıyla Arapçadan İngilizceye 2009 tarihli tercüme.

17. Jim Colville tarafından *The Story of Hayy Ibn Yaqzan* adıyla Arapçadan İngilizceye 2011 tarihli tercüme.
18. M. Hakkı Suçin tarafından *Hayy bin Yakzan* adıyla Arapçadan Türkçeye yapılan 2021 tarihli tercüme.

Hayy bin Yakzân gibi bir eseri Türkçeye yeniden kazandırmış olmak benim için gurur verici bir tecrübedir, Arapça metnin sağladığı birikim ise paha biçilmezdir. Eldeki çeviri metin yaklaşık iki yüz kadar dipnotla desteklenmiştir, bibliyografya ise aktarılan bilginin sınanması ve akademik çalışmalara yol göstermek amacıyla kitaba dâhil edilmiştir. Bunun dışında çeviri metindeki tüm hata ve eksiklikler tarafımdan kaynaklanmaktadır ve hepsi okuyucuya borcumdur. Nihayet tercüme faaliyetim boyunca öğrendiklerimin heyecanını aklı ve sohbeti ile paylaşan Gökçe Özkaymak'a ve nazik katkısından dolayı değerli hocam M. Faruk Toprak'a teşekkürlerimi sunarım. Annem Serpil Bıyıkoğlu ise sağladığı hayat ve ışıkla çalışmanın ardındaki asıl sûrettir, ona minnet ve şükran boynumun borcu.

Onur Özatağ
Ankara, 2021

HAYY BİN YAKZÂN
ya da
UYANIK OĞLU DİRİ

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla

Allah efendimiz Muhammed'i, soyunu ve sahâbesini iyiliklerle ve esenliklerle kuşatsın

Fakihlerin şeyhi, imam, âlim, faziletli, kâmil, ârif Ebû Cafer bin Tufeyl (Allah'ın rahmeti üzerine olsun) şöyle söyledi: Yücelerin en yücesi, kadîmlerin en kadîmi, âlimlerin en âlimi, hüküm verenlerin en hâkimi, merhametlilerin en merhametlisi, cömertlerin en cömerdi, hoş görenlerin en hoşgörülüsü, insana bilmediğini kalemle öğreten Allah'ın sana lütfu büyük olsun! Nimetlerinin bolluğu için ona hamd, sonsuz lütfu için şükürler olsun. Bir Allah'tan başka ilâh olmadığına, O'nun hiçbir ortağı olmadığına ve Muhammed'in O'nun hizmetkârı ve elçisi olduğuna şahitlik ederim; o ki kalbi temiz, mucizeleri göz kamaştırıcı, delilleri şüphesiz, yalın kılıç olandır, Allah'ın salât ve selâmı kıyamet gününe kadar onun, soyunun ve yüce gönüllü, erdemli ve mümtaz ashâbının ve tüm Sahâbe ve Tâbiîn'in üzerine olsun! Allah onlara nice esenlikler bahşetsin!

Soylu ve hâlis[1] kardeşim, Allah seni ebediyen bâkî kılsın; benden imam ve felâsifenin reisi Ebû Ali İbn Sînâ'nın

1 Burada *İhvân-ı Safâ Risaleleri*'ne gönderme vardır; *Le Hayy ben Yoqdhân et l'Encyclopédie des Frères de la Sincerite.* Léon Gauthier, *Hayy Ben Yaqdhân*, (Beyrut, 1936), s. 1, dipnot 2.

anlattığı aydınlanma[2] felsefesinin sırlarını dilim döndüğünce açmamı istemişsin. Şunu iyi bilesin ki her kim gerçeği içinde geveleme olmaksızın ister, onu gönülden talep etmeli, ona razı gelmeli. Sorduğun sual yüce düşünceleri hatırlattı bana. Allah'a hamd olsun beni evvelce kimsenin görmemiş olduğu bir müşâhede hâline götürdü ve öyle fevkalade bir noktaya eriştirdi ki hiçbir dil, hiçbir beyan onu anlatmaya muktedir değildir; bu başka bir hâl, başka bir âlemdir. Bu öyle göz kamaştırıcı, öyle sevinç dolu, öyle lezzetli ve öyle keyifli bir hâldir ki oraya ulaşıp sınırlarını geçenin susması, sırrını saklaması mümkün değildir. Öyle bir sevinç, öyle bir şevk, öyle bir keyif ve öyle bir memnuniyet onu kuşatır ki ortaya çıkan sırrı taşıması artık mümkün olmaz, lâkin bunu anlatmak ancak kaba hatlarıyla mümkündür. Şayet bu kişi ilimlerde bilgi ve maharet sahibi değilse, o vakit feraset olmaksızın konuşur. Hatta kimileri bu durumda, "Kendimi tespih ederim, şanım ne büyüktür,"[3] ve "Ene'l-Hakk,"[4] diyecek kadar ileri gitmiş, bir başkası ise "Cübbemin içindeki

---

2 Doğu (Maşrıkiyye, مشْرِقِيّة) yerine aydınlanma (Muşrıkiyye, مُشْرِقِيّة) şeklinde seslendirilerek okunması gerektiğini evvelce göstermiştik (*İbn Thofail, sa vie, ses œuvres*. Paris, 1909, s. 59, n. 1). Seslendirme ve anlama meselesinin uzun bir geçmişi olduğu da ayrıca eklenmelidir: İbn Rüşd'den alınan müteakip pasajın işaret ettiği üzere konu İbn Sînâ'nın bir grup öğrencisine kadar geriye gitmektedir: "Vaktiyle görmüş olduğumuz üzere pek çok öğrencisinin iddiası odur ki İbn Sînâ'nın bu kitaba *Maşrık Felsefesi* (فلسفة مشرقية) adını vermesinin sebebi içinde ortaya koyduğu nizamın Doğu insanlarının (اهل المشرق) niz.amı olmasındandır." Maşrık (مَشْرِق) ve Maşrıkiyye (مَشْرِقِيّة) şeklinde seslendirilmesi gerektiği burada açıktır. Léon Gauthier, *a.g.e.*, s. 1, dipnot 3.

Öte yandan İslâm Ansiklopedisi bu eserin adını *el-Hikmetü'l-Meşrikıyye* olarak zikretmektedir. Bkz. Ö. M. Alper, "İbn Sînâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA). Benzer şekilde Salman H. Bashier de eserin ismini *Doğu Felsefesi* (*Eastern Philosophy, al-hikma al-mashriqiyya*) şeklinde aktarmaktadır. Bkz. Salman H. Bashier, *The Story of Islamic Philosophy* (State University of New York, 2011), s. 13. (ç.n.)

3 Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 848). (ç.n.)

4 Hallâc-ı Mansûr (ö. 922). (ç.n.)

Allah'tan başkası değildir,"[5] diyebilmiştir. Allah'ın rahmeti üzerine olsun Şeyh Ebû Hâmid el-Gazzâlî bu hâle ulaştığı vakit şu beyti söylemiştir:

Ne ise o idi, diyemem fazlasını
Sorma gerisini, düşün hayırlısını.[6]

Lâkin Gazzâlî ariflerden ilim öğrenmişti, ilimler onu mahir kılmıştı. Bir de Ebû Bekir [bin es-Sâig] İbn Bâcce'nin "ittisâl"i[7] yorumlarken söylediği sözlerine bakınız: "Şayet kinâyeyle kastedilenin mânâsı dosdoğru anlaşılsaydı, o vakit zâhir ilimlerle bilinenlerin onunla aynı rütbede olamayacakları da anlaşılırdı. Bunu anlayan kişi, bu ilmi idrâk etmiş olmakla evvelki tüm inancından ayrılır, maddî olmayan ve doğal yaşama nispet edilmesi mümkün olmayan şeyler görür. Bu artık saadet hâllerinden bir hâldir, tabii yaşamın düzeninden münezzehtir. Bu "ilâhî hâl" denilen hâldir ki Yüce Allah onu yalnızca kullarından istediğine nasip eder." Ebû Bekir'in işaret ettiğine göre bu rütbeye ancak nazarî ilim, fikrî müzakere yoluyla ulaşılır. O hiç şüphesiz bu rütbeye ulaşmış, lâkin onu aşmamıştır.

---

5 Yine Bâyezîd-i Bistâmî'nin ünlü şathiyelerinden. (ç.n.)

6 Gazzâli'den, *Münkız*, s. 40, (1309 Kahire baskısında s. 23). Gazzâlî bu mısrayı Arap şair el-Mu'tezz'in (860-918) *Dîvân*'ından almıştır. Öte yandan bu ifadeler İbnü'l-Mu'tezz'de aşka dair bir tecrübeyi betimlemek için kullanılmaktadır. İslâm tasavvufundan Allah'la olan gizemli ilişkiyi aşk çerçevesinde tasvir etmek oldukça yaygındır. Patric O. Schaerer, *Abū Bakr Ibn Ṭufail: Der Philosoph als Autodidakt Ḥayy ibn Yaqẓān*, (Hamburg, 2004), s. 117-118, dipnot 8.

7 Filozoflarda faal akılla ay altı dünyanın birleşmesi, "conjonction". Tasavvufta Allah'la birleşme. Bu ve diğer yaşamdaki mistik birleşme sadece faal akılla mıdır, yoksa doğrudan Allah'la mı? Bu soru uzun tartışmalara konu olmuştur. Bkz. S. Munk, Le guide des égarés... de Maïmonide..., Arapça metin (İbranca harflerle) ... tercüme ve notlar. Paris, 1856-1866, 3 cilt, I. c., s. 120, dipnot 1. İbn Tufeyl bu çetrefilli sorundan kaçınmaktadır. Amacına ve anlatısına uygun bir şekilde "ittisâl"i mistik birleşme mânâsında kullanmaz: Bu mânâya gelen ve aynı köke sahip bir eş anlamlı olan "vusûl"ü kullanmakta ve mistik birleşmenin asla doğrudan Allah'la olmadığına değinmemektedir. Léon Gauthier, a.g.e., s. 3-4, dipnot 7.

İlkin işaret ettiğimiz rütbeye gelince o farklıdır; lâkin orada vahyedilende burada vahyedilenin hilâfında bir şey bulunmaması bakımından aynı mânâdadırlar. Öte yandan ikisi arasındaki tek fark birinde vuzûhun[8] daha fazla olmasıdır; onu müşâhede etmenin yolu ise ancak mecaz olarak isimlendirdiğimiz kuvvedir, çünkü ne avamın kullandığı günlük dilde ne de havasın ıstılahında böylesi bir şahit olma durumuna delâlet edecek kelimeler mevcuttur. Sualinin bizi sevk ettiği bu türden bir müşâhede ve hâlin lezzetinden Ebû Ali İbn Sînâ şöyle bahsetmektedir: "İrade ve riyâzet[9] belli bir hadde ulaştıktan sonra gerçeğin parıldayan nûrunun âdeta şimşekler gibi bir anda çakıp bir anda yok olduğunu görecektir, bu pek lezizdir. Eğer irtiyâzı[10] sürdürecek olursa bu görüntüler daha da artacak ve nihayet artık irtiyâz olmaksızın onu bulacaklardır. Ne vakit bir şey görse ondan yüz çevirecek ve sadece onu zikretmek için yüce kutsiyete dönecektir. Böylece yeni bir aydınlanma onu bulacak ve neredeyse her şeyde el-Hakk'ı[11] görecektir. Sonra riyâzet hâli onu öyle bir noktaya götürür ki artık dinginlik hâkim olur, zorla varılıp göz açıp kapaması kadar süren artık bildik olur. Cılız ışık parlayan alevlere döner. Tıpkı eski bir dostmuş gibi istikrar bulmuş bir marifete ulaşır." Ardından İbn Sînâ bu hâli elde edinceye kadar art arda gelen mertebeleri tasvir eder: "Özü cilâlanmış ve el-Hakk'a dönük bir ayna hâline gelir, o vakit yukarıdan üzerine lezzet yağmaya başlar. Orada el-Hakk'ın eserlerini gördüğü vakit nefsi de feraha kavuşur, bu mertebede bir yandan el-Hakk'a bakar bir yandan nefsine bakar, ikisi arasında müterediddir. Ardından nefsini kapatır ve yalnızca yüce kutsiyeti izler, eğer hâlâ kendini izliyorsa bu el-Hakk'ı izlemesindendir. İbn Sînâ'nın (Allah ondan razı olsun) anlat-

8 Açıklık, netlik ve aydınlık. (ç.n.)

9 Nefsi terbiye etmek anlamında tasavvuf terimi. (ç.n.)

10 "Riyâzet"ten; nefsi hazlardan uzak tutarak bir idman misali onu terbiye etme çalışması; mânevî egzersiz. (ç.n.)

11 Gerçek; burada kastedilen Allah'ın kendisi. (ç.n.)

tığı o hâllere olan vusûl işte böyledir."[12] İbn Sînâ'nın burada anlatmak istediği, o mertebelere erişmenin nazarî düşünce, kıyasla çıkarım yapma, ortaya ön kabuller koyma ve neticelere ermekle değil bilakis zevk[13] ile olduğudur.

İki taifenin idrâki arasındaki farkı sana bir misalle göstermemizi istersen, o vakit kör doğmuş, lâkin fıtratı güzel, sezgisi kuvvetli, hafızası güçlü ve aklı sağlam birini hayal et. Doğumundan itibaren aynı şehirde yaşamış ve tek tek insanları, pek çok çeşitte hayvanları, nesneleri, şehrin sakinlerini, sokaklarını, evlerini, pazar yerlerini hislerinin yardımıyla tanıyor olsun; böylece kendisine yol gösteren biri olmaksızın şehirde yürüyebilir, karşılaştığı herkesi tanıyıp derhal ona selam verebilir. Lâkin renkleri ancak isimlerinin izâh edilmesiyle ve bunlara delâlet eden belirli tanımlarla bilebilir. Tam bu noktada gözlerinin açıldığını farz edelim; görüşünü tekrar kazanmış olsun, tüm şehirde ve şehrin etrafında yürüsün. Evvelce inanmış olduğu şeylerin hilafında hiçbir şey bulmayacak, tanımadığı hiçbir şeyle karşılaşmayacak, renklerinse tıpkı kendisine resmedildiği şekilde tanımlarına uyduklarını görecektir. Burada onun için iki önemli yeni durum söz konusudur, birincisi diğerine tabidir: Vuzûh, parlaklık; ikincisi ise alınan büyük lezzet. Nazariye ile düşünüp evliyâ mertebesine erişememiş olanların durumu ilk bahsettiğimiz körün durumudur. Yalnızca isimlerinin kendisine izâhı ile bilinen renklerin temsil ettiği mertebe ise Ebû Bekir İbn Bâcce'nin sözüyle şöyledir: "Tabii hayata nispet edilemeyecek denli yücedirler; Allah onu sadece kullarından dilediğine bahşeder." Allah'ın yalnızca evliyâdan nazariye erbabına bahşettiği bu şeye mecazen "kuvve" denir, bahsettiğimiz körün yaşadığı

12 İbn Sînâ, *İşârât*, IV. cilt, s. 91-93. Burada İbn Sînâ "ittisâl" ya da "ittihâd" yerine "vusûl"ü kullanmaktadır; İbn Tufeyl İbn Sînâ'nın terminolojisini takip etmektedir. Patric O. Schaerer, *a.g.e.*, s. 119, dipnot 17.

13 Felsefe ve tasavvuf terimi; derin, sezgisel, insiyâkî meditasyon ve ilham yoluyla kalbin hakîkate ulaşması. (ç.n.)

ikinci hâldir. Lâkin bakışları keskin, gözleri açık ve bakmaya ihtiyaç duymayan kişi pek nadirdir.

Bununla Allah sana evliyâ mertebesini nasip etsin; nazariye erbabının tabii dünyadan idrâk ettiği şeyin idrâkini değil, bilakis evliyânın tabiat üzerinde[14] olandan idrâk ettiği şeyi kastediyorum. Bu ikisi birbirlerinden farklıdır ve uyuşmazlar; ola ki birbirlerine karıştırmayasın. Ebû Bekir İbn Bâcce'nin idrâk etmiş olduğu da bu âlemdir. Şayet nazariye erbabının idrâklerinin gerçek ve doğru olduğunu kabul edersek, o vakit onlar ve aynı meseleyle meşgul olan evliyâ arasındaki bir kıyasla evliyânın tabiat üzerindeki âlemden çok daha büyük bir vuzûh ve lezzet aldığı ortaya çıkacaktır. Ebû Bekir bu lezzete varanları[15] itham etmekte, bu kuvveyi hayal gücü yetisiyle ilişkilendirmekte ve bu saadet hâlini yaşayanların hâllerinin nereden kaynaklandığının gayet açık bir şekilde izâh edeceği vaadinde bulunmaktadır. Burada ona şu söylenmelidir: Tadına bakmadığın yemeğe tatlıdır deme, doğruyu söyleyenlerin boyunlarını çiğneme! Ebû Bekir İbn Bâcce bu meselede hiçbir şey yapmamış, sözünü yerine getirmemiştir. Söylediğine göre bunun nedeni vaktinin kısıtlı olması ve Vahrân'a yaptığı seyahat imiş. Yahut düşünmüş olacak ki bu hâli tavsif ettiği takdirde kendi yaşamının aleyhinde şeyler söylemiş olacak, para artırma, biriktirme, harcama ve kazanmaktaki hilelere teşvike mahkûm ettiği tespitlerini yalanlamış olacaktı. Lâkin bununla bize yöneltmiş olduğun sorudan bir hayli sapmış olacağız.

Anlaşılan şimdiye kadar söylenen sözle ortaya çıkan o ki talep ettiğin şeyin ancak iki hedefi vardır: Ya müşâhede, zevk ve huzurda bulunanların evliyâ mertebesinde ne gör-

14 Doğrudan doğruya Aristoteles'in *Metafizika*'sına göndermedir: "Fizikten sonra gelen kitaplar", τὰ μετὰ τὰ φυσικά; Arapça çevirisi mâ ba'de't-Tabiâ, yukarıdaki çevirinin Arapça aslı bu şekildedir. (ç.n.)

15 el-Kavm; ekol mânâsında. Bu terim İslâm düşüncesinde yaygın olarak Sufileri belirtmektedir. Léon Gauthier, *a.g.e.*, s. 8, dipnot 1.

düğünü sormaktasın; lâkin bunun aslı kitapta ispat edilmesi mümkün olan bir şey değildir; ne vakit biri oraya ulaşsa ve yazı yahut sözle ifade etmeye çalışsa, o vakit hakîkati değişir, derhal diğer tarafa, yani nazarî cepheye kayar; zira harflere ve seslere bürünerek şehâdet âlemine[16] yaklaştığında olmuş olduğu şeye benzerliği kalmaz. Onu tabir etme yolları da pek ihtilaflıdır: Nice zâtlar doğru yoldan çıkmışlardır, kimileri de çıkmamışken çıkmış gibi görünür. Bilakis bu her şeyi kuşatan, lâkin kendisi kuşatılamayan bir mevzu olmaktan başka, uçsuz bucaksız bir enginlik karşısında nihayeti olmayan bir mesele olmasındandır. Veyahut ki bu talep etmiş olduğun hedeflerin ikincisidir, meselenin ehl-i nazarın yoluyla anlatılmasıdır (Allah sana dostluğunu bahşetsin), kitaplarda vazedilmesi mümkündür, kelimelerle tabir edilir. Lâkin bu Kibrîtü'l-Ahmerden[17] daha nadir bir şeydir ve üzerinde yaşadığımız topraklarda bulunmaz. Bu öyle nadir bir şeydir ki pek az sayıda insan ondan birkaç parça toplayabilmiştir ve her kim bir parçasından elde ettiyse artık insanlara ondan sadece rumuzlarla bahseder. Çünkü İslâm dini ve Muhammedî şeriat onunla derin bir münasebeti yasaklamakta, ona karşı insanları uyarmaktadır.

Aristoteles'in kitaplarının, Ebû Nasr el-Fârâbî ve İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sından bize ulaşan felsefenin de sana bu hedefinde fayda edeceğini sanma sakın. Endülüs ahalisinden de bu konuda faydalı tek bir kitap çıkmamıştır. Çünkü mantık ve felsefe ilimleri Endülüs'te yayılmazdan evvel orada yaşayan yüksek şahsiyetli insanlar yalnız ulûm-i teâlîm[18] ile meşgul olmuşlar ve onda çok yüksek bir seviyeye ulaşmışlar, lâkin bundan fazlasına muktedir olamamışlardır. Onlardan

16 Duyularla algılanan dünya, ay altı âlem, Aristoteles'in *Oluş ve Bozuluş* dünyası. (ç.n.)

17 Orta Çağ simyasında adi metalleri altına dönüştürdüğü ve ebedî yaşam verdiği düşünülen, felsefe taşının tozundan elde edilen kırmızı sülfür. (ç.n.)

18 Veya ulûmü'l-riyâziye, matematik ilimleri, quadrivium: aritmetik, geometri, müzik, astronomi; hesap, hendese, mûsıkîye ve ilmü'l-felek. (ç.n.)

sonra gelenler mantık ilminin üzerine bir şeyler koyup çalışmış olsalar da kemâl bir noktaya ulaşmamışlardır. İçlerinden biri şöyle söylemiştir:

Ne üzücüdür sadece iki beşer ilminin olması.
Birinin hakîkatinde aciz, diğeri ise bâtıl, faydasız.

Onlardan sonra başka bir nesil daha gelmiştir. Nazariyede daha mâhirdirler, hakîkate ise daha çok yaklaşmışlardır. İçlerinden hiçbiri Ebû Bekir İbn Bâcce'den daha akıllı, doğru ve isabetli görüş sahibi değildir. Lâkin kendisi dünya meşguliyetlerine öyle bir kapılmıştır ki ilminin hazineleri ve hikmetinin sırları ortaya çıkmadan ölüm onu almıştır. Ondan kalan pek çok eser ya tamamlanmamış ya da sonları eksik kalmıştır: Misal ruh üzerine kitabı, münzevînin beslenmesi, mantık ve tabiat ilimleri üzerine kitapları böyledir. Tamamlanmış kitaplarına gelince, bunlar ya kısa kitaplardır ya da çalakalem yazılmış risâlelerdir. Bizzat kendisinin dile getirdiğine göre ittisâl risâlesinde kanıtlama maksadında olduğu şey gösterdiği büyük zahmet ve gayrete rağmen sarih bir şekilde ifade edilememiştir ve kimi yerlerdeki ibarelerinin tertibi de belirli bir nizam üzere değildir. Şayet vakti olsaydı bunları tebdil etmek isterdi. Bu adamın ilminden bize ulaşanlar bunlardır, kendisiyle ise tanışıklığımız yoktur; dengi sayılan çağdaşlarındansa hiçbir telif görmüş değiliz. Lâkin onların ardından gelenler, yani bizim muasırlarımız hâlen terakkî hâlindedirler ya kemâl noktaya ulaşmış değillerdir ya da gerçek değerleri henüz bize kadar ulaşmamıştır.

Ebû Nâsır el-Fârâbî'nin bize ulaşan kitaplarına gelince, bunların kahir ekseriyeti mantık üzerinedir. Felsefe üzerine bize ulaşan eserlerinin çoğu kuşkular içermektedir. *El-Milletü'l-Fâzıla*'sında kötü ruhların ölümden sonra sonsuz acılar içinde kaldıklarını tespit etmektedir, ardından *el-Medînetü'l-Fâzıla*'sında ruhların çözüldüklerini ve yok olduklarını söylemektedir; oysaki ancak kâmil ruhlar için

bekâ vardır. Nihayet *Kitâbü'l-Ahlâk*'ında insanların mutluluğu üzerine tespitlerde bulunur ve bunun yalnızca bu yaşamda olduğunu söyler. Bunun hemen ardından aksini iddia eden olursa ahmak olduğunu ve iddiasının da ancak bir acuze lakırdısı olduğunu söylemektedir. Böyle sözler tüm insanların kaderinin nihaî olarak ademe vardığını iddia ettiği için insanları Allah'ın rahmetinden umutsuzluğa sevk etmekte, iyi ile kötü aynı kefeye konmaktadır. Bu ağza alınmayacak bir zillet, telafisi olmayan bir tökezlemedir.[19] Bununla birlikte el-Fârâbî nübüvvetin hayal gücüne dayalı olduğu yanlış itikadını da yaymakta,[20] felsefeyi peygamberliğe yeğlemektedir. Bundan fazlası da mevcuttur, lâkin burada yazmaya gerek yoktur.

Aristoteles'in kitapları İbn Sînâ tarafından tefsir edilmiştir. *Eş-Şifâ*'sında Aristoteles'in mezhebini takip etmiş ve onun felsefe yolunu benimsemiştir. Öte yandan kitabın başında kendisi için gerçeğin bu olmadığını da beyan etmektedir. Bu kitabı Meşşâî[21] mezhebine göre telif etmiştir, lâkin gerçeği içinde lafı geveleme olmadan isteyen onun *el-Felsefetü'l-Muşrıkiyye*'sini okumalıdır. Şayet *eş-Şifâ* Aristoteles'in kitaplarıyla birlikte okunacak olursa pek çok meselede ittifak hâlinde oldukları anlaşılacaktır. Lâkin *eş-Şifâ*'da bize Aristo'dan ulaşmamış kimi şeyler de vardır. Bununla birlikte Aristo'nun tüm kitaplarını ve *eş-Şifâ* kitabını sırları ve bâtınını kavramadan, zâhir mânâlarıyla okuyan

19 Tüm insanların kaderinin yok olmak olduğu iddiasının kıyamette herkesin dirileceğini inkâr etmesi ve Kur'an'da insanların kaderinin nihai olarak Allah'a dönüş olduğunun belirtilmesi (Nûr 42) nedeniyle kabul edilmesi mümkün değildir. Patric O. Schaerer, *a.g.e.*, s. 121, dipnot 37.

20 Fârâbî'nin peygamberliği muhayyileye dayandırması İbn Tufeyl'in öne sürdüğü gibi peygamberlerin hayal gücüyle uydurmaları anlamında değil, aksine doğrudan doğruya faal aklın muhayyileye etkisi ve ilhamından kaynaklanmaktadır. Patric O. Schaerer, *a.g.e.*, s. 121-122, dipnot 38.

21 İslâm felsefesinde Aristoteles'i takip eden ekol, hazret yürüyerek ders verdiği için "meşâ" yürümek fiilinden Meşşâî, Yunanca aslı "peripatētikos", ileri geri yürüyen. (ç.n.)

kişi Şeyh Ebû Ali'nin *eş-Şifâ*'da hatırlattığı üzere kemâle ermiş olmayacaktır.

Şeyh Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin kitaplarına gelince, avamı muhatap aldığı vakit meseleyi bağlar ve başka yerde de çözer; kimi şeyleri küfür görür, kimilerine ise izin vermektedir: *Tehâfüt* kitabında filozofları bedenlerin haşrini inkâr ettikleri, sevap ve günahınsa sadece ruhla ilgi olduğunu söyledikleri için tekfir eder. Ardından *Mîzân* kitabının başında bunun kesinlikle sûfî şeyhlerinin itikadı olduğunu söylemektedir. Sonra *el-Münkız mine'd-Dalâl*'de kendi itikadının da sûfîlerin itikadı gibi olduğunu, ancak bunun uzun süren araştırmalardan sonra gerçekleştiğini belirtmektedir. İncelenerek dikkatlice bakıldıklarında kitaplarında bu türden pek çok beyan olduğu görülecektir, öyle ki *Mîzânü'l-Amel* kitabının sonunda bundan dolayı özür dilemekte ve görüşleri üç kısma ayırmaktadır: Avamın görüşünü paylaşan görüşler, her soru ve fikir danışanın isteğine göre değişen görüşler, aynı itikadı paylaşmadıkça insanlara açılmayan görüşler. Bundan sonra şöyle demektedir: "Eğer bu sözler seni tevarüs etmiş olduğun itikattan şüpheye düşürüyorsa bu kâfi derecede bir faydadır: Zira şüphe duymayan sorgulamaz, sorgulamayan görmez, görmeyen kişi ise kör ve şaşkın kalmaya mahkûmdur." Ardından şu beyti eklemektedir:

Gördüğüne tutun, işittiğini terk et.
Güneş varken Zühal'e ne hacet.

Öğrettiği şeyin vasfı şöyledir: Bunların çoğu rumuz ve işaretlerden mürekkeptir; bunlar ilkin nefsinin basiretiyle üzerinde durup çalışanlar için, ardından da onlardan işitenler veyahut onları anlamaya hazır olanlar için faydalıdır; fıtratı yüksek olanlar içinse küçük bir emare dahi kâfidir. Gazzâlî'nin *Kitâbü'l-Cevâhir*'de söylediğine göre kendisi ehil olmayanlar için gizli sırların bulunduğu yazılar yazmış ve içine hâlis gerçeği saklamıştır; lâkin bildiğimiz kadarıyla

bunlardan hiçbiri Endülüs'e ulaşmamıştır. Kimileri içlerinde sırların saklı olduğu kitapların ulaştığını zannetseler de işin aslı böyle değildir. Bu kitaplar *el-Kitâbü'l-Meârifü'l-Akliyye* ve *el-Kitâbü'n-Nefah ve't-Tesviyye* ve diğer bazı mesâil mecmualarıdır. Bu kitaplarda kimi işaretler olmasına rağmen meşhur kitaplarında dağınık şekilde bulunanlar dışında çok büyük açıklamalar ihtiva etmemektedirler. *El-Maksadü'l-Esnâ* kitabında diğerlerinden çok daha örtük ve anlaşılması zor ifadeler bulunmasına rağmen bu kitabın gizli sırlar içermediğini açıkça belirtmektedir. Bundan da bize ulaşan bu kitapların sırlar içeren kitaplar olmadığı lazım gelir. Kimi müteahhirîn[22] onun *el-Mişkâtü'l-Envâr* kitabının sonlarında söylediği bazı sözlerden büyük bir şey çıkarabilecekleri vehmine düşmüşlerdir. Bu onun için aralarından çıkamayacağı iki dağın arasında kalmak olmuştur. Burada ilâhî nurlardan mahrum kalanların sınıflarını zikrettikten sonra onlara ulaşanların bahsine geçer, onlar bu büyük varlığın katışıksız vahdâniyetle uyuşmayan bir sıfat vasfına sahip olduğunu anlayanlardır, Gazzâlî'ye göre yorumcunun buradan zorunlu olarak çıkartmak istediği şey el-Hakk'ın (sübhânehû)[23] zâtının kesret üzere olduğu itikadıdır (şüphesiz Allah zalimlerin sözlerinin üzerindedir). Bizim indimizde Şeyh Ebû Hâmid'in saadetler saadetine erenlerden ve o mukaddes makama ulaşanlardan olduğuna şüphe yoktur. Lâkin kendisinin mükâşefe[24] ilminden sırlar barındıran eserleri elimize ulaşmamıştır.

Ulaştığımız gerçek ve ilimde vardığımız nokta ancak Gazzâlî ve Şeyh Ebû Ali İbn Sînâ'nın sözlerine tabi olarak, onları birbirleriyle kıyaslayarak ve sonuçları zamanımızda

22 Tekil alındığından bu göndermenin İbn Rüşd'e yapılmış olması muhtemeldir. Léon Gauthier, *a.g.e.*, s. 15, dipnot 4.

23 Her türlü kusurdan, noksandan, beşerî nitelik ve zaaflardan uzak olan. Bkz. *Kubbealtı Lügati*. (ç.n.)

24 Akıl ve duygular yoluyla erişilmesi mümkün olmayan maddî, mânevî ve ilâhî bilgileri kalp gözüyle keşfetme, bilme. Bkz. *Kubbealtı Lügati*. (ç.n.)

ortaya çıkan ve felsefeci takımının pek düşkün olduğu görüşlere izâfe ederek mümkün oldu; öyle ki gerçeğe yönelişimiz ilkin araştırma ve nazariye yoluylaydı, ardından bu zevke elan bizzat müşâhede[25] ile nail olduk. İşte ancak o vakit bizim de mevzu üzerine tesirli bir söz vazetmeye ehil olduğumuzu anladık, dostluğundaki samimiyetin ve dürüstlüğünden dolayı da ilkin seni bizde olanla bilgilendirmek istedik. Lâkin temellerini seninle muhakeme etmeden evvel bu müşâhededе eriştiklerimizi doğrudan doğruya sana sunacak olursak bunun sana taklitten fazla hiçbir faydası dokunmaz. Bu sanki bizim sözümüz kabul edilmeyi hak etmiyormuş da sen yalnızca bizimle olan dostluğun yüzünden onlara hak veriyormuşsun gibidir. Lâkin senin için kanaatimiz bu rütbe değildir, daha yükseğe doğru olmadıkça asla buna rıza göstermeyiz; zira bu en yüksek mertebeler bir yana, necat için dahi yeterli değildir.

Senden evvelce takip etmiş olduğumuz yolu takip etmeni, geçmiş olduğumuz denizi geçmeni istiyoruz ki vardığımız yere varasın, gördüğümüzü göresin, şahit olduklarımıza bizzat şahit olasın, ilmimize muhtaç olmaktan kurtulasın. Lâkin bu kısa zamanda olacak iş değildir, başka uğraşlardan feragat ve sadece bu fenne ikbâl ile gayret ister. Eğer buna olan azminde dürüstsen ve niyetin canla başla emeline ulaşmaksa, gece yürüdüğün yol için sabah hamdedeceksin, çabalarının bereketini göreceksin, sen Rabbinden Rabbin de senden razı olacak. Sen emeline ulaşmak istediğin, onu gayretle ve tüm benliğinle arzuladığın sürece ben de seninle olacağım; seni gaileler ve afetlerden en emin yola ileteceğim. İmdi seni teşvik etmek ve yola sokmak için bundan anlık bir manzara sunuyorum: Sana isimlerini Şeyh Ebû Ali İbn Sînâ'dan alan Hayy bin Yakzân'ın, Ebsâl ile Selâmân'ın hikâyesini anlatacağım. "Onların kıssasında salim akıl sa-

25 Gözlem, yaratanı yaratılmışta, Hakk'ı halkta görme, her zerrede Cenâbıhakk'ın varlığına şâhit olma. Bkz. *Kubbealtı Lügati.* (ç.n.)

hipleri için ibret",[26] "Kalbi olan yahut şahit olarak kulak veren kimse için uyandıracak bir öğüt vardır."[27]

Selef-i Sâlihîn,[28] Allah onlardan razı olsun, istivâ hattının altında, Hint adalarından bir adadan bahseder. Bu öyle bir adadır ki insanları anasız babasız doğar, kadın meyveleyen ağaçları vardır.[29] Mes'ûdî'nin Vakvâk Adası dediği yerdir. Bu ada güneş ışığını mümkün olan en yüksek seviyeden aldığı için hava bakımından dünyanın en mutedil yeridir.[30] Lâkin bu filozofların büyük kısmı ve en namlı etibbâın görüşü hilâfındadır. Onların görüşüne göre mamur ve meskûn

---

26 Yûsuf 111. (ç.n.)

27 Kâf 37. (ç.n.)

28 İbn Tufeyl hikâyesine gelenek bağlamında bir hava vermek için onu İslâm'ın ilk nesline, yani Selef-i Sâlihîn'e atfetmektedir. Hikâyenin gelenek çerçevesi içinde olması aslında mecaz olması mânâsındadır; geleneksel temsil ve betimlemenin koruyucu dış cephesi altında yatan (ve kaçınılmaz olarak bunun tarafından gizlenmiş olan) hakîkatin nüvesini sunacaktır. L. E. Goodman, *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzān: A Philosophical Tale*, (University of Chicago Press, 2009), dipnot 62.

29 Hayy bin Yakzân'ın British Museum'daki bir el yazmasının haşiyesi meraklı okuyucuyu Mes'ûdî'nin kadınların ağaçlarda yetiştiğinden bahsettiği Vakvak Adası anlatısına yönlendirmektedir. Bu atfın çağdaş okuyucuya neredeyse hiçbir yardımı dokunmaz. Burada uğraşılan meselenin bir düşünce deneyi olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Amaç büsbütün doğal olan (normal üstü) bir insanın var olabileceği ön kabulünü varsaymaktır, ebeveynsiz ve toplumsuz bir insandır bu. Anasız-babasız, kendiliğinden doğmak nosyonu için bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, ii 4, 415a 26; *Hayvanların Tarihi Üzerine* (*Generation of Animals*) 1, 715b 25; kys. İbn Sînâ *Necât* II 6 i, çev. F. Rahman, *Avicenna's Psychology*, Londra, 1952, s. 24 1. 10. Ayr. kys. Etrüsklerin tarladan sabanla sürdükleri çocuk Tages'in hikâyesi, Cicero, *De Divinatione*, II xxiii 50-51. L. E. Goodman, *a.g.e*, dipnot 63.

30 Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr*'ın girişinde Nûr sûresi 35. âyetten yola çıkarak vurguladığı Allah ve nur arasındaki ilişki onun tüm hakîkat ve tüm idrâkin Allah'tan kaynaklandığı görüşünün temelini atmaktadır. Özellikle şuur Allah'tan kaynaklanmalıdır, bkz. Gazzâlî, *Münkız*, terc. M. Watt, s. 25-6. İbn Tufeyl bu görüşü kabul etmekte ve bunu kurmacasındaki hayalî çevreyi inşa etmek için kullanmaktadır; bu çevre sadece yaşamın var olması için en uygun yer olmakla kalmaz, fakat aynı zamanda insanın potansiyelini tam mânâsıyla gerçekleştirmesi için de en elverişli yerdir. L. E. Goodman, *a.g.e*, dipnot 64.

dünyanın en mutedil iklimi dördüncü iklimdir.[31] Şayet böyle söylemiş iseler bu onların indinde istivâ hattı üstünde yeryüzünün mâni olmasından dolayı hiçbir meskûn yerin olmadığının doğru kabul görmesindendir. Dördüncü iklimin dünyanın en mutedil iklimi olduğunu söylemeleri başta makul görünmektedir. Şayet bundan muratları istivâ hattı üzerindeki yerlerin çok sıcak olduğu ise, ki ekserisinin beyanı böyledir, bu bir hatadır, aksi ise delille sabittir.

Bunun nedeni sıcaklığın oluşması için hareket, sıcak cisimlerle temas ve ışıktan başka bir sebep olmadığının tabii ilimlerde kanıtlanmış olmasıdır. Ayrıca tabii ilimlerde gösterilmiş olduğu üzere güneş bizatihi sıcak olmadığı gibi, bu karışım durumlarından hiçbirine göre de şekillenmemiştir.[32]

---

31 Yunanca κλίμα (meyil, bölge), Arapça iklîm. Dünyanın iklimlere bölünmesi için bkz. beş iklime bölen Aristoteles, *Meteoroloji*, 2.5, 362a 32, yedi iklime bölen Claudius Ptolemy (ö. 170), *Almagest*, 2.12. Arapça temel kaynaklar Batlamyus, *el-Macistî*, Şerîf İdrisî (ö. 1165), *Nüzhetü'l-Müştâk fî İhtirâkı'l-Âfâk* (*Book of Roger*, *Kitâbu Rucâr*). İbn Haldûn *Mukaddime*'sinde yedi iklim hakkında Batlamyus ve İdrisî'yi kaynak göstererek coğrafi ayrıntılarıyla bilgi vermektedir. Bkz. F. Rosenthal, *the Muqaddimah* tercümesi (New York, 1958), I. cilt, s. 94-104. (ç.n.)

Antikite'de yaygın olan dünyanın yedi iklim bölgesine bölünmesi İslâm coğrafyacıları tarafından da benimsenmişti. En güneydeki birinci iklimle en kuzeydeki yedinci iklimin tam ortasında kalan ve kabaca Akdeniz enlemlerine karşılık gelen dördüncü iklim genellikle en mutedil/ılıman/dengeli iklim olarak anılmıştır. Patric O. Schaerer, *a.g.e.*, s. 124, dipnot 58.

32 Karışım nitelikleri ya da karışmış olan şeyin nitelikleri. Karışım/mürekkebât: Toprak, su, hava, ateş unsurlarından ikisi ya da daha fazlasının belirli oranlarda karışarak oluşturdukları harman. (Peripatetikler modern kimyagerlerin bileşim ve karışım arasında yaptıkları keskin ayrımı göz ardı ederler; onlar yalnızca daha dengeli/istikrarlı ya da dengesiz/istikrarsız karışımlardan bahsederler.) Mizaç nitelikleri (Latince "temperamentum"dan [doğru karışım], "temperare" [karışmak], Arapça مزج) bileşik unsurların karışımından ve sonuç olarak bunların niteliklerinin karışımından kaynaklanmaktadır. Karışımın içindeki unsurların orantısına göre çeşitlilik gösterirler. Özellikle terkibe istinaden mizaç sıcak ya da soğuğun belirli bir oranda karışmasının sonucudur. Tıpkı diğer gök cisimleri, yıldızlar ya da gök küreler gibi güneş de beşinci bir unsurdan, esîrden mürekkeptir; esîr özü itibarıyla farklı tabiattadır ve mutlak basitliktedir, tam da bu nedenle ne sıcaktır ne soğuk, hâliyle karışım olması da mümkün değildir. Benzer >

Yine tabii ilimlerde gösterilmiş olduğu üzere ışığı tamamıyla kabul edip yansıtan cisimler pürüzsüz, parlak ve şeffaf olmayan cisimlerdir. Bunların ardından ışığı kabulde parlak olmayan kalın cisimler gelmektedir. Kalınlığı olmayan saydam cisimlere gelince, bunlar ışığı hiçbir şekilde kabul etmezler. Bu mesele Şeyh Ebû Ali İbn Sînâ'nın bilhassa kanıtlamış olduğu bir meseledir, ondan evvel bundan bahseden olmamıştır.

Şu hâlde bu mukaddemât[33] sıhhatli ise, o vakit şu lazım[34] gelir ki güneş sıcak cisimlerin temas ettikleri cisimleri ısıttığı gibi dünyayı ısıtmaz. Çünkü güneş bizatihi sıcak değildir. Kezâ arzın hareketle ısındığı da söylenemez, çünkü arz olduğu yerde durmaktadır, güneşin ışığı üzerine doğduğunda da battığında da tek bir hâl üzeredir. Öte yandan sıcaklık ve soğukluk bakımından bu iki vakit itibarıyla yeryüzünün hâlinde büyük bir fark olduğu hissedilmektedir. Kezâ güneş de ilkin havayı ısıtıyor, sonra havanın ısınmasının ardından yeryüzü ısınıyor değildir. Biz yeryüzüne daha yakın olan havanın yeryüzünden uzak ve daha yukarıda olan havadan sıcaklık vakti çok daha sıcak olduğunu buluyorken bu nasıl mümkündür? Öyleyse güneşin yeryüzünü ancak ışığı vasıtasıyla ısıttığı hâl geriye kalmaktadır; zira ısı her daim ışığa tabidir, hatta ifrat derecesinde ışık içbükey aynada[35] toplandığı vakit hizalandığı şeyi ateşe verir.

Müspet ilimlerde güneşin küre şeklinde olduğu kesin delillerle ispatlanmıştır. Arz da böyledir ve güneş arzdan çok daha büyüktür. Arzın güneşten sürekli ışık alan kısmı yarısından daha fazladır. Arzın bu aydınlık olan yarısında

şekilde ne ağır ne hafif ne kurudur ne de nemlidir. Léon Gauthier, *a.g.e.*, s. 19, dipnot 2.

33 Öncüller, önermeler anlamında mantık terimi. (ç.n.)

