

İşrâkî Mektebin Bir Üyesi Olarak Hayy b. Yakzan'ın Felsefî ve Doğal Dînî Tecrübe Serüveni

Adventure of Philosophical and Natural Religious Experience of Hayy b. Yaqdban as a Member of the Isbraqi School

HASAN ÖZALP

Cumhuriyet University

Received: 24.04.15 | Accepted: 23.11.15

Abstract: In this article, we dealt with the religious experience and nature expressed in the work of Ibn Tufayl, who is an important thinker of the Ishraqi philosophy, titled *Hayy b. Yaqdban*. In order to provide foundations for the subject matter, first of all we attempted to determine what we understand from religious experience and what its types are. Afterwards, we determined what the philosophical and theological background of Ibn Tufayl is. Here Avicenna plays the key role. However, the ideas of Suhrawardi have a significant role, as well. One of the most significant sources of Ibn Tufayl is undoubtedly al-Ghazali, but since the subject of religious experience in the tradition of Islamic Sufism has been handled in different studies, we did not include al-Ghazali's thoughts. In conclusion, Ibn Tufayl adopts as his subject matter a philosophical religious experience over natural theology.

Keywords: Religious experience, Ibn Tufayl, Ishraqi philosophy, Hayy b. Yaqdban, Avicenna, Suhrawardi.



Giriş

Filozof ve teologları fazlaca meşgul eden problemlerden birisi Tanrı'nın insan ile nasıl iletişim kurduğudur. Çünkü Tanrı sadece bir yaratıcı değildir. Bu sebeple Tanrı ile iletişim kurmak kapsamlı bir sorundur. Deistik Tanrı imajı, Tanrı'ya mutlak bir aşkınlığa mahkûm etse de, vahiy kaynaklı inanç sistemleri Tanrı'ya bir o kadar içkin olarak tasavvur etmekte ve özgür bırakmaktadır. Rasyonel olarak düşünüldüğünde de, Tanrı'nın evreni yaratması ve içindekilerle birlikte kendi kaderine terk etmesi, sorunlu bir yaklaşım olarak görünmenin ötesinde her açıdan mükemmel Tanrı tasavvuru ile çelişiyor görünmektedir. Bu bağlamda teistik Tanrı tasavvuru, dînî olduğu kadar da rasyoneldir (Bkz. Reçber, 2004; Aykıt, 2011). Bu sebeple, Tanrı'nın insanla iletişimini aşkın olmakla birlikte, bir o kadar da içkin bir varlık düşüncesi üzerine temellendirmek gerekmektedir. Tanrı'nın hem evrenle hem de insanın keşfettiği kadarıyla evrendeki zeki bir varlık olan insan ile iletişimi var görünmektedir. Kutsal metinlerden anlaşıldığı kadarıyla Tanrı, toplum, tarih ve insanlarla sürekli iletişim halindedir ve olmalıdır.

Swinburne'ün de ifade ettiği gibi Tanrı'dan, sadece doğayı yaratmak ve devamını sağlamanın ötesinde, insanlarla bireysel ilişkiler kurmasını da bekleyebiliriz. Nitekim tarihsel tecrübe bize, çağlar boyunca insanların kendilerinden sonraki kuşaklara bıraktıkları ahlaki, politik ve dini hakikatleri, aniden ortaya çıkan bilge adamlar, peygamberler, büyük liderlerden ilham alarak ortaya koymaktadır. Tüm teistik dinlerde, Muhammed, İsa ve İbrahim gibi bu tür merkezi şahıslar vardır. Bu durum, Tanrı'nın tarihteki inisiyatifini göstermektedir (Swinburne, 2004: 273). Tanrı ile zâtî olarak kurulan bu iletişime rağmen teologlar buradan hareketle, Tanrı hakkında konuşmaya fazla itibar etmemişlerdir. Bunun açıkça görünen iki nedeni vardır: Birincisi, dînî tecrübe, kişiden kişiye ve toplumdan topluma değişmektedir. İkincisi ise, dînî tecrübenin rasyonel ve sistematik olmayışıdır. Bu sebeple, Tanrı'nın varlığını ispatlamak için genel olarak rasyonel ve dolayısıyla filozoflar ve teologlar tarafından nesnel argümanlar tercih edildi. Ancak XVII. yüzyıla gelindiğinde “geleneksel rasyonel deliller Hume ve Kant tarafından etkili bir şekilde eleştirilince, başta Kant'ın kendisi olmak üzere birçok filozof ve ilahiyatçı, Tanrı inancını temellendirmek için ahlakî ve dînî tecrübeye yöneldiler” (Yaran, 2000: 110-111).



Dinî tecrübe konusunu felsefi literatüre disiplinler şeklinde taşıyan kişi ise, “*The Varieties of Religious Experience*” isimli eserin yazarı William James (1842-1910’dır. Kavram her ne kadar XIX. yüzyılda popüler hale gelmiş olsa da, ifade ettiği deneyim insanlık tarihi kadar eskidir. Birçok inanç sistemi içerisinde bu deneyime sahip insanlar fazlaca bulunmaktadır.

Biz bu çalışmada, İslam felsefesinin İşrâkî geleneğine mensup Endü-lüslü filozof İbn Tufeyl (1105-1185)’in, *Hayy b. Yakzan* adlı eserindeki *Hayy* karakterinin yaşamış olduğu dinî tecrübeyi inceleyeceğiz. Bizi böyle bir düşünceye sevk eden neden, dinî tecrübenin genellikle salt dini gelenek içerisinde ele alınmasıdır. Oysa İbn Tufeyl bir filozoftur ve eserlerini felsefi gelenek içerisinde oluşturmuştur. Bununla birlikte dinden bağımsız da değildir. Bu sebeple İbn Tufeyl’de dinî tecrübe, felsefi bir din anlayışı içerisinde gelişim göstermektedir. Ayrıca İbn Tufeyl’in *Hayy* karakteri, bir adada tek başına büyüyen bir şahsı konu edinmektedir. Bu durum İbn Tufeyl’i, dinî tecrübe konusunda özgün ve otantik yapmaktadır.

Sorunu incelemek için önce birkaç hususu irdelememiz gerekmektedir. Öncelikle, *Hayy*’ın yaşamış olduğu dinî tecrübe konusunu çözümleyebilmemiz için, dinî tecrübenin ne olduğunu ve çeşitlerini kısaca belirtmemiz gerekmektedir. Çünkü *Hayy*’ın gerçekten bir tecrübeye sahip olup olmadığını ve varsa onun ne tür bir tecrübe yaşadığını ancak bu yolla tespit edebiliriz. Ayrıca İbn Tufeyl’in mensup olduğu felsefi geleneği ve bu geleneğin ona etkisini de tespit etmemiz gerekir. Bu son madde olmaksızın filozofu tarihsel bağlamının dışında düşünmüş oluruz ki, bu eksik ve nihayetinde yanlış bir okuma yöntemidir.

1. Dinî Tecrübenin Anlamı ve Çeşitleri

Literal anlamıyla tecrübe, denemek, sınamak, kanıtlamak, tatmak, yaşantı, başa gelmek ve bilgi ve görgüyü artıracak vasıf ve durum anlamlarına gelmektedir (Tüzer, 2006: 17). Fakat din kelimesi ile ilişkilendirildiği zaman, bilinen anlamının ötesine geçmektedir. Günlük yaşantımızda bir şeyi tecrübe, genellikle duyu vasıtalarımızın objelerle kurduğu iletişim anlamına gelmektedir. Dolayısıyla tecrübe, bir bilgi edinme yöntemidir. Bu sebeple kavramsal olarak tecrübe deyimini kullananlardan biri olan William James, tecrübeyi, sezgisel (heuristicly) olarak dini duygular, eylemler ve kişinin yalnızlığına karşı duyduğu tecrübeler olarak tanımlar.



Bu sebeple kişi, bir dereceye kadar ilahi olana ilişkin düşünülen her ne varsa ona bağlanır (James, 1922: 31; Taves, 2005: 7741-7742). James'e göre dinin kaynağı dinî tecrübedir. Buradan hareketle dinî tecrübe, vasıtasız algı ve saf tecrübe veya içsel hal, içerisinde herhangi bir ilişki durumu ve ayrışmanın olmadığı, hiçbir kavramın kılıfına bürünmemiş, süje-obje ayrımını önceleyen mutlak bir duyumdur (Tüzer, 21). Bu noktayı dikkatli çözümleyen Swinburne, dinî tecrübeyi, bilginin tanımına paralel bir şekilde tanımlar. Buna göre "dinî tecrübe, (epistemolojik açıdan) süjeye Tanrı'nın veya doğaüstü bir şeyin (ya gerçekten orada bulunması ya da bir şey yapması veya meydana getirmesinin) tecrübesi olarak gözüken bir tecrübedir" (Swinburne, 297). Swinburne, bu tecrübeyi, Tanrı'nın varlığının delillerinden biri olarak kabul etmektedir. Düşünüre göre bir kısım felsefecilerin dinî tecrübeyi reddetmesinin nedeni, normal tecrübe ile ilgili yanlış tutumlarından kaynaklanmaktadır. Swinburne'e göre, bir konu hakkında düşündüğümüzün aksine bir delil buluncaya kadar o şeyin bize görüldüğü gibi olduğunu kabul etmemiz gereği temel bir bilgi ve rasyo-nellik ilkesidir (Yaran, 114). Swinburne bu durumu, *Safdıllık İlkesi (The Principle of Credulity)* olarak kavramsallaştırmaktadır (Swinburne, 303). Buna göre eğer bir kişiye x var gibi görünüyorsa o zaman x muhtemelen vardır (Swinburne, 303). Şöyle ki, eğer bana bir masa görüyorum gibi geliyorsa aksine deliller ortaya çıkıncaya kadar bunun masa olduğunu kabul etmem gerekir (Swinburne, 297). Kısaca, Swinburne'ün safdıllık ilkesi, aksi ispat edilemediği müddetçe dinî tecrübe yaşadığını iddia eden birinin, yaşadığı tecrübenin doğru kabul edilmesi gerektiğini varsayar.¹ Swinburne'ün bu konuda ki tespitleri yerindedir. Çünkü toplumsal yaşantılarına baktığımızda, dürüst ve erdemli bir insan böyle bir tecrübe yaşadığını iddia ediyorsa, aksini gösterinceye kadar doğruluğunu kabul etmemiz gerekir. Burada açıklığa kavuşturmamız gereken nokta, yaşanan tecrübenin mahiyetidir. James'e göre tecrübenin mahiyeti onun hem tanımıdır hem de dinliliğini gösteren bir durumdur. James, bir tecrübeye dört nitelik varsa bunun mistik bir deneyim olduğunu kabul eder. James'e göre bunlar: Anlatılamazlık (ineffability), anlamsal nitelik (noetic quality), geçicilik (transiency) ve edilginliktir (passivity) (James, 2007: 36). Anlaşılan o ki,

