

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Mehmet Harmancı

İSLÂM FELSEFESİNDE METAFORİK ÜSLÛP



Mehmet Harmancı: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 1996 yılında mezun oldu. S. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsünde *İslâm Felsefesi* dalında “İslâm felsefesinde siyaset teorisi (*Farabi, Maverdi, Nizamülmülk, İbn Teymiyye'nin siyasetnamelerine göre*)” konulu çalışması ile yüksek lisansını tamamladı (1999). “İslâm Felsefesinde Metaforik Üslûp (*İbn Tufeyl (ö.581/1185)'in “Hay İbn Yakzân” Eseri Örneği*)” konulu çalışması ile doktorasını tamamladı (2007).

İSLÂM FELSEFESİNDE METAFORİK ÜSLÛP

(İbn Tufeyl (ö.581 / 1185)'in "Hay İbn Yakzân" Eseri Örneği)

MEHMET HARMANCI

HECE YAYINLARI

Hece Yayınları: 242
İnceleme

Birinci Basım: Mart 2012
© Hece Yayınları

Kapak Tasarımı: Sarakusta
Teknik Hazırlık: Bülent GÜLER

Baskı: Öncü Basımevi
Kazım Karabekir Caddesi
Ali Kabakçı İş Hanı No: 85/2
İskitler/ANKARA
Tel: 384 31 20

ISBN: 978-9944-195-70-6

HECE YAYINLARI
Konur Sk. No: 39/1-2 Kızılay/ Ankara
Yazışma: P.K. 79 Yenışehir/ Ankara
Telefon: (0 312) 419 69 13
Fax: (0 312) 419 69 14
e-posta: hece@hece.com.tr

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR / 7

ÖNSÖZ / 9

GİRİŞ

FELSEFEDE METAFOR İÇİN

ARKAPLAN VE KURAMSAL SINIRLAR / 13

1. Felsefe ve İslam Felsefesi Açısından

Üslûp ve Önemi / 13

2. "Metafor"un Çeşitli Anlam Haritaları / 17

2.1. "Metafor"un Yakın ve Benzer

Anlamlı Terimlerle İlişkisi / 19

2.1.1. Sözcük Düzeyinde "Metafor"

Çevresindeki Karmaşa / 20

2.1.2. "Metafor"un Kökenbilimsel (*Etimolojik*) Yapısı / 23

2.1.3. Terim Düzeyinde "Metafor"un

Araştırılması Anlaşılması ve Benzerleri ile İlişkisi / 26

2.1.4. İstiare/Eğretileme, Metafor mudur? / 39

2.2. Metafor Nedir? / 50

2.3. Metaforun İşlevi ve Önemi / 55

2.4. İstiare/Eğretileme ile Metaforun

Anlam Alanları ve Sınırları / 58

2.5. Metafor ile Alegorinin Yeniden

Tasnifi ve Anlamlandırılması / 59

I. BÖLÜM

İBN TUFEYL'İN FELSEFESİ: HAY B. YAKZÂN

RİSALESİ'Nİ ÇÖZÜMLEMEYE GİRİŞ / 63

1.1. İbn Tufeyl'in Hayatı, Felsefesi ve

Hay b. Yakzân Risâlesinin Çözümlemesi / 63

1.1.1. Endülüs Tarih ve Mirası içinde

Yer almış İbn Tufeyl'in

Yaşamı Hakkında Değerlendirme / 66

1.2.1.1. Muvahhidler Dönemi Halife

Ebû Yakub Yusuf ve Sonrası / 67

1.2.1 Hay b. Yakzân Risâlesinin Öncüleri
ve Ortaya Çıkışı Bakımından

72 / Felsefe/ İslam Felsefesi Tarihi

73 / 1.2.1.1.Felsefi Metaforik Örnekler İçin Tarihî Süreç

75 / 1.2.1.2. Felsefe Tarihinde Bazı “Metafor” Örnekleri

1.2.1.2.a. Batı Felsefe Tarihindeki Meşhur

76 / Metafor Örneği

1.2.1.2.b. İslam Felsefesinde “Metafor”un

80 / Yeri ve Bazı Örnekleri

II. BÖLÜM

89 / HAY B. YAKZÂN RİSALESİ’NİN ÇÖZÜMLENMESİ

2.1. Hay b. Yakzân Risâlesi’nin ilintili olduğu

89 / diğer aynı adlı ve benzer içerikli eserler

2.2.Hay b. Yakzân Risâlesi Üzerine Yapılan

98 / Çalışmalar ve Değerlendirmeler

2.3. Risâle’nin Çeşitli Yaklaşımlarla ve

108 / Farklı Başlıklar Altında Çözümlemesi

118 / 2.3.1. Risâle’nin Çeşitli Perspektiflerden Çözümlemesi

2.3.1.a. Risâle’nin Bir Bütün Metafor Olarak

118 / Çözümlemesinden Ne Anlaşılmalıdır?

2.3.1.b. İbn Tufeyl’e ait Hay b. Yakzân Metaforunu

121 / Roman Olarak Okumak Mümkün müdür?

2.3.2. Hay b. Yakzân Metaforunun Din-Felsefe

Vahiy-Akıl/ Akıl-İman -Nübüvvet İlişkisi

128 / Bakımından Çözümlemesi

2.3.3. Hay b. Yakzân Metaforu’nun Siyaset

141 / Felsefesi Bakımından Çözümlemesi

III. BÖLÜM

HAY B. YAKZÂN RİSALESİ SONRASI

151 / FELSEFİ ENTELEKTÜEL DÜNYA

153 / 3.1. Felsefi Etkilerine Kısa Bir Bakış

156 / 3.2. Edebî Etkilerine Kısa Bir Bakış

161 / SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

167 / KAYNAKLAR

KISALTMALAR

age	adı geçen eser
agm	adı geçen makale
AKM	Atatürk Kültür Merkezi
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİFY	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
AÜSBE	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
ay	aynı yer
b	ibn
bkz	bakınız
bs	basım
BÜY	Bilgi Üniversitesi Yayınları
byy	basım yeri yok
c	cilt
çev	çeviri
CÜSBE	Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
der	derleyen
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed	Editör
EÜİFD	Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
GÜEFD	Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi
h	Hicri
hz	hazırlayan
HÜSBE	Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
İA	İslam Ansiklopedisi (MEB)
İFAV	İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İSAM	İslam Araştırmaları Merkezi
İÜSBE	İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
İÜY	İstanbul Üniversitesi Yayınları
m	miladi
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
MÜSBE	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nşr	Neşir

s	sayfa
S	Sayı
sad	sadeleştiren
SÜMAM	Selçuk Üniversitesi Mevlana Araştırma ve Uygulama Merkezi
SÜSBE	Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDK	Türk Dil Kurumu
TDV Yay	Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
thk	tahkik
tkd	takdim
tlk	ta'lik
ts	tarihsiz
TTK	Türk Tarih Kurumu
vb	ve benzeri
vd	ve diğerleri
vs	vesaire
Yay	Yayınları, Yayınevi
YKY	Yapı Kredi Yayınları
Yun.	Yunanca

ÖNSÖZ

“Dil, varlığın evi”yse; kelimeler, kavramlar, terimler de o evin taşı, tuğlası ve kerpicidir. Evin işlevsel ve rahat olmasını sağlamak, rahat kullanılır hale getirmek, kurarken kullanılacak malzeme kadar, o malzemelerin nereye, nasıl yerleştirilmesi gerektiğine karar vermekle de alakalıdır.

Bu çalışmanın ortaya çıkışında, varlık evini kuran kelime ve kavramlardan birkaçı üzerine ve kullanım yerleri hakkında sorular sorarak düşünmek büyük rol oynadı. İstiare, eğretileme, metafor birbirinin yerine kolaylıkla kullanılan kavramlar olarak tam bir örtüşme içinde miydi? Sözcük düzeyinden başlayıp cümle, paragraf ve uzun metinler ve anlatılar düzeyine kadar daima birbirinin yerine kullanılmaktaydı. Ama niteledikleri durumların bir metin olarak düzey ve anlamları aynı mıydı? Yoksa Türkçemizin, başka kelime-kavram öbekleri etrafında da örnekleri görülen, özel birtakım halleri nedeniyle mi bu tür bir durum ortaya çıkmaktaydı?

Bütün bu soruların sorulma saiki da yine etrafında hep bir gizem halesiyle yüzünü göstermiş olan ve felsefi üslûp içinde özel bir anlatı biçimi olarak karşımıza çıktığını düşündüğümüz *Hay b. Yakzân Risâlesiydi*. Bu *Risâle*, bazılarınca istiare/eğretileme bazen de metafor olarak değerlendirilmekteydi. Bu değerlendirmeler ise hepsini aynı anlamda kullanan, (metafor, istiare, eğretileme) diyen, müelliflerin özgür seçim-

lerine göre belirledikleri nitelendirmeler olmaktan öte bir ayırım ifade etmemekteydi.

Kavramların bir ayrıma ihtiyacı olup olmadığının araştırılması uygun görünmekteydi. Dilin bizden istediği konsensüse varabilmek için dilin en küçük biriminden en yüksek ifadesine kadar alanları netleştirmeden, “varlığın evi”ni kurmak üzere, “arsa” bulmanın mümkün olmadığını düşündük. Yaşayan bir varlık olarak dilin sürekli yenileniyor olması, kendisine her gün yeni bir ifade ve söz alanı açıyor olması normaldi. Ancak bu yeniliklerin “yapboz”da yerlerine oturtulmalarıyla, sözcüklerin dil evreninde doğru yerleri bulunmuş olabilirdi.

Felsefi etkinliğin ortaya konulması ve paylaşılabilmesi için yegâne aracın dil olduğu düşünülüp, *felsefi bir risâlenin* anlaşılabilmesi amacıyla öncelikle bu aracın yardımına ihtiyacımız olduğu kabul edildiğinde, mesele, basit bir eşanlamlı sözcükler sorunu olmaktan çıkıyordu. Bir kavramla nitelenen felsefi etkinliğin yüksek örneklerinden olduğunu düşündüğümüz *Hay b. Yakzân Risâlesini* anlamak ve ondan yararlanmak için, öncelikle karmaşık görünen durumu sorgulamak gerekiyordu.

Bu nokta, çalışmamızın başlangıcını teşkil etti. Giriş bölümünde, felsefi üslubun bir parçası olarak yenilikler taşıdığı kanaatiyle yaklaştığımız örnek *Risâlenin* üzerinde araştırma ve düşünmeye başlamadan önce, bu *Risâlenin* nitelendirildiği, metaforik, istiareli, eğretilmeli olma halini açıklığa kavuşturmak ve bu üç kavramı anlamak, ayırtırmak ya da birleştirmek üzere zemin oluşturmak ve bir karara varmak istedik. Giriş bölümünü bu temel soru ve sorun üzerinde oluşturmaya, bu konuyu araştırmaya ayırdık. Saydığımız kavramları, diğer başka kelime, kavram ve edebî sanatlardan bazıları ile karşılaştırmaya çalıştık. Böylece, birkaç noktadan analizini yapmaya çalıştığımız *Hay b. Yakzân Risâlesinin* başında niteleme olarak hep kullanılagelen kavramlar kümesinin içinden, hangisinin onu nitelemeye daha uygun olduğunu tespit etmeye gayret ettik.

Birinci bölümde, giriş bölümünde ortaya koyduğumuz veriler ışığında, konumuz olan *Hay b. Yakzân*'ın, ele alacağımız tarzda anlaşılmasına yol açan, felsefe ve İslam felsefesi alanında daha önce verilmiş birkaç eserin, örnek olarak incelenmesine gayret ettik. Ama bu kısma geçmeden önce, bizim inceleyeceğimiz, *Hay b. Yakzân Risâlesinin* müellifi İbn Tufeyl'in hayatına ve eserine, bu *Risâleyi* anlamak ve anlamlandırmak, çözümlemek için barındırdığı işaretler ve imkânlar penceresinden bakmayı tercih ettik.

İkinci bölüm, *Risâlenin* çözümlemesi bölümüydü. Burada, hem bu *Risâleyi* aynı adlı ya da benzer içerikli eserlerle karşılaştırmak, hem de *Risâlenin* diğerleri ile birleşen ya da ayrışan yanlarını ortaya koymak gerekmekteydi. Peşi sıra *Risâle* üzerine gelişen literatüre yer verdik. Akabinde, *Hay b. Yakzân*'ın baştan beri netleştirmeye ve örneklemeye çalıştığımız biçimiyle "metaforik" olmasının ne anlama geldiğini tartışmaya sıra geldi. Bunu yaparken, bir anlatının bütüncül bir metafor olarak değerlendirilmesinden, metaforun genel de benzeştirildiği roman türü ile ilintisinin ne olabileceğinden söz etmek gerekti. Daha sonra din-felsefe münasebeti ve siyaset felsefesi bağlamında bu metaforu çözümlemeye çalıştık. Hem metaforik zenginliğin hem de bu *Risâle* özelinde eserin yoğun içeriğinin farkına varmıştık. Pek çok açıdan incelenmiş ve incelenebilir olan *Hay b. Yakzân Risâlesinin* bir düşünce sanatı örneği, bir felsefi söylem biçimi olarak neler vaat ettiğini, felsefe problematiği üzerinden iki konu ile ele almaya çalıştık.

Üçüncü ve son bölümde, bu çalışmaya konu olan *Risâle* çerçevesinde oluşan etkiyi irdelemeye gayret ettik. Doğrudan ve dolaylı etkileri kısmen ortaya konmuş, kısmen de puslu kalmış bu eserin, özellikle felsefi bağlamda oluşturduğu etki dalgasının izlerini günümüze değin sürmeye uğraştık.

Metafor için de *Hay b. Yakzân Risâlesi* için de dibi bulunmaz bir derya benzetmesi, geçerli bir teşbih olabilir. Belki bü-

tün bilgi alanı, bu anlamda dipsiz bucaksız diye nitelense yanlış olmaz. Belki de asıl mesele, okyanusun dibini bulmaktan öte, söz konusu alanda kullanılmakta olan kısmın daha verimli, işlevsel ve iyi kullanılabilmesidir. Deryanın yanında damla misali olan, bilgi evreninde insanın kişisel bilgisinin başka bireylerin bilgi birikimleri ile karşılaşarak, birleşerek ve birikerek yaşam alanında insana daha muhkem bir yer sağlamasını dilemekten öte bir şey, bireyin gücünü aşmaktadır.

Ortaya koyduğumuz çalışmanın, varlık evreninde, dil evinde, bilgi okyanusunda, felsefe yolunda küçük de olsa bir katre olmasını ve mütevazı bir katkı olarak felsefe evrenine katılmasını temenni ediyoruz.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında, büyük desteğini ve katkılarını esirgemeyen danışman hocam, Sayın Prof. Dr. Hüsameddin Erdem beye müteşekkirim. Daima desteğini gördüğüm Prof. Dr. İsmail Taş bey'e, edebiyatla ilgimi akademik düzeyde geliştirmeme yardım eden ve hep dostane yaklaşımlarıyla katkı sağlayan Prof. Dr. Mehmet Tekin bey'e, İslam felsefesine ilğimizi önce kitaplarıyla kamçılایan sonra da tanışmak mutluluğuna erdiğimiz Prof. Dr. Mehmet Bayraktar hocamıza, yapıcı yaklaşımıyla işimizi kolaylaştıran Prof. Dr. Naim Şahin bey'e de medyûnuşükranım. Ayrıca, bu süreçte fikirlerinden ve tavsiyelerinden istifade ettiğim –erbâbının takdir edeceği üzere hepsinin adını saymaya kalksak kabarık bir liste oluşturacak kadar çok– diğer bütün hocalarıma, arkadaşlarıma ve emeği geçen herkese teşekkür ederim. Bir de kitabı basmak lütfunda bulunan İbrahim Çelik ve Abdürrahim Karadeniz beylerin şahsında Hece Yayınları ve çalışanlarına teşekkür etmeliyim.

Mehmet Harmancı

Konya 2007

GİRİŞ

FELSEFEDE METAFOR İÇİN ARKAPLAN VE KURAMSAL SINIRLAR

1. Felsefe ve İslam Felsefesi Açısından Üslûp ve Önemi

Sözlü ya da yazılı felsefi söylemin bir parçası olarak tezler ileri sürmenin zor yanlarından birisi de, kullanılacak kelime, kavram ve terimlere son derece dikkat etme zorunluluğu olsa gerektir. Zira kullanılacak her terimin öncelikle hangi anlamda orada yer aldığı netlik kazanmamışsa, ortaya çıkacak metinde açıklık kazanmayan hususlar olabilecektir.

Bu noktadan bakarak öncelikle değinilmesi gereken şey, başlıkta yer alan “üslûp” kavramının hangi bağlamda kullanılmaya çalışıldığının açıklanması olacaktır.

Atasözünde yer aldığı üzere “Üslûb-i beyân aynıyle insandır.”¹ Dolayısıyla düşünmeye, burada sözü edilen “üslûp” ile başlanabilir. Bu ifadede, “üslûp” insanı şekillendiren, sadece düşüncelerini değil, tavrını, tarzını, hatta yaşama bakışını da ifşa eden bir araç olarak anlaşılmış, anlatılmış ve “söz söyleyiş tarzı” anlamında kullanılmıştır. Gündelik dildeki ilk katmanda anlam böyle anlaşılabilir, kelimenin an-

¹ Metin Yurtbaşı, *Sınıflandırılmış Türk Atasözleri*, Özdemir Yay., Ankara, 1994, s. 193.

lamı bu kadarla bitmemektedir. Kavramın dilimize ilk girdiği noktadan yani Osmanlı Türkçesinden bakıldığında şöyle kullanıldığı görülmektedir:

Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat' te, "Üslûb, 1. tarz, yol, biçim, usul; 2. ifade yolu" diye kaydedilmiştir.² Kâmus-ı Türkî müellifi Şemseddin Sami ise, "Tarz, usul" olarak kelime anlamını verirken, edebî bağlamında "ifade tarzı" olarak anlaşılması gerektiğine işaret etmiştir.³ Bu açıklamalardan hareketle araştırma sürdürüldüğünde, üslûbun; anlam katmanları, kullanıldığı yer ve disiplin bakımından daha geniş anlamlar kazanmakta olduğu görülür.

Üslûp, sanatçıya özgü, sanatın icra biçimi / yöntemi olarak ifade edilebilir. Başka bir anlatımla üslûp, -nakış, resim ve diğerleri gibi- sanat dallarında eserini sanatçıya özgü kılan ve eserin aidiyetini erbabınca malum hale getiren bir nokta olarak tanımlanabilir ki, bu tanımda bireysel boyut öne çıkmaktadır.

Burada, bu konuya başka bir bakış açısı kazandırabilecek ve bir kitabın ismi olan "*Tercîhu Esâlîbî'l-Kur'an alâ Esâlîbî'l-Yûnân*" terkiibini de değerlendirmek yararlı olacaktır. Zira Yunan Felsefesi karşıtlığını yine felsefe üzerinden kuran *es-San'ânî*, bize üslûp kelimesinin felsefi yönünün de bulunduğunu göstermeye çalışmıştır.⁴ Üslûp kavramı, bu eserin isminde bir yöntem farklılığı olarak vurgulanmaktadır. Üstelik bu kavram, iki şeyin birbirinden tamamen ayrılmasını, hatta zihnî bir farklılığın net olarak ortaya konulmasını da ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Ayrıca bu kullanım biçimini, düşüncenin izlediği yolun iki farklı kültür ve medeni-

² Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara, 1999, s. 1129.

³ Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul, 1992, s. 113.

⁴ Muhammed b. İbrahim es-San'ânî, *Tercihu Esâlîbî'l-Kur'an alâ Esâlîbî Yûnân*, Beyrut, 1984.

yet arasında farklı tezahürü ve yine bu tezahürü ortaya çıkaran unsur olarak görmek de mümkündür.

Tarz ve usûl temelinde anlam kazanmış olan bu kelime, bir yandan kavramlaşarak, sanatçının / edebiyatçının kendine has tavrını; düşünce akımları, okulları arasındaki temel yaklaşım nüanslarını oluşturan yöntem farklarını ve bir disiplinin terminolojik yaklaşımını ayrıştıracak ve içerecek anlamlar kazanabilmektedir. Öte yandan kültür ve medeniyetlerin düşünüş ve ifade ediş temelindeki net ayrımları belirtmek üzere kavramın değişik kullanımları da görülmektedir.

Örneğin *Edebiyatta Üslûp Üzerine* adlı eserinde Ahmet Çoban şöyle demektedir: *“Edebiyat terimlerinin çoğunda olduğu gibi, üslûbun da efradını câmî, ağıyarını mânî bir tanımını yoktur; birçok tanım denemeleri vardır. Ancak bunların hiçbiri, üslûbun tam ve kesin bir ifadesi olmamakla birlikte, her biri onun çeşitli yönlerini tanımamıza yardım edecek niteliktedir.”*⁵ Ardından edebiyatta “üslûp” kavramının serimini yapıp izahına girişmekte, edebiyat bağlamında bu kavramlaştırmadan anlaşılabilecek nihaî yorum olarak şunları kaydetmektedir: *“Üslûp; belli bir görüş, duyuş ve birikime sahip olan sanatçının hayatı boyunca edindiği tecrübe ve tavırlarla seçtiği konuyu, biçim ve içeriğin belirlediği vasıta ve yöntemler kullanarak kendisine has bir biçimde ördüğü kelimelerle anlatmasından doğan bir edebî değer unsuru ve ölçüsüdür. Kısacası, sanatçı yanında eseri ne ise, eser yanında üslûp odur.”*⁶ Çoban, böylece edebî bağlamda hem üslûbun bireyselliğini bir kere daha vurgulamakta hem de eserin ayrılmaz bir parçası ve belirgin bir özelliği olarak üslûbu ortaya koymaktadır.

Üslûbun felsefedeki kullanımında ise karşımıza çıkan kavramsal çerçevenin, yukarıda sıralanan anlamlarla kesişen bir alana sahip olmakla birlikte yeni ve kendine özgü net bir içeriğe sahip yanlarının da olduğu söylenebilir.

⁵ Ahmet Çoban, *Edebiyatta Üslûp Üzerine*, 1.bs., Ankara 2004, s. 13.

⁶ Ahmet Çoban, *age.*, s. 16.

Felsefe, dilde ortaya çıkan ve dil aracılığıyla ortaya konulabilen bir etkinliktir. Ancak dil ile irtibatlı çoğu disiplinden ayrılan nitelikler de taşımaktadır. Çünkü felsefenin esas niteliği, konusunu dile getirirken sorgulamak, sorular sormaktır. Bu da felsefeden, diğer disiplinlere yöneltilebilecek sorgu ve sorulara imkân verir ve felsefenin etkinlik alanı böylece genişletilebilir. İşte bu sorular sorma ve sorgulama işinin, ortak yanları olmakla birlikte, felsefi akım ve filozoflara göre değişen yanları da bulunmaktadır. Aynı sorunsalı merkez alan felsefi bir soruşturmanın, farklı akım ve şahıslar tarafından icrasında ortaya çıkan şeyin, felsefi üslûptan kastedilene işaret edeceğini burada belirleyelim. Ayrıca bilginin kaynağına, değerine dair geliştirilen yaklaşımlar, felsefi etkinliği, bu bakımdan nasıl temel akımlara ayırmışsa, üslûp da bu akım ve filozofların, bütün felsefi etkinlik ve o akım özelinde, grup ve kişi farklılıklarının ortaya konmasına, muhatabı tarafından fark edilmesine yardımcı olacaktır.

Filozof soru soracaktır ama ya herkesin sorduğu soruyu sormayacaktır. Ya da herkes gibi sormayacaktır. Belki aynı soruyu o güne değin sorulduğu bağlamda sormayacak, hatta aynı soruyu aynı bağlamda sorsa bile aynı sözdizimi (*sentaks*) ile sormayacaktır. Bütün bu durum ve ihtimaller üslubun ne olup olmadığına işaret eder. En çok da yukarıda söylediğimiz, *herkes gibi sormamak ve sözdizimini farklılaştırarak sormak*, felsefede üslubun neye delalet ettiğini bize anlatabilir.

Çalışmamızın konusu, metafor kavramını anlamayı öncelikli ve önemli kıldığı için, girişte zorunlu olarak, metafor çevresinde bir araştırma yürütmeyi gerekli kılmaktadır. Çünkü metaforun sözcük düzeyinden terim düzeyine dönüşümü ve kazandığı yeni anlamları tespit etmeden, felsefi bir risalenin *metaforik* olup olmadığını tespit etmek ne kadar mümkün ve doğru olabilir? Bu gereksinimlerin sonucu olarak da yolumuz öncelikle dil ve edebî sanatlardan yardım al-

mayı zorunlu kılmaktadır. Alınacak yardımın kapsamı ve mahiyeti ise, ele aldığımız kavramın benzer ötekilerden ayrışması ve netlik kazanmasıdır ki üzerine fikirlerimizi ifadeye zemin oluşturabilelim.

Bundan dolayı, burada ele alınan şekliyle, üslûptan söz edilirken özellikle bir kelimenin, bir kavramın aynı harflerle başka anlamlar kazanan bir terime nasıl dönüştüğü irdelenmeye çalışılacaktır. Bu anlam değişmesi ve gelişmesi sonucu bir disiplinin (Felsefe) ve o disiplin içinde tarihsel ve kategorik şekilde ortaya çıkan bir tanım ya da dalın (İslam Felsefesi), kendilerine has bir yöntemi nasıl kullandıklarını ve diğer disiplinler ile dildeki diğer kullanımlarından ayrılan “metafor”un felsefeye has bir üslûp, bir düşünce sanatı olarak ele alınışına İslam Felsefesi içinde önemli bir yere sahip örnek *Risâle (İbn Tufeyl [581/1185]in, Hay b. Yakzân Risâlesi)* üzerinden açıklanmaya ve gösterilmeye çalışılacaktır. Dolayısıyla, İslam Felsefesinin, kendine özgü bir ifade biçimi, üslubu olması bakımından, bu *Risâle*nin vaat ettikleri araştırılacaktır.

2. “Metafor”un Çeşitli Anlam Haritaları

Bu çalışmada, özellikle “metafor” konusu işlenirken, öncelikle bu kelimenin kavramdan terime evrilip, oradan da tarihi süreç içinde hangi anlamları kazandığı üzerinde durulacaktır. Buna bağlı olarak da, asıl konuyu açıklama gayreti olmak üzere, konuyu destekleyecek ve açıklayacak şekilde metaforla ilgili sorunlara ve çözümlere yer verilecektir.

Kelimelerin tarihi ortaya konuldukça, etimoloji ve semantik çalışmaları derinleştikçe görülmüştür ki, “Sözcükler hem aynı dil içinde, hem de dilden dile geçerken çok ilginç gelişmelere, değişmelere uğramışlardır. Kimi zaman hiç akla gelmeyecek başkalaşımlara uğramışlardır. Örneğin bugün Avrupa dillerinde, Fransızcada *tulipe*, Almancada *tulpe*, İngilizce de *tulip* gibi adlarla anılan lâlenin bu karşılıkları, Türk-

çede kullandığımız Farsça kökenli tülbent sözcüğünden başkası değildir. Bugün lâleleriyle ünlü Hollanda'dan gelen A.G. Busbeq'in 1554'te Edirne'de görüp sözünü ettiği, tülbent adıyla anılan bir tür lâlenin Avrupa'ya götürülüp değişik ülkelerde tanınması bu sonucu doğurmuştur. Konunun ilginç yönlerinden biri de tülbent sözcüğünün Farsçadaki biçiminin (dulbend) kökeninin 'gönül bağlayan' anlamındaki 'dilbend', bileşik sıfatına dayanmasıdır."⁷

"Metafor" terimi de köken itibariyle Türkçe olmayan bir yapıya sahiptir. Ancak zaman içinde Türkçeye geçmekle kalmamış, semantik bakımdan edebi-felsefi bir birikim ve terimsel anlam yükü kazanmaya doğru gitmiştir. Ancak, "metafor" dilimizde bu tarihi seyri izlerken ya daha önceden dilimize yerleşen başka yabancı kelimeler, yahut öztürkçe kaynaklı kelimelerin anlam alanları ile kesişen, örtüşen ya da ilgisiz içeriklerle de eşanlamlı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Oysa başlangıç itibariyle eşanlamlı kelimelerin aynı dilde kullanımına rastlanılmadığı bilinmektedir. Bu hem filolojik hem felsefi tartışmaların konusu olmuştur.

Dünyanın her dilinde eşanlamlı (Fr. synonyme, İng. synonym) olarak adlandırılan ögeler bulunmakta, ancak bunlar birbirinin eşi olmayıp yalnızca yakın anlama gelen sözcük niteliği taşımaktadır. Bu bakımdan, böyle sözcüklere verilen ad (Yun. "sün"; ile, birlikte, eş ve "onoma"; ad sözcüklerinden oluşmuştur.) temelde doğru bir adlandırma sonucunda doğmuş değildir.

Dilbilimcilere göre hiçbir dilde, başlangıçta, iki ya da daha çok sözcük aynı kavramı yansıtamaz. Bir başka deyişle, aynı dil içinde iki ayrı gösterge, bütünüyle aynı anlama gelemez. Caynoy, Bloomfield, Collinson, Goodman gibi bilginler

⁷ Doğan Aksan, *Türkçenin Sözcüğü*, 3. bs., Ankara, 2004, s. 12.

bu konu üzerinde durmuşlar, bunlardan N. Goodman, tıpatıp aynı anlama gelen birden çok sözcük bulunamayacağını mantık açısından ispatlamaya çalışmıştır.⁸

Bir dil geniş bir kültür havzası -Osmanlı Türkçesinin üç dilin zenginliklerini kendine mal eden coğrafyası- içinde birikimini değişik pek çok alanda sağlamlaştırdığında -yani uzun bir tarihi tecrübe ve çok farklı disiplinlerde kullanımı dolayımında- eşanlamlı kelimeler ortaya çıkmışsa da, bir dilde aynı durumu ifade eden iki ayrı göstergeden söz edilemeyeceği açıktır.⁹ Buradan hareketle, günümüz Türkçesinde pek çok sözcük için ortaya çıkan kargaşaya¹⁰ mahal vermek üzere, nüanslarının farkına vararak, benzeşen ya da eşanlamlı olarak nitelendirilebilecek sözcüklerle “metafor” arasındaki ilişki ve ayrımların araştırılması gerekmektedir.

2.1. “Metafor”un Yakın ve Benzer Anlamlı Terimlerle İlişkisi

Konuyu etraflıca incelemeden önce birkaç hususa açıklık getirmek uygun olacaktır. Öncelikle “terim”in, “özel bir bilgi ya da faaliyet alanına, uzmanlık dalına özgü, sözlük anlamı dışında özel bir anlamı olan sözcük”¹¹ şeklinde anlaşılması gerektiği vurgulanmalıdır. Burada terim bir bilim ya da sanat dalında kullanılan ve tek, değişmez ve özel bir anlamı

⁸ Doğan Aksan, *age.*, ay.

⁹ Bu konuya ileriki sayfalarda yeniden değinilecektir.

¹⁰ Bu konuda örnek bir inceleme ve öneri girişimi olarak, hikâye-öykü kavramsalı etrafındaki bir araştırma burada zikredilebilir. “Kargaşadan Kavramsala Kısa Öykü” başlıklı çalışmada dilimizde ortak kullanılan ama bir yandan da kullanım keşmekeşine yol açtığı görülen hikâye ile öykü kavramları üzerinden anlam alanlarının netleşmesi için anlam sınırlarının belirlenmesi girişimi, burada “metafor” için yapılmaya çalışılan girişimin bir benzeri olarak değerlendirilebilir. Bkz: Mehmet Harmancı, “Kargaşadan Kavramsala Kısa Öykü”, *Konya Öykü Günleri I*, Konya, 2004, s. 31.

¹¹ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1999.

olup, söz konusu disiplinin alanını ve konusunu belirleyen kavramın karşılığıdır.¹² Çünkü burada incelenecek olan “metafor”un yakın ya da benzer anlamlıları olarak değerlendirilebilecek “sözcük”ler, dil bilim (*filoloji, lengüistik, leksikoloji, etimoloji, semantik*), edebiyat, felsefe gibi bazı disiplinlerin özel jargonunda yer bulmuş, özgün anlamları ile işlev kazanmış sözcükler, daha doğrusu terimlerdir.

Bu bağlamda metafor ve metaforla ilgili terimlerin, müstakil olarak tanımlanmaları yerine, bir bütün halinde değerlendirilmelerinin daha uygun olacağı kanaatine varılmıştır.

2.1.1. Sözcük Düzeyinde “Metafor”

Çevresindeki Karmaşa

Metafor kavramının Türkçede ne anlama geldiği araştırılmaya başlandığında kısır bir döngü ile karşılaşmaktadır. Bu kısır döngü, araştırmacıyı çoğu kaynakların birbirlerine yönlendirmesi şeklinde ortaya çıkar. Metafor hakkında bilgi toplarken, “bakınız” yönlendirmesiyle, istiare, mecaz, eğretileme gibi sözcüklere taşınılır. Birbiriyle tanımlanan bu terimler, aslında eşanlamlıymış düşüncesine kapılmaya yol açabilir ve sonuç “*Metafor, istiaredir. İstiare, eğretilemedir. Eğretileme metafordur.*” gibi bir totolojinin vaat ettiğinden daha fazlası olamaz.

Daha önce de belirtildiği gibi, dünyanın her dilinde eşanlamlı olarak adlandırılan ögeler bulunmakta, ancak bunlar birbirinin eşi olmayıp yalnızca yakın anlama gelen sözcük niteliği taşımaktadır.¹³ Bu, eşanlamlı olarak görülen bütün sözcükler için böyledir. Ancak, metafor bir de tarihi süreç içinde kazandığı anlamlarla ve ait olduğu Latince kökenli dillerde genişlettiği anlam haritasıyla iyice başka ve benzeşmez bir yapıya yelken açmaktadır.

¹² Ahmet Cevizci, *age.*, ay.

¹³ Doğan Aksan, *Türkçenin Sözcükvarlığı*, s. 12.

Bu noktada ilkin birkaç güncel Türkçe sözlükte “metafor”un nasıl yer aldığına bakarak işe başlayabiliriz:

Metafor, istiare¹⁴; istiare de kelime olarak ödünç, borç veya eğreti alma, ödünçleme, edebiyatta ise “bir şeyi anlatmak için ona benzetilen başka bir şeyin adını eğreti olarak kullanma, eğretileme” olarak ifade edilmektedir. Bir örnek olarak “*Bu adam hayatının sonbaharında*” cümlesinde sonbahar kelimesi yaşlılığı anlatan bir istiaredir.¹⁵

Bir başka sözlük, “metafor”u; mecaz, istiare, kinaye ve teşbih kelimeleri ile karşılarken istiareyi “başkasından kullanılmak üzere alma, ödünç olarak alma, yalnız benzetilenin söylendiği teşbih, eğretileme” şeklinde tarif etmiş ve istiare kelimesini Ahmet Hamdi Tanpınar’ın şu cümlesi ile örneklendirmiştir: “*İki güvercin şadırvanın yalağının kenarında sanki bu kadeyi bir aşk istiaresiyle tamamlamak ister gibi boyun boyuna duruyorlardı.*” Bu sözlük “eğretileme” kelimesini ise Latince “metafor” mânâsına gelecek şekilde istiare ile ifade etmiştir.¹⁶

Her ne kadar örnekleri çoğaltmak mümkünse de, bu iki sözlükten verilen örnekler bahse konu olan kısır döngüyü anlatmaya yeterlidir. Birbirinin yerine kullanıldığı açıkça görülen, metafor, istiare ve eğretileme sözcükleri açıklanırken - tabii burada terim anlamının uzağında kaldıklarından- nüanslar ortaya çıkmamıştır. Buradan hareketle her bir kelimenin ötekinin yerini tutabileceği bir anlama sahip olduğu sonucuna çıkmaktadır ki bu doğru değildir. Ayrıntıları yok eden ve eşanlamlı kelimelerle karşımıza çıkan bu tanımlamalar, belki bu lügatler bağlamında; sözlük biliminin gerekleri ve gündelik dilin ya da yaygın kullanımın sonucu olarak görüp anlayışla karşılanabileceği söylenebilir. Ancak bu noktadan başlayan karmaşa ve yetersiz açıklama devam etmektedir.