34 Lüzum, mantık terimi; iki şeyi birbiri için zorunlu olarak gerekli ve vazgeçilmez kılan şey. (ç.n.)

35 Arşimet'in MÖ 212'de Siraküza'ya saldıran bir Roma donanmasını yakarak yok ettiği iddia edilen ayna, Arşimet aynası. (ç.n.)

ortaya doğru ışık her zaman daha şiddetlidir, çünkü orası hem karanlıktan en uzak olan yerdir hem de güneşe daha çok kısmı maruz kalmaktadır. Uçlara yakın olan yerlerse, ta ki dairenin uçlarında karanlıkla nihayete erene dek tedricen daha az ışık almaktadır, arzın bu mevkileriyse asla ışık görmemiştir.

İmdi orası ışık dairesinin merkez mevzii olduğundan, güneş sakinlerinin başları üzerine geldiği vakit ısı da en şiddetli hâlindedir; güneş insanların başı üzerinden uzaklaştığında da hakîkaten çok soğuk bir yerdir. Lâkin güneşin sürekli tepede olduğu bir yer varsa, orası pek şiddetli bir sıcaklıkta olmalıdır.

Hey'et ilminde sabit olduğu üzere arzın istivâ hattı üzerinde kalan kısmında güneş senede yalnızca iki defa orada yaşayanların başları üzerinde durur, bu güneş Koç ve Terazi burçlarından geçtiği vakitlerdedir. Senenin geriye kalanında ise altı ay güneye, altı ay kuzeye alçalır; bu yüzden ne çok soğuktur ne de çok sıcak, bu sebeple ahvali birbirine benzerdir.

Bu konuşulanlar daha fazla açıklamaya ihtiyaç duymaktadır, lâkin amacımız bu değildir. Sana bundan söz açmamın sebebi orada bir insanın yukarıda bahsi geçtiği üzere anasız ve babasız doğmasının mümkün olduğu meselesine sıhhatli bir şehadet sunmasındandır. Hayy bin Yakzân'ın da anasız babasız var olanlar cümlesinden olduğu hükmüne varanlar ve vakayı doğrulayanlar olduğu gibi, bunu inkâr edenler de vardır ve sana aksini ispatlamak için oradan şöyle rivayet etmektedirler:

Dediklerine göre o adanın hemen yanında büyük, çok zengin ve verimli bir ada daha varmış. Orada pek çok insan yaşarmış. Adanın sultanı şedit derecede kibirli ve kıskanç bir adammış, dünyalar güzeli bir de kız kardeşi varmış. Sultan ona layık birini bulamadığı için kız kardeşinin evlenmesini yasaklamış. Sultanın Yakzân adında bir yakını

varmış. Yakzân dönemin maruf törelerine göre kızla gizlice evlenmiş. Sonra kız Yakzân'dan hamile kalmış ve bir oğlan doğurmuş. Lâkin sırrının açığa çıkacağından korktuğu için emzirdikten sonra bebeği bir sandukaya[36] koymuş, sıkıca kapatmış ve gecenin erken bir vaktinde hizmetçileri ve sırdaşlarıyla birlikte bebeği denizin kıyısına götürmüş, sevgi dolu, ancak bir o kadar da korku içindeki kalbiyle, "Ya Rabbi! Bu çocuğu yoktan var eden,[37] rahmin karanlığında besleyen, şeklini verip onu tamama erdiren[38] şüphesiz sensin, bu ahmak, zalim ve inatçı kralın korkusundan onu senin lütfuna teslim ediyorum, cömertliğini ondan esirgeme, onu terk etme ey merhametlilerin en merhametlisi," diyerek bebeğine veda etmiş ve denize bırakmış.

Bu, medarın suda oluşturduğu kuvvetli bir akıntıya tesâdüf etmiş ve aynı gece sandukayı evvelden bahsetmiş olduğumuz diğer adanın sahiline sürüklemiş. O sırada gelgit bir daha ancak seneye ulaşacağı bir yüksekliğe ulaşmış. Su, kuvvetiyle onu etrafı ağaçlarla çevrelenmiş, verimli toprakların olduğu, ne rüzgâr ne yağmur alan, yükseldiğinde ve battığında güneşten[39] korunaklı bir çalılığa taşımış.

---

36 Tâbût; Bakara 248, "ahit sandığı" mânâsındadır, ayr. 20:39, Musa'nın annesi tarafından içine konularak suya bırakıldığı "tabut"; kys. İbranca tevah, תבה, Tevrat, Yaradılış, VI, 14, "Nuh'un Gemisi"; Çıkış, II, 3, "Musa'nın beşiği". Tabut için ayr. bkz. Th. Nöldeke, *Neue Beitrage zur semitischen Sprechwissenschaft, Strasbourg*, 1910, "Lehnwörter in und aus dem Æthiopischen" adlı makale, s. 37 ve 49; de Charencey, Journ. Asiatique, 1904, *Quelques mots basques d'origine sémitique*, s. 157. Buradaki tabut kelimesi (aynı zamanda ölülerin içine konulduğu tabut mânâsındadır) Kuzey Afrika'nın yerlileri arasında çocuk beşiği anlamında da kullanılmaktadır. Ahşap bir sanduka şeklindedir, yere konulduğunda sallanabilmesi için alt köşeleri kesilmiştir ve üzerini örten bir levha kapak bulunmaz, ayrıca asılabilir şekilde de tasarlanmıştır. Kesin ve sabit bir şekli yoktur, iç cidarları boyalıdır, arabesk desenlerle süslenir. Léon Gauthier, *a.g.e.*, s. 21-22, dipnot 1.

37 İnsan 1-2. (ç.n.)

38 Hicr 28-29, Secde 6-9, Sâd 71-72. (ç.n.)

39 Kehf 17. (ç.n.)

Sonra suları cezir almış, sanduka yerinde kalmış. Rüzgâr çalılığın ağzını sandukanın üzerine örtecek bir bent yığana kadar toprağı üflemiş ve çalılığı suyun girişine kapatmış, su erişemez olmuş sandukaya. Çalılığın içindeki su vurdukça nihayet sandukanın çivileri tutmaz olmuş ve levhaları ayrılmış.

Açlığı şiddetlendiği vakit bebek ağlamaya başlamış, imdat istemiş, çırpınıp durmuş. Sesi yavrusunu kaybetmiş bir ceylanın kulaklarına düşmüş; yavrusu yuvadan çıkmış ve onu bir kartal kapmış. Sesi işittiği vakit ceylan onu yavrusu sanmış, sandukaya varıncaya dek yavrusunun hayaliyle sesin izini sürmüş. Sandukayı toynağıyla yoklamış, içeriden bebek feryat figan edip tepindikçe nihayet sandukanın üst levhası fırlayıvermiş. Yüreği sızlamış ceylanın, acımış, şefkat duymuş. Bebeği lezzetli sütünden emzirerek memesiyle beslemiş, ona bakmış, büyütmüş ve her türlü şerden korumuş.

İşte bu kendiliğinden, yani anasız ve babasız doğumu inkâr edenlerin indinde onun doğumunun hikâyesidir. Biz ise burada onun nasıl büyüdüğünü ve en kâmil hâle varıncaya kadar bir hâlden bir hâle nasıl intikal ettiğini anlatacağız.

Lâkin Hayy'ın arzdan, anasız babasız, kendiliğinden doğduğunu iddia edenlere gelince, onlar derler ki: O adada bir toprak yığınında yıllar yıllar üzere geçtikçe çamur sıcak ve soğuk, yaş ve kuru denk kuvvette birbirleriyle karışıncaya kadar maya tuttu. Bu mayalanmış çamur gerçekten büyük bir kütleydi, bazı kısımları bazı kısımlarından daha iyi bir muvazeneyle karışım tutmuştu; ortası en mutedil olan yerdi ve insan mizacına denk bir şekilde kıvam tuttu. Çamur köpürdü ve yapışkanlığının şiddetinden içinde kaynar suyun kabarcıklarına benzer kabarcıklar oluştu. Ortasında küçücük bir kabarcık şekillendi, ince bir zarla ikiye ayrılmıştı. İçi latif bir havai cisimle doluydu, gayesine en layık bir yoğun-

lukta idi.[40] Hâl böyleyken Yüce Allah'ın emriyle "Ona ruh iliştirildi";[41] ruh ona öyle bir tutunuş tutundu ki ne his ne de akıl indinde ayırmak mümkündü. Zira şurası açıktır ki şüphesiz bu ruh hiç durmaksızın Allah'tan (Azze ve Celle) taşarak sâdır olmaktadır, bu hiç durmaksızın dünyanın üzerine yayılan güneş ışıkları gibidir. Oldukça şeffaf olan hava gibi bazı cisimler onun ışığını almazlar, ışığını alanlardan bazılarıysa kısmen alır ki bunlar kesif ve parlak olmayan cisimlerdir. Bunlar ışığı alışlarındaki fark hesabınca renklerinde de farklılık göstermektedirler. Ayna ve benzeri parlak cisimlerse ondan ışığı bihakkın alıp aydınlanırlar. Şayet bu ayna özel bir şekilde içbükeyse ifrat derecede ışık aldığı için orada ateş oluşur.

İşte Yüce Allah'ın emriyle gelen ruh da aynı şekilde tüm mevcûdâtın üzerine durmaksızın sâdır olmaktadır. Bazılarıysa istidat yokluğundan ondan hiçbir eser göstermezler ki bunlar az önce misal verdiğimiz hava gibi içinde hayat

40 Tipik bir Aristotelyen teleoloji örneği. (ç.n.)

41 Hicr 28-29, Secde 6-9, Sâd 71-72, İsrâ 85, Şûrâ 52. Burada ve takip eden uzun pasaj boyunca İbn Tufeyl ruhu Kur'an'daki anlamıyla kullanmaktadır. Buna göre tüm pasajın da gösterdiği üzere genel mânâda ruh hem organik yaşamın hem aklın hem de vahyin ilkesidir. İleride zamanın bilimine göre insanın da dâhil olduğu daha yüksek nitelikteki hayvanların yaşam, duyum ve kendiliğinden hareket mekanizmasını ortaya koymak söz konusu olduğunda İbn Tufeyl aynı ruh kelimesini teknik mânâda hayvânî ruh olarak kullanacaktır (kys. Descartes). Fakat bazen diğer pasajlarda aynı ruh kelimesi (ya da bundan türeyen sıfat hâliyle ruhanî) aşkın, hisler üstü ve hatta mistik bir mânâ alacaktır: Zât/öz sûretler, sûretler âlemi gibi tasavvufi kullanımlardır bunlar. (Ruhun özellikle Avrupa dillerindeki karşılıkları Yunanca kökenli olup πνευμα, πνευματιχός, Latince spiritus, spiritalis ya da spiritualis, Fransızca esprit, spirituel; ve ψυχή, ψυχιχος, anima, animus, psyché, psychique sözcükleriyle tercüme edilmektedir.) İbn Tufeyl Kur'an'ın bu âyetini (İsrâ 85) Yeni Eflâtuncu sudûr düşüncesi bağlamında yorumlamaktadır. Müfessirlerce iki şekilde tefsir edilmiştir: 1) Ruh Allah'tan gelir, Allah tarafından yaratılmıştır. 2) Melek Cebrail'dir, Kur'an'da başka yerlerde (Bakara 87, 253; Nahl 102) Rûhulkudüs olarak geçmektedir, Allah'ın emriyle gelmiş ve Peygamber'e vahiy getirmiştir. Léon Gauthier, *a.g.e.*, s. 23-24, dipnot 3.

olmayan ruhsuz nesnelerdir. Bitkilerse kendi istidatları hasebince bundan eser göstermektedirler, bu da evvelden bahsettiğimiz kesif cisimler misaline karşılık gelmektedir. Ondan büyük derecede eser gösterenlerse hayvan türleridir, bu da evvelce bahsetmiş olduğumuz parlak cisimler kıyasına karşılık gelmektedir.

Güneş ışığını en kuvvetli şekilde alan bu parlak cisimlerden bazıları şüphesiz güneş ve onun sûretine benzemektedir.

Benzer şekilde hayvanlarda da ruhu en kuvvetli şekilde kabul eden kuşkusuz ruha benzer ve onun sûretinde[42] tasvir olunmuştur; bilhassa insan böyledir. Bunun üzerine Allah'ın (salât ve selâmı üzerine olsun) Peygamberinin de işaret ettiği şöyle bir sözü vardır: "Şüphesiz Allah Âdem'i kendi sûretinde yaratmıştır."[43]

İnsanda bu sûret kuvvetlendiği vakit diğer tüm sûretler kaybolur, zira nûrunun haşmeti ulaştığı her şeyi yaktığı için artık tek başına kalmıştır. O vakit kendi kendini yansıtan bir ayna gibidir, başka her şeyi ateşe verir. Bu, Allah'ın (salâtı üzerlerine olsun) peygamberlerden başkasına olmaz.[44] Bunların tümü yeri geldiği vakit izâh edilecektir. Şimdi tamama erdirmek üzere bu yaratılışın vasfı hikâyesine geri dönelim.

Derler ki bu ruh en derindeki hazneye iliştiğinde tüm kuvveler ona itaat ve secde ederler, Allah'ın emriyle eksiksiz

---

42 Yunanca εἶδος gibi sûret de hem imge hem biçim anlamına gelir. Meşşâî terminolojisinde maddenin zıddı olan formu temsil eder. Madde: Heyûlâ, Yunanca ὕλη. Léon Gauthier, *a.g.e.*, s. 25, dipnot 1.

43 "Sûret hadisi" olarak da geçmektedir. Ahmed b. Hanbel ve Abd b. Humeyd *Müsned* adlı eserlerinde bu hadisi Ebû Hüreyre'den nakletmektedirler. (ç.n.)

44 Peygamberliğin bu şekilde açıklanmasıyla İbn Tufeyl İbn Sînâ geleneğini takip etmektedir. Fârâbî'nin aksine İbn Sînâ peygamberliği hayal gücüne değil, ayrı bir "kutsal meleke/cevher"e (kuvve-i kudsiye) isnat etmektedir; bu kuvve-i kudsiye sayesinde kimi seçilmiş insanlar için doğrudan faal akıldan beslenmek mümkündür. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın aksine İbn Tufeyl için formların kaynağı faal akıl değil Allah'ın bizzat kendisidir. Patric O. Schaerer, *a.g.e.*, s. 125, dipnot 65.

şekilde ona boyun eğerler. Bu haznenin karşısında aralarında ince bir zar bulunan üç hazneye ayrılmış diğer bir kabarcık şekillenir, haznelerin arasında geçit veren bir pencere bulunmaktadır. Bu da tıpkı birinci hazneyi dolduran hava misali havayla doludur, lâkin buradaki hava ondan daha latiftir. Birden bölünmüş olan bu üç karıncığın içinde o kuvvelerden bir miktarı sakindir, ruhun hizmetindedir, onun muhafazası, bakımı ve ilk hazneye ilişik olan ilk ruha en küçük şeylerden en büyük şeylere kadar tüm tecrübelerini aktarmakla görevlendirilmiştir.

Bu birinci kesenin yanı başında, ikinci kesenin karşısında üçüncü bir kabarcık şekillenmiştir, havai bir cisimle doludur, lâkin bu ilk ikisindekinden daha yoğun ve ağdalıdır. Bu hazne içinde ruha itaat hâlindeki o kuvvelerden bir kısmı sakindir, ruhu korumakla ve idame ettirmekle görevlidirler.

Bu birinci, ikinci ve üçüncü hazne zikretmiş olduğumuz tertip üzere mayalanmış olan balçıktan ilk yaratılanlardır. Bunlar birbirlerine ihtiyaç hâlindedirler, lâkin ilkinin diğer ikisine duyduğu ihtiyaç onlardan hizmet görmek iken, diğer ikisinin birinciye duyduğu ihtiyaç yönetilenin yönetene ya da memurun amire duyduğu ihtiyaç gibidir. Fakat her ikisi de kendilerinden sonra yaratılan azalara tabi değil üstündürler.[45]

Onlardan biri, yani ikincisi idarede üçüncüden daha kâmil bir pay almaktadır. Bu haznelerden birincisi ruh ona

45 Kalp, beyin ve karaciğer sırasıyla oluşum Fârâbî tarafından anlatılmaktadır (bkz. R. Walzer, 1985, s. 186), kaynağı Aristoteles'tir (*Generation of Animals*, II 4, 740a5-13 ve II 6, 743b 25-31). Beynin üç ventriküle bölünmesi ve çeşitli duyuların lokalizasyonu Fârâbî'de bulunmaktadır (bkz. R. Walzer, 1985, s. 178-181, antik geleneğe referanslar s. 396); bununla birlikte lokalizasyon sadece Galen'in etkisi altındaki İbn Sînâ tarafından daha ayrıntılı bir şekilde geliştirilmiş ve beş dâhili his (ya da iç duyu) teorisiyle birleştirilmiştir: Ön ventrikülde sağduyu (hiss-i müşterek, sensus communis) ve hayal (imaginatio), ortada düşünme (müfekkire, cogitativa) ve muhakeme (vehime, aestimativa) ve en gerideki ventrikülde hafıza (memoria). Patric O. Schaerer, *a.g.e.*, s. 125, dipnot 66.

iliştiği vakit, ruhun ısısından kozalak şeklinde ateş almıştır. Ruhun etrafına sarılmış olan ağır ve ağdalı kütle de onunla aynı şekle bürünür, katı et hâlini alır ve onu muhafaza eden sık ve sert bir zarfla kaplanır. Bu azanın tamamına kalp denir. Gel gör ki çözünmeden kaynaklı hararet ve sıvıların erimesiyle kendisinden çözünen şeylerin sürekli yerini almak üzere yine kendisini destekleyecek ve besleyecek bir şeye ihtiyaç duyar, aksi takdirde varlığını uzun süre devam ettiremez. Aynı zamanda neyin kendisi için münasip, neyin de hilafında olduğunu hissetmek ihtiyacındadır ki bu sûretle ona cezbolsun ya da defetsin. Böylece kalp için içinde kalbin ihtiyacına göre kuvveler bulunan bir aza mesul olmuş, diğer bir azaysa kalbin diğer bir ihtiyacından mesul olmuştur.

Hissetme için mesul olan beyin idi, karaciğerse beslenmeden mesul oldu. Her ikisi de kalbin sıcaklığı ile varlıklarını idame ettirdiklerinden ona muhtaç idiler, ayrıca kendilerine has kuvvetleri de yine kalpten kaynaklanmaktaydı. Nihayet aralarında geçişler ve yollar örüldü, cevap verdikleri zarûretler hesabınca kimi kiminden daha geniş idi. İşte bunlar damarlardır.[46] Sonra tüm yaradılışı ve tüm azaları

46 Kendiliğinden olmaya (generatio spontanea) dair bu betimlemenin arka planı oldukça çeşitlidir (kys. R. Kruk'un 1990 tarihli detaylı makalesi). Aristoteles böyle varlıkların toprak ve sudan çıkarak kendiliğinden olmalarından bahsetmekte (Aristoteles, *Generation of Animals*, III ii, 761a12-763b16), ancak yalnızca alt sınıf hayvanlar olan solucanlar ve deniz kabuklularını bu bağlamda ele almaktadır; bu düşünce Müslümanlarca da benimsenmiştir, örn. bkz. İbn Sînâ (*en-Necât*, s. 157). İnsanların yalnızca topraktan oluştuklarını düşünen İbn Sînâ'ya karşı İbn Rüşd'ün suçlamaları için (İbn Rüşd: *Tefsîr mâ ba'de't-tabîa*, I. c., s. 46) İbn Sînâ'nın doğa felsefesi üzerine yazılarında bu suçlamayla örtüşen bir ifade yoktur, İbn Rüşd'ün değerlendirmesinin muhtemel bir kaynağı olsa olsa *Selâmân ile Ebsâl*'in Tûsî tarafından aktarılan bir versiyonunda bulunabilir. İnsanların anasız-babasız bir şekilde kendiliğinden olmaları, özellikle gizli ilimlerde (okült) ve simyada büyük ilgi görmüştür (ayr. bkz. P. Kraus 1943 c. II, s. 121 dipnot 3 ve F. Rex 1975, s. 58). Diğer yandan Kur'an'da insanın balçıktan yaratıldığına işaret edilmektedir (Mü'minûn 12 ve Hicr 26). Buradan hareketle Gazzâlî el-Hâlik (Yaratan) ve el-Musavvir (Şekil Veren) isimlerinin mânâsını açıklarken insanın aslını toprak ve suyun belli bir >

Tabiîyyûn'un tasvir etmiş oldukları üzere ceninin rahimde yaratılışıyla tasvir ederler. Öyle ki yaradılışı ve azaları büsbütün tamamlanıncaya, hatta ceninin batından dışarıya çıkmasına varıncaya dek hiçbir şeyi atlamazlar.

Bu hikâyenin mükemmelliğini tasvirde o mayalanmış büyük balçıktan yardım almak durumundadırlar; zira bu balçık bedeni saran cilt ve başka şeyler de dâhil olmak üzere insanın yaradılışında ihtiyaç duyduğu her şeyin kendisinden yaratılabileceği bir şekilde hazırlanmıştır. Tamama erdiği vakit doğumdakine benzer hâlde üzerindeki deriler yarılır, balçığın geriye kalanıysa kuruması sebebiyle çatlar.

Ardından yiyecek maddesinin tükenmesiyle bebek çığlıklar atar, açlığı gitgide şiddetlenir. Bunun üzerine yavrusunu kaybetmiş olan ceylan ona cevap verir.

Bu noktadan sonra bebeğin büyümesi mânâsında ilk taifenin tasviri ile diğer taifenin anlattıkları aynıdır ki şöyle söylemektedirler:

Muvafık oldukları üzere bebeğe bakan ceylan verimli ve bereketli meralarda otladığı için semirmişti, sütü bol bol akıyordu, bu yüzden bebeği en güzel şekilde besleyebilmişti. Hep onun yanındaydı ve otlama zarûreti dışında yanından bir an olsun ayrılmıyordu. Bebek ceylana öyle alışmış, öyle bağlanmıştı ki ne vakit ceylan oyalanıp ondan uzak kalsa bebek çığlığı basıyor, ceylan da derhal onun yanına koşuyordu. Adada yırtıcı hayvan namına hiçbir şey yoktu.

Böylece bebek ceylanın sütünden beslenerek büyüdü ve iki yaşına geldi. Yürümeyi ilerletti, dişleri çıktı. Ceylanı takip etmeye başladı. Ceylan ona karşı nazik ve sevgi doluydu, onu meyve ağaçlarının olduğu yerlere taşıyordu. Ona ağaçlardan düşen tatlı ve olgun meyvelerden yediriyordu.

---

dengede karışımı ve bu karışımın tam bir ölçüde ısıtılması olarak betimlemektedir; insana sûreti bu şekilde Allah'ın kudretiyle verilmiştir (Gazzâlî: *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 80.) Patric O. Schaerer, *a.g.e.*, s. 125-126, dipnot 67.

Kabuğu sert olanları dişlerinin arasında kırıyor, bebek süte dönmek istediğinde ise ona izin veriyor, susadığı vakit onu suya götürüyordu. Güneş tepeye çıktığında ona siper oluyor, üşüdüğü vakit onu ısıtıyordu. Gece çöktüğünde onu ilk bulduğu yere götürüyor, hem kendi sarılıyor hem de bebeğin ilk vakit konduğu tabutun içini dolduran kuş tüyleriyle onu sarmalıyordu.

Sabah otlamaya gidip akşam dinlenmeye döndüklerinde yanlarında ikisiyle birlikte hep aynı yerde uyuyan bir geyik sürüsü de olurdu. Çocuk bu hâl üzere sürekli ceylanlarla olduğundan onların seslerini öyle bir taklit eder oldu ki farkı anlamak artık mümkün değildi. Benzer şekilde işittiği kuşların ve envaiçeşit hayvanların tümünün seslerini istediği vakit taklit edebiliyordu. Lâkin en sık taklit ettiği sesler yardım çağırdıkları, yakınlık kurmayı istedikleri, seslendikleri ve uzaklaştırmak istedikleri zaman ceylanların çıkardıkları seslerdi; zira hayvanların farklı ahval için muhtelif sesleri vardır. Böylece vahşi hayvanlarla öyle bir yakınlık kurdu ki ne onlar ondan ne de o onlardan çekinir, korkar olmuştu.

Gel zaman git zaman önünde görmediği şeylerin dahi emsali Hayy'ın zihninde sabit hâle geldi, kimini yakın hissetti, kimini ise kerih bulup uzaklaştı. Bu hâl üzereyken etrafındaki tüm hayvanlara baktı ve gördü ki hepsi kıl, yün ya da envaiçeşit tüyle üzerlerini örtmekteler; gördü ki pek bir çevikler, kuvvetle atılabilmekteler ve saldırganlardan kendilerini korumak için boynuzlar, dişler, toynaklar, tırnaklar ve pençeler gibi silahlarla donanmışlar. Sonra dönüp kendine baktı. Gördü ki büsbütün çıplak ve silahtan yoksundu. Öyle zayıf bir koşucuydu, öyle kuvvetsizdi ki ne zaman vahşi hayvanlarla mücadeleye girişse meyveyi onlar alıyor, kendisi aç kalıyor ve hayvanlara yeniliyordu. Ne kendini müdafaa edebiliyor ne de herhangi bir şeyden kaçabiliyordu. Kendi akranı ceylan yavrularının hiç boynuzları yokken birden boynuzlar bitirdiklerini, bir an zayıfken bir anda kuvvetle-

nip çevikleştiklerini görüyordu. Kendinde ise böyle bir durum görmüyordu. Bunun üzerine düşünmeye başladı, lâkin sebebini göremiyordu. Sakatlık sahibi olanları ya da yaradılışında noksanlık olanları arıyor, lâkin onlar arasında kendisine benzeyen hiçbir varlık bulamıyordu. Diğer hayvanların mahreç yerlerine bakıyor ve üzerlerinin örtülü olduğunu görüyordu; gaitanın çıktığı yer kuyruk, idrar mahreçleriyse tüy ya da benzeri şeylerle örtülüydü. Ayrıca görüyordu ki onların ut yerleri kendisininkinden daha iyi saklanmıştı. Bunların hepsi onu tedirgin ediyor, üzüyordu.

Tüm bunlardan endişe duyduğu bir sırada ki artık yedi yaşına gelmişti ve noksanlığından duyduğu eksikliği tamamlayamamaktan yeise kapılmıştı, geniş ağaç yapraklarından aldı ve biriyle arkasını, diğeriyle de önünü kapattı. Sonra ince dallardan ve sazlardan belinin üzerine kuşağa benzer bir şey yaptı ve yaprakları bunun üzerine iliştirdi, lâkin yaprakların kuruyup düşmeleri uzun sürmüyordu. Bu yüzden sürekli başka yapraklar almak ve üzerine ikinci bir kat yapmak zorunda kalıyordu, bu her ne kadar örtüsünün ömrünü biraz olsun uzatıyor idiyse de ancak kısa bir müddet için geçerliydi.

Ağaç dallarından bir dal aldı, etrafındaki dalları temizledi ve uçlarını düzeltti. Artık bununla kendisine musallat olan hayvanları savuşturabiliyordu. Artık zayıf olanlara değnekle saldırabiliyor, güçlü olanlara karşıysa kendisini savunabiliyordu. Nihayet güveni bir nebze olsun yerine gelmişti, onların elleri karşısında kendi ellerinin ne denli mahir olduğunu görüyordu. Zira onlarla avret yerlerini örtebiliyor, kendisini müdafaa edebildiği değnekleri kavrayıp tutabiliyordu; elleri sayesinde arzu ettiği kuyruktan ve tabii silahlardan artık vazgeçmişti.

Bu sırada büyümeye devam ediyordu, yedi yaşını aşmıştı. Kendisini örttüğü yaprakları yenilemekten çektiği zorluk

canına yettiğinden, ölmüş hayvanların birinden kendi üzerine iliştirmek için bir kuyruk almayı düşündü, lâkin hayatta olan hayvanların ölülerinden uzak durduklarını, hatta onlardan kaçtıklarını görünce bunu yapmaktan vazgeçti. Fakat günün birinde ölü bir kartala rasgeldi, vahşi hayvanların ondan tiksinip kaçmadıklarını görünce fırsatı kaçırmadı ve onun amacına uygun olduğu düşüncesiyle ölü kartala yöneldi. Ona yaklaştı, kanatlarını ve kuyruğunu düzgün bir şekilde, oldukları gibi kopardı, tüylerini ve diğer şeyleri açarak yere serdi, geriye kalan derisini yüzdü, sonra da onu ikiye böldü. Birini sırtına, diğerini karnına ve onun altında olana bağladı, kuyruğu arkasına, kanatları da kollarına iliştirdi.[47] Bu şekilde hem bir örtü kazanmış hem de ısınır olmuştu; ayrıca tüm vahşi hayvanlara da korku salmıştı, artık ne onu rahatsız ediyorlardı ne de saldırıyorlardı. Kendisine bakan ve büyüten ceylandan başka hiçbir hayvan artık ona yaklaşmıyordu. Ne ceylan ondan ne de o ceylandan ayrılıyordu.

Gel zaman git zaman ceylan yaşlanıp zayıf düştüğü vakit onu zengin meralara götürür oldu; tatlı meyveler topluyor ve ceylana yediriyordu. Lâkin ceylan zamanla bir deri bir kemik kaldı, nihayet ölüme teslim oluncaya kadar da böyle devam etti; iyice elden ayaktan kesildi, hareket edemez hâle geldi. Çocuk ceylanı bu vaziyette görünce ona duyduğu üzüntünün şiddetinden neredeyse kendisi ölecekti. Çocuğun ceylana seslendiği ve ceylanın da işittiği vakit cevap verdiği bir nidası vardı; ona bu nida ile avazı çıktığınca bağırdıysa da ceylanda ne bir hareket ne de bir değişiklik gördü. Kulaklarına ve gözlerine bakıyor, fakat zâhirde hiçbir yara görmüyordu, aynı şekilde tüm azalarına bakıyor ve onlarda da hiçbir yara görmüyordu. Yaranın yerini tespit etmek, ceylanın üzerinden temizleyip onu eski hâline döndürmek için umutla çırpınıyordu, lâkin elinden hiçbir şey gelmiyor, gücü yetmiyordu.

47 Hermes'e dikkat çeken bir benzerlik. (ç.n.)

Onu bu fikre yönlendiren şey evvelden kendi içinde olduğunu düşündüğü şeydi. Zira görüyordu ki gözlerini kapadığında ya da onları bir şeyle kapattığında gözüne engel olan şeyi kaldırıncaya kadar görmüyordu; yine benzer şekilde görüyordu ki kulaklarına parmaklarını sokup onları tıkadığında ta ki bu araz ortadan kalkıncaya dek hiçbir şey işitmiyordu; burnunu tıkadığında da onu tekrar açıncaya dek hiçbir koku almıyordu. Bu sebeple inandı ki sahip olduğu tüm his ve fiiller için onlara mâni olan engeller vardı ve ortadan kaldırıldıkları vakit işlevler eski hâllerine dönüyorlardı. Bu yüzden ceylanın görünen tüm azalarına baktığında onlarda zâhirde olan bir yara görmüyordu. Lâkin bununla birlikte görüyordu ki atalet ceylanın tüm bedenine sirayet etmişti ve sadece tek bir uzvu ile sınırlı değildi. Bu yüzden aklına yaranın dışarıdan görünmeyen, bedenin içinde bulunan bir azada olduğu düşüncesi düştü. Bu öyle vazgeçilmez bir uzuvdu ki zâhirdeki hiçbir aza o olmaksızın işleyemezdi. Yara bu uzva düştüğü vakit mazarrat yayılır ve atalet umuma şamil olur. Hayy ceylanın durumunu düzeltmek üzere bu azayı bulmak ve üzerine nüzul etmiş olanı yok etmek hırsına kapıldı; bedenin geri kalanına bu azanın faydası akıp dolacak, böylece işleyiş eskiden olduğu hâle geri dönecekti.

Bundan evvel şahit olduğu üzere vahşi ve diğer hayvanların cesetlerindeki azaların tümü yekpare ve fasılasız idi; baş, göğüs ve karındakiler dışında hiçbir boşluk ve gedik de yoktu. Bu yüzden kendince aradığı azanın bu üç boşluktan birinde olması gerektiğini düşündü, hatta bu üç yerden ortadakinde olması çok büyük bir ihtimaldi. Kendince vardığı karara göre tüm azalar ona ihtiyaç duyduklarından bu azanın yeri ortada olmalıydı. Zaten kendi bedenine baktığında da böyle bir azanın göğsünde olduğunu hissediyordu; çünkü el, ayak, kulak, burun ve göz gibi diğer azalarının işlevlerine engel olabiliyor, yokluklarını tasavvur edebiliyor, onlarsız da yaşayabileceğini görüyordu. Benzer şekilde başı olmadan da

yaşayabileceğini tasavvur ediyor, onsuz olabileceğini düşünüyordu.[48] Lâkin göğsünün içinde bulduğu şeyi düşündüğü vakit onsuz bir an dahi hayatta kalamayacağını anlamıştı.[49] Bu yüzden vahşi hayvanlarla dövüşürken göğsünde hissettiği şeyden dolayı onların boynuzlarından sakınmaya en çok özen gösterdiği yer göğsüydü.

Yaranın düştüğü azanın ceylanın sadrında olduğu hükmüne vardığı vakit onu aramaya ve incelemeye karar verdi; belki onu ellerine alır, yarayı görür ve onu izale edebilirdi. Lâkin sonra bu yapacağı işin ceylanın ilk yarasından daha büyük bir yara açabileceğinden, ona zarar verebileceğinden

---

48 Tıp tarihi çerçevesinde ruhun ve yaşamın bedende nerede olduğu üzerine Platon ve Galen'in temsil ettiği sefalosentrik (kafa merkezli) bakış ile Aristoteles'in temsil ettiği kardiosentrik (kalp merkezli) bakış. (ç.n.)

Bu pasaj A metni dışındaki tüm metinlerde bulunmaktadır. Aristoteles felsefesi hakkında yanlış ya da yeterli bilgi sahibi olmayan için mantık dışı ve hâliyle kabul edilemez görülmesi doğaldır. Bunun A metninin müstensihi tarafından uydurma bir ifade olarak görüldüğü ve dolayısıyla metinden çıkarıldığı açıktır. Öte yandan bu durum Aristoteles teorisinin uç sonuçlarından biridir; Platon ve Galen'in aksine Aristoteles kalbi yaşamın kaynağı olmasıyla birlikte aynı zamanda temel düşünme organı olarak da kabul etmiştir. İbn Rüşd teoride varılan bu sonucu bizzat kendisi tecrübe etmiştir: "Bir koçun başı kesildikten sonra birkaç adım sağa sola yürüdüğünü gördüm." İskender Afrodisî'nin de benzer bir ifadesi vardır: "Kaplumbağa ya da kertenkele gibi hayvanlar kafaları kesildikten sonra da hareket edip yaşayabilirler." Bununla birlikte İskender Afrodisî İbn Tufeyl'in tezine karşı şunu da eklemektedir: "Bu kalp olmaksızın da mümkündür." İbn Tufeyl yukarıda Hayy bin Yakzân'ın cenininin oluşumunu tasvir ederken beynin kuvvelerini kalpten aldığını belirtmektedir. Descartes'ın akıl yürütmesini İbn Tufeyl'le karşılaştırınız: 1) Düşünen ruh epifiz bezinde olmalıdır, çünkü bu organ beynin merkezindedir. 2) Düşünen ruh bedenden bağımsızdır, çünkü an itibarıyla düşündüğümde bedenim yokmuş gibi davranabilirim, ama yine de yokmuşum gibi davranamam. (*Yöntem Üzerine Konuşma*); dördüncü bölüm, altıncı meditasyon. Ayr. B. Pascal: "Elleri, ayakları, kafası olmayan bir adamı pekâlâ tasavvur edebilirim, fakat düşüncesi olmayan bir adamı düşünemiyorum." (*Düşünceler*) Léon Gauthier, *a.g.e.*, s. 33, dipnot 1.

49 İnsanın tüm organları, hatta başı dahi olmaksızın yaşayabileceği, ancak kalbi olmadan hayatta kalamayacağı düşüncesi İbn Sînâ'da da bulunmaktadır: *el-Adhaviyye*, s. 143. Patric O. Schaerer, *a.g.e.*, s. 126, dipnot 68.

korktu. Sonra bu duruma düşmüş, ancak ardından eski hâline geri dönmüş başka vahşi hayvanlar görüp görmediğini düşündü. Lâkin aklına böyle hiçbir şey gelmedi. Ceylanı orada kendi hâline bırakırsa bir daha eski vaziyetine dönemeyeceği umutsuzluğuna kapıldı, yine de şayet o azayı bulur da üzerindeki yarayı izale edebilirse ceylanın eski hâline dönebileceğine dair az da olsa bir umudu kalmıştı. Böylece ceylanın göğsünü yarmaya, içeride ne olduğunu öğrenmeye karar verdi.

Bıçak keskinliğinde sert taş parçaları ve kurumuş şeker kamışları aldı, onlarla kaburgalarının arasını ta ki kaburgalarının arasındaki eti kesinceye kadar yardı. Kaburgaların altındaki batın zarına ulaştı ve bunun pek bir kavi olduğunu gördü. Böyle kavi bir zarın ancak zannettiği aza için olabileceğini, şayet bu zarı geçebilirse aradığı azayı bulabileceğini düşündü. Zarı yarmaya çalıştıysa da alet yokluğundan bu pek güçtü, zira elindekiler sadece taş ve şeker kamışıydı.

Yeni aletler bulup onları biledi. Titiz bir şekilde karın zarını akciğere varıncaya dek yardı. Bunun aradığı aza olduğunu zannetti, onu evirip çevirdi ve üzerindeki yaranın yerini aradı. İlk bulduğu şey uzvun yan taraftaki yarısı idi, bu kısmın bir yana doğru meylettiğini gördü, hâlbuki bu aradığı azanın ancak göğsün ortasında olacağına inanıyordu; zira nasıl boylamasına bedenin ortasında bulunuyorsa onu enlemesine olarak da katetmeliydi. Ardından ta ki kalbi buluncaya dek göğsün ortasını araştırmaya devam etti. Kalp oldukça sert ve sağlam bir zarla sarılmış, sıkı bağlarla raptedilmişti ve yarmaya başladığı taraftan akciğerle kaplanmıştı.[50] Kendi kendine, "Eğer bu aza diğer tarafta da bu tarafta

50 Gerçekte perikardın iki yaprakçığının her ikisi de ince ve narin zarlardır. Fakat Yunanlılarda kalbi saran zarın oldukça dayanıklı olduğuna inanılırdı: "Kalbi saran zar öyle sert ve dayanıklıdır ki (bizim genç teşrihçimizin de bunu geçmekte oldukça zorlanacağını göreceğiz) geçilmesi çok zordur; buna perikardium ya da diyafram denir." Léon Gauthier, *a.g.e.*, s. 35, dipnot 1.

olduğu gibiyse, o vakit gerçekten de ortadadır ve benim aradığım azadan başkası olamaz. Bilhassa onda gördüklerim, yani konumunun ve şeklinin güzelliği, derli toplu duruşu ve etinin kuvveti itibarıyla bir de öyle bir zar ile sarılmıştı ki benzerini hiçbir azada görmemiştim," dedi.

Bunun üzerine göğsün diğer tarafını incelemeye koyuldu, orada da kaburgaların içindeki zarı ve tıpkı diğer tarafta bulduğu gibi akciğeri buldu. Bunun aramakta olduğu aza olduğuna hükmetti. Zarı kesmeye ve kalbin üzerindeki ince zarı yarmaya çalıştı. Nihayet elinden gelen tüm kuvveti sarf edinceye kadar uğraştı ve sonunda kalbi açığa çıkardı. Gördü ki kalp tüm yönlerden sağlamdı. İçinde gözle görülür bir yara olup olmadığına baktı, hiçbir şey görmedi. Kalbi elinde sıktı ve içinde boşluk olduğunu fark ederek, "Belki de aradığım bu azanın içindedir, henüz ona ulaşamamışımdır," dedi. Kalbi yardı ve içinde iki boşluk buldu; biri sağ, diğer sol taraftaydı.[51] Sağ tarafta olan pıhtılaşmış kanla doluydu, sol taraftakiyse boştu, içinde hiçbir şey yoktu. Kendi kendine, "Aradığım şey mutlaka bu iki boşluktan birinde olmalıdır," dedi. Ardından, "Bu sağ boşluğun içinde katılaşmış kandan başkasını görmüyorum," diye ekledi. Zira bedenin tümü bu hâle gelinceye kadar kanın pıhtılaşmadığı

51 İki kulakçık. Aristoteles'ten yola çıkarak genellikle kalpte üç boşluk (kulakçık) olduğu düşünülmektedir. Ancak iki kulakçık tek bir kulakçıkla karıştırılır; bunları ayıran zar ince ve gevşek olduğu için ölümden sonra kalp duvarına yapışır, titiz bir inceleme olmadıkça gözden kaçması çok kolaydır. (Aristoteles, *On the Parts of Animals*; ayr. İbn Sînâ, *Kānūn*, s. 411) Fakat Galen yalnızca iki boşluk ve damarları kabul etmektedir. Gayet mahir bir basitleştirici olarak İbn Tufeyl soruları daima sadeleştirme yanlısıdır: Tartışmalı ayrıntılar için de boğulmak yerine sadece kendi amacına doğrudan hizmet eden noktaları alır. Böylece örneğin vahdet-i vücut öğretisine ve ruh kelimesinin mânâsına değinebilmektedir, dünyanın ezelî olduğu (kıdem) ya da yoktan var edildiği meselesine de benzer şekilde değinecektir. Burada üçüncü bir boşluğun varlığını inkâr ya da kabul etmeksizin iki kulakçıktan bahsetmesinin esprisi budur. İbn Rüşd iki kulakçığı bilmektedir. Léon Gauthier, *a.g.e.*, s. 36, dipnot 1.

şüphesizdir; kanın dışarı aktığında katılaştığına ve donduğuna şahit olmuştu, bu kan da diğer tüm kanlar gibiydi. "Görüyorum ki bu kan diğer tüm azalarda mevcuttur ve diğer azalardan ari bir azaya da has değildir. Benim aradığım şey bu özellikte bir şey değildir. Bilakis bu mevzie özel bir şey arıyorum, öyle bir şey ki onsuz bir saniye dahi yaşamam mümkün değildir; işte ilk aradığım şey budur. Gelgelelim bu kan ki vahşi hayvanlarla dövüşürken kaç kere beni yaraladılar da benden ziyadesiyle aktı, yine de bir zararı dokunmadı, hatta hareketlerimden de bir şey kaybetmedim. Aradığım şey bu odacığın içinde değildir. Soldaki odacığa gelince, görüyorum ki boştur ve içinde hiçbir şey yoktur, lâkin onun boş yere olduğunu da düşünmüyorum. Zira uzuvlardan her uzvun kendine has bir işleyişi olduğunu görmüşlüğüm şüphesizdir.[52] Yüceliğine şahit olduğum bu odacık nasıl olur da boş yere olur? Aradığım şeyin vaktiyle bunun içinde olduğunu, lâkin ondan ayrılmış ve onu boş bırakmış olduğunu görüyorum. Bu olduğu vakit bedende sebep olduğu mahrumiyet şuur kaybı ve hareketsizliktir."