¹ Bu ilkenin doğruluğu araştırmamızın konusu değildir. Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. (Wainwright, 2006: 402; Yaran, 2009: 32-40)



James'e göre dinî tecrübe, kişinin edilgen olarak yaşamasına rağmen kendi dünyasında anlamı olan ve dil ile ifade edemediği geçici bir durumdur.

Tecrübenin mahiyetiyle ilgili farklı yorumlar olmakla birlikte, dinî tecrübenin mahiyetiyle ilgili olarak şunları söyleyebiliriz: (i) Hiçbir tecrübe vasıtasız değildir ve yorumdan bağımsız bir dinî tecrübe yoktur. Tecrübe yaşayanlar kendilerine özgü bir tecrübe yaşarlar ve bunu diğer insanlara kendilerine özgü bir dil ile anlatırlar. (ii) Her tecrübe, yanılabilirlik arz eder. Düzeltmeye açıktır ve dolayısıyla nihai veya mutlak değildir. (iii) Hiçbir tecrübe, bizatihi bilgi değildir. (iv) Her tecrübeye, bir bilinçlilik söz konusudur. (v) Her tecrübeye bir süje-bilinç ve obje ilişkisi vardır. (vi) Hiçbir tecrübe, mutlak olarak anlatılamaz değildir (Tüzer, 23-37).

Tüm bu açıklamalardan hareketle tecrübe, bireyin Tanrı ile kurduğu özel iletişim vasıtasıdır. Tecrübe yaşayan kişi bu durum gerçekleştiğinde duyu bilgisi kadar gerçek veya gerçeğe yakın haller yaşamaktadır. Bu sebeple tecrübe, bir birlik durumudur. Alston'ın da ifade ettiği gibi Tanrı tecrübesi, algısal tecrübelerimizle aynıdır. Algısal tecrübe durumunda duyularımızla üç ögeyi ayırt edebiliriz: Algılayan, algılanan nesne ve nesnenin görüntüsü. Dinî tecrübeye de üç öge bulunmaktadır: Dinî tecrübeyi yaşayan kişi, tecrübe edilen varlık olarak Tanrı ve Tanrı'nın tecrübeyi yaşayana görünüşüdür (Alston, 1991: 35-36).

Konumuz açısından diğer önemli nokta ise dinî tecrübenin çeşitleridir. Bu konuda çok farklı görüşler olmakla birlikte, biz Swinburne'nün tasnifine bağlı kalacağız. Düşünürü göre dinî tecrübenin beş çeşidi vardır:

Birincisi, herhangi birimiz bilinen bir duyu vasıtasıyla Tanrı veya herhangi bir doğaüstü varlığın tecrübesini yaşayabiliriz. Kişi, dinî niteliği olmayan sıradan herhangi bir nesnenin algılanışında Tanrı'yı algılar gibi görünebilir. Örneğin, gece gökyüzüne bakan birisi aniden bunu Tanrı'nın işi olarak hissedebilir (Swinburne, 288-89). İkincisi, herkesçe bilinen bir duyu vasıtasıyla halka açık, olağan dışı bir olayı görmektir. İsa'nın yeniden dirilişine şahitlik edenler ve Paul'un Şam vizyonu bu tür bir tecrübe yaşamışlardır (Swinburne, 289). Swinburne, bir anlamda mucizenin oluşumunu ve algılanışını bu düşüncesiyle temellendirmektedir. Burada, kişinin kendi arzusuyla yaşadığı bir tecrübe yoktur. İhtiyarının ve arzusunun dışında gerçekleşen bir olaya tanıklık etme durumu yaşamaktadır. Ancak yine de bu bir dinî tecrübe ortamıdır. Üçüncüsü, doğaüstü gerçekliğin kişinin



kendine özel olan ve normal duyu vasıtalarıyla tecrübe edilmesidir ki, normal kelimelerle ifade edilebilir (Swinburne, 289). Kuran-ı Kerim de geçen Hz. Musa'nın arkadaşı ile yaptığı yolculuk buna örnek olarak verilebilir (18/Kehf, 65-82). Dördüncüsü, kişinin sadece kendine özgü duyularla idrak ettiği ancak normal sözcüklerle ifade edilmeyen dinî tecrübelerdir. Kişi, normal duyularla bunu idrak edebilir ancak normal kelimelerle ifade edemez. Sadece analogilerle anlatılabilir (Swinburne, 300). Beşincisi, hiçbir duyu vasıtasına dayanmaksızın, Tanrı'nın zamansız olarak idrak edilmesidir (Swinburne, 300).

Dinî tecrübenin bu türlerinin dışında, alternatif ve artı birçok tecrübe çeşidi vardır. Ancak, bunların rasyonel olarak temellendirilip, örneklenmelerine gerektiğinden biz Swinburne'ün rasyonalize ettiği ve örneklenmediği tecrübe türleri ile kifayet etmek istiyoruz.

2. Hayy b. Yakzan'ın Felsefi ve Teolojik Bilinç Altı

Hayy b. Yakzan, İbn Tufeyl'in felsefi ve teolojik görüşlerini hikâye tarzında anlattığı bir eserdir. Kitaba konu olan Hayy, bir adada tek başına eşyanın mahiyet ve hakikatine dair soruşturmalarda bulunmaktadır. Ancak realite böyle bir figürün hiç olmadığıdır. Gerçekte Hayy, hiçbir zaman yaşamamıştır. Ancak bu sanal karakter, bir adada varlığa yönelik olarak eşyaya yöneltilebilecek tüm soruları zihninde taşımaktadır. Nasıl oluyor da hiçbir eğitim almamış, eğitim kavramına yabancı hatta insan dahî görmemiş bir kişi, varlığa ve bilgiye dönük böyle nitelikli sorular sorabiliyor? Beklenen böyle sorular sormamasıdır. Ancak Hayy, felsefenin hatta doğa bilimlerinin soracağı tüm soruları sormuştur. Bu da Hayy'ın yeni doğmasına rağmen otuzlu ve kırklı yaşlarda olan olgun bir insan zekasına sahip olduğu izlenimini oluşturmaktadır. O halde yeni doğmasına rağmen Hayy'ın bilinçaltına kodlanmış ve tam da sorması gereken soruları sorduran bir felsefi gelenek vardır. Gerçekte Hayy diye bir karakter olmadığına göre bu kişi, İbn Tufeyl ve onun mensup olduğu İshrâkî felsefe geleneği ve Gazzâlî'nin tasavvufi düşüncesidir.²

İshrâkîlik, temellerini İbn Sînâ'nın attığı ve Sühreverdi tarafından

² İslam tasavvuf geleneğinde dinî tecrübenin mahiyeti ve formları üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Bu sebeple biz bu çalışmada Gazzâlî'nin tasavvufi düşüncesinden feragat ederek daha çok felsefi gelenek içerisinde İbn Tufeyl'i anlamaya çalışacağız. Gazzâlî'nin mensup olduğu tasavvufi geleneğin dinî tecrübesinin mahiyeti için bkz. (Ertürk, 2004).



sistemantik bir şekilde ele alınmış bir İslam felsefesi ekolüdür. Kavramsal olarak İşrâkîlik, akla ve duyu bilgisine gerek kalmaksızın hakikatin, sezgi, iç aydınlanma, keşf ve zevke dayanarak elde edilebileceğini savunan bir ekoldür (Özalp, 2014: 56). Sühreverdî, İşrâkî felsefenin salt kendine özgü bir düşünce olmadığını kendinden önceki birçok din bilgini ve filozofun da bu düşünceye taraf olduğunu iddia etmektedir. Bu bahiste Sühreverdî, özellikle tarihsel kimliği tartışmalı olan Hermes başta olmak üzere, Platon, Empedokles, Pisagor, Muallim-i Evvel (Aristoteles) gibi felsefi düşünce geleneğine mensup isimler zikretmektedir (Sühreverdî, 2009: 26-27). Bununla birlikte İslam tasavvuf geleneğinden birçok düşünür de yer vermektedir (Nasr, 3003: 80). Fakat Sühreverdî'nin özel referanslarda bulunduğu kişi özellikle İbn Sinâ'dır. Filozof, *Kıssatü'l Gurbetü'l Garbiyye* isimli eserinde fazlaca İbn Sinâ'nın *Hayy b. Yakzan* adlı eserine göndermeler yapmaktadır (Nasr, 2011: 293).