¹⁴ TDK Türkçe Sözlük, 10. bs., Ankara, 2005.

¹⁵ TDK Türkçe Sözlük, ay.

¹⁶ D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 15. bs., İstanbul, 2001, s.648, 370, 907.

Oysaki dil coğrafyadır, en küçük yerleşim birimiye sözcüktür. Yani coğrafi anlamda bir açıklama yapabilmek için sözcüklerden yola çıkmak gerekir. Kavramlar, terimler ise bu coğrafyanın başka ölçekte yerleşim birimleridir. Beldeden ilçeye, ilçeden ile doğru evrilen yerleşim planları gibi sözcüklerden hazinesi genişleyenler, anlam alanını sınırlandıran ya da özelleştirenler kendilerine ait/ özgü arsa üzerinde varlık bulan yeni yerleşim birim(ler)i oluşturmaktadır. Dil bu birimlerin alanı ve anlamı dolayımında işlemekte, netlik kazanmaktadır.

Bu bakımdan, metafor, istiare, eğretilme, mecaz, teşbih, temsil, alegori ve benzeri kavramların/terimlerin, kullanıldıkları dil içinde neye karşılık geldiği netlikle ortaya çıkarılmalı ve her biri ait olduğu anlam çevresi içinde kullanılmalıdır.

Ayrıca her geçen gün, gündelik dile daha fazla yerleşen metafor da bunu bir başka yönden zorunlu kılmaktadır. Artık günümüz Türkçesinde, Metafor adlı bir müzik projesinden¹⁷, bahsedilmektedir. Bir televizyon programında reklam dilinin *metaforik* anlamı üzerine tartışıldığına şahit olunmaktadır. Bir sinema filminin eleştirisinde, bu filmdeki tarih öncesi dönemlerden beri toprağın altında uyumakta olan süper-yıkıcı canavarın tesadüfen uyanışı, çoğu zaman açık bir atom bombası metaforuydu¹⁸, cümlesiyle karşılaşılabilir. *Metafor Olarak Mimari*¹⁹den söz eden bir kitaba kitapçı raflarında rastlanılabilir ya da İngilizce literatürde tartışıldığı çeşitlilikle, artık hayatımızın bir parçası halini alan bilgisayarların ve işletim sistemlerinin metaforla bağlantısını kurmak zorunda kalınabilir ki, Raymond Gozzi'ye göre, bilgisayar işletim siste-

¹⁷ "Hurufatla dans etmek: Kudsi Erguner'in Yeni Projesi 'Metafor'.", Radikal Gazetesi, 10. 6. 2005 Cuma.

¹⁸ Zafer Özden, *Film Eleştirisi*, İstanbul: Afa, 2000, s. 192.

¹⁹ Kojin Karatani, *Metafor Olarak Mimari*, İstanbul: Metis, 2006.

minde masaüstü ikonları, “dosya, klasör, menü, Windows, çöp kutusu vs.” gibi, metaforik adlar taşımaktadır.²⁰

Metafor, istiare ve eğretileme eşanlamlı ya da eşit ağırlıkta sözcük(terim)ler midir? Her biri köken olarak başka, gelişim ve kullanım dili olarak başka dillerde varlık gösterdiklerine göre ve yapılan araştırma bu diller arasında geçiş yapan sözcükler üzerine olduğuna göre, her bir sözcük kaynak dil ve hedef dil bakımından şu anda ne anlam ifade etmekte, neye tekabül etmektedir?

Öncelikle üzerinde kısaca durulacak olan ve konuyu yakından ilgilendirdiği düşünülen sözcükler şöyle sıralanabilir: *Metafor, istiare, eğretileme, alegori, mecaz, temsil, teşbih*. Bu sözcükler konuyu yakından ilgilendirmektedir. Çünkü metaforun felsefi bir üslup olarak kazandığı anlamı ortaya koyabilmek için öncelikle benzerliği olduğu öne sürülen diğer kavram ve terimlerden anlam alanının ayrıştırılması ve netleştirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz.

Bu sebeple, çalışmada temel olarak, bunlardan metafor merkezli olmak kaydıyla ve metaforu açıklamaya katkısı oranında öteki terimlere değinilecektir. Büyük ölçüde lengüistiğin imkânlarından yararlanarak, esasen çözümlemesi merkeze alınan *Hay b. Yakzân*’ın anlaşılmasına yönelik ileride ele alınacak felsefi tartışmalara zemin oluşturulmaya çalışılacaktır.

2.1.2. “Metafor”un Kökenbilimsel (Etimolojik) Yapısı

Metafor Yunanca bir kelimedir.²¹ Yunanca kelime “*metaphora*”, eski Yunanca “*metapherein*”²² ve onun fiil hali “*metaphero*” dan gelmektedir.

²⁰ Raymond Gozzi Jr., “Not a Desktop Not a: Metaphor”, ETC: A Review of General Semantics, 59.4, *International Society for General Semantics*, 2002, s. 42 vd..

²¹ Sevan Nişanyan, *Sözlerin Soyağacı-Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*, Adam Yay., 2. bs., İstanbul, 2004, s. 293.

²² David B. Guralnik (ed.), *Webster’s New World Dictionary*, Third College Edition, New York: Simon and Schuster, ts., s. 893.

*Metapherein*in sözcük yapısı bir ek ve bir kelimedenden oluşmuştur: *meta+pherein*.

Meta-: Başka yabancı dillerde de kullanılan bu ek, bir öndir. Yunancadır. Önüne geldiği kelime veya kökün asıl anlamına, “ötesinde, sonrasında, bir durum veya şekilden diğerine geçme, şekil değiştirme” gibi anlamlar katar. Sesli harflerle biten kelime veya köklerden önce “met-” şekline dönüşür. (Örnek olarak, *Meta-morphosis* (isim): *Meta-* (şekil değiştirme, ötesinde, sonrasında) ön eki+*morphosis* (şekil, biçim) kelimesi: *Şekil değiştirme, biçim değiştirme, yapı veya nitelik değiştirmedir. Metamorphose* (fiil), *metamorphism* (isim), *metamorphic* (sıfat) yapısına sahiptir.)²³ *Meta-* önekinin anlamı örnek sözcükte de olduğu üzere, bileşik bir yapı ve yeni bir anlamın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Ayrıca *meta-*, 1. İsmi iyelik durumundaki bazı isimlerin başında şu anlamları taşır: Eşlik, refakat, -bir şeyin ne şekilde olduğunu yansıtır, 2. İsmi -i halindeki yapılarla: Bir şeyden sonraki zaman veya mekan kastedilir, -sebebe sonuç arasındaki ilişki vurgulanır, 3. Tek başına “meta”: Sonra, daha sonra, gelecekte anlamlarına gelmektedir.

Pherein: Yine Yunanca olup, taşımak, yükle(n)mek, nakletmek²⁴, (İngilizce to bear)²⁵ anlamlarına gelmektedir.

Phero: Eski Yunanca “fora”, “fero”(fiil) ise; hızlı hareket, hareket halindeki bir şeyin yönü, durum, hal, zaman aralığı veya an anlamlarına gelir. Aynı zamanda, defa, kere anlamlarına gelen nicelik zarfıdır ve başına “bir” eklenerek kelimeye “bir zamanlar” veya “zamanın birinde” gibi anlamlar katar.²⁶

²³ M. Hamdi Tatar, *İngilizcenizi Geliştirmenin Yeni Yöntemi*, 2. bs., İstanbul: Universal Yay., 2003, s. 322.

²⁴ George Lakoff ve Mark Johnson, *Metaforlar*, çev: Gökhan Yavuz Demir, İstanbul: Paradigma Yay., 2005, s. 13.

²⁵ David B. Guralnik (ed.), *age*, s. 893.

²⁶ Kostas Ioanidis, *Neo Elliniko Lexiko* (Yeni Yunanca Sözlük), Atina: Egeo Yay., s. 344; Leonidas Karacas, Faruk Tuncay, *Yunanca-Türkçe Sözlük*, Atina: Rodamos Yay., 1994, s. 465; Tegopoulos ve Fitrakis, *Mizon Elliniko Lexiko* (Büyük Yunanca Sözlük), (Dijital sözlük).

Metafero (*metaphero*): Bu bileşik yapının fiil halidir. Fiil olarak, 1. taşıma, nakil, bir yerden başka bir yere kaydetme, 2. (konumuz olan) metafor, 3. *-es takısıyla*: nakliyat, taşımacılık, *-as takısıyla*: (muhasabe) naklî yekûn, 4. yer değiştirmek, bir yerden başka bir yere götürmek, dönüştürmek, gibi anlamlara gelir. Tercüme etme, iletme anlamları da bulunmaktadır.²⁷

Anlaşılan o ki, metafor sözcük olarak, bir kişiyi veya eşyayı bir yerden başka bir yere taşıma anlamına gelmektedir. Bu kelime taşıma araçları için (örneğin kamyon gibi yük taşıtları...) ve herhangi bir şeyin bir yerden bir yere aktarımı için de kullanılabilir. İkinci bir anlamı ise asıl konumuzu oluşturan kavramın; mecaz, alegori veya benzetme (teşbih, istiare gibi) ifade eden söz sanatlarından biri olarak kullanılmasıdır.

Sözlük anlamları verilen bu Grekçe sözcüğün anlamındaki ortak nokta, bir taşınma, aktarma, yer değiştirme ve bir yerden başka bir yere nakletmedir. Anlamı ayrıntıda neye işaret ederse etsin bu sözcük, sonuçta bir yerden bir başka yere doğru bir nakil bildirmektedir.

Özetlemek gerekirse, “metafor” kelimesi, meta: öte ve pherein: taşımak, yüklenmek kelimelerinden mürekkeptir ve “bir yerden başka bir yere taşımak, götürmek” anlamındadır. Burada söz konusu olan eğreti, geçici bir anlamdan çok, kalıcı, köklü, yeni bir anlamdır. Metafor bir gerçeği dile getirmek amacıyla kullanılır ve (biz metaforik ifade olduğunu fark etmesek de) pek çok metaforik ifade dilde kalıcıdır.²⁸

İşte bu noktadan sonra, metaforla, adlarını yukarıda sıraladığımız öteki ilişkili terimlere geçilebilir.

²⁷ Kostas Ioanidis, *a.g.e.*, ay.; Leonidas Karacas, Faruk Tuncay, *a.g.e.*, ay.

²⁸ Joseph T. Shipley, *Dictionary of Word Origins*, New York: Philosophical Library, 1945, s. 229; George Lakoff ve Johnson, *age.*, s. 13.

2.1.3. Terim Düzeyinde “Metafor”un Araştırılması Anlaşılması ve Benzerleri ile İlişkisi

Bu başlıkta *istiare*, *eğretileme*, *alegori*, *mecaz*, *temsil*, *teşbih* gibi terimlerin başta metaforla ilişkileri olmak üzere, birbirleriyle bağlantıları kısaca ele alınmaya çalışılacaktır. Konunun anlaşılmasını ve metaforun ne olduğunun tam anlamıyla ortaya çıkmasını sağlamak için, kelimelerin sözlük anlamları ve terim anlamlarına, konunun gerektirdiği oranda değinilecektir. Bu gereksinim, konunun daha sonra bu temeller üzerinde netlikle ifade edilebilmesi ihtiyacından doğmaktadır. Bu bağlamda metaforun ele alınışı, öteki ıstılahtan ayrışmasına yönelik çabanın doğrultusunda olacaktır. Bu aşamadan sonra ise metafor, teorik ve terminolojik anlamlarıyla ve bizim burada konu edeceğimiz özüyle, incelenmeye devam edilecektir.

Öte yandan metafor, *istiare*, *eğretileme* vb. kavramlardan ayrı kullanılarak ayrıştırılmaya çalışılacaktır. Ancak konuyu açıklamak üzere başvurulacak kaynaklarda bu kavramsalın biri diğerinin yerine kullanılmış, eşdeğer görülmüştür. Böyle durumlar için sadece, parantez ile orada ifade edilenin (*metafor*) yerine kullanıldığına işaret edilecektir.

Metaforun yaygın teknik kullanımını belirlemek üzere yeniden metafor konusuna dönülecek olursa, bu bağlamda dil, bir uzlaşma aracı, yani insan topluluklarının sesler, şekiller, semboller (harfler) aracılığıyla ortak işaretler üzerinden anlaşmaları olarak belirlenebilir. Bu şekliyle bile dilin, ontik anlamda varlıkların yerine geçen, sesler ve harfler dizgesi olarak metaforik bir nitelik taşıdığı görülür. “O” şey, “o” olmadığı halde, olmadığı şeyin yerine, onu anlatmak, tam olarak onu ifade etmek üzere geçmektedir. Böylece üzerinde durulan metaforun, terim-kavram bağlamında yine temel dil ve hatta mantık sorunlarıyla da bir bağlantı içinde olduğu söylenebilir.

Şöyle ki; *istiare*, *eğretileme*, *alegori*, *mecaz*, *temsil* ve *teşbihten* söz açılınca doğal olarak dilin kendisinin bir metaforlar, do-

layısıyla da benzetmeler (teşbih), yerine koymalar (temsil, mecaz) bütünü olarak karşımıza çıktığı görülür. Bunun içindir ki Ali Teoman, "Harf imdir. Boşuna *hurufi* denmemiştir. İm sesin, yazı ise sözün eğretilmesi (*istiaresi*)dir. Yazın (*edebiyat*) neyin eğretilmesidir peki? Yaşamın elbette. Yazın eğer topyekün bir eğretilme değilse, olamayacaksa, nedir?"²⁹ ifadeleriyle soruna bir açılım getirmektedir. Roland Barthes de, '*Göstergebilimin İlkeleri*'inde, dolaylı bir biçimde metafor ve metoniminin 'her söylem için zorunlu' olduğuna vurgu yapmaktadır.³⁰ Öte yandan yukarıda sıralanan ve metaforun çevresinde değinilmesi gerekli kavramlara bakıldığında hepsinin ilkin, "benzetme" temelli söz sanatları olarak kullanıldığı fark edilmektedir.

Burada yapılacak olan, iki nesne, iki olgu veya iki olayı birbirine benzetmek, onlarda değişmeyen veya eşit (*tıpkı, aynı*) özellikler bulmaktır. "Ali, tilki gibi kurnazdır." benzetmesinde tilki, kendisine benzetilendir. Benzeyen de, Ali'dir ve kurnazlık da özelliktir. Ali tilkiye benzerdir. Çünkü bunların eşit özellikleri, kurnazlıktır.

Benzetme neden yapılmaktadır? Benzetmeden amaç nedir? Benzetme, iyi tanınan ve bilinen tilkinin niteliklerini kullanarak, Ali'yi daha yakından tanımak, davranış ve sözlerini anlamak için kullanılmaktadır. Tilki kurnazdır. Yanıltıcı davranışları vardır. Avcıyı şaşırtmak için uzun kuyruğuyla havada hızlı dairesel hareketler yapar. Bu hareketlerle amacı, nereye ve hangi yöne gideceğini saklamaktır. Ali tilki gibi kurnaz olduğuna göre davranışları ve sözleri iyi değerlendirilmelidir. Çünkü gerçek amacı, söz ve davranışlarından an-

²⁹ Ali Teoman, "Eğretilme: Beşinci Töz", *Kitaplık Dergisi*, S: 65, İstanbul: YKY, Ekim 2003, s. 56.

³⁰ Hilmi Yavuz, "Genel Bir Okuma Modeline Doğru (1)", *Zaman Gazetesi*, 17. 5. 2006.

laşılmaz. Bundan çıkarılacak sonuç, kendisine benzetilenin özellikleri veya öğeleri arasındaki ilişkiyle, benzeyenin özellikleri veya öğeleri arasındaki ilişkinin eşit olduğudur.³¹

Birbirinden tamamen farklı rakam kümeleri arasında da bir benzerliğin varlığından söz edilebilir. Nitekim, (5-15) ile (8-24) arasında bir benzerlikten söz edilebilir: Bu iki grubun benzerliği, aralarındaki oran eşitliğidir ki, Yunanca “anoloji” kelimesinin anlamlarından birisi de “oransallıktır”.³²

Özetle, ister söz sanatları, ister mantık-matematik denklemleri, ister bilimsel araştırma yöntemleri olsun, hepsi benzetmeyle ilişkili ve benzetmeyi kullanan örneklerle karşımıza çıkacaktır.

Her benzetmenin ortaya çıktığı noktada öncelikle, bir eşitliğin de ortaya çıktığı görülmektedir. Aynı zamanda benzetmeyle, eşit yanlarının bulunmasıyla birlikte bir bütünün içinde ve o bütün ile birlikte ele alınan aynı olmayan hususların, sanki eşitmiş gibi algılanması biçiminde bir sonuç da ortaya çıkmaktadır.

Benzetme, dilde, tabiatta ve insan yaşamının her alanında kullanılan; dilsel, mantıksal ve estetik bir çabadır. Bu nedenle benzetme yöntemi, evreni anlamaya yarayan, yaşamı kolaylaştıran ve günlük sorunları çözen buluşlara olanak sağladığı³³ gibi, hem dil bilim ve dilin pratik/gündelik kullanımında hem de sosyal bilimlerde haklı bir yer edinmiştir.

³¹ Erdoğan Sakman, “Benzetme Yöntemi”, *Bilim Teknik Dergisi*, Ocak 1981, S: 158, s. 30.

³² E. Sakman, *age.*, ay.

³³ E. Sakman, *age.*, s. 32: (Yöntemin işlevini açıklamak üzere bilim tarihinden şu eklemeleri de yapabiliriz: Geçmişte Arşimed'i, Newton'u ve daha nicelerini üne kavuşturan bu yöntem, hekim iğnesinden günümüz yapılarına kadar pek çok buluşun temelindedir. Mimarlıkta bir dönüm noktası sayılan Londra Cam Sarayı [Crystal Palace], Büyük Su Zambağı'na [Victoria amazonca] benzetmedir. Oltarın ucuna yem takarak avlanma yöntemini insanoğlundan çok önce fener balığı [Lopius piscatorlus] geliştirmiştir.)

Benzetme temelli söz sanatları içinde ilk akla gelen teşbihtir.

Teşbih: Teşbih bir edebiyat terimi olarak, edebî sanatlar arasında en geniş yere sahip unsurlardan biridir. Hem Arap edebiyatı içinde hem de Osmanlı Türkçesinden günümüze devrolunan edebî birikimimiz içinde, üzerinde en çok durulan, kitaplarda en çok yer verilen bir edebî sanattır.³⁴

Başvurulan kaynaklardan ortak bir tanım çıkarmak gerekirse, teşbih için şunları söylememiz mümkün görünmektedir:

Teşbih, benzetme demektir. Aralarında gerçek veya mecaz bakımından benzerlik bulunan iki varlıktan zayıf olanı güçlü olanına benzeterek sözü güçlendirme, sözü etkili kılma sanatıdır. Belağatçılar da teşbihle ilgili olarak şöyle tanım yapmışlardır:

“Teşbih keyfiyette, kuvvet ve zaafça muhtelif iki şeyde mevcut bir sıfatın iştiraki cihetiyle ednâsını âlâsına benzetmektir.”³⁵ Aralarında çeşitli yönlerden benzerlik bulunan iki varlıktan zayıfını kuvvetlisine benzetmek sanatı olan “teşbih” heyecana bağlı bir sanattır. Sanatkâr kendisini etkileyen bir olay veya varlık karşısında heyecanlanır, bu heyecanını daha kuvvetli, etkili anlatabilmek için, o ruh halini okuyucuya daha iyi aktarabilecek benzetmeler yapar. İşte bu ruhi fa-

³⁴ Mustafa Nihat Özön, *Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1954, s. 274; Turan Karataş, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Perşembe Kitapları, 2001, s. 427-429; İsa Kocakaplan, *Açıklamalı Edebi Sanatlar*, İstanbul: MEB Yay., 1992, s. 161-179; Orhan Soysal, *Edebi San'atlar ve Tanınması*, İstanbul: MEB Yay., 1998; Nusrettin Bolelli, *Belağat (Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri)*, İstanbul: İFAV, 1993, s. 85-98; Ahmed Cevdet Paşa, *Belağati Osmaniyye*, İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1299/1882, (Mimar Sinan Üniversitesi, 1987); Celaleddin Muhammed el-Kazvîni, *Telhis: Meani-Beyan-Bedî (Orjinal metin ve çevirisi)*, çev. M.F. Dinçkol, İstanbul: Ebrar Yay., 1990; Ali el-Carim-Mustafa Emin, *el-Belâgatü'l Vâziha*, İstanbul: Eda Neşriyat, ts.

³⁵ Bkz: Abdulkahir el-Curcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, Hz: Muhammed Reşid Rıza, Mısır: Dârü'l-Matbûâtî'l-Arabiyye, s. 54; Yusuf b. Ali b. Bekr Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, Hz: Naîm Zarzûr, Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987, s. 332; Nusrettin Bolelli, *Belağat*, İstanbul: MÜİFV Yay., s. 36.

aliyet sonucu teşbih sanatının ortaya çıktığı söylenebilir. Teşbih ayrıca mânâ sanatları arasında sayılır. Çünkü bu sanatta kelimelerin anlamları önemlidir. Teşbihin dikkate değer bir özelliği de şudur: Bu sanat kelimelerin gerçek anlamlarıyla yapıldığı halde, mecaz sanatları, yani kelimenin mecazî mânâsı ile yapılan sanatlar grubuna girer. Kelimeler gerçek anlamlarında kullanıldıkları halde, meydana getirdikleri anlam bütünlüğü mecazî bir hüviyet kazanır.³⁶

Teşbihte iki temel unsur vardır. Bunlar *benzeyen* ve *kendisine benzetilendir*. Bunlardan birisi olmadan teşbih olmaz. Teşbihte, iki de yan unsur bulunur. Bunlar da *benzetme yönü* ve *benzetme edatıdır*. “Benzetme yönü, birbirine benzetilen şeyler arasında aklî, hissî, hayalî ve vehmî ilgi kurar.” Yardımcı unsurların biri veya ikisi olmadan da teşbih yapılabilir. *Tokat, Bursa kadar yeşildir* cümlesinde “Tokat” benzeyen, “Bursa” kendisine benzetilen, “yeşil” benzetme yönü, “kadar” ise benzetme edatıdır.³⁷ Temel yapısı Arap edebiyatı ve Divan edebiyatına dayanan bu edebî sanatın, benzetmeyi kelime dizimi ve terkip düzeyinde ele aldığı söylenebilir.

Teşbihler öncelikle iki ana grupta toplanır: Hakîkî Teşbihler ve Mecazî Teşbihler. Her edebî türde sıkça kullanılan teşbihin birden fazla çeşidi vardır. Ancak bu çalışmada, edebî sanatlar içinde geniş yer tutan teşbihi ayrıntılarıyla anlatmak yerine, konuyla alakalı olduğu kadarıyla ele almakla yetiniyoruz.

Teşbihin, bunların ve buraya kadar anlattıklarımızın dışında, taşıdığı unsurlara göre teşbihler, ana unsurlarının sayısına göre teşbihler, ana unsurlarının sırasına göre teşbihler, ana unsurların üstünlük durumlarına göre teşbihler, yardımcı unsurlardan vech-i şebek (benzetme yönü)’in niteliklerine

³⁶ Mustafa Nihat Özön, *age.*, s. 274; Turan Karataş, *age.*, s. 426; İsa Kocakaplan, *age.*, s. 161; Orhan Soysal, *age.*, s. 98.

³⁷ Turan Karataş, *age.*, ay.

göre teşbihler olmak üzere beş ana başlıkta pek çok çeşitlenme ile tasnif edildiği ortaya çıkmaktadır.³⁸

Burada özetle ve genel bir çerçevesini vermeye çalışarak üzerinde durulan “teşbih” konusunun en dikkat çeken yanı, benzetme öğeleri (erkân-ı teşbih) üzerinden, yani benzeyen (müşebbeh), kendisine benzetilen (benzetmelik/müşebbehün-bih), benzetme yönü (veh-i şebeh) ve benzetme edatı (edat-ı teşbih) ile çeşitli unsurlardan oluşan terkip tahlilleri ve sıralanma düzenlerine göre sınıflandırmalar ve adlandırmalar yapılmıştır. Ana öğelerin gerektirdiği matematik ihtimaller oranında da “teşbih” çeşitlerinden ve sınıflarından söz edilebileceği düşüncesi belirginleşmektedir.

Şimdi de, teşbih kadar yaygın ve geleneksel bir söz sanatı olan, aynı zamanda “benzetme” temelli niteliğe sahip bir başka edebî sanatın üzerinde durmak uygun olacaktır.

Mecaz: Literal anlamıyla, “yol, geçilecek yer, hakikatin zıddı”³⁹, “bir ilgi veya benzetme sonucu gerçek anlamından başka anlamda kullanılan sözdür.”⁴⁰ diye tanımlanabileceği gibi, “anlam genişlemesiyle, yalnız düşüncede varolan, yaşanan gerçeğe bağdaşmadığı düşünülen”⁴¹ sözcük anlamına da gelmektedir. Bu edebî sanatın, gündelik dilde edildiği yerin genişliği bir yana, dilbilim ve edebiyat içinde de büyük bir yeri vardır. Mecazı kısaca tanıtmaya çalışmadan önce, metafor ile bağlantısını kurmak üzere, örnek bir tanım ve kullanımını aktarmak uygun olacaktır:

³⁸ Mustafa Nihat Özön, *age.*, s. 274; Turan Karataş, *age.*, s. 427-429; İsa Kocakaplan, *age.*, s. 161-179; Orhan Soysal, *age.*, s. 98-105; Nusrettin Bolelli, s. 85-98; Ahmed Cevdet Paşa, *age.*, s. 83-94; Celaleddin Muhammed el-Kazvîni, *age.*, s. 115-138; Ali el-Cârim-Mustafa Emin, *age.*, s. 9-31.

³⁹ Ahmet Mermer-Neslihan Koç Keskin, *Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yay., 2005, s. 65.

⁴⁰ Bkz: Komisyon, *Türkçe Sözlük*, 10. bs., Ankara: TDK, 2005.

⁴¹ İsmet Zeki Eyuboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, 3. bs., İstanbul: Sosyal Yay., 1995, s. 478.

Mecaz (Metaphor), bir kavram, terim yahut ifadeyi yaygın anlamının yerine, çağrıştırdığı başka anlamları ona yükleyerek kullanmak; bir ifadeye, bilinen anlamın dışında bir anlam veya işlem yüklemektir. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*'nde⁴² yapılan bu tanım(lama), metafor etrafındaki kavramsal karmaşanın ve ortak kullanımının güzel bir örneği olsa gerektir.

Mecazın ıstılahî anlamı, bir kelimeyi gerçek anlamının dışında ve elbette bir ilgi dolayısıyla başka bir anlamda söyleme, kullanma sanatı olarak özetlenebilir. Mecazen söylenen sözün gerçek anlamının anlaşılmasına bir karine engel olur. Mecaza, hem şiirde hem de düz yazıda sıkça başvurulur. Mecaz, söze güzellik ve çekicilik kattığı gibi çağrışım zenginliği de sağlar. Mecazlar, anlatımı güçlendirmek amacıyla da kullanılırlar. Örneğin *göze girmek* deyiminde olduğu gibi atasözleri ve deyimlerde mecazî ifâdelere başvurulur.⁴³

Mecaz, başlı başına bir edebî sanat olmaktan çok, başka edebî sanatların ortaya çıkmasına yardımcı bir sanattır. Teşbih, istiare, mecaz-ı mürsel, kinaye, ta' rîz, teşhis ve intakı mecaz vasıtasıyla, ondan faydalanılarak yapılan sanatlardır.⁴⁴ Bütün dillerde mecaz vardır. Mecaz dilin ayrılmaz bir parçasıdır. Türkçemiz, mecaz bakımından zengin dillerden biridir.

Kandilli *yüzerken* uykularda / Mehtabı *sürükledik* sularda. Yahya Kemal Beyatlı (1958)'ya ait bu dizelerde, koyu eğik harflerle yazdığımız kelimeler, mecazi (değişmeceli) anlamlarıyla kullanılmış, konumuz için güzel örneklerdir.⁴⁵

Mecazlar, kelimelerin delâlet ettikleri anlamlarda veya kullanışlarında, söze daha hoşluk, daha canlılık, daha kuvvet vermek için yapılan değişiklikler olup iki bölümde incelenmektedir:

⁴² Ömer Demir-Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 6. bs., Ankara: Adres Yay., 2005, s. 275.

⁴³ Ahmet Mermer-Neslihan Koç Keskin, *age.*, s. 65.

⁴⁴ Turan Karataş, *age.*, s. 278.

⁴⁵ Ay.

1. Kelime mecazları; istiare (eğretileme), istiare-i temsiliye (alegori), mecaz-i mürsel (ad değişimi), hazf ü takdir (eksilti), katı' (kesiş), haşiv (artımlama) gibi anlatım sanatlarıdır.

2. Fikir mecazları; kelimelerde bir değişiklik yapmadan, fikrin edasında başkalık göstermeye yarayan mecaz çeşitleridir. Bu çeşitler, teşbih (benzetme), tezat (karşıtlama), telmih (anıştırma), mübalağa, teşhis (canlılaştırma) ve intak (konuşturma)tır. Bunlara kelime sanatları veya fikir sanatları da denir.⁴⁶

Buraya kadar üzerinde durulan şekliyle mecaz, genel bir dil, edebiyat ve düşünce sanatı olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak mecazın edebî sanatlar içinde özelleştirilerek kullanılan bir şekli daha vardır ki adına mecaz-ı mürsel denir.

Mecaz-ı mürsel, düz değişmece, adaktarımı, gönderme mecaz ve metonimi olarak da adlandırılır. Bir kelimeyi veya ibareyi, gerçek anlamının dışında, benzetme kastı olmaksızın, başka bir anlamda, başka bir söz yerine kullanma sanatıdır ve edebiyatımızda itibar edilen edebî sanatlardan biridir. Peyami Safa için söylenen "o, kalemiyle geçinirdi" sözünde mecaz-ı mürsel sanatı vardır. "Kalem" sözü, gerçek mânâsının dışında, Peyami Safa'nın mesleği anlamında kullanılmıştır. Türkçedeki deyimlerin bir kısmı, bu sanat esası üzerine kurulmuş ve kalıplaşmıştır.⁴⁷

Mecaz-ı mürselin meydana gelebilme şartlarını şöylece ortaya koymak mümkündür: 1. Herhangi bir kelimenin mecaz-ı mürsel olabilmesi için mecazî mânâda kullanılmış olması ve gerçek mânâsında değerlendirilememesi gereklidir. 2. Kelime ile yerine kullanıldığı varlık arasında benzetme maksadının olmaması lâzımdır.⁴⁸

Mecaz-ı mürsel yapan, bir kelimenin mecazî mânâsını arada benzetme maksadı olmadan herhangi bir şekilde baş-

⁴⁶ Mustafa Nihat Özön, *age.*, s. 179.

⁴⁷ Turan Karataş, *age.*, s. 279.

⁴⁸ İsa Kocakaplan, *age.*, s. 161-179.

ka bir varlık için kullanır. Artık o kelime asıl mânâsını değil, yerine kullanıldığı varlığın mânâsını yüklenmiştir. O varlığa atfedilmiş, ait kılınmış ve gönderilmiştir. Bir kelimedede mecâz-ı mürsel olduğunu anlamanın ilk yolu, kelimenin benzetme maksadıyla kullanılıp kullanılmadığını tespit etmektir. Kelime benzetme yapmak maksadıyla başka bir kelimenin yerine kullanılmışsa orada asla mecâz-ı mürsel yoktur. Meselâ bir insana “aslanım” denildiği zaman kelime mecazî mânâda kullanılmıştır. Ama burada mecâz-ı mürsel sanatı değil istiare sanatı vardır. Çünkü sanatkârın maksadı o kişiyi güç, kuvvet veya kahramanlık yönünden aslana benzetmektir.⁴⁹

Bütün-parça, durum-yer, sebep-sonuç, özellik-genellik, çokluk-azlık, öncelik-sonralık gibi ilinti ve ilişkiler, varlıkları birbirine bağlayarak bir anlatım yolu tercih edildiğinde, benzerlik ilgisi dışındaki bu gibi ilgi ve ilişki için yapılan mecazlar mecaz-ı mürsel sınıfına dâhildir.⁵⁰

Görüldüğü üzere, mecazda teşbihi de içine alan, istiareye ve diğer söz sanatlarına uzanan bir taraf vardır ve onun temelinde de “benzetme” yatmaktadır. Hatta mecaz ile mecazı mürsel arasındaki kategorik ayrım benzetme üzerinden yapılmaktadır.

Kısaca değinilecek bu terimler, benzetme temelli dilin gündelik kullanımları ve edebî sanatlar bakımından teşbihe dayalı örnekler barındırmaktadır.

Sözlükte, temsil, “birinin veya bir topluluğun adına davranma, belirgin özellikleri ile yansıtma, sembolü olma, simgeleme, sahnede oynanmak için hazırlanmış eser, oyun ve özümleme”⁵¹ anlamlarına gelmektedir. Terim anlamıyla ise, “örnek olarak demek, misal getirme, bir şeyi aynı hareketle göstermek” anlamlarına kullanılmaktadır.⁵² Ancak burada ko-

⁴⁹ Ay.

⁵⁰ Ay.

⁵¹ Bkz: Komisyon, *TDK Türkçe Sözlük*, 10. bs.,

⁵² Mustafa Nihat Özön, *age.*, s. 267.

nuyu ilgilendiren, Mustafa Nihat Özön'ün de sözlüğünde kullanıldığı üzere, *temsili* kelimesidir. *Temsili*, XX. yüzyıl başlarında sembolik⁵³ karşılığı olarak kullanılmıştır. İstiare ile irtibatlı gösterilen bu kelime, bir şeyin bir şeye delalet etmesi, bir şeyin bir başka şeyle ortak ve benzer yanlarından dolayı birbirinin yerine kullanılabilmesi gibi anlamları da havi gözükmektedir.

Teşhis ve intak, kişileştirme ve konuştırma demektir. Ruhsuz, kişilikten yoksun olan, konuşamayan (hayvan ya da cansız vb.) varlıklara şahsiyet verme, bir insan kişiliğinde gösterme sanatına teşhis; onları konuşturmaya da intak denir. Tek konuşan varlık insan olduğuna göre, intak sanatında, tabiatıyla teşhis de vardır. Ama, her teşhiste intak olmaz. Teşhis ve intak sanatı, daha çok masal ve fabllarda kullanılır.

Mevlana Celaleddin (672 / 1273)'in, oldukça meşhur şu dizelerinde;

Dinle neyden duy neler söyler sana

Derdi vardır ayrılıklardan yana

“Beni kamışlıktan kestiler keseli

Ben ağlarım ağlatırım herkesi”⁵⁴, teşhis ve intak yani kişileştirme ve konuştırma sanatının en güzel örneği verilmektedir. Ney'in dilinden başlayan hikâye, felsefi metafizik ko-

⁵³ “Sembol ve sembolik” ifadeleri yukarıda ele almaya çalıştığımız ve burada sözü geçemeyen (*imge, simge, vb.*) pek çok kelime ve kavramın yerine kolaylıkla kullanılmaktadır. Bazen doğru, bazen yanlış kullanımıyla da olsa dilimizde yaşamaktadır. Ancak bu başka geniş bir konu olduğu için buna girmeyeceğiz. Sadece yeri geldikçe, metafor ile ayırmak üzere değinebiliriz. Bu konunun çeşitli anlam alanlarında aldığı biçim için ayrıca bkz: Galip Atasagun, *İlahi Dinlerde (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da) Dinî Semboller*, Konya, 2002; René Guenon, *Dante ve Ortaçağ'da Dinî Sembolizm*, İstanbul: İnsan Yay., 2001; Kenan Has, *Sembolizm ve Haç*, Ankara: İlahiyat Yay., 2005; Mircea Eliade, *İmgeler Simgeler*, çev: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: Gece Yay., 1992; Latif Tokat, *Dinde Sembolizm*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2004; Dursun Ali Tökel, *Divan Şiirinde Harf Simgeciliği*, Ankara: Hece Yay., 2003; Bedrettin Cömert, *Mitoloji ve İkonografi*, Ankara, 1999; Martin Lings, *Simge Ve Kökenörnek Oluşum Anlamı Üzerine*, çev: Süleyman Sahra, Ankara: Hece Yay., 2003.