Bu odacığın sakininin odacık tahrip olmazdan evvel ondan ayrıldığı ve onu terk etmiş olduğunu gördüğü vakit, bu harap olma ve bozulma gerçekleştikten sonra onun artık bir daha bu hâldeki kalbe geri dönmeyeceğini fark etti. Hayy'ın indinde bedenin tümü artık hasis bir hâle gelmişti ve bedenin içinde bir müddet sakin olduğu ve bundan sonra onu terk ettiğine inandığı şeye kıyasla hiçbir gücü kalmamıştı.

Böylece Hayy göçüp giden varlık fikrine odaklandı. Acaba ne idi? Keyfiyeti ne idi? Onu bu bedene rapteden ne idi? Nereye gitmişti? Bedenden çıktığı vakit hangi kapılardan çıkmıştı? Eğer zorla çıktıysa onu rahatsız eden ne idi? Eğer kendi isteğiyle çıktıysa bedene karşı onu terk edecek raddede tiksindiren şey ne idi? Tüm bu düşüncelerle aklı

52 Yine Aristotelyen bir ön kabul, doğada hiçbir şey boş yere değildir. (ç.n.)

karışmıştı. Kendisine şefkatle bakan ve emziren annesinin yalnızca göçüp giden o varlık olduğunu bildiğinden bedeni zihninden çıkardı ve onu düşünmeyi bıraktı. Hareket ve fiillerin tümü yine o göçüp giden şeyden sâdır oluyordu, bu âtıl bedenden değil. Şüphesiz bu bedenin tümü, tıpkı vahşi hayvanlarla dövüşmek için eline aldığı değnek misali, o göçüp giden şey için bir alet idi.

Nihayet alâkasını bedenden onun sahibine ve onu hareket ettiren şeye yöneltti. Artık bunun dışında başka hiçbir şevki kalmamıştı. Bu sırada beden kokmaya, kerih bir koku salmaya başladı. Hayy'ın cesetten duyduğu tiksinti arttı, onu görmek istemez oldu. Sonra iki kuzgunun dövüştüğünü gördü,[53] biri diğerini öyle bir yere çaldı ki oracıkta ölüverdi. Hayatta kalan karga çukur kazıncaya dek yeri eşeledi ve ölü olanı oraya koyarak üzerini toprakla örttü. Bunun üzerine Hayy kendi kendine, "Kuzgun onu öldürmekle kötü bir şey yapmış olsa dahi arkadaşının cesedini gömmekle ne iyi etti. Benim de bunun aynısını annem için yapmam, karganın yaptığından daha hak yeredir," dedi. Böylece bir çukur kazarak annesinin cesedini içine yerleştirdi ve üzerini örttü. Sonra tekrar bedeni idare eden bu şey üzerine düşünmeye koyuldu, lâkin onun ne olduğunu idrâk edemiyordu. Tek tek diğer ceylanlara baktığında hepsinin annesiyle aynı şekil ve sûrette olduklarını görüyordu. Her bir ceylanı hareket ettiren ve idare eden şeyin vaktiyle annesini hareket ve idare ettiren şey misli olduğu zannına galip gelemiyordu; ceylanlara alışkındı, annesine benzerliklerinden dolayı onlara yakınlık duyuyordu. Bir müddet bu hâl üzere kaldı, kendi benzerini göreceği ya da bulacağını düşünerek hayvan ve bitki türlerini inceledi, adanın sahili-

53 Burada bahsi geçen iki karga Mâide sûresi 30-34. âyetlerden esinlenilerek metne eklenmiş, müfessirlerce Hâbil'in Kâbil tarafından öldürülmesi olarak yorumlanmıştır. Léon Gauthier, *a.g.e.*, s. 38, dipnot 1.

ni dolaştı; zira her tür hayvan ve bitkinin pek çok benzeri olduğunu görmüştü. Lâkin böyle bir şey bulamadı. Denizin adayı her cihetten kuşattığını gördüğü vakit bu adadan başka bir kara parçası olmadığını düşündü.

Günün birinde sazlıkların olduğu bir yerde sürtünme yoluyla yangın çıktı.[54] Hayy yangını gördüğü vakit karşılaştığı manzara yüzünden dehşete kapıldı. Böylesi bir hilkate hiç şahit olmamıştı. Uzunca bir süre şaşkınlık içinde kaldı, ardından yavaş yavaş yaklaştı, alevlerin delip geçen ışığını görüyordu, dokunup da galip gelmediği ve kendisine dönüştürmediği hiçbir şey yoktu. Nihayet duyduğu şaşkınlık ve hayret yüce Allah'ın fıtratına bahşetmiş olduğu cüret ve kuvvetle onu elini uzatmaya ve ateşten bir parça almaya sevk etti. Uzandığı vakit ateş elini yaktı, alevleri elle tutmak mümkün değildi. Henüz alevlerin büsbütün uzanmamış olduğu bir dal parçası almayı düşündü. Henüz yanmamış tarafından bir dal tuttu, diğer tarafında ise ateş vardı. Böylece dalı kolaylıkla aldı. Onu yaşamakta olduğu yere götürdü. Bundan evvel içinde yaşamanın güzel olacağını düşündüğü bir oyuğa yerleşmişti. Orada ateşi bolca odun ve kuru otlarla gece gündüz beslemeye devam etti. Alevler ona çok güzel ve ilginç geliyordu. Işık ve ısısıyla güneşin yerini aldığı için ateşi özellikle gece vakti seviyordu. Ona olan tutkusu iyice büyüdü, öyle ki ateşin elindeki şeylerden en güzeli olduğu-

54 Kys. Titus Lucretius Carus, *De Rerum Natura* (*Evrenin Yapısı*), V. kitap, 1093'ten 1098'e. Bkz. Léon Gauthier, *a.g.e.*, s. 38, dipnot 3.

"Burada olur da içinizden sorarsınız diye; ölümlüler için dünyaya ateşi ilk getiren şimşektir. Alevlerin tüm ısısı ondan etrafa yayılır. Şüphesiz pek çok şeyin gökten inen alevlerle tutuşup yandığını görmüşüzdür, gökte şimşekler çaktığı vakit ısı hediyesi bahşedilmiştir. Lâkin bir ağaç rüzgârda sağa sola sallandığında başka bir ağacın dallarına sürtünür. Bu güçlü sürtünme yüzünden dallar bir anda alev alır. Ateşi ölümlülere bahşeden bu iki vakadan biridir. Ardından açıkta kalan pek çok şeyin ışığı ve ısısıyla önce yumuşayıp sonra da yok olup gittiğini gördüklerinden, ateşin ısısıyla yiyecekleri pişirip onları yumuşatmayı ölümlülere güneş öğretmiştir." Lucretius, *On the Nature of Things*, terc. Cyril Bailey (Oxford, 1910), s. 222. (ç.n.)

nu düşünüyordu. Alevlerin daima yukarı yönde hareket ettiklerini, yükselmek istediklerini görüyordu, bu yüzden ateşin gökyüzünde izlediği cevâhirden biri olduğu zannı onda galip geldi. Ateşin kuvvetini türlü türlü şeyleri içine atarak sınıyordu ve görüyordu ki ateş içine atılan cismin yanmaktaki kuvveti veya zayıflığı istidadı hasebince bazen hızla bazen de yavaşça onları yutuyordu. Ateşin kuvvetini sınamak için içine attığı şeylerin arasında denizin kıyıya atmış olduğu deniz hayvanları sınıfından hayvanlar da vardı. Hayvan kızarmaya ve kokusu yayılmaya başladığında Hayy'ın iştahını kabarttı, ondan bir lokma yedi, hoşuna gitti, et yemeye alışmaya başladı. Böylece ta ki maharet kazanıncaya dek karada ve denizde avlanmaya koyuldu. Daha önce hiç tatmadığı güzel yiyecekleri kendisine sunduğu için ateşe olan sevgisi de gitgide artıyordu.

Ateşe olan tutkusu şiddetlendiğinde, onun güzel ve faydalı etkilerini, kudretinin gücünü gördüğünde annesi ceylanın kalbinden ayrılan şeyin bu varlıktan bir cevherden veya onunla hemcins bir şeyden yaratıldığını düşündü. Hayy'ın zannı hayvanların yaşamları boyunca ısılarını muhafaza ettiklerini, ancak öldükten sonra soğuduklarını –ki bu her daim böyledir– görmüş olması vesilesiyle kuvvetlendi. Zira kendi göğsünde bulduğu da annesi ceylanın göğsünü yardığı yerde bulmuş olduğu yoğun ısı idi. O zaman kendi kendine canlı bir hayvan bulup kalbini yararsa ve bu canlı hayvandaki annesi ceylanın göğsünü yardığında bulduğu aynı boşluğa bakarsa içinin bu maddeyle dolu olacağını düşündü. Böylece bu maddenin ateşle aynı cevherden olup olmadığını, içinde ışık ya da ısı olup olmadığını sınamış olacaktı.

Bu düşünceyle vahşi bir hayvan yakaladı, onu bağladı ve tıpkı ceylana yaptığı gibi kalbine ulaşıncaya kadar göğsünü yardı. İlkin sol yandaki odacığa yöneldi ve onu yardı, boşluğun içinin beyaz sise benzer, buharlı hava ile dolu ol-

duğunu gördü.[55] Parmağını içine soktu ve ısıdan neredeyse yanacak olduğunu gördü. Lâkin hayvan derhal ölüverdi. Buna dayanarak hayvanın hareket etmesini sağlayan şeyin bu sıcak buhar olduğuna, her hayvanda bunun aynının olduğuna ve hayvandan ayrıldığı zaman hayvanın öldüğüne kanaat getirdi.[56]

Sonra hayvanların diğer azalarını, onların tertiplerini, vaziyetlerini, kemiyetlerini ve birbirleri arasındaki irtibâtın keyfiyetini, bu sıcak buharın azalara hayat vermek üzere nasıl ulaştığını, bu buharın kaldığı müddet boyunca nasıl kaldığını, nereden beslendiğini ve ısısını nasıl kaybetmediğini araştırma arzusu içinde hâsıl oldu. Canlı cansız tüm hayvanları teşrih ederek devam etti. Bilgisi büyük Tabîiyyûn'un bilgisinin ulaştığı mertebeye ulaşıncaya dek durmaksızın bu şekilde çalıştı. Artık Hayy'da tebeyyün ettiği üzere hayvanlar içinde her bir hayvan azalarının çokluğuna, hislerinin ve

55 Kys. İbn Haldûn, *Mukaddime*, Arapça metin, III. c., s. 81, 1. 8. Otodidakt filozofumuz kâinattaki varlıkları incelemeye neden hayvânî ruhla başlıyor? Bu yalnızca anlatı düzeninden kaynaklanmamakta, çünkü ceylanın ölümü ona rastlantısal bir fırsat sunmaktadır. Bu her şeyden önce teorik bir nedenledir ve burada İbn Tufeyl'in anlatının gereklerini didaktik yorum ve izâhın gereksinimleriyle eşleştirmeyi bilmekteki maharetini bir kez daha takdir etmeliyiz. Bu teorik neden Yunan filozoflarından, özellikle de Aristoteles'ten alınmıştır: "Belki de Yunanlıları bedenin doğası üzerine düşünmeye ilk defa sevk eden şey ölümü gözlemlemekti." (Rivaud, *Le problème du devenir et la Notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'a Théophraste*. Paris, 1905, s. 57, 1. 15). Aristoteles'te biyoloji üzerine incelemeler Ruh Üzerine (περί ψυχης) incelemesinden sonra gelir: Nedenleri için bkz. O. Hamelin, *Le système d'Aristotle*. Paris, 1920, s. 353 ve devamı. Arapların sahte Empedokles'ine göre en yüksek varlıkların incelenmesi bir ara varlık olan insan ruhunun incelenmesi ile başlamalıdır. (Kys. Miguel Asín Palacios, *Abenmasarra* [İbn Maçarra] *y su escuela*... Madrid, 1914, s. 44). Gayet mantıklı olarak Hayy bin Yakzân gök cisimlerini, yıldızlar ve küreleri incelemekten başlayacaktır; bunlar ruha sahip hayvanlardır ve yıldızların ışığı, az önce keşfetmiş olduğu ateşte ortaya çıkmaktadır (hikâyenin didaktik sunuma yeni uyarlanmasına giden yoldur bu), daha sonra ise cansız cisimleri inceleyecek, nihayet kâinatın sonundaki Allah'a yükselecektir. Léon Gauthier, *a.g.e.*, s. 40, dipnot 1.

56 Aristoteles'e göre yaşam için bedende mutedil bir ısı şarttır. (ç.n.)

hareketlerinin çeşitliliğine rağmen aslında bu ruhta tektir; o ruh ki aslı ve başlangıcı tek yerdendir ve diğer azalara buradan başlayarak inkısam eder; azaların tümü kuşkusuz ona hizmet etmekte ya da onun adına iş görmektedirler. İşte ruhun beden üzerindeki tasarrufu da tıpkı silahlarla düşmanına karşı savaşan ya da karada ve denizdeki tüm avları avlayan gibidir; her cins için onu avlamakta kullanılan bir alet vardır, savaş için kullanılan aletler de saldırı ve savunma silahları olarak ayrılırlar. Benzer şekilde av aletleri de deniz hayvanları için uygun olanlar ve kara hayvanları için uygun olanlar bakımından ayrılmaktadır. Kezâ teşrih aletleri de yarmak, kesmek ve delmekteki uygunlukları bakımından birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Beden tektir, tüm aletleri uygun olduğu işlev ve ulaşmak istediği gayeler gereğince kullanır.

Hakezâ Hayy bu hayvânî ruhun da tek olduğunu idrâk etti.[57] Göz aletiyle amel ettiğinde fiili görmektir, kulak aletiyle amel ettiğinde fiili işitmektir, burun aletiyle amel ettiğinde fiili koklamaktır, dil aletiyle amel ettiğinde fiili tat almaktır, cilt ve etle amel ettiğinde fiili dokunmaktır, pazıyla amel ettiğinde fiili harekettir, karaciğerle amel ettiğinde fiili beslemek ve beslenmektir. Bu azaların her biri ruhun hizmetindedir, bu fiillerin hiçbiri ruhun sinir adı verilen yolla ulaşımı olmaksızın tamama ermez. Bu yol kesildiği ya da

57 Arap hekim ve filozofları ruhu genellikle şu şekilde ayırırlar: 1) Doğal ruh, er-Rûh et-Tabiî, karaciğerde bulunur; hayati ruh, er-Rûh el-Hayavânî, kalpte bulunur; nefsânî ruh, er-Rûh en-Nefsânî, beyinde bulunur (Örn. bkz. Munk, *Le guide des égarés... de Maïmonide*, I. c., s. 355, dipnot 1). Fakat bu üç ruhun isimleri üzerine ittifak hâlinde oldukları söylenemez. (Kys. *Munk*, *Mél. de philos. juive et arabe*, makl. Ibn Bâddja, s. 393 ve dipnot 2) Kys. el-Harezmî, *Mefâtihu'l-'Ulûm*, s. 139 (üç ruh); tam da bu noktada hayati (ya da hayvânî) ruha beslenmeyi, çeşitli duyuları (bu tüm hissetme işlevleri mânâsındadır) ve kendiliğinden hareketi isnat etmektedir. Asla er-Rûh el-Hayavânî'den ayrı bir er-Rûh en-Nefsânî'den bahsetmemektedir. Böyle yaparak İbn Tufeyl bir kez daha konuyu basitleştirmektedir. Léon Gauthier, *a.g.e.*, s. 41, dipnot 1.

tıkandığı vakit ona karşılık gelen azanın faaliyeti de atalete uğrar. Bu sinirler ruhu beynin karıncıklarından temin ederler, beyinse ruhu kalpten temin eder. Pek çok kısma ayrıldığından beynin içinde nice ervah vardır; herhangi bir aza sebeplerden herhangi bir sebeple ademiruh kalırsa âtıl kalır, âdeta kenara atılmış bir alete benzer, ne kullanılır ne bir faydası vardı. Şayet ruh büsbütün bedenden ayrılır, eriyip yok olur ya da bir şekilde çözülürse bedenin tamamı atalete uğrar, ölüm hâli vuku bulur.

Böylelikle Hayy doğumundan itibaren ömrünün üçüncü yedi yılı itibarıyla ki bu yirmi yaşı eder, düşüncesinde bu son hadde ulaştı. Bahsi geçen zaman içinde pek çok maharette ustalık kazandı. Teşrih ettiği hayvanların derilerinden kendisine giysiler ve ayakkabılar yaptı. Hayvan kıllarından, hatmi kamışının içinden, ebegümecinden, kenevir otlarından ve tüm lifli nebatattan sicim yaptı. Bu işin aslı evvelce kullandığı halfa nebatatından geliyordu. Kuvvetli dikenlerden biz yapmayı ve kamışları taşlara vurarak keskinleştirmeyi öğrendi. Kırlangıçları izleyerek onlardan yapı inşa etmeyi öğrendi. Böylece fazladan yiyeceği için bir mahzen ve kiler inşa etti, bunları kimi işleri için orada olmadığı zamanlar hayvanların girmesini engellemek için kamışlardan örülmüş bir kapıyla güçlendirdi. Avlanmakta yardımcı olmaları için yırtıcı kuşlar eğitti, yumurtaları ve piliçleri için kümes hayvanları yakaladı.[58] Vahşi öküzlerin sivri boynuzlarını aldı ve sağlam kamışlara, kayın dalları ve diğer dallara bağladı. Ateş ve taş parçalarından yardım alarak mızrağa benzer hâle gelinceye kadar onları düzeltti, kalkanını ise kat kat derilerden yaptı. Tüm bunları tabii silahlardan yoksun olduğunu gördüğü vakit yapmıştı.

Elinin tüm bu eksiklikler için yeterli olduğunu, artık hayvanlardan hiçbirinin kendisine karşı duramadığını,

58 Çeşitli yaban hayvanlarının evcilleştirilmesi anlatısının benzeri *İhvân-ı Safâ* risalelerinde karşımıza çıkmaktadır. Léon Gauthier, *a.g.e.*, s. 43, dipnot 2.

fakat kendisinden uzak durduklarını ve hızla kaçtıklarını gördüğünde bunun üstesinden gelecek bir çare düşündü.[59] Böylece en hızlı hayvanlardan bazılarını evcilleştirerek onları üzerlerine biner hâle gelinceye kadar sevdikleri gıdalarla bolca besleyip diğer hayvanları onlarla kovalamaktan başka bir çıkar yol göremedi. Adada vahşi atlar ve katırlar vardı. Kendisi için uygun olanları yakaladı ve amacına ulaşıncaya dek onları ehlileştirdi. Üzerlerine deriden gem, dizgin ve eyerler yaparak evvelce yakalamakta zorluk çektiği hayvanları avlamak emeline ulaştı.

Tüm bu işlerde maharet kazanması teşrih ve hayvanların azalarının özelliklerine, nelerde farklılaştıklarına vâkıf olma arzusuyla meşguliyeti sırasında gerçekleşti. Bunlar yukarıda bahsetmiş olduğumuz yirmi bir yıllık döneme karşılık gelmektedir.

Sonra bunun ardından Hayy diğer görüşlere yöneldi, Kevn ü Fesâd[60] âlemindeki tüm cisimleri, çeşitli türleriyle hayvanları, bitkileri, madenleri, türlü taşları, toprağı, suyu, buharı, karı, doluyu, dumanı, alevi ve koru inceledi.[61] Pek çok vasıflarının, muhtelif fiillerinin, uyuşan ve zıtlaşan hareketlerinin olduğunu gördü. Bunlara dikkatle baktı ve tespit ettiği üzere bazı sıfatlarda ittifak, bazılarında ise ihtilaf

59 Medeniyetle birlikte doğadan ve onun özgür canlılarından uzaklaşma ve yabancılaşma kaçınılmazdır, bu Gılgamış'tan beri Yakın Doğu'nun başat temasıdır. (ç.n.)

60 Tanımın kaynağı Aristoteles'in *Oluş ve Bozuluş* (*Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*) adlı eseridir. (ç.n.)

61 Oluş ve bozuluş dünyasının etrafı sema kürelerinin en küçüğü olan gökyüzüyle çevrelenmiştir; gökyüzü ay ve dört elementten oluşur, üç tür hareket, yani değişime tabidir (Aristoteles bir değişim olan oluş ve bozuluştan hareket olarak bahsetmez): Bu nitelik temelinde bir değişimdir, artış ya da azalış kelimenin tam mânâsıyla hareket, mekânda gerçekleşen hareket demektir (Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, XI. Kitap, 1068a7-1686). Küreleri ve yıldızlarıyla gökyüzü oluş ve bozuluşa tabi değildir; dairesel, sürekli, muntazam ve sonsuz hareketler dışında değişim içermez. Bu Aristoteles felsefesinin özüdür. Léon Gauthier, *a.g.e.*, s. 44, dipnot 1.

hâlinde olduklarını gördü. İttifak hâlinde oldukları cihet bir iken, farklılık arz ettikleri cihet itibarıyla değişken ve çeşitliydiler. Kimi zaman eşyanın özelliklerine baktığında ve onları birbirlerinden neyin teferrüt ettiğini düşündüğünde, kendisi için bu kesretin idrâk sınırını aşan bir kesret olduğunu ve varlığın sınırsız ölçüde intişar etmiş olduğunu gördü. Kendi zâtında da çokluk mevcut idi; zira azalarının çeşitliliğine baktığında her birinin kendine has münferit bir fiili ve vasfı olduğunu görüyordu. Tek tek azalara bakıyor ve her birinin pek çok parçaya bölünebileceğini görüyordu. Böylece her şeyin zâtında kesret üzere olduğu gibi, kendisinin de kesret üzere olduğuna hükmetti.

Sonra diğer bir bakışa dönerek ikinci bir yol tuttu; azalarının çok olmasına rağmen hepsinin birbirlerine bağlı olduklarını, aralarında hiçbir ayrılık olmadığını, Bir'in hükmü altında olduklarını ve fiillerindeki farklılıklar dışında farklılık göstermediklerini görüyordu. Bu farklılığın sebebi ise evvelki bakışında bulmuş olduğu hayvânî ruhun kuvvetinden kaynaklanıyordu. Bu ruh kendi zâtında tek idi, zâtın hakîkati de bu ruh idi, sair azaların tümü ise ruh için alet gibiydiler. Bu yol itibariyle kendi zâtının da bir olduğunu idrâk etti.

Ardından dikkatini hayvanların tüm çeşitlerine doğrulttu ve gördü ki bu nev bir bakışla hayvanların her biri tekti. Sonra Hayy hayvanlara nev'ine göre baktı; ceylanlar, atlar, katırlar, envaiçeşitte kuş sınıfları. Görüyordu ki her bir türün eşhâsı zâhir ve bâtın azalarında, idrâklerinde, hareketlerinde ve temayüllerinde birbirlerine benzemektedirler. Onlar arasında üzerinde mutabakat hâlinde oldukları şeylere kıyasla yalnız küçük şeyler dışında hiçbir farklılık görmüyordu. Böylece Hayy tüm bu türlerin ruhunun tek bir varlık olduğu, pek çok kalbe bölünmediği sürece de farklılık arz etmediği hükmüne vardı. Şayet kalplere bölünmüş olan ruhun tümünü bir kâse içinde toplamak mümkün olsaydı, hepsi tıpkı tek bir suyun ya da içeceğin pek çok kaba dağılması

ve bunun ardından tekrar bir kapta toplanması gibi tek bir varlık olurdu. Yani ister bölünmüş ister bir araya toplanmış hâlde olsun ruh tek bir varlıktır ve kesret belirli bir bakış açısıyla onda ancak arızî olarak ortaya çıkmıştır. Bu nazariyeyle baktığında Hayy türlerin hepsinin bir olduğunu gördü. Bu mânâda eşhasın çokluğu tek bir şahsın azalarının çokluğu gibiydi ki bunlar da hakîkatte kesret hâlinde değillerdir.

Sonra Hayy tüm hayvan türlerini zihninde canlandırdı ve derince tefekkür etti; gördü ki hissetmek, beslenmek ve istedikleri her yönde hareket etmek hepsinde ortaktır; anladı ki bu fiiller hayvânî ruhun en kendine has fiilleridir ve farklılık arz ettikleri diğer şeylerse, hele ki ortaklık arz ettikleri bu yönlerden sonra hayvânî ruhun şedit özelliklerinden değildir.

Bu tefekkürle Hayy için hayvânî ruhun tüm hayvan cinsleri için gerçekten de tek olduğu ve şayet küçük bir farklılık arz ediyor ise bunun ancak türün kendine has olmasından kaynaklandığı aşikâr hâle geldi. Bu tıpkı farklı kaplara dökülerek bölünmüş ve kimi kiminden daha soğuk olan tek bir su gibidir. Su aslında tektir. Tek bir soğuk tabakasındaki suyun tüm kısımları tıpkı bu hayvânî ruhun tek bir türde arz ettiği özellik gibidir. Bundan sonra nasıl bu suyun tamamı tek ve bir ise hayvânî ruh da tek ve birdir, tekessür etmesi ise ancak arızîdir. Bu nazariye ile Hayy tüm hayvan cinslerinin aslında tek ve bir olduklarını gördü.

Sonra farklı türlerdeki nebâtâta döndü. Gördü ki hepsi dalları, yaprakları, çiçekleri, meyveleri ve fiillerinde birbirlerine benzerler. Nebâtâtı hayvanlarla kıyasladı. Onlarda da tek ve bir olan ruha iştirâk eden tek bir varlık olduğunu anladı; bu hayvan ruhuyla aynı ruhtur, bundan dolayı hepsi tek bir varlıktır. Böylelikle tüm nebâtâtın cinsine baktığında beslenmeleri ve büyümelerinde gördüğü ortaklıklarından dolayı hepsinin tek ve bir olduğuna hükmetti.

Ardından hayvan ve nebât cinslerini zihninde bir araya getirdi; gördü ki her ikisi de hayvanların his, idrâk ve hare-

kette bitkilerin üzerinde olmaları hariç, beslenme ve büyümede benzerlik arz etmekteler. Lâkin kimi zaman bitkiler de çiçeklerinin yüzünü güneşin yönüne çevirmek ve köklerini besine doğru salmak gibi benzerlikler arz etmektedirler. Bunun sebebi her ikisinde de bir şeyin müşterek olmasındandır, lâkin bu birinde tam ve eksiksizken, diğerinde bir engel yüzünden akamete uğramıştır. Bu tıpkı bir olup da ikiye bölünmüş su gibidir; biri katı, diğeri ise sıvıdır ki bitki ve hayvanlar onda birleşirler.

Sonra taşlar, toprak, su, hava ve ateş gibi hissetmeyen, beslenmeyen ve büyümeyen cisimleri inceledi. Gördü ki bunlara bir uzunluk, bir genişlik ve bir derinlik takdir edilmiş. Kimisinin renkli, kimisinin renksiz, kimisinin sıcak, kimisinin soğuk olması gibi farklılıklar dışında hiçbir farklılıkları yok. Görüyordu ki sıcak olanlar soğuyor, soğuk olanlarsa ısınıyor; su buhara dönüşüyor, buhar suya dönüşüyor; yanmış şeyler kora, küle, aleve ve dumana dönüşüyor; duman yükseldiği vakit taş bir kubbeye rastlarsa orada birikiyor ve diğer topraktan şeyler gibi oluyor. Bu derin tefekkürle Hayy için her şeyin aslında bir olduğu tezâhür etti. Şayet kesret bir şekilde eşyâyı yakaladıysa, bu tıpkı kesretin hayvanları ve nebâtâtı yakalaması gibiydi.

Sonra nebât ve hayvanâtı birleştiren varlığa yöneldi. Gördü ki o da şu cisimler misli bir cisim olmalıdır: Uzunluk, genişlik ve derinlik sahibidir, ister sıcak ister soğuk olsun hissetmeyen ve beslenmeyen diğer cisimlerden biri gibidir, farklılık yalnızca hayvânî ve nebâtî aletlerle[62] ondan tezâhür eden fiillerdedir; şayet bu fiiller zâtî değilse ve ona başka bir şeyden akarak sirâyet ediyorsa, o vakit bu diğer cisimlere de sirâyet edecek olsa onlar da onun gibi olurlardı.[63] Şayet ona bu fiillerden soyutlanmış bir nazariye ile kendi zâtında

62 Âlet tıpkı Yunancadaki οργανον gibi hem araç hem de organ anlamına gelmektedir. Léon Gauthier, *a.g.e.*, s. 47, dipnot 2.

63 Hayata gelirler, yaşar olurlardı demek isteniyor. (ç.n.)

bakılacak olursa ilk bakışta bu fiiller ondan sâdır oluyormuş gibi görünmektedir. Böylelikle Hayy o varlığın bu cisimlerden bir başkası olmadığını gördü. Bu derin tefekkürle Hayy için canlı ya da cansız, hareketli ya da hareketsiz olsun tüm cisimlerin tek bir varlık olduğu zâhir hâle geldi. Yalnızca bazılarından aletine göre değişen kimi fiiller meydana gelmekteydi. Bu fiillerin o varlığın zâtında mı olduğu veya ona başka bir şeyden mi sirâyet ettiğini bilmiyordu. Zira hâlihazırda cisimlerden başka bir şey görmüyordu. Bu şekilde ilk bakışta varlıkların sınırsız ve sonsuz kesrette olduklarını düşünmesine rağmen, aslında tüm varlıkların tek bir varlık olduğunu gördü.

Hayy bir müddet bu hâlin etkisinde kaldıktan sonra tüm canlı ve cansız cisimler üzerine derin bir tefekküre daldı. Zira kimi zaman tek bir varlık, kimi zamansa sonu olmayan bir kesret gibi görünmekteydiler. Böylece gördü ki her biri iki şeyden biri olmak durumunda: Ya duman, ateş ve hava gibi suyun altında oldukları vakit dahi yukarı yönde hareket edenler ya da su, toprak parçaları, hayvan ve bitki parçaları gibi bu yönün aksi cihette, yani aşağı doğru hareket edenler. Cisimlerden her bir cisim bu iki hareket yönünden birine mutlak sûrette tabidir ve tıpkı düşüş hâlindeyken yeryüzünün katı zeminine tesâdüf eden, fakat onu delmesi mümkün olmayan taş gibi, bir engel yoluna mâni teşkil etmedikçe durmaz; şayet taşın yeri delmesi mümkün olsaydı kuşkusuz hareketini sürdürürdü. Bu yüzdendir ki taşı kaldırdığın vakit inmek istediği aşağı yöndeki meyliyle seni çektiğini görecektin. Benzer şekilde duman ancak kendisini hapsedecek sert bir kubbeye tesâdüf ettiği vakit yükselmesini keser, böyle olduğundaysa sağ ve sol cihetlere saparak kıvrılır, sonra şayet o kubbeden kurtulursa havaya yükselmesini sürdürür, çünkü havanın artık dumanı hapsetmesi mümkün değildir. Hayy deriden bir kırbanın içi havayla doldurulup ağzı bağlandıktan sonra suyun altına batırıldığında yükselmek

istediğini, onu suyun altında tutana direndiğini ve havadaki mevziine dönünceye kadar da bunu yapmayı sürdürdüğünü, lâkin suyun altından çıkmasıyla sakin hâle geldiğini, direnişini bitirdiğini ve tekrar bundan evvel bulunmuş olduğu yukarı cihete meylettiğini gördü.

Hayy herhangi bir zamanda bu iki hareketin ikisinden de ari olan veya ikisine birden meyleden bir cisim var mı diye baktıysa da etrafındaki cisimler içinde böyle bir cisim bulamadı. Böylesi bir cismi aramasının nedeni tekessürün kaynaklanmış olduğu vasıflardan bir vasıf ona iliştirilmeksizin cismi cismin kendi yalın tabiatında bulup görmek arzusunda olmasıydı. Bundan yorulduğu vakit cisimlerden en az evsafı taşıyan cisimlere baktı ve hiçbirinin sıklet ve hafiflik olarak tabir ettiğimiz vasıfların birinden yoksun olmadığını gördü. Böylece ağırlık ve hafifliğe baktı; bunlar cismin salt cisim olmasından mı, yoksa cismî olmanın üzerinde fazladan bir mânâsı[64] olmasından mı kaynaklanıyordu? Bu yüzden Hayy için sıklet ve hafifliğin cismî olmanın üzerinde fazladan bir mânâsı olduğu zâhir hâle geldi; şayet sıklet ve hafiflik yalnızca cisim olmaları sebebiyle cisim olsalardı, bir cisim bulduğu vakit bu ancak onun vehim ve zannı olurdu.

Ve biz sıkletin içinde hafifliğin, hafifliğin içindeyse sıkletin olmadığını bulmaktayız. Bu ikisi mutlak sûrette iki cisimdir: Her birinin cismî olmanın üzerine ek olarak kendini yekdiğerinden ayırt eden bir mânâsı vardır; bu mânâ iledir

64 Burada Almanca mütercimin önemli bir tespiti vardır: Mânâ kelimesini tam anlamıyla tercüme etmek oldukça zor bir iştir; Almanca karı (Sinn), anlam (Bedeutung), fikir (Idee), kavram (Begriff), düşünce (Gedanke), Latince maksat (intentio), mefhum (notio) sözcükleriyle kabaca karşılanabilir. Kimi durumlarda anlamı "mâkul"e İngilizce kavram (concept), fikir (idea); Latince anlaşılır, kabili taakkul (intelligible), idrâk etme, kavrama (intellectum); Yunanca akılda tahayyül edilebilir (νοητὸν), anlam (νόημα), akıl, düzen, illiyet, (λόγος)) karşılık gelmektedir. Gramerde lafız ve mânâ fonetik ve semantik ayırım bağlamında birbirlerinin zıddıdırlar. Öte yandan şiir ve belâgatte mânâ bir düşüncenin altında yatan saikı belirtmek için kullanılmaktadır. Patric O. Schaerer, *a.g.e.*, s. 128, dipnot 77.

ki ikisinden her biri yekdiğerinden ayırt edilir. Şayet böyle olmasaydı, o vakit her bakımdan tek bir şey olurlardı. Böylece Hayy için sıklet ve hafifliğin her birinin hakîkatinin iki mânâdan mürekkep olduğu tebeyyün etti: Birincisi her ikisinin de iştirâk ettiği şey ki bu cismîlik mânâsındadır, diğeri ise birini yekdiğerinden ayırt eden şeydir. Bu ya ikisinden birindeki sıklettir ya da diğerindeki hafifliktir. Her ikisi de cismîlik mânâsında birleşmektedirler. Bu birini yukarı, diğerini ise aşağı yönde hareket ettiren mânâdır.

Hayy diğer canlı ve cansız cisimlere de baktı ve gördü ki her ikisinin de vücudu cismîlik mânâsından ve cismîlik üzerinde ister bir ister birden çok olsun fazladan diğer bir şeyden mürekkeptir. Böylece farklılıkları üzere cisimlerin sûretleri[65] Hayy'a görünür oldular. Bu ruhânî âlemden ona görünen ilk şeydi. Ne ki bunlar hisle idrâk edilecek sûretler değillerdi, bilakis ancak nazariye[66] ile idrâk edilebilirlerdi. Nihayet diğer şeylerin yanı sıra Hayy'a görünür oldu ki meskeni kalp olan hayvânî ruh için –ki biz bunun şerhini evvelce vermiştik– cismîliğinin üzerinde fazladan bir mânâ olmasından başka bir yol mümkün değildir; bu mânâ iledir ki kendisine has olan farklı hisler, türlü türlü idrâk sanatları ve çeşit çeşit hareketler gibi garip ve şaşırtıcı işleri yerine getirir; işte bu mânâ ki onu diğer tüm cisimlerden ayıran sûreti ve meziyetidir. [Ehlü'n]-Nazâr'ın hayvânî nefis tabir ettikleri şey budur. Kezâ bu bitkiler için de hayvanların doğuştan getirdikleri sıcaklık gibi iş görmektedir, onu ayırt eden kendine has bir şeydir; [Ehlü'n]-Nazâr'ın nebâtî nefs tabir ettiği şey budur. Benzer şekilde cansız cisimlerin tümünde –ki bunlar hayvanlar ve bitkiler dışında Kevn ü Fesâd âleminde olanlardır– kendine has bir şey vardı ki her biri onunla çeşitli

65 Arapça felsefede sûret (çoğulu suvar) ekseriyetle Aristocu form, Yunanca şekil (μορφή), görüntü, şekil (εἶδος); Latince şekil (forma) kavramına karşılık gelmektedir. Patric O. Schaerer, *a.g.e.*, s. 128, dipnot 79.

66 Aklî, teorik düşünme. (ç.n)

hareketler ve farklı keyfiyetlerdeki hisler misali kendine has fiilini yapar; işte bu varlık onlardan her birinin sûretidir ve [Ehlü'n]-Nazâr'ın tabiat tabir ettiği şey de budur.

Bu bakışla Hayy nicedir şevkle aradığı hayvânî ruhun hakîkati üzerine durduğunda onun cismî bir mânâdan ve cismîlik üzerine katılan diğer bir mânâdan mürekkep olduğunu ve bu cismî mânânın diğer tüm cisimlerle müşterek olduğunu idrâk etti; cismîliğe ilişen diğer mânâ ise ancak onu ayırt ediyor ve yalnızca onun indinde cismîlik mânâsına sahip oluyordu. Böylece Hayy cismî mânâyı reddederek bir kenara fırlattı, tüm dikkatini nefs tabir edilen ikinci mânâya yöneltti. Artık sadece onu araştırmak istiyordu. Tüm düşüncesini buna ayırdı. Bu nazariyeyle tüm cisimleri dikkatle incelemeye koyuldu. Lâkin onları cisim cihetinden değil, aksine sahip oldukları sûretler cihetinden ele aldı ki bu da onları birbirlerinden ayırt eden özellikleri göz önünde bulundurmayı gerekli kılıyordu.

Kendini bu düşünceye hasretti. Gördü ki cisimlerden bir cümle ortak bir sûrete iştirak etmekte ve herhangi bir fiil ya da fiiller ondan sâdır olmakta, o cümleden de bir fırka cümle ile aynı sûrete iştirak etmekte olsa da onun üzerinde fazladan bir sûrete daha sahip ve fiiller ondan sâdır olmakta, o fırkadan da bir taife birinci ve ikinci sûretlerde taifeye iştirak etse de onlardan üçüncü bir sûret fazlası var ve bundan da kendine has fiiller sâdır olmakta.

Misal toprak, taşlar, madenler, bitkiler, hayvanlar ve sair cisimler gibi yeryüzü cisimlerinin hepsi tek bir sûrete iştirak eden tek bir cümledendirler, nüzullerine engel olacak bir şeyle karşılamadıkları sürece onlardan aşağı cihette hareket sâdır olmaktadır. Kuvvet ile yukarı cihette hareket ettirilip ardından bırakıldıklarında sûretleri gereği aşağı yönde hareket ederler. Hayvanlar ve bitkiler bu cümleden bir fırkadırlar. Evvelce bahsi geçen cümle ile aynı sûrette ortak olsalar

da ondan bir sûret fazlaları vardır ve bu sûretten beslenme ve büyüme sâdır olmaktadır.

Beslenme: Beslenenin kendisini korumak ve mikdârını[67] tamamlamak için hareketinden dolayı kaybettiği şeyi gıdayı istidâdı ederince dönüştürerek kazandığı kuvvet vasıtasıyla tekrar yerine koymasıdır; beslenen aşağıya çekim vasıtasıyla uygulanan kuvvetin gıdada sebep olduğu sindirim gücüyle onu kendi cevherine dönüştürür.[68]

Büyüme: Büyüme kuvveti vasıtasıyla artma, bedenin çapındaki artış, yani uzunluk, genişlik ve derinlik mânâsındadır. Bedenin parçalarına dâhil olan gıdayla tabii bir münasebet üzeredir. Bu iki fiil bitki ve hayvanlara mahsustur, hiç şüphesiz onlarda müşterek olan sûretten sâdır olmaktadır. Nebâtî ruh tabir olunan şey budur.

Bu fırkadan bir taife olan hayvanlar bilhassa önceki fırka ile birinci ve ikinci sûrette müşterek olsa da üçüncü bir sûret bakımından ondan fazladır, hissetme ve bir yerden bir yere hareket etme fiilleri ondan sâdır olur. Ayrıca Hayy hayvan çeşitlerinden her bir çeşidin diğer türlerden farklı bir özelliğe sahip olduğunu ve bundan dolayı onlardan ayrıldığını gördü. Bunun ondaki kendine has sûretten sâdır olduğunu ve ondaki ve diğer hayvanlardaki müşterek sûretin mânâsından fazla bir sûret olduğunu bildi. Bu durum bitki çeşitlerinin her biri için de geçerlidir.

Hayy'da tebeyyün etti ki Kevn ü Fesâd âleminde his sahibi cisimlerin bazıları cismî mânânın üzerinde pek çok mânâlar sahibiyken, bazıları ise daha az mânâlara sahipti. Hayy az ve sade olanın bilgisinin çok ve karmaşık olanın

67 Uzam; bir nesnenin uzayda kapladığı yer. (ç.n.)

68 Kys. İbn Sînâ, *el-Kānūn fi't-Tıb*: "Beslenme yiyecekleri almak, tutmak, çiğnemek, yutmak ve ayrıca atık maddeleri tahliye etmekten ibarettir." (*Qānūn*, I. c., 1/1/5 s. 9/ İng. terc. s. 48) Patric O. Schaerer, *a.g.e.*, s. 128, dipnot 83.

bilgisini öğrenmekten daha kolay olduğunu düşündü. Böylece ilkin özünde en az özellik sahibi olan sûretin hakîkatini anlamaya yöneldi. Lâkin fiillerinin farklılıklarından dolayı hayvanlar ve bitkilerin özlerinin pek çok mânâdan oluştuğunu gördüğü için onların sûretleri üzerine düşünmeyi erteledi. Kezâ yeryüzünün parçalarının da bir kısmının diğerlerinden daha basit olduğunu gördü, bu yüzden içlerinden en basit olanıyla başlamaya karar verdi. Suyun sûretinden sâdır olan fiillerin azlığından dolayı terkibinde en az şeye sahip olduğunu gördü. Ateş ve havanın da benzer durumda olduklarını gördü.

İlkin bu dördünün[69] birbirlerine dönüştüklerini ve cismî mânâda tek bir şeye iştirâk ettiklerini zannetmişti. Hepsinde ortak olan bu şeyin mevzu bahis dörtlünün her birini yekdiğerinden ayıran mânâlardan boş ve arınmış olması gerekiyordu. Aşağıya ya da yukarıya hareket edemez, sıcak, soğuk, yaş veya kuru olamazdı, çünkü bu vasıfların hiçbiri cisimlerin tümü için geçerli değildi. Bu yüzden cisimle olan alakaları salt cisimlikten değildi. Şayet cismîliğin ötesinde bir sûreti olmayan bir cisim bulmak mümkün olsaydı onda bu sıfatlardan hiçbir sıfat olmaz, farklı sûret çeşitleriyle algılanan diğer tüm cisimlerde müşterek bir sıfat olurdu.