İbn Tufeyl'in taraf olduğu felsefi gelenek, çok geniş bir düşünce yelpazesinden müteşekkil görünmektedir. Filozof ise kendisini, İbn Sinâ ve Gazzâlî sentezinden oluşan bir düşünce ekseninde konumlandırmaktadır. Burada cevaplanması gereken soru, Sühreverdî ve İbn Tufeyl arasında bir etkileşimin olup olmadığıdır. Bayraktar, Hilmi Ziya Ülken ve C. Sunar'ın İbn Tufeyl'in İşrâkîliği ile Sühreverdî'nin İşrâkîliğini aynı saymalarına ve İbn Tufeyl'in Sühreverdî'den etkilendiği tezlerine itiraz eder. Çünkü Sühreverdî, 1153-1191 yılları arasında yaşamışken İbn Tufeyl, 1106-1186 yılları arasında yaşamıştır. Öyle ki İbn Tufeyl, kronolojik olarak Sühreverdî'den öncedir. Buradan hareketle Bayraktar, Sühreverdî'nin İbn Tufeyl'den etkilenmiş olabileceğini iddiasını ortaya atar (Bayraktar, 1999: 99). Fakat Bayraktar'ında ifade ettiği gibi bu iddiadan öteye geçmemektedir. Çünkü her iki düşünür de çağdaş olmalarına rağmen aralarında ciddi mekansal uzaklık vardır. Şüphesiz hem Sühreverdî hem de İbn Tufeyl İşrâkî birer düşünürdür. Aralarında ki fark ise, Sühreverdî, kendisine kaynak olarak felsefi ve tasavvufi düşünürleri gösterirken, İbn Tufeyl, İbn Sina ve Gazzâlî etkisindedir ve daha çok tabiattan beslenmektedir.

Şu halde İbn Tufeyl'i İbn Sinâ ve Gazzâlî'yi merkeze alan bir doğa teolojisinin inşacı ve teosofik geleneğin devamcısı olarak görmek gerekir (İbn Tufeyl, 2003, 11, 17). Bu durumda İbn Sinâ ve diğer teosofî geleneğinin kesişim noktasını doğru tespit etmek gerekir ki, İbn Tufeyl'in kendini



konumlandığı yeri doğru tespit etmiş olalım. Bahsi geçen bu felsefi ve teosofik geleneğin birçok ortak noktası olabilir. Ancak incelediğimiz dîni tecrübe konusu için önemli olan nokta, varlık ve bilgi tasavvurlarıdır.

Bu konuyu bahsi geçen geleneğin İslam düşüncesindeki öncüsü İbn Sînâ üzerinden öncelikle ele almak gerekir. Bilindiği üzere İbn Sînâ, kozmolojisini Yeni Platoncu feyz doktrini üzerine inşa etmektedir. Bilgiye de bu doktrine göre temellendirmektedir. Buna göre varlıklar, İlk akıldan taşarak meydana gelmişlerdir (Nasr, 1985, 229). Bu aşamadan sonra dîni tecrübeye konu olan şey, insanın oluş ve bozuluşa tabi olan maddesel varlık ve mutlak varlık ile iletişiminin nasıl olduğudur. Şayet İbn Sînâ'yı Peripatetik geleneğin bir devamcısı olarak göreceksak, bilgi konusunda tıpkı Aristoteles gibi salt rasyonel ve empirik olması gerekir. Yani insan fiziksel dünyadan bilgiyi, akıl ve duyular vasıtasıyla elde eder. Tanrı, mekanik bir varlıktır ve evrene müdahil değildir (Aristoteles, 2001: 194b: 15, 61 vd; a. Mlf, 1996: 1013a: 25-35, 236; a. Mlf, 1990: 317b-319b, 35-40). Aristoteles'in *Metafizik* adlı eseri nerdeyse baştan sona bu düşüncenin ispatı için yazılmıştır. Oysa İbn Sînâ'da durum tamamen farklıdır. İbn Sînâ özellikle *Kitabü'ş Şifa'*nın fizik ve metafizik bölümlerinde bu geleneği korumaya çalışırken *el-İşarat*, *el-Mantıku'l Meşrikiyyîn* ve *Danişnâme-i Alâî*'de çok daha farklı bir İbn Sînâ ile karşılaşmaktayız. Nitekim muhtemelen İbn Tufeyl'de bunun farkında olacak ki, İbn Sînâ'yı *Şifa'*da basit bir Aristoteles yorumcusu olarak görürken asıl İbn Sînâ'nın *el-Mantıku'l Meşrikiyyîn* eserinde olduğunu belirtir (İbn Tufeyl, 17). *Hayy b. Yakzan*'ı yazma amacının da İbn Sînâ'nın *el-Mantıku'l Meşrikiyyîn* isimli eserinde ki gizli sırları açıklamak olduğunu belirtir (İbn Tufeyl, 11). İbn Sînâ'nın bu konuda ki görüşlerini uzun uzadıya ele almak doğrudan konumuz olmadığı için birkaç örnek vererek yetinmek istiyoruz.

İbn Sînâ'nın bahsi geçen eseri, bir mantık kitabıdır. Nasr'ın aktardığına göre İbn Sînâ, bu eserin giriş kısmında, mantık konusunda Aristoteles'i yeterli bulur ancak sonradan gelenlerin bu mantıkla yetindiklerini, ömürlerini onun güzelce ortaya koyduğu hususları anlamakla geçirdiklerini fakat onun eksik bıraktığı bazı hususları tamamlamadıklarını belirtir. Kendisinin ortaya koymaya çalıştığı yeni projenin ise, Yunanlı olmayan kaynaklardan elde edildiğini dile getirir. Buna göre yeni mantık düşüncesi, derin bir tefekküre dayanan, akli bir sezgi yoluyla elde edilebilir (Nasr,



2011: 296). Sonuç olarak felsefenin amacı, sadece maddi dünyanın akıl ve duyularla elde edilen teorik bilgisi değildir. Asıl gaye, insan ruhunun kendisini maddi dünyanın sınırlarından kurtararak gerçek varlığın tecrübe edilmesidir (Corbin, 1960: 263-264). İbn Sînâ, teorik olarak ortaya koyduğu bu epistemik kuramın, *İşârât* ve *Danışnâme-i Alâî*'de pratik örneklerini sunacaktır. *İşârât*'ın "Ariflerin Makamları" adlı dokuzuncu bölümünde, zâhit, âbit ve arîf olmak üzere üç insan türünden bahseder. Burada ârif, Allah'ın nurunun sürekli kendisinde tecelli etmesini arzu ederek düşünceyle ceberut³ kutsiyetine yönelen kimsedir. Diğer bir ifadeyle ârif, dinî tecrübe yaşayan inançlı bir bireydir. Buna göre âriflerin, başka insanlardan farklı olarak sadece kendilerine özgü makam ve dereceleri vardır. Bir bedende yaşamış olmalarına rağmen adeta ondan soyutlanmış ve kutsî âleme yönelmiş durumdadırlar. Nitekim İbn Sînâ, bunun nasıl olduğunu *Salaman ve Absal* hikâyesin de anlattığını ifade eder (İbn Sina, 2005: 182). İbn Sînâ, metafizik bir değer yüklediği ârif kişiye ait nitelikleri daha da genişletir. Aynı eserin "Olağanüstü Olayların Sırlarına Dair" olan onuncu bölümünde arif olmuş kişinin doğaüstü tecrübelerinden bahseder.

Bir ârifin kendisi gibi birisinin kapasitesini aşan bir fiili veya hareket ettirmeyi veya hareketi kendi gücüyle yapmaya güç yetirdiği (haberi) sana eriştiği zaman, onu büsbütün inkar ile karşılama! (İbn Sina, 192) Bir ârifin gayıpten bir haber verdiği ve bir müjde veya korkutma bildirerek isabet ettiği haberi sana ulaştığında onu doğru! (İbn Sina, 193).

İnsan doğasının üzerinde işler yapabilmek ve insanın rasyonel ve duyusal bilgisinin dışındaki şeylerden kesin bilgiler vermek iki türlü açıklanabilir. Bu kişi ya gerçekten doğaüstü bir varlıktır ya da doğaüstü niteliklere sahip doğal bir varlıktır. İbn Sina'nın arif olarak ifade ettiği kişinin durumu, ikinci maddeyle açıklanabilmektedir. Çünkü ârif kişi, bizim gibi maddesel cevhere sahip sıradan bir insandır. Görüldüğü üzere filozof, dinî tecrübe yaşayan, ârif kişiye adeta tanrısal sıfatlar vermektedir. İbn Sînâ ârifeye mahsus bu durumu bir kategori üste taşıyarak ârifleri tıpkı Tanrı gibi doğada tasarruf kudret ve kabiliyetine sahip insanlar olarak görür.