⁵⁴ Turan Karataş, *age.*, s. 429-430.

nuları, cansız bir varlığın kişileştirilmesi ve konuş(turul)ması ile bize aktarmayı başarmaktadır.

Bu edebî sanatlarda hayvan, nebat, cemadat vb. varlıkların insana benzetilmesi, insan gibi kişilik kazandırılarak konuş(turul)ması, bu araştırma çerçevesinde önemli bir husus olmaktadır.

İstiare-Eğretileme-Metafor bağlantısını ve bunların yukarıda zikri geçen başlıklarla ilişkisini irdelemeye geçmeden önce, son olarak alegori üzerinde de durmak gerekmektedir.

Alegori: bir yanıyla istiareyle de doğrudan ilişkilidir. Ancak kendi başına bir edebî sanat olarak anılmakta ve kullanılmaktadır. Bu yanıyla da konumuz olan metaforun neliğini ortaya koyabilmek açısından önem taşımaktadır.

Alegori, istiâre-i temsiliyye, diğer bir ifade ile simgesel anlatımdır.⁵⁵ Bir düşünceyi, duyguyu inandırıcı ve etkili kılmak için, daha çok soyut kavramları somutlaştırarak yani simgeleri kullanarak anlatma yöntemidir. Değişik bir ifadeyle, bir düşünce veya kavramın bir varlık ya da nesneyle somutlaştırılarak anlatılması⁵⁶ ya da bir fikrin, bir hayal, bir tablo veya canlı bir varlık olarak ifadesidir. Adaleti gözü bağlı ve bir elinde kılıç, ötekinde terazi olarak cisimlendirmek; ölümü bir elinde tırpan bulunan iskelet olarak göstermek örneklerinde olduğu gibi, soyut bir fikri heykel veya resim ile göstermektir. Böyle eserlere “alegorik” denir.⁵⁷

Öğretici eserlerde, çoğunlukla bu tarz bir anlatım tercih edilir. Yusuf Has Hacıb (470/1077)in *Kutadgu Bilig*’i, Şeyhî (834/1431)nin *Harnâme*’si, Şeyh Gâlib (1213/1799)in *Hüsn ü Aşk*’ı alegorik eserlere örnek gösterilebilir. Yeni şiirde de,

⁵⁵ “Allegory” maddesi, *The Columbia Encyclopedia*, Sixth Edition, New York: Columbia University Press 2000.

⁵⁶ Turan Karataş, *age.*, s. 27.

⁵⁷ Mustafa Nihat Özön, *age.*, s. 10.

“anlatma” kaygısı öne çıkınca alegoriye başvurulmuştur. Tevfik Fikret (1334/1915)in *Devenin Başı*⁵⁸ manzumesi, bu bağlamda tipik bir örnektir. Tevfik Fikret, deve ile başını birbirine mahkûm, biri idare eden diğeri de icraatta bulunan konumuyla, yöneticiler ile halk ikilemi anlaşılabilecek şekilde işlemiş, devenin başı doğru olmazsa cezasını vücudun çekeceğini ve bir noktadan sonra bu iki unsurun birbirini yok etme sürecine gireceğini, devrinin yönetimini de yererek ve iğneleyerek anlatmıştır.

Alegoriye daha esaslı bir örnek olması bakımından *Hüsnü Aşk*⁵⁹ üzerinde de durmak yararlı olacaktır.

Hüsn ü Aşk, Şeyh Galib’in tasavvuf görüşünü alegorik bir hikâye içinde dile getirdiği manzum eseridir. Kitabın “sırrî” havası kabile, şahıs, yer adlarıyla başlıyor: Bir Benî Mehabbet kabilesi vardır. Bir gece bu kabile içinde Hüsn adlı bir kız ile Aşk adlı bir oğlan doğar. Bu iki çocuk, Mekteb-i edeb’de okurlar. Hocaları, Mollayı Cünûn’dur. Ara sıra Nüz-het-gehi mânâ’da, buluşup Havz-ı feyz’i temaşa ederler. Kabile arasında sözü geçen, Hayret adlı bir yiğit vardır. Kızın dadısı İsmet, oğlanın lâlâsı Gayret diye adlandırılmıştır. Her müşkil anda, farklı hüviyetlerle imdada yetişen ihtiyar da, Sü-

⁵⁸ “Vaktiyle büyük bir devenin bir başı varmış. / Başsız deve olmaz ya, masal, neyse; bütün gün / yaz kış, bu beyinsiz, bu çürük baş / çöl, kır, tepe, dağ, taş, / biçâreyi bîhûde sürükler ve yorarmış. Biçâre ağır gövde ne yapsın, kime küssün? / Bir karga bulub derdini dökmüş, o demiş: -Vah!. / başdan büyük Allah. Başa gelmiş, çekeceksin! / Artık işe hörgüç bile şaşmış, kuyruksa doluşmuş / başdan başa enhâyı; fakat kimseyi Allah / başdan düşürüb kuyruğa bakdırmasın; ilkin / bir parça durup dinliyen olmuşsa da git-git / âlem bu uzun derdi işitmekden usanmış; / artık kime dinletmiye gitse, / kim duysa, işitse / yüzvermediğinden, devecik sakın ü sâkit /bir hendeğe inmiş, başı sokmuş, ve uzanmış, / birden çekilib: «Haydi - demiş - dûzaha, murdar!» / Haksızlık eden başları bir gün. koparırlar.”; Tevfik Fikret, *Rûbâb-ı Şikeste ve Diğer Eserleri*, İstanbul: İnkılap Yay., ts., s. 407-408.

⁵⁹ Şeyh Galip, *Hüsn ü Aşk*, haz: Orhan Okay-Hüseyin Ayan, 2. bs., İstanbul: Der-gah Yay.,1992.

han'dır.⁶⁰ Eser, çeşitli bölümlerden meydana gelmiştir. Her bölümün ayrı bir başlığı olan bu eseriyle Şeyh Galib, tarikatte visalin, gayet çetin eziyetlere tahammülle mümkün olabileceğini; seyrin, bir mürşit tarafından aydınlatılmayı gerektirdiğini; visalden sonra da Hüsn'ün, Aşk'tan başka bir şey olmadığının anlaşılacağını ortaya koymak istemiştir.⁶¹

Benî Mehabbet'ten kasdın tarikat ehli olması gibi, her isim başka bir isme ve konuma karşılık gelerek, yüzden okunduğunda bir aşk hikâyesini anlatan bu mesnevi formundaki eser, sembolik bir okumada sâlik'in, mürşid-i kâmil yardımıyla seyr-i sülûk'unu tamamlayarak vahdet fikrine ulaşmasını anlatan bir Mevlevî dedesinin, Şeyh Galip Dede'nin tarikat erkânını son derece çarpıcı ve derinden anlattığı edebî ve felsefi bir esere dönüşmektedir. Bu da alegorik eserlerin mahiyetine güzel örneklerden birini temsil etmektedir.

Bu noktada *Osmanlı Şiir Tarihi*'nin yazarı E.J.W. Gibb'in, eser hakkında söyledikleri de zikredilebilir: "Şeyh Galib'in bütün şiirleri bir *Divan* ve bir de *Hüsn ü Aşk* adında alegorik bir mesneviden ibarettir. *Hüsn ü Aşk* Türk mesnevisinin kemal noktası ve tacıdır. Şair, hatimenin daha ileriki kısımlarında ilhamını *Mesnevi*'den aldığını söyler. Gerçekten de onun ilhamının Mevlevî tarikatının pirinin büyük eserinden geldiğinde kuşku yoktur. Tabii ki bu bir minnettarlık ifadesidir; ne mesnevisindeki konuyu ne de tasarladığı ilginç sahneleri Celâleddin'in eserlerinde bulmak mümkündür. Pek çok başka mutasavvıfın da kullandığı tasavvuf felsefesi ise kendisinden öncekilere borçlu olduğu tek ortak yöndür."⁶²

⁶⁰ Kaya Bilgegil, "Hüsn ü Aşk'a Dair", Şeyh Galip, *Hüsn ü Aşk* (girişinde ayrı makale), haz: Orhan Okay-Hüseyin Ayan, 2. bs., İstanbul: Dergah Yay., 1992, s. XXI.

⁶¹ Kaya Bilgegil, *agm.*, s. XXII; N. Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı*, İstanbul: MEB Yay., 1971, II, 775.

⁶² E. J. W. Gibb, *Osmanlı Şiir Tarihi*, çev: Ali Çavuşoğlu, Ankara: Akçağ Yay., 1999, III-IV, 389-391.

Bunun gibi, edebiyatta, görünürde ifade edilenden ziyade, amaç için kılık değiştirmiş sunum şeklinde hizmet eden sembolik hikâye olarak Batı edebiyatında da yer bulan alegori, ondaki örneklerinde de kahramanları bakımından genellikle kişisel karakterlere değil de etik özelliklere sahip ve manevî şahsiyetler olarak nitelenmektedir. Bundan dolayıdır ki, arkadaşlık, iyi dilekler gibi manevî duyguların kişileştirilmesi olan ortaçağ ahlak oyunu "*Everyman*", *Everyman*'in ölüm yolculuğunu anlatır. John Bunyan'ın nesir hikâyesi "*Pilgrim's Progress*" insanın ruhsal arınmasının simgesel anlatımıdır. Spencer'in şiiri "*The Faerie Queene*" şövalye romanı olmanın yanı sıra ulusal bir epik ve XVI. yy İngiltere'sinin ahlâkı ve davranışı üzerine bir yorum olarak görülür.⁶³

Ayrıca, insan yaşantısının niteliklerini taşıyan/yansıtan, dinî, ahlakî, felsefi ve toplumsal bir düşünceyi insana iletmeye çalışan, hayvan, bitki ve herhangi bir eşyanın simge olarak kullanıldığı masallar da alegorik sayılır.⁶⁴

Alegori üzerinde nispeten uzun durulmasının nedeni, ana konuyla yakından ilgili olması ve tanımlanırken, istiare-i temsiliye ve simgesel anlatı olarak da adlandırılabilmesidir. Burada bu adlandırmaların ayrımı üzerinde durulmayıp, bu husus bu bölümün sonunda değerlendirilecektir.

2.1.4. İstiare/Eğretileme, Metafor mudur?

Daha önceki sayfalarda metafor, sözcük düzeyinde ve kökenbilimsel bakımdan irdelenmiş ve incelenmişti. Ardından da benzeşenler bağlamında metaforun incelenmesi sürdürülmüştü. Şimdiyse hem daha önce değerlendirilen verileri dikkate alarak hem de baştan beri her anıldığında üçü bir arada, istiare/eğretileme/metafor diye verilen kavramsal çerçeveyi netleştirmeye çalışarak çalışma sürdürülecektir.

⁶³ Bkz: "Allegory" maddesi, *a.g.e.*

⁶⁴ Turan Karataş, *age.*, s. 27.

Öncelikle hep eşanlamlı kullanımıyla karşılaşılan bu üç kelime üzerinde durmak gerekir. Metafor, daha önce ele alındığı için şimdi istiare ve eğretilemenin ne olduğunu sorgulamak yerinde olacaktır.

İstiare, köken bakımından Arap diline ait bir sözcüktür. ر ر ع harflerinden türemiş olan أعار (birine bir şeyi, borç, ödünç vermek, masdarı عارية) filinden gelen, istif'al babından mastardır.⁶⁵ Lügatte, "birinden bir şeyi ödünç almak, eski deyimle ariyet olarak istemek, kullanmak" anlamlarına gelmektedir. Literal anlamını göstermek üzere Şemseddin Sami' (1323/1904)nin verdiği örnek ilginçtir: "*Lisanımız, Arabî'den pek çok kelimeleri istiare etmiştir.*"⁶⁶

İstiarenin, Arapçada "metafor" karşılığı olarak kullanıldığı bilinmektedir. *el-Mevrid 2001*'de istiare kelimesi Arapçadan İngilizceye, "metaphore" kelimesi ile karşılanmıştır.⁶⁷ H.C. Salîba'nın, Fransızcadan çevirdiği, Michel Lé Guern'e ait (*Sémantique de la métaphore et de la métonymie*) eserde de *metaphoré* sözcüğü *istiare* ile karşılanmaktadır.⁶⁸

Arapça bakımından kökenbilimsel ve hali hazırda kullanım şekli izah edilen istiare'nin, "eğretileme" ile dilimizde nasıl kullanım olanağı bulduğunun ve tarihi geçmişinin üzerinde de şunlar söylenebilir:

"Eğretileme de bir eğretilemedir aslında. Dil Devrimi'nden sonra ortaya çıkan bu sözcüğün, Osmanlıca istiare sözcüğünden örnekseme yöntemiyle türetildiği açıktır. Divan Edebiyatı terimlerinden olan istiare, are'ye, ariyet'e ödünç'e götürür

⁶⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, ts., II, 448; Muhammed b. Ebi Bekir b. Abdilkadir er-Râzî, *Muhtârû's Sıhah*, thk: Muhammed Hâtır, Beyrut: Mektebetu Lübnan Naşirun, 1995, s. 467; Şemseddin Sami, *age.*, s. 101; Mustafa Ahterî, *Ahterî-i Kebir*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1310/1893, I, 35; Mahmud es-Seyyid Şeyhûn, *el-İstîârât*, 2. bs., Kahire, 1404/1984, s. 5.

⁶⁶ Şemseddin Sami, *age.*, s. 101.

⁶⁷ Münîr Ba'lbekî, *el-Mevrid 2001: Modern Arapça-İngilizce Sözlük*, Beyrut, 2001, s. 574.

⁶⁸ Bkz: Michel Lé Guern, *el-İstiarat ve'l-Mecazü'l-Mürsel*, çev: H. C. Salîba, Beyrut, 1988.

bizi: Bir kavramın bir başka kavramı anlatmak için ödünç alınması. Geçici, sallantılı, -adı üstünde- "eğreti" bir durumdur bu; öznitelik değişmez, aslolan çıkış kavramıdır. Bütün sözlüklerde özellikle vurgulanmıştır bu "eğretilik" durumu."⁶⁹

Türk diline pek çok yeni sözcüğün türetilmesinde, dilde var olan kelimelere yeni karşılıklar bulunmasında adı en çok geçenlerden Nurullah Ataç (1957), tespit edebildiğimiz kadarıyla *eğretilemeyi* de Türkçeye kazandıran kişidir.

TDK tarafından neşredilen, *Ataç'ın Sözcükleri* kitabında Yılmaz Çolpan; bu sözcüğü Ataç'ın ilk kez 18 Mayıs 1948 tarihli Ulus güncesinde (gazete) çıkan yazısında kullandığını tespit etmiştir. Hem sözcüğün kullanılış biçimini, hem de özgün imla şeklini göstermek amacıyla bu pasajın burada zikrinde fayda mülahaza edilmektedir:

*"İğreti anlam: istiare. Fransızca "culture" tilciğinin de öz anlamı "toprağı verimli kılmağa yarıyan işlere girişme" demektir, biz buna "ekme" deriz; fransızcada o tilciğin bir de iğreti anlamı olmuş: toprağı bellediğimiz, ektiğimiz gibi kişilerin de uslarını işliyorsunuz, bu işin sonunda kişilerin usları da gene toprak gibi bir ürün veriyor; Fransız "culture" derken o iğreti anlamı biliyor, düşünüyor, Fransız için o sözün ne demek olduğu bellidir."*⁷⁰

Ataç'ın, istiare karşılığı olarak "iğreti anlam" terimini önermesi⁷¹ ve kullanması ile Türkçe'de bu terimsel anlamıyla kullanıma dahil olan sözcük, Ataç'ın "iğreti anlam"ından değişerek, şekilbilimsel (morfolojik) bir dönüşümle aynı karşılığı vermek üzere "eğretileme"⁷² olarak günümüze kadar kullanılagelmiştir.⁷³

⁶⁹ Ali Teoman, *agm.*, s. 57.

⁷⁰ Yılmaz Çolpan, *Ataç'ın Sözcükleri*, Ankara: TDK Yay., 1963, s. 56 ("Kızılacak sözler", 18. 5. 1948 tarihli Ulus Güncesi'nden naklen).

⁷¹ Ali Teoman, *agm.*, ay.

⁷² 1954 baskısı, *Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü*'nde Mustafa Nihat Özön "iğretileme" kullanımını tercih etse de sözcük daha sonra kısmen yapısal değişim geçirmiştir.

⁷³ Ayrıca Bkz: İsmet Zeki Eyuboğlu, *age.* .

Baştan beri üzerinde durulan ve birbirinin yerine kullanılabilen bu üç sözcüğü (metafor, istiare, eğretileme)n ayrımına geçmeden önce istiare'ye bir de ıstılahî yani bir edebî söz sanatı olarak bakılacaktır. Buraya kadar bir kullanımla birbirlerine karşılık gelme noktasında *muğlak* şekilde ele alınan, üç kelimedenden ikisinin, artık birbirini karşılayacak eşitlikte ele alınabileceği ifade edilmelidir. Bundan sonra istiare ve eğretileme birbirine eşanlamlı olarak kullanılacaktır.

Terimsel kullanımı ya da bir diğer ifadeyle ıstılahî anlamıyla istiare, Arap Edebiyatından, Osmanlı Dönemi Klasik Edebiyatımıza dek kullanılagelmiş, günümüz edebiyatında da kullanılmakta olan bir söz sanatıdır.

İstiare, “teşbîh”teki temel unsurlardan, yani “benzeyen” (müşebbeh) veya “kendisine benzetilen” (müşebbehün bih)den biri söylenmeyerek yapılan benzetmelerdir.⁷⁴ Alakası teşbîh/benzetme olan mecaz şeklinde de tanımlanmıştır.⁷⁵ Diğer bir deyişle teşbihle yakınlık gösteren bir sanattır.⁷⁶

Meselâ “aslan asker” deyimini teşbih-i belîğdir. Çünkü iki öge ile yapılmıştır. Asker aslana benzetilmiştir. Yani asker benzeyen, aslan ise kendisine benzetilendir. Bir asker görüldüğünde sadece “aslanım” denilirse istiare yapılmış olur. Çünkü yalnızca bir öge ile benzetme yapılmıştır. Asker söylenmemiş, sadece benzeyen öge olan aslan söylenmiştir.⁷⁷

Aslan kelimesinin istiare oluşuyla üç özelliği kendinde topladığı görülür:

⁷⁴ Orhan Soysal, *age.*, s. 52.

⁷⁵ Ahmet Mermer-Neslihan Koç Keskin, *age.*, s. 49.

⁷⁶ Mustafa Nihat Özön, *age.*, s. 140; Turan Karataş, *age.*, s. 220; İsa Kocakaplan, *age.*, s. 63; Orhan Soysal, *age.*, s. 52; Nusrettin Bolelli, *age.*, s. 102; Ahmed Cevdet Paşa, *age.*, s. 145 vd.; Celaleddin Muhammed el-Kazvîni, *age.*, s. 141; Ali el-Carim-Mustafa Emin, *age.*, s. 40.

⁷⁷ İsa Kocakaplan, *age.*, s. 63.

1. Kelime mecazi mânâda kullanılmıştır, 2. Benzetme yapmak amacıyla kullanılmıştır, 3. Gerçek mânâsında kullanılmamış olduğu açıktır.

İşte istiarenin meydana gelebilmesi için gerekli şartlar bunlardır. Yani istiareyi meydana getiren kelime mutlaka mecazî mânâda kullanılmış olmalıdır. Ayrıca bu kullanılıştan amaç mutlaka benzetme yapmak olmalıdır. Diğer bir husus ise, kelimenin gerçek anlamda değerlendirilmesi mümkün değildir ki, buna karîne-i mânia /kelimeyi gerçek anlamında kullanmayı engelleyen ipucunun bulunması denilir. “Aslanım” kelimesi bu açılardan gözden geçirilecek olursa, şu tespitler yapılabilir: Kelime “cesur, kuvvetli, korkusuz” gibi mecazî anlamlarda kullanılmıştır. Yani gerçek anlamı olan “dört ayaklı yırtıcı hayvan” olmaktan çıkmıştır. Yine bu kelimenin kullanılmasından maksat, askeri cesaret yönünden aslana benzetmektir. Son olarak aslan kelimesinin gerçek mânâsında değerlendirilmesi, yani askerin “dört ayaklı yırtıcı bir hayvan” olarak düşünülmesi mümkün değildir.⁷⁸

Daha önceki edebî sanatlardan da hatırlanacağı üzere, istiarenin de pek çok çeşidi üzerinde durulmuş, yine daha önce de vurgulandığı üzere “benzeyen” (müşebbeh) veya “kendisine benzetilen” (müşebbehün bih) ile aralarındaki ilginin mahiyeti yani benzeme özellikleri üzerinden istiareler pek çok çeşit ve isimle anılır olmuştur. Burada konu gereği bu sınıflandırmanın tamamının ayrıntılarıyla aktarılmasına ihtiyaç duyulmamıştır.

Ancak çeşitleri bir yana, dikkat çekici hususun, mecaz, teşbih ve istiare arasındaki göndermeler ve birinin bir türü ile diğerinin açıklanabiliyor olmasıdır. “İstiareye, mecaz-ı aklî derler”⁷⁹ veya “kelime mecazları, istiare-i temsiliye (alego-

⁷⁸ İsa Kocakaplan, *age.*, s. 64.

⁷⁹ Celaleddin Muhammed el-Kazvîni, *age.*, s. 142.

ri)dir”⁸⁰ gibi tanımlamalar yapılması, bu sanatların her ne kadar başka başlıklar altında incelenseler de, birbirleriyle doğrudan ilintili oluşu, tanım alanlarının yeniden düşünülmesi ve kategorilerin yeniden değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Arap edebiyatında da bu sanatların bizdeki kullanıma temel ve paralel olduğunu hatırlamak gerekmektedir.

Zaman zaman başvurulmuş Arapça kaynaklardan bu konuların nasıl ele alındığı kısmen de olsa anlaşılmaktadır. Ayrıca, *Arap dili tarihi ve belâğatına* bir göz atıldığında anlaşılmaktadır ki, istiare önemli bir konudur. Hatta istiare ve benzeşenlerine has müstakil risâleler bile kaleme alınmıştır.⁸¹

el-İstiârat adlı kitabında Kur’an ve şiir açısından istiarele-ri inceleyen Mahmud es-Seyyid Şeyhûn’un topluca verdiği bilgilerden, el-Cahız (255/869)dan Sa’leb (291/904)e, İbnü’l-Mu’tez (296/909)e, es-Sekkâkî (626/1228)ye, el-Kazvînî (739/1338)ye varana dek pek çok önemli dilbilimci ve edîbin bu konuya eğildikleri anlaşılmaktadır.⁸² Aynı eserde modern dönemde konuyu işleyen çağdaş edebiyatçı ve yazarlardan da kısaca bahsedilmektedir.⁸³

Sözü geçen kitapta değinilmeyen isimlerden biriye Ali Kuşçu (879/1525)dur. Ali Kuşçu pek çok eserin yanı sıra *Risâle fi’l-İstiare*⁸⁴ isimli önemli bir risâlenin de müellifidir. Örnek olmak üzere onun eserini konumuzu doğrudan ilgilendiren başlıkları kontrol için incelediğimizde, Arap Edebiyatının konuyu ele alış biçiminin bizim kullanım biçimlerimizden hiç de farklı olmadığı anlaşılmaktadır.⁸⁵ Neticede, Ali

⁸⁰ Mustafa Nihat Özön, *age.*, s. 178.

⁸¹ Bkz: Muhammed İbrâhîm, *İsti’âre Risaleleri ve Kemâl Paşa-Zâde’nin Risâle-i Isti’âriyyesi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara, 2002.

⁸² Bkz: Mahmud es-Seyyid Şeyhûn, *el-İstiârat*, s. 6-69.

⁸³ Mahmud es-Seyyid Şeyhûn, *age.*, s. 70-71.

⁸⁴ Bkz: Musa Yıldız, *Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu ve Risâle fi’l-İsti’âre’si*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2002.

⁸⁵ Musa Yıldız, *age.*, s. 18-21.

Kuşçu, beyân ilminin konuları olan hakikat, mecaz, istiare ve kinaye bahislerini işlediği bu risâlesinde, belâgat ilminin otoriteleri kabul edilen es-Sekkâkî (626/1228) ve el-Kazvîni (739/1338)'nin eserlerine de atıflar yapmaktadır.⁸⁶

Buraya kadar klasik edebiyatta konuya nasıl yaklaşıldığına dair bir fikir verecek bilgiler aktarılmaya çalışıldı. Ama neticede başlıkların ele alınışında kaynaklar ne denli çeşitlenirse çeşitlensin, sonucun pek değişmeyeceği anlaşılmaktadır.⁸⁷ Bu başlıkların iç içe geçmiş girift yapısını çözüp, teşbih, alegori, mecaz, istiare/eğretilemeyi edebî sanatlar bağlamında yeniden tasnif ve tahdit etmek bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Burada sadece var olanı *kısaca* ortaya koymak, metafora mesnet ve çalışmamıza temel olan biçiminin anlaşılmasına yardımcı olacak araçlara ulaşabilmek amaçlanmıştır.

Buraya kadar ortaya çıkanlardan oluşan kanaat, metafor konusuna eğilirken, Batı'nın birikimi ile bizim kültürümüzün birikimleri arasında farklar oluştuğu, derinlik ve yoğunluk farklarının kaçınılmaz ve inkâr edilmez biçimde ortaya çıkmış olduğudur.

Dilimizde artık üçüz (istiare/eğretileme/metafor) olan kelime dağarıyla bir mânâyâ üç gömlek fazla gelmekte; kimin ne

⁸⁶ Musa Yıldız, *age.*, s. 22-23. Ayrıca Bkz: *Hatib el-Kazvîni, el-İzâh fî Ulûmi'l-Belâğâ*, 5. bs., byy. 1980; Ebû Mansur İsmail es-Sa'lebî en-Neysâbü'rî, *Kitabu Fıkhü'l-Lüğâ ve Sirrul Arabiyye*, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiye, ts.; Ebu Ali el-Kayravânî, *el-Umde fî Mehasini's-Şi'ri ve Âdabihi*, 2. bs., Dimeşk: Daru'l-Marife, 1994; es-Sekkâkî, *Miftahu'l-Ulûm*, Mısır, ts.

⁸⁷ Yalnız burada şu ilginç etik-epistemik yaklaşım da, bu konuyu ele alan klasik kaynakların bir ürünü olarak not edilebilir. Tamamen dilin konusu olarak görülebilecek tartışılan konuların içinde el-Kazvîni'nin eserinde bir ayrıntı dikkat çekmektedir. Klasik paradigmanın, lafzî hakikat ve mecaz diye incelemeye başladığı aşikâr olmakla birlikte el-Kazvîni, istiareyi ele alırken onu "yalan"dan ayırmaya gerek görmüş ve istiarenin bir "söz" olarak yalan olmadığını, maddeler halinde sıralamıştır. Bu durum iyi ve güzel, kötü ve çirkin başlıklarını etik-estetik bağlamında iç içe ele alan İslam düşüncesinin orijinal tartışmalara yol açma imkanı bakımından ilginç görünmektedir. Epistemik ve teorik bir dil bahsinin içinde tam da etiğin konusu olabilecek bir "şey" den söz açılmakta ve ayrıştırma için yol gösterilmektedir. Bkz: el-Kazvîni, *age.*, s. 143.

deyip neyi kastettiği de iyiden iyiye karışmaktadır. Ayrıca, Ali Teoman'ın konu hakkındaki eleştirisini haklı çıkarmaktadır. Çünkü; "Yabancı dillerdeki yazın ve retorik terimlerinden çoğunun Türkçe karşılığı yoktur. *Apophasis*, *oxymoron*, *zeugma* gibi kavramların karşılıkları Türkçe sözlüklerde yer almamıştır. Söz konusu kavramların pratikte Türk yazınına tümüyle yabancı olduğu anlamına gelmez elbette bu durum. Ancak kuramsal alanda gereken çaba gösterilmediği için, sezgisel bilgi, bilinç düzeyine çıkartılamamış ve Batı dillerindeki nüanslar genellikle ıskalanmıştır. Çoğu kez bir kavram, birçok kavramı kapsar. Sözelimi metonymy, antonomasia, metalepsis, synecdoche kavramları, Türkçede tek bir kavramla, mecaz / değişmece kavramıyla karşılanır. Dolayısıyla, tüm diğer söz sanatları gibi eğretilmeyi de Aristoteles (M.Ö.322)'ten beri kırlı kırk yarararak inceleyen ve sınıflandıran araştırmacı Batı yazınının⁸⁸ tersine, klasik Türk yazınının (Divan Edebiyatı'nın), şiirin temel taşı sayılan bu söz sanatına istiare deyip geçmiş oluşuna şaşmamak gerekir. Açık ve kapalı istiare arasında bir ayırım gözetilmiştir yalnızca, o kadar".⁸⁹

Bu bağlamda öncelikle şunu sormak gerekir: İstiare, eğretilme ile metaforun semantik ya da tarihsel yükü bir midir?

İstiare koskoca bir (İslam) medeniyet(i) havzasında pek çok ulusun edebiyatlarında ortak bir değer olarak neredeyse tıpatıp, en azından paralel ve eşdeğer olarak yüzyıllar boyunca kullanılagelmişken terimsel kullanılış tarihi 1940'ların ikinci yarısının sonlarına denk gelen eğretilmenin, bu mânâ yüküne yeni dikilmiş kaftan olmaktan öte bir işlevi görülememiştir. Ki günümüze dek bu terimler, "*istiareyi mekniyye* (kapalı istiare / eğretilme) ya da *kapalı istiare/eğretilme* (istiareyi

⁸⁸ Ayrıca bkz: Lakoff ve Johnson, *age.*, s. 13; Michel Lé Guern, *age.*,; Paul Ricouer, *The Rule of Metaphor*, London: Routledge and Kegan Paul, 1986.

⁸⁹ Ali Teoman, *age.*, s. 57.

mekniyye)” şeklinde tercihli parantezli aktarımlar dışında dil-bilimsel, kökenbilimsel veya semantik bir tartışmaya ya hiç ya da yeterince yol açmamış gibi görünmektedir.

Oysaki, dilimize bir şekilde taşınmış olan metafor terimi de sözcük tarihi ve anlamlaşma süreci bakımından ilginç ve derin birikimlere sahiptir. Ayrıca kökensel anlamı bakımından da ne istiarenin ne de eğretileninin anlamına karşılık gelmektedir. Bu ifadeden metaforun tamamen başka bir şey olduğu anlaşılmalıdır. Dün ya da bugün istiare ile metaforun ortak ele alınabilecek, birlikte değerlendirilecek elbetteki pek çok unsuru vardır.⁹⁰ Ancak pek çok ortak yan olmakla birlikte, *telescoped metaphor* gibi Türkçede karşılığı olmayan unsurlar da bulunmaktadır. Bu kavram, “iç içe eğretilme” ya da “zincirleme eğretilme” olarak çevrilebilir. Çünkü burada, *benzeyen, bir başka benzetilenin benzetilenidir*.⁹¹ O halde dilin tarih içinde sözcüğe yüklediği anlam ve kazandırdığı katman bakımından, bundan böyle istiare/eğretileninin metafora karşılık gelemeyeceği anlaşılmaktadır.

Bu neden böyledir? Bu böyleyse yapılması gerekenler neler olabilir? Biz hangi çizgi üzerinden yürürsek aklımıza selim bir yol, lisanımıza selis bir söyleyiş bulabiliriz? Sorun nerede köklemiştir? Metafor nedir? Batıda kazandığı, “yeni anlamlarıyla” nedir? Üzerinde durulan ve felsefe tarihi ile İslam felsefesi tarihinde görünürlük kazanmış şekliyle nedir? Bu, elbette bir tartışma konusudur. Ancak bu haliyle de olsa, burada incelenmeye çalışılan konu açısından ve en azından bu çalışmanın kapsamı içinde, metafor denilince ne kastedildiği açık olarak ifade edilmelidir.

⁹⁰ K. Beckson-A. Ganz, *A Reader's Guide to Literary Terms*, New York: 1960, s. 119-120; C. Hugh Holman, *A Handbook to Literature*, s. 314-315, New York: 1972; J. A. Cuddon, *A Dictionary of Literary Terms*, s. 391, Great Britain: Penguin Books, 1979.

⁹¹ Ali Teoman, *age.*, ay.

Dil ile varolan arasındaki ilişki (ittisal)⁹², ancak doğru, yerinde istihdam bulmuş kelimeler aracılığıyla olacağı gibi, doğru bir varlık tasavvuru da sadece doğru bir dille mümkün olacaktır. Mustafa Nihat Özön'ün dediği gibi, edebiyatımızda Arapçadan aktarıldığı biçimi bütün detaylarıyla kullanılmaya ve örneklendirilmeye çalışıldığı istiare, yine onun deyimiyle, "terim düşkünleri" sayesinde içinden çıkılmaz bir hal almış ve karışmıştır.⁹³

İstiarede anlamın merkezinde "ödünç, eğreti almak" varken metaforunda bu merkez, "bir şeyi bir yerden başka bir yere taşıma, nakletme" noktasına kaymaktadır. Açıkçası Türkçede birbirine karşılık olarak düşünülen ve kullanılan bu iki terim, aslında köken itibariyle başka anlamlara delalet etmektedir.

Ödünç, emanet, eğreti alınan şey, iade edilince eski yerinde, mahiyetinde varlığını sürdürebilir. Özden bir değişiklik geçirmiş sayılamaz. Oysaki taşınan şey artık taşındığı bağlamın koşullarıyla bağlı olacak, o şekilde anlam kazanacak ve anlamlandırılacaktır. Hem iğreti alınan gibi geri verilmeyecek, gittiği yere ait olacaktır.⁹⁴

Burada belki bir benzetmeden yararlanılabilir, konu teşbih yardımıyla daha açık ifade edilebilir. İstiaresinin kullanımıyla, metaforun kullanımı, şu iki tiplere benzemektedir:

Komşusundan otomobil emanet almış birisi, işi bitince onu sahibine tekrar iade edecektir. Ancak aynı komşunun bahçesinden bir ceviz fidanını kendi bahçesine taşıdığı anda, artık o fidan son dikildiği yerde kalacak, her ne kadar ilk yer karşı bahçe olsa da bundan sonra yeni bahçeye hizmet edecek, yeni bahçenin havasını da, manzarasını da değiştirecek

⁹² Bu konunun ayrıntıları için Bkz: Molla Lütfi, *Risâle fi'l Ulumi's Şer'iyye ve'l-Arabiyye*, Beyrut, 1994, s. 33; Musa Yıldız, *age.*, s. 19.

⁹³ Mustafa Nihat Özön, *age.*, s. 140-141.

⁹⁴ Ayrıca Bkz: Lakoff ve Johnson, *age.*, s. 11-15.

ve meyvesinin hasat hakkı, tartışmasız yeni bahçenin sahibine geçecektir. Dolayısıyla otomobil, ödünç alan kişide olduğu sürece, geçici olarak kullanan kişinin işini görür ama emanetçiye ait değildir. Buna karşılık artık aynı emanetçinin bir ceviz ağacı olduğundan bahsedilebilir. Ağacın dikilip büyüdüğü ilk yer, komşuya ait ve onun sahipliğinde bir süreliğine kalmış olsa da, artık sahiplik el değiştirmiş ve bu değişim sonrası intifa hakkı yeni sahibinde olacak demektir.

Bu kelime kökleri ve lügat anlamları bağlamında böyleyken, iş *metaforun* kullanımına ve anlaşılmasına gelince farklılaşmalar iyice belirginleşmektedir. Ama bu kısma geçmeden, dilimizde bu durumun nasıl ortaya çıktığı üzerinde biraz durulmalıdır.

Önceki sayfalarda da değindiğimiz üzere, aslında dillerde eşanlamlılık konusu tartışmalıdır. Genel kabul gören yaklaşım ise eşanlamlı sözcüklerin olmadığı, nüanslarla da olsa muhtelif varlık durumlarına ve eşya adlarına, göstergelere karşılık gelen farklı sözcükler olduğu yönündedir.

Hal böyleyken Türkçede pek çok durumda aynı şeyi ifade etmek üzere iki kavramın karşımıza çıkması, hatta konumuzda olduğu gibi bazen bu sayının daha da artması nasıl anlaşılmalı ve neye yorulmalıdır?