Böylece canlı ve cansız tüm cisimleri kapsayan böyle bir vasfın bulunup bulunmadığına baktı. Lâkin cisimlerin tümünde mevcut olan, uzunluk, genişlik ve derinlik tabir edilen üç çap, yani imtidâd mânâsından başka onların tümünü kapsayan böyle bir vasıf bulamadı.[70] Bu mânânın cismin cisim olmasından kaynaklandığını anladı. Lâkin bu mânâ

69 Anâsır-ı erbaa, ustukussât-ı erbaa, materia prima; dört basit unsur, su, toprak, hava ve ateş. (ç.n.)

70 Bu cismin klasik tanımından başka bir şey değildir; tanımı ilk kez ortaya koyan Aristoteles'tir, daha sonra İslâm filozoflarınca benimsenmiştir. Kys. Aristoteles, *Metafizika*, V. Kitap, 1020a7. Patric O. Schaerer, *a.g.e.*, s. 129, dipnot 85.

ona yalnızca bu vasfa[71] sahip olan ve tüm sair sûretlerden boş bir cismin varlığını hissettirmedi, zira hepsi mezkûr imtidâd üzerinde fazladan bir mânâ sahibi idi. Sonra bu üç çaptaki imtidâd bizzat cismin mânâsı mı, yoksa bunun ötesinde başka bir mânâ var mı diye düşündü. Gerçekten de bu imtidâdın ötesinde başka bir mânânın olduğunu, bu imtidâdın ise onun içinde bulunduğunu, bir başına var olmasının mümkün olmadığı gibi, bu mekânda yayılan şeyin[72] de imtidâd olmaksızın varlığını sürdürmesinin mümkün olmadığını gördü.

Balçık[73] gibi şekil verildiğinde imtidâd sahibi, somut ve duyularla hissedilen kimi cisimler üzerinde bunun denemesini yaptı. Örneğin küre şekli verildiğinde uzunluk, genişlik ve derinlik sahibiyken, bu aynı küreyi aldığında ve küp ya da yumurta şekli verdiğinde uzunluk, genişlik ve derinlik de değişir, eskiden olduğundan başka bir şekil alır. Hâlbuki balçık aynı balçıktır ve değişmemiştir; hangi şekli alırsa alsın uzunluk, genişlik ve derinlik sahibi olmaması mümkün değildir. Böylece Hayy'da tebeyyün etti ki balçığın dönüştüğü şekillerin üzerinde onlardan bağımsız bir mânâsı vardır, lâkin balçığın şekillerden büsbütün bağımsız kalması mümkün olmadığından şekiller şüphesiz balçığın özünden kaynaklanmaktalar. Bu tecrübeyle Hayy cismi cisim yapan şeyin gerçekte iki mânâdan mürekkep olduğunu anladı; bunlardan birincisi bu örnekte olduğu gibi kürenin yapıldığı balçığı temsil etmektedir, diğeri ise küre, küp ya da hangi şekil olursa olsun uzunluğu, genişliği ve derinliğidir. Bu iki mânâdan mürekkep olmadığı sürece cismi tasavvur etmek mümkün değildir ve biri olmadan diğerinin olması da

71 Ayırt edici özelliğe. (ç.n.)

72 Kütle. (ç.n)

73 Platon'da altın külçe (*Timaios*, 50 A, 6), Gazzâlî'de (*Makāsıdü'l-Felâsife*) balmumu, Descartes'ta balmumu parçası (*İkinci Meditasyon*). Léon Gauthier, *a.g.e.*, s. 54, dipnot 3.

mümkün değildir. Lâkin değişmesi mümkün olanın pek çok farklı şekil alması da mümkündür. Bu imtidâd mânâsıdır ve hangi sûrette olursa olsun tüm cisimler için sûreti temsil etmektedir; birinci durumda ise ki bu evvelden bahsi geçen balçıktır, hangi sûrette olursa olsun tüm cisimler için cismî mânâyı temsil etmektedir. Bu misalde balçıkla temsil edilen bu şey [Ehlü'n]-Nazâr'ın madde[74]-heyûlâ[75] tabir ettiği şeydir, bütün sûretlerden âridir.

---

74 Açmak, genişlemek, uzamak, yaymak, döşemek mânâlarındaki medde fiilinden mâdde; açılma, yayılma, genişleme, büyüme, uzama mânâlarını taşıyan imtidâd buradan türemektedir. Yer, mekân, uzam mânâlarına gelen χωρα Platon'un maddeye verdiği adlardan biridir (*Timaios*, 52 ABD). Léon Gauthier, *a.g.e.*, s. 55, dipnot 1.

75 Yunanca ὕλη'den (mâdde), εἰδος (sûret), yani "form"un zıddı olarak alınmıştır. Felsefi mânâda daha isabetli olarak "ilk madde" karşılığıdır. Arapça mâdde ile karşılanır; element'e (unsur) oldukça yakın bir anlamı vardır. Heyûlâ terimi IX. ve X. yüzyıllarda Yunancadan yapılan tercümelerde ve ilhamlarını bunlardan alan araştırma ve sistemlerde görülmektedir. Çeşitli ekol ve düşünürlerin amacı doğrultusunda heyûlâ yerine bazen mâdde de kullanılmaktadır. Küçük de olsa farklı nüanslarla heyûlâ 1) Şiî (özellikle İsmâilî) düşünürler ve 2) Felâsife'nin kavram dağarcığına aittir. Kelâm kaynaklarında da yaygın olarak kullanılmaktadır. Bkz. Gardet, L., "Hayūlā", *The Encyclopaedia of Islam* (Second Edition) 3/328-330. Ancak bu noktada meselenin özünün Aristoteles'in tüm fiziksel nesnelerin madde ve form bileşiminden oluştuğu iddiası, yani hilomorfizm (hylomorphism) öğretisi yatmaktadır; tüm Orta Çağ entelektüel dünyasının İslâm düşüncesi de dâhil olmak üzere neredeyse tek belirleyici düşüncesidir. Aristoteles *Fizik*'inde değişimi açıklayabilmek ve tutarlı bir anlatı aracılığıyla ona beden verebilmek için madde ve form kavramlarını ortaya atmıştır. Buradaki amacı yukarıda da ifade edildiği üzere yoktan var olmak diye bir şey yokken (ki bu genel mânâsıyla Yunan kozmolojisinin temel inancıdır) maddenin varoluşunu ve cisim kazanmasını açıklama çabasıdır. Bu kaygıyla genel bir hilomorfik çerçeve geliştirmiş, ardından bunu farklı bağlamlarda işlevsel kılmaya çalışmıştır. Örneğin *Metafizik*'te bazı maddeleri tek bir nesnede birleştiren şeyin form olduğunu öne sürmüştür; hâliyle eldeki nesne ikisinin, yani madde ile formun terkibidir. Buna dayanarak *Ruh Üzerine*'de ruh ve bedeni özel bir madde-sûret vakası olarak ele alır, algıyı ise madde olmaksızın formun kabulü olarak inceler; *Politika*'da ise anayasanın kent devletinin formu ve vatandaşların da onun maddesi olduğunu öne sürmektedir; kent devletini oluşturan kitleyi birleştiren şey formdur. Bkz. Thomas Ainsworth, "Form vs. Matter", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.) (ç.n.)

Tefekkürü bu hadde ulaştığı vakit Hayy duyulur dünyadan uzaklaştı ve aklî âlemin sınırlarına yükseldi. Artık yalnız hissediyor ve alışmış olduğu hisler âlemini özlüyordu. Bu yüzden önce biraz geri çekildi, sonra cismî âlemi mutlak sûrette terk etti; zira bu mesele ne hislerle idrâk ediliyor ne de onu kavramaya güç yetiyordu. Böylece Hayy gördüğü en basit duyulur cisimlere yöneldi ve vaktiyle üzerlerinde durmuş olduğu o dört unsura yoğunlaştı. İlkin suyu ele aldı. Kendi hâline bırakıldığında, sûretinin dayattığı zorunluluk gereği ondan hissedilir bir soğukluğun zuhûr ettiğini ve aşağı doğru inmek talebinde olduğunu, öte yandan ateş veyahut güneş tarafından ısıtıldığı vakit ilkin soğukluğunun izâle olduğunu, aşağı inmek talebinin hâlâ bâkî kaldığını, lâkin büsbütün ısıtıldığında yukarı yükselme talebinin zuhûr ettiğini ve ondan ve sûretinden durmaksızın sâdır olan iki vasfın tamamıyla izâle olduklarını gördü. Nihayet suyun sûretinden bu iki fiilden başkasının sâdır olduğu bilinmemektedir.

Bu iki fiil izâle olduğu vakit sûretin hükmü bâtıl olur. Böylece onda başka bir sûretten sâdır olan fiiller zuhûr ettiği anda artık o cisimden su olmaklık sûreti de izâle olur, evvelden var olmayan başka bir sûrete bürünür ve ilk sûretinde kendisinden sâdır olmayan fiiller sâdır olmaya başlar. Böylelikle Hayy hâdis[76] olmuş her şeyin zorunlu olarak bir muhdisi[77] olması gerektiğini bildi. Bu düşünceyle sûretin fâilinin izlenimi teferruatıyla olmasa dahi umûmî hudutlarıyla zihninde belirdi. Sonra evvelden bildiği sûretleri bir bir irdeledi ve hepsinin yeni ihdas olmuş olduklarını gördü. Bu işin mutlaka bir fâili olmalıydı.

Sonra sûretlerin özlerine baktı, onlarda cismin fiilini sâdır etme eğiliminden başka bir şey olmadığını gördü. Örneğin su ifrat derecesinde ısıtıldığı vakit yukarıya hareket etme eğilimindedir ve ona temayül gösterir. Bu eğilim suyun sûretidir,

76 Meydana çıkan, zuhur eden, yaratılmış. (ç.n.)

77 Yaratan, ortaya çıkaran. (ç.n.)

zira burada cisim ve [orada olmasa da] ondan hissedilen birtakım şeylerden başka bir şey yoktur. İşte cismin kimi hareketlere gösterdiği, kimine ise göstermediği eğilim onun sûretinden kaynaklı istidâdıdır. Hayy bunun bütün sûretler için geçerli olduğu sonucuna vardı. Dolayısıyla sûretlerden sâdır olan fiillerin aslında onlarda olmadığı Hayy'da tecelli etti. Onlara atfedilen fiilleri yapan bir fâil vardı. İşte bu Hayy'a beliren mânâ idi. Zira Resûlullah'ın şöyle bir sözü vardır: "Ben onun işiten kulağı, gören gözü olurum." Âyette ise şöyledir: "Onları siz öldürmediniz, Allah öldürdü. Attığın vakit sen atmadın, Allah attı."[78]

Bu fâil meselesine tafsilatlı olmasa da umûmî mânâda bir âşinalık kesbettiği vakit onun bilgisini ayrıntılı bir şekilde öğrenmek şevkiyle yanıp tutuşur oldu. Lâkin hâlâ hisler âleminden ayrılmadığı için bu bahsi geçen fâili hisler cihetinde aramaya koyuldu. Onun bir yahut çok olup olmadığını bilmiyordu. Bu yüzden Hayy nicedir fikrini meşgul eden etrafındaki tüm cisimleri inceledi. Hepsinin tekevvün ettiklerini ve sonra fesada uğradıklarını gördü. Şayet büsbütün bozulmaya tabi olmayan varsa dahi su yahut toprak gibi cüz'î bozulmaya uğrayanlar vardı; zira ikisinin de ateşle kısmen bozulmaya uğradığını görmüştü. Kezâ hava da şiddetli soğukta bozulmaya uğruyor, hatta kar[79] taneleri oluşuyor, ardından eriyip akıyordu.

Benzer şekilde Hayy etrafındaki sair cisimlerden hiçbirinde hudûs etmiş[80] olmayan birini görmedi, mutlaka bir Fâil-i Muhtâr'a ihtiyacı vardı. Bunun üzerine Hayy hepsini bir kenara bırakarak tüm düşüncesini semâvî cisimlere yoğunlaştırdı.

---

78 Enfâl 17. (Meal çevirene aittir.) (ç.n.)

79 ثلج, genellikle kar mânâsında, fakat burada buz. Kuzey Afrika yerlileri ثلج kelimesini birbirinden ayırt etmeksizin kar veya buz olarak anlarlar. Léon Gauthier, *a.g.e.*, s. 57, dipnot 2.

80 Meydana gelmiş, yaratılmış. (ç.n.)

Bu nazara erdiği vakit Hayy doğumundan itibaren dördüncü yedi senesinin başında, yani yirmi sekiz yaşında idi.

Hayy göğün ve oradaki tüm seyyârenin cisim olduğunu biliyordu; zira üç çapta uzanmışlardı: uzunluk, genişlik, derinlik; hiçbiri bu vasıfların dışında değildi. Bu evsafın dışında kalmayan her şey cisimdir, işte bu sebeple onların hepsi cisimdir. Sonra sonu olmaksızın uzanıp uzanmadıklarını, yani nihayetsiz bir şekilde ebediyen uzunluk, genişlik ve derinliğe gidip gitmediklerini düşündü. Ötesinde imtidâdın mümkün olmadığı, onları sonlandıran bir hudut var mıydı? Kafası karışmış, hayret içinde kalakalmıştı.

Sonra bakış, kavrayış ve zekâsının kuvvetiyle sonu olmayan bir cismin bâtıl bir mesele, muhal ve akıl dışı bir şey olduğunu gördü. Bu hüküm aklına gelen ve kendi kendine yaptığı pek çok tartışma ve delil getirme sayesinde Hayy'ın indinde güçlendi. Şöyle söyledi: "Semâvî cisme gelince, o bana dönük olan cihetten ve duyularımla hissettiğim taraftan sonludur; bundan hiçbir şüphem yoktur, çünkü onu gözlerimle görerek idrâk ediyorum. Bu cihete karşılık gelen yöne gelince, şüphelendiğim nokta burasıdır. Lâkin biliyorum ki o da sonu olmaksızın uzanıyor olamaz. Şöyle ki bu sonlu cihet tarafından başlayan iki çizgi hayal ediyorum, cismin imtidâdı hasebince sonu olmaksızın her ikisi de cismin kalınlığından geçiyorlar; sonra bu iki çizgiden birinin sonu olmaksızın, ebeden uzandığını hayal ediyorum; ikisinden biri diğerinden kısa değildir. Kendisinden bir parça kesilenle kendisinden hiçbir şey kesilmeyen eşit olacaktır ki bu muhal ve saçmadır. Benzer şekilde küllî olanın cüz'î mislinden olması da muhaldir. Eksik olan diğeriyle sonsuza kadar uzamadığı, aksine onun yolunu kestiği ve onunla uzamayı durdurduğu durumda sonlu olur. Şayet sonlu olana ondan ilk kesilen miktar tekrar eklenirse de tamamı sonlu olur. O zaman da kendisinden hiçbir şey kesilmemiş olan diğer çizgiden ne kısa kalır ne de ondan fazlası vardır ki bu sefer de

birbirlerine denk olacaklardır; biri sonlu olduğu için diğeri de sonlu olmalıdır. Bu yüzden içinden bu çizgilerin geçtiği farz edilen cisim de sonlu olmalıdır. Tüm cisimlerin içinden bu çizgilerin geçtiği farz edilebildiğinden tüm cisimler sonludur. Dolayısıyla sonu olamayan bir cisim farz etmiş olmamız bâtıl ve muhaldir."[81]

Bu ispat örneğiyle doğruluğunun kesin bir şekilde farkına varmasını sağlayan üstün fıtratı sayesinde Hayy semâvî cisimlerin sonlu oldukları sonucunda vardı. Artık şekillerini ve onları sınırlandıran satıhların nasıl bölündüklerini öğrenmek istiyordu.

İlkin güneş, ay ve sair gezegenlere baktı. Hepsinin doğu cihetinden yükseldiklerini, batı cihetinden battıklarını gördü. Başının tam üstünden geçenlerin büyük bir daire çizdiklerini, lâkin başının tam üzerinden kuzey yahut güneye döndüğünde ise bundan daha küçük bir daire çizdiklerini gördü. Başının tepesinden her iki yandan birine daha uzak olanın dairesi daha yakın olanın dairesinden daha küçüktü. Üzerinde gezegenlerin hareket ettiği en küçük iki daire mevcuttu: Bunlardan biri güney kutbu civarındaki Süheyl'in[82]

---

81 Bu kanıt için kys. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 120-129 ve ayr. Kindî, *el-Felsefetü'l-Ûlâ*, s. 114-116. Aristotoles'in dünyanın kıdemini evvelce kanıtlaması için bkz. *De Caelo* (Gökyüzü Üzerine), I. Kitap, 5-7, 271b1 ve devamı. Patric O. Schaerer, *a.g.e.*, s. 130, dipnot 90.

82 Yunanca Kanōpus: Truva Savaşı'nda Kral Menelaus'un donanma kaptanı. Truva'nın yıkılmasının ardından eve dönüş yolundayken Mısır yakınlarında MÖ 1183'te ölmesi üzerine Menelaus onun adına bir abide yaptırır, adını bir şehre ve bu yıldıza verir. Şehir bugün harabedir. El-Bekûr (Aboukir) köyü bu harabenin üzerine kurulmuştur. Görünüşe bakılırsa ilk defa Eratosthenes (ö. MÖ 194) tarafından Κάνωβος, Hipparkos (ö. MÖ 120) tarafındansa Κάνωπος şeklinde kayıt düşülmüştür. III. Thuthmose'nin (ö. MÖ 1426) bir rahibi tarafından (Strabon'dan 1500 yıl önce) Karbana şeklinde yazılmıştır; Asur kralı Assurbanipal (ö. MÖ 627) döneminde ise Kabarnit olarak anılmaktadır. Hindularca Agastya, Çin'de ise Laou Jin (İhtiyar Adam) adıyla kayıt düşülmüştür. Bkz. Richard Hinckley Allen, *Star-Names And Their Meanings* (New York: G. E. Stechert&Co, 1899), s. 67-72. (ç.n.)

yörüngesi, diğeri ise kuzey kutbu civarındaki el-Ferkadân[83] yörüngesiydi.

Yaşadığı yer evvelce de bahsettiğimiz gibi istivâ hattı üzerinde olduğundan bu yörüngelerin hepsi Hayy'ın ufuk sathının üzerindedir, hâliyle onun için kuzey ve güneyin durumu benzerdir; yani her iki kutbu da görebilmektedir. Bir yıldız büyük bir yörünge üzerinde yükseldiğinde diğer bir yıldızın küçük bir yörünge üzerinde yükseldiği gözlemleniyordu, lâkin her ikisinin de beraber yükselip yine beraber battıkları görülüyordu. Bu tüm yıldızlar için tüm vakitlerde düzenli olarak cereyan ediyordu. Buradan feleğin küre şeklinde olduğunu anladı. Zira güneş, ay ve sair yıldızların batıdan batmalarının ardından doğuya döndüklerini görmesiyle, kezâ yükseldikleri, gün ortasına geldikleri ve battıkları hâllerinde de büyüklükleri bakımından ona hep aynı şekilde göründükleri için buna olan inancı daha da kuvvetlendi. Şayet hareketleri küre şeklinde olmasaydı, o vakit Hayy'a bazı vakitler bazı vakitlerden daha yakın görünmeleri gerekirdi ki şayet öyle olsalardı boyut ve büyüklükleri Hayy'ın indinde farklılık arz ederdi. Bu yüzden onları yakın oldukları vakit uzak olduklarında gördüğünden daha büyük görürdü,

83 Küçük Ayı'nın (ed-Dubbu'l-Asgar) kuyruğunun karşısındaki iki parlak yıldızı, β (Arapçada Kochab) ve γ (Arapçada Ferkad), Küçük Ayı'nın İki Muhafızı olarak da anılırlar. Yunanlıların πόλος adıyla andıkları yıldız muhtemelen Kochab'dır. Çölde Nâ'iru'l-Ferkadâin ve Envâru'l-Ferkadâin, yani iki buzağı ışıltısı veya ışıkları şeklinde anılmaktaydı. Her zaman gözle görülür olan konumu ve gece yolculuğu yapanlar için sürekli yoldaş olması nedeniyle β İslâm öncesi Araplarınca vefalı, sadakatli olarak adlandırılmıştı. Bu yüzden bedevîler el-Ferkad'la ebedî bir antlaşmalarının olduğuna inanırlardı, şairleri de bu iki yıldızı değişmezlik ve sabitliğin sembolü yapmışlardı. Ancak Allen'a göre Araplarca Elifâ' el-Ferkadâin (İki Refik Buzağı'nın Sönüğü) adıyla tek bir yıldız olarak da bilinmektedirler; Avrupalılara göre ise birbirlerinden 57 dakikalık bir kavisle ayrıdırlar ve Pherkad Major, Pherkad Minor olarak anılırlar. β Çin'de Ti, yani İmparator, γ ise Ta Taze, yani Veliaht ismiyle bilinir. Bkz. Richard Hinckley Allen, *a.g.e.*, s. 458-60. (ç.n.)

çünkü merkezden uzaklıkları ilk zamanki uzaklıklarından farklı olurdu. Lâkin böyle bir vaziyet olmadığından göğün küre şeklinde olduğu kararına vardı.

Ayın hareketini incelemeyi sürdürdü ve batıdan doğuya doğru ilerlediğini gözlemledi. Gezegenlerin hareketleri de aynı yöndeydi.[84] Nihayet Hayy hey'et ilminin büyük bir kısmını öğrendi ve yıldızların hareketlerinin ancak kesret üzere feleklerde gerçekleşebileceğini anladı. Öyle ki feleklerin hepsi üzerlerindeki başka bir feleğin içinde ihtiva ediliyordu. Hepsini doğudan batıya gece gündüz hareket ettiren bu felek idi. Hayy'ın buraya varışının keyfiyeti açıklanmıştır.

Bunu bilmek uzun yer işgal eder, kitaplarda sabittir, arzu ettiğimiz kadarının ötesinde olanı aktarmaksa ne hedefimiz ne de ihtiyacımızdır.

Hayy bu bilgiye ulaştığı vakit içindeki her şeyle birlikte tüm semanın birbirine bağlı tek bir varlık olduğuna, evvelce incelediği toprak, su, hava, bitkiler, hayvanlar ve benzeri tüm cisimlerin semanın içinde olduklarına[85] ve onun dışında bir şey olmadığına,[86] hepsinin türlü türlü hayvanlar içinden tek bir hayvana benzediklerine, gökteki parlak yıldızlarınsa hayvanların hisleri gibi olduğuna, içindeki çeşit çeşit semâların da hayvanların azaları gibi birbirlerine bağlı olduklarına, Kevn ü Fesâd âleminden ona dâhil olanlarınsa hayvanların karnındaki çeşitli fazlalık ve sıvılar gibi olduğuna ve tıpkı

84 Bu ayın ve gezegenlerin yavaşça geriye doğru hareketleriyle ilgilidir; bu gökyüzünün günlük hareketinin aksi yönünde hareket etmeleri demektir. Bkz. Léon Gauthier, *Une réforme du système astronomique de Ptolémée tentée par les philosophes arabes du XIIe siècle* (figürler birlikte). (Journ. Asiatique, nov.-déc. 1909, özl. s. 490-491). Léon Gauthier, *a.g.e.*, s. 60, dipnot 1.

85 Felâsife için, tıpkı Aristoteles gibi, gök kubbenin dışında ne uzamsal saha (ya da cisim) ne de yaşam için alan vardır. Léon Gauthier, *a.g.e.*, s. 61, dipnot 2.

86 Boşluğun var olmasının imkânsızlığı. Léon Gauthier, *a.g.e.*, s. 61, dipnot 1.

el-Âlemü'l-ekber'de[87] olduğu gibi hayvanların da sık sık bu fazlalık ve sıvılardan tekevvün ettiklerine vâkıf oldu.

Tüm âlemin aslında tek bir insan gibi olduğu, onun pek çok parçasının, Kevn ü Fesâd âlemindeki cisimlerin Hayy'ın indinde bir oldukları nev'inden bir nazarla bir oldukları Hayy'da tecelli ettiği vakit âlemi bir bütün olarak düşündü: Âlem olmamasının ardından mı oluşa gelmiş bir şeydi?[88] Yani ademden[89] varlığa mı geçmişti?[90] Yahut öncesi olmaksızın mevcûdiyeti olan bir şey miydi ya da ondan evvel herhangi sûrette bir adem var mıydı?[91] Bunda şüpheye düştü ve bir hükmü diğerine yeğ tutmamaya karar verdi. Kıdem[92] itikadında karar kılacak olduğunda nihayeti olmayan bir şeyin imkânsızlığından dolayı zihninde pek çok engeller teş-

---

87 Kâinat kastediliyor. Mikrokosmos (el-âlemü'l-asgar) ile makrokosmos (el-âlemü'l-kebîr) arasındaki mütekabiliyet Antikite'de oldukça yaygındı ve bilimin de pek çok dalında (felsefe, tıp, astronomi, hermetik) büyük bir öneme sahipti; makrokozmos/mikrokozmos spekülasyonları İslâm dünyasında da önem kazanmış ve *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nde merkezi bir rol üstlenmiştir. Gazzâlî dahi dünya ve parçalarını insan ve insanın organlarıyla kıyaslamak için bu metaforu kullanmıştır (*Makāsıdü'l-Felâsife*). İslâm tasavvufunda mikro ve makrokozmozun anlamı için bkz. F. Meier 1957, s. 67-75. Patric O. Schaerer, *a.g.e.*, s. 130, dipnot 92.

88 Creatio ex nihilo (יש מאין, Yeş me-ayin) ya da "Yoktan var etmek/yaratmak". İslâm dogmasında "Kün feyekûn" âyeti (Yâsîn 82) ile karşılanmaktadır; kâinatın kaostan veya herhangi bir ilk maddeden (ἀρχη) yaratılmadığı, bizzat yaratıcının iradesiyle yoktan, sözle var edildiği dogmasına dayanmaktadır. Aslen Parmenides'ten itibaren Antik Yunan kozmolojisindeki ex nihilo nihil fit (Yokluktan yokluk doğar) düşüncesine karşı (her ne kadar bir Yahudi teolojisinin varlığı tartışmalı da olsa) Yahudi-Hristiyan-İslam teolojisince ortaya atılmıştır. (ç.n.)

89 Yokluk, bir şeyden mahrum olma durumu; Yunanca στέρησις (yokluk), Aristotelyen bağlamda anlaşılmalıdır. Léon Gauthier, *a.g.e.*, s. 67, dipnot 3.

90 Müslüman ilâhiyatçıların, Gazzâlî'nin ve bir bakıma *Timaios*'ta Platon'un görüşü (bkz. Munk, *Le Guide des égarés... de Maïmonide*, II, s. 109, dipnot 3). Léon Gauthier, *a.g.e.*, s. 61, dipnot 6.

91 Aristoteles ve Felâsife'nin doktrini: Dünya hem geçmişte hem de gelecekte ebedîdir. Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün *Tehâfüt*'lerinin ilk kısmı bu tartışmaya adanmıştır; dünyanın kıdemi sorunu üzerine oldukça kapsamlı ve derin bir tartışmadır. Léon Gauthier, *a.g.e.*, s. 62, dipnot 1.

92 Dünyanın ezelî olması. (ç.n.)

kil eden itirazlar beliriyordu, zira sonu olmayan bir cismin varlığı Hayy'a imkânsız geliyordu. Kezâ böyle bir varlığın sonradan yaratılmışlardan[93] ari olmadığını da görüyordu ki onun sonradan yaratılmışlardan evvel olması[94] da mümkün değildi; yaratılmışlardan evvel olması mümkün olmayan şeyin kendisi de muhdestir, yani sonradan yaratılmıştır.

Hüdûs üzerine itikat etmekte karar kıldığı vakit başka bir engel karşısına çıkıyordu; çünkü görüyordu ki yokluktan sonra hüdûsun[95] mânâsı ancak ondan önce zamanın olmasıyla anlaşılır hâle geliyordu, lâkin zaman âlemin parçasıydı ve ondan ayrılması mümkün değildi. Bu yüzden âlemin zamandan sonra olduğu tasavvur olunamazdı. Benzer şekilde kendi kendine, "Yaratılmış[96] bir şeyin mutlaka bir yaratıcısı[97] da olmalıdır," diyordu. Şayet muhdes ise, o vakit neden onu şimdi yarattı da bundan önce yaratmadı? Tesadüfî bir şey mi buna neden oldu –ki orada ondan başka bir şey olmadığına göre bu mümkün değildir– yahut bu onun zâtında ortaya çıkan bir değişim yüzünden miydi? Şayet öyleyse bu değişime yol açan şey ne idi?[98]

---

93 Ârızî. (ç.n.)

94 Takaddüm. (ç.n.)

95 Yoktan var olmak. (ç.n.)

96 Hâdis. (ç.n.)

97 Muhdis. (ç.n.)

98 Değişim Aristoteles felsefesinin temel kavramıdır. Aristoteles madde-form düşüncesini doğa bilimi çalışması olan *Fizik*'in ilk kitabında ortaya atar. Doğa bilimi değişen şeylerle ilgilenir. Aristoteles için iki temel değişim vardır: Kendi ifadesiyle somut tikelleri ya da "töz/cevher"i (ousiai) içeren, bir özelliğin kazanılması veya kaybedilmesi gibi arızî (accidental) değişimlerdir bunlar. Örneğin: Sokrates'in içi çivit dolu bir fıçıya düşerek maviye boyanması ya da katıldığı ziyafetlerde aşırı yemesi yüzünden birkaç kilo alması arızî (sırasıyla nitelik ve nicelik kategorilerinde) değişimlerdir. Bir töz olarak Sokrates mavi olmak veya doksan kilo gelmek özelliklerini kazanmıştır. Diğer temel değişim ise bir tözün var oluşa geldiği ya da ortadan kalktığı tözel değişimdir. Örneğin: Sokrates öldüğünde veya doğduğunda töze ilişkin bir değişim gerçekleşmiş olur.

Madde ve form bu ikinci tür (tözel) değişimi açıklamak için gereklidir. Aristoteles'egöretümdeğişimlerdeüçşeyolmakzorundadır:(1)Değişimin>

Böylece birkaç sene boyunca düşünmeyi sürdürdü, lâkin tartıştığı delil ve ispatlar birbirleriyle çelişir oldular. Hayy'ın indinde iki itikattan biri diğerine ağır basıp üstün gelmedi.

Bunun üzerine düşünmekten bitkin düştüğü vakit bu iki itikattan her biri için lazım gelen şeyi tefekküre koyuldu. Öyle ki bu iki itikat için lazım gelen şey belki de tek bir şey idi! Böylece Hayy gördü ki âlemin yaratılmış olduğuna ve ademden vücûda gelmiş olduğuna inandığı takdirde, o vakit bundan zorunlu olarak lazım gelir ki âlem kendi kendine vücûda gelmiş olamaz, onu vücûda getirecek bir fâile kaçınılmaz olarak ihtiyaç duymaktadır. Bu fâilin ise hisler nev'inden bir şeyle idrâk edilmesi mümkün değildir; şayet hisler onu kavrayıp idrâk edebilselerdi, o vakit cisimlerden bir cisim olurdu; şayet cisimlerden bir cisim olsa idi, o vakit âlemden bir parça olurdu ve böylece bir yaratıcıya ihtiyaç duyan yaratılmış bir şey olurdu. Bu ikinci yaratıcı bir cisim idiyse, o vakit üçüncü bir yaratıcıya ihtiyaç duyardı ve üçüncü de dördüncü bir yaratıcıya. Bu silsile böylece sonsuza kadar sürerdi ki sonuç olarak bâtıldır. Bundan dolayı âlem kaçınılmaz olarak cismi olmayan bir fâile ihtiyaç duymaktadır ve cismi olmadığı için onu hisler nev'inden bir şeyle kavrayıp idrâk etmek mümkün değildir, çünkü beş duyu cisimlerden ve onlara ilhak olanlardan başkasını algılamaz. Algılanamayan şeyi tahayyül etmek de mümkün değildir; zira tahayyül duyulur şeylerin sûretlerini yokluklarında getirenden başka bir şey değildir ve şayet o bir cisim değilse, o vakit cisimlerin

altında yatan ve değişim boyunca devamlılığını koruyan şey; (2) "yokluk, adem", bir çift zıtlıktan biri, diğerinin olmadığı şey (3) değişim sırasında kazanılan form. Böylece arızî bir değişimin altında yatan şey yeni bir arızî özellik kazanan tözdür. Örneğin Sokrates avlos çalmayı öğrendiğinde müzikten yoksun olmak (yokluk) durumundan müzik yapar duruma (form) dönüşmüş olur. Fakat burada değişen bir şey olduğunu söyleyebilmemiz için değişim boyunca aynı kalan bir şeyin olması gereklidir; eldeki durumda bunun Sokrates'in kendisi olduğu açıktır, zira Sokrates tüm müzik eğitimi boyunca aynı kişidir. Bkz. Thomas Ainsworth, "Form vs. Matter". (ç.n.)

sıfatlarını onun üzerine iliştirmek de imkânsızdır; cisimlerin sıfatlarının ilki ise uzunluk, genişlik ve derinlik mânâsına gelen imtidâd sıfatıdır. Yaratıcı ise imtidâd sıfatından ve bu vasfa tabi olan cisimlerin sıfatlarının tümünden münezzehtir. Şayet âlemin fâili ise, o vakit kaçınılmaz olarak âlem üzerinde kudret ve ilim sahibidir: "Yaratan bilmez olur mu? O ki latiftir, her şeyden haberdardır."[99]

Ayrıca şayet âlemin kıdemine, ademin onu öncelemediğine ve âlemin hep şimdiki gibi olduğuna itikat edecek olursa, bundan âlemin hareketinin de başlangıçtan itibaren sonsuz ve kadîm olmasının lazım geleceğini gördü; zira sükûn âlemi öncelememişti ki âlem sükûndan başlangıcını alabilsin. İmdi, her hareket zorunlu olarak bir muharrike ihtiyaç duyar; bu muharrik ya herhangi bir cisme sirâyet etmiş bir kuvvet olmalıdır –ister cismin muharriki kendisi olsun ister dışarıdan başka bir cisim olsun– veyahut cisme sirâyet ve şüyû etmemiş bir kuvvet olmalıdır. İmdi, bir cisme sirayet eden yahut onda şüyû bulan her kuvvet cismin inkısamınca bölünür veya cismin ikiye katlanmasıyla ikiye katlanır; örneğin taşın sıkleti gibi. Taşı aşağı hareket ettiren odur, taşı ikiye bölecek olursan sıkleti de ikiye bölünmüş olur. Üzerine aynısından diğer bir taş daha konduğunda ötekinin de ağırlığı artacaktır. Şayet üzerine sonsuz sayıda taş koymak mümkün olsaydı, o vakit ağırlığı da sonu olmaksızın artardı; eğer taş belirli bir büyüklükte bir hadde ulaşıp orada dursaydı, ağırlığı da o hadde ulaşır ve dururdu. Lâkin ispatlanmış olduğu üzere her cisim kaçınılmaz olarak sonludur ki bundan dolayı cisim içindeki tüm kuvvet de kaçınılmaz olarak sonludur. Eğer sonsuz fiil gerçekleştirecek bir kuvvet bulsaydık bu cismin içindeki kuvvet olmazdı. Görüyoruz ki semâ, şayet kadîm olduğunu ve başlangıcı olmadığını farz edecek olursak, sonu olmayan bir hareketle ebeden hareket etmek-

99 Mülk 14. (Meal çevirene aittir.) (ç.n.)

te ve hiç duraksamamaktadır. Bundan onu hareket ettiren kuvvetin cismin içinde olmaması lazım gelir, herhangi bir dışsal cismin içinde de değildir. O vakit bu cisimlerden öte bir şeydir ve cismî vasıflarla vasıflandırılacak bir şey değildir. Hayy'ın ilk düşüncesinden öğrenmiş olduğu üzere Kevn ü Fesâd âlemindeki her cismin gerçek var oluşu o cismin sûreti cihetindedir, çeşitli hareketler bu sûretten kaynaklanmaktadır ve maddesi cihetinden sahip olduğu varlığı zayıf bir varlık olduğundan idrâki pek güçtür. Bu yüzden âlemin tüm varlığı bu hareket ettiricinin hareket ettirme istidâdına bağlıdır. Hareket ettirici maddenin ötesindedir, duyularla kavrayabileceğimiz ya da hayal gücü ile erişebileceğimiz cisimlerin sıfatlarından münezzehtir, sübhânehû. Eğer ki o semânın her türden hareketlerinin fâili ise, o vakit içinde ihtilaf ve usanç yoktur; o ki kaçınılmaz olarak semâvât üzerinde kudret ve ilim sahibi olandır.

Bu nazariye yoluyla Hayy ilk nazariyesinin kendisini götürmüş olduğu sonuca vardı. Âlemin kıdeminden ya da hüdûsundan duyduğu bu şüphe kendisine zarar vermemişti. Her iki yönden de Hayy için doğruydu ki bir fâil vardır, cisimsizdir; ne cisme ittisâli vardır ne de cisimden munfasıldır, ne cismin içindedir ne dışında; zira ittisâl, infisâl ve duhûl cisimlerin sıfatları nev'inden kelimelerdir ve fâil bunlardan münezzehtir. Her cisimdeki madde sûrete ihtiyaç duyduğundan –cisim sûret olmaksızın varlığını sürdüremez ve sûret olmaksızın hakiki mânâda bir gerçekliği yoktur– ve sûret de bu fâilin fiili olmaksızın vücut bulmayacağından Hayy'da tebeyyün etti ki tüm mevcûdât varlığını bu fâile borçluydu ve o olmaksızın hiçbiri varlığını sürdüremezdi. Dolayısıyla ister ademin onu öncelemesinden sonra yeni var oluşa gelmiş olsun, yahut zaman cihetinden bir başlangıçtan yoksun olsun, fâil sûretin asıl sebebidir,[100] sûret ise fâilin sonucudur[101] ve

100 İllet, illiyet. (ç.n)
101 Ma'lûl. (ç.n.)

adem hiçbir şekilde onu öncelememiştir. Her iki durumda da sûret fâilin sonucudur, ona ihtiyaç duymaktadır, varlık ona bağlıdır; fâil daim olmazsa varlık daim olamaz, fâil var olmazsa varlık da var olmaz ve fâilin kıdemi olmadan varlık da kadîm olamaz. Fâil zâtı gereği varlıktan bağımsızdır ve ondan ötedir! Fâilin kudreti ve sonsuzluğunun yanında tüm cisimlerin ve onlara ilişkin ne varsa her şeyin sonlu olduğu şüphe götürmez bir şekilde ispatlanmışken fâil nasıl olur da böyle olmaz? Bu nedenle gökyüzü, yeryüzü ve yıldızlar, ikisinin arasındakiler, üzerindekiler ve altındakiler, içindeki her şeyle birlikte tüm âlem fâilin fiilidir, onun tarafından yaratılmıştır, zaman bakımından fâilden sonra değillerse de öz bakımından ondan sonra gelirler. Misal eline herhangi bir cisim aldığında ve sonra elini hareket ettirdiğinde o cisim de hiç şüphesiz elinin hareketine tabi olarak hareket edecektir ve bu hareket her ne kadar zaman bakımından sonra gelmese de özü gereği elinin hareketinden sonra gelen bir hareket olacaktır, çünkü başlangıçları beraber olmuştur. Kezâ tüm âlem de zamanın dışında olan bu fâilin sonucudur ve onun tarafından yaratılmıştır: "Bir şeyi istediği vakit ona 'Ol!' diye emreder ve olur."[102]

Tüm mevcûdâtın bu fâilin fiili olduğunu gördüğü vakit Hayy bundan böyle tüm varlığa fâilinin kudretini göz önüne alarak daha dikkatli bir şekilde bakmaya başladı; böylece sanatının mükemmelliğine, hikmetinin inceliğine ve ilminin kusursuzluğuna şaşıp kaldı. Mevcûdâtın en küçüğünden en büyüğüne dek hikmetinin izleri ve yaratma sanatının hayret verici güzelliği gözlerinin önünde aşikâr hâle geldiğinde Hayy'ın aklı hayali durdu. Tüm bunların ancak gayet mükemmel ve hatta mükemmelliğin de ötesinde bir Fâil-i Muhtâr'dan sâdır olacağına büsbütün ikna oldu:[103] "...Gök-

102 Yâsîn 82. (Meal çevirene aittir.) (ç.n.)

103 Yeni Eflâtuncu düşünce. Kys. Platon, *Devlet*, 509B, 7'deki "İyi" ve "güneş" tartışması. Léon Gauthier, *a.g.e.*, s. 66, dipnot 3.

lerdeki ve yerdeki bir miskal zerre dahi O'ndan ırak değildir, bundan daha küçük ve daha büyük olanı ise..."[104]

Sonra tüm hayvan çeşitlerini düşündü, bu fâilin nasıl "... her şeye varlık veren ve sonra kullanacağını öğreten..."[105] olduğunu düşündü.

Şayet fâil amaçlanan faydalar karşısında mahlûkun kendisi için yaratılmış olan bu azaların nasıl kullanılacağını öğretmemiş olsaydı hayvan onlardan faydalanamazdı, hatta bu azalar onun üzerinde bir yük olurlardı. Hayy bundan onun cömertlerin en cömerdi, merhametlilerin en merhametlisi olduğunu anladı. Sonra ne vakit mevcûdâttan güzellik, incelik, kemâl, kuvvet, fazilet sahibi olan bir varlığa baksa düşündü ve bunların o Fâil-i Muhtâr'dan (Celle Celâluhu) akarak yayıldıklarını, ondan ve onun fiilinden vücut bulduklarını bildi. Ardından fâilin kendi zâtında yaratılmış olanlardan daha büyük, daha mükemmel, daha tam, daha güzel, daha muhteşem, en güzel, en daim olduğunu ve hiçbir sûrette diğerleriyle nispet edilemeyeceğini anladı. Böylece Hayy mükemmelliğe ilişkin tüm sıfatları araştırdı ve hepsinin o fâilde olduklarını, ondan sâdır olduklarını gördü. Nihayet fâilin bu sıfatlara kendisinden aşağıda olup da bu sıfatlarla nitelendirilenlerin tümünden daha layık olduğunu gördü.[106]

Bundan sonra Hayy tüm eksik ve kusurlu sıfatları inceledi. Fâilin tüm bunlardan uzak ve münezzeh olduğunu gördü. Zaten bunlardan uzak olmaması nasıl mümkün olabilirdi ki? Zira eksik ve kusurlu olmanın mânâsı ancak katışıksız bir adem veyahut ademe ilişkin olan bir şey demek değil midir? Varlık sahibi olan her şeye varlığını veren zâtı gereği zorunlu varlığa,[107] mevcûdiyeti katışıksız olana adem nasıl olur

104 Sebe' 3. (Meal çevirene aittir.) (ç.n.)

105 Tâ Hâ 50. (Meal çevirene aittir.) (ç.n.)

106 Bu Allah'ın sıfatlarını belirlemekte olumlu (sübûtî) ve olumsuz (selbî) klasik ikili yöntemdir. Léon Gauthier, *a.g.e.*, s. 67, dipnot 2.

107 Vâcibu'l-Vücûd. (ç.n.)

da taalluk olur? O ki O'ndan başka varlık yoktur; varlık O'dur,[108] kemâldir, tamdır, güzeldir, latiftir, kudrettir, ilimdir ve "... O'nun yüzünden gayri her şey yok olacaktır."[109]

Böylece Hayy'ın bilgisi onu bu sınıra, doğumundan itibaren beşinci yedi senesinin başına, yani otuz beş yaşına getirdi. Bu fâil meselesi kalbinde öyle bir yer etti ki ondan başka bir şey düşünemez oldu. Mevcûdâtı incelemeyi, tabiatlarını araştırmayı unuttu, o denli unuttu ki bundan böyle baktığı her şeyde fâilin sanatının izlerini görür oldu. Derhal düşüncesini yaratılmış olandan yaratıcı olana odakladı. Onun için duyduğu şevk şiddetlenmişti. Nihayet kalbi bu aşağı hisler âleminden büsbütün rahatsızlık duyar oldu. Kalbi artık yukarıdaki aklî âleme bağlanmıştı.