³ Ceberut, sufi terminolojide varlık hiyerarşilerinden biridir. Maddi dünya ile ulvi alem arasında bir geçiş alemidir. Bu âlem de sadece Allah'ın iradesi hakimdir ve ihtiyari ya da gayri ihtiyari bir durum olmaksızın insan iradesi yoktur. Bir anlamda Platon'un idealer âlemine tekabül etmektedir (Cebecioglu, 1997: 172).



Bazen arifelerden onların nerdeyse adeti (doğal düzeni) ters çevirebildikleriyle ilgili haberler sana ulaşır ve sen hemen onları yalanlamaya yeltenirsin. Bunlar örneğin şu sözlerdir: “Bir arif yağmur duası etti ve insanlar (için) yağmur yağdı veya şifa bulmaları için dua etti, onlarda şifa buldu veya onlara beddua etti, onlar da yerin dibine geçti, sarsıldılar veya başka bir tarzda yok oldular veya onlara dua etti; böylece kendilerinden veba, salgın, sel ve tufan uzaklaştırıldı veya bir ariften vahşi hayvan korktu veya bir kuş ondan kaçmadı” veya buna benzer apaçık olanaksız yollu kabul edilmeyecek şeylerdir. Böyle bir haber karşısında sen de bekle ve acele etme! Çünkü buna benzer şeylerin doğasının sırlarında bir takım sebepleri vardır; belki bunların bir kısmını sana anlatma durumum olabilir. (İbn Sina, 201).

Bu aşamadan sonra İbn Sînâ, ariflerin durumunu tamamen dinî tecrübe ile açıklamaya çalışacaktır. Açıklamalarını ise, daha önce *Şifa*'da kullandığı felsefi terminoloji ile temellendirecektir. Buna göre durum tamamen nâtık nefis ile ilgilidir. Şayet nâtık nefis de bir inanç yer ettiğinde cevher bakımında ayrı olmakla birlikte bu bedene de ulaşır. Dolayısıyla nefis için gösterdiği etkiyi beden içinde gösterir. Sürecin sonunda bu kişi, adeta âlemin bir tür nefsi gibi olur. Yani hem bedene hem de nefse etki edebilir. Nihayetinde özellikle kendi bedensel güçlerine etki etme melekesi keskinleşince başka nefislerin güçlerini aşır onların üzerinde de fiillerde bulunabilir. Bu durumdaki bir kişi başkasının tutkusuna, öfkesine ve korkusuna egemen olabilir. Bunlar Allah'ın sadık dostlarıdır (İbn Sina, 202). Tüm bunlar sezgi ile gerçekleşir. Sezgi ile öğrenen kimse, daha çok şeyi öğrendiği gibi bir öğretmene de ihtiyaç duymayacaktır (İbn Sina, 2013: 478-480; 2003: 325-334).⁴ İbn Sînâ'nın bu yaklaşımının ve yorumlarının, Peripatetik gelenek içerisinde nasıl okunması gerektiği hayli problemli görünmektedir. Ancak görünen o ki filozof, felsefi gelenek içerisinde dinî tecrübeye yakın durmaktadır. Nitekim Câbirî, İbn Sînâ'nın meşrîkî felsefenin ana unsurlarından birini, bedeni vasıta edinen ruhun amacının, hakikati kemale erdirmek ve sonsuz mutluluk içerisinde yaşayacağı ilahi huzura dönebilmek, olarak tanımlar (Cabiri, 2000: 134). Bu yaklaşımıyla da İbn Sînâ, İşrâkî düşüncenin öncüsü olarak görünmektedir.

⁴ İbn Sînâ'nın dinî tecrübe noktasında ki görüşleri diğer çalışmaları da dikkate alınarak ayrı bir araştırmaya konu edilebilir. Fakat görünen o ki filozofun Meşşâi gelenekten farklı olarak mistik eğilimlerini de olduğudur.



İbn Sînâ'yı mistik bir tarzda okuyan en önemli kişi, şüphesiz İşrâkîliğin kurucusu Sühreverdî'dir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi eserlerinde sıklıkla İbn Sînâ'ya atıflarda bulunan Sühreverdî, Meşşâî düşüncenin feyz teorisini kendi sistemi içerisinde eritmiştir. Sühreverdî'nin, İbn Tufeyl'e etki ettiğini düşünmüyoruz ancak dinî tecrübe açısından nerede durduğunu tespit etmenin, konumuz açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Meşşâî feyz teorisindeki akıl kavramının karşılığı İşrâkî felsefede nur kavramı ile karşılaşılır. Varlık ise nûru'ul envâr olan Allah'tan taşarak meydana gelmiştir. Maddî dünya ise nurun kesifleşmesi sonucu oluşmuştur (Sühreverdî, 117-161). Varlık düşüncesi bu şekilde temellendirildiği zaman zorunlu olarak iki sonuca varırız: Birincisi, varlık değerli ve değersiz olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İkincisi ise değersiz varlıktan kurtuluş ve değerli varlığa ulaşmanın yollarıdır. Anlaşılan o ki değerli varlık nûru'ul envârdır. Ondan uzaklaştıkça, nurlar düşüş yaşamakta ve dolayısıyla maddileşmektedir. Maddî dünyada yaşayan insanın amacı ise, aslî kaynak olan nûru'ul envâra tekrar yükselmek veya dönüşmektir. Bu amaca ulaşmanın ise, Sühreverdîye göre, bahs ve teellüh olmak üzere iki yolu vardır. Bahs demek, insanın akıl ve duyu vasıtalarını kullanarak bilgiye ulaşmasıdır. Klasik felsefi düşüncede buna nazar ve istidlal denmektedir. Fakat Sühreverdî için asıl bilgi edinme yolu teellühtür. Teellüh, duysal ve dışsal bir aracı olmaksızın, bilgiye bir anda tam olarak ulaşmaktır. Düşünürün ifade ettiği şey, açıkça sezgi ve keşftir (Sühreverdî, 26-27). Sühreverdî bahsi, başlı başına bir bilgi edinme yöntemi olarak görmesine rağmen bahs yoluyla elde edilen bilgiyi, teellüh yolu ile elde edilen bilgiye bir basamak olarak görür.

Bizim, dinî tecrübe açısından ele almamız gereken konu, maddî dünyaya ait olan insanın nûru'ul envâra ulaştıktan sonra yaşadığı hallerdir. Sühreverdîye göre, Allah'ın nuruna ulaşmış olan maddî cevherler (veya nefisler) artık nuru sonsuz bir biçimde alma istidadını kazanmış olurlar. Bunun da yolu maddî duyuların insan üzerindeki etkisini azaltmaktır. Bu aşamadan sonra, sıradan bir insanın elde edemeyeceği doğaüstü şeylere muttali olur ve doğruluğu kesin bilgiler anlamında ilahi kaynağa dayanan sadık rüyalar görür. Bu kişi, en nihayetinde yüce berzaha ulaşarak feleklerin nakışlarını ve suretlerini görür (Sühreverdî, 208-209). Sühreverdîye göre bir anlamda mutlak nura ulaşan kişi, her türlü varlığı ve varlığa ait her



türlü bilgiyi bir anda elde edebilir. Çünkü ezelden ebede ve geçmişten geleceğe kadar meydana gelmiş ve gelecek tüm varlıkların bilgisi, yüce berzahta formlar halinde kayıtlıdır (Sühreverdî, 209). Bu aşamaya ulaşan kişi, feleklerde var olan kulakları olmadan işitme, gözleri olmadan görme ve burnu olmadan koklama gibi vasıfları elde eder (Sühreverdî, 213). Diğer bir ifadeyle, keşf ve sezgi bilgisini elde eden kişi dışsal duyu organlarına ihtiyaç duymadan bu organların tüm faaliyetlerini gerçekleştirebilir. Bu aşama ki kişi ruhsal olarak lâhûtî bir mutluluk durumundadır. En ince duygularına kadar etki eden latif ve haz verici bir neşe ve sevgi hisseder (Sühreverdî, 218). İslam düşüncesinde dînî tecrübe genellikle tasavvuf geleneği içerisinde ele alınmakta ve zevk, vecd, keşf, müşâhede, mükâşefe ve ittisal gibi kavramlarla ifade edilmektedir (Aydın, 2002: 87). Bu sebeple Hayy b. Yakzan salt felsefi bir karakter olmayıp aynı zamanda gizil olarak İslam inancına mensuptur. Felsefi ve dini yapılı bu tecrübelerin hepsinin üç ortak özelliği bulunmaktadır: Birincisi, ontolojik algıdaki değişkenliktir. Buna göre varlığı madde ve form ilişkisi içerisinde almalarına rağmen tecrübe anında madde ve form özdeşlik kazanmaktadır. İkincisi, epistemolojik problemdir. Buna göre bilginin temelinde duyular vardır. Duyular yoluyla bilgi edinmek hem tedricidir hem de zamana yayılır. Sonuçta doğru ya da yanlış bir bilgiye ulaşılabilir. Oysa sezgisel bilgi duyu organları olmaksızın bir anda tam ve kesin olarak elde edilir. Üçüncüsü ise, dînî tecrübeye ulaşabilmek için insan ruhunun ahlaki bir eğitimi gerekir.