Türkçenin bir dönem yaşadığı yapay dil kavgaları ve “öz Türkçe-yaşayan Türkçe” yaklaşımlarının yarattığı uçurumlar, birbirine tastamam karşılık gelen ya da ortak kullanılan kelimeler türettirmiştir. Artık, konunun erbabı, “kelime ya da sözcük” denildiğinde aynı şeyi anlamaktadır, “cevap ya da yanıt” denildiğinde de aynı şeye karşılık gelen bir addan bahsedilmiş olmaktadır. Belki bu tür örnekler yukarıdaki temel tezi nakzediyor gibi görülebilir. Ancak bu ikircikli durumun detaylarına, burada girmek konunun amacı dışına çıkmaktır. Bununla birlikte herkesin yaygın olarak bildiği sanılan, Türkçenin yakın dönemlere dek hararetli, şimdi de mu-

tedil seyreden sergüzeştinden dolayı böyle anlam alanı aynı yere tekabül eden sözcüklerinin ortaya çıktığını hatırlatmak yerinde olacaktır.⁹⁵ Fakat kara ile siyah⁹⁶, ak ile beyaz, al ile kırmızı gibi pek çok örnekte, dilimizde varlık bulmuş ve dilimize ne şekilde girerse girsin kamuya mal olmuş, halk katında kabul görmüş sözcüklerin zihinde olanın varlık düzeyine çıkmış olanı adlandırmada nice nüansları ustaca ve derinden vurgulayan biricik kelimeler olduğunun görüleceği inancı etkin olmaktadır.⁹⁷

2.2. Metafor Nedir?

Metaforun neden istiare ve eğretilmeye göre başka bir yere oturtulması gerektiğini tespit edebilmek, biraz da geldiği köken itibarıyla bugün kazandığı kavramsal, terimsel yükü irdeleyerek konuya yaklaşmakla mümkün olabilir.

Özellikle Batı'da George Lakoff ve Mark Johnson'a ait metafor teorisi, metaforun hayattan neşet eden ve gündelik

⁹⁵ "Bugünkü Türkiye Türkçesi eşanlamlılar açısından incelenecek olursa dilin zenginliği kendiliğinden ortaya çıkar: Bir yandan, darılmak - küsmek - gücenmek - kırılmak - incinmek - alınmak; bıkmak - bezmek - usanmak, utanmak - sıkılmak, dilemek - istemek, çevirmek - döndürmek gibi, aralarında ince ayrımlar olan, her birinin ayrı kullanım alanları bulunan Türkçe kökenli eşanlamlılar yaşamaktadır. Bir yandan da yabancı dillerden gelme öğelerle birlikte eşanlamlı sözcükler oluşturan değer-kıymet, deprem - yer sarsıntısı - zelzele, boyunbağı - kravat, baş - kafa, ak - beyaz, doğru - dürüst gibi örnekler görülmektedir. Ancak hemen belirtmelidir ki, bu türden örnekler dilde ne denli yerleşik olurlarsa olsunlar, her zaman birbirlerinin yerini tam tutamazlar. Örneğin beyaz peynir yerine ak peynir, beyaz çimento yerine ak çimento, kafalı adam yerine başlı adam biçimleri kullanılmamaktadır." (Doğan Aksan, *age.*, s. 12.)

⁹⁶ Kara ile siyah kelimeleri de konu için örnek gösterilebilir: "Kara gün dostu"nun yerini "siyah gün dostu" alamaz.

⁹⁷ Bu konu, oldukça geniş şekliyle ve başka düzlemlerde, belki felsefenin başı çektiği pek çok disiplinin de iştirakiyle tartışılmalı ve dilimiz için ideolojik ve kompleksli açıklamalardan, engellemelerden uzak bir çözüm aranmalıdır. Nüanslarla aynı şeye tekabül etmiş gibi görünen kelimelerin aslında, deyim, kalıp ifade ve yerleşik dizimler içinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Ancak bundan sonradır ki, "Türkçe felsefe" söze konu olmaya başlayabilecektir.

dile sirayet ederek devam eden yanıyla, hayat, anlam ve dil bağlamında yeni iddialar getirmiştir. İleriki satırlarda ana başlıklarıyla özetlenmeye çalışılacak bu yaklaşımın açtığı yol, bu araştırma sonucunda istiare/eğretilmeye dair ortaya çıkan yoldan çok uzak görünmektedir.

Bizde edebî sanatlar bağlamında, *belâğat* bahsine tabi varlık bulan istiare/eğretilme, artık Batı düşüncesinde metafor adıyla başka bir şey olmuş ve dilin bilişsel değeri ve eseri üzerinden tartışmalar üretmektedir.

Bundan dolayıdır ki, metafor bir dile yerleştiği zaman, onunla karşılanan mânâ, sadece onunla karşılanır ve vazgeçilemez hale gelir. Örneğin, “akıcı” metaforu elektrik teorisi tamamen geliştikten sonra bilim adamlarının terk edebileceği bir ilham⁹⁸ kelimesi değildir. Metafor, bilimcilerin elektriği tanımlayıp açıklayabileceği kelimeyi teşkil ederek teorinin konusunu oluşturur.⁹⁹

İlginç olan başka bir noktaysa bizde, neredeyse hep, edebî bir bahis olarak tartışılan, ele alınan istiare/eğretilme, Batı’da Antik Grek felsefesinden beri felsefi bir konu olmuştur. Metafor teorisi diye tartışılan hususlar da bizim edebî sanatlar alanını aşan bir yaklaşım ve bakış açısıyla işlenmiştir. Dilde, bilimde, felsefede, ontolojide ve din felsefesinde metafor-dan söz eden çalışmalar yapılmış, eserler verilmiştir.¹⁰⁰

Metafor konusunun bizdeki istiare/eğretilme karşılığı anlamından başlayarak bugün ne denli zengin bir mânâ yükü yüklendiğini gösterecek başka çalışmalarla da karşılaşmaktadır. Bu hususta, Raymond Gozzi Jr.’ın çalışmaları, ilginç ör-

⁹⁸ Bu sözcükle, edebiyat alanını ilgilendiren bir kelime olmadığı vurgulanıyor ve aksi yadsınıyor.

⁹⁹ P.A. Lewis, “Metaphor and Critical Realism”, *Review of Social Economy*, 54/4, Routledge, 1996, s. 487.

¹⁰⁰ Monroe C. Beardsley, “Metaphore”, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Volume: 5, New York: Macmillan; 1972, s. 288-289.

nekler oluşturmaktadır. Gozzi, artık kendisi de eğretilen olarak ortaya çıkan "siberuzay"ın¹⁰¹ konularından ve adlandırmalarından, tanımlamalarından hareketle pek çok metafor üretmiş ya da metafor olup olmadıklarını sorgulamıştır. Onun çalışmalarında¹⁰², bilgisayarlara yerel ağ ve internet ortamında, programların açık arka kapılarından girip yerleşen trojanların, truva atlarının metaforları olarak değerlendirilmesinden, bilgisayarlarda masaüstü (*desktop*) simgelerinin metaforik anlamına kadar pek çok gündelik kullanımdaki elektronik ya da internet aygıt ve programlarının konu edinildiği görülüp, metaforun nerelerde arandığı ve işlendiği, hem Batı düşüncesi hem de Batı dünyası adına tespit edilebilir.

Olumlu tepkiler almış olan ve derli toplu yaklaşımlar gösteren George Lakoff ve Mark Johnson'ın metafor üzerine yaptıkları çalışmalar ise konunun daha iyi anlaşılabilmesine katkı sağlayacaktır.

¹⁰¹Cyberspace: Siberortam: Kevin Warnick'in Neuro-mancer isimli romanında ilk kez geçen kavram, bilgisayarlar tarafından oluşturulan uzayın içinde yaşam bulan bir kavramdır. Siberortam veya siberuzay olarak Türkçeleştirilmesi gereken kelime "sanal uzay" ya da "sanal ortam" olarak yanlış kullanılmaktadır: Atıf Ünalı, *Netiket Bilişim Sözlüğü*, İstanbul: MediaCat, 2006, s. 17.

¹⁰²Bkz: Gozzi Jr., Raymond. "The Power Of Metaphor: In the Age of Electronic Media, *A Review of General Semantics*, 56/4 (1999); Gozzi Jr., Raymond, "The Trojan Horse Metaphor", *A Review of General Semantics*, 57/1 (2000); Gozzi, Jr. "The Stealth Metaphor", *A Review of General Semantics*, 57/2 (2000); Gozzi, Raymond Jr. "Metaphors by the Seashore", *A Review of General Semantics*, 54/3 (1997); Gozzi, Raymond. "Confessions of a Metaphoraholic", *A Review of General Semantics*, 52/1 (1995); Gozzi, Raymond. "From "The Road" to "The Fast Track" - "American Metaphors of Life", *A Review of General Semantics*, 50/1 (1993); Gozzi, Raymond, "Has Metaphor Collapsed?", *A Review of General Semantics*, 50/3 (1993); Gozzi, Raymond. "Not a Desktop, Not a Metaphor", *A Review of General Semantics*, 59/4 (2002); Gozzi, Raymond. "Social Capital-Metaphor or Oxymoron?", *A Review of General Semantics*, 60/4 (2003); Gozzi, Raymond "Structure: The Intellectual's Metaphor", *A Review of General Semantics*, 51/1 (1994); Gozzi, Raymond. "The Cyberspace Metaphor", *A Review of General Semantics*, 51/2 (1994); Gozzi, Raymond, "The Fast Food Franchise as Metaphor.", *A Review of General Semantics*, 53/3 (1996); Gozzi, Raymond. "The Jigsaw Puzzle as a Metaphor for Knowledge", *A Review of General Semantics*, 53/4 (1996).

Lakoff ve Johnson, orijinal adıyla *Metaphors We Live By* (*Birlikte Yaşadığımız Metaforlar*)’da, metaforların ne kadar da derinlerde olduğunu göstermek ve bizi uyarmak istercesine, dilin temel yapılarını, yaygın kullanılan dizimlerini irdelemektedirler. Bu çaba bize, Ralph Waldo Emerson’un, “*Dünya semboliktir. Konuşma, doğa tümüyle insan zihninin ürünü bir metafor olduğu için metaforiktir.*”¹⁰³ sözünü hatırlatmaktadır.

Metaforlar, dilin en basit yapılarından başlayarak edebiyatta söz sanatları içinden geçip, felsefe ve yardımcı disiplinlerine uğramış ve bugün bu çalışmada üzerinde durulan şekliyle dilimizde bir felsefe sorunu haline gelmiştir.

Lakoff ve Johnson’ın çalışmaları, devamında da kitapları, insanların dillerini ve tecrübelerini nasıl anladıklarından doğmuş, Batı felsefesi ve linguistiğinde anlam konusunda egemen görüşlerin yetersizliği düşüncesinin tetiklemesiyle ilerlemiştir.¹⁰⁴

Yazarlara göre, kavram sistemimiz normalde bizim farkında olmadığımız bir şeydir; bundan dolayı da gündelik hayatı oluşturduğumuz pek çok küçük şeyde biz sadece belirli hatlar boyunca, neredeyse otomatik olarak gider geliriz.¹⁰⁵

Bu hareket noktasından çıkan Lakoff ve Johnson, gündelik dilin kalıp ifadeleri ve bilişsel verileri arasından seçerek, metafora farklı bir yaklaşım getirmişlerdir.

Onlar öncelikle, “Tartışma savaştır”, “Zaman paradır”, “Mutlu olan yukarıda, kederli olan aşağıdadır”, “Enflasyon bir şeydir”, “Zihin makinedir” ve “Zihin kırılğan bir nesnedir” gibi örnek önermelerden, söz dizimlerinden yola çıkarak, bu terkiplerin oluşturulmasında ve onlarla ilgili konuşma/yazma ediminin kelime haznesinde hangi kelime öbekleriyle bireşimler meydana getirdiklerini ayrıntılı biçimde incelemişlerdir.

¹⁰³Lakoff ve Johnson, *age.*, 17.

¹⁰⁴Ay.

¹⁰⁵Lakoff ve Johnson, *age.*, s. 25-26.

Mesela, onlara göre, tartışmanın daha çok savaş ve kavga kelime hazinesiyle anlatılıyor olması yukarıda verdiğimiz temel metafora yol açmıştır.

Bu temel bağlamda önerme ya da söz dizimlerini kategorize etmişler ve gündelik dilden örneklendirerek açmışlardır. Bu yöntemleri kısaca şöyle özetlenebilir:

a. Kanal Metaforu: Konuşan kişi fikirleri (nesneleri) kelimelere (taşıyıcılara) yerleştirir ve onları (bir kanal boyunca), kelime/taşıyıcılardan yoksun fikir/nesneler olarak anlayan dinleyiciye gönderir. Reddy, İngilizcedeki yüzden fazla ifade tipiyle bunu belgeler ve İngilizcede dil hakkında konuşulurken kullanılan ifadelerin en az %70'inin böyle olduğu sonucuna varır. (*Fikirlerimi kelimelere dökmem zor, gibi*)¹⁰⁶

b. Yönelim Metaforları: Yukarı-aşağı, içeri-dışarı, ön-ar-ka, beri-öte, derin-satış, merkez-çevre gibi kelimelerle yapılan ve çoğu uzay ve mekân istikameti ile ilişkili olan metaforlar, böyle adlandırılmaktadır. Bu uzay ve mekân yönelimleri, sahip olduğumuz türde bedenlere sahip olmamızdan ve bedenlerimizin fiziksel çevrede fonksiyon icra ettiği gibi fonksiyon icra etmesinden doğmaktadır. Yönelim metaforları bir kavrama uzay ve mekân yönelimi vermektedir. Örneğin, "Mutlu olan yukarıdadır" böyle bir metafordur. Mutlu kavramının yukarı yönelimli olması "Kendimi bugün yukarıda (iyi, hafif) hissediyorum" (I'm feeling up today) benzeri İngilizce ifadelerle yol açar. (*Bu moralimi yükseltti*).¹⁰⁷

c. Ontolojik (şey ve töz) Metaforlar: Yukarı-aşağı, ön-ar-ka, beri-öte, merkez-çevre, yakın-uzak gibi uzay-mekân yönelimleri, yönelim anlamına sahip kavramların anlaşılmasına çok zengin bir temel sağlar. Fakat insan bunu yalnızca yönelerek gerçekleştirebilir. Fiziksel nesnelere ve tözlere ilişkin tecrübe-

¹⁰⁶Lakoff ve Johnson, *age.*, s. 32 vd.

¹⁰⁷Lakoff ve Johnson, *age.*, s. 36 vd.

miz kavrayışımıza -saf yönelimi aşan- ilave bir temel temin eder. Tecrübelerimizi fiziksel nesneler ve tözlere göre kavrayışımız, bize tecrübemizin unsurlarını ayırt etme ve onları somut şeyler olarak veya tek biçimli tözler olarak ele alma imkânı sağlar. Bir kere tecrübelerimizi şeyler ve tözler olarak tanıyabilirsek, onların hakkında konuşabilir, onları kategorize edebilir, onları gruplayabilir ve onların niceliğini belirleyebiliriz ve bu yollarla onlar hakkında düşünebiliriz. (Hâlâ bu denkleme çözüm üretmeye çalışıyoruz, cümlesi bunun bir örneğidir).¹⁰⁸

Metafor üzerine yapılan bu ilginç çalışma, *"bir kültürdeki en temel değerler o kültürdeki en temel kavramların metaforik yapısıyla tutarlılık içindedir"*¹⁰⁹ düşüncesini vurgularken *"metaforlar arasındaki ilişkinin uyumdan çok tutarlılık gerektirdiği"*¹¹⁰ ni de vurgulamaktadır.

Konumuz bakımından önemli olduğu için kısaca aktarmaya çalıştığımız bu eserden ve pek çok kaynaktan anlaşılmaktadır ki, istiare / eğretilmeyi karşılamak üzere kullanılan metafor, ortaya çıktığı üzere çok başka bir anlam yüküne sahip olmakta, tarihî, akademik, entelektüel biriktirdikleri ile başka anlam alanlarına müteakıl olmaktadır. Bu tespit sonrası, metaforun işlev ve öneminden de bahsetmek uygun olacaktır.

2.3. Metaforun İşlevi ve Önemi

Türkçede metaforun karşılığı olarak, istiare, eğretilme ve metafor kelimeleri kullanıldığı göz önüne alınırsa, bu bölüm başlığı altında alıntılanacak olan metinlerde geçen kelime, hangisi olursa olsun, bu üç kelimenin anlam birlikteliği ile anlaşılmalıdır. Metaforun ne işe yaradığına dair kaynaklardan doğrudan ya da dolaylı olarak tespit edilen bilgiler şu şekilde özetlenebilir:

¹⁰⁸Lakoff ve Johnson, *age.*, s. 49 vd.

¹⁰⁹Lakoff ve Johnson, *age.*, s. 45.

¹¹⁰Lakoff ve Johnson, *age.*, s. 71.

Dilin eğretilmeli kullanımı, gerçek (literal) kullanımından önemli farklılıklar gösterir, fakat gerçek kullanımından daha az anlaşılır, daha çok kapalı, daha az pratik ve doğruluk ve yanlışlıktan daha bağımsız değildir. Yalnızca bir süsleme konusu olmanın ötesinde, bilginin ilerlemesine tam bir katkıda bulunur: Bazı bayatlamış “doğal” türlerin yerine romanı koymada ve kategorileri aydınlatmada, olguları düzenlemede, kuramları yeniden gözden geçirip düzenlemede ve bize yeni dünyalar getirmede büyük payı vardır.¹¹¹

Eğretileme, söz sanatları arasında benzetme türlerinden biridir ama dinleyenin ya da okuyanın imgelem zenginliğine çok daha geniş bir alan bırakan bir benzetmedir. Neyin neye benzetildiğini, ne ölçüde ve hangi nedenle benzetildiğini dinleyen ya da okuyan kendisi keşfetmek zorundadır; ama bu zorlu keşif ona büyük bir zevk verir; düş gücünü devreye sokma, zenginleştirme deneyimi sağlar. Bu da en üst düzeyde renkli, üstü kapalı, sezgisel, yaratıcı, düşsel, duygusal, derinlikli iletişim demektir.¹¹²

Metafor, bilim adamlarının açıklamaya çalıştıkları modeli çağırıştırır. Başka bir deyişle, modelin konusundan kaynağı açısından bahsettiğimiz için model temelli konuşmalarımız metaforiktir. Böylece metafor, bilim adamlarının şekillendirdiği ve bu sayede anlamlandırdıkları araştırmalarının konusu için bir model sunar. Metaforun bilimsel teori üretmedeki önemi, yeni varlıklar, mekanizmalar vb. ile ilgili hipotezler üretilmesini önererek bilim adamlarının araştırmasını oluşturup şekillendirmesidir. Metafor anolojiden önce gelir.

¹¹¹Nelson Goodman, “Ay Aydınlığı Olarak Eğretileme”, *Kitaplık Dergisi*, s. 65, İstanbul: YKY, Ekim 2003, s. 71.

¹¹²Yurdanur Salman, “Dilin Düşvreni: Eğretileme”, *Kitaplık Dergisi*, S: 65, İstanbul: YKY, Ekim 2003, s. 53.

Çünkü metafor daha önce fark edilmemiş benzerlik ve analogileri betimleyerek ortaya çıkarır. Metafor bilimde bir model tedarik ederek bilineni, bilinmeyeni açıklamada kullanır. Ayrıca, model ve kelime üretmede bilim adamları hem metaforu hem de önceden var olan zihinsel kaynakları kullanırlar. Bundan dolayı metafor, bilimsel teori üretmede gerekli zihinsel bir rol oynar.¹¹³

Dini metaforlar üretilerek toplumun dinî seçimleri anlaşılması ve bu seçimleri genişletmesi sağlanabilir.¹¹⁴

Anlamı belirgin olmayan kelimeler bizi şaşırtır, sıradan kelimeler ise sadece önceden bildiklerimizi ifade etmeye yarar. Yani, insan zihninin “yeni” kabul ettiği, ilk kez karşılaştığı fikirlerin, en etkilileyici biçimde metaforla ifade edilebileceğini söylemek yanlış olmasa gerektir.¹¹⁵

Metafor, akıl ile muhayyileyi birleştirir.¹¹⁶ Bunun yanı sıra Rasim Özdenören’in ifade ettiği gibi, “öte yandan kısa ama yoğun yazılar, sanki kendiliğinden bir metafor oluşturuyor. Çin öyküleri ve Çin denemeleri, o kısıcıklıkları içinde oluşturdukları metaforla binlerce yıla direnir günümüze geldi. Lafı çoğaltmadan söylemek, o lafın içindeki anlamın çoğaltılmasına yol açıyor. Gerçek bir metafor hiçbir zaman ölmüyor. İnsanlar o metaforu kendi birikimlerine göre çoğaltıyorlar ve yaşıyorlar. Bir şey söylüyor-muş izlenimi verip de bir şey söylemeyen uzun yazı yerine, bir şey söylemiyormuş gibi durup söyleyeceği şeyi asırlarca tüketmeyen

¹¹³Bkz: P. A. Lewis, “Metaphor and Critical Realism”, *Review of Social Economy*, 54/4, Routledge, 1996.

¹¹⁴Deborah E. Popper-Frank J. Popper, “The Buffalo Commons: Metaphor as Method”, *The Geographical Review*, 89/4, American Geographical Society, 1999, s. 491.

¹¹⁵Gozzi, bu görüşü Aristoteles’ten mülhem olarak ortaya atmıştır. Bkz: Raymond Gozzi Jr., “The Power Of Metaphor: In the Age of Electronic Media”, *A Review of General Semantics*, 56/4 (1999).

¹¹⁶Lakoff ve Johnson, *age.*, s. 223.

kısa yazı..."¹¹⁷olarak da metafora bakmak, ve önemini, işlevini düşünmek mümkündür.

Antik Yunan'dan beri hakkında binlerce yazı yazılmış olan metafor için, Batı Düşüncesinde bir nihayet olmadığı¹¹⁸ gibi, koca bir medeniyet havzasında farklı dillerde ortak bir anlayışla binlerce şiirde ve nesirde kullanılagelen istiareyi de tamamen ortaya koymak mümkün olmayacaktır. Burada bir benzetme sanatı olarak da görülebilecek anolojiden faydalanılarak sadece istiare ve metaforun farkı ortaya çıkarılmaya ve bir sonuca varılmaya çalışılacaktır.

2.4. İstiare/Eğretileme ile Metaforun

Anlam Alanları ve Sınırları

Gerek gündelik dilde, gerekse edebî-felsefi-bilimsel dilde olsun, benzetme kaçınılmaz biçimde kullanılmaktadır.

Dilin mecazi ve çok katmanlı yapısı, anlamı ortaya çıkarmak için karmaşık bir çabayı gerekli kılmaktadır. Geniş bir bakış açısından bakmaksızın konunun aydınlatılması imkânsız görünmektedir.

Edebî sanatların, genel edebiyat bilimi kapsamında yenisinden tanımlanması bu araştırmanın konusu değildir ve çözümü üzerinde çalışılan mesele de bu olmayacaktır.

Ancak Batı'da yaygın şekilde kullanılan "metafor" ile dilimize medeniyet havzasından girmiş olan "istiare"nin ve öztürkçeci çabalar sonucunda dil tarihi bakımından oldukça yeni sayılabilecek "eğretileme"nin birbirlerinin yerine kullanılıyor olması sorunları da beraberinde getirmektedir.

Batı'daki geniş anlamıyla metaforun anlam alanının ve sınırlarının bir kısmına bizdeki istiare/eğretilemenin karşılık geldiği, bir kısmınınsa karşılıksız olduğu görülmektedir.

¹¹⁷Rasim Özdenören, "Kısa yazı", *Yeni Şafak*, 05.08.2001 Pazar.

¹¹⁸W. Noth, *Handbook of Semiotics*, Bloomington: University of Indiana Pres, 1995, s. 129.

Sözcük, cümle ve bir kısım metin düzeyinde metaforun işlevinin ve tanımının bulunduğu unutulmamalıdır. Buna göre bugüne dek hiç araştırılmamış yanlarını da kapsayacak şekilde bir anlam alanının istiare/eğretileme üzerinden yürütülmesi gerekmektedir. Diğer bir ifade ile istiare/eğretilemenin sözcük ve cümle düzeyinde incelenmesi ve sınıflandırılması yararlı olacaktır. Kısa ya da uzun ama bir sonu ve ana fikri olan anlatılar içinde yer alan metaforik anlatımların netleştirilmesi, zihin karışıklığını önleyecektir.

Şimdi artık, “benzetme sanatları” ana başlığının alt başlıkları oluşturulduğunda istiare/eğretileme ile metafor kesinlikle ayrı dallarda olmalıdır, tespitini yapmak bir anlam ifade edebilir. Bu ayrım da istiare/eğretileme diğer benzetme türleri ile birlikte sınıflandırılırken, metaforun kategorisi sadece alegori ile baş başa ayrı bir sınıf oluşturacaktır.¹¹⁹ Buna göre alegori ile metafor arasında ne tür bir benzerlik vardır? Ya da iki ayrı tanım olarak ortaya konmalarına sebep olan farklılıkları nelerdir? Bu ve benzeri soruların cevaplarını da aramak, metafor ile neyi kasdettiğimizin daha iyi anlaşılabilmesi için yerinde olacaktır.

2.5. Metafor ile Alegorinin Yeniden Tasnifi ve Anlamlandırılması

Metafor, içinde tahkiye barındıran bir anlatı türüdür ve bir düşünce sanatıdır. Yukarıda belirtildiği üzere metafor, temsili istiare olarak da bilinen alegori ile benzeşmektedir. Ancak alegori, felsefi amaç ve felsefenin sorularından uzak durduğu için metafordan ayrılmaktadır. Metaforsa mahzâ felsefedir. Felsefi bir problemi yine felsefenin içinden çözümlemeye çalışırken bütün bir hikâye kurmak ve aslında tama-

¹¹⁹Metafor ile alegori bağlantısı ayrı bir başlık olarak gelecektir.

men soyut ve zihinsel olanı cisme büründürmektir. Bu özellik, metaforu, çok katmanlı ve oldukça farklı yorumlara yönelttiği için alegori ve diğer türlerden ayırmaktadır. Alegoride bir şeyi anlatmak üzere bir “başka bütün anlatı” kurgulanırken, metaforda bir şey başka hiçbir şeyle tam olarak anlatılamayacağı için, sanki bir içe doğuşla metafor ortaya çıkmakta ve felsefi düşünceyle bütünleşmektedir.

Öte yandan alegoride anlatı ile anlamı birebir örtüştüren bir temsil kabiliyeti varken metaforda anlatı ile anlatılan arasında pek çok düzlemde ilinti bulunmakta ve çok anlamlılığın bir tek anlatıya içkin temsil imkânı veren bir yapı ortaya çıkmaktadır.

Bu nedenle edebiyatın ve diğer disiplinlerin felsefeye bakan tarafında alegori, felsefenin edebiyata ve diğer disiplinlere bakan yüzünde ise metafor karşımıza çıkmaktadır. Bir şeyi bir başka şeyle eşleştirerek anlamı daha güçlü ve etkili aktarmak için alegori kullanılabilir. Ama metafor, anlatılamayanı, oldukça soyut ve zihinde var olan bir varlığı bütün yönleriyle ortaya koyma işlevi üstlenir ve bu anlatım özelliği ile eşsizdir.

Türkçede kavram karmaşası içerisinde bugüne dek kullanılagelen “istiare/ eğretilme/ metafor” a yeni anlam çerçevesini göstermek, dilin varlıkla kurduğu ilişkide bağlantı noktalarını teşhis etmek önem arz etmektedir. Zira artık dilimize dahil olmuş bu üç kavram özenle ayrılmazsa ve yerli yerinde kullanılmazsa, anlatım zafiyet ve karışıklıklarına yol açması bir yana dilde netlik gerektiren felsefi etkinliğin gelişiminin önünde bir engel oluşturması kaçınılmazdır ve bu bizi yakından ilgilendirmektedir. Zira asıl konumuzu açıklayabilmek için bu netliğe ulaşmak gerekmektedir ve kendi oluşturmaya çalıştığımız sınırlar içinde bir sonuca ulaştığımızı en azından bu çalışma için geçerli olacak, metafor için bir tanım ve çerçeveden söz edebileceğimizi söyleyebiliriz.

Bizim burada üzerinde çalıştığımız mesele, metafor olduğunu düşündüğümüz ve felsefi üslûp bakımından önem arzeden bir *Risâlenin*, öncelikle metafor olarak nitelendirilmesini anlamlı kılacak kanıtların varlığını yoklamaktır. Bunun içindir ki, metaforun ne olduğunu söyleyebilmek için, özellikle ne olmadığını tespit etmek de gerekti. Çünkü ele aldığımız metafor, *sözcük sonra kavram sonra terim* düzeyleriyle aynı anda farklı kullanımlara sahip ve pek çok benzerinin olduğu öne sürülen, eşanlamlı kullanımı yaygın olan bir sözcüktü.

Peşin bir hükümle değil, birtakım varsayım ve sorularla başlayan araştırmamızda, özgün yapısıyla yazım teknikleri içinde, felsefeye has bir yeri olduğunu düşündüğümüz, düşünce sanatı olarak da vasıflandırılabilir metafor tekniğini ve bundan doğan metaforik üslubu ortaya çıkarma çabası, yukarıda kısaca da olsa belli başlıklara değinmemizi gerektirdi. Bu çaba tamamlanmadan bir eserin metaforik olup olmadığı anlaşılamaz ve üslubu üzerine konuşmak da boşa bir uğraş olmaktan yakasını, herhalde, kurtaramazdı.

Asıl konumuz, metaforik olduğu varsayımından yola çıktığımız bir *Risâlenin* çözümlemesiydi. Ancak çözümleme aşamasına geçmeden önce, ilk iş, felsefede metafor için arkaplan ve kuramsal sınırların araştırılmasıydı. Metafordan neyi kastedtiğimizi ortaya koymaya çalıştığımız bu girişten sonra, felsefe tarihindeki diğer bazı örnekler ve *Hay b. Yakzan Risâlesi* üzerinden bu konuyu incelemeyi sürdüreceğiz.

I. BÖLÜM

İBN TUFEYL'İN FELSEFESİ: HAY B. YAKZÂN RİSÂLESİ'Nİ ÇÖZÜMLEMEYE GİRİŞ

Bu bölümde, konumuz olan risâleyi metaforik açıdan incelemeye başlamadan önce, değinilmesi gerektiği düşünülen bazı başlıklar ele alınacaktır. Öncelikle felsefe tarihini dikkate alarak, risâlenin müellifi İbn Tufeyl (581/1185)'in yaşam öyküsüne değinilecektir. Daha sonra aynı bakış açısıyla, yazarın eseri *Hay b. Yakzân*'da yer alan *metaforik* örnekler irdelenecektir.

1.1. İbn Tufeyl'in Hayatı, Felsefesi ve Hay b. Yakzân Risâlesinin Çözümlemesi

İbn Tufeyl, Endülüslü felsefe geleneğinden söz açıldığında ilk akla gelen üç isimden birisidir. İbn Bâcce'nin halefi¹²⁰ ve İbn Rüşd (595/1198)'ün selefidir. İsmi, Ebû Bekr Muhammed b. Abdülmelik b. Muhammed b. Muhammed b. Tufeyl el-Kaysî'dir¹²¹. Asıl adı Muhammed olan İbn Tufeyl'in künyesi

¹²⁰Kendi ifadesinden anlaşıldığına göre, İbn Tufeyl, İbn Bâcce'nin öğrencisi değildir. Ama onun görüşlerine vakıf ve felsefesinden haberdardır. Bkz: İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân*, thk. Abdülkerim İlyafi, Dimeşk, 1995, s. 57 vd.

¹²¹Bkz: İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ*, Beyrut: ts, s. 533; İbn Hallikân, *Vefeyât'ül-A'yân ve Enbâi Ebnâi'z-Zemân*, Beyrut, 1978, VII, 134; Yusuf İlyan Serkis, *Mu'cemu'l-Matbûâti'l-Arabiyye ve'l-Muarrabe*, Mısır, 1928, I,

Ebû Bekr'dir. Bazı kaynaklar, künyesinin Ebû Cafer olduğunu dile getirmektedirler. Fakat gerek klasik Arapça kaynaklarda yaygın olarak künyesinin Ebû Bekr şeklinde yer alması, gerekse de ortaçağ skolastikleri arasında Ebû Bekr'in latincesi olan Abu Bacer'in kullanılması, meşhur olan künyenin Ebû Cafer olmadığını göstermektedir.¹²² Bir Arap kabilesi olan Kays'a mensup olduğu için nisbesi, Kaysî'dir.¹²³ Ayrıca doğduğu köye nispetle Vâdî Âşî¹²⁴, bulunduğu ilim merkezlerine nisbetle, el-İşbîlî ve el-Kurtubî, Endülüslü olduğu için de el-Endelusî nisbeleriyle de anılmaktadır.¹²⁵ Buna göre filozofun tam adı Ebû Bekr Muhammed b. Abdülmelik b. Muhammed b. Muhammed b. Tufeyl el-Kaysî el-Mağribî el-Vâdî Âşî el-İşbîlî el-Kurtubî el-Endelusî'dir.¹²⁶

Gırnata'nın (Granada) yaklaşık 50 km. kuzeydoğusundaki Vâdî Âş (Guadix) kasabasında dünyaya geldi. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte VI. / XII. yüzyılın ilk on yılı içinde doğduğu söylenebilir. Leon Gauthier, 499 / 1105 yılına yakın bir tarihte dünyaya gelmiş olabileceğini ileri sürmektedir.¹²⁷

İbn Tufeyl'in ailesi, çocukluğu, gençliği ve eğitimi hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. Yazar hakkında şu bilgiler verilmektedir: "Endülüs'ün iki önemli ilim merkezi olan İşbîliye (Se-

146; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden: Brill, 1937; I, 602; *Geschichte der Arabischen Litteratur Erster Supplementband*, Leiden: Brill, 1937; I, 831; Hayruddîn Ziriklî, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâli ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâ-yîn, 1984, VI, 249; A. Adnan Adıvar "İbn Tufeyl" İA, İstanbul: MEB Yay., 1993, V/II, s. 829-831; İlhan Kutluer, "İbn Tufeyl" DİA, İstanbul: TDV Yay., 1999, XX, 418-425.

¹²²Ömer Mahir Alper, *İbn Tufeyl'in Hayatı ve Felsefesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul, 1993, s. 11.

¹²³İlhan Kutluer, "İbn Tufeyl" DİA, XX, 418.

¹²⁴Vâdî Âş, Batı dünyasında Guadix adlı yerdir. Bkz: Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 249.

¹²⁵Leon Gauthier, *"İbn Thofail, sa vie, ses oeuvres"*, Paris, 1909; s. 27-28.

¹²⁶Ömer Mahir Alper, *age.*, s. 12.

¹²⁷İlhan Kutluer, "İbn Tufeyl" DİA, XX, 418; Leon Gauthier, *age.*, ay.

villa) ve Kurtuba (Cordoba) şehirlerinden birinde veya her ikisinde öğrenim görmüş olabilir. Talebesi Bitrûcî (601/1204)nin, hocasını kadı olarak anmasından ve Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in onu filozof ve tabip olmanın yanı sıra fakih diye tavsif etmesinden anlaşıldığına göre, başta fıkıh olmak üzere din ilimlerini öğrenmiş, ayrıca tıp ve felsefe okumuştur. Felsefe alanında okuduğu eserler arasında İbn Bâcce'ye ait olanların önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır."¹²⁸ Bu bilgiler ışığında İbn Tufeyl'in filozof, âlim ve devlet adamı olduğu söylenebilir.

İbn Tufeyl, bir felsefecidir. Aynı zamanda, klasik dönemde bir felsefecinin ayrılmaz özelliği olarak hekim kimliği, onda da bulunmaktadır. Yine onun devlet kademelerindeki görevleri ve çeşitli konularda İbn Rüşd gibi âlimlerle tartışmaları, İbn Tufeyl'in kişiliği ve bilim dünyasındaki yeri hakkında fikir vermektedir.