Varlığı için bir sebep olmayan, lâkin kendisi tüm eşyânın varlık sebebi olan bu mevcûdiyeti sabit yüce varlığın bilgisini elde ettiği vakit Hayy bu ilmi hangi şey aracılığıyla elde ettiğini ve hangi hislerle bu varlığı idrâk ettiğini bilmek istedi. Böylece tüm duyularını dikkatlice inceledi: İşitme, görme, koklama, tat alma ve dokunma. Gördü ki bunların tümü cisimden yahut cismin içindekinden başka hiçbir şeyi idrâk etmiyor. İşitme sadece işitilir olanı algılıyor ki bu da cisimler çarpıştığı vakit havada oluşan titreşimlerden ibarettir, görme ancak renkleri algılar, koku alma sadece kokuları, tat alma tatları, dokunma ise sertlik, yumuşaklık, pürüzsüzlük ve kabalık gibi dokuları algılamaktadır. Benzer şekilde muhayyile melekesi de uzunluk, genişlik ve derinliği olanlardan başka bir şeyi algılamaz. Bu algılananların tümü cisimlerin sıfatlarındandır ve bu duyular onlardan başka bir şeyi algılamazlar; bu onların cisimlerde şüyû etmiş duyular olmalarından ve cisimlerin inkısamınca bölünmüş olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden bölünmüş olan

108 Mısırdan Çıkış, 3:14: "Ben varım." İsrailoğullarının Tanrısı diğer tanrıların olmadığını, yalnız kendisinin var ve yaşar olduğunu bildiriyor. (ç.n.)

109 Kasas 88. (Meal çevirene aittir.) (ç.n.)

cisimden başka bir şeyi algılamazlar. Çünkü şayet bu kuvve bölünmüş bir şeyde şüyû etmişse, algıladığı şey de kaçınılmaz olarak duyunun inkısamınca bölünmüş olacaktır. Dolayısıyla cisim içindeki her kuvve kaçınılmaz olarak ancak cisimdeki yahut cismin içindeki bir şeyi algılayıp idrâk edebilir. İmdi, gösterilmiş olduğu üzere bu zorunlu varlık tüm yönleriyle cisimlerin sıfatlarından ötedir, hâliyle onu cismânî bir şeyle yahut cisim içindeki bir duyu ile algılayıp idrâk etmek mümkün değildir; zira bu zorunlu varlık hiçbir sûrette cismânî olana müteallik değildir, ne cismin içindedir ne dışında, ne cisme ilişmiştir ne de cisimden ayrıdır. Böylelikle Hayy bu zorunlu varlığı idrâkinin kendi zâtı gereği olduğunu ve onun bilgisinin aslında kendinde olduğunu idrâk etti; buradan da zorunlu varlığı idrâk ettiği zâtının cisimlerin sıfatlarının ilişmesinin mümkün olmadığı, gayri cismânî bir şey olduğunu, kendi zâhir zâtında algılayıp idrâk ettiği her şeyin cismânî olduğunu ve gerçek zâtı olmadığını anladı; bilakis Hayy'ın gerçek zâtı bu varlığı mutlak olan zorunlu varlığı algılayıp idrâk ettiği şey idi.[110]

Zâtının hisleriyle idrâk ettiğini ve üzeri deriyle kaplı bu cisim bulmuş şeyin idrâki olmadığını anladığı vakit Hayy kendi bedeninden büsbütün rahatsızlık duydu ve Vâcibu'l-Vücûd olan o yüce varlığı algılayıp idrâk ettiği o yüce zât

110 İnsanın gerçek özü (hakîkatü'z-zât) zorunlu olanı kavrayıp bilendir; İbn Tufeyl burada henüz açık bir şekilde adlandırmamış olsa da ileride bunun filozofların akıl ('akl) olarak tanımladıkları kavram olduğunu gösterecektir. Doğası gereği İbn Tufeyl insanı akıllı hayvan (ζῷον λογικόν) olarak tanımlamış olan kadîm felsefe geleneğini takip etmektedir. Bu insan tanımına aklın gerçek bilgisinin nesnesi olarak Tanrı'yı dâhil etmekle mesele teolojik bir yön kazanmaktadır. Böylece Tanrı insan için özünde tanınabilir ve tecrübe edilebilir olur. Öte yandan bu bilgi/tecrübe İbn Tufeyl'in de sık sık dikkat çektiği gibi dil çerçevesi için tam anlamıyla kavranabilir bir durum değildir. Burada Gazzâlî'nin de etkisi görülmektedir, ancak Gazzâlî kalbi insanın gerçek özü olarak tanımlamakta, onu insanın kavrayan, idrâk eden ve bilen yetki makamı olarak anlamaktadır. Böylece en yüce ve en mükemmel bilgi Tanrı ve onun sıfatlarına dair olan bilgidir (bkz. Gazzâlî, *İḥyâ*). Patric O. Schaerer, *a.g.e.*, s. 132, dipnot 102.

üzerine düşünmeye başladı. Kendi zâtında o yüce varlığın yok olması, bozulması yahut izmihlâle uğraması mümkün mü, yoksa bekâsı daim mi diye düşündü. Gördü ki bozulma ve izmihlâle uğrama sadece cisimlerin sıfatlarındandır, suyun havaya, havanın suya veyahut bitkinin toprağa, toprağın bitkiye dönüştüğü misali bir sûretten başka bir sûrete bürünür; bozulmanın mânâsı budur. Lâkin cisim olmayan ve kametinde cisme ihtiyaç duymayan şeye gelince, o cismânî olan her şeyden münezzehtir ve hiçbir sûrette bozulmaya tabi olması düşünülemez.

Gerçek zâtının bozulmasının mümkün olmadığını ispatladığı vakit Hayy bu özün bedeni bırakıp onu terk ettiğinde nasıl bir hâl aldığını bilmek istedi. Şayet beden bu öz için uygun ve kullanışlı bir araç olsaydı onu terk etmeyeceğini öğrenmişti. Böylece tüm algılama kuvvelerini dikkatlice inceledi ve her birinin kimi zaman bilkuvve, kimi zamansa bilfiil algılamakta olduklarını gördü.[111] Misal göz kırpıldığında veyahut bakışlarını çevirdiğinde bilkuvve algılamaktadır; bilkuvve algılamanın mânâsı elan algılamak değil, gelecek bir vakitte algılamaktır. Gözün açık olduğu ve bakılanı aldığı hâlde ise bilfiil algılama gerçekleşmektedir; bilfiil algılamanın mânâsı ise elan algılamaktır. Yani bu algılama kuvvelerinden her biri kimi zaman bilkuvve, kimi zaman da bilfiil algılamaktadır. Şayet bu kuvvelerden herhangi biri nesnesini bilfiil algılamıyorsa, yani bilkuvve kaldıkları müddetçe belirli bir şeyi algılama isteğinde de değildir. Tıpkı kör doğmuş bir kişi örneğinde olduğu gibi henüz onu tanımıyor, bilmiyordur. Lâkin nesnesini gerçekten bilfiil algılayacak ve ardından tekrar bilkuvve hâline dönecek olursa, bilkuvve hâlde kalmayı sürdürse dahi bilfiil algılama arzusunda olacaktır, çünkü artık algılamış olduğu nesneyi

111 Bi'l-kuvve ve bi'l-fiil Aristoteles'in aktüel-potansiyel (Yun. δυνάμει-ἐνεργείᾳ) ayrımına karşılık gelmektedir. Patric O. Schaerer, *a.g.e.*, s. 132, dipnot 103.

tanımıştır, ona alaka duyar ve özlemini çeker, tıpkı görme melekesi ile doğan, lâkin sonradan kör olan kişi gibi görmüş olduğu şeylere duyduğu arzu tükenmez. Algılanmış olan şey ne kadar mükemmel, hoş ve güzelse ona duyulan özlem o kadar büyük olur, kaybından duyulan üzüntüyse bundan daha da büyüktür. Bundan dolayı görmüş olduktan sonra görme melekesini kaybedenin çektiği üzüntü koku alma melekesini kaybedenin üzüntüsünden daha büyüktür; çünkü görüşün algıladığı nesneler koku alma melekesinin algıladıklarından daha mükemmel ve daha güzeldir. Şayet bir şeyin kemâli sınırsız, iyiliği, cemâli ve ihtişâmı sonsuz ise, o vakit o kemâlin, ihtişâmın ve cemâlin üzerindedir; ondan sudûr etmekte olan kemâlden, iyiden, ihtişamdan ve cemâlden başkası yoktur. Her kim ki o varlığı bildikten sonra onun algısından ve idrâkinden yoksun kalır, ondan yoksun kaldığı sürece hiç şüphesiz sonsuz bir elem içinde olacaktır; öte yandan o varlığı durmaksızın algılayan ve idrâk edense hiç şüphesiz daimî bir lezzettedir, sınırsız mutluluk ve neşededir, sonu olmayan bir sürûr ve sevinç içindedir.

Hayy mevcûdiyeti zorunlu olan bu varlığın tüm kemâl vasıflarla muttasıf olduğunu, tüm nâkıs sıfatlardansa münezzeh ve muaf olduğunu anlamıştı. Onun algısına ulaşmakta kullandığı şeyin cisimlerle benzer olmadığından ve cismin bozulmasıyla bozulmadığından emindi. Böylelikle Hayy için zâhir oldu ki böyle bir öze sahip olan böyle bir algı ve idrâke de hazırdır; ölümle birlikte bedeni geride bıraktığında, bundan evvel, yani bedeni kullandığı müddet zarfında ya mevcûdiyeti zorunlu olan bu varlığı hiçbir şekilde tanımamıştır ya ona ittisâli olmamıştır ya da ona dair bir şey işitmemiştir; bu yüzden bedenden ayrılırken bu varlığa bir istek ve özlem duymaz, yokluğundan acı çekmez. Çünkü tüm cismânî kuvvetler bedenin ölümüyle son bulurlar, böylece o kuvvet ve melekenin ihtiyaç duyduğu şeylere istek ve özlem duymadıkları gibi yokluğundan da üzüntü çekmezler.

Bu insan sûretinde olsun ya da olmasın, gayri nâtıka[112] tüm hayvanlar için geçerlidir. Yahut bundan evvel, yani bu özün bedeni kullandığı müddet zarfında şöyle olur: Bu varlığı tanımış ve ondaki kemâli, azameti, gücü ve iyiyi bilmiş, lâkin sonra ondan yüz çevirmiş ve bu vaziyet üzereyken ölümüne dek hevâsına tutulmuştur. Böylece onu müşâhede etmekten mahrum kalmıştır, lâkin ona duyduğu şevk hâlâ içindedir, duyduğu azapsa uzundur ve sonu olmayan bir elemdedir. Ya uzun çabalardan sonra o elemlerden arınıp kurtulacak ve bundan evvel şevk duyduğuna şahit olacak ya da sonsuza kadar elem içinde kalacaktır. Bu cismânî hayatında iki yoldan hangisine hazırlandığına bağlıdır. Varlığı zorunlu olan bu varlığı bedenden ayrılmadan önce tanıyana, onu tüm varlığıyla kabul edene, onun celâli, iyiliği ve ihtişâmı düşüncesine sarılana, ölüm gelinceye kadar ondan yüz çevirmeye-

---

112 Konuşma yetisi olmayan. Peripatetik çerçevede "akıl sahibi olmayan" olarak okunmalıdır. Aristoteles bu tanımı *Politika*'sında (1253a7-18) "λόγον δε μόνον άνθρωπος έχει των ζωων" ifadesinde kullanmıştır, "hayvanlar arasında yalnızca insan konuşma yetisine sahiptir" mânâsına gelir; kısacası Aristoteles'e göre insan "ζωον/ανθρωπον λόγος εχων" yani "akıllı hayvan"dır.

"Kâinat ve yaradılışta aklın tezahürü her yana nüfuz etmiştir. Hareket sahibi yaşamın en alt kademesinde şuursuz akıl (unconscious reason, ghair nâtiq) bulunur. Bu akıl kendisini yalnızca alt canlıların sahip olduğu yaşamsal işlevlerde göstermekle kalmaz, aynı zamanda '[hayvanların] kusurlu yanlarını onlara dişler, pençeler, boynuzlar vs. gibi çeşitli organlar vererek telafi etmekle de meşguldür.' Böylece onları mükemmel hâle getirmektedir. Zira mükemmel ve eksiksiz olmak hayatta ve akıl sahibi oldukları sürece tüm canlılar için kaçınılmazdır." Varlık mertebesinde yükseldikçe şuurlu akıl (conscious reason) karşımıza çıkar. Bu İlk Akıl'dan sudûr eden bir tür ışıktır. Akıllı hayvan'a ya da "âkil insan"ın bir sûreti ya da kopyası olan "tabii insan"a nüfuz eder. Ancak bu varlık hisler dünyasıyla öylesine iç içe geçmiştir ki zan ve kanı kademesinin üzerine yükselemez. Öte yandan tıpkı "İlâhî Eflâtun" gibi hisler dünyasını aşabilirse tüm güzelliği ve ihtişamıyla saf akıl dünyasına şahit olabilecek, akıl yürütmek ve çaba sarf etmeksizin varlığın hakîkatini kavrayabilecektir. Bu mertebeye ulaşmış olmakla kendi prototipi olan "âkil insan"a akrabalığını da kanıtlamış olacak ve gerçek evi olan akıl âlemindeki yerini alacaktır." Bkz. Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York, 2004), s. 28. (ç.n.)

ne ve ona bilfiil ikbâl ve tanıklık etme hâli üzere olana gelince, böyle olan kişi bedenden ayrıldığı vakit sonu olmayan bir lezzetle, mutlulukla, sürûrla ve ebedî sevinçle kalır; çünkü tanıklığı varlığı zorunlu olan bu varlığa ittisâl etmiştir, ona tanık olan artık keder ve zandan selamete çıkmış, cismânî, bedensel kuvvelerin hissetme işleri için ondan talep ettikleri –ki bunlar o hâle nispetle ancak elem, şer ve engellerdir– artık üzerinden alınmıştır.

Zâtının kemâli ve mutluluğunun varlığı zorunlu olan bu varlığı sonsuza dek, durmaksızın, bilfiil müşâhede etmekten kaynakladığını anladığı vakit Hayy ölüm bu bilfiil müşâhede hâlindeyken kendisini bulursa diye bir an olsun bakışlarını Vâcibu'l-Vücûd'dan ayırmaz oldu ki böylece mutluluğu elemle kesintiye uğramaksızın daim olabilecekti. Sûfîler şeyhi ve imamı el-Cüneyd[113] ölümü sırasında ashabına, "Bu Allah'ın namazı en büyük ve en mukaddes kabul ettiği bir vakittir," sözleriyle bu müşâhedeye işaret etmiştir.

Sonra Hayy bu bilfiil müşâhedeyi nasıl kesintisiz bir şekilde sürdürebileceğini düşünmeye koyuldu. Her an bu varlığı düşünmesi gerekiyordu. Lâkin ne zaman bu işe yoğunlaşsa ya bir nesne gözüne takılıyor ya kimi hayvanlardan bir ses işitiyor ya bir düşünce aklına takılıyor ya azalarından birinde bir acı hissediyor ya karnı acıkıyor ya susuyor ya üşüyor ya sıcaklıktan rahatsızlık duyuyor ya da bedenindeki fazlalığı defetmek için kalkması gerekiyordu. Bu yüzden tefekkürü bölünüyor, içinde bulunduğu hâl ortadan kalkıyor ve ancak uzunca bir çabanın ardından içinde bulunduğu müşâhede durumuna geri dönebiliyordu. Ölümün kendisini böyle bir araz hâlindeyken ansızın yakalamasından ve sonsuz bir sefalet ve ayrılık acısına yol açacağından korkuyordu. Bu hâline çok üzülüyor, fakat bir çare bulamıyordu.

113 Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 909). Ölmek üzereyken kıldığı namaz kaynaklarda anlatılmaktadır. (ç.n.)

Tüm hayvan türlerine dikkatle baktı; belki içlerinde bu varlığı algılayan ve farkında olanları, onu bulmaya çabalamış olanları vardır diye hareketlerini inceledi. Zira böylece onlardan bu sefil durumdan nasıl necat bulacağını öğrenebilecekti. Lâkin hepsinin yiyeceklerini elde etmek, yemek, içmek, çiftleşmek, gölgeye kaçmak ve güneşlenmek gibi arzularını gece gündüz, ölünceye ve vakitleri tamama erinceye kadar tatmin etmek peşinde olduklarını, hiçbirinin bunların dışına çıkmadığını ve herhangi bir zamanda başka bir şeyle uğraşmadıklarını gördü. Bu varlıktan bihaber olduklarını, ona özlem duymadıklarını ve herhangi bir sûretle onu bilmediklerini anladı. Hepsi ademe ya da ademe benzer bir hâle gitmekteydiler. Hayvanlar hakkında bu hükme vardığı vakit nebâtât üzerine de aynı hükmün yerinde olduğunu bildi, zira bitkiler hayvanların sahip oldukları idrâklerin ancak bir kısmına sahip değiller miydi? Şayet idrâki daha kâmil olan bu varlığın bilgisine erişememişse, o vakit idrâki daha noksan olanın onun bilgisine erişmesi mümkün değildir; ayrıca Hayy bitkilerin tüm fiillerinin beslenmek ve büyümekten ibaret olduğunu da görmüştü.

Bundan sonra yıldızlara ve gökyüzüne baktı. Hepsinin muntazam hareketlerle düzenli bir yol izlediklerini, berrak ve parlak, değişim ve bozulmadansa uzak olduklarını gördü. Böylece onların da cisimlerinden ayrı bir özleri olduğuna, varlığı zorunlu olan bu varlığı bildiklerine, bu bilen özlerin cisim olmadıklarına ve özlerinin, bilenin özü gibi cisimlerin içine işlenmemiş olduğuna dair kuvvetli bir sezgi hissetti. Nasıl olur da insan bu denli zayıfken ve hissedilir şeylere bu denli şiddetle ihtiyaç duyarken onun gibi bir öze sahip olur, fakat gök cisimleri cismânîliğin ötesinde, o özler benzeri özlere sahip olmaz? Hiç şüphesiz insan bozulmaya tabi cisimler cümlesindendir, yine de tüm noksanları onun cisimlerin ötesinde, bozulmaya tabi olmayan bir öze sahip olmasına engel değildir. Böylece Hayy semâvî cisimlerin

böyle bir öze sahip olmaya hiç şüphesiz evlâ olduklarını anladı. Onların da varlığı zorunlu olan bu varlığı tanıdıklarını ve bilfiil durmaksızın ona şahitlik ettiklerini bildi; çünkü kendisini durmaksızın müşâhede etmekten alıkoyan hissedilir arazlardan kaynaklı engellerin benzerleri semâvî cisimlerde bulunmamaktaydı.

Ardından durup düşündü: Neden bu kadar hayvan türü içinde bir tek kendisi kendisini semâvî cisimlere benzeten bu öze sahipti? İmdi, Hayy evvelden anasır meselesini ve bazılarının başka bazı şeylere dönüştüğünü ve yeryüzündeki hiçbir şeyin sûreti üzere bâkî kalmadığını anlamıştı; zira Kevn ü Fesâd sonsuza dek birbirini takip etmekte idi, bu cisimlerin ekserisi birbirine zıt olan şeylerin karışımı ve terkibi olduğundan bozulmaya tabi idi. Bu nedenledir ki içlerinde saf olanı yoktu. Halis saflığa en yakın olup da içinde kusur bulunmayanlarıysa bozulmadan gerçekten uzak olanlardı ki bunlar altın ve yakuttur, gök cisimleri ise basit[114] ve katışıksızdır, bu yüzden bozulmadan uzak ve sûreten değişime tabi değillerdir. Ayrıca Kevn ü Fesâd âlemindeki tüm cisimlerin gerçekte cismîlik mânâsı üzerine eklenmiş bir sûret üzerine var olduklarını anlamıştı ki bunlar ustukussât-ı erbaadır;[115] özü bundan daha fazlası üzerine var olanlarsa hayvanlar ve bitkilerdir. Özünde daha az sûret sahibi olanların fiilleri de o denli azdır ve yaşamdan da o denli uzaklardır, sûreti olmayanınsa yaşam için hiçbir yolu yoktur ve ademe benzer bir hâldedir. Öte yandan özünde sûreti daha fazla olanın fiilleri de o denli fazladır, yaşam hâline girmesi daha kolaydır. Şayet bu sûreti kendine has maddesinden ayırmanın bir yolu yoksa, o vakit yaşam gayet kâmil ve kuvvetli bir şekilde ortaya çıkar. Lâkin sûretten büsbütün yoksun olan şey heyûlâ, yani maddedir, içinde yaşama dair hiçbir şey yoktur, ademe benzerdir. Tek bir sûret üzere var olansa dört unsur-

114 Tek unsurdan oluşan, bölünmemiş/basit saf cisim. (ç.n.)

115 Dört unsur ya da element; toprak, su, hava, ateş. (ç.n.)

dur, Kevn ü Fesâd âleminde ilk varlık mertebesindelerdir ve daha çok sûreti olan şeyler bunlardan terkip olunmuştur. Bu ustukussâtın yaşamı bir hayli zayıftır, lâkin bu yalnızca tek bir hareket sahibi olmalarından kaynaklanmaz; yaşamları zayıftır çünkü onlardan her birinin tabiatının muktezasıyla açık bir çatışma içinde olan bir zıddı vardır ve onun sûretini değiştirmek çabasındadır. Bu yüzden mevcûdiyeti gayri mütemekkindir, yaşamı da zayıftır. Lâkin bitkilerin yaşamı bundan daha kuvvetliyken, hayvanların yaşamı bitkilerden de belirgin ve aşikârdır. Bunun nedeni tek bir ustukusun tabiatının bu bileşik cisimlerin içinde her ne varsa ona galip gelmesi, galip gelenin kuvvetinin geriye kalan ustukussâtın tabiatı üzerinde tahakküm kurması ve diğerlerinin hükmünü kaldırmasıdır. Böylece bu bileşik cisim galip gelen ustukusun hükmüne girer, lâkin bundan dolayı ancak zayıf bir yaşama layık ve ehildir.

Öte yandan bu bileşik cisimlerden bir ustukusun tabiatının diğerlerine galip gelmediği olursa, yani ustukussât onda eşit derecede zuhûr etmişlerse, o vakit bileşik cisim ustukussâtın herhangi birine benzerlikten uzak ve tam bir eşitlikte olacaktır; böylece herhangi biri diğerinin kuvvetini onun kendi kuvvetini boşa çıkardığından daha fazla boşa çıkarmayacak, aksine birbirleri arasında eşit şekilde eylem gösterecekler, böylelikle ustukussâttan birinin faaliyeti cisimde baskın hâle gelmeyecek ve herhangi bir ustukus cisme hâkim olmayacaktır. Hâliyle cisim ustukussâttan herhangi birine benzerlikten uzak olacak ve âdeta sûretinde hiçbir zıtlık yokmuş gibi olacaktır, bu nedenle yaşam için daha ehildir. Bu itidalin arttığı, tamama erdiği ve sapmadan uzak olduğu sürece daha büyük bir zıddı olmasından da uzak olacak ve böylece yaşamı daha kâmil olacaktır.

İmdi, yeri kalp olan hayvânî ruh şedit itidal sahibi olduğundan toprak ve sudan daha latif, ateş ve havadansa daha kalın ve kabadır, aralarında vasat hükmündedir, bu yüzden

ustukussâttan herhangi birine karşı açık bir zıtlık göstermez. Bu nedenle hayvânî sûrete temayül hâlindedir. Böylece Hayy buradan zorunlu olarak gördü ki bu hayvânî ruhlardan en dengeli olanları Kevn ü Fesâd âleminde mevcut olan yaşamdan en kâmil olanına mütemayildir ve böyle olan bir ruhun sûretinde karşıtlık sahibi olmamaya en yakın ruh olduğu, bu bakımdan da sûretlerinde karşıtlık olmayan gök cisimlerine benzediği söylenebilir. Hayvanların ruhu da böyledir, zira aslında bu ruh hiçbir şekilde yukarı ve aşağı yönde hareket etmeyen ustukussâtın arasındadır. Aksine, şayet onu merkez ve ateşin ulaştığı en yüksek nokta arasına, tam vasat mesafeye yerleştirmek mümkün olsaydı[116] ve bu sırada yok olmaya da tabi olmasaydı, orada sabit kalır, ne yukarı ne de aşağı hareket ederdi. Herhangi bir yerde hareket edecek olsaydı, tıpkı gök cisimlerinin hareketleri gibi merkezin etrafında hareket eder, olduğu yerde hareket edecek olsaydı, o vakit kendi etrafında dönerdi; şekli ise küre şeklinde olurdu ki bundan başkası zaten mümkün değildir, bu nedenle ciddi derecede gök cisimlerine benzerdir.

Hayvanların yaşam koşullarını göz önüne aldığı vakit Hayy varlığı zorunlu varlığın bilgisi olduğunu düşündüğü şeyi onlardan hiçbirinde görmedi. Lâkin Hayy kendi zâtında varlığı zorunlu olan varlığı gayet iyi biliyor ve hissediyordu. Buradan kendisinin gökyüzü cisimlerine benzer, ruhta mutedil bir hayvan ve diğer hayvan türlerinden farklı bir tür olduğunu anladı. Şüphesiz başka bir amaç için yaratılmış, hiçbir hayvan türünün erişemeyeceği çok daha büyük bir şey için hazırlanmıştı.[117] Bu dahi kendisinin şeref ve asaleti için kâfi idi; zira en aşağıdaki parçası dahi, yani

116 Kadîm kozmolojik anlayışa göre ay altı âlemde dört unsur doğal konumlarına göre şu şekilde düzenlenmişlerdir: En altta toprak, ardından su, hava ve en yukarıda ateş. (Bkz. Aristoteles, *Meteoroloji*, I 4, *Gökyüzü Üzerine*, II 4, IV I.) Patric O. Schaerer, *a.g.e.*, s. 132, dipnot 107.

117 Burada İbn Tufeyl bir kez daha Aristoteles'in erek temelli teleolojisine sığınmaktadır. (ç.n.)

cismânî olan bedeni dahi Kevn ü Fesâd âleminin dışında, arazlardan, eksikliklerden, değişim ve dönüşümden münezzeh olan semâvî cevâhire benzemekteydi. Öte yandan eşref kısmı ise varlığı zorunlu olan varlığı bilmesini sağlayan şeydi;[118] bu bilen varlık rabbânî ve ilâhî bir varlıktı, değişime tabi değildi, bozulmadan etkilenmiyor, cisimlerin tavsif edildiği sıfatlarla vasıflandırılmıyordu. Ne hislerle ne de muhayyileyle[119] idrâk ediliyor, bilgisine ise kendisinden başka hiçbir aracı ile ulaşılamıyordu. Kendi bilgisine kendisi ulaşmıştı; o bilendir, bilinendir, bilgidir; âlimdir, malumdur, ilimdir.[120] Aralarında herhangi bir fark yoktur, zira farklılaşma ve ayrışma cisimlerin ve cisimlere eklemlenenlerin

118 Allah'ın bilgisinin bir örneği olarak kullanılan bu "eşref kısım" Felâsife geleneğince "akıl" olarak adlandırılmıştır. Öte yandan Gazzâlî bunu "kalp" olarak isimlendirmektedir. İbn Sînâ ise ruh ve akıl arasındaki ilişkiyi (özlerin beden, madde [veya] sûret, ruh ve akıl olarak ikiye ayrıldığı bir bağlamda) şu şekilde açıklamaktadır: "Her cevher ya bir cisimdir ya da bir cisim değildir. Eğer bir cisim değilse ya bir cismin parçasıdır yahut değildir, bu yüzden cisimden büsbütün müstakildir. Eğer bir cismin parçası ise ya onun sûretidir yahut da maddesi. Öte yandan müstakil ve hiçbir cismin parçası değilse, o vakit ya hareket ilkesi mânâsında bedendeki sürece belirli bir bağlantısı vardır ve 'nefs' olarak anılır ya da cisimden büsbütün müstakildir ve 'akıl' olarak anılır." (İbn Sînâ: *Şifa, İlâhiyyât* II 1, s. 60) Patric O. Schaerer, *a.g.e.*, s. 132-33, dipnot 109.

119 Muhayyilenin temsil ettiği, fiziksel yokluklarında şeylerin duyusal formlarından başkası değildir. Bkz. M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, c. I (Otto Harrassıwitz Wiesbaden, 1963), s. 533. (ç.n.)

120 İnsanın bilmesine ilişkin derecelerin ârif (bilen), maruf (bilinen), marifet (bilgi), âlim (bilen), malûm (bilinen) ve ilm (bilgi) olarak birbirlerine eşitlenmesi Aristoteles'te (*Ruh Üzerine*, 429b29, 430a10) bulunmaktadır. Aristoteles tinsel alan için düşüncenin (τὸ νοοῦν) nesnesiyle (τὸ νοούμενον) örtüşmesine izin vermektedir (ayr. karş. Plotinus, *Enneadlar*, VI 6, 15). Daha sonra el-Fârâbî kadîm kaynakları izleyerek insan aklını aynı şekilde nitelendirmiştir (*Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 35). Öte yandan İbn Sînâ'nın bu görüş hakkında çekinceleri vardır (örn. *el-İşârât*, III. c., s. 267-271). Bilginin bu kendi üzerine yansımasından yola çıkarak, Allah aynı zamanda düşünmekte ve düşünce olduğundan insan aklının da aslında "ilâhî" olduğu söylenebilir. Fakat bu Allah için özünde ve her zaman böyleyken, insan aklı için yalnızca arızîdir ve kesinlikle temel bir özellik değildir. Patric O. Schaerer, *a.g.e.*, s. 133, dipnot 110.

sıfatlarındandır. Burada ise cisim yoktur, cisim sıfatı yoktur, cisme eklemlenen de yoktur.

Tüm hayvan sınıfları içinde semâvî cisimlere benzerliğin yalnızca kendisine has olduğunu anladığı vakit Hayy onlara benzemenin, hareketlerini taklit etmenin ve elden geldiğince onları andırmanın kendisi için bir zorunluluk olduğunu gördü. Kezâ tıpkı Vâcibu'l-Vücûd'un cisim sıfatlarından münezzeh olduğu gibi, varlığı zorunlu olan varlığı bilmesini sağlayan bu eşref parçasının da ona olan benzerliğinden dolayı cisim sıfatlarından münezzeh olduğunu gördü. Ayrıca varlığı zorunlu olan varlığın sıfatlarını nefsinde mümkün olan her yolla kazanmasının da kendisi için bir zorunluluk olduğunu anladı; onun ahlâkını almalı, fiillerini taklit etmeli, iradesini yerine getirmeli, ona teslim olmalı, zâhir ve bâtında hükümlerinin cümlesinden tüm kalbiyle razı gelmeli, bedenine acı çektirse, onun için zararlı olsa ve hatta tüm bedenini telef etse dahi ondan hoşnut olmalıdır.[121]

Kezâ Kevn ü Fesâd âleminden olan aşağı ve sefil parçasından dolayı diğer tüm hayvan türlerine benzediğini de gördü. Bedeni zulmet[122] ve kesifti, yemek, içmek, çiftleş-

121 Mümkün olan en iyi şekilde Tanrı'ya benzemeye çalışmak (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν) Platon tarafından felsefenin temel amacı olarak belirlenmiş (Theaetetus 176b ve Devlet 613b) ve daha sonra Geç Antikite'de Aristoteles üzerine yapılan şerhlerde karşılaştığımız altı klasik felsefe tanımından biri olarak kabul edilmiştir (bkz. P. Schulthess 1996, s. 34-38). Bu tanımlar henüz erken bir dönemde İslam felsefesine de girmiştir; Kindî için bu Allah'a kelimesi kelimesine bir benzeme (teşebbüh) değil, aksine onun fiillerine benzemektir. Patric O. Schaerer, *a.g.e.*, s. 133-34, dipnot 112.

Öte yandan Tanrı'ya benzeme düşüncesi dinler tarihinde, özellikle İbrani/Yahudi bedensel arınma ritüelleri ve temiz kalma çabasında "Imitatio Dei" (Tanrı'yı taklit etmek) kavramıyla ifade edilmektedir. (ç.n.)

122 Parlak ve ışıltı saçan gök cisimlerinin aksine maddî beden karanlık ve kesiftir; özellikle Yeni Eflâtunculuk düşüncesinde madde karanlık olarak kabul edilmektedir. (Bkz. R. Walzer 1985, s. 479). Patric O. Schaerer, *a.g.e.*, s. 133, dipnot 111.

İlginç bir benzerlik Hititlere ait çivi yazılı tabletlerde "Gökten Düşen Ay" anlatısında iki kez karşımıza çıkmaktadır: 1) "Dinlesin gökteki tanrılar ve >

mek cümlesinden her nev hissedilir şeye arzu duymaktadır. Lâkin Hayy bedeninin de kendisi için boş yere yaratılmamış olduğunu ve boş bir iş için kendisine bağlanmadığını gördü; ancak diğer hayvanların hareketlerine benzer hareketleri yapmakla mümkün olsa dahi bedenine bakmalı ve onu korumalıydı. Böylece yapmasının zorunlu olduğu davranışların üç fiile karşılık geldiğini anladı: Kendisini gayri nâtıka hayvanlara benzetecek olan davranışlar, semâvî cisimlere benzetecek olan davranışlar, varlığı zorunlu olan varlığa benzetecek olan davranışlar.

Birinci teşbih: Farklı bölümlere ayrılmış azaları, çeşitli güçleri ve farklı hareketleri olan cismî bedenden dolayı yapması gerekenler.

İkinci teşbih: Beden ve bedendeki tüm güçlerin başlangıcı olan, kalpte bulunan hayvânî ruhtan dolayı yapması gerekenler.

Üçüncü teşbih: Varlığı zorunlu olan varlığı bilmesini sağlayan özünden dolayı yapması gerekenler.

Saadet ve kurtuluşunun varlığı zorunlu olan bu varlığı sürekli müşâhede etmekte olduğunun evvelce farkına varmıştı, bu yüzden ondan bir an olsun gözünü ayırmamalıydı.

Ardından böyle bir sürekliliğe nasıl erişebileceğini düşündü. Düşüncesinden vardığı çıkarım bu üç tür teşbihi uygulaması gerektiği idi: Lâkin ilk teşbih bu müşâhedeye dair ona hiçbir kazanım sağlamadığı gibi aksine hem onu varlığı zorunlu varlıktan uzaklaştırıyor hem de bir engel teşkil ediyordu, çünkü sadece hissedilen nesnelerde tasarruf hakkına sahipti; gel gör ki hissedilen nesnelerin tümü bu müşâhedeye

---

karanlık yeryüzündekiler..." 2) "...Dokuz sene sürdü Alalus'un göklerdeki krallığı. Dokuzuncu senesinde Anus savaştı Alalus'la ve yendi onu. Alalus kaçtı Anus'un önünden aşağıdaki karanlık dünyaya..." Bkz. ed. James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton, 1969) s. 120. (ç.n.)

engel teşkil eden bir perdedir. Öte yandan ikinci teşbih olan semâvî cisimleri elde edebilmek için bu hayvânî ruha teşbihi idame ettirmek gerekir. Her ne kadar zarardan ari olmasa da zarûrî olması bu sebeptendir.

İkinci teşbihe gelince, onu sürekli müşâhede etmekten büyük bir pay elde edecektir, lâkin bu müşâhede katışıksız olmayacaktır. Zira onu salt bu şekilde durmaksızın müşâhede eden bu müşâhede ile ileride açıklanacağı üzere kendi zâtını da idrâk etmiş olur.

Üçüncü teşbihle saf müşâhede ve katışıksız istiğrâk elde edilir ki artık hiçbir sûrette varlığı zorunlu olan varlıktan başkasına dikkat etmek mümkün değildir; bir kez bu müşâhedeye şahit olan artık nefsini kaybeder, fenâya kapılır, gözden kaybolur. Bundan böyle büyük yahut küçük tüm özler yitip gider, yalnızca Tek ve Gerçek Zorunlu Varlık (Celle, Teâlâ ve Azze) kalır.

Nihaî arzusunun bu üçüncü teşbih olduğunu, onu da ancak ikinci teşbihi uzun müddet tekrarlamak ve uygulamakla elde edebileceğini, lâkin bunun da ilk teşbihi hakkıyla icra etmedikçe kendisi için uzun sürmeyeceğini anladığı vakit Hayy birinci teşbihin kendi içinde bir engel teşkil etse de zarûrî olduğunu, özde değil ancak arızî bir yardımının dokunacağını, ancak yine de gerekli olduğunu bildi. Bu yüzden bu birinci teşbihe yalnızca zarûrî olan payı vermeyi kendisine şart koştu. Bu da hayvânî ruhun ancak hayatta kalmasına yetecek kadar olan bir paydı. İmdi, bu ruhun bekâsı için iki şeyin zarûrî olduğunu buldu. Birincisi içeriden ihtiyacını karşılayan, onda eriyenin yerine geride kalan şey, yani gıda. İkincisi onu dışarıdan muhafaza eden, soğuk, sıcak, yağmur, güneş yanığı, zararlı hayvanlar ve benzeri tüm ezaları defeden şey. Şayet bu zarûrî şeyleri canı istediğince alıp kullanacak olursa belki de israfa düşecek ve yeterli olandan fazla alacaktı. Farkına varmadan kendine

zarar verebileceğini gördü. Böylece çizdiği bir hudutla kendisini bağladı, onun sınırını aşmayacak, belirlediği miktarı geçmeyecekti. Ne tür şeylerle ne miktarda ve ne aralıklarla besleneceğini düşündü. Öncelikle yenebilecek türleri düşündü ve bunların üç türde olduklarını gördü: İlkin henüz olgunlaşmamış ve son noktasına erişmemiş bitkiler; bunlar yenilebilir yaş baklagiller sınıfındandır. Ardından tam olarak olgunlaşmış ve kendi türünden başkasının ekilebilmesi için tohum vermiş meyveler geliyordu; bunlar yaş ve kuru meyveler sınıfındandır. Sonra beslendiği hayvanlar gelir, bunlar kara ve deniz hayvanlarıdır. Hayy tüm bu cinslerin varlığı zorunlu olan varlığın fiili olduğunu gayet iyi biliyordu, ona yakın olmanın ve ona benzemeyi istemenin kendisini mutlu kılacağını anlamıştı. Onlarla beslenmek hiç şüphesiz kemâle ermelerinin önünü kesecek ve maksatları olan nihaî gayeye ulaşmalarına engel olacaktı. Bu fâilin fiiline itiraz etmektir, bu itiraz ona yakın olmak ve ona benzemek arzusunun da karşıtıdır. Böylelikle mümkün olduğunca yemekten uzak durmanın kendisi için doğru olacağını düşündü. Lâkin bu elinden gelmediği vakit beslenmekten imtinâ ederse bunun bedeninde bozulmaya neden olacağını gördü, bu ise fâiline karşı birincisinden çok daha büyük bir itiraz olurdu. Hayy yok oluşları kendi bekâsının sebebi olan diğer varlıklardan daha üstündü. Böylece ehvenişer olanı seçti, iki itirazdan daha hafif olanına müsamaha gösterecekti. Bu türlerden alıp yiyebileceğini, ancak bunlar yoksa, o zaman en kolay elde edebileceklerini yemeyi düşündü, yiyeceği miktarı ise bundan sonra belirleyecekti. Lâkin hepsi mevcut ise, o vakit onlardan alırken fâilin fiiline karşı büyük bir itiraz teşkil etmeyenleri tespit etmeli ve seçmeliydi; bunlar kendi türünden aynısını üretmek üzere tohumu hazır ve eti iyice olgunlaşmış leziz meyvelerdi. Yalnız tohumun muhafaza edilmesi şarttır, bunlar yenilmemeli, yok edilmemeli, kayalık, tuzlu toprak ve benzeri gibi bitkiler için uygun olmayan

mevzilere atılmamalıdır. Şayet elma, armut, erik ve benzeri besleyici ve et sahibi bu meyvelerin benzerini bulamıyorsa, o vakit ceviz ve kestane gibi tohumundan başka besleyiciliği olmayan meyveler veyahut henüz olgunlaşmamış baklagiller yemelidir. Hayy için iki şart vardı; en çok bulunanları ve büyümesi en güçlü olanları seçecek, köklerini sökmeyecek, tohumlarını telef etmeyecekti. Şayet bunlar yoksa, o vakit hayvanlardan yahut yumurtalarından alabilirdi. Hayvanlardaki şartı ise en çok bulunanlarından seçmek ve bir türü tamamıyla yok etmemekti. Beslendiği türe dair belirlediği sınırlar böyleydi. Miktara gelince, sadece açlık ihtiyacını bastıracak ölçüde yiyecek ve bunu aşmayacaktı. Öğünler arasındaki zamana gelince, ancak ihtiyacı olan kadar gıda yiyecek, bununla idare edecek, açlıktan zayıf düşene dek daha fazlasını aramayacaktı; öte yandan zafiyet ikinci teşbih için gerekli olan kimi amellere engel olabilir, bunları kesebilirdi. Bu meselenin bahsi birazdan ele alınacaktır.

Hayvânî ruhun bekâsında onu dışarıdan korumak için yapması gerekenler Hayy için oldukça kolaydı, çünkü üzerine deriler giymişti ve dışarıdan gelecek olanlara karşı onu koruyan bir barınağı vardı; bununla iktifâ ediyor, üzerinde fazla zaman harcamayı gerekli görmüyordu. Beslenme meselesinde de kendisi için koyduğu kanunları gözetiyordu, yukarıda bunlardan bahsetmiştik.

Sonra ikinci teşbihe geçti; bu semâvî cisimlere benzemek, onları taklit etmek, sıfatlarını üstlenmek ve vasıflarına tabi olmaktır. Yoğunlaştığı vakit bunların üç tür olduklarını gördü: Birincisi altlarında bulunan Kevn ü Fesâd âleminden dünyayla ilişkilerinde zâtları gereği ısı verme ya da araz bakımından soğutma, aydınlatma, latif ve kesif kılma vasıflarına ek olarak, varlığı zorunlu fâilden üzerine taşan ruhânî sûretleri almak üzere dünyayı mütemayil kılmak için yaptıkları diğer tüm işlerdir. İkincisi kendi zâtlarından kaynaklanan berrak, parlak ve arı olmak gibi vasıflarıdır,

leke ve her türlü kirden münezzehtirler. Hareketleri kimisi kendi merkezi üzerinde, kimisi de bir başkasının merkezi üzerinde daireseldir. Üçüncüsü onu durmaksızın müşâhede etmek, hiçbir sûrette ondan yüz çevirmemek, ona şevk duymak, hikmetiyle hareket etmek, iradesini tamama erdirmek üzere emrinde olmak gibi varlığı zorunlu olan varlığa izafe vasıflarıdır; ancak onun iradesiyle ve eliyle hareket eder. Bu üç evsafın hepsini elinden gelen en iyi şekilde icrâ eden ona benzemeye başlar.

Birincisine gelince, bu teşbihte Hayy'ın hiçbir hayvan yahut bitkiyi muhtaç, hasta, zorda ya da engele takılmış bir hâlde görmemesi, bu yüzden de benzeri kötülükleri gücü yettiğince izâle etmesi lazım geliyordu. Ne vakit güneşi kesilmiş, başka bir bitkinin dolanıp zarar verdiği veyahut susuzluktan kurumak üzere olan bir bitki görse güneşine engel olan perdeyi kaldırır, dolanıp zarar veren bitkiyi ayırır ve mümkün olduğunca su verirdi. Ne vakit bir yırtıcının kovaladığı, tuzağa düşmüş, dikenlere takılmış, gözüne ya da kulağına bir şey kaçmış ve bundan canı yanan, aç yahut susuz kalmış bir hayvan görse onu tüm bunlardan kurtarır, elden geldiğince besler ve su verirdi. Ne vakit hayvanları ve bitkileri sulamak için akan, lâkin içine düşen bir taş ya da akıntının üzerine sürüklediği bir şey yüzünden akışı akamete uğramış bir su görse bunların tümünü temizler ve yolunu açardı. Böylece amacına ulaşıncaya kadar bu teşbihi izlemeye elinden gelen en iyi şekilde devam etti.