Görüldüğü üzere, hem İbn Sînâ hem de Sühreverdî duyu bilgisini aşan bir tecrübeden bahsetmektedirler. Bu yaklaşımlarıyla da İbn Tufeyl'in de mensup olduğu İşrâkî gelenek hakkında bize ipuçları vermektedir. Fakat İbn Tufeyl'in etkilendiği özellikle İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin keşiştiği nokta İslam inancıdır. Çünkü İşrâkîlik felsefi bir ekol olmasına rağmen dini tarafları da ağır basan bir düşünce akımıdır. Bu sebeple özellikle ontolojik ve epistemolojik yapısını inşa ederken İslam inancının ruhsal eğilimlerini inşa ettiği tecrübi argümanlardan faydalanmıştır.

3. Hayy b. Yakzan'ın Dînî Tecrübesi

Hayy b. Yakzan, Endülüslü düşünür İbn Tufeyl'in felsefi bir romanıdır. Romana ismini veren karakter ise, romanda dramatik bir hayat hikâyesi bulunan hayali bir karakter olan Hayy'dır. Hayy'ın kelime anlamı,



diri demektir, Yakzan ise uyanık anlamına gelmektedir. Yani Hayy b. Yakzan, “uyanık oğlu diri” demektir. Hikâye, semboller ve alegorilerle doludur. Bu sebeple Hayy b. Yakzan, filozofun rasgele seçtiği bir isim değildir. Kitap içerik bakımında (i) İbn Tufeyl’in metodik girişi, (ii) Doğa felsefesi, (iii) Doğa felsefesinden çıkarılan metafizik ve mistik sonuçlar, (iv) Rasyonel ve empirik çıkarımlarla inşa edilen inancın, vahyedilmiş inanç ile uyumunun vurgulanması olmak üzere dört bölüme ayrılabilir (Hawî, 1974: 22-25).

Şöyle ki, Hayy insanlıktan izole edilmiş bir adada tek başına büyümüş bir kişidir. Durum böyle olunca akla gelen ilk soru Hayy’ın bu adaya nasıl geldiğidir. İbn Tufeyl, gelmesi muhtemel bu sorunun farkındadır. Bu sebeple soruya iki tür cevap verir. Bunların ilki, İbn Tufeyl’in avam olarak ifade ettiği çok fazla bilgisi olmayan sıradan insanların akıllarını ikna edecek “zengin kız fakir oğlan” tarzı romantik ve dramatik niteliktedir. Buna göre, zengin bir padişahın kız kardeşi, gizli bir şekilde Yakzan adlı bir kişi ile beraber olur ve bu birliktelikten bir bebek dünyaya gelir. Zalim kardeşinden korkan anne, bir gece bebeği emzirdikten sonra gizlice deniz kenarında bir sandığın içine kor ve dua edip denize bırakır. Bebeğin bırakıldığı zaman Ay’ın med zamanına denk geldiği için, dalgalar sandığı karşı kıyıda ki ıssız bir adanın iç kesimlerine kadar sürükler. Dalgalar çekildikten bir müddet sonra acıkan çocuk ağlamaya başlar. Çocuğun sesini yavrusunu yeni kaybetmiş bir ceylan duyar ve tırnaklarıyla sandığı kırıp memelerini çocuğun ağzına dayayarak çocuğu doyurur, sahiplenir ve büyütür (İbn Tufeyl, 23-24).

Bu düşünce, kendiliğinden türemeyi inkar edenlerin yaklaşımıdır. Oysa, kendiliğinde türemeyi kabul edenlere göre Hayy, iklim şartlarının, sıcaklık, soğukluk, nem ve kuruluk noktasında uygun olduğu Hint adalarından birinde, kendi kendini mayalayarak insan kıvamına gelen çamura, Allah’ın ruh üfürmesiyle meydana gelmiştir (İbn Tufeyl, 24). Kanaatimize göre İbn Tufeyl’in benimsediği düşünce, abiyogenes (Hawî, 2003a: 255-279) veya kendiliğinden türeme (spontaneous generation) olarak da ifade edilen bu ikinci teoridir.

Her iki teorinin de ortak noktası Hayy’ın ada da tek başına büyüdüğüdür. İbn Tufeyl’in de amacı budur. Çünkü tüm bilgi vasıtalarından arındırılmış olan Hayy, artık İbn Tufeyl’in onu yönlendirdiği şekilde doğayı ve



onun metafiziksel çağrışımlarını okuyacaktır. Hayy öncelikli olarak, biyolojik ve fiziksel ihtiyaçlarını karşılamaya başlayacaktır. İbn Tufeyl'in öncelikli olarak biyolojik ihtiyaçları dikkate almasının muhtemel nedeni, Hayy'ın doğal yönelimidir. Bu ilk aşamadan sonra Hayy, kendi dışındaki gerçeklik olan doğaya yönelecektir. Hayy, tüm öğrenimlerini ve bilgisini kendi zihinsel sorularıyla sağlamıştır. Bu sebeple Hayy'ın kendi kendine öğrenim görmüşlüğü yani özöğrenimliliği ifade eden otodidakt bir serüveni vardır (Kutluer, 1998: 123-126). Fakat Hayy'ın yaşam tecrübesi, teolojik otodidakt değil, daha çok felsefi bir otodidaktizmdir (Kutluer, 144).

3.1. Dini Tecrübenin Alt Yapısı Olarak Rasyonel ve Empirik Bilgi

Doğada yalnız başına yaşayan ve temel ihtiyaçlarını karşılayan Hayy, artık benmerkezci düşünceden yavaş yavaş sıyrılmaya başlamıştır. Bu aşamadan sonra Hayy, kategorik olarak fizikten metafiziğe geçecektir. Öncelikle, düşüncesini doğaya yönelten Hayy'ın doğadaki canlılardan öğrendiği ilk şey ahlaktır. Hayy'ı bu düşünceye sevk eden etken, etrafındaki canlıların mahrem yerlerini kuyruk veya tüy gibi şeylerle örtmeleridir. Nitekim Hayy da bulduğu yaprak ve kuş tüyleri ile cinsel organlarını örtmüştür (İbn Tufeyl, 28). Bu da İbn Tufeyl'in doğal ahlakı benimsediği ve ahlakın akılla inşa edilebileceğini düşündüğü göstermektedir. Fakat Hayy'ın, durup dururken neden ahlaka yöneldiği sorusunun cevabı muğlak kalmaktadır. Çünkü Hayy, henüz yedi yaşındadır ve ahlak onun için öncelikli bir sorun değildir. Hayy'ı doğal dünyadan metafiziğe geçiren ilk aşama, şüphesiz ruhu keşfetmesidir. Hayy'ı ruh hakkında düşünmeye sevk eden şey, ölümdür. Daha önce etrafında ölen hayvanlar üzerine hiç düşünmeyen Hayy, annesi olan ceylanın ölümü üzerine düşünmeye başlar. Hayy, ceylanın ölümü ile bir şaşkınlık yaşamıştır. Fakat ceylanın neden hareketsiz ve dış dünyaya karşı ilgisiz olduğunu da anlaması gerekmektedir. Ceylanı inceleyen Hayy, tüm duyu organlarının yerinde olmasına rağmen duyum eyleminde bulunmadıklarını fark eder ve ceylanı hissetmekten ve hareket etmekten alıkoyan bir engelin olduğu kanaatine varır. Tüm organları yerinde olduğuna göre onu hareketsiz kılan şey görünmeyen bir varlık olmalıydı (İbn Tufeyl, 30). Hayy, ruha ait ilk nitelik olan görünmezliği keşfetmiş fakat henüz bunun ruh olabileceğine dair bir fikre sahip değildir.

Hayy'ın çözmesi gereken önemli sorun, görünmeyen bu organın nerede olduğudur. Bu noktada Hayy, tecrübelerinden hareketle organın



yerinin baş olmadığını düşünür. Çünkü, daha önce avladığı hayvanlar başsız kalmalarına rağmen bir müddet daha yaşayabiliyorlardı. Ayrıca, Hayy, hayvanları gözlemlerken onların en sağlam ve korunaklı yerlerinin göğüsleri olduğunu da fark etmişti. Bu sebeple görünmeyen organın yeri göğüs olmalıydı. Bu aşamadan sonra Hayy, annesini kurtarmak için teşrih faaliyetine girişecektir. Ceylanın göğsünü açtığında, hiçbir organın bozulmadığı ve eksik olmadığı fark eden Hayy, göğsün içerisinde sağlam bir şekilde korunaklı olan kalbe yönelir. Kalpte iki boşluk olmasına rağmen birinde kan varken diğeri boştur. Bunun bir açıklaması olması gerektiğini düşünen Hayy, ceylanı canlı tutanın bu boşluğu dolduran şey olduğu kanaatine varır (İbn Tufeyl, 31-33). Tam bu olayların geliştiği sırada Hayy, bir yıldırımın etkisi sonucu ateşi keşfeder. Ateşin maddesel olmayan alevleri, Hayy'ın zihninde, ateşin yapısı ve ceylan kalbinin boş kısmını dolduran şey arasında bir ilişki kurmasını sağlar. Bunu üzerine Hayy, canlı bir hayvanı avlayarak göğsünü yarar ve ilgili boşluğu neyin doldurduğunu keşfetmeye çalışır. Tamamen deneyci ve empirik olan Hayy, bu boşluğu “sıcak bir buharın” doldurduğunu keşfeder. Hayy bu düşüncesini birçok hayvan üzerinde test eder. Öyle ki Hayy, neredeyse mahir bir cerrah olmuştur (İbn Tufeyl, 34-35).