Gırnata'da pratisyen hekim olarak göreve başlayan İbn Tufeyl, bu mesleğinde meşhur olduktan sonra Gırnata valisinin kâtibi olmuştur. 549/1154'te İspanya'nın ilk Muvahhidî yöneticisi olan ve 542/1147'de Fas'ı ele geçirmiş bulunan Abdülmü'min'in oğluna birinci kâtip olduğunda bu şahıs septe (Ceuta) ve Tanca (Tangier) valiliğini yapmaktaydı. Daha sonra sarayda kadı ve hekimlik görevlerine terfi eden İbn Tufeyl, nihayet Muvahhidî halifesi Ebû Yakûb Yûsuf'un vezirliğine getirilmiştir.¹²⁹

Bahtiyar Hüseyin Sıddıkî'nin yazar hakkında bahsettiği bu "vezirlik" payesini, Lenn Evan Goodman'ın ifade ettiği biçimiyle bir tür kültür ve felsefe alanında danışmanlık olarak ya da bir tür kültür bakanlığı (*a minister of culture*) olarak¹³⁰ anlamak gerektiği ifade edilmelidir.

¹²⁸İlhan Kutluer, "İbn Tufeyl" *DİA*, XX, 418.

¹²⁹Bahtiyar Hüseyin Sıddıkî, "İbn Tufeyl", çev: İlhan Kutluer, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M.Şerif, İstanbul: İnsan Yay., 1990, II, 147.

¹³⁰Lenn Evan Goodman, *Ibn Tufayl's Hay Ibn Yaqzan*, Los Angeles: Gee Tee Bee, 1991, s. 4.

Sözü edilen dönemle ilgili olarak daha doyurucu bilgi vermenin, konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

1.1.1. Endülüs Tarih ve Mirası içinde Yer almış İbn Tufeyl'in Yaşamı Hakkında Değerlendirme

İslam tarihi içinde Osmanlı tecrübesi ile birlikte Endülüs İslâm tecrübesi, İslam kültür ve medeniyeti bağlamında önemli iki örnekten biri sayılabilir. Bu, Müslümanların Batı tarih ve coğrafyasında yaşadığı önemli bir tecrübe olarak da değerlendirilmiştir. Bu bakımdan, İbn Tufeyl'in de dahil olduğu Endülüs Batı Müslümanlık tecrübesine ve onun yaşadığı döneme de kısaca temas etmek yararlı olacaktır.

Endülüs'te, m. 711 ile 1492 yılları arasına yayılan dönemde, Güney Avrupa'da, yani bugünkü İspanya'nın güneyinde ve Sicilya Adası'nda köklü bir Müslüman kültürü gelişmiş, bilim, düşünce ve sanat¹³¹ alanlarında önemli eserler vücuda getirilmiştir. İslâm felsefe ve bilimi, Kurtuba, Sevilla (İşbiliyye) ve Granada (Gırnata) gibi şehirlerde zirveye ulaşmış, yer yer Doğu-İslâm topraklarını da etkilemiştir. İbn Seb'in, Kurtubî, İbn Hazm, İbn Bâcce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve İbnü'l-Arabî gibi âlim ve düşünürler Endülüs İslâm topraklarında yetişmiş ve İslâm medeniyetine önemli katkılarda bulunmuşlardır.¹³²

Siyasi hayat bakımından Endülüs'ün Müslümanların hakimiyetinde olduğu dönem, yekpare bir politik süreç ve tek tip bir hakimiyet olarak düşünülmemelidir. Yedi yüz yılı aşkın İspanya'nın güneyi ve Sicilya adasında hüküm süren Müslümanlar, kimi zaman güçlü bir otoritenin merkeziyetçi yapısı etrafında toplanmışken, kimi zaman da küçük şehir devletleri olarak Endülüs'te varlıklarını sürdürmüşlerdir.

¹³¹Endülüs sanatı için Bkz: Brigitte Hintzen-Bohlen, *Art and Architecture Andalusia*, Cologne: Könnemann, 2000; Muhammed Abdullah İnan, *Endülüsiyyat*, Kuveyt, 1988.

¹³²İbrahim Kalın, *İslam ve Batı*, İstanbul: İSAM Yay., 2007, s. 77.

Fetih Dönemi'nin (m. 711-715) ardından gelen Valiler Dönemi (m. 715-756), daha sonra gelecek olan Endülüs Emevileri Dönemi (m. 756-1031)'ni hazırlamıştır. Ardından gelen Mülûku't-Tavâif Dönemi'ni (m. 1031-1090) ise, Murabıtlar (m. 1090-1147) ve Muvahhidler (m.1146-1248) dönemleri izlemiştir. Gırnata Sultanlığı (m. 1231-1492) Endülüs'deki İslami dönemin en uzun süren son sultanlığı olmuştur. Ardından m. 1492'de Batı İslam yaşamının kapanışı anlamına gelen Reconquista Dönemi başlamıştır.¹³³

Panoramik olarak bakıldığında İbn Tufeyl (499-581/1105-1185), bu siyasi sürecin sonlarına doğru, Muvahhidler Dönemi'nde (m. 1146-1248) yaşamıştır. Daha doğrusu hayatının bilinen ve incelenmesi gereken dönemi bu devre denk gelmektedir.

Daha önce de değinildiği gibi ilk etapta cerrahlığı ile, Gırnata Valisinin dikkatini çekmeyi başaran İbn Tufeyl, Septe (Ceuta) ve Tanca (Tangier) Valisi sır kâtipliğine getirildikten sonra Muvahhidî Halifesi Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Abdülmü'min'in sarayında başhekimliğe kadar yükseldi.

Hayatının ilk dönemleri hakkında hemen hemen hiç bilgi olmayan müellifin, devlet kademelerinde hızla ilerlemesinden sonra ömrünün önemli bir bölümünü, Halife Ebû Yakûb Yûsuf b. Abdülmümin'in sarayında geçirdiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle adı geçen Halife dönemi üzerinde durmak istiyoruz.

1.2.1.1. Muvahhidler Dönemi Halife

Ebû Yakub Yusuf ve Sonrası

Muvahhidler Dönemi, bir yandan Murabıt unsurlardan Endülüs'ü arındırmakla geçerken, bir yandan da Hristiyanlara karşı cihat ilan edilen ve onlarla savaşılan bir dönemdir.¹³⁴

¹³³Daha geniş bilgi için lütfen Bkz: Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları I (Siyasi Tarih)*, Ankara: TDV Yay., 1994.

¹³⁴Mehmet Özdemir, *age.*, s. 175-176; Lütfi Şeyban, *Reconquista (Endülüs'te Müslüman Hristiyan İlişkileri)*, İstanbul: İz Yay., 2003, s. 217-310.

Murabıtlar döneminde fikrî hayat, fukahânın müdahalesi sebebiyle sönük kalmıştı. Buna mukabil Muvahhidler, itika-dî konularda tevile yatkın, fikhî meselelerde ise taklide karşı olduklarından, fikrî hayata doğal olarak bir canlılık kazandırmışlardır. Endülüs’de İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi büyük filozofların bu dönemde yetişmiş olmaları, her halde bir tesadüf değildir. Hükümdar Ebû Yakub Yusuf, İbn Tufeyl’i meclisinde bulundurmaya ihmal etmemiştir. Bilâhare İbn Tufeyl’in aracılığıyla İbn Rüşd’ü de sarayına almıştır. Ebû Yakub, kendisi de felsefe ile ilgileniyordu. Aristoteles’in tercümelerini okumuş, ancak iyi anlayamamıştı. Bunun üzerine, bu tercümelerin daha anlaşılır halde yapılması gerektiğine işaret etmiştir. Halife’nin bu talebi üzerine, İbn Rüşd, Kütübü’l-Cevâmi adı altında Aristoteles’in felsefeye dair bazı eserlerini Arapçaya tercüme etmiştir.¹³⁵

Ayrıca, Muvahhidler, “Kelâm sahasına dikkat çekici bir yenilik de getirdiler: O zamana kadar zındıklıkla itham edilen Eş’ârî ve Gazâlî’nin sistemleri Mağrib’e girdi. Bu durum, kelâmî mezheplere rasyonel görüşün girmesini ifâde ediyordu.”¹³⁶

Muvahhidler dönemi Endülüs’ünde, kültürel alandaki canlılık bayındırlık alanına da yansımıştır. Cebel-i Tarık’ın bir şehir halinde yeniden inşası, İşbiliye Ulu Camii ve meşhur minaresi (Giralda), yine İşbiliye surları dışında yapılan geniş ve zengin bahçelerle çevrili ve içme suyu Câbir Kale-si’nden getirilen saraylar, bayındırlık alanındaki gelişmelere birkaç örnektir.¹³⁷

¹³⁵Muhammed Abdullah İnan, *Asru’l-Murabıtîn ve’l-Muvahhidin fi’l-Endelüs*, Kahire, 1964, II, 720; Mehmet Özdemir, *age.*, s. 175. Ayrıca bkz: Mahmoud Makki, “The Political History of Andalus(92/711-897/1492)” *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden: E. J. Brill, 1992, s.3-87. Bunun bir tercüme işinden çok bir telhis çalışması olduğu söylenmelidir. Bkz. 146. dipnot.

¹³⁶T. J. De Boer, *İslam’da Felsefe Tarihi*, çev: Yaşar Kutluay, İstanbul: Anka Yay., 2001, s. 218.

¹³⁷Mehmet Özdemir, *age.*, s. 174-175.

Genel özellikleri verilen Muvahhidler Dönemi'nin önemli hükümdarlarından Ebû Yakub Yusuf b. Abdülmümin'in hükümrânlığı, (558-580/1163-1184) yılları arasındadır. Bu dönem, İbn Tufeyl'in yaşadığı döneme denk gelmektedir. Ebû Yusuf Yakub el Mansur dönemi (580–595/1184–1198)'nin hemen başlarında (581/1185) yılında filozof vefat etmiştir.

Ebû Yakûb Yûsuf ve Ebû Yûsuf Yakûb devrinde hükümet merkezi Merrakeş'te bulunan Muvahhidler Devleti, en ileri devrini yaşamıştır. Muvahhidlerin önemli özelliklerinden biri Kelâm meseleleriyle ilgileniyor olmalarıdır. Aynı alâkayı aklî ilimlere karşı da gösterdiler ve felsefe onların saraylarında kısa bir müddet için de olsa önemli bir yer edinmiştir.¹³⁸

Felsefenin edindiği bu yüksek mertebenin hem tesisinde, hem kendinden sonrakilere devredilmesinde İbn Tufeyl önemli bir rol üstlenmiştir. Döneminin her iki halifesi katında da hürmet ve ikram görmüştür. O sultanın zengin kütüphanesinden yararlanma fırsatını sonuna kadar değerlendirmiş ve pek çok konuda bilgi sahibi olma ve meseleleri sorgulama fırsatı yakalamıştır.¹³⁹ Çevresinde saygıdeğer birisi olarak tanınmış, m. 1185'te vefat edince cenaze törenine birçok kişi gibi Halife Ebû Yusuf Yakub el-Mansur da katılmıştır.¹⁴⁰

Özetle genel bir görünümü çizilen ve bu ortamda eserler verdiği bilinen İbn Tufeyl'in felsefi görüşleri daha sonra gelecek bölümde etraflıca tartışılacağından şimdi burada asıl değinilmesi gereken hususlardan olan birkaç noktaya temas ile bu bahis tamamlanacaktır.

¹³⁸T. J. De Boer, *age.*, s. 218.

¹³⁹Süleyman Hayri Bolay, "Endülüs'te Gelişen Düşünce Hayatı ve Batı'ya Tesirleri", *Endülüsten İspanya'ya*, Ankara: TDV Yay., 1996, s. 53.

¹⁴⁰Ömer Ferrûh, *İbn Tufeyl ve Kıssatü Hay bin Yakzân*, Beyrut: Dâru Lübnân li'l-Matbaa ve'n-Neşr, ts., s. 21.

Tıp alanında mahir bir cerrah olarak hizmet veren müellifin, bu alanda eserinin olduğu da bilinmektedir.¹⁴¹ Ancak ilgi alanlarından bir diğeri olan astronomi hakkında herhangi bir eseri günümüze ulaşamamıştır. İbn Rüşd'ün astronomi konusunda İbn Tufeyl'in bir eserinden söz ettiği¹⁴² bilinmekteyse de bugün böyle bir eser mevcut değildir.

Edebiyat konusunda da mahir olduğu anlaşılan İbn Tufeyl'in çok fazla olmasa da günümüze ulaşan şiirleri vardır.¹⁴³ Ancak şiirdeki maharetine örnek olarak, Sultan Ebû Yakub Yusuf'un isteği üzerine, Arapları, Hristiyanlara karşı cihada teşvik amacıyla kaleme aldığı bir kasideyi hatırlatmakta özellikle fayda mülâhaza edilmektedir.¹⁴⁴

Felsefe ile ilgili olarak günümüze ulaşmış olan tek eseri, bu araştırmanın konusunu oluşturan *Hay b. Yakzân Risâlesi* vardır. Filozofun en önemli ve düşünce dünyasını kendi dilinden bize yansıttığı biricik eseri de bu risâle olmuştur.

İbn Hallikan'ın dediği gibi, İbn Tufeyl astronomi, tıp, edebiyat ve felsefede muhakkik bir şahsiyetti¹⁴⁵ denilebilir. Ama yine de şu soru sorulmalıdır:

Farabi (339/950), İbn Sînâ (428/1037), Gazali (505/1111) ve İbn Rüşd (520/1126) gibi İslam filozofisinin önemli isimleri, önemli miktarda eser bırakmışlarken, felsefe geleneğinde önemli bir sima olan İbn Tufeyl'in neden yalnızca bir tane eseri günümüze ulaşmıştır?

Bu hususta bazı mülâhazalar sunmak uygun olacaktır:

¹⁴¹Mahmud el-Hac Kasım Muhammed, "Kırae fi Urcuzeti İbn Tufeyl fi't-Tıb", *Mecelletü'l-Ma'hadi'l-Mahtutati'l-Arabiyye* Kuveyt, 1986, XXX, S: 1, s. 50'den nakleden Ömer Mahir Alper, *age.*, s. 16, 41. dipnot.

¹⁴²Leon Gauthier, *age.*, s. 26.

¹⁴³Ayrıntılı bilgi için Bkz: Ömer Mahir Alper, *age.*, s. 24-25.

¹⁴⁴Hasan Mahmud Abbas, *Hay b. Yakzân ve Rubinsûn Krûzû*, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1983, s. 19, 26-27.

¹⁴⁵İbn Hallikân, *age.*, ay.

1. Hayatının büyük bir kısmını tabib, kâtip ve danışman (vezir) olarak geçirdiği için eser telifine vakit bulamamış olması muhtemeldir. Bu ihtimali el-Merrakuşî'nin verdiği bilgiler desteklemektedir.¹⁴⁶

2. Daha önce de değinildiği üzere bazı nedenlerden, eserlerinin günümüze ulaşmamış olması da önemli bir ihtimaldir.

3. Telif miktarı, yazarın telif üslubu ile alakalı bir konudur. Kimi yazar meramını ayrıntılı olarak yazıp birçok ciltten müteşekkil eser oluştururken, kimi de eserini muhtasar ve küçük hacimli olarak kaleme almayı tercih eder. Dolayısıyla, İbn Tufeyl'in ikinci gruptan olduğu da düşünülebilir.

Bu alternatiflerin belki bir kısmı, belki de tamamı yazar için söz konusu olabilirse de, bu araştırma sonunda oluşan kanaat, İbn Tufeyl'in tek bir eser ile yetindiğidir. Böylece yazar bu tek eseri ile geçmiş felsefe geleneğini tespit ve tenkid etmiştir. Ayrıca kendine özgü felsefi yaklaşımlarını da yine bu eseri aracılığıyla, öz olarak anlatmayı yeterli görmüştür.

Aynı şekilde Sultanın isteğini İbn Rüşd (595/1198)'e havale ederken öne sürdüğü mazeretlerden, *"bundan daha önemli işlerim benim bunu yapmama engel oluşturmaktadır"* demesi de

¹⁴⁶Ebû Bekir el-Kurtubî İbn Rüşd'den şunu nakletmektedir: "Bir gün Ebû Bekir b. Tufeyl beni çağırdı ve şöyle dedi: Bugün müminlerin emirini, Aristoteles'in ya da ondan yapılan çevirilerin ibarelerinin usandırıcılığından şikayet ederken duydum. Anlatılmak istenenin kapalılığından bahsetti ve İnsanlara kaynağı yaklaştırmak için, keşke biri olsa da bu kitapları iyice anladıktan sonra telhis edip anlaşılır bir hale getirse, dedi. Eğer bunu yapabileceksen yap! Ben bu konudaki hem zihinsel kapasitesine hem de kabiliyetine güvendiğimden bunu yapabileceğini umuyorum. Biliyorsun ki, gerek yaşımın büyüklüğü, gerek (saraydaki) hizmetlerim ve gerekse de bundan daha önemli işlerim benim bunu yapmama engel oluşturmaktadır, İbn Rüşd dedi ki, işte bu olay Aristoteles'in kitaplarının telhisini bana yükleyen olaydı." (Bkz: el-Merrakuşî, Abdulvahid b. Ali, *el-Mu'cib fi Telhisi Ahbari'l-Mağrib*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006, s. 159) el-Merrakuşî, bu nakli verdikten sonra bizzat kendisinin, İbn Rüşd'ün Aristoteles'in eserlerine yapmış olduğu kısa ve büyük şerhleri gördüğünü bildirir ve bu eserlerin birkaçının adlarını sıralar. (el-Merrakuşî, *age.*, s. 159); Ömer Mahir Alper, *age.*, s. 15-16.

yoğun işlerinden dolayı eser telifine vakit bulamadığını göstermektedir. Zira eser telifine kendini adanmış bir müellif için, tercüme, şerh ve teliften daha önemli bir uğraş olamaz.

Bu sorunun kesin cevabını bilememekle birlikte, ileride incelerken üzerinde durulmaya çalışılacağı üzere, *Hay b. Yakzân Risâlesi* sadece herhangi bir konu üzerine yazılmış düz bir eser olmayıp, sanki müellifi tarafından çok boyutlu ve anlam katmanlarıyla özellikle çeşitlendirilmiş bir eser olarak tasarlanmıştır, kanaati uyandırmaktadır.

İbn Tufeyl (581/1185)'in kemiyet bakımından eserlerinin azlığı, bu araştırmayı kolaylaştıracakmış gibi görünse de; keyfiyet bakımından bu eser üzerinde Doğuda ve Batıda sürekli çalışılmış ve çalışılmakta olması işin hiç de kolay olmadığına işaret eder.

Yukarıda ayrıntıları verilen, Muvahhidler Dönemi'nin görece felsefeye ve bilime yatkın dünyasında, felsefe ve bilimsever sultanların teveccühüne mazhar olmuş alim ve filozofların en başında gelen İbn Tufeyl, günümüze ulaşan, üç eserden birincisi olan felsefeyle alakalı tek eseri *Hay b. Yakzân Risâlesi*'nde, acaba geçmişin birikimini geleceğe nasıl taşımıştır?

Kendi zamanına dek felsefenin oluşturduğu birikimden nasıl yararlanmış, onu nasıl eleştirmiş ve gelecekte bu kadar etkili ve öncü kimliği olan bir eseri nasıl meydana getirmiştir? Kendi birikimini biricik eser üzerinden nasıl ifade etmeyi denemiştir?

İnsanın zihnine gelen bu ve benzeri sorular aracılığıyla, *Hay b. Yakzân Risâlesini* ve yazarın felsefi kişiliğini araştırmak uygun görünmektedir.

1.2.1 Hay b. Yakzân Risâlesinin Öncüleri ve

Ortaya Çıkışı Bakımından Felsefe/İslam Felsefesi Tarihi

Felsefe ve İslam felsefesi alanından birkaç örnek üzerinde konuyu ele almaya geçmeden önce, bazı belirlemeleri yapmak gerekmektedir.

Öncelikle, başlıklarda da görüldüğü üzere, felsefe ve İslam felsefesi kavramları, iki ayrı mecrayı açıklamak üzere değil, felsefenin tarihi seyri içinde, konumuzun özelleştiği dönemi belirlemek için İslam felsefesi ayrımı da başlık olarak vurgulanmıştır. Felsefi etkinlik olmak bakımından İslam felsefesinin, diğer felsefi etkinliklerden ayrı ve farklı görülemeyeceği kanaatine varılmıştır. Ancak üzerinde durulan konu, dönemsel olarak İslam felsefesi tarihine tekabül ettiğinden, onu da ayrıca başlıklandırmak ve örneklendirmek gerekmektedir.

İkinci konu ise, bugüne kadar Türk Dili bağlamında, “metafor/istiare/eğretileme” terminolojisi, daha önce üzerinde ayrıntılı olarak durulduğu üzere, yeterince derinlik, belirginlik, katmanlılık ve (anlamda) netlik kazanmadığından, metafor üzerinden yürütülen bir araştırma ve tartışmanın anlamlı olması için, öncelikle bu kavramların anlam alan ve çerçevesinin ortaya konulması gerekmektedir. Üstelik bu veriler doğrultusunda oluşacak edebî ve bilimsel birikim, metafor kavramını dilimize kazandıracaktır.

Aynı cümleden olmak üzere şu hususların da hatırlatılması uygun olacaktır: Metafor konusundaki bu araştırma sürdürülürken, Türkçede bugüne değin kullanılagelen karmaşık anlam dünyasının dışında, yukarıda “metafor”a yüklenen dilbilimsel ve teorik anlam alanı içinden konuşmaya çalışılacaktır. Örneklendirmede aynı bakış açısı esas alınarak, felsefe tarihinden yeni bir örnek seçilerek yapılacaktır.

1.2.1.1.Felsefi Metaforik Örnekler İçin Tarihî Süreç

Metafor konusunda Türkçede, felsefe ve metaforu bir arada ele alan ve bu konuda uzun yıllar boyunca müstakil tek çalışma olarak kalan Nihat Keklik’in *Felsefede Metafor*¹⁴⁷ adlı

¹⁴⁷Nihat Keklik, *Felsefede Metafor*, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat F. Yay., 1990.

eseri ilk başta anılmaya değerdir. Müfit Selim Saruhan'ın, *İslam Düşüncesinde İsti'are (Metafor)*¹⁴⁸ adlı, 2005 yılında basılan yüksek lisans tezi de zikredilmelidir.¹⁴⁹ Bunlarla birlikte biri geçen yıllarda dilimize kazandırılan iki Batılı kaynağı da zikretmek uygun olacaktır. Bu iki eser, yürütülen çalışmada önemli başvuru kitapları arasında yer almıştır.

George Lakoff ve Mark Johnson'nun, *Metaphor We Live By* adlı eseri 2005 yılında dilimize aktarılırken¹⁵⁰ Colin Murray Turbayne, *The Myth of Metaphor*, adlı eseri halen dilimize çevrilmiş değildir.¹⁵¹ Bu eserler, felsefe tarihindeki metaforik öğeler hakkında toplu ve genel bir bakışı yansıtımları açısından önem arz etmektedir.

Yukarıda adı geçen yabancı kaynaklar, özellikle metafor teorisini esas alarak, dil, yaşam, gündelik dil ve felsefi analiz çerçevesinde metaforu incelemektedirler. Dolayısıyla felsefe tarihinden örnekler değil de daha önce değindiğimiz, "metafor/istiare/eğretileme" ayrımının ve analizinin Türkçede

¹⁴⁸Müfit Selim Saruhan, *İslam Düşüncesinde İsti'are*, Ankara, 2005.

¹⁴⁹Türkçe literatürde bu sayılan eserlerin yanı sıra, kitap ve makale ölçeğinde metafor başlık ve bağlamına sahip çalışmalar yapılmıştır, yapılmaya da devam etmektedir. Bu yer yer sözünü ettiğimiz konunun popülerleşmesi ile de yakından alakalıdır ancak öte yandan ilmi-akademik bir açılım ve alan keşfi olarak da görülmelidir. Ancak adını zikrettiğimiz yukarıdaki eserler de, adlarını zikredeceğimiz diğer çalışmalar da bizim burada metaforu ele almaya ve yerleştirmeye çalıştığımız konunun uzağında ve baştan beri vurgulayageldiğimiz istiare-eğretileme, metafor ayrımını yapmadan konularını ele alan eserler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Bkz: Ahmet Öğke, *Vâhib-i Ümmî'den Niyâzî-i Mısri'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, İstanbul: Ahenk Yay., 2005; Ahmet Öğke, "Mevlana'nın Mesnevisinde 'Har (Eşek)' Metaforu", *Tasavvuf*, S: 18, Ocak-Haziran 2007; Ethem Cebecioglu, "Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizi'nin Bazı Tasavvufi Kavramlara Getirdiği Metaforik Yaklaşımlar", *AÜFD*, S: 38, Ankara, 1998; Şener Demirel, "Mesnevî'nin Türkçe Şerhlerinde Ney Metaforu", *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevâlna ve Mevlevilik(Ulusal Sempozyum Bildirileri)*, Konya,SÜMAM, 2007.

¹⁵⁰G. Lakoff-M. Johnson, *Metaforlar*, İstanbul: Paradigma, 2005.

¹⁵¹Colin Murray Turbayne, *The Myth of Metaphor*, New Haven and London: Yale University Press 1962.

nasıl yapılabileceğine dair, dilbilim ve dil felsefesi bağlamında fikirler vermektedir.

Söz konusu iki telif eserin, (felsefe tarihi sürecini gözeteerek) filozoflar, metinleri ve örnek metaforları üzerinden oluşmuş yapısı, bu araştırmada üzerinde durulan kavramları aydınlatmak ve sınırlarının belirlenmesini sağlayacaktır. Dilimizde, “metafor/istiare/eğretileme” anlam alanları netleştirildikten sonra metaforun felsefeye has bir terminoloji olarak kullanımı mümkün görünmektedir.

İşte bu noktada felsefede metaforun ne olduğu da anlam ve mahiyet değiştirecektir. Böylece felsefi yazımın doğal olarak başvurduğu anlatım araçları ve üslûp biçimleri içinde çoğunlukla karşılaşılan teşbih, kinaye, sembol, simge, mecaz vb. anlatım sanatları ile metaforun ayrıldığı nokta belirginleşecektir.

Giriş bölümünde yer verilen bilgilerin yanı sıra burada felsefi anlamda metaforun taşınması gereken ve onu diğerleri ile karıştırılmaktan uzaklaştıracak şu hususlar sıralanabilir:

“Felsefi metafor” tabiri, sözcük ya da cümle düzeyinde kalan örnekler için kullanılmamalıdır.

Bir şey bir başka şeyin yerine geçerken, ortaya çıkan anlatı/tahkiye/hikâye bağlamında değerlendirilebilecek bir içerik ve kurguya sahip olmalıdır.

Anlatılmak istenen felsefi problem ile kılık değiştirerek o problemi anlatmaya yönelen tahkiye arasındaki ilişki, sembol, simge, teşbih ya da ibretli kıssa formunda olmamalı; hikâye ile felsefi problem birebir eşleştirilebilmelidir. Yani kıyafet giydirilmiş felsefi sorunsal, tebdili kıyafet haliyle bir hikâye gibi dururken, giydiklerinden soyundurulduğunda da tam olarak kendi olmayı ve öylece kalmayı başarabilmelidir.

1.2.1.2. Felsefe Tarihinde Bazı “Metafor” Örnekleri

Felsefe tarihinde, metaforun serencamını incelenirse acaba ne ile karşılaşılabılır? Yukarıdaki eserlerde de rastlanabi-

lecek yeterince ayrıştırılmamış örneklerle metaforun yerini tespit pek kolay olmayacak, tanım bir alan daraltması ve anlama getirmek ise, bu şekilde bir netliğe ulaşılamayacaktır.

Oysa metafor, vurgulanan şekli ve anlamıyla tam da felsefe için biçilmiş bir kaftandır; başarılı ve niteliklisi, sayıldığı kadar da çok değildir.

Kıssanın ibretamiz, kolay dinlenir, dikkat çekici yanıyla, hikâyenin muhayyileye müstenid ufuk açıcı yanlarına teğet geçen yapısıyla metafor –görüldüğü kadarıyla- felsefi bir üslûp olup çıkmıştır.

Felsefenin çetin ve çetrefil meselelerini anlatmakta, ustaca kurulmuş metaforlar çok yararlı olmuş ve kalıcılık kazanaarak etki alanını günbegün genişletmiştir.

1.2.1.2.a. Batı Felsefe Tarihindeki Meşhur Metafor Örneği

Felsefenin anlaşılması zor ve karmaşık meseleleri izah edilirken ustaca kurulmuş metaforlar çok yararlı olduğu vurgulanmıştı. Bunlar tarihi süreç içerisinde unutulmadığı gibi, kalıcılık kazanarak etki alanını zaman geçtikçe genişletmiştir. Metaforun bilinen başarılı, ufuk açıcı ve öncü örneği, İlkçağ Batı felsefe tarihinde ortaya çıkmış ve zamanla bütün felsefi alanlar dâhil pek çok farklı disipline de nüfuz etmiştir. Tespit edilebildiği kadarıyla dünyanın en meşhur felsefi metaforu, Eflatun (Platon) (M.Ö.347)'un *Mağara* adıyla meşhur olmuş şu metaforudur:

Şimdi dedim, insan denen yaratığı eğitimle aydınlanmış ve aydınlanmamış olarak düşün. Bunu şöyle bir benzetmeyle anlatayım: Yeraltında mağaramsı bir yer, içinde insanlar. Önce boydan boya ışığa açılan bir giriş... İnsanlar çocukluklarından beri ayaklarından, boyunlarından zincire vurulmuş, bu mağarada yaşıyorlar. Ne kımlıdanabiliyor, ne de burunlarının ucundan başka bir yer görebiliyorlar. Öyle sıkı sıkıya bağlanmışlar ki, kafalarını bile oynatamıyorlar. Yüksek bir yerde yakılmış bir ateş parıldıyor arkalarında. Mahpuslarla ateş arasında dimdik bir yol var. Bu yol boyunca al-

*çak bir duvar, hani şu kukla oynatanların seyircilerle kendi arasın-
da koydukları ve üstünde marifetlerini gösterdikleri bölme var ya,
onun gibi bir duvar. Böyle bir yeri getirebiliyor musun gözünün
önüne?*¹⁵² sözleriyle açılan diyalog, *Devlet*'in [514 a-b] numaralı paragrafıdır. Burada Eflatun, eğitimle aydınlanan insanın, (eğitimsiz olduğu için) aydınlanamamış insanla karşılaş-
tırmasını yapmak üzere, felsefe tarihinin bilinen en güzel metaforlarından birini kurar.¹⁵³

Giriş bölümünden beri özellikleri ortaya konulmaya ve ayrıştırılmaya çalışılan metafor kavramının, felsefi bir mahiyet kazanması için neler gerektiğine -ki yukarıda maddeler halinde sıralanmıştır- anlaşılır, açık ve net örnekler bulunmaktadır. Söz konusu metaforda şu iki husus, edebî metinlerde olduğu gibi felsefi bir meseleyi anlatmada da önemlidir.

Öncelikle benzeyenle benzetilen arasındaki ilişki, sözün sahibi olan özne tarafından bilinç ve tercihle kurulmaktadır ki “*Bunu şöyle bir benzetmeyle anlatayım*” ifadesi de “*metafor kurulur*” düşüncesinin önemli dayanaklarından biridir.

Mezkûr örnekte altı çizilmesi gereken ikinci husus da, metaforun bir tahkiye barındırması, hatta başlı başına eksiksiz bir hikâye formatında olmasıdır. Bunun yanı sıra bu hikâyeye, aynı metin içinde açıklanan felsefi bir düşünceyi de birebir izah etmelidir.

Metnin uzun olması hasebiyle sadece giriş paragrafı verilen hikâyenin devamında Eflatun, mağaradaki mahpusların

¹⁵²Platon (Eflatun), *Devlet*, çev: Sabahattin Eyuboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2000, 2. bs., s. 183-188; s. (514a – 520d).

¹⁵³Burada “kurmak” eylemini metafor için kullanılması özel bir tercihin sonucudur. Nasıl ki *şarkı* söylenir-bestelenir, *öykü* anlatılır yahut yazılırsa *metafor* da kurulur. Ancak kurmaktan kasıt da “fiction” anlamında “kurgusal”lık değil, *felsefi problem ve onun unsurları ile aktarılabilecek hikâyenin birbirine, metaforun gerektirdiği biçimde bağlanmasıdır*. Metafor yapmak için, anlatılacak hikâyenin kurgu olması ile rivayet (*rumor, tale, history*) olması arasında fark yoktur.

hallerini, başlarına gelebilecek durumları ve bu durumlara verecekleri tepkileri de ayrıntılı ve eksiksiz anlatmaktadır. Sonra da bunu eğitim bağlamında ele alarak, eğitilmiş yani aydınlanmış kişi ile eğitilmemiş yani aydınlanmamış kişinin yapacakları işler ve sonuçları üzerinde yorum yapmaktadır. Esasen metaforunda, “*hikâye-felsefi tema*” uyumunu açıkça gösteren bağlantı da metinde şöylece ifade edilmektedir:

Şimdi, sevgili Glaukon, bu benzetmeyi demin söylediklerimize uyduralım. Görünen dünya mağara zindanı olsun. Mağarayı aydınlatan ateş de güneşin yeryüzüne vuran ışığı. Üst dünyaya çıkan yokuş ve yukarıda seyredilen güzellikler de, ruhun düşünceler dünyasına yükselişi olsun. Benim nereye varmak istediğimi merak ediyordun ya, işte bu benzetmeyle onu iyice anlamış olursun. İnsan onu kolay kolay göremez. Görebilmek için de, dünyada iyi ve güzel ne varsa, hepsinin ondan geldiğini anlamış olması gerekir. Görülen dünyada ışığı yaratan ve dağıtan odur. Kavranan dünyada da doğruluk ve kavrayış ondan gelir. İnsan ancak onu gördükten sonra iç ve dış hayatında bilgece davranabilir.¹⁵⁴

“Şimdi, sevgili Glaukon, bu benzetmeyi demin söylediklerimize uyduralım...” ibaresi de metaforunda *hikâyenin* onunla örtüşen *felsefi fikir/tema* ile birebir uyuşmasını gösteren delil olarak değerlendirilebilir.

Metaforun felsefede, nelik ve niteliğini ifade etmesi bakımından ele alınan bu örneğin, bir başka hususiyeti daha vardır ki o da, metaforun felsefeye yol açıcılık, zenginlik ve renklilik katmasıdır.

Her ne kadar mağara metaforunun buradaki bağlamı bu olmasa da, içinde yer aldığı bütünlük ile Eflatun’un felsefesini

¹⁵⁴Platon (Eflatun), *age.*, ay.

ortaya çıkarma bakımından önemli bir açılımı da barındırmaktadır. Bu açılımın *idealar kuramıyla*¹⁵⁵ ilgili olduğu söylenebilir.

Eflatun'un felsefe tarihinde belki de en popüler, en çok tartışılan görüşlerinden birisi ve felsefede daha sonraki devirlerde de etkisini sürekli göstermiş bir kuram olan "idea fikri", mağara metaforuyla kolay, anlaşılır ve tam bir örtüşme içindedir.

Tam bu noktada, Weber'in şu satırları ile mağara metaforunun ana unsurlarını karşılaştırmak, söylenmek istenilene daha açıklık getirebilir: "Platon'a göre genel fikirler veya kavramlar da yine varlıklara, hattâ duyuların konularından daha gerçek ve mutlak olarak göz önüne getirilince, gerçek varlıklara karşılıktırlar. İşte Platon bu realitelere, soyut fikirlerimizin sansüalizm tarafından inkâr edilen objelerine "ide" adını vermektedir. İdelerle genel fikirlerimiz arasındaki bağlantı tabîî eşya ile duyu ve algılarımız arasındaki bağlantılar gibidir. Şöyle ki, ideler de genel fikirlerimizin dış nedenleridir."¹⁵⁶

Nitekim Weber'e göre, "Varlıktan daha gerçek olan varlık idesi, bizi aydınlatan güneş kadar gerçek, hattâ ondan daha gerçek olan yıldız idesi! Sokrates (M.Ö.391), Antisthenes, Eukleides kadar gerçek ve hattâ çok daha fazla gerçek olan insan idesi; bu paradoks genel duyguyu isyan ettiriyordur."¹⁵⁷

Dolayısıyla bu dünyada insan mağaradaki mahpustur. Duyu organlarıyla varlıklarını müşahade ettiği, algıladığı şey aslında bir başka dünyanın ve oradaki o şeyin aslının gölgesinden başka bir şey değildir.