İkinci teşbih: Bu teşbihte bedenini sürekli temiz tutması, kir ve pisliği izâle etmesi, suyla sık sık yıkanması, tırnaklarını ve dişlerini, bedeninin gizli yerlerini temizlemesi, güzel kokan bitkiler ve hoş kokulu yağlar sürünmesi, elbisesini temiz ve hoş kokulu tutması gerekiyordu. Böylece ışıl ışıl, güzel ve tertemiz olacak, misler gibi kokacaktı. Bununla birlikte birtakım dairesel hareketler de yapması gerekiyordu; kimi zaman adanın etrafını ve sahillerini dönüyor, en uç

noktalarına kadar yürüyordu. Kimi zamansa evinin etrafını dönüyor, bazı taşların etrafında birkaç tur atıyordu. Bunları kâh yürüyerek kâh koşarak yapıyordu. Bazen de bayılıp düşünceye kadar kendi etrafında dönüyordu.

Üçüncü teşbih: Bu teşbihte varlığı zorunlu olan varlığı düşünmesi, ardından hissedilen şeylerle bağlantısını büsbütün kesmesi gerekiyordu. Gözlerini kapatıyor, kulaklarını tıkıyor ve hayale kapılmaktan elinden geldiğince uzak duruyor, olağanca gücüyle sadece onu düşünüyor, başka hiçbir şeyi ona ortak koşmuyordu. Bunda kendi etrafında hızla dönmekten yardım alıyordu. Dönüşü şiddetlenip hızlandığı vakit tüm hissedilen şeyler kayboluyor, hayal gücü ve cismânî azalara bağlı diğer tüm kuvvetleri zayıflıyordu. Öte yandan zâtının faaliyeti güçleniyordu –ki bu cisimden ötedir– öyle ki kimi zaman düşüncesi saf, kusursuz hâle geliyor, böylece varlığı zorunlu olan varlığı müşâhede ediyordu. Sonra cismânî güçleri Hayy üzerinde yeniden etkinleşiyor, onun bu hâlini fesada uğratarak evvelce bulunduğu aşağıların aşağısı konumuna indiriyorlardı.[123] Şayet zayıflık amacına ulaşmasına engel olacak bir hâle gelirse, bahsedilen kurallara bağlı kalmak şartıyla biraz yemek yiyor, ardından, bahsetmiş olduğumuz üç seviye içinden semâvî cisimlere benzeme çabasına geri dönüyordu. Böylece Hayy cismânî güçlerine direnerek ve onlar da kendisine direnerek, onlarla mücadele ederek ve onlar da kendisiyle mücadele ederek bir müddet devam etti. Kimi zaman Hayy cismânî güçlerine galip geliyor, düşüncesi tüm lekelerden arındırıyordu, o vakit üçüncü teşbih ehlinin eriştiği ahval ona da görünür oluyordu.

Ardından üçüncü teşbihi arzulamaya başladı, artık onu elde etmek için çaba sarf edecekti. Varlığı zorunlu varlığın sıfatlarına baktı. Uygulamaya geçmeden evvel bu ilmi bakışı sırasında varlığı zorunlu varlığın sıfatlarının iki tür ol-

123 Tîn 5: "Sonra onu aşağıların aşağısına indirdik." (ç.n.)

duğunu anladı: İlim, kader ve hikmet gibi sübûtî sıfatlar ve onu cismânîlikten, cisme tutunmaktan ve cisimle –çok uzak olmasa dahi– alâkalı olmaktan tenzih eden selbî sıfatlar. Sübûtî sıfatlar bu tenzih olma durumunu şart koşmaktadırlar. Öyle ki onda cisim sıfatına dair hiçbir şey mevcut değildir, zira cisim sıfatları kesret üzeredir; lâkin bu sübûtî sıfatlardan ötürü zâtı kesret kazanmaz, hepsi tek bir mânâya rücû ederler ki bu onun asıl zâtıdır. Böylece Hayy bu iki tür sıfatın ikisini de arzulamaya ve onları nasıl taklit edeceğini düşünmeye başladı. Sübûtî sıfatların tümünün varlığı zorunlu varlığın zâtının hakîkatine ait ve ona tabi olduklarını, onda hiçbir sûrette kesret bulunmadığını –kesret cisim sıfatlarındandır–, varlığı zorunlu varlığın zâtını bilmesinin zâtı üzerine eklenen bir mânâ olmadığını, bilakis zâtının kendini bilmek ve kendini bilmenin de zâtı olduğunu anladığı vakit Hayy kendi zâtını bilmesinin de mümkün olduğunu gördü. Zâtını bilmesini sağlayan bu ilim zâtının üzerine eklenen bir mânâ da değildi. Bilakis o, o idi. Böylece Hayy sübûtî sıfatlarda varlığı zorunlu varlığa benzemesinin onu bilmek olduğunu öğrendi, lâkin hiçbir cisim sıfatını ona ortak koşmayacaktı. Bundan sonra kendini buna adayacaktı.

Selbî sıfatlara gelince, bunların tümü varlığı zorunlu varlığı cismânîlikten tenzîh eden sıfatlardır. Bu yüzden Hayy kendisini cismânî vasıflardan arındırmaya başladı. Evvelce yapmış olduğu semâvî cisimlere benzeme alıştırmaları bu vasıflardan kurtulmakta ona epeyce bir yol kazandırmış olsa da dairesel hareketler –ki cisim sıfatlarından en önemli harekettir–, hayvanlar ve bitkilere itina göstermesi, onlara müşfik davranması ve karşılaştıkları engelleri ortadan kaldırmaya özen göstermesi gibi hâlâ geriye kalan pek çok şey vardı. Bunlar da hiç şüphesiz cisim sıfatlarındandı; zira ilkin onları görmüş olması ancak cismânî bir kuvvedir, sonra onlara yardım etmeye çalışması da yine cismânî bir kuvvedir. Böylece bunların tümünü kendisinden uzaklaştırmaya ko-

yuldu, hiçbiri elan talip olduğu hâle uygun değildi. Nihayet sessizlik içinde mağarasına kapandı, başını eğdi, gözlerini tüm hissedilir şeylere, cismânî kuvvelere ve kaygılara karşı yumdu. Varlığı zorunlu varlığa ona hiçbir ortak koşmaksızın yoğunlaştı. Ne vakit yoğunlaşması başka bir düşünceyle bölünse onu derhal zihninden uzaklaştırıyordu. Buna gayret ediyor ve sürdürmeye öyle bir çaba sarf ediyordu ki nefsi buna alışıyordu. Bunu uzunca bir müddet sürdürdü, hatta yemek yemeden, hareket etmeden günler geçti. Bu yoğun mücâhede sırasında kendi zâtından başka her şey hafızasından ve düşüncelerinden yitip gidiyordu.

Lâkin ilk ve gerçek varlığı zorunlu varlığı müşâhedesine istiğrâk ettiği anda kendi zâtının kaybolmadığını gördü. Bundan dolayı üzüldü ve tasalandı. Bunun arı müşâhededе bir lekeden kaynaklandığını ve düşüncesinde bir şirk olduğunu biliyordu. El-Hakk'ı katışıksız ve en içten bir şekilde müşâhede edinceye kadar nefsinin yok olmasını istiyordu; böylece hafızası, düşünceleri, gökyüzü, yeryüzü ve ikisinin arasındakiler, tüm ruhânî sûretler ve cismânî duyular, maddeden ayıran tüm duyular, yani gerçek varlığı bilen özler ortadan kalkacak ve o özlerin içinde kendi zâtı da ortadan kalkacaktı. Hepsi yok olacak, ortadan kalkacak, havada uçuşan zerreler hâline gelecek[124] ve geriye sadece tek hakîkat, mevcûdiyeti sabit olan varlık kalacaktı. O ki zâtının üzerine eklenen bir mânâ olmayan sözüyle buyurmuştur ki, "Bugün mülk kimindir, Tek ve Kahhâr olan Allah'ındır."[125] Hayy O'nun sözlerini anladı, nidasını işitti, kelâmı ve konuşmayı bilmiyor oluşu anlamasına engel olmadı. Bu hâle istiğrak etti, hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitemediği, hiçbir beşer kalbinin bilmediğine şahit oldu.

Beşer kalbinin bilmediği bir işin vasfına kalbini bağlama. Beşer kalplerine giren nice işler dahi tasvir edilemezken,

124 Vâkı'a 6. (ç.n.)
125 Mü'min 16. (ç.n.)

kalbin bilmediği, onun âleminden ve sınırlarından olmayan bir iş nasıl olur da tasvir olunur? Kalp[126] derken kalbin cismini ve içindeki ruhu kastetmiyorum. Bilakis bununla insan bedenine kuvveleriyle dolup taşan ruhun sûretini kastediyorum.[127] Bunların üçüne de kalp denir. Lâkin üçünün de bu işi hatırlayıp bilmesinin yolu yoktur. Bir şeyin tabiri ise ancak onu hatırlayıp bilmekle mümkündür. Böylesi bir hâlin tabirini isteyen hiç şüphesiz imkânsızı istemektedir. O kişi rengin tadına bakmak yahut siyahın tatlı ya da ekşi olmasını isteyen kişi gibidir. Lâkin bununla birlikte seni Hayy'ın o makamda şahit olduğu mucizevi şeylerin tasvirinden de büsbütün yoksun bırakmayacağız. Ancak bunu hakîkatin kapısını çalmak yoluyla değil, darbımesel yoluyla yapacağız. O makamda olanları tahkik etmenin yolu ancak oraya ulaşan için mümkündür. Şimdi, sana işaret ettiğim şeyi kalbinin işitişiyle dinle ve aklının basarıyla gör ki belki onda seni iyilik ve doğruluk yoluna sokacak bir hidayet bulursun! Sana şartım şudur, elan anlattıklarımdan daha fazlasını sormayacak, kâğıtlara yazdıklarımla yetineceksin. Şüphesiz yer dardır, lafzı olmayanın üzerinde lafızla tahakküm kurmaksa tehlikelidir.[128]

---

126 Kalp Arapçada öz/cevher, ruh/can anlamlarını da taşımaktadır. Léon Gauthier, *Hayy Ben Yaqdhân*, (Beyrut, 1936), s. 87, dipnot 4.

127 Bu pasaj açıkça Gazzâlî'den ilhamla kaleme alınmıştır, *el-Münkız*, Kahire, h. 1309, s. ٦٢, l. 24: "İnsan beden ve kalpten yaratılmıştır; kalpten kastım özdür, bu insandaki hayvânî ruhun sûreti demektir, et ve kandan yapılmış olan aza mânâsında değildir ki bu hem insan hem de hayvanlarda müşterektir." Bu pasajın Barbier de Maynard tarafından yapılan tercümesi (Journ. Asiatique, 1877, s. 1,) hatalıdır. Hakîkatu'r-Rûhî terkibini, "[hayvânî] ruhun aslı" yerine "gerçeğin ruhu" olarak çevirmiştir. Öte yandan kalp Gazzâlî ve İbn Tufeyl tarafından akleden/aklî ruh şeklinde tanımlanmaktadır. Blaise Pascal'ın dile getireceği, "Kalbin aklın bilmediği sebepleri vardır," ifadesi oldukça farklı bir anlamdadır. (*Pensées*, édition minör Brunschwig, bölüm IV, fragman no: 277) Léon Gauthier, *a.g.e.*, s. 87, dipnot 5.

128 Araplar arasında gayet iyi bilinen Hipokrat'ın ünlü sözüne benzerlik gözden kaçmıyor: "Hayat kısa, sanat uzun, zaman az." (Bkz. M. Bresnier, *Cours pratique et théorique de langue arabe*... Cezayir 1855, s. 100 Arapça tercümede, Fransızcaya yeniden tercüme edildi, s. 161) الوقت ضيق >

Zâtı ve diğer tüm zâtlar fenâya erip yok oldukları vakit el-Vâhid el-Kayyûm'dan başka hiçbir şeyi görmez oldu. O'na şahit oldu. Sonra diğer düşüncelere döndüğü vakit sarhoşluğa benzer o hâlinden uyandı ve kendi zâtının yüce hakîkatin zâtından ayrı olmadığını hatırlayıp bildi. Hayy'ın gerçek zâtı el-Hakk'ın zâtıydı. İlkin el-Hakk'ın zâtından farklı olduğunu sandığı zâtı gerçekte hiçbir şeydi, bilakis el-Hakk'ın zâtından başka bir şey yoktu. Bu hiç şüphesiz katı cisimlerin üzerine düşen ve orada yansımasını gördüğün güneş ışığına benzer. Bu ışığın üzerinde yansıdığı cisme nispet edilse dahi aslında güneş ışığından başka bir şey değildir. Bu cisim yok olacak olsa üzerindeki ışık da yok olur, ama güneşin ışığı olduğu gibi kalır; ne cismin varlığıyla gücünden kaybeder ne de yokluğuyla güç kazanır. Bir cisim ışığı almaya uygun olduğu zaman onu alır. Cismin olmadığı yerde böyle bir alma durumu da yoktur ki bunun bir mânâsı da yoktur.

Bu zan el-Hakk zât (Azze ve Celle) hiçbir şekilde çokluk kabul etmediği ve kendi zâtını bilmesinin bizatihi zâtından kaynaklandığını anladığından Hayy'ın indinde daha da güçlenmişti. Bundan Hayy şu zorunlu sonuca ulaştı: Her kim ki O'nun zâtının ilmine ulaşır, kendi zâtına da ulaşır; ilme ulaşan, zâta da ulaşır. Ancak bu zât yalnızca kendisiyle hâsıl olur; ona ulaşan nefs zâttır, bu yüzden Hayy zâtın bizzat kendisidir.

Benzer şekilde maddeden ayrı olan tüm zâtlar evvelce kesret üzere görmüş oldukları o yüce zâtı bilirler, işte bu zan Hayy'ın indinde artık tek bir varlık olmuştur. Şayet Allah ona rahmetini bahşedip hidayet etmeseydi bu şüphe Hayy'ın zihnine kazınıp kalacaktı. Böylece Hayy duyduğu

---

"vakit dar" Hipokrat: "Ο βίος βραχύς, η δε τέχνη μακρή, ο δε καιρός οξύς, η δε πείρα σφαλερή, η δε κρίσις χαλεπή," "Vita brevis, ars longa, occasio præceps, experientia fallax, judicium difficile." Léon Gauthier, a.g.e., s. 88, dipnot 3.

şüphenin cisimlerin zulmetinden geriye kalan artıklardan ve algıların bulanıklığından kaynaklandığını anladı. Çokluk ve azlık, bir ve vahdet, toplanmak, birleşmek ve ayrılmak; bunların hepsi cisim sıfatlarındandı. Lâkin maddeden ayrı ve bağımsız olmakla el-Hakk (Azze ve Celle) zâtı bilen bu zâtların kesret yahut vahdet üzere oldukları söylenemez, çünkü kesret zâtların birbirlerinden ayrılmalarından dolayıdır. Vahdet de ancak birleşmeyle olur. Madde ile karıştırılmış bileşik kavramlar olmadan bunlardan bir şey anlaşılmaz. Lâkin bu mevzideki tabir imkânı oldukça dardır; şayet o ayrı zevâtı bizim lafzımıza bakarak çokluk sıygasında tabir edecek olursan onlardaki kesret mânâsı pek bir yanıltıcıdır, kesretten beridirler. Şayet onları tekil sıygasından tabir edecek olursan o vakit bu da teklik mânâsına gelir ki onlar için imkânsızdır.

Sanki gözleri güneşten kör olmuş, deliliğin zincirlerinde çırpınan yarasalarla[129] karşılaşmış biri gibiyim, bana, "Kılı kırk yarmakta öyle ifrata gittin ki akıl yolundan saptın, makulün hükmünü fırlatıp attın. Oysaki bir şeyin ya bir ya da birden çok olması aklın ahkâmındandır,"[130] diyorlar. Lâkin haddini aşma, dilinin şiddetini dizginle, kendinden şüphe duy ve katmanlarının arasında olduğun bu sefil hissedilir âlemi Hayy bin Yakzân'ın düşünmüş olduğu gibi düşün. Hayy bu

129 Yarasanın güneş ışığına maruz kaldığında kör olduğu düşünülürdü. Aristoteles tarafından apaçık olgusal gerçekleri kavrayıp bilememe durumuna örnek olarak kullanılmıştır (*Metafizik*, II 1, 993b). Gazzâlî de insan aklının yetkinlik ve kapasitesi hususunda bu kıyaslamayı kullanmaktadır: "Aklın ışığı Allah'ın bir hediyesidir, bunu kendisine yakın olanlardan pek azına bahşeder. Lâkin beşeriyetin kahir ekseriyeti ehliyetsizlik ve cehalette kalmıştır. Bu yüzden tıpkı yarasaların güneş ışığını idrâk edip anlayamadıkları gibi, onlar da istintaca dayalı tartışmaları anlayamazlar." (*el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*) Patric O. Schaerer, *a.g.e.*, s. 136, dipnot 129.

130 Buradaki üç ifade 'akl (idrâk etmek, akıl yürütmek, anlamak, düşünmek) kökünden türemektedir: Garîzat el-ukalâ (akillerin mizacı ya da aklın yolu), hukm el-ma'kûl (sağduyu/ortak akılla muhakeme etme), ahkâm el-'akl (aklın hükümleri). Patric O. Schaerer, *a.g.e.*, s. 136, dipnot 130.

âleme ilk baktığında kesret üzere olduğunu gördü, sonsuz ve hiçbir sınıra girmeyen bir kesretti bu. Sonra başka bir noktadan baktı ve tek olduğunu gördü. Nihayet tereddütte kaldı, iki vasıftan birini diğerine tercih edemedi. Bu hissedilen dünya teklik ve çokluğun kökeniyken, ayrılma ve birleşme, boşlukta yer tutma[131] ve başkalaşma, benzeşme ve ayrışma bu hissedilen dünyanın içindeyken içinde küllî ve kısmının olmadığı, hakîkati hilafında bir şeye vehmetmeksizin işitilen hiçbir lafızla üzerine söz söylenemeyecek olan, sadece onu görmüş olanın bildiği ve ona ulaşmaktan gayrı hakîkatini ispat edemediği ilâhî âlem hakkında ne düşünürdü? "Akıl yolundan saptın, makulün hükmünü fırlatıp attın" sözüne gelince bu kabulümüzdür, meseleyi aklına ve akıl sahibi dostlarına bırakırız. Lâkin o ve onun gibilerin akıldan kasıtları el-Kuvvetü'l-Nâtıka'dır ki hissedilir varlıkları tek tek inceler ve onlardan küllî mânâ çıkarır.[132] Sözünü ettiği akiller ise bu bakışla bakanlardır. Lâkin bizim bahsettiğimiz hâl bunların hepsinin üzerindedir. Hissedilir şeylerden ve onların küllîsinden başkasını bilmeyenler kulaklarını tıkasınlar ve kendi takımlarına geri dönsünler; "Onlar dünya hayatından zâhir olanı bilirler ve ahiretlerinden habersizdirler."[133] Şayet sen bu türden ima ve alametlerle tasvir ettiğimiz ilâhî âleme kanaat edenlerdensen ve lafzımız üzerine umûmî mânânın yüklediğinden başka mânâ yüklemiyorsan, sana Hayy bin Yakzân'ın o yüce sıdk makamında şahit olduklarından bir nebze daha nakledelim:

Saf istiğrâk, eksiksiz fenâ ve hakîkate varmasının ardından en yüksek göğü gördü. Orada cisim yoktu. Maddeden beri olan zâtı gördü; Tek Gerçek'in zâtı değildi bu, göğün kendisi de değildi, lâkin ikisinden başka bir şey de değildi.

131 Tahayyüz. (ç.n)

132 Burada tanımlanan saf aklî bilgi yalnızca somut şeylerden soyutlanmış genel terimler (külliyât) aracılığıyla işleyen mantıksal işlemlere dayanmaktadır. Patric O. Schaerer, *a.g.e.*, s. 136-7, dipnot 131.

133 Rûm 7. (ç.n.)

Sanki cilâlanmış bir aynada yansıyan güneşin sûreti gibiydi; lâkin ne güneş idi ne ayna, ikisinden başka bir şey de değildi.[134] O göğün maddeden ayrılmış zâtını tüm kemâliyle, ışıltısıyla ve güzelliğiyle gördü. Dille tarif edilemeyecek kadar azametli, harflerle veyahut seslerle anlatılamayacak kadar inceydi. Zâtü'l-Hakk'ı (Celle Celâluhu) müşâhede etmekten dolayı büyük bir lezzet, mutluluk, neşe ve sevinç içindeydi. Onun yanındaki göğü de gördü. Bu sabit yıldızların olduğu gök idi ve burası da zâtı itibarıyla maddeden beri idi. Tek Gerçek'in zâtı değildi, maddeden ayrılmış olan en yüksek göğün zâtı değildi, göğün kendisi de değildi, lâkin bunlardan başka bir şey de değildi. Lâkin güneşin karşısındaki başka bir aynadan ayna üzerinde yansıması beliren güneşin sûreti gibiydi. Tıpkı en yüksek gökte gördüğü zât gibi bu zâtın da ışıltı, güzellik ve lezzette olduğunu gördü. Ardından ona bitişik olan göğü gördü, bu Zühal göğü idi. Zâtı dolayısıyla maddeden ayrıydı, evvelce görmüş olduğu zâtlara benzer bir varlık değildi, lâkin onlardan başka bir şey de değildi; güneşin karşısındaki başka bir aynadan ayna üzerinde yansıması beliren güneşin sûreti gibiydi tıpkı. Bu zâtın da önceden gördükleri gibi ışıl ışıl ve lezzette olduğunu gördü. Her gökyüzünde maddeden ayrı ve öte zâtlar gördü. Hiçbiri evvelce gördüğü zâtlar gibi değildi, lâkin onlardan başka bir şey de değildi. Göklerin mertebe rütbeleri tertibince ayarlanmış bir aynadan diğerinin üzerine yansıtılan güneşin sûreti gibiydi. Bu zâtlardan her bir zâtın evvelce hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir beşer kalbinin bilmediği bir güzellik, ışıltı, lezzet ve sevinçte olduklarını gördü. Böylece tamamı ay göğünü dolduran Kevn ü Fesâd âlemine kadar indi.

---

134 İbn Tufeyl "zâtın kendisi değil, fakat bundan başka bir şey de değil" betimlemesiyle erken dönem kelâm çözümlemelerinde Allah ve sıfatları arasındaki ilişkiyi betimlemek için kullanılmış olan bir formüle işaret etmektedir. (Bkz. el-Eş'arî, *Makâlât el-İslâmiyyîn*, s. 169) Patric O. Schaerer, *a.g.e.*, s. 137, dipnot 132.

Burasının da maddeden beri bir zâtı olduğunu gördü. Evvelce görmüş olduğu zâtların hiçbirine benzer değildi, lâkin onlardan başka bir şey de değildi. Bu zâtın yetmiş bin yüzü; her yüzün yetmiş bin ağzı; her ağzın yetmiş bin dili vardı ve bunlarla hiç durmaksızın Tek Gerçek'in zâtını tesbih ediyor, onu kutsuyor ve ululuyordu.[135] Bu zâtın –ki kesrette olduğu vehmine kapılsa da kesrette değildi– tıpkı evvelce görmüş oldukları gibi kemâl ve lezzette olduğunu gördü. Bu zât dalgalı suyun üzerinde beliren güneşin sûreti gibiydi; suyun üzerine de başka bir aynadan yansıma vardı ve o da bahsi geçen tertip üzere üzerine en yukarıdaki aynadan yansıma alıyordu, bu en yukarıdaki ayna ise doğrudan güneşten ışık alıyordu. Ardından kendisinin de ayrı bir zâtı olduğunu gördü, eğer yetmiş bin yüzü olanın zâtı bölünebilseydi kendi zâtının bu zâtlardan biri olduğunu söyleyebilirdik. Hatta bu zât yoktan var edilmemiş olsaydı onunla aynı zâttır derdik! Hudûsunun akabinde bedeniyle birleşmemiş olsaydı hiç yaratılmamış derdik! Bu mertebede Hayy kendi zâtına benzer, vaktiyle bedenleri olmuş, lâkin sonra bozulmaya uğramış zâtlar ve kendisiyle birlikte hâlâ varlıkta olan bedenler gördü. Sayıları öyle fazlaydı ki onlar için kesrettedirler denebilir veyahut hepsi tektir, bu yüzden onlar tektir de denebilirdi. Kendi zâtı ve kendisiyle aynı mertebede olan

135 Burada İbn Tufeyl'in kozmik varlıkların en aşağısını karakterize ettiği aynı kelimeler Gazzâlî tarafından bir meleği betimlemek için kullanılmıştır. *Mişkât*, s. 52. Patric O. Schaerer, *a.g.e.*, s.137, dipnot 133.

Ayr. bkz. İmam Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, der. Şeyh Abdülaziz İzzeddin el-Sirvânî (Beyrut, 1928), s. 134. Burada Gazâlî, İbn Abbâs'tan, "Şüphesiz Allah'ın yetmiş bin başı ve her başta yetmiş bin yüzü ve her yüzde yetmiş bin ağzı ve her ağızda yetmiş bin dili olan melekleri vardır, bu dillerden her biri farklı bir dille Yüce Allah'ı tesbih eder," hadisini nakleder ve Nebe' sûresi 38. âyetten "O gün ruh ve melekler saf saf kıyama duracaklar" şeklinde bir alıntı yapmaktadır. Burada eskatolojik bir sûre olan Nebe' sûresinin –ki tam da bu nedenden dolayı Gazzâlî ve İbn Tufeyl kendi kozmolojilerine bu ayeti dâhil etmektedirler– Tevrat, Mezmur 104'le dikkat çekici benzerlik gözden kaçmamalıdır. (ç.n.)

diğer zâtların hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir beşer kalbinin bilmediği sonsuz bir güzellik, ışıltı ve lezzette olduklarını gördü; ariflere ermedikçe kimse bunu bilip akıl erdiremezdi.

Sonra nice maddeden ayrı zâtlar gördü. Pas tutmuş aynalar gibiydiler, üzerleri toz toprakla kaplanmıştı. Üzerinde güneşin sûretinin belirdiği cilâlanmış aynalara sırtlarını dönmüşlerdi, yüzleri aynalara bakmıyordu. Bu zâtlar Hayy'ın aklının asla alamayacağı derecede çirkin ve noksandılar. Sonsuz elemler, bitmek tükenmek bilmez inlemeler içindeydiler. Azap çadırlarıyla sarmalanmışlardı, ayrılık perdesinin ateşi onları yakıyordu,[136] kederle cezbe arasında testereyle biçilmiş gibi ikiye yarılmışlardı. Orada bu azap çekenlerden başka zâtlar da gördü, bir görünüp bir kayboluyorlar, katılaşarak şekillenip bir anda çözülüveriyorlardı. Hayy orada öylece kaldı ve dikkatli bakışlarla onları inceledi. Müthiş bir korku, büyük bir uğraş, seri bir yaratış, apaçık ahkâmlar, yaratma ve nefes üfleme, inşa ve yıkıma şahit oldu. Ancak kısa bir süre bu hâlde kalabildi, sonra hisleri ona geri döndüler, o esrime hâlinden çıkıverdi.[137] Ayağı o makamdan

136 Kehf 29. (ç.n.)

137 Hayy'ın bu kendinden geçme hâli farklı kaynaklardan birçok unsurun örüntüsüdür. Altında yatansa her birine İbn Tufeyl'in artık akıl olarak adlandırmadığı ve açık bir epistemolojik veya kozmolojik işlevi olmayan, maddî olmayan bir varlık tayin edilen çeşitli gök kürelere sahip Orta Çağ kozmolojisidir. Bu Aristoteles (*Ruh Üzerine*: III 5, 431a05) ve Yeni Eflâtuncularca kullanılmış olan ve ardından İslâm felsefesinde (Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*) yaygın olarak kullanılan ışık metaforuna bağlıdır. İslâm dünyasında oldukça popüler olan ve İbn Tufeyl tarafından eserinin girişinde İbn Sînâ'dan bir alıntı ile takdim edilen cilalı ayna metaforu da yine ışıkla bağlantılıdır (Plotinus, *Enneadlar*, I 4.01). Işık metaforu Gazzâlî'de ayrı bir öneme haizdir, *Mişkâtü'l-Envâr*'da aynalardan oluşan bir düzenek ışığı tek bir kaynaktan birbirleri aracılığıyla nihayet zemine dek yansıtmaktadır. Benzer bir durum İbn Bâcce'nin *İttisâl*'inde de görülmektedir, bilginin mertebelerini sembolize etmek için güneş ışığını önce aynalarda, ardından da su yüzeyinde yansıtmaktadır. Kur'an'da (Mutaffifin 14) kalbin aynasını kaplayan pas onu "kör" eder. Sufilerin "kalbi cilâlamak"tan kasıtları budur. Gazzâlî de bu tasviri benimsemekte, bilen "kalbi" bir aynayla ve >

kaydı ve hissedilir âlem ona görünür oldu. İlâhî âlem ona görünmez oldu. Ne de olsa ikisinin de tek bir hâlde bir araya gelmesi olacak iş değildi. Bu dünya ve diğer âlem bir kocanın iki karısı gibidir, birini mutlu ettiğin vakit diğeri gücenir.

Şayet soracak olursan, sana anlattığım bu müşâhededen anlaşıldığı üzere eğer cisimden müstakil zâtlar gök küreler gibi bozulmayan, sürekli var olan bir cisim sahibi olsalardı, o vakit ezelden var olurlardı. Lâkin akıl sahibi hayvanlar gibi bozulmaya tabi bedenleri olsaydı, o vakit tıpkı misal vermiş olduğumuz aynalardaki akisler gibi bozulur, çürür ve yok olup giderlerdi. Zira aynanın üzerindeki sûretin sebatı ancak aynanın sebatı kadardır. Ayna kırılırsa üzerindeki sûret de bozulur, yok olup gider. O vakit sorarım sana, yaptığımız anlaşmayı ne çabuk unuttun da bağı çözdün! Sana burada yorum alanının dar olduğunu, lafzınsa her durumda hakîkat dışında vehmetme olduğunu söylemedim mi evvelce? Seni vehme düşüren verilen misalle onun temsil ettiği şeyi bütün yönleriyle tek bir hükme bağlama tuzağının içine düşmüş olmandandır. Bu sıradan konuşma ve müzakerelerde dahi yapılmamalıdır. Güneş, güneş ışığı, sûreti ve sûretinin oluşumu, aynalar ve üzerlerinde toplanan yansımaların hepsi cisimden müstakil mevzular değilken, yani ancak cisimle ve cismin içinde güçleri bulunurken biz burada tüm bunları nasıl olur da bir bir ifade edebiliriz? Bunlar ancak cismin varlığıyla vücut bulur, cisim ortadan kalkınca da kaybolup giderler.

Lâkin ilâhî zâtlar ve rabbânî ruhların[138] tümü cisimden ve cisme tutunanlardan beridir, onlardan had safhada uzak ve münezzehtir; cisimle irtibâtları yoktur, ona bağımlı değillerdir. Buna ek olarak cisimler ister hükmünü kaybetmiş

---

bilinen hakîkati aynadaki görüntüyle karşılaştırarak idrâk sürecini açıklamaktadır (*İhyâ*, III 1). Patric O. Schaerer, *a.g.e.*, s. 137-138, dipnot 134.

138 Kys. Platon, *Philebos*, 30 D 1-2: βασιλιχην ψυχην, βασιλιχον νουν. Léon Gauthier, *a.g.e.*, s. 98, dipnot 1.

ister yerinde olsun, ister var ister yok olsun, onların irtibât ve bağımlılığı varlığı zorunlu olan tek gerçek varlığadır; o ki onların ilkidir, başlangıçlarıdır, varlıklarının sebebidir, onları daim kılar, bekalarının ve sonsuzluklarının kaynağıdır. [İlâhî zâtlar ve rabbânî ruhların] cisme ihtiyaçları yoktur, aksine cisimler onlara muhtaçtır. Şayet bunlar yok olacak olsalar cisimler de yok olurlardı, zira zâtlar cisimlerin ilkesidir. Benzer şekilde, şayet tek gerçeğin zâtı ademe uğrayacak olsaydı –ki kendisinden başka ilâh olmayan haşa bundan uzaktır– o vakit bu zâtların hepsi tüm cisimlerle ve tüm hissedilir âlemle birlikte ademe uğrarlar, hepsi birbirlerine merbut oldukları için yok olup giderlerdi.

Hissedilir âlem ilâhî âleme tabidir, onun gölgesi gibidir.[139] İlâhî âlem ise hissedilir âleme ihtiyaç duymaz, ondan bağımsızdır. Lâkin yine de hissedilir âlemin ademini farz etmek imkânsızdır, çünkü ilâhî âleme tabidir; bozulması demek büsbütün yok olması değil değişmesi demektir.[140] Kitâbu'l-Azîz'in dağların yürümesinden, yünler gibi atılmasından, insanların pervaneler gibi yayılmasından, güneş ve ayın dürülmesinden, denizlerin yarılmasından, yeryüzünün başka bir yeryüzüne ve göklere dönüşmesinden kastettiği mânâ budur.[141]

Hayy bin Yakzân'ın bu yüce makamda şahit olduklarından elan sana işaret edebileceklerim bunlardır. Bundan daha fazlasını lafız cihetinden anlatmamı beklemeyesin, bu imkânsızdır.

---

139 Simya ve Hermetik öğretinin ilkelerinden: "Gökte ne varsa yerde o vardır." (ç.n.)

140 Kys. İbn Rüşd, *Accord de la religion et de la philosophie* (*Faslü'l-Makāl*), çeviren ve notlandıran Léon Gauthier (XIV. Müsteşrikler Kongresi onuruna yayımlanan anı ve metinler koleksiyonu...). Cezayir, 1905, s. 300, I. 13'ten I.18'e. İbn Rüşd ünlü *Tehâfütü Tehâfüti'Felâsife*'sinde bu soruyu ustaca geliştirmiştir, I. soru: Dünyanın ezeliyeti. Léon Gauthier, *a.g.e.*, s. 99, dipnot 1.

141 Kaari'a 4-5, Tekvîr 1, İnfitâr 3, İbrâhîm 48. (ç.n.)

Lâkin Yüce Allah izniyle sana Hayy'ın tüm hikâyesini anlatacağım. Cevelanının ardından hissedilir dünyaya döndüğünde dünya hayatının külfetinden bıkıp usandı, öte yaşama duyduğu arzusu şiddetlendi. Böylece tıpkı ilk kez istediği şekilde o makama geri dönmeyi istemeye başladı. Öyle ki oraya ilk ulaştığından çok daha kolay bir şekilde ulaştı. İkincisi birincisinden daha uzun sürdü. Sonra hisler âlemine geri döndü. Bundan sonra oradaki makamına ulaşmayı daha çok arzular oldu; bu sefer oraya ulaşması birinci ve ikincisinden çok daha kolay oldu, hatta bu defa daha uzun kaldı. Böylece bu yüce makama ulaşması gitgide daha kolay bir hâle geldi. Her seferinde orada daha uzun süre kalır oldu. Hatta artık ne vakit istese oraya gidebiliyor ve ancak kendi istediği zaman oradan ayrılabiliyordu. O makamda kalıyor, ancak bedeninin zarûretleri için oradan ayrılıyordu. Bu yüzden bedeninin ihtiyaçlarını olabildiğince kısıp azalttı. Hâl böyleyken Allah'tan (Azze ve Celle) o makamdan ayrılmasına neden olan bedeninin tümünden kurtararak kendisine rahmet göstermesini diledi. Bu şekilde hiç durmaksızın kendisini bu lezzete vakfedebilecek, bedenin zarûretleri yüzünden o makamı bıraktığında duyduğu acıyı duymayacaktı. Böylece Hayy doğumundan itibaren yedinci yedi senesine, yani elli yaşına kadar bu şekilde devam etti. Sonra Ebsâl ile tanıştı. Bundan sonra Allah'ın izniyle sana anlatacağımız Hayy ile Ebsâl'in kıssasıdır.

Derler ki Hayy bin Yakzân'ın –doğumu üzerine iki farklı hikâyeden birine göre– doğduğu adanın yakınındaki bir adaya eski peygamberlerin (Allah'ın salavatı üzerlerine olsun) birinden alınmış sahih dinlerden bir din ulaşıp yayılmış. Bu dinde tüm gerçek varlıklar misaller ve teşbihler yoluyla anlatılırmış. Böylece halka hitabette âdet olduğu üzere bahsi geçen eşyânın tasavvurları verilerek bıraktıkları intibalar nefislere nakşedilirmiş. Bu din adada öyle bir ya-

yılmış, güçlenmiş ve kabul görmüş ki adanın kralı bu dine girmiş, halkını da onun emir ve yasaklarına tabi olmakla zorunlu kılmış.[142]

İmdi bu adada fazilet sahibi ve iyiliksever iki genç doğup yetişmiş. Birinin adı Ebsâl, diğerinin adı ise Selâmân imiş.[143] Bahsi geçen dinle tanışmışlar ve onu en güzel şekilde kabul etmişler, kendilerini onun tüm emir ve yasaklarıyla bağlamışlar, tüm amellerini gayretle yerine getirmişler[144] ve bu şekilde arkadaş olmuşlardı. Kimi zaman birlikte bu şeriatın kelimelerinden Allah'ın (Azze ve Celle) ve meleklerinin sıfatları, ahiret, ödül ve ceza üzerine tedarik olunanları müzakere ediyorlarmış. Ebsâl bâtında derine dalmıştı, daha ziyade ruhanî mânâların peşindeydi, hevesi te'vîle yönelikti. Arkadaşı Selâmân'a gelince, daha ziyade zâhirin muhafazasından yanaydı, te'vîlden uzaktı, serbest yorumdan ve tefekkürden

142 Hayy'ın aksine avam hakîkat tasavvurunu seçim ya da insiyâk yoluyla değil, belâgat veya toplumsal baskı yoluyla kazanır. Dinde masalın rolü için bkz. Fârâbî, *Ârâ'i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla* ve R. Walzer "Al-Fārābī's Theory of Prophecy and Divination", *Greek into Arabic* Oxford, 1963, kys. 12; örn. kys. R. B. Braithwaite'ın Eddington Memorial Lecture "An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief", Cambridge, 1955, reprinted in the *Existence of God* ed. John Hick, s. 229, özellikle 244-249. L. E. Goodman, *a.g.e.*, dipnot 232.

143 İbn Tufeyl için dinle ilişki çerçevesinde iki kutbu temsil eden bu isimler kendi ifadesine göre İbn Sînâ'dan alınmıştır; kys. Henri Corbin *Avicenna and the Visionary Recital* s. 223. Hayy bin Yakzân isminin de kaynağı aynıdır: Bkz. Henri Corbin, a.g.e., s. 123. İbn Tufeyl, Gazzâlî düşüncesinin ışığında İbn Sînâ'nın "Aydınlanma Felsefesi"ni yeniden ifade etmek umuduyla hikâyeyi tamamıyla yeniden yapılandırmış, yalnızca devamlılığı sağlamak amacıyla isimleri aynı bırakmıştır. L. E. Goodman, *a.g.e.*, dipnot 233.

144 Stoa felsefesine benzer şekilde klasik İslam'da da eğer bir Tanrı varsa (ki vardır) bu tanrının insanlara emir ve yasaklarını efâl-i mükellefîn (farz, vacip, mübah, haram, mekruh) adı verilen ve neyin yapılıp neyin yapılmayacağını açıkça belirten bir listeyle bildirmesi beklenmektedir. Tıpkı Yahudi şeriatı ve keşişlerin Hristiyanlığında olduğu gibi müntesiplerinin bakış açısından geleneksel İslam da insan yaşamının tüm faaliyet sahalarını yasalarla belirleyen ve yöneten ayrıntılı bir şer'î kurallar sistemidir ve bu yasaların ahlâkî ve aklî yetkinliği aynı zamanda tüm iyiliğin ve hakîkatin kaynağıdır. L. E. Goodman, *a.g.e.*, dipnot 234.

geri duruyordu.[145] Her ikisi de dinde zâhir amellerini yerine getiriyor, nefis muhasebesi yapıyor, nefsânî arzularına karşı mücadele ediyorlardı.

Bu şeriatta uzlet ve infirâda işaret eden sözler vardı, zafer ve kurtuluşa delalet eden sözlerdi bunlar. Lâkin birlikte yaşamak ve topluluğun gerekliliğini işaret eden başka sözler de mevcuttu. Ebsâl uzlet istedi. Düşünmeyi sürdürebilmesi, yorum ve derin mânâlara dalmak arzusu tabiatında olduğundan bu mânâya gelen sözleri tercih etmişti. Emelinin ancak inzivâya çekilmekle en iyi şekilde gerçekleşeceğini düşünüyordu.[146] Öte yandan Selâmân derin düşünce ve serbest yoruma karşı çekincesinden dolayı kitabın bu yöndeki sözlerini tercih etmiş ve topluluk hâlinde yaşamı seçmişti. Toplum yaşamı onu vesveselerden uzak tutuyor, çelişkili zanları ortadan kaldırıyor, şeytanların dürtmelerinden koruyordu. Ayrılıklarının sebebi bu görüşteki ihtilaflarıydı.

Ebsâl, Hayy bin Yakzân'ın tekevvün ettiği adayı işitmiş,[147]

---

145 Kökenleri büyük oranda Rabbânî Yahudiliğin historiosofi kaygısıyla geliştirdiği yorum ve izâh geleneğinde (Peşat ve Deraş) yatan ezoterik-ekzoterik (zâhir-bâtın) ayrımı. (ç.n.)

146 Filozofların inzivâ gereksinimleri için bkz. Platon, *Devlet* VI 496 ve *Theaetetus* 174C. L. E. Goodman, *a.g.e.*, dipnot 238.