Hayy'ı gözlemlediğimizde, bu aşamada birkaç şey keşfettiğini görmekteyiz. Öncelikle, ruh beden düalizmini keşfeder. Buna göre, ruh diye bir gerçeklik vardır. İkincisi, ruh denilen bu şey maddesel bir cevhere sahip değildi. Üçüncüsü, ruh bedene tekrar dönmeyecektir. Yani Hayy'ya göre tenasüh mümkün değildir (İbn Tufeyl, 33). Dördüncüsü ve asıl önemli olan şey, beden ruh ile hayatta durduğuydu. Bu dördüncü madde, dinî tecrübenin de ilk adımı olan maddenin değersizleştirilme aşamasıdır. Buna göre, şayet ceylan bedeninin hareketli ve canlı kalmasını kalp boşluğunu dolduran şey sağlıyorsa, bu şey bedeni bir alet olarak kullanıyordu. Dolayısıyla beden hiçbir anlamı ve değeri yoktu. Bu aşamada Hayy, metafiziğe kısmi bir giriş yapmıştır. Dikkat edilirse, Hayy'ı düşünsel olarak bu noktaya getiren şey, empirik tecrübesi ve rasyonel çıkarımlarıdır.

Daha sonra sırasıyla, bitkisel, hayvani ve insani ruhu keşfeden Hayy, düşüncesini bir üst kategoriye yani duyulur âlemden akledilir âleme taşır (İbn Tufeyl, 46). Aslında Hayy, daha önce bu konuda kısmi bir tecrübe yaşamıştır. Çünkü ateşi bulduğunda bu tür bir düşünceye kapılmıştı (İbn



Tufeyl, 34). Bu aşamada Hayy'ın maddesel dünyaya ait rasyonel tespitlerine şahit olmaktadır. Buna göre, etrafındaki cisimler madde ve suretten oluşmaktaydılar. Daha da önemlisi, oluş ve bozuluşun yasalarına uyuyorlardı (İbn Tufeyl, 46-47). Burası konumuz açısından önemli bir noktadır. Çünkü Hayy'ın gözünde madde daha da değersizleşmekte ve nihayetine Hayy, oluş ve bozuluşun yasalarına tabi olmayan bir gerçeklik aramaktadır. Varlıkların suretlerden oluşması ve oluş-bozuluşa tabi olmaları Hayy'ın zihninde tüm bunların sureti (form) alet olarak kullanan bir failin eseri olduğunu düşünmeye sevk eder. Bu fail, her işin kaynağı, ilk sebebi ve zorunlu bir varlık olmalıdır (İbn Tufeyl, 47).

Hayy'ın açıkça ontolojik delil üzerinden Allah'ı bulduğunu görüyoruz. Ancak, bu kadar çabuk ve kesin bir şekilde sonuca ulaşmasını salt rasyonel çıkarımla açıklamak makul bir yaklaşım olmaz. Bu sebeple Hayy'ın sezgisel duygularının da yavaş yavaş kendini göstermeye başladığına şahit oluyoruz. Allah'ı kavramsal olarak bulan Hayy, bu düşüncesini alternatif açıklamalarla temellendirmeye çalışır. Başka bir ifadeyle Hayy, Allah inancını temellendirmek için yeni argüman arayışına girişecektir.

Hayy'ın açıkça zorunlu varlık, ilk sebep gibi felsefi ve teolojik ifadeler kullanması, hayli ilginçtir. Bu ifadelerden hareketle biz meçhul bir adada yalnız başına yaşayan bir insanı değil de, Kurtuba da bir medresede öğrenim gören bir öğrenciyi görüyoruz. Yani Hayy'ın zihninin arkasında ki İbn Tufeyl'i görmemek imkânsızdır. Bu sebeple tabip ve astronom olan İbn Tufeyl'in yansımalarını, Hayy'ın zihninde görmeye devam ediyoruz. Daha önce canlıları anatomik olarak inceleyerek empirik çalışan Hayy, artık gökyüzüne yönelerek rasyonel çıkarımlarda bulunacaktır.

Gökyüzünü incelemeye başlayan Hayy, semâvî cisimlerle ilgili iki sonuca varacaktır: Birincisi, bu cisimler boy, en ve derinlik olmak üzere üç boyutluydular. İkincisi, tüm bu cisimlerin sonlu olmasıydı. Aksini düşünmek "imkânsız ve saçmaydı" (İbn Tufeyl, 48). İbn Tufeyl'in yaratıcı düşüncesini semavi cisimlerden başlayarak temellendirmesinin muhtemel nedenlerinden biri, dönem itibarıyla semavi cisimlerin de tıpkı Allah inancı gibi rasyonel bilgilerle temellendirilmeye çalışılmasıdır. Buradan hareketle, o dönemde astronomların 'matematiksel astronomi' yönteminden vazgeçemediklerini anlıyoruz. İkincisi ise, Kuran-ı Kerim'de Hz. İbrahim'in semâvî cisimler üzerinden Allah'ı ispatlamaya çalışmasıdır



(6/Enam, 74-82). Bu yaklaşımıyla da İbn Tufeyl, doğa teolojisinin ilginç örneklerinden birini ortaya koymaktadır. Üçüncüsü ise, feyz teorisinin doğal bir sonucudur. Çünkü, zorunlu varlık ile bağıntıları olan ay üstü âlem, ay altı âleme etki etmektedir. Nihayetinde, Hayy'ın amacı da gök cisimlerine benzemektir (İbn Tufeyl, 66-67).

Öncelikle, varlığı zorunlu ve mümkün şeklinde tasnif ederek, semavi cisimler üzerine düşünen Hayy, soruşturmaları sonucu Allah'ın varlığının delillerini bulur. Birincisi, tüm varlıkların sonradan var olduklarını dolayısıyla onları bir var edenin olması gerektiğini vurgulayan hudus delilidir. İkincisi ise, varolanların başka şekilde değil de var oldukları şekilde olmalarından hareketle ortaya konulmuş imkân delilidir. Üçüncüsü hareket delili, dördüncüsü, ilk neden delili gibi ontolojik ve kozmolojik delillerin tamamını sıralar (İbn Tufeyl, 50-51). En nihayetinde Hayy, beşinci bir delil olarak dinî tecrübeyi, Allah'ın varlığına delil olarak gösterecektir (Hawi, 2003b: 235-254). Tüm bu soruşturmaların sonucu olarak Hayy, dinî tecrübenin nihai amacı olarak Tanrı'nın doğasına yönelik çıkarımlarda bulunacaktır. Buna göre Tanrı, zorunlu (İbn Tufeyl, 47), yaratılmamış olan bir yaratıcı, (İbn Tufeyl, 51) duyularla idrak edilmeyen, başlangıcı olmayan, değişmez bir tözü olan, cismani olmayan bir varlıktır (İbn Tufeyl, 52-53). Tanrı'nın sıfatları ile ilgili olarak ise Hayy, klasik teizmin Tanrı'ya atfettiği tüm sıfatları sayar.

3.2. Dinî Tecrübe Aşaması

Tanrı'yı bulup Tanrı'nın doğası ve sıfatlarını ortaya koyduktan sonra Hayy, nihai olarak kuramsal ve kavramsal olarak ispatladığı bu varlık ile ontolojik bir birliktelik hedeflemektedir. Bu düşüncenin temelinde ise, İslam felsefesi geleneğindeki felsefe tanımı yatıyor olabilir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre felsefe, '*insanın gücü ölçüsünde, nesnelere tasavvur (edip), teorik ve pratik gerçeklikleri (bakâyık) tasdik yoluyla nefisini yetkinleştirmesidir*' (İbn Sina, 1982: 11). Bu sebeple, Hayy'ın yaşam serüveninin bu tanımla tam olarak örtüşmesi tesadüf değildir. İbn Tufeyl'in, Hayy'ın yaşamında kendini dışa vuran felsefesinin epistemolojik temellerini burada arayabiliriz. Tanrı ile bir anlamda aynıleşmeyi arzulayan Hayy, bunun için yaşam tarzını maddî ve ahlakî olarak değiştirmeye karar vererek metodik bir çıkış yapar. Bu maddî ve ahlakî ilkeler aynı zamanda birbirinin mütemmimidir. Şöyle ki, yaşamını devam ettirmek için diyet niteliğinde olarak öncelikle meyveler



yiyecek, eğer bunları bulamazsa kuruyemişlerle beslenecekti. Bu besinler ise, Tanrı'nın fiiline en az karşı olanlardan olacaktı. Ahlakî olarak, örneğin bitkilerle beslenmek zorunda kalırsa, onları kökünden koparmayacak, tohumlarını telef etmeyecekti (İbn Tufeyl, 64-66).

Hayy'ın tüm bu eylemlerinin amacı ise, daha önce ifade ettiğimiz gibi zorunlu varlık ile bağıntılı olan gök cisimlerine benzemektir. Bu sebeple Hayy, kendisine manevi ilkelerde belirleyecektir. Bunlar Hayy'ın zorunlu varlığa ulaşmak için belirlediği diğer prensiplerdir. Buna göre Hayy, öncelikle hasta, zor durumda, susamış, acıkmış ve zarara uğramış canlılara yardım ederek iyi davranışlar sergileyecekti. İkinci olarak, kendi temizliğine dikkat edecekti. Bu aşamadan sonra Hayy, ruhsal gelişim aşamasına geçer ve metodik gelişimini bir üst aşamaya taşır. Buna göre Hayy, gök cisimlerine benzer hareketler yapacaktır. Bu hareket ise antik astronominin belirlediği dairesel harekettir. Bunun için Hayy, adanın etrafında dairesi hareketler yaparak gezecektir (İbn Tufeyl, 67). Hayy'ın bu son iki tavrı İslam'da ibadetler ve ibadetler öncesi temizliğe işaret etmektedir. Bu eylemlerinden sonra Hayy, dînî tecrübenin son aşamasına geçecektir. Bu bir anlamda ontik beraberliğin ilk aşamasıdır. Şöyle ki Hayy, ontik beraberlik için, dış dünyayla olan tüm bağlantılarını kesmeye karar verecektir.