¹⁵⁵Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, USA: Doubleday, 1985; S: 1, s. 160-166; Christoph Delius-Matthias Gatzemeier, *The Story of Philosophy*, Cologne: Könnemann 2000, s. 10-12; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 5. bs., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985, s. 63-64; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev: H. Vehbi Eralp, 5. bs., İstanbul: Sosyal Yay., 1998, s. 52-59.

¹⁵⁶Alfred Weber, *age.*, s. 53.

¹⁵⁷Alfred Weber, *age.*, ay.

Weber'in sözünü ettiği güneş, idenin kendisine işaret ederken, mağara duvarındaki görüntüler de idelerin eşyalar âlemindeki görüntüsüne delalet eder hale dönüşmektedir.

Gökberk, "Platon felsefesinin bilgi anlayışından doğan ana metafizik düşüncesi, iki dünyanın ayırt edilmesine dayanmaktadır. Bu dünyalardan biri var olanı ve hiç oluş halinde olmayanı (*to on ontos*), öteki ise hep oluş halinde olup hiç bir zaman var olmayanı (*genesis*) içine alır. Buna göre: Duyularla algılanan cisimlerin karşısında cisimsel olmayan idealar (*a somata eide*) vardır"¹⁵⁸ değerlendirmesini yapmaktadır.

Felsefe tarihinin bu *öncü-örnek metaforu* üzerine pek çok şey söylenmiş ve çeşitli analizlerde bulunulmuştur. Metafor burada, irdelenen konu bağlamında ileri sürülen görüşlere uygun bir örnek olarak görüldüğü için ele alınmış ve mevzuu daha iyi anlamaya yardımcı olduğu için zikredilmiştir.

Bu bahsi bitirmeden metaforun düşünceyi renklendirmek, ufuk açmak bakımından önemini bir kez daha vurgulamak bakımından, mağara metaforunun birçok sinemacı¹⁵⁹ ve ressama¹⁶⁰ ufuk açtığı da bilinen bir gerçektir. Söz konusu metafor, bu mesleklere bir başlangıç arayanları, ilk çağlara kadar götürerek geçmiş ile aralarındaki bağı kurmaktadır.

1.2.1.2.b. İslam Felsefesinde "Metafor"un Yeri ve Bazı Örnekleri

Daha önce de ifade edilmeye çalışıldığı üzere, Felsefe/İslam Felsefesi ayrımı sadece tarihsel dönemlendirme ve tanımlamalar açısından meseleyi anlaşılır kılmaktır. Yoksa felsefi etkinliğin mahiyeti bir olduğundan, araçları ve sonuçları değişik dahi olsa aynı sürecin bir parçası olarak değerlendirilebilir.

¹⁵⁸Macit Gökberk, *age.*, s. 63.

¹⁵⁹Nezih Erdoğan, *Sinema Kitabı*, İstanbul: Ağaç Yay., 1992, s. 14-15.

¹⁶⁰Sabri Yücesoy, *Sokratik Konuşma*, İstanbul: Bilgi Ün. Yay., 2006, s. 24.

Bu bakış açısından hareketle yukarıda tahlil edilen örnek, İslam felsefesi tanım ve çerçevesi içerisinde karşılık bulan diğer örnekleriyle irdelenmeye devam edilecektir. Çünkü böyle düşünme ve ifade etme biçimi İslam düşüncesinde kabul görmüş ve felsefi meseleleri açıklamada yeterince kullanılmıştır.

Bilindiği gibi Ebû Yusuf Yakub el-Kindî (260/873), Kelamcılık karakteriyle filozof kimliğini bünyesinde toplayıp, birikimini felsefeye mütemayil olarak kullanmış ve bu yönüyle de İslam dünyasında felsefenin öncülüğünü yapmış bir düşünürdür.¹⁶¹

Onun üslubunda da tahkiyenin (*mesel*,¹⁶² *kıssa*, *anekdot*¹⁶³ gibi) yer ettiği¹⁶⁴ görülmektedir. Ancak burada sıradan bir örnek yerine, tahkiye üslubunun gelişmiş bir metafora dönüştüğünü gösteren misal ele alınacaktır. Ta ki İslam felsefesinde gelinen nokta ortaya konulmuş olsun.

Kindî (260/873)'nin, *Risâle fi'l-Hîle li Def'il Ahzân* adlı eserinde yer alan aşağıdaki metafor örneği, İslam felsefesi tarihi içinde, Eflatun'un metaforu kadar başarılı örneklerle rastlanmanın, *Hay b. Yakzân Risâlesi* öncesinde de mümkün olduğu-

¹⁶¹Bkz: Ahmed Fuad el-Ehvâni, "Kindî", çev: Osman Bilen, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif, İstanbul: İnsan Yay., 1990, II, 35-48; Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev: Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yay., 2002, s. 3-111; Felix Klein-Franke, "Al-Kindî", S. H. Nasr-O. Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*, London 1996, s. 165-177; Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: İFAV Yay., 1994, s. 37-40.

¹⁶²Bkz: Taceddin Uzun, *Arap Meselleri Hamza b. el-Hasen el-İsfahanî ve Savairu'l-Emsâl Ala Efâl Adlı Kitabı*, Konya, 1993.

¹⁶³Bkz: Mehmet Harmancı, "Kargaşadan Kavramsala Kısa Öykü", *Konya Öykü Günleri I*, Konya, 2004.

¹⁶⁴Bunun için birkaç örnek vermek gerekirse: Ebû Yusuf Yakub b. İshak el-Kindî, *Risâle fi'l-Hîle li-Def'il Ahzan (Üzüntüden Kurtulmanın Yolları)*, thk. ve çev: Mustafa Çağrı, İstanbul: İFAV Yay., 1998, s. 54'deki "(Büyük) İskender'in Mektubu"; s. 59'daki "Neron Anekdotu"; s. 60'daki "Filozof Sokrat Kıssası" gibi bir de, Kindî'nin, *Felsefî Risâleler*'inde (çev: Mahmut Kaya, İstanbul: İz Yay., 1994), 134 ve 145. sayfalardaki, teşbihli ve istiareli, anoloji temelli anlatılar da zikredilebilir.

nun bir kanıtıdır. (Verilecek olan örnek çok uzun olmadığından, konunun daha iyi anlaşılması için tahkiyenin tamamı burada zikredilecek ve ardından tahlile geçilecektir.):

İnsanların, her haliyle sonlu ve geçici, lezzetleri yalancı, hayalleri boş, önü de sonu da aldatıcı olan, kendisine güvenenlerin ellerinin boşa çıktığı, kendisine bel bağlayanların acımacak duruma düştüğü bu fâni âlemdeki halleri şu hikâyedeki topluluğun durumuna benzer: Bir grup insan, kendi mahalleri olan bir yere gitmek amacıyla bir gemiye binip yola çıkarlar. Geminin kaptanı onları (sahildeki) yüksek bir yere götürür. Adamlar bazı ihtiyaçları için oraya çıkarlar. Kaptan gemisini bağlar. Gemide bulunan herkes, zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak düşüncesiyle dışarı çıkmakla birlikte, bir kısmı hangi ihtiyaç için çıktıysa onu sağlayıp başka bir şeye ilgi duymadan gemiye döner ve hiçbir engelle karşılaşmadan, kimseyle çekişmeden, izdihama da maruz kalmadan geminin en geniş ve en rahat yerlerine yerleşir.

Bazıları ise rengârenk çiçek türleriyle bezeli araziye seyretmeye, bu çiçekli araziden ve son derece güzel meyveli ağaçlarla kaplı ormandan fışkıran çeşit çeşit hoş kokuları teneffüs edip türlü türlü büyüleyici bitkileri koklamaya, güzel sesli kuşların tatlı ötüşlerini dinlemeye dalmışlardı. Ne var ki, ihtiyaç duydukları şeylerden başkasını almaya durumları elvermediğinden (bu güzel şeyleri geride bırakıp) gemideki yerlerine dönmüşlerdi. Bunlar da oldukça rahat ve geniş yerler, yumuşak koltuklar buldular.

Bazıları da, ihtiyaç duydukları şeylerin bulunduğu yerlerden öteye gitmeden, bu sedefleri ve değerli taşları, civardaki meyveleri ve çiçekleri toplamaya koyuldular. Bu arazinin taşlarını, sedeflerini; umulanın aksine, çok geçmeden solup gidecek olan çiçekleri; az zaman sonra çürüyecek, yanında bulunulmaktan rahatsızlık duyulacak olan meyvelerin hizmetçisi olarak bu ağır yükü yüklenip gemiye döndüler. Ancak, daha önce gelenler geminin geniş yerlerini doldurmuş olduğundan, son derece sıkıntılı, dar bir yere sığınmak zo-

runda kaldılar. Üstelik yerin dar oluşu ve kendilerini iyice sıkıntıya sokması yanında, bir de sırtlarına sardıkları bunca taşlar, sedefler, çiçekler ve meyveler yerlerini iyice daraltarak onları, daha önce gelenlerin sahip olduğu rahatlık ve ferahlıktan büsbütün mahrum bıraktı. Ayrıca, öncekilerin yanında korumak, esirgemek ve herhangi bir zarara uğramasını önlemek zorunda kalacakları, yerlerinin daralmasına yol açacak taşları da bulunmuyordu. Halbuki bunlar, taşların kaybolmasından korkarak istirahatlarının büyük bir kısmını bu taşlarla meşgul olmaya ayırmak, bunların üzerine titremek, aklını fikrini bu şeyleri korumakla meşgul etmek zorunda kalmışlardı. Bunlardan bir veya birkaçı kayboldukça bu durum o şeyleri toplayanları huzursuz ediyor, keder ve üzüntüye boğuyordu.

Nihayet başka bir grup da bu geniş araziye ve ormana dalarak gemilerini ve gitmek istedikleri vatanlarını unutmuş bir halde ormanın içlerine doğru ilerleyip bu taşları, sedefleri, çiçekleri toplamakla meşgul oluyor; tattıkları bu meyveler kendilerine vatanlarını hatırlamalarını, gemiye yetişip kurtulma zamanlarının daraldığını farketmelerini engelliyordu. Fakat yırtıcı hayvanlar, zehirli yılanlar, ürkütücü sesler, yüzlerinde ve bedeninin diğer yerlerinde acılı yaralar açacak asma dallar, ayaklarını parçalayıp uzun tedavi gerektirecek sıra sıra dikenler, yürümeyi engelleyecek, mahrem yerlerini örten elbiselerini kirletip bozacak çamurlar, elbiselerini paramparça edecek çalılar, ayaklarına dolaşp yürümelerini zorlaştıracak sarmaşıklar gibi şeylerin vereceği kesintisiz belalar, dertler ve her şeyi unutturacak acılar da onları bekliyordu.

Sonunda kaptan geminin hareket etmekte olduğunu kendilerine haber verdiğinde bir kısmı kopardıkları ve topladıkları şeylerle döndüler ve (yolculuk boyunca) tasvir ettiğimiz sıkıntılara maruz kaldılar. Gemide elverişli yer kalmadığından ancak dar, sıkıntılı, yorucu ve rahatsız edici, hatta tehlikeli hastalıklara yol açacak bir yer bulabildiler. Bazılarıysa, ormanın içlerine iyice dalmış olup geniş arazide yollarını şaşırdıkları ve kayboldukları için kaptanın sesini bile duymadılar.

Nihayet gemi kalktı ve ormandakiler, vatanlarından büsbütün kopmuş olarak, bulundukları mahalde korkunç ve öldürücü tehlikelerle, dehşet verici felaketlerle yüz yüze kaldılar. Kimini yırtıcı hayvanlar parçaladı; kimi çukurlara düştü; kimi bataklıklarda boğuldu; kimi yılanlar soktu. Neticede hepsi de pis kokulu ve tiksindirici cesetler haline geldiler; organları parçalandı; iğrenç durumlara düştüler. Böylece, gitmek istedikleri ülkelerinden büsbütün mahrum kalan bu insanları, (açgözlülükleri yüzünden bu hallere düştüklerini) bilmeyenler üzüntüyle anarken, yaptıklarını bilenlere de ibret oldular.

Toplayıp sırtlarına sardıkları, akıllarını çelen, hürriyetlerini ellerinden alan, rahatlarını kaçıran, yerlerini daraltan, kanepelerini dolduran yüklerle gemiye dönenlere gelince, o çiçekler çok geçmeden soldu; o taşları ve onların renklerini canlı tutan rutubet kaybolunca taşların renkleri de uçtu; o sedefler baygınlık veren pis kokulu şeyler haline geldiler. Artık bütün bu şeyler onlara bir yük ve eziyet kaynağıydı. Şu halde onları denize atmaktan başka çareleri yoktu. Çünkü bunlar artık sadece sahibinin hareketini engelleyen, hayatını zehir eden, kaldığı yeri dert yeri yapan, hürriyetini elinden alan bir yük haline gelmişti. Böylece (onları denize atmakla) elleri bomboş kaldı. Bu fena kokuların kendilerini etkilemesi, yerlerinin dar ve sert olmasıyla kendilerine sıkıntı ve huzursuzluk veren bu şeylere ağır bir şekilde hizmet etmenin verdiği yorgunluk yüzünden kuvvetten düşmeleri sebebiyle daha ülkelerine ulaşmadan birçok hastalığa müptela oldular. Bazısı oraya varmadan öldü; bazıları da ancak hasta ve bitkin olarak varabildi. Manzarayı seyre dalıp (hoş kokuları) teneffüs etmek yüzünden gemiye geç dönenler, dışarıyla meşguliyeti bu kadar olanlar, sadece geniş ve rahat yer bulamamış oldular. İhtiyacı için dışarıya çıktığı sırada gözüne çarpan şeyler dışında, duyularının algıladığı herhangi bir şeyle meşgul olmadan, oyalanmadan gemiye dönenler ise herkesten önce en geniş ve en rahat yerleri tuttular ve afiyet içinde, ülkelerine döndüler.¹⁶⁵

¹⁶⁵el-Kindî, Risâle fi'l Hile li Def'il Ahzân (Üzüntüden Kurtulmanın Yolları), s. 61-63.

Kindî'nin anlattığı "Gemi Metafor"u, bir önceki mağara örneğinin tahlilinde dikkate alınan hususlar ile bir metafor-
da aranacak özellikler göz önünde bulundurularak incelene-
cek ve felsefi üslûp açısından değerlendirilecektir.

Anlatının başında, mağara metaforunda da görüldüğü
üzere, "*İnsaların bu fânî âlemdeki halleri şu hikâyedeki topluluğun
durumuna benzer*" ifadesiyle hikâye ile *felsefî fikir/tema* arasın-
da bir bağlantı ve paralellik kurulabileceği anlaşılmaktadır.
Akabinde ise tamamıyla bir hikâye anlatıldığı dikkatlerden
kaçmamaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse hikâye, bu bağ-
lantılar ve siyak/sibak olmadan da mücerred bir şekilde oku-
nup anlaşılabilecek ve anlatılabilecek bir bütünlüğe sahiptir.
Ancak şu da var ki hikâye, öylece soyutlanmış bir halde bira-
kılmayarak yeniden felsefî fikir/tema ile arasındaki örtüşme
ve ilişki ortaya konularak şöyle devam ettirilmiştir:

Bu misalimizdeki temsili âlem, gerçek âlemi, o âlemde ge-
çerli olanları yansıtmaktadır. Gerçekten, çok geçmeden bi-
zim için birer yük haline gelecek olan yerdeki taşlara, sudaki
sedeflere, ağaçlardaki çiçeklere, kuru otlara kapılmamız ne
kadar çirkindir!..¹⁶⁶

Hikâyesine bu çıkarımlarla devam eden Kindî (260/873),
hikâyedeki unsurların gündelik hayattaki izdüşümünü sıra-
lamaktadır. Böylece, "Gemi Metaforu" olarak adlandırılan
hikâye, sıradan bir hikâye ya da teşbih, mesel, anoloji, deyim
vb. bir söz sanatı olmaktan çıkıp bir felsefe üslubu olarak be-
lirmektedir.

Bugüne kadar eğretilme, benzetme gibi söz sanatları ile
iç içe ele alınarak birbirine karışmış örneklerin hepsini bura-
da tek tek ayrıştırarak irdelemek, yer ve zaman darlığı sebe-
biyle pek mümkün olmadığı gibi, konunun sınırlarını da aş-

¹⁶⁶el-Kindî, *age.*, s. 63-64.

maktadır. Ancak birkaç örnekten daha bahsedilerek, söylenmek istenilenin ne olmadığı *selbi yöntem* kullanılarak anlatılmaya ve genişletilemeye çalışılacaktır.

Batıdan Doğuya pek çok filozofta görülebilecek, anlatı parçaları, anekdotlar, tahkiye unsurları vb. yukarıda anlatılmaya çalışılan felsefi bir üslûp çerçevesinde kullanışlı olduğu düşünülen metaforla karıştırılmamalıdır. Çünkü sözü edilen iki yöntem arasında yaklaşım farkının bulunduğu düşünülmektedir.

Pek çok örneği temsil ettiği düşüncesiyle, Gazali (505 /1111)'den verilecek iki misalin üzerinde durularak konuya bir açılım getirilmesi uygun görünmektedir.

Gazali, *el-Munkızu mine'd-Dalâl* isimli eserinde, felsefe kitaplarını mütalaa etmeyi reddedenlerin afetinden bahsederken, bâtil ehlinin sözleriyle karıştı diye hakikatten yüz çevrilemeyeceğini anlatmak üzere, “(Âlim) baldan -hacamat şişesinde görse bile- tiksınmez. Düşünür ki şişe balın kendisini bozmaz. Nefsin ondan iğrenmesi cehilden ileri gelir. Esasen şişe pis kan için yapılmıştır. Cahil zanneder ki kan şişede olduğu için pis olmuştur. Bilmiyor ki kan kendinde mevcut bir sıfattan dolayı pistir. Balda bu sıfat olmayınca mücerret o şişede olması, ona o hali vermez ve pis olmasına sebep olmaz”¹⁶⁷ açıklamasını yapmaktadır.

Bu örnek metaforik değer bakımından, yukarıda sayılan unsurları kısmen barındırır, ancak onda daha önceki örneklerde olduğu gibi aynı açıklık ve parlaklık bulunmamaktadır. Çünkü burada tahkiye unsuru yetersizdir. Her ne kadar hikâyede benzeyen ile kendisine benzetilen unsurlarına yer verilmiş olsa da, bu haliyle metafordan çok teşbih, anoloji şeklinde nitelendirilmesi daha uygun olabilir.

¹⁶⁷Gazali, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, çev: Hilmi Güngör, İstanbul: MEB Yay., 1990, s. 40.

Gazali'nin şu sözleri, aynı çerçevede ele alınabilecek ve felsefede metaforun ne olmadığını gösterebilecek nitelikte bir örneklik teşkil etmektedir: "Şunu da anlatmalı ki iyi para ile kalp para arasında, bir kese içinde bulunmak suretiyle, yakınlık bulunması iyi parayı kalpa çevirmez." Bu sözleriyle müellif, iyi fikir ile yanlış fikir arasında bir kıyas yaparak birbir eşleştirilebilecek bir benzetmede bulunmaktadır. Fakat hikâye üslubu barındırmayan bu benzetme, söz sanatları açısından değerlendirildiğinde kendisine bir yer bulacaktır. Ancak bahsedilen üslûp, felsefeye mahsus olduğu düşünülen metaforik yönleme dönüşmüş sayılmayacaktır. Çünkü metaforik üslubun unsurlarının tamamını taşımamaktadır. Bura-ya kadar verilen örneklerden ve tahlillerden de anlaşılacağı üzere, iki üslûp arasında benzeyen noktalar olmakla birlikte farklılıklar da bulunmaktadır.

Bu bölümde metaforla ilgili bazı bilgiler ortaya konulduktan sonra, şimdi bu veriler doğrultusunda, çalışmanın esas konusu olan Hay b. Yakzân Risâlesi metaforik bir yaklaşımla çeşitli açılardan incelenecek ve mesele daha derinlemesine ele alınacaktır.

II. BÖLÜM

HAY b. YAKZÂN RİSÂLESİ'NİN ÇÖZÜMLENMESİ

2.1. Hay b. Yakzân Risâlesi'nin ilintili olduğu diğer aynı adlı ve benzer içerikli eserler

İslam felsefe geleneğinde, Hay b. Yakzân ismiyle günümüze ulaşan iki eserden ilki İbn Sînâ (428/1037)ya¹⁶⁸, ikincisi İbn Tufeyl(581/1185)'e aittir. Benzer içerikli bir anlatıyı, *Kıssatü'l-Gurbeti'l-Garbiyye* adlı eserinde farklı başlıkla¹⁶⁹, Şihabüddin es-Sühreverdî el-Maktul (587/1191) de ele almıştır.¹⁷⁰ Molla Cami (897/1492)'ye ait *Salaman ve Absal* adlı mesnevi ise, Hay b. Yakzân hikâyesindeki iki kahramanın adını taşımaktadır.¹⁷¹

¹⁶⁸Lenn Evan Goodman, "İbn Tufayl", *History of Islamic Philosophy*, S. H. Nasr-O. Leaman (ed.), London, 1996, s. 315.

¹⁶⁹Sühreverdî, Risâlesi'nin yazılış gayesini *İbn Sînâ'nın Hay Risâlesindeki* sorumlu bitişin daha doğru bir açıklaması olarak ifade etmektedir. *İbn Sînâ*, İbn Tufeyl, Sühreverdî *Hay b. Yakzân*, thk. Ahmed Emin, Dimeşk: Dâru'l-Medâ, 2001, s. 131.

¹⁷⁰*İbn Sînâ*, İbn Tufeyl, Sühreverdî, *age.*, s. 131; Muhammed Lütü Cuma, *Târihu Felâsifeti'l-İslâm fî'l-Meşrik ve'l-Mağrib*, byy., ts., s. 105; s. Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev: Ali Ünal, İstanbul: İnsan Yay., 1985, s. 68-71; Abdurrahman Bedevi, *Şahsiyat Galiga fî'l-İslam*, 3. bs., Kahire: Sina li'n-Neşr, 1995, s. 152-162; Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, der ve çev: M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yay., 2004, s. 73-75.

¹⁷¹Ömer Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", *DİA*, VII, s. 96; Molla Cami, *Salaman ve Absal*, hz: Sadık, Yalsızuçanlar, İstanbul: Timaş Yay., 1999; Sühreverdî,

İbn Tufeyl (581/1185)in *Hay b. Yakzân Risâlesi* aslında İbn Sînâ (428/1037)'nin bir başka hikâyesini de içinde barındırmaktadır. *Salaman ve Absal* adlı bu tahkiye, İbn Sînâ'ya ait üç¹⁷² temsili, alegorik hikâyeden birisini oluşturmaktadır.¹⁷³

Konusu ve yapısı gereği, yukarıda adı zikredilen ilk üç risâlenin dışında tutulması uygun olan, Salaman ve Absal'ın hikâye kahramanı olarak karşımıza çıkan ancak mesnevi tarzında yazılmış bir eser olan Câmî'nin eseri üzerinde durulmayacaktır. Kitabın temel husularda diğer hikâyelerden çok az oranda yararlandığı görülse de, üzerinde çalışılan konuyla doğrudan ilişkili olmadığı anlaşılmaktadır.

İbn Sînâ, İbn Tufeyl ve Sühreverdî'nin konu, kahramanlar ve muhteviyat bakımından birbiriyle ilintili olduğu kabul edilen söz konusu eserlerin yazım tarzı, amaçları ve kahramanların durumu birbirlerinden farklılık arz ettiği görülmektedir. Yazım tarzından kastedilen, giriş bölümünde de teorik olarak ayırmaya çalışıldığı üzere, hikâyenin tahkiye yapısıdır. Bu da edebiyatta bir üslûp olarak çokça kullanılan *alegorik, temsili anlatım* ile aslen felsefi bir tahkiye tarzı olan *metaforik anlatım* arasındaki farktır. İbn Sînâ ve Sühreverdî'ye ait hikâyeler alegorikken İbn Tufeyl'inki ise, metaforiktir.

Cebrail'in Kanat Sesi, çev: Sedat Baran, İstanbul: Sufi Kitap, 2006, s. 24-27; Sühreverdî, *Kitabu'l-Lemahât*, thk ve tkd: Ma'lûf, Emil, 3. bs., Beyrut: Dâru'n-Ne-hâr li'n-Neşr, 1991, s. 15-20; Sühreverdî, *Kıssatü'l-Gurbetü'l-Garbiyye*, haz: Henry Corbin, Tahran: Müessesesi-i Mütalaat ve Tahkika, 1993.

¹⁷²*Hay ve Salaman ile Absal*'dan başka sözünü ettiğimiz üçüncü hikâye, *Risâle'tü't-Tayr*'dır. Hüseyin Kudazkur, "el-Kasasür-Remziyye fi Felsefeti İbn Sînâ", Arapça'ya çev: Muhammed Züракıt, *Mecelletü'l-Mahacce*, Beyrut, 2001, S: 1, s. 49-50; İbn Sînâ-Sühreverdî-A. Gazali-N. Razi, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler* (1), çev: Komisyon, İstanbul: İnsan Yay., 1997, s. 11.

¹⁷³*İbn Sînâ*-vd., age., ay.; Hilmi Ziya Ülken, "İbn Sînâ", *İA*, V/II, s. 819; Türker-Küyel, Mübahat, "İbn Sînâ ve 'Mistik' Denen Görüşler", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Aydın Sayılı (ed.), Ankara: TTK Yay., 1984, s. 749.

Konun daha iyi anlaşılması için bir başka örnek vermek gerekirse, edebi-tasavvufi bir eser olan Şeyh Galib'in *Hüsn ü Aşk*'i¹⁷⁴ dervişin seyr-i sülukunu yani tasavvufi bir konuyu alegorik anlatım tarzıyla¹⁷⁵ aktarmışsa, İbn Sînâ ve Sühreverdî de felsefi bir bahsi alegorik öykülerle¹⁷⁶ aktarmaktadırlar. Bu iki eser ile İbn Tufeyl'in *Risâlesinin* farkını ortaya koymak bakımından alegorik-metaforik ayrımının burada neye göre yapıldığı sorulabilir. Konunun müşahhaslaştırılması istenebilir.

Şöyle ki, İbn Sînâ'nın *Hay b. Yakzân*'ı ile Sühreverdî'nin *Kıssatü'l Gurbeti'l-garbiyye*'sinde geçen her kelime neredeyse bir başka kelime ile karşılanmakta ve metin üzerine yapılan *tahkik ve şerh*¹⁷⁷ çalışmaları da bu hususu açıkça ortaya çıkarmaktadır. Oysa metaforik olarak tavsif edilen İbn Tufeyl'in eseri böyle birebir temsile muhtaç bir yapıya sahip değildir. O, anlattığı hikâyenin kahramanı mekanı ve şahıslarıyla bir temsil içermekten ziyade hikâyenin bütünü pek çok farklı yorum ve katmanda okunmaya müsait anlamlar içermektedir.

İbn Sînâ ve Sühreverdî'nin eserleri, temsil, kelime ve cümle düzeyinde ve birebir anlamlandırmayı gerektirirken, İbn Tufeyl'in eserinde temsil bütüncül bir anlam kazanmaktadır. Hikâye hangi düzeyde okunacaksa, ona göre baş kahraman ve tahkiyenin diğer unsurları yorumlanabilme özellik ve çok anlamlılık imkânına sahiptir.

¹⁷⁴Bkz: Şeyh Galip, *Hüsn ü Aşk*, haz: Orhan Okay-Hüseyin Ayan, 2. bs., İstanbul: Dergâh Yay., 1992.

¹⁷⁵Gibb, E. J. Wilkinson, *Osmanlı Şiir Tarihi*, çev: Ali Çavuşoğlu, Ankara: Akçağ Yay., 1999, III-IV, s. 388-389.

¹⁷⁶Bu hikâyelerin *alegorik* olarak nitelendirilmesi hakkında geniş bilgi için Bkz: Peter Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sînâ)*, Philadelphia: University of Pennsylvania, 1992.

¹⁷⁷Bkz: İsmail Yakıt, "Ruhun Yolculuğu (Kıssat el-Ğurbet el-Ğarbiyye, Şehabeddin Suhreverdî) *Felsefe Arkivi*, S: 26, İstanbul, 1987, s. 218 vd.; *Ibn Sînâ*-vd., age., s. 23-75.

Konu, dil, edebiyat ve felsefe düzleminde giriş bölümünde açıklanmıştır. Felsefi örneklemeler bakımından ise birinci bölümün ilgili yerinde, felsefe tarihindeki bu tür bütüncül birkaç örneğe yer verilmiştir. İbn Tufeyl'e ait, *Hay b. Yakzân Risâlesi* zikredilen bu bağlamda ele alınmaya çalışılarak tahkiye bu zaviyeden değerlendirilecektir. Binaenaleyh İbn Tufeyl'in eseri bu metodik anlatım yönüyle ayrılmaktadır.

İçerik açısından ortak unsurlar taşıyan bu hikâyelerin, aslında birebir örtüştüğünü söylemek mümkün gözükmektedir. Zamandizinsel olarak bakıldığında, risâlelerin yazılış sırası, İbn Sînâ (428/1037), İbn Tufeyl (581/1185) ve Sühreverdî (587/1191) şeklindedir. Ancak içerik bakımından bir sıralama yapıldığında başka bir ifadeyle, içeriğin birbirinin konularını tamamlaması bakımından ele alındığında bu sıralama İbn Tufeyl, İbn Sînâ ve Sühreverdî şeklinde yapmak mümkün gözükmemektedir. Çünkü karşılaştığında Hay b. Yakzân'ın bir ihtiyar olduğunu belirten¹⁷⁸ İbn Sînâ'nın aksine İbn Tufeyl, Hay'ı doğumundan başlayarak ayrıntılı bir biçimde anlatmaktadır. Sühreverdî'ninki ise tam da İbn Sînâ'nın öyküsünün bittiği yerden başlayarak onu eleştirir ve öykünün getirdiği açılımları yeterli ve doğru bulmadığı için, eserini yazdığını daha eserin baş tarafında dile getirmektedir.¹⁷⁹ Hikâye'nin akışına, konuları bakımından, zamandizinsel ve bütünlükçü bir yaklaşım getirmek gerekirse, bu üç risâlenin arasındaki ilişkinin böylece özetlenmesi mümkündür.

Müellifler, sanki ortak kahraman ve ortak yanlara sahip bu hikâyenin üç değişik evresinin ve kahramanın üç farklı evrendeki seyrüseferini anlatmaya çalışmışlardır.

Eserlere bugünden bakılacak olursa bu durum, birbirini tamamlayan üç ciltten oluşmuş *nehir-roman*lara yahut *Matrix* ve

¹⁷⁸İbn Sînâ, İbn Tufeyl, Sühreverdî, *Hay b. Yakzân*, s. 43-44.

¹⁷⁹İsmail Yakıt, *age.*, s. 218.

Star Wars gibi birbirini tamamlayan üç bölümden oluşmuş sinema filmlerine benzetilebilir. Ancak, ilginç olan ortak bir tema ve kahramanlar etrafında gelişen bu üç hikâyenin müellifleri, hem başka amaçlara sahip olarak bu öyküleri aktarmışlar hem de birbirlerini kıyasıya eleştirmişler, daha doğru ve yerinde olanı anlatmak kastıyla eserlerini kaleme aldıklarını da ısrarla belirtmişlerdir.¹⁸⁰ Yine bugünden bakarak hikâyelerin genel bir nitelendirilmesi yapılacak olursa, İbn Tufeyl'in adasal bir hikâye anlattığını, Sühreverdî'nin ise daha çok yol hikâyesi formatında bir anlatımı tercih ettiği görülmektedir. İbn Sînâ ise, geleneksel rivayet tarzının tam bir örneğini sergilemektedir.

İbn Tufeyl'in eserinin, diğerlerine benzediği ve ayrıldığı yönleri kısaca belirtildikten sonra İbn Sînâ ve Suhreverdî'nin hikâyeleri kısaca özetlenerek İbn Tufeyl'in eserine geçilecektir. Ancak özetlere geçilmeden önce yine üç eserin de anlaşılmasında ve değerlendirilmesinde önemli bir faktör olduğu düşünülen ilk olarak İbn Sînâ tarafından aktarılan *Hay b. Yakzân* hikâyesinin kaynağı konusunun ele alınmasında fayda mülâhaza edilmektedir.

İlk kez İbn Sînâ ile İslâm felsefesinin alanına girdiği anlaşılan ve daha sonra muhtelif biçim ve yazımlarla etkisini koruyan *Hay b. Yakzân* anlatısının kökeni hakkında neredeyse genel bir kabul görmüş olan kanaat, onun Yunan Mitolojisi kaynaklı olduğudur.¹⁸¹ Zira Yunan ve Yeni Eflatuncu çevrelerde bu türden hikâyelerin meşhur olduğu, kullanıldığı bilinmektedir.¹⁸² Bununla birlikte, *Hay b. Yakzân* risâlesinin aslının Aristoteles (M.Ö.322)'e kadar ulaştığı da ihtimaller arasındadır.¹⁸³

¹⁸⁰İbn Tufeyl, thk: İlyafi, *age.*, s. 62; İsmail Yakıt, *age.*, s. 218.

¹⁸¹*İbn Sînâ*, İbn Tufeyl, Sühreverdî, *Hay b. Yakzân*, s. 19; Hilmi Ziya Ülken, "İbn Sînâ", *IA*, V/II, s. 819.

¹⁸²A. Adnan Adıvar, "İbn Tufeyl", *IA*, V/II, s. 830.

¹⁸³Bu husus daha çok, *İbn Sînâ*'nın bu kıssayı yazdığı sıralarda, onun hayat hikâyesini de ikmal eden öğrencisi Cüzânî'nin isteği üzerine, onun Aristoteles'in

Ayrıca Batı'da, Hermes, Fisagor (M.Ö.500), Herakleitos (M.Ö.480), Sokrat (M.Ö.391) ve Empedokles (M.Ö.334) gibi isimler, anlatılarında, farklı anlam katmanlarına, sembol, alegori ve metaforlara yer vererek söz ve eserlerinin zor anlaşılmasını arzulamış olmalılardır.¹⁸⁴

Yukarıda sözü edilen durum bir tarafa bırakılacak olursa hikâyenin İslam felsefesi geleneğinde hatırı sayılır bir yer edinmiş olması, bu kıssanın çeviri geleneği içinde aktarılmış olması mümkün olduğu gibi, klasik çağların nakil-rivayet geleneğinin etkisinin olması da imkân dahilindedir.

İnsanlığın belleğinde yer edinmiş pek çok ortak-benzer kıssaların kaynağına doğru gidildiğinde *Kutsal Kitaplara* dayandıkları tahmin edilmektedir.¹⁸⁵ Bu durum doğal olarak geleneksel anlatıda, rivayet unsurunu baskın kılmış, kurgu (fiction) karşısında rivayetin açık ara üstünlüğü şeklinde tezahür etmiştir. Bazı kurgusal nitelikli hikâyeler ortaya çıktıysa da, dönemine hakim bir anlayışın sonucu olarak anonimleşerek, mervi hale gelmiştir.

eserlerini de şerh ile meşgul olmasıdır. Hatta bu ve benzeri kıssaların, Huneyn b. İshak tarafından Yunanca'dan Arapça'ya aktarıldığı da söylenmektedir. *Ibn Sînâ*-vd., *age.*, s. 10. Ayrıca Bkz: Peter Heath, *age.*, s. 10.

¹⁸⁴Şemsüddin Şehrazûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrak*, thk. Hüseyin Ziyai, Tahran: Müessesetü Mütaleat-ı ve Tahkikat-ı Ferhengî, 1993, s. 22.