147 Bu sefer tüm metinler uyuşmaktadır. İbn Tufeyl, Hayy bin Yakzân'ın dünyaya gelişi üzerine aktarmış olduğu iki versiyondan nihayet ikincisini, yani kendiliğinden oluşumu seçmiştir. Bu hiç şüphesiz amacına daha uygundur. Diğer yandan Antonio Pastor'ün "Hayy'ın metruk adası... Arîn ya da Seylan adasıdır" düşüncesini nasıl kabul ettiği açık değildir. (*The idea of Robinson Crusoe*. Watford, 1930, c. I, s. 151, I. 20; kys. s. 89, dipnot 1; s. 301, 1. 14 ve devamı; s. 148, 1. 21, 1. 24 ve devamı ve s. 149; vs.), bir kez daha, "Müslüman âlimlerin büyük kısmının yeryüzü cenneti olarak andığı Serendîb (Seylan, Sri Lanka)" (s. 89, dipnot 1). Belki de A. Pastor duyurduğu ikinci ciltte bu soruyu bir temel olarak ele alacaktır. Mitsel bir bakış açısıyla bu varsayımdan Hayy ile Âdem'i kıyaslayarak zihninde çalışmasının merkezî kısmını oluşturan geniş sonuçlar çıkarmaktadır. T. J. de Boer'in *Geschichte der Philos. im Islam* adlı çalışması üzerine incelememizde (Journ. Asiatique, Eylül-Ekim, 1901), Hayy'ın küçük adasının nüfus yoğunluğu oldukça fazla olan Seylan olarak tespit edilmesinin imkânsız olduğunu daha önce belirtmiştik. Aksine Kral Selâmân'ın büyük bir nüfusa >

verimliliğini, yararlı ve ılıman havasını öğrenmişti. Orada inzivâya çekilmek onu arzusuna ulaştıracaktı. Böylece adaya taşınmaya ve ömrünün geri kalanını orada insanlardan uzlette geçirmeye karar verdi. Tüm parasını topladı, bir kısmıyla kendisini o adaya götürecek bir tekne satın aldı, geriye kalanını ise fakirlere dağıttı. Arkadaşı Selâmân'a veda etti ve denize açıldı. Denizciler onu adaya götürdüler, kıyıya çıkardıktan sonra ondan ayrıldılar. Ebsâl adada Allah'a (Azze ve

sahip olan adası Müslüman coğrafyacıların yanlış bir şekilde ekvatorun altına yerleştirdikleri Seylan adası olabilir, ancak bu ikinci tespit de keyfî bir varsayımdır ve eserin hiçbir yerinde bunu destekleyen bir kanıt yoktur. Bu noktada İbn Tufeyl'in muğlak tavır sergilemesinin nedeni açıktır. Léon Gauthier, *a.g.e.*, s. 101-102, dipnot 2.

"Kolomb aynı paraleli takip ederek ısı dağılımında boylamın etkisini de keşfetmişti... Amirale göre adanın sahip olduğu bu ılıman iklim yerkürenin bu bölümünün yüksekliğine bağlanmaktadır. Söylediğine göre saygın bir isim burayı batının sonu olarak zikretmektedir. Yeryüzü cenneti burada, İnci Körfezi'ne (golfo de las Perlas) yakın bir yerdedir ve Tanrı'nın iradesiyle insanların erişimine kapalıdır. Bu cennetten muazzam miktarda su fışkırmaktadır. Sarp bir dağ değil, deniz yüzeyinin çok büyük bir mesafeden yavaş yavaş üzerine doğru yükseldiği kubbe şeklinde bir çıkıntıdır. Kolomb bu bozuk tanım yerine doğu yarımkürenin hiç şüphesiz küresel olduğunu savunmaktadır, 'St. Vincent Burnu'ndan Cattigara'ya uzanan paralelin bir kısmı Batlamyus'a göre Arîn Adası'ndan geçmektedir.' M. de Humboldt'a göre Arîn Adası'nın Ebu'l-Fidâ'nın (*Takvîmu'l-Buldân*) bahsettiği el-Kubbetü'l-Arz olması muhtemeldir. *El-Kubbetü'l-Arz*'ın şayet Ebu'l-Fidâ'nın tespit ettiği Seylan değilse, İran Körfezi'ndeki Bahreyn olması muhtemeldir." Bkz. Journal des savants, Ocak 1839, s. 70.

Bugün M. Reinaud'un araştırmaları sayesinde Arîn Adası'nın Hindistan'daki Ucceyn olduğu netleşmiştir. Müslüman coğrafyacılar bu isim hakkında uzun süre yanılgıya düşmüşlerdir. Hindulara göre sıfır boylamı buradan geçmektedir. Müslüman yazarlar görünüşe göre Ucceyn'i Azîn şeklinde kayıt düşmüşler, ancak sonradan Arapça z harfinin üzerindeki noktanın düşmesiyle isim Arîn şeklinde okunmuştur. Bu şekliyle Müslüman coğrafyacılardan ekvator üzerindeki hayalî bir nokta olarak Hristiyan Avrupa'ya geçmiş ve Orta Çağ haritalarında (şehirleri belirtmek için kullanılan) bir kubbe olarak resmedilmiştir. Konu hakkında Batlamyus'tan Mes'ûdî, Birûnî, Roger Bacon ve Kolomb'a kadar uzanan pek çok klasik kaynaktan önemli alıntılar için bkz. "Oojyne" maddesi, Henry Yule and A. C. Brunell, *The Definitive Glossary of British India* (Oxford, 2013), s. 381-382. (ç.n.)

Celle) ibadetini, O'nu tazim ve takdis etmeyi, O'nun esmâ-i hüsnâsını ve yüce sıfatlarını tefekkür etmeyi hiçbir kesinti ve duraksama olmaksızın sürdürdü. Yemeğe ihtiyacı olduğunda adanın meyvelerinden yedi, açlığını bastırmak için avlandı. Bir süreliğine bu hâl üzere kaldı. Eksiksiz bir neşe yaşıyor, Rabbiyle en azamî bir samimiyette konuşuyordu. Her gün O'nun lütfuna ve ayrıcalıklı hediyelerine, istediği şeyleri ve yiyecekleri kolayca sunmasına şahit oluyor, böylece O'na kesin bir inançla bağlanıyor, içi ferahlıyordu.

Bu zaman zarfında Hayy bin Yakzân yüce makamlarına büsbütün dalmıştı ve sadece haftada bir kez yemek yemek için mağarasından ayrılıyordu. Bu yüzden Ebsâl ilkin onun farkına varmadı. Öylece adanın etrafını döndü, çevresini dolaştı, ancak ne bir insan gördü ne bir iz. Bu yüzden neşesi daha da arttı, azmettiği uzlet ve infirâda ulaştığını gördüğü vakit içi rahatladı.

Gel zaman git zaman Hayy bin Yakzân Ebsâl'in inzivâya çekildiği bir yerde yiyecek aramak için dışarı çıktı. Nihayet karşılaştılar. Ebsâl onun da tıpkı kendisi gibi insanlardan uzlet için bu adaya gelmiş olan samimi bir dindar olduğundan şüphe etmedi. Ona tesâdüf edip tanışmaktan çekindi. Zira Hayy'ın içinde bulunduğu hâli bozabilir, o ve amacıyla arasında bir engel teşkil edebilirdi. Öte yandan Hayy bin Yakzân Ebsâl'in ne olduğunu anlamadı, bundan evvel görmüş olduğu hayvanlar arasında hiç böyle bir varlıkla karşılaşmamıştı. Ebsâl'in üzerinde hayvan kılı ve yününden bir zırh vardı, Hayy bunu doğal bir elbise sandı. Bu yüzden uzunca bir süre hayret içinde kalakaldı. Ebsâl Hayy'ın içinde bulunduğu hâlden dikkatini dağıtmak korkusuyla kaçtı. Hakîkati aramak tutkusundan dolayı Hayy bin Yakzân onun izlerini takip etti. Lâkin Ebsâl'in hızlandığını gördüğünde ondan biraz uzaklaştı ve saklandı, öyle ki Ebsâl izini kaybettirdiğini sanarak o civardan uzaklaştı. Böylece Ebsâl her şeyle irtibâtı kesinceye kadar namaza, kıraate, duaya,

ağlamaya, yakarmaya ve vecd hâline varmak için çaba sarf etmeye devam etti.

Bu sırada Hayy bin Yakzân Ebsâl'e fark ettirmeksizin yavaş yavaş ona doğru yaklaştı. Onun kıraat ve tespihini işitti. Tevazuuna ve ağlayışına şahit oldu, güzel bir ses ve düzenli kelimeler işitti. Böylesini hayvan sınıflarından hiçbirinde görmemişti. Ebsâl'in eşkaline ve hatlarına baktı, onun da kendi sûretinde olduğunu gördü. Üzerindeki zırhın doğal cildi olmadığını anladı. O da tıpkı kendi elbisesi gibi giyilen bir elbise idi. Huşuu, itaati ve ağlamasının güzelliğini gördüğü vakit onun da el-Hakk'ı bilen zâtlardan bir zât olduğundan kuşkusu kalmadı. Bu yüzden onunla tanışmak, derdinin ne olduğunu görüp anlamak, neden ağladığını ve itaat edercesine boynunu neden eğdiğini öğrenmek istiyordu. Ebsâl hissedinceye kadar Hayy ona yavaş yavaş yaklaştı, lâkin Ebsâl onu görür görmez yine hızla kaçmaya başladı. Hayy bin Yakzân yakalayıncaya kadar olanca gücüyle –zira Allah ona hem ilim hem bedende güç ve kabiliyet bahşetmişti– Ebsâl'in izini takip etti. Böylece Hayy Ebsâl'e yetişti, onu öyle bir yakaladı ki Ebsâl'in bir daha kaçması mümkün olmadı.

Ebsâl ona baktığında kürklü hayvan derileri giymiş olduğunu gördü. Saçları o kadar uzamıştı ki vücudunun büyük bir kısmını kaplıyordu. Ebsâl onun atılganlığını ve dövüşmedeki gücünü görünce çok korktu ve yalvarmaya başladı. Hayy bin Yakzân'ın anlamadığı sözler söylüyordu. Lâkin Hayy'ın ayırdına vardığı tek şey onun korkmuş ve endişeli olduğuydu. Hayvanlardan öğrendiği seslerle onu sakinleştirmeye çalıştı, eliyle başının üstünü ve yanlarını okşuyordu. Ona nazik davranıyor, güler yüz gösteriyor ve rahatlatmaya çalışıyordu. Nihayet Ebsâl sakinleşti ve Hayy'ın kendisine zarar vermek istemediğini anladı.

Vaktiyle Ebsâl te'vîl ilmine muhabbetinden pek çok lisan talim etmişti ve bunlarda mahir idi. Böylece Hayy bin

Yakzân'la konuşmaya, öğrendiği tüm dillerde ona yaşamıyla ilgili sorular sormaya başladı. Hayy'ın anlaması için elinden geleni yaptı ama ne çare. Hayy bin Yakzân tüm bu işittiklerine şaşıp kalmıştı, Ebsâl'in kendisine yakınlık ve kabul gösterdiğinden başka hiçbir şey anlamıyordu. Öylece birbirlerine bakakaldılar.

Ebsâl'in yanında mamur adadan getirdiği fazladan yiyecekler vardı. Birazını Hayy bin Yakzân'a uzattı. Lâkin Hayy evvelce böyle bir şeyi hiç görmediği için ne olduğunu anlamadı. Bunun üzerine Ebsâl yiyecekten yedi ve yemesi için Hayy'a işaret etti. Hayy bin Yakzân beslenmeyle ilgili kendisine koştuğu şartları düşündü; Ebsâl'in uzattığı yiyeceğin aslını bilmiyordu, kendi şartlarınca bunu yemesinin yerinde olup olmadığını da bilmiyordu. Bu yüzden yemekten imtinâ etti. Ebsâl ise hâlâ ısrar ediyor ve yemesini istiyordu. Hayy bin Yakzân ise onunla tanışmayı çok istiyor ve ikramı geri çevirmede ısrarının onu kendisinden uzaklaştırmasından korkuyordu. Nihayet ikrama yaklaştı ve yedi. Tadını aldığında hoşuna gitti. Lâkin beslenmede kendisine şart koştuğu ahdi bozduğu için yaptığının kötü bir iş olduğunu düşündü. Pişmanlık duyarak Ebsâl'in yanından ayrılmak ve o yüce makamına geri dönmek istedi. Lâkin o hâl Hayy'a gelmedi. Bu yüzden hisler âleminde Ebsâl'le kalmaya karar verdi. Böylece Ebsâl'in hakîkati üzerinde duracak, nihayet içinde ona karşı hiçbir özlem kalmayacaktı ve bundan sonra zihnini meşgul edecek hiçbir şey kalmaksızın makamına geri dönebilecekti. Hayy Ebsâl ile arkadaş oldu.

Ebsâl de Hayy'ın konuşamadığını gördüğünde ondan kendi dinine bir zarar gelmeyeceğinden emin oldu. Ona konuşmayı, ilmi ve dini öğretmek istiyordu. Bu kendisi için daha büyük bir ecir olacak, Allah'a daha da yaklaşacaktı. Böylece Ebsâl Hayy'a ilkin konuşmayı öğretmeye başladı, önce ona önde gelen varlıkları gösterdi ve isimlerini öğretti. Bunları Hayy'a sık sık tekrar ediyor ve söylenişlerini Hayy'a

tekrar ettiriyordu. Hayy da tümünün adını belleyene dek isimleri nesnelere işaret ederek tekrar ediyordu. Ebsâl bu şekilde yavaş yavaş Hayy'ı ilerletti, öyle ki Hayy kısa zamanda konuşmayı öğrendi.

Nihayet Ebsâl ona nasıl yaşadığını ve bu adaya nereden geldiğini sordu. Hayy bin Yakzân doğumunu bilmediğini, kendisini büyüten ceylandan başka da ana baba tanımadığını söyledi. Ardından tüm yaşamını ve vusule erinceye kadar marifette nasıl ilerlediğini anlattı. Hayy'dan Zâtü'l-Hakk'ı (Azze ve Celle) ve en güzel sıfatlarıyla Tek Gerçek'in (Teâlâ ve Celle) vasfını bilen, hisler âleminden ayrı o hakîkatleri ve zâtları işittiği ve O'na vasıl olan zâtların vusullerinde şahit oldukları mutluluğu, O'ndan uzak kalanlarınsa yaşadıkları acıların vasfını dinlediği vakit Ebsâl'in Allah'ın (Azze ve Celle) şeriatinden vasıl olan her şeyin, meleklerinin, kitaplarının, resûllerinin, kıyamet gününün, cennetinin ve cehenneminin hepsinin Hayy bin Yakzân'ın şahit olduğu timsaller olduğundan şüphesi kalmadı. Kalp gözü açıldı, aklının ateşi tutuştu, akılla naklin örtüştüğünü anladı.[148] Te'vîlin yolu ona yaklaştı ve şeriatta ona zor olan hiçbir şey kalmadı, her şey onun için açık hâle geldi, muğlak hiçbir şey kalmadı; her şey apaçıktı, gizli hiçbir şey kalmadı, her şey açıktı; artık "Salim akıl sahiplerinden"[149] olmuştu. Bunun üzerine Hayy bin Yakzân'a saygı duyan, ona hürmet eden bir gözle bakar

148 Kadîm dünyanın, özellikle Hristiyan teolojisinin en yaygın sanılarından, Çifte Vahiy Teorisi olarak da bilinen akıl ve vahyin hiçbir surette çelişmeyeceği, aklın vahyi kaçınılmaz olarak doğrulayacağı, kısacası filozofların da akıl yoluyla aslında vahye tabi oldukları dogması. Aklın, felsefe ve sorgulamanın nihayet vahiyle aynı yere vardıkları ve bu yüzden gereksiz bir gayret oldukları inancına yol açmıştır. Bu düşünce aslında V-VI. yüzyıllarda yaşadığı düşünülen, ancak kendisini kasıtlı olarak Elçilerin İşleri 17:34'te geçen ve I. yüzyılda yaşamış Dionisios olarak tanıtan ve bu nedenle Pseudo-Dionysius adıyla anılan, gerçek kimliği ise bilinmeyen Yeni Eflâtuncu düşünür ve yazara dayanmaktadır. Teori Lorenzo Valla (ö. 1457) ve Isaac Casaubon (ö. 1614) tarafından çürütülmüştür. (ç.n.)

149 Yûsuf 111. (ç.n.)

oldu. Hayy'ın "Üzerlerine bir korku olamayan ve mahzun olmayacak olan"[150] evliyâullahtan olduğunu anladı. Böylece hizmetine girerek onu kendine rehber edindi, dininden öğrenmiş olduğu şer'iyye eserlerinden kendince tartışmalı olanlarında Hayy'ın gösterdiği yolu tuttu.

Ardından Hayy bin Yakzân Ebsâl'e ne yaptığını ve nasıl yaşadığını sordu. Ebsâl de ona geldiği adayı, oradaki insanların neler yaptıklarını, mensubu olduğu din gelmeden evvel ve bu din geldikten sonra, yani elan nasıl yaşadıklarını anlattı. Ayrıca ona şeriatla gönderilen ilâhî âlemin, cennetin ve cehennemin, dirilişin, nüşûr ve haşrin, hesabın, mizanın ve Sırat'ın tüm vasıflarını bir bir anlattı. Hayy bin Yakzân bunların tümünü anladı ve bunlarda o yüce makamında şahit olduklarının hilafında olan hiçbir şey görmedi. Bunları tasvir edenin ve getirenin tasvirinde doğru ve sözünde sadık olduğunu, Rabbinin elçisi olduğunu anladı. Böylece doğruluğunu tasdik ederek iman etti ve elçiliğine şahit oldu.

Sonra ona Allah'ın elçisinin getirmiş olduğu farzlardan ve vazettiği ibadetlerden sordu. Bunun üzerine Ebsâl ona namazı, zekâtı, orucu, haccı ve bunlara benzer zâhir amelleri anlattı.[151] Hayy söylediklerinin doğruluğuna inanıp bunları kabul ederek emirlerin gereğini yerine getirmeye başladı. Fakat aklında kalan, zihnini kurcalayan iki mesele vardı ve bunların hikmetlerinin nerede yattığını idrâk edemiyordu: Birincisi bu resûl ilâhî âlemin vasfına dair insanlara anlattığı pek çok şeyi neden mesellerle anlatmıştı da daha açık bir şekilde ifade etmekten çekinmişti; öyle ki insanlar büyük bir hata olan mücessimeye[152] düşüyorlar, Zâtü'l-Hakk'a münezzeh ve büsbütün uzak olduğu sıfatlarla itikat ediyorlar ve

150 Bakara 62. (ç.n.)

151 Burada tevhit inancıyla birlikte İslâm'ın beş şartını Hayy'a aktardığı açıktır. (ç.n.)

152 Allah'a cisim türünden nitelik ve sıfatlar atfetme; antropomorfizm. Tecsîm teşbîh ve tenzîh kavramları çerçevesinde ele alınmaktadır. (ç.n.)

benzer şekilde sevap ve ikâbda[153] buna göre inanıyorlardı. İkincisi neden bu farzlarla ve ibadet vazifeleriyle yetinmişti de para kazanma hırsına ve alabildiğine yemeye izin vermişti; zira bu şekilde insanlar bâtıllarla uğraşırken hakîkatten sapmıyorlar mıydı? Ne de olsa Hayy'a göre insanlar ancak hayatta kalmalarına yetecek kadar yemeliydiler, mal, mülk ve paraya gelince ise bunların Hayy'ın indinde hiçbir mânâsı yoktu. Bununla birlikte şeriatta para meselesine ilişkin zekât, zekâtın dağıtılması, ticaret, ribâ,[154] sınırlar ve cezalar gibi hükümler görüyor, lâkin bunların hepsini garip buluyor, fuzûlî olduklarını düşünüyordu. "İnsanlar işin hakîkatini anlasalardı bu boş şeyleri terk eder, gerçeği kabul edip bunların hiçbiri olmadan da yapabilirlerdi," diyordu. Böylece para konusunda ayrıcalıklı kimse kalmaz, kimse kimseden zekâtını sormazdı, ne hırsızlığından dolayı birinin elleri kesilir ne de göz göre göre para çaldılar diye hayatlar giderdi.

İmdi, Hayy'ı bu zanna yönlendiren tüm insanların yüksek fıtrat, keskin zekâ ve basiretli nefislere sahip olduklarını düşünmesiydi. Onların ne denli ahmak, eksik, basiretsiz ve azimde zayıf olduklarını bilmiyordu. "Onlar sığırlar gibidirler, bilakis yoldan çıkmaya daha yatkındırlar."[155] İnsanlar için hissettiği acıma duygusu arttığında ve kurtuluşlarının kendi elinde olduğu umuduna kapıldığında yanlarına gitmeye niyetlendi. Onlara el-Hakk'ı anlatacak, gerçeği gözlerinin önüne serecekti. Bu niyetini dostu Ebsâl'e açtı ve onlara ulaşmanın bir yolu olup olmadığını sordu. Lâkin Ebsâl fıtratlarının ne denli noksan olduğunu ve Allah'ın emirlerine karşı çıktıklarını anlattı. Gel gör ki Hayy buna akıl sır erdiremedi, aklında hâlâ niyet edindiği şeyi yapmak vardı. Ebsâl de tanıdığı doğru yolu arayan bir taifeye kendisi aracılığıyla Allah'ın hidayet edeceğini umdu, onlar kurtuluşa diğerlerin-

153 Kâfirlere verilen ceza. (ç.n.)

154 Paradan para kazanma, faiz. (ç.n.)

155 Furkan 44. (Meal çevirene aittir.) (ç.n.)

den daha yakındılar. Böylece Hayy'a yardım etmeye karar verdi. Sahile yakın kaldılar ve belki Allah denizi geçmelerine izin verir diye gece gündüz kıyıdan ayrılmadılar. Seyirlerinde rehber olması için sürekli Allah'a dualar ederek devam ettiler. Allah'ın (Azze ve Celle) emriyle denizde bir gemi yolunu kaybetmiş, rüzgârlar ve dalgalarla kıyıya sürüklenip kalmıştı. Karaya yaklaştıkça geminin üzerindekiler kıyıda iki adam gördüler ve onlara yaklaştılar. Ebsâl onlarla konuştu ve kendilerini yanlarına taşımalarını istedi. Denizciler Ebsâl'in isteğini kabul ettiler ve onları gemiye taşıdılar. Allah onlara hoş bir rüzgâr gönderdi, böylece gemi ulaşmak istedikleri adaya en kısa zamanda vardı. Gemiden indiler ve şehre girdiler.

Arkadaşları etrafına toplanan Ebsâl onlara Hayy bin Yakzân'ın hikâyesini anlattı. Böylece insanlar dört bir yandan Hayy'ın etrafına üşüştüler, ona saygı duydular, etrafında toplandılar, onu tazim ederek yücelttiler. Ardından Ebsâl ona bu insanların tüm insanlardan daha çok anlayış ve zekâ sahibi olduklarını söyledi. Şayet bu gruba öğretmekte başarısız olursa halka öğretmek için hiçbir umut kalmayacaktı.

Adanın kralı, Ebsâl'in arkadaşı olan ve toplum içinde yaşamanın gerekli olduğunu, uzletinse haram olduğunu düşünen Selâmân idi. Hayy bin Yakzân öğretmeye, hikmetin sırlarını onlara açıklamaya başladı. Ne zaman ki Hayy zâhirden bir nebze olsun uzaklaştı ve onların anlayışlarının üzerindeki şeyleri anlatmaya başladı, o vakit ona karşı çıktılar. Ondan uzaklaşmaya ve anlattığı şeylerden tiksinti duymaya başladılar. Arkadaşları Ebsâl'i ve [Hayy bin Yakzân'ın] gurbette olduğunu düşünerek yüzüne karşı zâhirde rıza gösteriyorlarsa da kalplerinde ona öfke besliyorlardı. Lâkin Hayy bin Yakzân gece gündüz onlarla içtenlikle konuşmayı sürdürüyor, ister halk içinde ister gizliden gizliye olsun onlara gerçeği açıklıyordu. Hayrı sevmeleri, hakka rağbet etmelerine rağmen bu ancak onların nefretini daha da artırıyordu. Öyle ki fıtratlarındaki eksiklik yüzünden ne gerçeği doğru yolda

takip ediyorlar ne onu doğrulayan delilleri kabul ediyorlar ne de onu doğru kapıda arayıp bulmaya çalışıyorlardı. Bilakis gerçeği onu bilen erbabının yolundan istemiyorlardı. Nihayet Hayy onları ıslah etmekten usandı, anlayışlarının kıtlığından dolayı iyileşmelerinden umudu kesti.

Bundan sonra insan fırkalarına dikkatle baktı; "Her hizip kendi ellerindeki şeyle sevinmektedir",[156] "Hevâlarını ilâhları edinmişler",[157] şehvetleri mabutları olmuş, dünyanın tüm döküntüsü içinde helâk olmuşlardı, "Çokluk kuruntusu onları oyaladı, ta kabirleri ziyaret edişinize kadar."[158] Vaaz artık onlara fayda etmez oldu, güzel söz artık beyhude idi, cedel ise ancak inatlarını artırıyordu. Hikmete gelince ne yolları ona çıkıyordu ne de ondan bir hisse almışlardı, cehalet onları büsbütün yutmuştu; "Kazandıkları kalplerinin üzerine pas bağlamıştı",[159] "Allah onların kalplerine de kulaklarına da mühür basmıştır. Gözlerinin üzerinde de bir perde vardır. Ve büyük azap da onlaradır."[160]

Azap çadırlarının onları kuşattığını, karanlık perdelerinin üzerlerini örttüğünü, bir kısmı hariç hepsinin dinleri yerine dünyaya tutunduklarını, pek hafif olmalarına rağmen "Dinî amellerinden yüz çevirdiklerini ve onu az bir değere değiştiklerini",[161] ticaret ve alışveriş yüzünden Yüce Allah'ı hatırlamaktan aciz kaldıklarını ve bu yüzden "Kalplerin ve gözlerin döndüğü günden korkularının kalmadığını"[162] gördüğünde Hayy onlarla mükâşefe yoluyla konuşmanın imkânı kalmadığını anladı. Onları bundan daha ağır bir işle sorumlu tutmaksa yerinde olmayacaktı. Şüphesiz halkın büyük kesiminin şeriattan gördüğü fayda dünya yaşamlarında

156 Mü'minûn 53, Rûm 32. (ç.n.)
157 Furkan 43. (ç.n.)
158 Tekâsür 1-2. (ç.n.)
159 Mutaffifin 14. (ç.n.)
160 Bakara 7. (ç.n.)
161 Âl-i İmrân 187. (ç.n.)
162 Nûr 37. (ç.n.)

maişetlerini kazanmaktı, kimse kimsenin malına göz dikmeyecekti, sadece pek azı uhrevî saadeti kazanacaktı, o da ancak âhireti isteyip onun için çalışan mümin kişi idi.[163] "Artık her kim azgınlık etmiş ve dünya hayatını tercih etmiş ise muhakkak onun varacağı yer cehennemdir."[164] Ve uyandığı vakitten yattığı vakte kadar yaptığı işlere baktığında o aşağılık maddiyat peşinde amacına ulaşmak için çırpınmaktan başka bir şey görmemekten daha büyük bir bitkinlik, daha beter bir bedbahtlık var mıdır? Kâh para biriktirmeye çalışır, ya onunla zevk almak ya da şehvet peşinde harcamak için kâh şifa bulacağı bir kin arar veya kendini korumak için bir rütbe veyahut böbürlenmek ya da boynunu kurtarmak için şeriatın emrettiği herhangi bir iş. "Yahut onların ameli üstünü yığın yığın dalgalar kaplayan ve daha üstünde de bulutlar bulunan derin denizdeki karanlıklar gibidir,[165] hem içinizden hiçbir kimse yoktur ki oraya varacak olmasın. Bu Rabbinin üzerine vacip kıldığı kesinleşmiş bir hükümdür."[166]

Hayy insanların hâlini ve büyük kısmının gayri nâtıka hayvanlar gibi olduklarını anladığında peygamberlerin söylediği ve şeriatın getirdiği tüm hikmeti, hidâyeti ve tevfîki, bundan başka bir yol olmadığını, üzerine ekleyecek başka bir şeyin de olmadığını anladı. Her iş için bir kişi vardır, herkes fıtratına göre iş görür: "Allah'ın öteden beri gelen kanunu budur. Allah'ın kanununda sen bir değişiklik bulamazsın."[167] Bunun üzerine Hayy Selâmân'a ve arkadaşlarına giderek sarf ettiği sözler için özür diledi ve onlardan kendisini bağışlamalarını istedi. Kendisinin de onlarla aynı görüşte olduğunu ve onlarla aynı yolu izlediğini bildirdi. Onları şeriatın sınırlarının dışına çıkmamaları, zâhir

163 İsrâ 19-20. (ç.n.)
164 Nâzi'ât 37-39. (ç.n.)
165 Nûr 40. (ç.n.)
166 Meryem 71. (ç.n.)
167 Fetih 23. (ç.n.)

amelleri terk etmemeleri, kendilerini ilgilendirmeyen meselelerde derine dalmamaları, müteşâbihâta[168] iman etmeleri ve ona teslim olmaları, bid'atlerden ve bid'atlerin getirdiği hevâlardan sakınmaları, Selef-i Sâlihîn'e bağlı kalmaları ve türedi işleri terk etmeleri hususunda uyardı. Onlara avam halkın yaptığı gibi şeriatı ihmal ederek dünyaya yönelmemelerini emretti, hatta bu konuda onları bilhassa uyardı. Hayy ve arkadaşı Ebsâl bu inatçı ve noksan taifenin ancak bu yolla necât bulacağını anlamışlardı. Şayet buranın üzerindeki istibsâr âlemine[169] yükseltilecek olurlarsa bunu kaldıramaz, saadet mertebesine erişmeleri mümkün olmazdı. Aksine bocalayıp sendelerler, tepetaklak yere yuvarlanırlar, akıbetleri kötü olurdu. Lâkin ölene kadar sürdürmekte oldukları şekilde devam edecek olurlarsa, o vakit emniyet bulurlar ve Ashâbü'l-Yemîn'den[170] olurlar. "İmanda en ileri geçenler de ileridirler. İşte onlar dereceleri en yüksek olanlardır."[171]

Böylece veda ederek onlardan ayrıldılar. Adalarına dönmek için sakin ve yumuşak bir hava beklediler. Allah da (Azze ve Celle) onlara kolaylıkla denizi geçmeyi nasip etti. Hayy bin Yakzân ilk defasında istediği yolla o yüce makamını arzuladı ve oraya geri döndü. Ardından Ebsâl onu takip etti ve ona yaklaştı. Adada ömürlerinin sonuna kadar Allah'a ibadetlerini sürdürdüler.

İşte Hayy bin Yakzân'ın Ebsâl ile Selâmân'ın hikâyesi böyledir. Öyle sözcüklere sahiptir ki ne bir kitapta bulabilirsin onları ne de sıradan bir hutbede. Gizli ilimlerdendir, ancak Allah'ı bilen ona erer, bilmeyenlerse ancak Allah'tan gaflette olanlardır.

---

168 Kur'an'da mânâsı açık ve kesin olmayan, tefsir ve te'vîle ihtiyaç gösteren âyetler. Bkz. *Kubbealtı Lügati*. (ç.n.)

169 Kalp gözüyle görülen âlem. (ç.n.)

170 Cennetlikler anlamında, bkz. A'râf 172, Hâkka 19-24. (ç.n.)

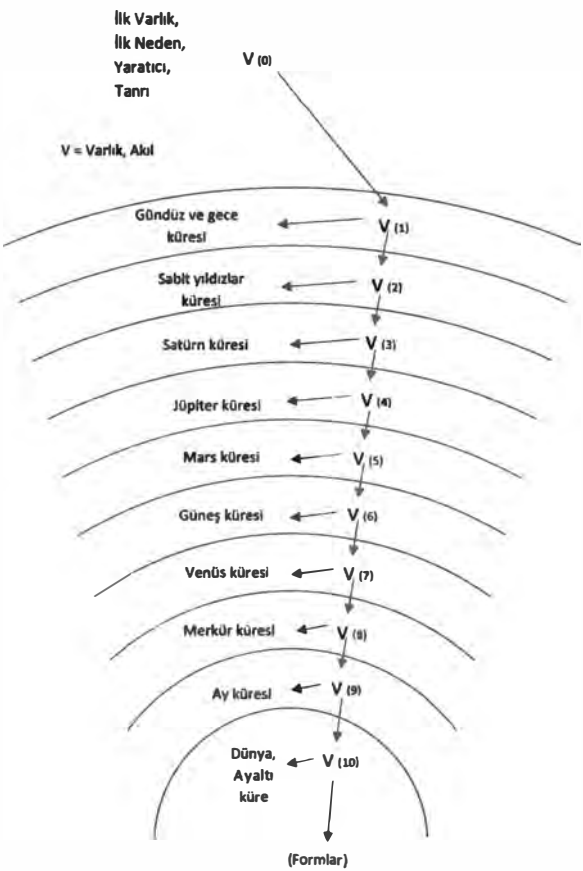
171 Vâkı'a 10-11. (ç.n.)

Şüphesiz biz bunda eli ve ağzı sıkı olan Selef-i Sâlihîn'in yolu hilafında davrandık. Lâkin bu sırrı ifşâ etmemizi ve perdeyi yırtmamızı kolaylaştıran şey zamanımızda birtakım filozofluk taslayan gürûhun ortaya attığı ve yaydığı bozuk görüşlerin zuhûr etmiş olmasıdır; bunlar ülkelere yayılmış, zarar vermeye başlamıştır, öyle ki o görüşlerin layık olmayanlardan saklanan sırlar olduğu zannıyla zayıf insanların peygamberlere bağlılığı reddedip sefih ve ahmakları taklit etmek istemelerinden korkarız, zira bu onların sırra duyduğu sevgi ve düşkünlüklerini artıracaktır. Bu yüzden onları sırların sırrından bir parçayla aydınlatmak yerinde olur da böylece onları doğru yola cezbetmiş ve diğer yola sapmalarına engel olmuş oluruz diye düşündük. Lâkin bununla birlikte bu birkaç yaprağa emanet ettiğimiz sırları ince bir perde ve hafif bir setre ile örttük ki ehli olan onu derhal yırtabilir, lâkin geçmeyi hak etmeyenler içinse o perde kalınlaşır ki geçilmesi mümkün olmasın.

Bu sözlere vâkıf olan kardeşlerimden izâhâtımdaki ihmalimden ve kanıtlarımın noksanlığından özrümü kabul etmelerini rica ediyorum, nedeni şüphesiz insan gözünün erişemeyeceği yüksekliklere tırmanmış olmamdır. Bu mânâda takribi kelâm kullanmam insanlarda rağbet uyandırmak ve onları doğru yola girmeye teşvik etmek içindir.

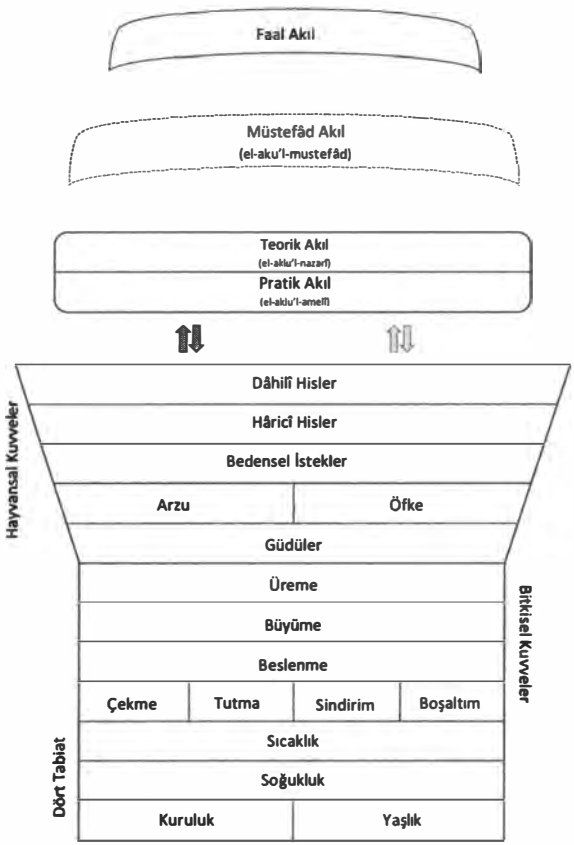
Allah'tan af ve bizi saf marifete ulaştırmasını dilerim, şüphesiz O'nun nimetleri sınırsızdır. Ey yardım etmek vazifem olan sevgili kardeşim, esenlik, Allah'ın rahmeti ve bereketi üzerine olsun.

Fârâbî'ye Göre Kâinatın Şeması



Patric O. Shaerer, *Abū Bakr Ibn Ṭufail: Der Philosoph als Autodidakt Ḥayy ibn Yaqẓān*, Felix Meiner Verlag: Hamburg, 2004, s. XXII.

İbn Sînâ'ya Göre Ruh ve Kuvveleri Şeması



C. Ali Zargar, *The Polished Mirror*, OneWorld Academic: Londra, 2017, s.55.

Bibliyografya

Arnaldez, R., "Ishrāḳ". *The Encyclopaedia of Islam* (Second Edition), ed. C. E. Bosworth vd. 4/119-120. Leiden: Brill, 1997.

_____, "Ishrāḳiyyūn". *The Encyclopaedia of Islam* (Second Edition), ed. C. E. Bosworth vd. 4/120-121. Leiden: Brill, 1997.

Attar, Samar, *The Vital Roots of European Enlightenment: Ibn Tufayl's Influence on Modern Western Thought*, Lexington Books: Lanham, 2007

Barnes, Jonathan (yay. haz.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press: Cambridge, New York, 1995.

_____, *Complete Works (Aristotle)*, Princeton University Press: Princeton, 1991.

Bashier, Salman H., *The Story of Islamic Philosophy: Ibn Tufayl, Ibn al-Arabī, and Others on the Limit between Naturalism and Traditionalism*, State University of New York Press: Albany, 2011.

Berchman, Robert M., *Porphyry Against the Christians*, Brill: Leiden, Boston, 2005.

Blank, David, "Ammonius", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.)

Brisson, Luc, O'Neill, Seamus, ve Timotin Andrei (yay. haz.), *Neoplatonic Demons and Angels*, Brill: Leiden, Boston, 2018.

Brockelmann, Carl, "Abū Bekr M. b. 'Abdulmalik b. Tufail al-Qaisī", *Geschichte Der Arabischen Litteratur*, c. I, s. 831-32, E. J. Brill: Leiden, 1937.

Chiaradonna, Riccardo and Adrien Lecerf, "Iamblichus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.)

Cooper, John M., *Plato: Complete Works*, Hackett Publishing Company: Indianapolis/Cambridge, 1997.

Corrigan, Kevin, *Reading Plotinus: A Practical Introductin to Neoplatonism*, Purdue University Press: West Lafayette, Indiana, 2005.

Corrigan, Kevin and L. Michael Harrington, "Pseudo-Dionysius the Areopagite", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.)

Cushman, H. Ernest, *A Beginners History of Philosophy*, Houghton Mifflin Company: Boston, New York, Chicago, 1910.

Carra De Vaux, B., "Ibn Tufayl", *The Encyclopaedia of Islam* (Second Edition), ed. C. E. Bosworth vd. 3/957. Leiden: Brill, 1997.

Cohen, S. Marc and C. D. C. Reeve, "Aristotle's Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.)

De Vogel, C. J. "On the Neoplatonic Character of Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism." *Mind*, c. 62, no. 245, 1953, s. 43-64.

Dillon, John, Brendan O'Byrne ve O'Rourke, Fran, *Studies on Plato, Aristotle ve Proclus*, Brill: Leiden, Boston, 2013.

Ebü'l-Fidâ, *Ebü'l-Fidâ Coğrafyası (Takvimü'l-Buldan)*, *çev.* Ramazan Şeşen, Yeditepe Yayınevi: İstanbul, 2017.

Eco, Umberto, *Experiences in Translation*, *çev.* Alastair McEwen, University of Toronto Press: Toronto, Buffalo, Londra, 2012.

_____, *From the Tree to the Labyrinth*, *çev.* Anthony Oldcorn, Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, 2014

Emilsson, Eyjólfur, "Porphyry", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.)

Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press: New York, 2004.

Frank, Daniel H. ve Leamann, O. (yay. haz.), *History of Jewish Philosophy*, Routledge: Londra, 1997.

Gauthier, Léon, *Hayy Ben Yaqdhân: Roman Philosophique D'Ibn Thofaïl*, Imprimerie Catholique: Beyrouth, 1936.

Gerson, Lloyd, "Plotinus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.)

Goichon, A. M., "Hayy b. Yakẓān", *The Encyclopaedia of Islam* (Second Edition), ed. C. E. Bosworth vd. 3/330-334. Leiden: Brill, 1997.

Goodman, L. E., *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqẓān: A Philosophical Tale*, The University of Chicago Press, Chicago, 2009.

Gutas, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Brill: Leiden, Boston, 2014.

Guthrie, W. C. K., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press: Cambridge, 1962-1981.

Grayling, A. C., *The History of Philosophy*, Penguin-Viking: UK, USA, 2019.

Hawi, Sami S., *Islamic Naturalism and Mysticism: A Philosophic Study of Ibn Tufaly's Hayy Bin Yaqẓān*, E. J. Brill: Leiden, 1974.

Helmig, Christoph and Carlos Steel, "Proclus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.)

Hopkins, J. F. P., "Ibn Tūmart", *The Encyclopaedia of Islam* (Second Edition), ed. C. E. Bosworth vd. 3/958-960. Leiden: Brill, 1997.

Huxley, Aldous, *The Perennial Philosophy*, Harper Perennial Modern Classics: New York, Londra, 2009.

Idel, Moshe, *Ascensions on High in Jewish Misticism: Pillars, Lines, Ladders*, Central European University Press: Budapset, New York, 2005.

Karamaopolis, George, "Numenius", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013.

Khalidi, Muhammad A. (yay. haz.), *Medieval Islamic Philosophical Writings*, Cambridge University Press: Cambridge, 2005.

Kraut, Richard, "Plato", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.)

Langerbeck, H. "The Philosophy of Ammonius Saccas." *The Journal of Hellenic Studies*, c. 77, 1957, s. 64-74.

Lloyd, A. C., *The Anatomy of Neoplatonism*, Clerendon Press: Oxford, 1990.

Lovejoy, Arthur O., *The Great Chain of Being*, Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, 1936.

Merlan, Philip, *From Platonism to Neoplatonism*, Martinus Nijhoff: The Hague, 1968.

Meyer, Marvin, *The Nag Hammadi Scriptures*, HarperOne: New York, 2007.

Narbonne, Jean-Marc, *Plotinus in Diologue with the Gnostics*, Brill: Leiden, Boston, 2011.

Nasr, S. H. ve Leamann, O. (yay. haz.), *History of Islamic Philosophy*, Routledge: Londra, New York, 2007.

Netton, Ian R., *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-Safā')*, Edinbrugh University Press: Edinburgh, 1991.

Nikulin, Dmitri, *Neoplatonism in Late Antiquity*, Oxford University Press: New York, 2019.

Fulton, A. S. (yay. haz.), *The Histoy of Hayy Ibn Yaqzan*, çev. Simon Ockley, Chapman and Hall Limited: Londra, 1929.

O'Meara, Dominic J. "Political Life and Divinization in Neoplatonic Philosophy." *Hermathena*, no. 157, 1994, s. 155-164.

Peroli, Enrico. "Gregory of Nyssa and the Neoplatonic Doctrine of the Soul." *Vigilae Christianae*, c. 51, no. 2, 1997, s. 117-139.

Phillips, John, *Order From Disorder: Proclus' Doctrine of Evil and its Roots in Ancient Platonism*, Brill: Leiden, Boston, 2007.

Popkin, Richard H. (yay. haz.), *The Columbia History of Western Philosophy*, Columbia Univeristy Press: New York, 1999.

Poster, Carol, "Silence As a Rhetorical Strategy In Neoplatonic Mysticism." *Mystics Quarterly*, c. 24, no.2, 1998, s. 48-73.

Pritchard, James B. (yay. haz.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1969.

Ramon, Sebastian ve Gertz, Philipp, *Death and Immortality in Late Neoplatonism*, Brill: Leiden, Boston, 2011.

Remes, Pauliina ve Slaveva-Griffin, Svetla (yay. haz.), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, Routledge: Londra, New York, 2014.

Remes, Pauliina, *Neoplatonism*, Acumen: Stocksfield, 2008.