Hayy'ın dış dünya ile iletişimini kesmesinin temel amacı, maddi dünya ile tüm bağlantılarını kopararak, tüm duyularını devre dışı bırakmak ve salt Tanrı'yı düşünmektir. Bu sebeple gözlerini yumar, kulaklarını tıkar ve hayal dünyasından sıyrılarak gerçeğe tam odaklanır. Bu aşamadan sonra dairesel hareketlerini artıran Hayy'ın gözünde maddi dünya yavaş yavaş kaybolmaya başlar. Bu, zihin dünyasında gerçekleşen ontik bir kayboldur. Çünkü cismani âlem yok olmaya başladığı için cismani âlemden bilgi edinen maddi duyular da zayıflamaya başlamış ve cismaniyetten bağımsız bilgi edinen duyular gelişmeye başlamıştır. Dairesel hareketleriyle maddi dünyayı zihninde tamamen yok eden ve sadece ruhsal bir duyuyu yaşayan Hayy, bu son noktada zorunlu varlık olan Tanrı'yı doğrudan müşahade etmeye başlar. Hayy, katıksız bir kendinden geçme (istiğrak-ı mahz), tam bir yok oluş (fenâ-yı tam) ve hakikate eriş (ittisal) yaşamaktadır (İbn Tufeyl, 73). Öyle ki, Hayy'ın tecrübe ettiklerini hiçbir göz görmemiş, hiçbir kulak duymamış ve hiçbir beşerin kalbinden geçmemiştir (İbn Tufeyl, 74).

Yaşadığı bu tecrübeye Hayy'ın Tanrı'nın sıfatları ile özdeşleşmeye



başladığını görmekteyiz. Öyle ki, Tanrı ile buluşmuş olan Hayy, tüm varlığı bilmekte ve idrak etmektedir. Çünkü Tanrı'da çokluk bulunmamaktadır. Tanrı kendi zatını bilmekte ve zatını bilmesi zatiyla bir ve aynıdır. Tüm bu yaşadıklarına rağmen Hayy, kendini idrak etmektedir. Aksi takdirde şirke düşeceğinin farkındadır (İbn Tufeyl, 67-69). Hayy, açıkça tecrübe anındadır, Tanrı'nın tüm sıfatlarını keşfetmiş ve varlığı bir bütün olarak idrak etmektedir.

Bu aşamada Hayy, yaşadığı haz ile maddi dünya arasında gel-git yaşayacak ve maddenin etkisiyle dış duyuları devreye girecek ve tecrübe sona erecektir. Hayy, yaşadığı tecrübenin hazzını ve sarhoşluğunu (İbn Tufeyl, 71) yeniden yaşamak için tekrar girişimde bulunacaktır. Yine maddi ve cismani duyulardan sıyrılma sürecinden sonra, kendi varlığından da sıyrılarak yeniden tecrübe yaşamaya başlayan Hayy, bu aşamada konuşma bilmemesine rağmen, Tanrı'nın kelamını anlayabilmektedir. Nihayetinde Hayy, Tanrı'da yok olarak gözsüz görmeye ve kulaksız duymaya başlar. Hayy'ın yaşadıklarını ifade etmesi mümkün değildir. Çünkü kelimelerle anlatmak imkânsız ve abesti ve sadece sembollerle anlatılabilir. Hayy'ın yaşadıklarını anlayabilmek için aynısını yaşamak gerekir (İbn Tufeyl, 70).

Hayy'ın yaşadığı bu tecrübeden sonra, *Salaman ve Absal*'in hikâyesine de kısaca yer vermek istiyoruz. Hayy'ın elli yaşına geldiği bir dönemde -ki dinî tecrübeyi bu yaşta idrak etmişti- hikâyenin başında geçen insanların yaşadığı adanın zalim hükümdarı Tanrı'ya inancı kabul etmişti. Bu adada Salaman ve Absal adında iki kişi yaşıyordu. Salaman, dinin zahiri ile yetinen ve kutsal mesajı sadece literal olarak okuyan bir insandı. Asal ise, batını konularla ilgileniyor ve ruhsal konular üzerinde duruyordu. Ayrıca, ilahi mesajı tevil etmeye eğilimli bir insandı (İbn Tufeyl, 73).

İnsanların zahiri yaşantısından sıkılan Asal, adaya geçer ve tesadüfen Hayy ile karşılaşır. Hayli zor bir iletişim sürecinden sonra Asal, Hayy'ya vahyedilmiş dinden, Allah inancından, peygamberlik müessesinden, melekler, cennet ve cehennem, oruç, hac ve zekâttan bahseder. Hayy, aklıyla bulduğu şeylerin vahyedilmiş olanla uyuşmasından mutlu olur. Ayrıca Asal, başka insanların olduğundan bahseder. Hayy, Allah'ı tanıtmak ve yaşadıklarını diğer insanlara anlatmak için Asal ile birlikte adaya geçer.

Hayy, insanlara ilahi mesajın zâhirî anlamından gerçek anlamına geçişini anlatır fakat insanları gerçeğe çekmek yerine nefretlerini artırır.



Hayy'a göre insanlar günübürlük şeylerle uğraşıyorlardı. Kalpleri ve kulakları mühürlenmiş ve gözleri perdelenmişti. Nihayetinde Hayy, sezgi ve mükâsefe yoluyla elde edilen bilgilerin sıradan insanlara anlatılmasının doğru olmadığını düşünür. Sıradan insanlardan, oruç, namaz, hac ve zekât gibi yükümlülüklerden fazlasını beklemenin doğru olmadığına karar verir. Çünkü sıradan insanlarda dinde zikredilenden fazlasını beklemenin hiçbir anlamı yoktu. Nihayetinde Hayy, mutlak ve zorunlu varlıkla buluşmasını devam ettirebilmek için doğduğu adaya geri döner (İbn Tufeyl, 84-85).

4. Hayy'ın Dinî Tecrübesinin Anlamı

İbn Tufeyl, Hayy'ın ıssız bir adada başlayan serüvenini toplumsal hayatta sona erdirerek dramatik ve gerçekçi bir şekilde hikâyesini tamamlar. Kitabın sonunda Hayy, açıkça İshrâkî mektepten mezun olmuştur. Bugün, çağdaş din felsefesinin dinî tecrübeyi ele alışı bakımından Hayy'ın yaşadığı tecrübeyi felsefi ve teolojik olarak değerlendirmek istiyoruz.

Öncelikli olarak ifade etmek gerekir ki Hayy'ın dinî tecrübesi James ve Swinburne'ün dinî tecrübe tanımlarına uymaktadır. Burada ele almamız gereken sorun Hayy'ın tecrübesinin hangi tür bir tecrübe olduğu ve mahiyetinin nasıllığıdır. Hayy'ın yaşadığı dinî tecrübe, Swinburne'ün saydığı tecrübe çeşitlerinin beşincisi içinde değerlendirilebilir. Çünkü Hayy'ın tecrübesinde Tanrı, hiçbir duyu vasıtasına dayanmaksızın zamansız olarak idrak edilmektedir. Kesinlikle Hayy'a özgü bir durumdur ve doğadan ve maddi duylardan izole bir ortamda gerçekleşmiştir.

Hayy'ın dinî tecrübesinin mahiyeti ise birkaç kendine özgülük dışında bilinen tecrübe çeşitleriyle aynıdır. Hayy'ın yaşadığı tecrübenin mahiyeti ile ilgili olarak şunları söyleyebiliriz:

(i) Hayy'ın tecrübesinin temelinde empirik tecrübe ve nazari bilgi bulunmaktadır. Yani Hayy, öylesine ve körü körüne bir tecrübe yaşamamıştır. Çok uzun yıllar süren bir araştırma, deney ve gözlem sürecinin sonucunda Hayy, ontik dünyayı önce epistemik olarak çözümlenmiş ve aşmıştır. Yani temelsiz değildir. Bu nokta, İbn Tufeyl için önemlidir. Çünkü İbn Tufeyl, bu bahiste Beyazîd-ı Bistamî ve Hallac-ı Mansur gibi düşünürleri isim vermeden eleştirir. Filozofa göre bahsi geçen dinî tecrübe yaşamışlardır. Ancak ilimde yeterince kökleşemedikleri için hadlerini aşarak, zahire ve akla uymayan ve şeriata aykırı "*Ben Hakkım* (Bkz. Bakış, 2011),



Kendimi tenzih ederim, Allah cübbemin altındadır" gibi ifadelerde bulunmuşlardır (Hallac'ın dinî tecrübesi için bkz. Bakış, 2013). Oysa Gazzâlî, bu düşünürlerden daha fazla bir tecrübe yaşamasına rağmen bu tür ifadeler kullanmamıştır. Çünkü o, doğa bilimlerinde ve rasyonel bilimlerde de derin bir bilgiye sahiptir (İbn Tufeyl, 12).