¹⁸⁵Konu hakkında geniş bilgi için Bkz: Ahmed M. Cemal, *el-Kasasü'r-Remziyye fi'l-Kur'an*, Dimeşk, 1985; Vehbe Zuhaylî, *el-Kıssatü'l-Kur'âniyye*, Beyrut, 1992; Necmettin Şahinler, *Kur'an'da Sembolik Anlatımlar*, İstanbul: Beyan Yay., 1995; Salah Abdulfettah el-Hâlidî, *Kur'an Öyküleri*, çev: Ahmet Sarıkaya, Konya, 2002; Mehmet Akar, *Risâle-i Nur'larda Temsiller ve Hikâyeler*, İstanbul: Timaş Yay., 2005; Şehmus Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, İstanbul: Beyan Yay., 2003; M. Sait Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, İstanbul: Yöneliş Yay., 1993; Şadi Eren, *Kur'an'da Teşbih ve Temsiller*, İstanbul: Işık Yay., 2002; İdris Şengül, *Kuran Kıssaları Üzerine*, İzmir: Işık Yay., 1995; Ebu Hafs en-Ney-sabûrî es-Semerkindî, *en-Neylû'l-Hasis fi Hikayati'l-Hadis*, thk. Halid Ebu Süleyman, Beyrut, 2001; Abdülmecid Muhammed, *Nazarâtun Fikhiyyetun ve Ter-beviyyetun fi Emsali'l Hadis mea Takdimeti fi Ulûmi'l-Hadis*, Tâif, 1992.

İşte bu aktarım kültürü ve rivayet geleneği, dünün dünyasında hikâyelerin kurgusal otantikliğine ve orijinalliğine değil, muhteviyatlarının ve maksatlarının ne olduğuna önem vermiştir.

İbn Sînâ ve takipçilerinin işledikleri hikâyeler de, bu konuda tek örnek değildir. Bütün bir hikâye geleneğine, *Kutsal Kitapların* da etkisi unutulmamalıdır. Hikâyeler din, felsefe, edebiyat, folklor gibi pek çok disiplinde ortak kullanılmış ve müellifi aranmadan anonimleşerek yerleştirildiği konseptte göre, *anlatan/aktaranın* kaskına göre yeni anlam ve işlevler kazanabilmiştir.

Dönemleri itibariyle, müelliflerin, filozofların ve ediplerin Doğu-Batı algısı, bugünkü gibi olmaması sayesinde daha rahat ve önyargısız, hikmet ve hakikati önceleyen bir transferi kolaylıkla yapılabildiklerine işarete eden pek çok örnek bulmak mümkündür.

İbn Sînâ ve takipçilerinin örneğine benzer hususlar, Mevlana Celâleddin (672/1273)'de de görülmektedir. Nitekim Abdülbaki Gölpınarlı (1982), Mevlana'nın eserlerinden bahsederken, onun bütün eserlerinin, ortak unsurlar ve özellikler taşıdığını söylerken, eserlerinde yer alan kıssaların da halk arasında yaygın bilinen hikâyeler, İslam tarihinden alınan maruf tablolar, meşhur menkıbeler olduklarını bildirmektedir.¹⁸⁶ Mevlana, kurgusal değil, mervi hikâyelerle anlatmak istediklerini ifade etmektedir. Konumuzla doğrudan alakalı bir örnek ise, Mevlana'nın *Mesnevi-i Manevisinde* yer alan bir hikâyenin, tamamen Yunan literatüründen alınmış olmasıdır.

Kabak hikâyesinin, M.S. II. yüzyılda yaşamış bir Latin yazar olan Apuleius'tan (d. 124 - ö. 170) alınmış olmasıdır. Onun,

¹⁸⁶Mevlâna Celâleddin, *Mecâlis-i Sab'a (Yedi Meclis)*, çev. ve hz: Abdübâki Gölpınarlı, Konya, 1965, s. 2, (Sunuş yazısından).

Millî Eğitim Bakanlığı tarafından Dünya Edebiyatından Tercümeler-Lâtin Klâsikleri arasında yirmi yedi numarada yayınlanan *Altın Eşek* adlı kitabında¹⁸⁷ aynı hikâyenin anlatıldığı görülmektedir. Mevlânâ'nın kronolojik olarak kendisinden yaklaşık on bir asır kadar önce yaşamış olan bir yazarın kitabında geçen söz konusu hikâyeyi alıp aktarması¹⁸⁸ da yukarıda anlatmaya çalışılan noktalara ışık tutacaktır.

Klasik çağlarda insanlık, ortak bir hikâyenin ortak kullanıcıları olmakta bir beis görmeyerek kültürler arası geçişkenlik sağlamıştır. İslam felsefesi de bu zenginlikten nasibini almış ve söz konusu hikâyeler böylece ortaya çıkmıştır denilebilir.

Verilen bu kısa bilgilerin ardından ileride faydasına binen İbn Sînâ'nın *Hay bin Yakzân* (Uyanık oğlu Diri) risâlesi konunun daha iyi anlaşılması ve kalıcı olması için kısaca özetlenecektir:

Hikâyenin başkahramanı olan filozof, kendi yurdunda oturduğu bir sırada arkadaşları (Bedendeki iç ve dış kuvvetler, hassalar)¹⁸⁹yla birlikte yakın bir yere yaptıkları gezintide karşılımlarına olgun yaşta, dinç, gösterişli ve bilge bir kişi çıkar. Adı Hay b. Yakzân (akl-ı faal yahut Cebrail) olan bu kişi Beytülmakdis (alem-i akli)den olduğunu söyler.

Filozof ile bilge kişi çeşitli irfani meseleler üzerine derin bir sohbet dalarlar. Söz feraset ilmîne gelir. Hay, filozofa ahlâk ve psikoloji konuları çerçevesinde insanın erdem ve bilgi yolunda olgunlaşma imkânlarını anlatır.

¹⁸⁷Lucius Apuleius, *Asinus Aureus* (*Altın Eşek*), çev: Nurullah Ataç, Ankara, 1950. Aynı kitap, yakın zamanda tekrar tercüme edilerek yayınlanmıştır: Lucius Apuleius, *Metamorphoses* (*Başkalaşımalar*) *Asinus Aureus* (*Altın Eşek*), çev: Çiğdem Duruşken, Kabcacı Yay., İstanbul, 2006.

¹⁸⁸Ahmet Ögke, "Mevlana'nın Mesnevisinde 'Har (Eşek)' Metaforu", *Tasavvuf*, S: 18, Ocak-Haziran 2007, s. 28.

¹⁸⁹Bu özet metninde parantez içinde, yukarıda sözü edilen eserlerin *alegorik* vasfını göstermek üzere bazı kelime ve terkiplerin *kastedilen mânâları*, verilmiştir.

Böyle bir imkânı elde etmenin en temel şartı, filozofun bu yolda kendisine ayak bağı olan arkadaşlarından zamanı gelince uzaklaşmayı bilmesidir. Hay b. Yakzân daha sonra, sürekli olarak çıktığı seyahat (Vücut mertebesince kendinden aşağıdaki akılları bilmek)leri esnasında gezip gördüğü beldeleri filozofa anlatır.

Bu beldeler doğu-batı (ruh yurdu olan doğudan, maddi aleme batıya doğru yolculuk etmektedir) arasında, batı istikametinde ve doğu istikametinde olmak üzere üç bölgede yer almaktadır. Son iki bölgenin sınırlarının ötesine geçmek sıradan yolcunun işi değildir. Ötele-re gitmek ancak bengisu denilen bir kaynaktan içmek ve orada yıkanıp paklanmakla mümkündür.

Batı istikametinin en ucunda ayn hamie denilen büyük, kızgın bir deniz vardır. Burası güneşin battığı yerdir. Bu en uzak batı ile filozofun yaşadığı belde arasında çeşitli oluş ve bozuluşların yurdu olan beldelerle böyle değişmelere mâruz kalmayan istikrarlı, aydınlık, fakat ışığını başka yerden alan beldeler bulunmaktadır. Bu aydınlatılmış beldelerde oturanlar farklı ilim, karakter, maharet, yetenek, meslek ve sanatlara sahiptir.

Onların ötesinde ise on iki bölgeye ayrılmış geniş bir ülke yer almaktadır. Daha da ötesi insanların giremediği uçsuz bucaksız bir memleket olup burada ruhanî varlıklar oturmaktadır.

En uzak batıdan doğuya doğru olan istikamet hattında bulunan bütün beldeler âlemin sol cihetini teşkil eder. Bu hat boyunca uzanan mesafeler katedildikçe çeşitli madenlere, bitkilere, hayvanlara ve nihayet insanlara rastlanacaktır.

İnsan türünün yaşadığı beldeden daha da doğuya ilerleyince şeytanın iki boynuzu arasından güneşin doğduğu beldeye ulaşılır. Gerekli şartları yerine getirip belirli engelleri aşanlar doğuya ilerleme imkânı bulabilirler. İlerisi meleklerin beldesi olup daha ötelelerde bütün belde sakinlerinin itaate memur olduğu ulu padişahın huzuru bulunmaktadır. Hay'ın bütün bunları anlattıktan sonra filo-

*zofa, şimdi istersen benimle gel, seni ulu padişaha götüreyim tekli-fiyle risâle sona erer.*¹⁹⁰

Sühreverdî'nin, *Kıssatu'l-Gurbeti'l Garbiye* (Batıya Yolculuğun Hikâyesi) risâlesinin konusu da kısaca şöyledir:

Kardeşi Asım (fitri güç) ile birlikte kuş (nefsi kemaller) avlanmaya çıkan filozofun Maverayunnehir (ulvi âlem) diyarındaki mağrip (maddi heyulani âlem) halkı (cismani kuvvetler) zalim olan (dünya) bir yerleşimde tutsak edilişleri anlatılmaktadır.

Derin bir kuyuya (beden, karanlık âlem) hapsedilen kahramanların geceleri kuyudan çıkıp bir köşk mahallinden civarı seyretmelerine izin verilmiştir. Mehtaplı bir gecede hüdhüd (İlhami kuvvetler) kuşu onların bu esaretten nasıl kurtulacaklarını bildiren bir mektup getirir.

Bu mektuptaki açıklamalara göre hareket ederek kurtulurlar ve çeşitli beldeleri dolaşarak Tûr-i Sînâ (felekler feleği)ya kadar çıkarlar.

*Fakat filozof, nasıl olduğunu anlamadan kendisini yeniden mağrib diyarının zindanında bulur ve kurtulmak için niyaza başlar; zira son derece haz veren beldeleri görmekten tekrar mahrum kalmıştır.*¹⁹¹ *Sühreverdî, diğer kıssalardan anlatım tarzı farkıyla da dikkati çekmektedir. Anlatısı boyunca, hikâyesinde ayetlere başvurur.*

2.2. Hay b. Yakzân Risâlesi Üzerine Yapılan Çalışmalar ve Değerlendirmeler

Çalışmanın asıl konusu Risâlenin özetini vermeden önce, İbn Tufeyl (581 / 1185)'in risâlesinin ve üzerine yapılmış çalış-

¹⁹⁰İlhan Kutluer-Hasan Kâtipoğlu, "Hayy b. Yakzan", *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 551-552; *İbn Sînâ-Sühreverdî-A. Gazali-N. Razi, age.*, s. 23-77.

¹⁹¹İlhan Kutluer-Hasan Kâtipoğlu, "Hayy b. Yakzan", *DİA*, XVI, 554; İsmail Yakıt, "Ruhun Yolculuğu (Kıssat el-Gurbet el-Garbiyye, Şehabeddin Suhreverdî) *Felsefe Arkivi*, S: 26, İstanbul 1987, s. 218 -226.

maların bir dökümü ve değerlendirmesi yapılmaya çalışılacaktır.¹⁹² Eserin etkileri ve daha sonraki çağlarda açtığı yollar ise yeri geldiğinde incelenmeye çalışılacaktır.

Yazma nüshaları:

1- Oxford Bodleyenne Kütüphanesi. 703/1303 istinsah tarihini taşıyan 1:133 (2) numaralı yazma.

2- Cezayir Milli Kütüphanesi. 1180/1766 istinsah tarihli yazma.

3- British Museum. 978, 10 numaralı yazma.

4-Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye Teymur Koleksiyonu, eser kütüphane kataloğunda yanlışlıkla İbn Seb'in'e nisbet edilen *Esrâru'l-Hikmeti'l-Meşrikiyye* adıyla kayıt edilmiştir.

a- *Mirkâtu'z-Zülfâ ve'l-Meşrebu'l-Esfâ* adıyla İbn Seb'in'e nisbet edilen, Hikmet bölümündeki, 19 numaralı yazmadır.

b- Tasavvuf, 149 numaralı yazmadır.

5- Escorial Kütüphanesi 699, 3 numaralı yazmadır. Buradaki nüshada bir kısım bozulmalar ve yıpranmalar söz konusudur. E. Casiri, Escorial Kataloğunda yanlış bir biçimde bunun el-Merrakuşî'nin zikrettiği *Nefs* kitabı olduğunu kaydetmiştir. Gerçekte ise bu *Hay b. Yakzân* adlı risâledir.

6- İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi,

¹⁹²Bu kısmın oluşumunda; İbn Tufeyl, thk: İlyafi, age., s. 141-147; Ömer Mahir Alper, age.; Fuat Sezgin, (ed.)-Collaboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer, *Ibn Tufayl Muhammad Ibn Abdimalik Ibn Muhammad (d. 581/1185) Texts and Studies*, Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1999; Leon Gauthier, *Ibn Thofail Sa Vie Ses Oeuvres*, Paris, 1909; Sami S. Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism: a Philosophic Study of Ibn Tufayl's Hayy b. Yaqzan*, Leiden: E. J. Brill, 1974; Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara: TDV Yay., 1997; Abdurrahman Bedevi, "Hay b. Yakzan", *Mevsûatü't-Türâsi'l-İnsâniyye I*, Kahire ts.; Bekir Karlığa, *İslam Düşünce'sinin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, İstanbul: Litera Yay., 2004; Bedrettin Aytaç, *Ibn Tufayl'in "Hayy Ibn Yakzan" Adlı Romanının Öz, Biçim ve Üslup İncelemesi*, AÜSBE, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 1989 adlı eserlerde oluşturulmuş listelerin tamamı taranmış ve kullanılmıştır.

a- Ayasofya, K-4807'de *Risâle Hay b. Yakzân* adıyla kayıtlı yazmadır.

b- Abdulgâni Ağa, 200'de *Risâle Hay b. Yakzân* adıyla kayıtlı yazmadır.

c- Halet Efendi, 807/3'de *Esrâru'l-Hikme el-Meşrîkiyye* adıyla kayıtlı yazmadır.

d- Hamidiye, 1448/16'da *Risâle Hay b. Yakzân* adıyla kayıtlı yazmadır.

e- İbn Bâcce'nin *Risâletü't-Tisâl el-Akl bi'l-İnsân* adlı eserinin içerisinde *Hay b. Yakzân* adıyla Hacı Mahmud Efendi, 5683/3'te kayıtlı yazmadır.

7- Dimeşk, Mektebetü'l-Esed Tantâvî ailesi koleksiyonundaki nüsha Muhammed et-Tantâvî el-Ezherî tarafından h. 1284 tarihinde istinsah edilmiştir.¹⁹³

2- Hay b. Yakzân'ın neşirleri:

1- Edwardo Pococke neşri, Oxford 1671, eser Latince tercümesiyle birlikte. İkinci baskısı 1700 yılında yapılmıştır.

2- H. Reland neşri, 1701, notlar ve Almanca çevirisiyle birlikte.

3- Mısır'da 1881'de iki kez neşredilmiştir. Bunlardan biri 60 sayfa olarak Matbaatü'l-Vatan'da, diğeri ise 41 sayfa halinde Matbaatü Vadi'n-Nîl'de basılmıştır. İskenderiye'de el-Matbaatü'l-Mısriyye tarafından 1898'de, Kahire'de Matbaatü Mısır tarafından h. 1322 ile 1327 yıllarında basılmıştır.

¹⁹³Şam'da bu çalışma için yaptığımız araştırmalar sırasında bu yazmayı görmek istemiştik. Mektebetü'l-Esed Yazma Eserler Kısım (Mahtutat) Sorumlusuna konuyu açtığımızda, sözü geçen nüshanın Tantavi ailesine ait olduğunu ve Tantavi ailesinin Suudi Arabistan'a göçleri sırasında bu nüshanın, oraya intikal ettiğini belirtmişti. Çalışmamızda sıklıkla temel aldığımız, İbn Tufeyl'in, *Hayy b. Yakzan Risâlesi*'nin Arapça neşirlerinden birinin de sahibi, Prof. Dr. Abdülkerim İlyafi ile çalışmamız bağlamında yaptığımız sohbetler sırasında aynı bilginin teyidini de aldık.

4- İstanbul'da 1881 yılında iki kez neşredilmiştir.

5- Leon Gauthier neşri, Cezayir 1900 (Eserin ilk tenkitli neşri olup, Arapça metin 123, Fransızca tercümesi de 122 sayfadır; ayrıca 16 sayfalık bir giriş bulunmaktadır).

6- Cemil Salîba ve Kamil İyâd neşri, Dımaşk 1935.

7-Ahmed Emin neşri, Mısır 1952.

8- Albert Nasrî Nader neşri, Beyrut 1986 (Naşirin önsözü ve talikiyle birlikte).

3-Hay b. Yakzân'ın tercümeleri:

1- Yahudi filozof Musa en-Narbûnî (Moses b. Johshua of Narbonne) tarafından miladi 1349 yılında İbranca şerhle birlikte gerçekleştirilmiş İbranca tercüme.

2- Pico della Mirandola tarafından XV. yüzyılda İbraniceden yapılan Latince tercüme.

3- E. Pococke tarafından 1671 yılında *Philosophus Autodidactus* adıyla gerçekleştirilen Latince tercüme.

4- Spinoza'nın arkadaşı J. Bouwmeester tarafından 1672'de Latince'den gerçekleştirilen Felemenkçe tercüme.

5- Oryantalist H. Reland'ın 1701 yılında gerçekleştirdiği başka bir Felemenkçe tercüme.

6- George Keith tarafından 1674 yılında yapılan İngilizce tercüme.

7- Biri George Ashwell tarafından 1686'da, ikincisi ise Simon Ockley tarafından 1708 yılında yapılan diğer iki İngilizce tercüme.

8- Paul Bronnle tarafından *The Awakening of The Soul* adıyla, Hay b. Yakzân'ın belirli bölümleri seçilerek 1904'te gerçekleştirilen İngilizce tercüme.

9- George Pritius tarafından *Der Naturmensch Oder Geschichte des Hai Ebn Yoktan* adıyla 1726 yılında Latince'den Al-mancaya yapılan tercüme.

10- J. G. Eichhom tarafından 1783 yılında Arapçadan Almancaya tercüme.

11- Leon Gauthier tarafından *Riçâlâ de Hay Ben Yaqdhan* adıyla 1900 yılında gerçekleştirilen ilk Fransızca tercüme.

12- Pons Boigues tarafından 1900 yılında yapılmış İspanyolca tercüme.

13- J. Kuzmin tarafından 1920’de ve Angel Gonzalez Palencia tarafından 1936’da gerçekleştirilen Rusça tercüme.

14- Babanzade Reşid tarafından 1923 yılında yapılan Türkçe tercüme.¹⁹⁴

15- Bedîu’z-Zaman Fîrûzanfar tarafından *Zindahe Bedar* adıyla 1956’da Farsça’ya yapılan tercüme.

16- Z. A. Siddîki tarafından 1955’te gerçekleştirilen Urduca tercüme.

4- Hay b. Yakzân üzerine Türkçe tezler:

1- Bedrettin Aytaç, *İbn Tufayl’in “Hayy İbn Yakzan” Adlı Romanının Öz, Biçim ve Üslup İncelemesi*, AÜSBE, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 1989.

2- Mehmet Abdullah Canbek, *İbn Tufeyl’in “Hayy bin Yakzan” Adlı Eseri ve Ütopyalar Arasındaki Yeri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İÜSBE, Malatya, 1996.

3- Şükrü Kolukısa, *İbn Tufeyl Felsefesinde İnsan*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), CÜSBE, Sivas, 2003.

4- Ömer Mahir Alper, *İbn Tufeyl’in Hayatı ve Felsefesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul, 1993.

¹⁹⁴İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan*, çev: Babanzade Reşit, İstanbul 1923. Bu çeviri etrafında gelişen yayım faaliyetinde Türkçe Hay b. Yakzan hikâyesi pek çok baskı yapmıştır. Önce 1985 yılında İnsan yayınları tarafından, N. Ahmet Özalp’ın hazırladığı bu çeviri, kitap olarak neşredilmiştir. Ardından aynı eser, *İbn Sî-nâ’nın Hay Risâlesi* (çev: M. Şerefeddin Yalıtıkaya) de eklenerek genişletilmiş, açıklamalı yeni bir baskıyı YKY hazırlamıştır (1996). Bu kez İnsan yayınları tarafından 2000 yılında konuyla alakalı bazı makale çevirileri eklenerek ve önceki çeviri gözden geçirilip, Arapça aslından bir kez daha tercüme edilmiştir.

Böylece Risâle hakkında yapılan ve bu çalışmada yararlanılan önemli çalışmalar verilmiş olmaktadır.

İbn Tufeyl'in, Hay bin Yakzân (Uyanık oğlu Diri)

Risâlesinin konusunu şöylece özetleyebiliriz:

İbn Tufeyl, eserine, mektup tarzında yazdığı bir girişle başlamaktadır. Burada, kendisinden, İbn Sînâ'nın el-Hikmetu'l-Meşrikiyye adlı eserinde dile getirdiği bazı sırların açıklanmasının istendiğinden hareketle, bunu bir hikâyeye aracılığıyla anlatmak istediğini belirtmiştir.

Bundan sonraki bölümde Hay b. Yakzân'ın doğumu, iki varsayım halinde sunulur. Hikâyenin geçtiği yer ise, Ekvatorun altındaki Hint adalarından biridir. Birinci varsayımda, Hay 'ın bu anasız babasız doğumlara uygun olduğu söylenen bölgede, bir miktar toprağın zamanla mayalanarak bazı değişimler geçirmesi sonucu doğduğu belirtilir. İkinci varsayımda ise, Hay 'ın, sözü geçen adaya yakın bir adada, bir ana-babadan dünyaya geldiği, daha sonra ise bir sandıkla denize bırakıldığı ve dalgaların onu bu adaya getirdiği söylenir. Bu iki varsayıma göre adada tek başına bir bebek olarak bulunan Hay, onu görerek, yavrusu sanan bir ceylan tarafından emzirilir, beslenir ve büyütülmeye başlanır. Bir süre sonra Hay b. Yakzân ceylanın sesini taklit ederek, ona benzer sesler çıkarır. Ancak zamanla, hayvanlarla kendisi arasındaki ayrılığın bilincine varır.

Hayvanları daha dikkatle gözlemlemeye ve hayvanlarla kendisini kıyaslamaya başlar. Yedi yaşına vardığında, bu farkları daha iyi değerlendirir bir hale gelmiştir. Bu arada, çıplak oluşundan dolayı utanma duygusu gelişir ve örtünme ihtiyacı hisseder. Daha sonra kendini savunma amacıyla alet yapmayı öğrenir. Bir süre sonra, ceylan ölür. Bu olay, Hay b. Yakzân'da ölümün sırlarını araştırma ve ne olduğunu anlama merakı uyandırır. Sonuçta, ölümün, gövdeyi geçici bir süre yurt edinen ve sonra terk eden şeyden ileri geldiği sonucuna varır. Bundan sonra da ilgisi, bu canlılık veren şeye yönelir. Derken, ateşle karşılaşır ve böylece yiyeceklerini de ateşte

pişirmeye başlar. Bundan sonra, avlanmada büyük ustalık kazanır. Ateşin faydalarını gördükten sonra da, ona büyük bir hayranlık ve sevgi besler. Buradan hareketle kendisini büyüten ceylanın kalbinde de, ateş türünden bir şeyin olabileceği hükmüne varır. Buna delil olarak da, canlıların vücutlarının sıcak, ölümlerinkinin ise soğuk oluşunu gösterir. Derken, hayvanları kesip biçmeye, yüreklerini çıkarmaya başlar. Sonuçta, hayvanlara hayatiyet veren şeyin yürekteki sıcak buhar olduğuna kanaat getirir. Hayvanların diğer organlarının birbiriyle bağlantısını öğrenmek için, bir merak duyar ve canlı veya ölü, birçok hayvanın vücudunu keserek incelemeye başlar. Kısa sürede, anatomide büyük bilginlerin düzeyine ulaşır. Tüm organlara fonksiyonlarını sağlayan şeyin hayvansal ruh olduğu sonucuna varır. Bu sırada, ayakkabı, giysi gibi şeyleri yapmayı öğrenir. Kendine bir barınak inşa eder. Adadaki bazı yabani hayvanları evcilleştirerek, kendi hizmetinde kullanmaya başlar. Bu sırada, yaşı yirmi birdir. Sonra, düşüncelerini oluş ve bozuluş âlemindeki varlıkları inceleme üzerinde yoğunlaştırır. Araştırmaları sonunda, tüm hayvanlarda bulunan ruhun aslında aynı ve tek olduğu kanaatine varır. Aynı sonuca bitkiler için de ulaşır. Daha sonra, bu iki canlı türünü birlikte düşünür ve ortak özellikleri dolayısıyla, bitki ve hayvanları tek bir varlık olarak tasavvur eder. Derken, gözlerini cansız varlıklara çevirir. Onların da aslında tek bir nesne olduğuna kanaat getirir. Bitki ve hayvanların da, ruhlarının dikkate alınmazsa, bu nesnelerden farksız olduğu düşüncesinden hareketle, bütün nesnelerin aslında tek bir varlık olduğu görüşüne ulaşır. Cisimlerde de, cisim olma özelliklerinin dışında, kendilerine özgü bazı nitelikleri bulunduğunu kavrar. Bunlar, Hay b.Yakzân'ın ruhani dünyadan aldığı ilk bilgilerdir. Daha sonra, diğer nesnelerde hayvansal ruhun olmadığını görerek, ilgisini onun üzerinde yoğunlaştırır. Tekrar gözlerini cisimlere çevirir ve araştırmaları sonucunda, her cismin, madde ve biçimin birleşmesinden oluştuğu sonucuna varır. Maddenin değişmediği, biçimin ise sürekli değiştiğini görür. Bu bilgilere ulaştığında, Allah vergisi olarak, her yara-

tilan şey için bir Yaratıcı'nın bulunması gerektiği bilgisine varır. Daha sonra da, tüm şekillerin sonradan yaratılmış olduğuna, her biri için de bir Yaratıcı'nın varlığının zorunlu olduğuna kanaat getirir. Alemin Failini tanıma isteği duyar ve O'nu düşündükten sonra, cisimler gözünde önemlerini kaybederler. Hay b.Yakzân, bu bilgi aşamasına geldiğinde, yaşı yirmi sekizdir. Yaratıcı'yı tanıma hususunda cisimlerde aradığını bulamayınca, gökcisimlerini incelemeye başlar. Önce bu cisimlerin boyutlarının sonsuza uzanıp uzanmadığını düşünür fakat daha sonra, bir nesne için böyle bir şeyin imkânsız olduğunu anlar. Bu arada, ay, güneş ve yıldızların doğuş ve batışlarını izler, göğün de küre şeklinde olduğunu öğrenir. Daha sonra, evrenin yoktan mı var olduğu yoksa başlangıçsız mı olduğu sorusu üzerinde düşünür. Bu konuda kesin bir karara ulaşamaz. Ancak cisimlere ait durumların üzerinde bir Fail'in mevcudiyetini kesinlikle idrak eder. Daha sonra, o Yaratıcı'nın, bütün varlıkların varoluş sebebi olduğunu anlar. Dünyadaki tüm güzelliklerin, değerlerin ve üstün niteliklerin, o yüce Fail'in sayesinde olduğunu kavrar. Bu sırada yaşı otuz beştir. Bundan sonra, gözlerini cisimlere değil, onların Yaratıcısı'na çevirir ve gittikçe bu duyulur, hissedilir dünyadan, yüce âleme bağlanır. Yüce varlığı ise, duyu organlarıyla değil, kendi zatı aracılığıyla kavradığını anlar. Cisimler, gözünde değerlerini iyice kaybederler. Böylece Hay b.Yakzân, ölümün ardından insan ruhlarının bedenden ayrıldıktan sonra, sevinç, coşku ve huzur bulması için önce Yaradan'ı bilmesi, müşahade etmesi ve huzurunda dururken ölmesi gerektiğine kanaat getirir. Kendisi de, bunun için devamlı olarak Yaradan'ı müşahade etmeye ve ondan bir an bile gözünü ayırmamaya karar verir ve bunu nasıl yapabileceğini araştırmaya başlar. Hayvanlarda ve bitkilerde aradığını bulamayınca, gözlerini gökcisimlerine çevirir ve onların Yaradan'ı devamlı olarak müşahade ettiklerini görür. Hayvanların Yaradan'ın bilincinde olmadıklarını, oysa kendisinin bu bilince ulaştığını fark ederek, hayvanlardan farklı bir türün temsilcisi olduğunu anlar. Ruhundan dolayı, Yaradan'la da arasında

bir benzerlik olduğuna kanaat getirir. Çünkü Yaradan cisimsel niteliklerden nasıl arı ve yüce ise kendi ruhu da böyledir. Ancak, bedeni dolayısıyla, hayvanlarla da arasında bir benzerlik görür. Sonuçta Hay b.Yakzân, hayvanlara, gök cisimlerine ve Yaradan'a benzerliğinin gerektirdiği faaliyetler olmak üzere, üç tür faaliyetle kendisini yükümlü kılar, hayvanlara benzerliğinin, ruhuyla değil, doğasıyla ilgili olduğunu bildiği için, bunun gereklerini en alt düzeyde yapmaya karar verir. Beslenmesi konusunda, birtakım ilkeler tespit eder, bitkilere en az zarar verecek ve kendisini aç bırakmayacak kadar az yemek gibi bir yol izler. Daha sonra, gök cisimlerini dikkatle izler, onlara benzemeye çalışır. Bu süre içinde, Tanrı'ya ulaşmasının, ancak bilgi yoluyla mümkün olduğunu anlar, maddi şeylerden tamamen arınmak ve yalnızca Tanrı'yı düşünmek amacıyla kulübesinin en kuytu köşesine çekilir ve ilgisini diğer tüm şeylerden keser. Bir süre sonra da, diğer varlıklar ve kendi zatı tamamen kaybolur ve fena (yokluk) durumuna erer. Böylece, hiç bir gözün göremeyeceği, hiçbir kulağın duyamayacağı, hiçbir kalbin hissedemeyeceği bir duruma gelir. Yazar bundan sonra istiğrak (kendinden geçme) ve fena üzerinde, Hay 'ın ulaştığı durum hakkında bazı bilgiler verir. Hay, müşahedelerinden sonra, bu görülür dünyanın sorumluluklarından bıkar ve tekrar o makama ulaşmak için çalışır ve gittikçe azalttığı bedensel ihtiyaçlarını karşılamamanın dışında, hiçbir şey için bu durumu terk etmez. Bunun için de Allah'tan, bedeninden tamamen ayrılarak, kurtuluşa ermeyi diler. Hay b.Yakzân bu duruma ulaştığında, yaşı ellidir.

Bu sırada, yakın bir adada Salaman ve Asal isimli iki arkadaş yaşamaktadır. İkisi de, doğru inancı benimsemişlerdir ve dini daha iyi öğrenmek, daha iyi ve güzel yaşamak için sürekli dinin emirlerini okumakta ve üzerinde düşünmektedirler. Ancak Asal, daha çok batına, yani dinin emirlerinin iç anlamlarına önem vermekte, ilgilenmekte ve yorumlamayı istemektedir. Salaman ise zahirle, yani dinin emirlerinin dış anlamlarıyla ilgilenmektedir. Ayrıca, dinde insanları hem yalnızlığa, hem de toplumla beraber yaşamaya davet

eden emirler ve öğeler vardı. Sonuçta, Asal yalnızlığı, Salaman ise toplum içinde yaşamayı seçer ve Asal, Hay b.Yakzân'ın yaşadığı adaya gider. Orada, Allah'a ibadet, O'nun ilahi ve güzel adlarını ve sıfatlarını düşünmekle vaktini geçirir. O da, Allah'a ulaşmayı amaç edinmiştir ve bedensel ihtiyaçlarını asgari bir düzeyde karşılamaktadır. Bir süre sonra adada Hay b.Yakzân ile karşılaşır. Hay onun da kendisi gibi Tanrı'yı bilen zatlardan olduğunu anlar ve arkadaşlık etmeye başlarlar. Bu arada Asal, Hay 'a konuşmayı öğretir ve birbirlerine serüvenlerini anlatırlar. Asal'ın Tanrı, melekler, kitaplar, elçiler, öteki dünya, Cennet, Cehennem konusunda inandığı şeylerin, Hay 'ın müşahede ettiklerinin simgesi olduğu konusunda şüphesi kalmaz. Hay 'ın hizmetine girer, ona bağlanır. Asal da ona adayı, oradaki insanları, öbür dünya ve Cehennemi, yeniden dirilmeyi, kıyameti, hesabı, Sırat köprüsünü anlatır. Hay, bunları dinler ve anlatanın da, Tanrı elçisi olduğuna inanır. Daha sonra Hay b.Yakzân'da Asal'ın adasındaki insanlara karşı bir acıma duygusu uyanır ve oraya giderek onları uyarmak ve bu dünyanın kötülüklerinden arındırmak ister. Asal ona bunun zor bir şey olduğunu anlatırsa da, kararından vazgeçiremez ve Allah'ın onlara bir lütfü olarak yolunu şaşırp adanın kıyılarına gelen bir gemiye binip, Asal'ın geldiği adaya giderler. Asal, Hay b.Yakzân'ı ada sakinlerine takdim eder, o da, gece gündüz, tüm gücüyle onları doğru yola davet etmeye, davranışlarını düzeltmeye çalışır. Ancak, bir süre sonra bu toplumun, maddi ihtiyaçlarının doyurulmasını esas aldığı, bundan ötesiyle ilgilenmediğini anlar. Hay 'a göre, onlar aslında iyi insanlardır, hayrı ve gerçeği aramaktadırlar, fakat yaradılışlarındaki eksiklik ve bilgisizlikten dolayı gerçeği, gerçeğe özgü yoldan aramamaktadırlar. Bundan sonra da, bu insanlar için uğraşmanın faydasızlığını görür ve Asal ile adalarına döner ve ölünceye kadar, orada Allah'a kulluk ederler.

Yazar, eserini bir sonuç bölümüyle bitirir. Burada, önemli konularda açıklamalar yaptığını, bunları ancak Tanrı bilgisine sahip kimsele-

rin anlayabileceğini ortaya koyduğu sırların, ancak ehil olanlar tarafından kavranabileceğini belirtmekte ve Allah'tan suçlarını bağışlamasını, O'nun bilgisine ulaştırmasını dileyerek, eserini bitirmektedir.¹⁹⁵

2.3. Risâle'nin Çeşitli Yaklaşımlarla ve Farklı Başlıklar Altında Çözümlemesi

Tam adı *Hay b. Yakzân ev Esrârü'l-hikmeti'l-meşrikiyye*¹⁹⁶/*işrakiyye*¹⁹⁷ olan risâlenin öncelikle adını oluşturan terkinin kelimelerini ele almak yararlı olacaktır. Zira isminin içeriğini doğrudan belirlediği bir eserle karşı karşıya bulunmaktadır. Risâlenin meşhur ismi *Hay b. Yakzân* olmakla birlikte, *Esrârü'l-hikmeti'l-meşrikiyye/işrakiyye* ismini de filozof eserin en başında İbn Sînâ(428/1037)'ya isnad ederek aktarmaktadır.

Kelime ve Kavram Olarak Hay ve Yakzân:

Hayyun kelimesi, *ha-ye-ye* filinin sıfat-ı müşebbehesidir. *Ha-ye-ve* kökünden türetildiği de iddia edilmiştir. Yine *fey'ale* vezninden olduğu da söylenmektedir ki, hayat sahibi olmayı anlatan bir sıfattır.¹⁹⁸

Hay, Allah'ın sıfatlarından. Bu anlamıyla özel bir anlama sahiptir. Zira diğer varlıklar için söz konusu olan hayat sahibi anlamının zıddı olan ölüm anlamı, Allah'ın sıfatı olan *Hayyun* kelimesi için söz konusu edilemez.¹⁹⁹ Diğer bir anla-

¹⁹⁵Bedreddin Aytaç, İbn Tufayl'in "Hayy İbn Yakzan" Adlı Romanının Öz, Biçim ve Üslup İncelemesi, AÜSBE (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1989, s.1-8.

¹⁹⁶İbn Tufeyl, thk: İlyafi, age., s. 55; Kutluer, "İbn Tufeyl" DİA, XX, 418; Abdülhalim Mahmud, *Felsefetü İbn Tufeyl*, Beyrut, 1975, s. 71.