Rosenthal, Franz, *The Classical Heritage in Islam*, çev. Emile ve Jenny Marmorstein, University of California Press: Berkley, Los Angeles, 1975.

Russel, Bertrand, *History of Western Philosophy*, Georg Allen & Unwin Ltd: Londra, 1961.

Schaerer, Patric O, *Der Philosoph als Autodidakt: Hayy ibn Yaqzān*, Felix Meiner Verlag: Hamburg, 2004.

Sharif, M. M. (yay. haz.), *A History of Muslim Philosophy*, Otto Harrassowitz: Wiesbaden, 1963.

Shatzmiller, M., "Al-Muwahhidūn", *The Encyclopaedia of Islam* (Second Edition), ed. C. E. Bosworth vd. 7/801-807. Leiden: Brill, 1997.

Shaw, Gregory. "Theurgy: Rituals of Unification in the Neoplatonism of Iamblichus." *Traditio*, c. 41, 1985, s. 1-28.

Shields, Christopher, "Aristotle", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.)

Somma, Bethany, *Models of Desire in Graeco-Arabic Philosophy: From Plotinus to Ibn Tufayl*, Brill: Leiden, Boston, 2021.

Vivian, Casper, "The 'Veil', Neoplatonism, and Genre in 'Long Day's Journey into Night'." *The Eugene O'Neill Review*, vol. 29, 2007, s. 73-110.

Walker, Paul E., *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī*, Cambridge University Press: Cambridge, 1993.

Westra, Haijo Jan, *From Athens to Chartres: Neoplatonism and Medieval Thought*, E. J. Brill: Leiden, New York, Köln, 1992.

Wildberg, Christian, "Neoplatonism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.)

_____, "Three Neoplatonic Introductions to Philosophy: Ammonius, David and Elias." *Hermathena*, no. 149, 1990, s. 33-51.

Zargar, Cyrus A., *The Polished Mirror: Storytelling and the Pursuit of Virtue in Islamic Philosophy and Sufism*, Oneworld Academic: Londra, 2017.

Hasan Âli Yücel Klasikler Dizisi

1. J. Austen, GURUR VE ÖNYARGI, Çev. H. Koç
2. Novalis, GECEYE ÖVGÜLER, Çev. A. Cemal
3. O. Wilde, MUTLU PRENS -Bütün Masallar, Bütün Öyküler-, Çev. R. Hakmen - F. Özgüven
4. H. C. Andersen, SEÇME MASALLAR, Çev. M. Alpar
5. KEREM İLE ASLI, Haz. Çev. İ. Öztürk
6. H. James, YÜREK BURGUSU, Çev. N. Aytür
7. R. M. Rilke, DUINO AĞITLARI, Çev. Z. A. Yılmazer
8. H. de Balzac, MODESTE MIGNON, Çev. O. Rifat - S. Rifat
9. F. G. Lorca, KANLI DÜĞÜN, Çev. R. Hakmen
10. Şeyh Galib, HÜSN Ü AŞK, Çev. A. Gölpınarlı
11. J. W. von Goethe, YARATICI SANATÇI, Çev. A. Cemal
12. Platon, GORGİAS, Çev. M. Rifat - S. Rifat
13. E. A. Poe, DEDEKTİF (AUGUSTE DUPIN) ÖYKÜLERİ, Çev. M. Fuat - Y. Salman - D. Hakyemez
14. G. Flaubert, ERMİŞ ANTONIUS VE ŞEYTAN, Çev. S. Eyüboğlu
15. G. Flaubert, YERLEŞİK DÜŞÜNCELER SÖZLÜĞÜ, Çev. S. Rifat - E. Gökteke
16. C. Baudelaire, PARİS SIKINTISI, Çev. T. Yücel
17. Iuvenalis, YERGİLER, Çev. Ç. Dürüşken - Alova
18. YUNUS EMRE, HAYATI VE BÜTÜN ŞİİRLERİ, Haz. A. Gölpınarlı
19. E. Dickinson, SEÇME ŞİİRLER, Çev. S. Özpalabıyıklar
20. A. Dumas, fils, KAMELYALI KADIN, Çev. T. Yücel
21. Ömer Hayyam, DÖRTLÜKLER, Çev. S. Eyüboğlu
22. A. Schopenhauer, YAŞAM BİLGELİĞİ ÜZERİNE AFORİZMALAR, Çev. M. Tüzel
23. M. de Montaigne, DENEMELER, Çev. S. Eyüboğlu
24. Platon, DEVLET, Çev. S. Eyüboğlu - M. A. Cimcoz
25. F. Rabelais, GARGANTUA, Çev. S. Eyüboğlu - V. Günyol - A. Erhat
26. İ. A. Gonçarov, OBLOMOV, Çev. S. Eyüboğlu - E. Güney
27. T. More, UTOPIA, Çev. S. Eyüboğlu - V. Günyol - M. Urgan
28. Herodotos, TARİH, Çev. M. Ökmen

29. S. Kierkegaard, KAYGI KAVRAMI, Çev. T. Armaner
30. Platon, ŞÖLEN - DOSTLUK, Çev. S. Eyüboğlu - A. Erhat
31. A. S. Puşkin, YÜZBAŞININ KIZI -Bütün Romanlar, Bütün Öyküler-, Çev. A. Behramoğlu
32. A. S. Puşkin, SEVİYORDUM SİZİ, Çev. A. Behramoğlu
33. G. Flaubert, MADAME BOVARY, Çev. N. Ataç - S. E. Siyavuşgil
34. İ. S. Turgenyev, BABALAR VE OĞULLAR, Çev. E. Altay
35. A. P. Çehov, KÖPEĞİYLE DOLAŞAN KADIN, Çev. E. Altay
36. A. P. Çehov, BÜYÜK OYUNLAR, Çev. A. Behramoğlu
37. Molière, CİMRİ, Çev. S. Eyüboğlu
38. W. Shakespeare, MACBETH, Çev. S. Eyüboğlu
39. W. Shakespeare, ANTONIUS VE KLEOPATRA, Çev. S. Eyüboğlu
40. N. V. Gogol, AKŞAM TOPLANTILARI, Çev. E. Altay
41. Narayana, HİTOPADEŞA, Çev. K. Kaya
42. Feridüddin Attâr, MANTIK AL-TAYR, Çev. A. Gölpınarlı
43. Yamamoto, HAGAKURE: SAKLI YAPRAKLAR, Çev. H. C. Erkin
44. Aristophanes, EŞEKARILARI, KADINLAR SAVAŞI VE DİĞER OYUNLAR, Çev. S. Eyüboğlu - A. Erhat
45. F. M. Dostoyevski, SUÇ VE CEZA, Çev. M. Beyhan
46. M. de Unamuno, SİS, Çev. Y. E. Canpolat
47. H. Ibsen, BRAND - PEER GYNT, Çev. S. B. Göknil - Z. İpşiroğlu
48. N. V. Gogol, BİR DELİNİN ANI DEFTERİ, Çev. M. Beyhan
49. J. J. Rousseau, TOPLUM SÖZLEŞMESİ, Çev. V. Günyol
50. A. Smith, MİLLETLERİN ZENGİNLİĞİ, Çev. H. Derin
51. J. de La Fontaine, MASALLAR, Çev. S. Eyüboğlu
52. J. Swift, GULLIVER'İN GEZİLERİ, Çev. İ. Şahinbaş
53. H. de Balzac, URSULE MIROUËT, Çev. S. Rifat - S. Rifat
54. Mevlânâ, RUBAİLER, Çev. H. Â. Yücel
54. Seneca, MEDEA, Çev. Ç. Dürüşken
56. W. Shakespeare, JULIUS CAESAR, Çev. S. Eyüboğlu
57. J. J. Rousseau, BİLİMLER VE SANAT ÜSTÜNE SÖYLEV, Çev. S. Eyüboğlu
58. M. Wollstonecraft, KADIN HAKLARININ GEREKÇELENDİRİLMESİ, Çev. D. Hakyemez
59. H. James, KISA ROMANLAR, UZUN ÖYKÜLER, Çev. N. Aytür - Ü. Aytür
60. Mirze Elekber Sabir, HOPHOPNAME (Seçmeler), Çev. İ. Öztürk
61. F. M. Dostoyevski, KARAMAZOV KARDEŞLER, Çev. N. Y. Taluy
62. Şudraka, TOPRAK ARABACIK (Mriççhakatika), Çev. K. Kaya
63. J. J. Rousseau, DİLLERİN KÖKENİ ÜSTÜNE DENEME, Çev. Ö. Albayrak
64. D. Diderot, AKTÖRLÜK ÜZERİNE AYKIRI DÜŞÜNCELER, Çev. S. E. Siyavuşgil
65. J. P. Eckermann, YAŞAMININ SON YILLARINDA GOETHE İLE KONUŞMALAR, Çev. M. Kahraman

66. Seneca, PHAEDRA, Çev. Ç. Dürüşken
67. M. de Unamuno, ABEL SANCHEZ -Tutkulu Bir Aşk Hikâyesi- TULA TEYZE, Çev. Y. E. Canpolat
68. W. Shakespeare, PERICLES, Çev. H. Koç
69. L. N. Tolstoy, SANAT NEDİR, Çev. M. Beyhan
70. W. Shakespeare, III. RICHARD, Çev. Ö. Nutku
71. Mevlânâ, DÎVÂN-I KEBİR, Çev. A. Gölpınarlı
72. T. De Quincey, BİR İNGİLİZ AFYON TİRYAKİSİNİN İTİRAFLARI, Çev. B. Boran
73. W. Shakespeare, ATİNALI TIMON, Çev. S. Eyüboğlu
74. J. Austen, AKIL VE TUTKU, Çev. H. Koç
75. A. Rimbaud, ILLUMINATIONS, Çev. C. Alkor
76. M. de Cervantes Saavedra, YÜCE SULTAN, Çev. Y. E. Canpolat
77. D. Ricardo, SİYASAL İKTİSADIN VE VERGİLENDİRMENİN İLKELERİ, Çev. B. Zeren
78. W. Shakespeare, HAMLET, Çev. S. Eyüboğlu
79. F. M. Dostoyevski, EZİLENLER, Çev. N. Y. Taluy
80. A. Dumas, BİNBİR HAYALET, Çev. A. Özgüner
81. H. de Balzac, EVDE KALMIŞ KIZ, Çev. Y. Avunç
82. E. T. A. Hoffman, SEÇME MASALLAR, Çev. İ. Kantemir
83. N. Machiavelli, HÜKÜMDAR, Çev. N. Adabağ
84. M. Twain, SEÇME ÖYKÜLER, Çev. Y. Salman
85. L. N. Tolstoy, HACI MURAT, Çev. M. Beyhan
86. G. Galilei, İKİ BÜYÜK DÜNYA SİSTEMİ ÜZERİNE DİYALOG, Çev. R. Aşçıoğlu
87. F. M. Dostoyevski, ÖLÜLER EVİNDEN ANILAR, Çev. N. Y. Taluy
88. F. Bacon, SEÇME AFORİZMALAR, Çev. C. C. Çevik
89. W. Blake, MASUMİYET VE TECRÜBE ŞARKILARI, Çev. S. Özpalabıyıklar
90. F. M. Dostoyevski, YERALTINDAN NOTLAR, Çev. N. Y. Taluy
91. Prokopios, BİZANS'IN GİZLİ TARİHİ, Çev. O. Duru
92. W. Shakespeare, OTHELLO, Çev. Ö. Nutku
93. G. de Villehardouin - H. de Valenciennes, IV. HAÇLI SEFERİ KRONİKLERİ, Çev. A. Berktay
94. UPANİŞHADLAR, Çev. K. Kaya
95. M. E. Han Galib, GALİB DÎVÂNI, Çev. C. Soydan
96. J. Swift, ALÇAKGÖNÜLLÜ BİR ÖNERİ, Çev. D. Hakyemez
97. Sappho, FRAGMANLAR, Çev. Alova
98. W. Shakespeare, KURU GÜRÜLTÜ, Çev. S. Sanlı
99. V. B. Ibañez, MAHŞERİN DÖRT ATLISI, Çev. N. G. Işık
100. H. James, GÜVERCİNİN KANATLARI, Çev. R. Hakmen
101. G. de Maupassant, GEZGİN SATICI, Çev. B. Onaran
102. Seneca, TROIALI KADINLAR, Çev. Ç. Dürüşken
103. H. de Balzac, BİR HAVVA KIZI, Çev. B. Kuzucuoğlu

104. W. Shakespeare, KRAL LEAR, Çev. Ö. Nutku
105. M. Shikibu, MURASAKİ SHİKİBU'NUN GÜNLÜĞÜ, Çev. E. Esen
106. J. J. Rousseau, EMILE, Çev. Y. Avunç
107. A. Dumas, ÜÇ SİLAHŞOR, Çev. V. Yalçıntoklu
108. İ. S. Turgenyev, RUDİN - İLK AŞK - İLKBAHAR SELLERİ, Çev. E. Altay
109. L. N. Tolstoy, SİVASTOPOL, Çev. M. Beyhan
110. J. W. von Goethe, YAŞAMIMDAN ŞİİR VE HAKİKAT, Çev. M. Kahraman
111. L. N. Tolstoy, DİRİLİŞ, Çev. A. Hacıhasanoğlu
112. H. de Balzac, SUYU BULANDIRAN KIZ, Çev. Y. Avunç
113. A. Daudet, PAZARTESİ HİKÂYELERİ, Çev. S. E. Siyavuşgil
114. W. Shakespeare, SONELER, Çev. T. S. Halman
115. K. Mansfield, KATIKSIZ MUTLULUK, Çev. O. Dalgıç
116. Ephesoslu Hipponaks, BÜTÜN FRAGMANLAR, Çev. Alova
117. F. Nietzsche, ECCE HOMO, Çev. M. Tüzel
118. N. V. Gogol, MÜFETTİŞ, Çev. K. Karasulu
119. Nizamü'l-Mülk, SİYASETNAME, Çev. M. T. Ayar
120. H. de Balzac, TILSIMLI DERİ, Çev. V. Yalçıntoklu
121. F. M. Dostoyevski, STEPANÇİKOVO KÖYÜ, Çev. N. Y. Taluy
122. G. Sand, THÉRÈSE VE LAURENT, Çev. V. Yalçıntoklu
123. W. Shakespeare, ROMEO VE JULIET, Çev. Ö. Nutku
124. F. Nietzsche, TRAGEDYANIN DOĞUŞU, Çev. M. Tüzel
125. Ovidius, AŞK SANATI, Çev. Ç. Dürüşken
126. P. J. Proudhon, MÜLKİYET NEDİR?, Çev. D. Çetinkasap
127. H. de Balzac, PIERRETTE, Çev. Y. Avunç
128. L. N. Tolstoy, KAFKAS TUTSAĞI, Çev. M. Beyhan
129. N. Copernicus, GÖKSEL KÜRELERİN DEVİNİMLERİ ÜZERİNE, Çev. C. C. Çevik
130. N. V. Gogol, TARAS BULBA VE MİRGOROD ÖYKÜLERİ, Çev. E. Altay
131. W. Shakespeare, ON İKİNCİ GECE, Çev. S. Sanlı
132. A. Daudet, SAPHO, Çev. T. Yücel
133. F. M. Dostoyevski, ÖTEKİ, Çev. T. Akgün
134. F. Nietzsche, PUTLARIN ALACAKARANLIĞI, Çev. M. Tüzel
135. É. Zola, GERMINAL, Çev. B. Onaran
136. J. O. y Gasset, KİTLELERİN AYAKLANMASI, Çev. N. G. Işık
137. Euripides, BAKKHALAR, Çev. S. Eyüboğlu
138. W. Shakespeare, YETER Kİ SONU İYİ BİTSİN, Çev. Ö. Nutku
139. N. V. Gogol, ÖLÜ CANLAR, Çev. M. Beyhan
140. Plutarkhos, LYKURGOS'UN HAYATI, Çev. S. Eyüboğlu - V. Günyol
141. W. Shakespeare, YANLIŞLIKLAR KOMEDYASI, Çev. Ö. Nutku
142. H. von Kleist, DÜELLO -Bütün Öyküler-, Çev. İ. Kantemir
143. L. de Vega, OLMEDO ŞÖVALYESİ, Çev. Y. E. Canpolat

144. F. M. Dostoyevski, EV SAHİBESİ, Çev. T. Akgün
145. W. Shakespeare, KRAL JOHN'UN YAŞAMI VE ÖLÜMÜ, Çev. H. Çalışkan
146. H. de Balzac, LOUIS LAMBERT, Çev. O. Rifat - S. Rifat
147. Mahmûd-ı Şebüsterî, GÜLŞEN-İ RÂZ, Çev. A. Gölpınarlı
148. Molière, KADINLAR MEKTEBİ, Çev. B. Tuncel
149. Catullus, BÜTÜN ŞİİRLERİ, Çev. Ç. Dürüşken - Alova
150. Somadeva, MASAL IRMAKLARININ OKYANUSU, Çev. K. Kaya
151. Hafız-ı Şirazî, HAFIZ DÎVÂNI, Çev. A. Gölpınarlı
152. Euripides, YAKARICILAR, Çev. S. Sandalcı
153. W. Shakespeare - J. Fletcher, CARDENIO, Çev. Ö. Nutku
154. Molière, GEORGE DANDIN, Çev. S. Kuray
155. J. W. von Goethe, GENÇ WERTHER'İN ACILARI, Çev. M. Kahraman
156. F. Nietzsche, BÖYLE SÖYLEDİ ZERDÜŞT, Çev. M. Tüzel
157. W. Shakespeare, KISASA KISAS, Çev. Ö. Nutku
158. J. O. y Gasset, SİSTEM OLARAK TARİH, Çev. N. G. Işık
159. C. de la Barca, HAYAT BİR RÜYADIR, Çev. B. Sabuncu
160. F. Nietzsche, DİONYSOS DİTHYRAMBOSLARI, Çev. A. Cemal
161. L. N. Tolstoy, ANNA KARENİNA, Çev. A. Hacıhasanoğlu
162. G. de Maupassant, GÜZEL DOST, Çev. A. Özgüner
163. Euripides, RESOS, Çev. S. Sandalcı
164. Sophokles, KRAL OİDİPUS, Çev. B. Tuncel
165. F. M. Dostoyevski, BUDALA, Çev. E. Altay
166. W. Shakespeare, KRAL VIII. HENRY, Çev. H. Çalışkan
167. D. Diderot, KÖRLER ÜZERİNE MEKTUP - SAĞIRLAR ÜZERİNE MEKTUP, Çev. A. Cemgil - D. Cemgil
168. T. Paine, AKIL ÇAĞI, Çev. A. İ. Dalgıç
169. W. Shakespeare, VENEDİK TACİRİ, Çev. Ö. Nutku
170. G. Eliot, SILAS MARNER, Çev. F. Kâhya
171. H. de Balzac, MUTLAK PEŞİNDE, Çev. S. Rifat - O. Rifat - S. Rifat
172. W. Shakespeare, BİR YAZ GECESİ RÜYASI, Çev. Ö. Nutku
173. A. de Musset, MARIANNE'İN KALBİ, Çev. B. Tuncel - S. Eyüboğlu
174. F. M. Dostoyevski, ECİNNİLER, Çev. M. Beyhan
175. A. S. Puşkin, BORİS GODUNOV, Çev. Ö. Özer
176. W. Shakespeare, HIRÇIN KIZ, Çev. Ö. Nutku
177. İ. S. Turgenyev, DUMAN, Çev. E. Altay
178. Sophokles, ELEKTRA, Çev. A. Erhat
179. J. Austen, NORTHANGER MANASTIRI, Çev. H. Koç
180. D. Defoe, ROBINSON CRUSOE, Çev. F. Kâhya
181. W. Shakespeare - J. Fletcher, İKİ SOYLU AKRABA, Çev. Ö. Nutku
182. Platon, SOKRATES'İN SAVUNMASI, Çev. A. Çokona
183. L. N. Tolstoy, İNSAN NEYLE YAŞAR?, Çev. K. Karasulu
184. N. V. Gogol, EVLENME - KUMARBAZLAR, Çev. K. Karasulu

185-1. F. Nietzsche, İNSANCA, PEK İNSANCA, Çev. M. Tüzel
185-2. F. Nietzsche, KARIŞIK KANILAR VE ÖZDEYİŞLER, Çev. M. Tüzel
185-3. F. Nietzsche, GEZGİN VE GÖLGESİ, Çev. M. Tüzel
186. A. P. Çehov, AYI -Dokuz Kısa Oyun-, Çev. T. Akgün
187. J. M. Keynes, PARA ÜZERİNE BİR İNCELEME, Çev. C. Gerçek
188. H. Fielding, JOSEPH ANDREWS, Çev. F. B. Aydar
189. C. Brontë, PROFESÖR, Çev. G. Varım
190. Kalidasa, MALAVİKA VE AGNİMİTRA, Çev. H. D. Can
191. W. Shakespeare, NASIL HOŞUNUZA GİDERSE, Çev. Ö. Nutku
192. Aiskhylos, ZİNCİRE VURULMUŞ PROMETHEUS, Çev. S. Eyüboğlu - A. Erhat
193. E. Rostand, CYRANO DE BERGERAC, Çev. S. E. Sıyavuşgil
194. É. Zola, YAŞAMA SEVİNCİ, Çev. B. Onaran
195. F. M. Dostoyevski, KUMARBAZ, Çev. K. Karasulu
196. S. Kierkegaard, FELSEFE PARÇALARI ya da BİR PARÇA FELSEFE, Çev. D. Şahiner
197. Cicero, YÜKÜMLÜLÜKLER ÜZERİNE, Çev. C. C. Çevik
198. D. Diderot, RAMEAU'NUN YEĞENİ, Çev. A. Cemgil
199. W. Shakespeare, KRAL V. HENRY, Çev. H. Çalışkan
200. L. N. Tolstoy, KREUTZER SONAT, Çev. A. Hacıhasanoğlu
201. S. Kierkegaard, BAŞTAN ÇIKARICININ GÜNLÜĞÜ, Çev. N. Beier
202. Aisopos, MASALLAR, Çev. İ. Çokona
203. W. Shakespeare, CYMBELINE, Çev. Ö. Nutku
204. Aristoteles, ATİNALILARIN DEVLETİ, Çev. A. Çokona
205. V. Hugo, BİR İDAM MAHKÛMUNUN SON GÜNÜ, Çev. V. Yalçıntoklu
206. D. Diderot, FELSEFE KONUŞMALARI, Çev. A. Cemgil
207. W. Shakespeare, VERONALI İKİ SOYLU DELİKANLI, Çev. Ö. Nutku
208. Molière, İNSANDAN KAÇAN, Çev. B. Tuncel
209. L. N. Tolstoy, ÜÇ ÖLÜM, Çev. G. Ç. Kızılırmak
210. Stendhal, KIRMIZI VE SİYAH, Çev. B. Onaran
211. Feridüddin Attâr, İLÂHİNAME, Çev. A. Gölpınarlı
212. D. Diderot, KADERCİ JACQUES VE EFENDİSİ, Çev. A. Cemgil
213. V. Hugo, NOTRE DAME'IN KAMBURU, Çev. V. Yalçıntoklu
214. W. Shakespeare, CORIOLANUS'UN TRAGEDYASI, Çev. Ö. Nutku
215. Euripides, MEDEA, Çev. A. Çokona
216. W. Shakespeare, TROILUS VE CRESSIDA, Çev. S. Eyüboğlu - M. Urgan
217. H. Bergson, GÜLME, Çev. D. Çetinkasap
218. W. Shakespeare, KIŞ MASALI, Çev. Ö. Nutku
219. Homeros, İLYADA, Çev. A. Erhat - A. Kadir
220. Homeros, ODYSSEİA, Çev. A. Erhat - A. Kadir
221. W. Shakespeare, KRAL IV. HENRY - I, Çev. H. Çalışkan
222. W. Shakespeare, KRAL IV. HENRY - II, Çev. H. Çalışkan

223. L. N. Tolstoy, İVAN İLYİÇ'İN ÖLÜMÜ, Çev. M. Beyhan
224. W. Shakespeare, AŞKIN EMEĞİ BOŞUNA, Çev. Ö. Nutku
225. W. Shakespeare, AŞK VE ANLATI ŞİİRLERİ, Çev. T. S. Halman
226. C. Goldoni, SEVGİLİLER, Çev. N. Adabağ - L. Tecer
227. F. M. Dostoyevski, BEYAZ GECELER, Çev. B. Zeren
228. Sophokles, ANTİGONE, Çev. A. Çokona
229. W. Shakespeare, TITUS ANDRONICUS, Çev. Ö. Nutku
230. L. N. Tolstoy, ÇOCUKLUK, Çev. A. Hacıhasanoğlu
231. M. Y. Lermontov, HANÇER -Seçme Şiir ve Manzumeler-, Çev. A. Behramoğlu
232. Sophokles, TRAKHİSLİ KADINLAR, Çev. A. Çokona
233. W. Shakespeare, II. RICHARD, Çev. Ö. Nutku
234. Sun Zi (Sun Tzu), SAVAŞ SANATI, Çev. P. Otkan - G. Fidan
235. W. Shakespeare, KRAL VI. HENRY - I, Çev. Ö. Nutku
236. W. Shakespeare, KRAL VI. HENRY - II, Çev. Ö. Nutku
237. W. Shakespeare, KRAL VI. HENRY - III, Çev. Ö. Nutku
238. J. W. von Goethe, ALMAN GÖÇMENLERİN SOHBETLERİ, Çev. T. Tayanç
239. W. Shakespeare, WINDSOR'UN ŞEN KADINLARI, Çev. H. Çalışkan
240. GILGAMIŞ DESTANI, Çev. S. Maden
241. C. Baudelaire, ÖZEL GÜNCELER -Apaçık Yüreğim-, Çev. S. Maden
242. W. Shakespeare, FIRTINA, Çev. Ö. Nutku
243. İbn Kalânisî, ŞAM TARİHİNE ZEYL, Çev. O. Özatağ
244. Yusuf Has Hacib, KUTADGU BİLİG, Çev. A. Çakan
245. L. N. Tolstoy, İLKGENÇLİK, Çev. A. Hacıhasanoğlu
246. Sophokles, PHİLOKTETES, Çev. A. Çokona
247. K. Kolomb, SEYİR DEFTERLERİ, Çev. S. Maden
248. C. Goldoni, LOKANTACI KADIN, Çev. N. Adabağ
249. Plutarkhos, THESEUS - ROMULUS, Çev. İ. Çokona
250. V. Hugo, SEFİLLER, Çev. V. Yalçıntoklu
251. Plutarkhos, İSKENDER - SEZAR, Çev. İ. Çokona
252. Montesquieu, İRAN MEKTUPLARI, Çev. B. Günen
253. C. Baudelaire, KÖTÜLÜK ÇİÇEKLERİ, Çev. S. Maden
254. İ. S. Turgenyev, HAM TOPRAK, Çev. E. Altay
255. L. N. Tolstoy, GENÇLİK, Çev. A. Hacıhasanoğlu
256. Ksenophon, ANABASİS -On Binler'in Dönüşü-, Çev. A. Çokona
257. A. de Musset, LORENZACCIO, Çev. B. Günen
258. É. Zola, NANA, Çev. B. Onaran
259. Sophokles, AİAS, Çev. A. Çokona
260. Bâkî, DİVÂN, Çev. F. Öztürk
261. F. Nietzsche, DAVID STRAUSS, İTİRAFÇI VE YAZAR, Çev. M. Tüzel
262. F. Nietzsche, TARİHİN YAŞAM İÇİN YARARI VE SAKINCASI, Çev. M. Tüzel
263. F. Nietzsche, EĞİTİCİ OLARAK SCHOPENHAUER, Çev. M. Tüzel

264. F. Nietzsche, RICHARD WAGNER BAYREUTH'TA, Çev. M. Tüzel
265. A. de Musset, ŞAMDANCI, Çev. B. Tuncel - S. Eyüboğlu
266. Michelangelo, CENNETİN ANAHTARLARI, Çev. T. S. Halman
267. D. Diderot, RAHİBE, Çev. A. Cemgil
268. Edib Ahmed Yüknekî, ATEBETÜ'L-HAKAYIK, Çev. A. Çakan
269. İ. S. Turgenyev, BAŞKANIN ZİYAFETİ - PARASIZLIK - BEKÂR, Çev. N. Y. Taluy
270. Aristoteles, POETİKA -Şiir Sanatı Üzerine-, Çev. A. Çokona - Ö. Aygün
271. Hippokrates, AFORİZMALAR, Çev. E. Çoraklı
272. G. Leopardi, ŞARKILAR, Çev. N. Adabağ
273. Herodas, MİMOSLAR, Çev. Alova
274. Molière, HASTALIK HASTASI, Çev. B. Günen
275. Laozi, TAO TE CHİNG -Dao De Jing-, Çev. S. Özbey
276. BÂBİL YARATILIŞ DESTANI -Enuma Eliş-, Çev. S. F. Adalı - A. T. Görgü
277. M. Shelley, FRANKENSTEIN YA DA MODERN PROMETHEUS, Çev. Y. Yavuz
278. Erasmus, DELİLİĞE ÖVGÜ, Çev. Y. Sivri
279. A. Dumas, SAINTE-HERMINE ŞÖVALYESİ, Çev. H. Bayrı
280. Sophokles, OİDİPUS KOLONOS'TA, Çev. A. Çokona
281. A. Dumas, SİYAH LALE, Çev. V. Yalçıntoklu
282. A. Sewell, SİYAH İNCİ, Çev. A. Berktay
283. C. Marlowe, PARİS'TE KATLİAM, Çev. Ö. Nutku
284. F. Nietzsche, İYİNİN VE KÖTÜNÜN ÖTESİNDE, Çev. M. Tüzel
285. C. Marlowe, KARTACA KRALİÇESİ DİDO, Çev. Ö. Nutku
286. Hesiodos, THEOGONİA - İŞLER VE GÜNLER, Çev. A. Erhat - S. Eyüboğlu
287. Horatius, ARS POETICA -Şiir Sanatı-, Çev. C. C. Çevik
288. W. Shakespeare, ÇİFTE İHANET, Çev. Ö. Nutku
289. Molière, KİBARLIK BUDALASI, Çev. B. Günen
290. Semonides ve Altı İambos Şairi, ŞİİRLER VE BÜTÜN FRAGMANLAR, Çev. Alova
291. D. Defoe, VEBA YILI GÜNLÜĞÜ, Çev. İ. Kantemir
292. O. Wilde, ÖNEMSİZ BİR KADIN, Çev. P. D. Deveci
293. L. N. Tolstoy, EFENDİ İLE UŞAĞI, Çev. A. Hacıhasanoğlu
294. H. de Balzac, VADİDEKİ ZAMBAK, Çev. V. Yalçıntoklu
295. C. Marlowe, MALTALI YAHUDİ, Çev. Ö. Nutku
296. H. Melville, KATİP BARTLEBY, Çev. H. Koç
297. Cicero, YASALAR ÜZERİNE, Çev. C. C. Çevik
298. E. T. A. Hoffman, MATMAZEL DE SCUDÉRY, Çev. G. Zeytinoğlu
299. SÜMER KRAL DESTANLARI, Çev. S. F. Adalı - A. T. Görgü
300. L. N. Tolstoy, SAVAŞ VE BARIŞ, Çev. T. Akgün
301. Plutarkhos, DEMOSTHENES - CICERO, Çev. İ. Çokona
302. Farabî, İDEAL DEVLET, Çev. A. Arslan
303. C. Marlowe, II. EDWARD, Çev. Ö. Nutku

304. Montesquieu, KANUNLARIN RUHU ÜZERİNE, Çev. B. Günen
305. Cicero, YAŞLI CATO VEYA YAŞLILIK ÜZERİNE, Çev. C. C. Çevik
306. Stendhal, PARMA MANASTIRI, Çev. B. Onaran
307. A. Daudet, DEĞİRMENİMDEN MEKTUPLAR, Çev. S. E. Siyavuşgil
308. Euripides, İPHİGENİA AULİS'TE, Çev. A. Çokona
309. Euripides, İPHİGENİA TAURİS'TE, Çev. A. Çokona
310. Pascal, DÜŞÜNCELER, Çev. D. Çetinkasap
311. M. de Staël, ALMANYA ÜZERİNE, Çev. H. A. Karahasan
312. Seneca, BİLGENİN SARSILMAZLIĞI ÜZERİNE - İNZİVA ÜZERİNE, Çev. C. C. Çevik
313. D. Hume, İNSANIN ANLAMA YETİSİ ÜZERİNE BİR SORUŞTURMA, Çev. F. B. Aydar
314. F. Bacon, DENEMELER -Güvenilir Öğütler ya da Meselelerin Özü-, Çev. C. C. Çevik - M. Çakan
315. BABİL HEMEROLOJİ SERİSİ -Uğurlu ve Uğursuz Günler Takvimi-, Çev. S. F. Adalı - A. T. Görgü
316. H. Walpole, OTRANTO ŞATOSU, Çev. Z. Avcı
317. İ. S. Turgenyev, AVCININ NOTLARI, Çev. E. Altay
318. H. de Balzac, SARRASINE, Çev. A. Berktay
319. Farabî, MUTLULUĞUN KAZANILMASI, Çev. A. Arslan
320. M. Luther, DOKSAN BEŞ TEZ, Çev. C. C. Çevik
321 F. Rabelais, PANTAGUREL, Çev. N. Yıldız
322. Kritovulos, KRİTOVULOS TARİHİ, Çev. A. Çokona
323. C. Marlowe, BÜYÜK TİMURLENK, Çev. Ö. Nutku
324. Ahmedî, İSKENDERNÂME, Çev. F. Öztürk
325. M. Aurelius, KENDİME DÜŞÜNCELER, Y. F. Ceren
326. Cicero, DOSTLUK ÜZERİNE, Çev. C. C. Çevik
327. DEDE KORKUT HİKÂYELERİ, Çev. A. Çakan
328. Aristophanes, PLOUTOS, Çev. F. Gören - F. Yavuz
329. É. Zola, HAYVANLAŞAN İNSAN, Çev. A. Özgüner
330. RİGVEDA, Çev. K. Kaya
331. S. T. Coleridge, YAŞLI DENİZCİNİN EZGİSİ, Çev. H. Koçak
332. A. Dumas, MONTE CRISTO KONTU, Çev. V. Yalçıntoklu
333. L. N. Tolstoy, KAZAKLAR, Çev. M. Beyhan
334. O. Wilde, DORIAN GRAY'İN PORTRESİ, Çev. D. Z. Batumlu
335. İ. S. Turgenyev, KLARA MİLİÇ, Çev. C. D. Akyüz
336. R. Apollonios, ARGONAUTİKA, Çev. A. Çokona
337. S. Le Fanu, CARMILLA, Çev. Y. Yavuz
338. Seneca, MUTLU YAŞAM ÜZERİNE - YAŞAMIN KISALIĞI ÜZERİNE, Çev. C. C. Çevik
339. F. Engels, AİLENİN, DEVLETİN, ÖZEL MÜLKİYETİN KÖKENİ, Çev. M. Tüzel
340. T. L. Peacock, KARABASAN MANASTIRI, Çev. Y. Yavuz
341. H. von Kleist, AMPHİTRYON, Çev. M. Kahraman

342. H. de Balzac, EUGÉNIE GRANDET, Çev. V. Yalçıntoklu
343. W. Whitman, ÇİMEN YAPRAKLARI-I, Çev. F. Öz
344. Montesquieu, ROMALILARIN YÜCELİK VE ÇÖKÜŞÜNÜN NEDENLERİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER, Çev. B. Günen
345. Beaumarchais, SEVILLA BERBERİ, Çev. B. Günen
346. W. James, PRAGMATİZM, Çev. F. B. Aydar
347. Euripides, ANDROMAKHE, Çev. A. Çokona
348. Farabî, ÜLİMLERİN SAYIMI, Çev. A. Arslan
349. G. Büchner, DANTON'UN ÖLÜMÜ, Çev. M. Tüzel
350. GILGAMIŞ HİKÂYELERİ, Çev. S. F. Adalı - A. T. Görgü
351. Aristophanes, KADIN MEBUSLAR, Çev. E. Gören - E. Yavuz
352. S. Empricus, PYRRHONCULUĞUN ESASLARI, Çev. C. C. Çevik
353. H. de Balzac, GORIOT BABA, Çev. V. Yalçıntoklu
354. G. E. Lessing, DÜZYAZI FABLLAR, Çev. Z. Aksu Yılmazer
355. Epiktetos, ENKHEIRIDION, Çev. C. C. Çevik
356. DHAMMAPADA, Çev. K. Kaya
357. Voltaire, SADIK VEYA KADER -Bir Doğu Masalı-, Çev. B. Günen
358. Platon, PHAİDROS, Çev. A. Çokona
359. Beaumarchais, FIGARO'NUN DÜĞÜNÜ, Çev. B. Günen
360. J. Cazotte, ÂŞIK ŞEYTAN, Çev. A. Terzi
361. V. Hugo, DENİZ İŞÇİLERİ, Çev. V. Yalçıntoklu
362. SUTTANİPĀTA, Çev. K. Kaya
363. T. Paine, SAĞDUYU, Çev. Ç. Öztek
364. B. de Saint Pierre, PAUL İLE VIRGINIE, Çev. İ. Atay
365. F. Hebel, JUDITH, Çev. A. Fırat
366. Leukippos - Demokritos, ATOMCU FELSEFE FRAGMANLARI, Çev. C. C. Çevik
367. G. W. Leibniz, MONADOLOJİ, Çev. D. Çetinkasap
368. C. Dickens, DAVID COPPERFIELD, Çev. M. Arvas
369. G. Apollinaire, İKİ KIYININ AVARESİ, Çev. N. Özyıldırım
370. Aristoteles, RETORİK, Çev. A. Çokona
371. Herakleitos, FRAGMANLAR, Çev. C. C. Çevik
372. P. Lafargue, TEMBELLİK HAKKI, Çev. A. Berktay
373. PAPAĞANIN YETMİŞ MASALI -Şukasaptati-, Çev. K. Kaya
374. C. Dickens, İKİ ŞEHRİN HİKÂYESİ, Çev. Z. Batumlu
375. R. Descartes, YÖNTEM ÜZERİNE KONUŞMA, Çev. M. Erşen
376. Euripides, KYKLOPS, Çev. A. Çokona
377. Voltaire, SAFDİL, Çev. B. Günen
378. Descartes, RUHUN TUTKULARI, Çev. M. Erşen
379. L. N. Tolstoy, ŞEYTAN - PEDER SERGİ, Çev. G. Ç. Kızılırmak
380. SUVARNABHĀSA SŪTRA -Altın Işık Sūtrası-, Çev. K. Kaya
381. J. Austen, EMMA, Çev. H. Koç
382. P. Corneille, EL CID, Çev. B. Bilgiç

383. Antisthenes - Diogenes, KİNİK FELSEFE FRAGMANLARI, Çev. C. C. Çevik
384. W. Whitman, ÇİMEN YAPRAKLARI-II, Çev. F. Öz
385. F. Schiller, WILHELM TELL, Çev. B. Gönülşen
386. L. N. Tolstoy, AİLE MUTLULUĞU, Çev. A. Hasanoğlu
387. Ksenophon, OİKONOMİKOS -İktisat Üzerine-, Çev. A. Çokona
388. Zhuangzi, ZHUANGZİ METİNLERİ, Çev. G. Fidan
389. Voltaire, CAHİL FİLOZOF, Çev. B. Günen
390. C. Dickens, BİR NOEL ŞARKISI, Çev. Ç. Eriş
391. A. Conway, EN KADİM VE MODERN FELSEFENİN İLKELERİ, Çev. F. B. Aydar
392. S. Freud, TOTEM VE TABU, Çev. Z. A. Yılmazer
393. S. Freud, KÜÇÜK HANS, Çev. A. Fırat
394. Cicero, KADER ÜZERİNE, C. C. Çevik
395. Euripides, ORESTES, Çev. A. Çokona
396. Şântideva, BODHİÇARYÂVATÂRA -Aydınlanma Yoluna Giriş-, Çev. K. Kaya
397. D. Defoe, KAPTAN SİNGLETON, Çev. Z. Avşar
398. Stendhal, FEDER YA DA PARAGÖZ KOCA, Çev. F. Akkoç
399. P. Marivaux, KÖLELER ADASI, Çev. B. Günen
400. Konfüçyüs, KONUŞMALAR, Çev. G. Fidan
401. Tyanalı Apollonios, MEKTUPLAR, Çev. C. Çevik
402. Süleyman Çelebi, VESİLETÜ'N NECÂT -Mevlit-, Çev. F. Öztürk
403. P. Merimée, CARMEN, Çev. B. Günen
404. C. Dickens, BÜYÜK UMUTLAR, Çev. D. Zeynep Batumlu
405. A. Daudet, TARASCONLU TARTARIN, Çev. K. Kahveci
406. L. N. Tolstoy, TİPİ -Seçme Öyküler ve Masallar-, Çev. E. Taştan
407. Euripides, HERAKLES, Çev. A. Çokona
408. G. Flaubert, BOUVARD İLE PÉCUCHET, Çev. V. Yalçıntoklu
409. Loukianos, HAKİKİ HİKÂYELER, Çev. E. Gören - E. İnanç
410. J. Payot, İRADE EĞİTİMİ, Çev. A. Berktay
411. G. Apollinaire, KATLEDİLEN ŞAİR, Çev. N. Özyıldırım
412. W. James, HAKİKATİN ANLAMI, Çev. F. B. Aydar
413. Guiguzi, İKNA SANATI, Çev. G. Fidan
414. J. S. Mill, OTOBİYOGRAFİ, Çev. Ö. Orhan

Muhammed ibn Tufeyl el-Kaysî (ö. 1185): XII. yüzyıl başlarında Endülüs'te, Granada'nın Vâdîâş beldesinde dünya gelmiştir. Arapların Kays kabilesine mensuptur. Ünlü bir hekim, filozof, matematikçi ve şairdir. İbn Sînâ'yı takip eden İşrâkıyye düşüncesinin mensubu sayılmaktadır. Ortaçağ Avrupası'nda Abubacer adıyla tanınmıştır. 1130-1269 yılları arasında Endülüs'te hüküm sürmüş olan Muvahhidler döneminde yaşamıştır. Granada'da hekimlik yapmış, ardından bölge valisine kâtip olmuştur. 1147'de Fas'ı ele geçiren Muvahhid hanedanının kurucusu Abdülmü'min'in Sebte ve Tanca valisi olan oğluna sır kâtibi olarak tayin edilmiştir. Sonunda Muvahhid halifesi Ebû Ya'kûb Yûsuf'un sarayında kadı ve hekimlik görevlerini üstlenmiştir. Kendi kendini eğiten insanın hikâyesi olan Hayy bin Yakzân *Ortaçağ'ın en önemli dinî-felsefî eserlerinden biri sayılmaktadır. İbranice, Latince, Flamanca, Fransızca, Almanca, İngilizce çevirileriyle XVII. ve XVIII. yüzyıl Avrupası'nın en popüler eserlerinden biri olmuş, Avrupa edebiyatında azımsanmayacak bir iz bırakmıştır. İbn Tufeyl 1185'te Merrâküş'te ölmüştür.*

Onur Özataş (1980): AÜ DTCF Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda öğrenim gördü. Mezuniyetinin ardından 2008 yılında aynı fakültenin Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı'ndan yüksek lisans derecesi aldı. ODTÜ Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nde doktora çalışmasına başladı. Doktora çalışmalarını sürdüren Onur Özataş İngilizce, Arapça, Fransızca ve Almancadan çeviriler yapmaktadır.

9 786254 057120

15 TL