(ii) Hayy, maddeden, maddi dünyadan ve dış duyu güçlerinden tamamen soyutlanmıştır. Bu soyutlanma tam olarak gerçekleşince, Tanrı ile buluşma yaşamış, odaklanma sona erip duyular işlevsel olmaya başlayınca yaşanan tecrübe sona ermiştir.

(iii) Hayy, Tanrı ile tam bir birliktelik yaşamıştır.

(iv) İdrak ve bilinç: Hayy, Tanrı ile birliktelik yaşarken idraki yerindedir ve kendi olduğunun farkındadır. Aksi durumda Tanrı'da tam olarak yok olma Hayy'a göre kendisini Tanrı'ya eş koşmak anlamına gelir. Bu sebeple Hayy'da tenzih düşüncesi de vardır.

(v) Sonsuz haz ve neşe: Hayy, dinî tecrübe esnasında tarifi imkânsız bir mutluluk duymuş ve ruhsal bir tat almıştır.

(vi) Varlığın birliği: Hayy, tecrübe esnasında iken tüm varlığı bir bütün olarak idrak etmiştir.

(vii) Hayy, tecrübe esnasında bildiği ve idrak ettiği şeyleri zamansız ve vasıtasız olarak elde etmiştir.

(viii) İfade edilemezlik ve sembolik dil: Hayy, yaşadıklarının insan kelamıyla ifade edilemeyeceğini, edilse bile diğer insanların bunu anlamayaçağı kanaatindeydi. Bu sebeple sembolik dil kullanmayı tercih etmektedir.

(ix) Hayy'ın dinî tecrübesinde vahyedilmiş bir dinin etkisi yoktur. Saf bir doğal teoloji vardır. Ancak yine de ritüelden bağımsız gelişmiştir.

(x) Tecrübenin sonunda yeniden normal dünyaya dönüş vardır.

(xi) Tecrübe bir defaya mahsus olmayıp iradi olarak mükerreren gerçekleşmektedir.

Sonuç

Hayy b. Yakzan, insanlardan izole edilmiş bir adada tek başın yaşayan bir insandır. İbn Tufeyl, Hayy karakteri ile bir insanın tek başına rasyonel olarak, Allah'ı nasıl bulabileceğini ve ona nasıl bağlanacağını anlatmaktadır. Hikâyenin sonunda hiçbir vahyedilmiş bir dine mensup olmayan Hayy, nitelikli bir dinî tecrübe yaşamaktadır. Herhangi bir topluma ve kültüre aidiyeti bulunan ve dini inancı olmayan bir insan bize göre



de dinî tecrübe yaşayabilir. Hatta Hayy gibi bir adada yaşayan bir insanın bile bir dinî tecrübesi olabilir Bizce zor olan şey, böyle yalnız bir adamın Tanrı'nın varlığının tüm ontolojik ve kozmolojik delillerini bulması ve ritüeller geliştirerek dinî tecrübe yaşamasıdır. Bizce, İbn Tufeyl'in bu düşüncesi fazlaca iyimser ve fazlaca kurgusal bir yaklaşımdır. Bu sebeple İbn Tufeyl'i doğru anlamak için İbn Sina'nın doğru okunması gerekir. Çünkü İbn Sina'nın ruhun ispatı konusunda ileri sürdüğü "boşluktaki adam" örneğinde olduğu gibi bazı epistemolojik çözümler, İbn Tufeyl'in zihin yapısının nerede şekillendiğini bize göstermektedir. İbn Tufeyl'i, Gazzâlî'den farklı ve kendine özgü kılan şey ise, herhangi bir müessesine dine inanmayan bir insanın doğadan hareketle dinî tecrübe yaşayacağı iddiasıdır. Bu sebeple iyice araştırılması gereken soru İbn Tufeyl'in İbn Sina ve Gazzâlî arasında nerede durduğu veya başka bir ifadeyle felsefe ve tasavvuf ekseninde kendisini nerede konumlandığıdır.

Kaynaklar

- Alston, W. P. (1991). *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Aristoteles (1990). *Oluş ve Bozuluş Üzerine* (çev. C. Gürbüz). İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Aristoteles (1996). *Metafizik* (çev. A. Arslan). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Aristoteles (2001). *Fizik* (çev. S. Babür). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aydın, M. S. (2002). *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Aykıt, D. A. (2011). *İskenderiyeli Philo*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Bakış, R. (2011). Dini Tecrübe Bağlamında Hallac'ın Ene'l-Hakk İfadesinin Tahlili. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV (2), 65-77.
- Bakış, R. (2013). *Aşışm Tevhidi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Bayraktar, M. (1999). *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Cebecioglu, E. (1997). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları.
- Corbin, H. (1960). *Avicenna and the Visionary Recital* (trans. W. R. Trask). New York: Pantheon Books.



- Cabiri, M. A. (2000). *Felsefi Mirasımız ve Biz* (çev. S. Aykut) İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Ertürk, R. (2004). *Sûfi Tecrübenin Epistemolojisi: Çağdaş Bir Yaklaşım*. Ankara: Fecr Yayınevi.
- Hawi, S. S. (1974). *Islamic Naturalism and Mysticism: A Philosophic Study of Ibn Tufayl's Hayy Yaqzan*, Leiden: Brill.
- Hawi, S. S. (2003a). İslami Naturalist Bir Düşünce Olarak Abiogenesis: İbn Tufeyl'in Görüşleri (çev. O. Düz). İbn Tufeyl. *Hayy b. Yakzan* (çev. Y. Z. Özburun & vd.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Hawi, S. S. (2003b). İbn Tufeyl: Tanrı'nın Varlığı ve Sıfatları Üzerine. İbn Tufeyl. *Hayy b. Yakzan* (çev. Y. Z. Özburun & vd.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- İbn Sinâ (1982). *Kitâbu'n Necât* (tahk. M. Fahri). Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde.
- İbn Sinâ (2003). Ruh Kasidesi. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (haz. M. Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları.
- İbn Sinâ (2005). *İşaretler ve Tenbîbler* (çev. A. Durusoy & M. Macit & E. Demirli). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sinâ (2013). *Danişnâme-i Alâî* (çev. M. Demirkol). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- İbn Tufeyl (2003). *Hayy b. Yakzan* (çev. Y. Z. Özburun & vd.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- James, W. (1922). *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. London: Longmans, Green & Co.
- James, W. (2007). Religious Experience as the Root of Religion. *Philosophy of Religion: Selected Reading* (eds. M. Peterson & W. Hasker & B. Reichenbach & D. Bassinger). Oxford: Oxford University Press.
- Kutluer, İ. (1998). *Akıl ve İtikad: Kelam-Felsefe İlişkisi Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Nasr, S. H. (1985). *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş* (çev. N. Şişman). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nasr, S. H. (2003). *Üç Müslüman Bilge* (çev. A. Ünal). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nasr, S. H. (2011). İbn Sinâ'nın Meşrik Felsefesi. S. H. Nasr & O. Leaman (ed.). *İslam Felsefesi Tarihi* (çev. Ş. Öçal & H. T. Başoğlu). İstanbul: Açılım Kitap.



- Özalp, H. (2014). *İslam Felsefesi Tarihi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları.
- Reçber, M. S. (2004). *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Ankara: Kitabevi yayınları.
- Sühreverdî (2009). *İşrak Felsefesi: el-Hikmetü'l İşrak* (çev. T. Uluç) İstanbul: İz Yayıncılık.
- Swinburne, R (2004). *The Existence of God*. Oxford: Oxford University Press.
- Taves, A. (2005). Religious Experience. *Encyclopedia of Religion* (ed. L. Jones), vol. 11. New York: Thomson Gale.
- Tüzer, A. (2006). *Dînî Tecrübe ve Mistisizm: Felsefî Bir Yaklaşım*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Wainwright, W. J. (2006). Religious Experience. *Encyclopedia of Philosophy* (ed. D. M. Borchert), vol. 8. New York: Thomson Gale.
- Yaran, C. S. (2000). *Tanrı İnanımın Akliliği*. Samsun: Etüt Yayınları.
- Yaran, C. S. (2009). *Dînî Tecrübe ve Meûnet: Sıradan İnsanların Sıradışı Dînî Deneyimleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları.

Öz: Bu makalede İşrakî felsefe geleneğinin önemli bir düşünürü olan İbn Tufeyl'in, *Hayy b. Yakzan* isimli eserinde ortaya koymuş olduğu dini tecrübeyi ve mahiyetini ele aldık. Konuyu temellendirmek için öncelikle dini tecrübeden ne anladığımızı ve çeşitlerinin ne olduğunu tespit etmeye çalıştık. Daha sonra İbn Tufeyl'in felsefi ve teolojik arka planının ne olduğunu tespit ettik. Burada kitlit rolü, İbn Sina oynamaktadır. Ancak Sühreverdî'nin görüşleri de önemli bir yer tutmaktadır. İbn Tufeyl'in en önemli kaynaklarından biri şüphesiz Gazzâlî'dir. Ancak İslam tasavvuf geleneğinde dînî tecrübe konusu farklı çalışmalarda ele alındığı için Gazzâlî düşüncesine yer vermedik. Sonuç olarak İbn Tufeyl, doğal teoloji üzerinden felsefi bir dînî tecrübeyi konu edinmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dînî tecrübe, İbn Tufeyl, İşrakî felsefe, Hayy b. Yakzan, İbn Sina, Sühreverdî.