¹⁹⁷*Ibn Sînâ*, İbn Tufeyl, Sühreverdî *Hay b. Yakzân*, s. 13.

¹⁹⁸Ebü Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhîr fî't-Tefsîr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992, II, 608.

¹⁹⁹er-Râğib el-İsfahânî, *el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk: Muhammed Seyyid el-Kilânî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts., s. 138; el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhîr fî't-Tefsîr*, II, 608.

mı ise canlı, hayat sahibidir ki, çoğulu *ahyaun* kelimesidir. Bu anlamıyla şu ayette yer almaktadır:

“Allah yolunda öldürülenlere ‘ölüler’ demeyin. Hayır, onlar diridirler(=*ahyaun*). Ancak siz bunu bilemezsiniz.”²⁰⁰

Hayyun kelimesi, yaşam ve algılanabilir bir faaliyet sahibi, konuşma yeteneğine sahip canlı²⁰¹ akleden ve işlerliğe sahip güç anlamlarına da gelmektedir. Bu anlam Beşşar b. Burd (167/783)’un şu şiirinde yer almaktadır:

“Eğer diriye (=Hayyen) seslenseydin, işittirirdin. Ama seslendiğinde hayat yok ki!”²⁰²

Çoğulu yine *ahyaun* şeklinde geldiği halde mahalle, şehirde bir yerleşim birimi anlamına da gelmektedir.²⁰³ el-Ezherî (370/980) ise Hay kelimesine hak (gerçek, doğru) anlamını İbnu’l-A’râbî’den Sa’leb’in rivayeti olarak aktarmaktadır. Bu anlama “O, hakkı (=el-Hayyu) batıldan ayıramaz” mânâsındaki atasözünü delil olarak getirmektedir.²⁰⁴

Yakzân, kelimesi ise, *ya-ka-za* fiil kökünden türetilmiş, *sıfat-ı müşebbeh*dir. Bu fiilin masdarı olan *Yakazatun* kelimesi uyku kelimesinin zıttı olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla, kelime, *uyumayan anlamında uyanık mânâsını ifade etmektedir*.²⁰⁵ *Teyakkaza li’l-emri*: Bir iş için gözünü dört açtı, uyanık davranıldı cümlesi bu anlama örnek verilmektedir.²⁰⁶ Bu kelimenin Arapçada yalnızca söz konusu edilen bu anlamı vardır.

²⁰⁰Bkz: Bakara, 1/154.

²⁰¹Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Mu’cemu Tehzîbi’l-Luğa*, thk: Riyâd Zeki Kasım, 1. bs., Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2001, I, 952.

²⁰²İsfehânî, *age.*, s. 138-139.

²⁰³Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-Ayn*, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, s. 226; Muhammed b. Hasen b. Dureyd el-Ezdî, *Cemheratu’l-Luğa*, hz: İbrahim Şumsuddîn, 1. bs., Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2005, I, 88; el-Ezherî, *Mu’cemu Tehzîbi’l-Luğa*, I, 952; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Mu’cemu’s-Sihâh*, hz: Halil Memun Şeyhâ, Beyrut: Daru’l-Ma’rife, s. 278; ez-Zemahşerî, *Esasu’l-Belâğa*, 1. bs., Beyrut: Dâru Beyrut, 1992, s. 151.

²⁰⁴el-Ezherî, *age.*, I, 952.

²⁰⁵Halil b. Ahmed, *age.*, s. 1075.

²⁰⁶el-Ezherî, *age.*, III, 3983.

Meşhur Arap şairi Antera b. Şeddâd (h.ö.22/601) bir beytinde bu kelimeyi kullanmıştır: “Ben düşmanımı geceleyin uyanıkken(=Yakzânu) vururum.”

Bu iki kelimenin etimolojik ve leksikolojik yapısı böylece özetlenebilir. İstilahî, felsefî anlamı da tam olarak yukarıda aktarılan verilerden bağımsız sayılamaz. Ancak muhtelif yorumlar da yapılabilir.

Bu veriler ışığında yaygın biçimde Türkçe’ye çevrildiği şekliyle Hay b. Yakzân ‘ın Türkçe karşılığının “uyanığın oğlu diri” olduğunu söyleyebiliriz.

Henry Corbin’e göre İbn Sînâ’nın risâlesinde bu isim şu anlamı taşımaktadır: “Hay İbn Yakzân (Uyanık oğlu Diri) kendi adını ifşa ederek melek oluşunu açığa vurmaktadır. Diri (Hay) ölümün meleğin varlık sahasına giremeyeceğine işarettir. Çünkü ölüm, bilkuvve durumların zat ile (öz) karışımının (terkib) bir sonucudur, oysa meleğin zatı karışımdan uzaktır. Uyanık (Yakzân), uykunun “sırf akıl” olan bir varlığın sahasına giremeyeceği anlamındadır. Beytü’l-Makdis, mukaddes olan ve maddenin kendisine girmesinden (hulul) uzak bir töze (cevher) sahip akıllar alemine (alem-i ukul) işarettir. Beytü’l-Makdis, Hay b. Yakzân’ın yolcuyu (salik) sırlarıyla tanıştıracığı maşriktir (doğu=ışık). Maşrik’in (ya da Beytü’l-Makdis) maddî dünyaya işaret eden ve genellikle kendisinden “Mısr” olarak söz edilen Mağrib (Batı=karanlık)’in karşılığı olduğu anlaşılmaktadır.”²⁰⁷

Buradan da anlaşılabacağı üzere aynı başlığı taşıyan ve birbirini takip eden bu risâlelerden İbn Sînâ’ya ait olanındaki eser başlığı ile İbn Tufeyl’e ait olanın başlığı aynı kelime ve kelime düzeyinde aynı anlamları muhtevi gözükselerde, aslında farklı anlamlara matufturlar.

²⁰⁷İbn Sînâ-Sühreverdî-A. Gazali-N. Razi, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler (1)*, çev: Komisyon, İstanbul: İnsan Yay.,1997, s. 29.

Yine aynı konu da A. Adnan Adıvar'ın değerlendirmesi de bu iki aynı başlıklı hikâyenin kahramanlarının neye delâlet ettikleri konusunda bir görüş ileri sürmekte ve İbn Tufeyl (581/1185)'in eserindeki kahramanın taşıdığı anlamı göstermektedir: "Müelliflere göre²⁰⁸, İbn Sînâ(428 / 1037)'nın Hay b. Yakzân adlı romanı ile bu felsefi roman arasındaki en mühim fark İbn Tufeyl'in kahramanı daha ziyâde tasavvufî zevahir²⁰⁹ altında görülen bir fert iken İbn Sînâ'nın romanında Hay b. Yakzân'ın daha ziyâde fevka'l-beşer bir ruhu temsil etmekte olmasıdır. Bir de İbn Tufeyl'de akl-ı faal, *kuvvede* iken, İbn Sînâ'da ilâhî nurun kendisinde tecellî ettiği akl-ı faal, *fili* olarak alınmıştır."²¹⁰

Ancak, İbn Sînâ'nın başkahramanını akl-ı faal ve dolayısıyla Cebrail'i temsil sadedinde değerlendirmek doğru olsa da İbn Tufeyl'in *Hay'ma* aynı anlamı ve temsil yetkisini vermek isabetli görünmemektedir. Çünkü zaten yukarıda da değinildiği üzere, İbn Sînâ (428/1037) ve Sühreverdî (587/1191)'nin öne sürdüğü meselelerle, İbn Tufeyl (581/1185) uzak düşmekte, bize bambaşka bir konu anlatmaktadır. Ve bu anlatım tarzı da bize göre diğer iki temsili, alegorik mahiyetli risâlenin yanında onun hikâyesini metaforik bir mahiyete büründürmektedir.

İbn Tufeyl, risâlenin adına, kelime düzeyinde sahip olduğu anlama da paralel bir temsil vermiştir. Çünkü *Hay*, İslâm'da Allah'ın güzel isimleri (*el-Esmau'l-hüsna*) arasında yer almak ile birlikte burada, ölümün karışık anlamı olarak diriliği anlatmak ve Tanrısal bir dirilikten öte ezeliyeti bakımından değil de, ebediliği bakımından ölümsüz ve diri oluşa karşılık

²⁰⁸Bkz T. J. De Boer, 218-223.

²⁰⁹İbn Tufeyl'in ısrarla üzerinde durmasına ve eserini ayırmasına rağmen ya tasavvuf ya da yeni eflatunculuk ekseninde anlaşılması ve açıklanmasına, bir türlü *el-hikmeti'l-meşrikiyye* zaviyesinden değerlendirilmemesine tipik bir örnek. Yeri gelince bu konu üzerinde durulacaktır.

²¹⁰A. Adnan Adıvar, "İbn Tufeyl", *İA*, V/II, s. 830.

gelmektedir ki, bu yine İslam inancına göre ruhun bir niteliğidir. Südür, vahdet-i vücud, tekvin, hangi teoriye dayanılırsa dayanılsın, yani ruhun ezeli oluşu konusu nasıl ele alınırsa alınsın ruhun ölmezliği genel bir kabuldür, denilebilir.²¹¹

İşte bu bakımdan *Hay* adı İbn Tufeyl'in risâlesinin içeriği de dikkate alındığında *ruhu*²¹² temsil etmektedir.

Yakzân ise daha çok bize Kuran'da geçen ve İslam'ın Tanrı anlayışının özlü bir biçimde tavsif edildiği ayetelkürsînin bir bölümünü çağrıştırmakta: "Allâh, ki O'ndan başka tanrı yoktur, dâimâ diri ve yaratıklarını koruyup yöneticidir. Kendisini ne bir uyuklama, ne de uyku tutar. Göklerde ve yerde olanların hepsi O'nundur. O'nun izni olmadan kendisinin katında kim şefâat edebilir? Onların önlerinde ve arkalarında olanı bilir. O'nun ilminden, ancak kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar. O'nun Kürsüsü, gökleri ve yeri kaplamıştır (O yüce padişah, göklere, yere, bütün kâinâta hükmetmektedir). Onları koru(yup gözet)mek, kendisine ağır gelmez. O yücedir, büyüktür."²¹³

Bu ayet hem kelime olarak *Hay* lafzını hem de *Yakzân* kelimesinin anlam karşılığını taşımaktadır.

"Kendisini ne bir uyuklama, ne de uyku tutar. (...la te'hu-zuhu sinetün ve la nevm...)" İfadesi, *Yakzân* kelimesinin açıklaması gibidir. Burada kamilen tanrısal kısmen de beşeri bir vasıflandırma için kullanılabilecek sıfatlar değil de sadece

²¹¹"Bu delil, ruhların (cesed için) araz olmadığını, onların cesetlerden önce mevcut olduklarını ve cesedin yok olmasından sonra da var olmaya devam edeceklerini ortaya koymaktadır". Bkz: İbn Hacer, *Umdetul-Karî*, Mısır 1972, XII, 371. Ayrıca Bkz: İsmail Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yay., 2005, s. 560.

²¹²İslam tasavvuf kültüründe, ruhun terbiye ve tekâmülünü, tarihi ve beşeri süreçteki yönleriyle irdeleyen Ömer Rıza Doğrul'un çalışması da konuyla doğrudan ilgili olmamasına rağmen, bir başka disiplinde, ruhun gelişim evrelerinden söz etmesi bakımından önemlidir. Bkz: Ömer Rıza Doğrul, *İslamiyet'in Geliştirdiği Tasavvuf*, İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1948.

²¹³Bkz: Bakara, 1/255.

tanrısal bir içerik ve özellik taşıyan *Yakzân* kelimesinin seçimi de manidardır.

Kahramanın sembolik adı, *Hay b. Yakzân*'dır. *Hay*, diri demektir. Çünkü, zekice, hayatı ima eder. Uyanığın oğlu, çünkü ebedi olan ile bağlantısını (rabitasını) ifade eder, Platon tarafından tanımlanan "uyanık/farkında olma (*wakefulness or awareness*)"yı ifade eder. Bu bağlam Müslümanların zihinlerinde Kur'andaki ifadesiyle; "Allahtan başka ilah olmadığına, diri olduğuna, kimseye muhtaç olmadığına, uyumadığına" inanmak ile ilgilidir²¹⁴ diyen Simon Ockley'de aynı hususa dikkat çekmektedir.

Yunan kültür ve düşünce birikiminin ürünü olan bu hikâye, İslam kültür ve felsefesinde de işlendikçe çeşitli anlamlar kazanmıştır. Ancak burada önemli olan İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzân* terkibine kazandırdığı anlamın temsili karşılığıdır.

Diğer benzerlerinden farklı olarak burada *Hay* akl-ı faal'e değil insanî ruha karşılık gelmektedir. Yeri gelince açıklamak üzere şu da eklenmelidir ki, *Hay*, sanki insan ideasının timsali ve bütün insanlığı temsil eden, varlığında barındıran âdem prototipi olarak sanki tek ideal *-ruh meal cesed-* insana karşılıktır. *Yakzân* ise Allah'ın zâtını temsilen kullanılmaktadır.²¹⁵

Bu yorumları yaparken şu da unutulmamalıdır ki, müellif *Hay*'ın adaya (yani dünyaya) gelişi hakkında iki rivayetten

²¹⁴Abu Bakr Ibn Tufail, *The History Of Hayy Ibn Yakzan*, translated from the arabic by Simon Ockley, New York, ts., s. 25.

²¹⁵"Aklın timsali olan bu ademin ismi *Hayy* ve kendisi, *Yakzan*'ın yani Allahın oğludur." diyen A. Adnan Adıvar, *Hay*'ı aklın timsali olarak kabul ederken farklı düşünse de, *Yakzan*'ın karşılığı hakkında fikir birliği olduğu görülecektir. A. Adnan Adıvar, "İbn Tufeyl", *IA*, V/II, s. 829. Ancak burada tabii ki İslam inancında asla kabul görmeyecek Tanrıya evlat isnadından bahsetmediğimizi, sadece Kur'an'da da yer bulan "ruh"un Tanrıdan insana doğru gönderilişi anlatılmış ve bu bağlamda Tanrı-İnsan irtibatının ruhî boyutu dillendirilmiş olmaktadır. Sözü geçen ayetler: "Ona ruhundan üfledi." (Secde, 32/9); "Ben, onun yaratılışını tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın" (Hicr, 15/29); "Ey Muhammed! Sana ruhtan soruyorlar. De ki: Ruh

bahsetmektedir ve hikâyenin başkahramanına verilen ismi bu rivayetlerden birinde, babası Yakzân idi ve çocuğa Hay ismini koydular²¹⁶ diye açıklamaktadır.

*Risâle'nin diğer adına gelince, Esrârü'l-hikmeti'l-meşrikiyye*²¹⁷, “Doğunun Hikmetinin Sırları”, şeklinde Türkçeye çevrilebilir.

Burada Doğu ile hem yukarıda da geçtiği üzere *ruhun yurduna aidiyet anlaşılabilir*, hem de doğrudan İslam anlaşılabilir. Hikmet sözcüğünden ise İslam felsefesi paradigmasında, ilk akla gelen anlamıyla felsefe anlaşılacaktır.²¹⁸

Macit Fahri, Hay b. Yakzân risâlesini değerlendirirken, bu eserin başlıca değerinin özgün edebî biçiminde yattığını söylemiş ve konusunu oldukça alelade olarak nitelemiştir. Esasen doğuda Farabi (339/950), İbn Sînâ (428/1037) ve İbn Bâcce (533/1138) tarafından geliştirilen Yeni Platoncu görüşlerin izahı olduğunu da ifade eder.²¹⁹

Macit Fahri, aslında genel bir kabulü dillendirmektedir. Zira *el-hikmetü'l-meşrikiyye* konusu çoğunlukla, Yeni Eflatuncu görüşle örtüştürülerek anlaşılmaya ve anlatılmaya çalışılmıştır.

Feylesofun eserinin kahramanı olan insan, daha pek küçük yaşta iken, ıssız bir adaya atılmış ve orada, sırf muhakemesinin kuvveti ile, felsefeyi keşfetmiştir. “İslâmiyetteki Yeni Eflâtunculuk nazariyesini baştan-başa yeniden kurar”²²⁰,

*Rabbimin bildiği bir iştir ve size ilimden ancak az bir şey verilmiştir”. (İsrâ, 17/85) “Onu tesviye edip, düzeltip de ruhumdan ona üfledim mi derhal ona secdeye kapanın”. (Sad, 38/72); “İrzini korumuş olan, İmrân kızı Meryem’i de Allah örnek gösterdi. Biz, ona ruhumuzdan üfledik ve Rabbinin kelimelerini ve kitaplarını tasdik etti...” (Tahrim, 66/12), “İrzini iffetle koruyan Meryem’e ruhumuzdan üflemiş, onu ve oğlunu, bütün âlem için bir ibret kıldık” (Enbiya, 21/91) Bu ayetlerin yorumu ve konunun ayrıntıları için bkz: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, Eser Neşriyat, ts., V, 3062, 3197-3205; V, 3367; VI, 4109; VII, 5133-5134.*

²¹⁶İbn Tufeyl, thk: İlyafi, age., s. 71.

²¹⁷İşrakîyye diye de geçtiği daha önce tespit edilmiştir.

²¹⁸Hikmet kavramı etrafında geniş malumat ve yaklaşımlar için Bkz: İlhan Kutluer, *İslam’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul, 1996, s. 18, 25-144, 216.

²¹⁹Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, 2. bs., İstanbul: İklim, 1992, s. 238-239.

²²⁰A. Adnan Adıvar, *agm.*, s. 829.

diyen A. Adnan Adıvar da, İbn Tufeyl'i ve risâlesini tamamiyle Yeni Eflâtunculuk ile açıklamaktadır. Onun orijinallliğini de Yeni Eflâtuncu teoriyi, bu eser aracılığıyla özgün bir biçimde yeniden kurmasına bağlamaktadır.

Oysaki bugün konu hakkında yapılan araştırmalar ve telif edilen eserler arttıkça, *el-hikmetü'l-meşrikiyye*'nin Müslüman filozofların Yeni Eflatuncu görüşü dile getirmekten çok öte, özgün bir felsefenin peşinde oldukları, kendi özgün felsefe tasavvurlarını dile getirmek üzere de bu adlandırmayı kullandıkları anlaşılmaktadır.

Mehmet Bayrakdar'ın, İşrak ve Meşriki hikmet arasında kurduğu bağlantı, bu konuda İbn Sînâ ve İbn Tufeyl'in yerlerini tespit etmekle kalmamakta, konuya bir açılım da getirmektedir. Bu açılım noktası, konuya Farabi'nin öncü katkısını göstermesi bakımından önemlidir. Bir de bu çabanın, Yeni Eflatunculuğun bir uzantısı ve açılımı olmaktan öte, İslam filozoflarının özgün bir arayışının kanıtını oluşturmaktadır:

“Bilindiği gibi, işrâk kavramı ilk defa Farabi ile ortaya atılmıştır. Farabi, yaptığı birçok felsefe çalışmasının aslında büyük ölçüde Yunan felsefesinin tanıtılmasına hasredilmiş bir felsefe tarihi çalışması olduğunun farkındaydı. Bunun için, o, bir gerçek Doğu Felsefesi, yani başka bir deyişle tam ve gerçek mânâda bir İslâm felsefesi kurmanın gerekliliğine ileri yaşımda inanmıştı. Tasarladığı bu felsefeyi doğuş, aydınlanma, ışık ve parlama anlamına gelen “işrâk” sözüyle ifâde etmişti. Çünkü Farabi, hayatının sonuna doğru, saf aklî felsefenin yetmezliğini anlamıştı.”²²¹

Muhyiddin Azzûz, eserinde bu konuya özel olarak yer verirken, Kindî (260/873) den başlayarak meseleyi etraflıca tartışmaktadır. Sonunda da konuyu İbn Tufeyl ve *Hay b. Yakzân* Kıssasına bağlamaktadır.²²²

²²¹Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 105.

²²²Muhyiddin Azzûz, *et-Tatavvuru'l-Mezhebiyyu bi'l-Mağrib*, Tunus, 1976, s. 43-49.

İlhan Kutluer'in konuyla ilgili çalışması da, klasik çağda felsefe tasavvurunu ve İslam filozoflarının İslam felsefesi paradigmasına bakışını ve adlandırmalarını anlatırken *el-hikmetü'l-meşrikiyye* konusuna etraflıca yer vermektedir. Bu adlandırmaların ve çevresindeki arayışın özgünlüğünü şu satırlarla ortaya koymaktadır: "İslam felsefe geleneğini tesis eden Müslüman filozoflar bir taraftan süreklilik fikrinin gereği olarak eski felsefe üstadlarının otoritelerini ciddiye alırken öbür taraftan özgünlük arayışına girmişlerdir. Başlangıçta felsefeyi din karşısında belli bir konuma oturtmak endişesiyle kendini gösteren bu arayış, özellikle İbn Sînâ'nın formüle ettiği 'meşrikî hikmet' tasavvuruyla somut bir tavır halini almıştır. Bu tasavvur, o devirde felsefi evrimin kemâl ufku kabul edilen Aristoteles'in otoritesini benimsemekte; fakat onun ortaya koyduğu fikirlerin yorumlanması yahut bir fikir beyan etmediği hususların ikmali sözkonusu olduğunda, İskenderiyeli yorumcuları olsun Bağdat Hristiyan felsefe mektebini olsun, otorite kabul etmemektedir. Bu tavır Aristoteles'e duyulan saygının onun eleştirilemeyeceği yahut aşılamayacağı kabulünü içermez. Zaten İslâm filozofu, özgün İslâmî renge boyanmış yerli kültür havzasının, kendi anlama, yorumlama ve yeniden üretme konusundaki yönlendirici etkisine daima açık olmuştur ve kendisi farkında olsun ya da olmasın, itiraf etsin ya da etmesin, bu yönlendirici etki onun felsefi tavrına yansımıştır. İbn Sînâ, bunun farkında olmakla kalmamış adını da koymuş bir filozoftur."²²³

Kutluer'in belirttiği üzere, Meşrikî hikmet, İskenderiye'den Bağdat'a çekilmiş intikal hattını, muayyen bir özgünlük arayışı içinde Bağdat'tan Horasan'a çekilmiş bir yeniden üretim hattına dönüştürme sürecinin adıdır. Başlıca ayırıcı vasıfları, İslâm

²²³İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 217-218.

diniyle uyuşma, bir kültürel coğrafya olarak Doğu'ya özgü öğretilerin ihyası ve hem varlık, hem bilginin 'Doğu'suna yönelik yer yer tasavvufî renkler taşıyan formülasyonudur. "Meşrikî hikmet" tasavvuru "İslâm felsefesi" idealini gerçekleştirme çabasının yönlendirici fikri olarak yorumlanmalıdır.²²⁴

İbn Tufeyl'in 'meşrikî hikmet'i yorumlayışında, 'zevk'e yani vizyoner tecrübeye dayalı bilgi, gerçek metafiziğin teminatıdır. Ancak, 'bahs'e yani nazarî araştırmalara dayalı bilgi, gerek zevkî bilgiye ulaşma için lüzumlu entellektüel hazırlık bakımından, gerekse ulaşılan zevkî bilginin aklen temellendirilmesi bakımından hiç şüphesiz önemlidir. Esasen İbn Sînâ da 'bahsî' ve 'zevkî' hikmet kavramlarını kullanmış ve bir tasavvuf fenomenolojisine yönelmişti. Ancak o bütün bilgilenme süreçlerini 'hads' yeteneğinin o veya bu ölçüde etkili olduğu aklî süreçler olarak tanımlamakta hep ısrarcı oldu. Bu sebepten olmalıdır ki, Sühreverdi de İbn Sînâ'nın sadece lâfını ettiğine inandığı 'meşrikî-işrâkî hikmet'in İslâm dünyasındaki gerçek ihyacısı olduğunu ilân etmiştir.²²⁵

Üzerine yapılacak çalışmalarla daha iyi nüfuz edileceğine ve anlaşılacağına inanılan *el-hikmetü'l-meşrikîyye* gerçeğinin ne olduğu hakkında söylenemeyecek olan, onun bir başka felsefenin kopyası olduğudur. Neler söylenebileceği ise zamanla daha da aydınlığa kavuşacaktır. İslam'da özgün bir felsefe paradigması arayışı ve kurma çabasının başat unsurlarından biri olarak, Hay b. Yakzân risâlesine yaklaşırken bir yandan da öteki başlığı *esrarü'l-hikmeti'l-meşrikîyye* de odaklanmak da yararlı olacaktır. En azından "esrar" kelimesinin vaat ettiği gizem ve *el-hikmetü'l-meşrikîyye*'nin orijinallik potansiyelini gözden kaçırmamak gerekmektedir.

²²⁴İlhan Kutluer, *age.*, s. 218.

²²⁵İlhan Kutluer, *age.*, s. 219.

2.3.1. Risâle'nin Çeşitli Perspektiflerden Çözümlemesi

Kullanımı ve anlaşılması yolunda tanımlarını, ilintilerini, örneklerini geniş bir çerçevede değerlendirmeye çalıştığımız, Metafor Kuramı ve *Hay b. Yakzân* Risâlesi'nin ilişkisini de doğrudan örnekleme gerekmektedir.

Öncelikle, bir anlatıyı metafor olarak nitelendirmeye yetecek özellikleri nelerdir, örneklendirmelidir. Ayrıca bu anlatıyı, çokça dile getirildiği ve kolayca ilintilendirildiği üzere roman ile tanımlamak ne denli münasiptir, tespit edilmelidir. Bu tespitler bir yandan genellemelere yönelirken öbür yandan da bu risâle özelinde örneklendirmeler yapmayı denemelidir.

2.3.1.a. Risâle'nin Bir Bütün Metafor Olarak Çözümlemesinden Ne Anlaşılmalıdır?

İbn Tufeyl (581/1185)'in, daha önce de belirtildiği üzere, günümüze ulaşan tek felsefi eseri ve İslam felsefesi tarihinde önemli bir yeri olmasından dolayı, bir ömrün esas meyvesi olarak değerlendirilebilecek bu Risâlesi üzerinde pek çok çalışma yapılmıştır. Tahkik, çeviri, yorum ya da disiplinler / disiplinlerarası değerlendirmelerin konusu olmuştur.

Özellikle değişik perspektif ve disiplinler gözüyle okunabilirliğini göstermiş çalışmalar, buraya dek ortaya koyulmaya gayret edilen *alegori-metafor* ayrımının anlaşılması bakımından güzel örnekler olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

Yukarıda, alegorik eserlerde fikrin, kelime veya cümle düzeyinde, birebir eşleştirilebilecek atıflarla tahkiye edildiği anlatılmış, İbn Sînâ ve Sühreverdi'ye ait hikâyelerin özetlerinde de bu husus kısmen örneklendirilmiştir.

Bütün metaforik eserler arasında, metaforik okumaya ya da yoruma en güzel örnek nitelemesini, İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzân* risâlesi hak etmektedir. *Risâle*yi yorumlamak üzere pek çok farklı eserin yazılmış olması da bunun kanıtı olsa gerektir.

Her ne kadar bahsedilen ve aşağıda isimleri verilecek olan eserler, bu çalışma çerçevesinde birer metaforik çözümleme çabası olarak görülemezlerse de, yine de bir metaforun çok anlamlılığının veya çok katmanlılığının delili olmaktan da geri kalmazlar.

Bu mülâhazalar ışığında, felsefeden edebiyata, kelimadan eğitim bilimlerine, tabii bilimlerden tekâmül nazariyesine kadar geniş bir alanda cevaplar verme kudretine ancak metaforik bir yapıt sahip olabilir.

Bugüne değin İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzân*'ı üzerine yapılmış araştırma ve çalışmalarda²²⁶ değinilen konuları, tanımlamaları ve yaklaşımları şöylece özetlemek mümkündür:

Mutluluk ve bilginin yolları, âlem, cismin hakikati ve sonluluğu, ruhun yapısı, öte dünya yurdunda mükâfat ve ceza²²⁷, felsefi roman yazarı, otodidakt bir filozof ve onun eseri *Hay b. Yakzân*²²⁸, İslam natüralizmi ve mistisizmi²²⁹, tabiat, gündelik yaşam, mistik tecrübe, ütopya, iletişim sorunları ve bilginin sosyalleşmesi bağlamında İbn Tufeyl ve *Hay b. Yakzân* üzerine makaleler²³⁰, eğitim²³¹ ve din felsefesi, insan ve toplum²³², *Hay b. Yakzân*'ın ütopyalar arasındaki yeri²³³, in-

²²⁶Konuyla doğrudan ve dolaylı olarak ilgili kaynaklar için Bkz: Bibliyografya.

²²⁷Bkz: Abdülhalim Mahmud, *Felsefetü İbn Tufeyl*.

²²⁸Bkz: Fuat Sezgin, (ed.)-Collaboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer, *Ibn Tufayl Muhammad Ibn Abdilmalik Ibn Muhammad (d. 581/1185) Texts and Studies*.

²²⁹Bkz: Sami S. Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism: a Philosophic Study of Ibn Tufayl's Hayy b. Yaqzan*.

²³⁰Bkz: Lawrence I. Conrad, (ed.), *The World Of Ibn Tufayl: Interdisciplinary Perspectives On Hayy Ibn Yaqzan*, Leiden: Brill, 1996.

²³¹Bkz: Necmettin Tozlu, *Ibn Tufeyl'in Eğitim Felsefesi*, İstanbul: İnkılab Yay., 1993.

²³²Bkz: Lenn Evan Goodman, *Ibn Tufayl's Hay Ibn Yaqzan*, Los Angeles: Gee Tee Bee, 1991.

²³³Mehmet Abdullah Canbek, *Ibn Tufeyl'in "Hayy bin Yakzan" Adlı Eseri ve Ütopyalar Arasındaki Yeri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İÜSBE, Malatya, 1996.

san felsefesi²³⁴ İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzân* adlı romanı²³⁵, meşrikî hikmet bağlamında *Hay b. Yakzân* risâlesi²³⁶, hayatın menşei ve insanın tekâmülü.²³⁷

Görüldüğü gibi, İbn Tufeyl'in bu metaforik eseri, araştırmacıları pek çok konuya yönlendirmekte etkili olmuştur. Bunun yanı sıra birbirine uzak disiplinler içinde bir araştırma sahası haline de dönüşmüştür.

Mesela, "Daha önce İbn Sînâ aynı adı taşıyan ezoterik mâhiyette bir eser yazmışsa da içerik ve üslûp bakımından aralarında hayli fark bulunmaktadır. İbn Tufeyl, selefi İbn Bâcce'nin Tedbîrû'l-mütevahhid'inin omurgasını oluşturan metafizik ve siyaset sistemindeki "yalnız insan"ı, *Hay b. Yakzân*'da tek başına hakikati arayan ve ıssız bir adada yaşayan münzevi motifleriyle temsil etmiş, akıl yoluyla hakikati kavrayan bu münzevinin, diğer insanlarla karşılaşp anlaşmaya başladığında, felsefeyle dinin (şeriatın) veya akılla naklin uygunluğuna tanık olduğunu göstermek istemiştir." diyen Mahmut Kaya, metafizik, siyaset, din-felsefe bağlamlarıyla eseri özetlemektedir.²³⁸

Abdülkerim İlyafî'nin, "İbn Tufeyl'in latif risâlesi, *Hay b. Yakzân* bilinen sembolik bir hikâyedir. Müellifi, sade ve mahirane bir üslûpla, hem insanın tabiattaki macerasını hem de beşerî aklın, evrendeki durumunu anlatınayı başarmaktadır²³⁹", sözleri de yine yukarıda işaret edilen, metaforik okumaya müsait yapıya vurgu yapmaktadır.

²³⁴Şükrü Kolukısa, *İbn Tufeyl Felsefesinde İnsan*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), CÜSBE, Sivas, 2003.

²³⁵Bkz: Bedrettin Aytaç, *a.g.e.*

²³⁶Bkz: Muhyiddin Azzûz, *et-Tatavvuru'l-Mezhebiyyu bi'l-Mağrib*, Tunus, 1976.

²³⁷Bkz: Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Ankara: Kitabiyat, 2001, s. 74-76.

²³⁸Bkz: Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul, 2003, s. 436.

²³⁹Bkz: Abdülkerim İlyâfî, *et-Ta'biru's Sûfî ve Müşkiletuh*, Dimeşk, 1981-1982, s. 110.

2.3.1.b. İbn Tufeyl'e ait Hay b. Yakzân Metaforunu Roman Olarak Okumak Mümkün müdür?

Biçimsel anlamda oldukça farklı bir yerden baktıkları söylenebilecek bir grup müellif ise, *Hay b. Yakzân* üzerine yaptıkları çalışmaları, roman yahut felsefi roman olarak adlandırmışlardır.²⁴⁰

Özel olarak *Hay Risâlesi* ve genel anlamda metaforların değerlendirilmesinde, bir metafora roman denilebilir mi? Düşünce sanatı olarak, bu çalışmada tanımlandığı şekliyle *metafor* ile edebî türler içinde özellikle modern zamanlarda vazgeçilmez yerini almış olan roman arasında ne tür bir ilişkiden söz edilebilir? Bir ilişki var mıdır? İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzân* adlı eserinin roman türü ile irtibatı ne olabilir?

Bu sorulara bir cevap verebilmek için öncelikle romanın ne olduğunu tespit etmek gerekmektedir. Romanın bugün geldiği noktada efradını cami, ağyarını mani bir tanımından bahsetmek kolay olmasa da genel bir tanımlamaya gidilebilir:

“Roman, hikâyeden daha uzun bir hacimde, kişi, yer ve zamana bağlı kalınarak nesir tarzında kurgulanmış olayların hikâye edilmesidir. Birbirleriyle değişik şekillerde irtibatlı olan olayların, metin halkalarının anlamlı bir bütün halinde oluşturduğu olaylar zinciridir. Roman, gerçek dünyanın kendisini değil ona en yakın bir kopyasını verir. Gerçeklik izlenimi uyandıran hayat kesitleri sunar. Olağanüstü, doğaüstü olay, figür ve unsurlar yerine doğal, somut, gerçekçi unsurlara yer verir. İnsanüstü figürler ve kahramanlar yerine sıradan insanların hayatlarına ve olabilir olanlara yer verir.”²⁴¹

Roman tarihsel süreç içinde pek çok aşamadan geçerek gelen, hikâye, destan, menkıbe, mitolojik anlatılar, efsane,

²⁴⁰Bkz: Bedrettin Aytaç, *İbn Tufayl'in "Hayy İbn Yakzan" Adlı Romanının Öz, Biçim ve Üslup İncelemesi*. Ayrıca bkz: Leon Gauthier, *İbn Thofail Sa Vie Ses Oeuvres*.

²⁴¹Bkz: Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, Ankara: Öncü Kitap, 2005, s. 64.

balad, romans vb. unsurların bir kıvamda, tarihin bir noktasından sonra ulaştığı edebî türdür.²⁴²

Sınırları uçsuz bucaksız hale gelmiş ve kendi içinde çok çeşitli türlere, konulara, dönemlere göre tasnifleri yapılmış olan roman türünü tek bir tanımla ifade edebilmek imkânsızdır. Modern zamanlara özgü bu edebî türün, yaşadığımız dünyada hem gördüğü kabul, bıraktığı etki hem de ulaştığı kuramsal derinlik inkâr edilemez.²⁴³ Ancak *Hay b. Yakzân* risâlesi, metaforik olarak okunurken, onun romana benzetilmesinin anlamı, imkânları ve metaforlarla ilişkisinin irdelenmesi daha aydınlatıcı olacaktır. Ayrıca romanın genel karakteristiklerinden yola çıkıp, metaforik anlatı ile karşılaştırmak, konuyu daha anlaşılır ve işlevsel hale getirecektir.

²⁴²Bkz: Nurullah Çetin, *age.*, s. 9-102, "Türk Romanı Özel Sayısı", *Hece Dergisi*, S: 65, 66, 67, Mayıs, Haziran, Temmuz 2002.

²⁴³Bkz: Theodor W. Adorno, *Edebiyat Yazıları*, çev: Sabir Yücesoy-Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yay., 2004; Şerif Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, Ankara: Akçağ Yay., 2000; Gürsel Aytaç, *Genel Edebiyat Bilimi*, İstanbul: Papirüs Yay., 1999; Mikhail Bakhtin, *Karnaval'dan Romana*, çev: Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2001; Galip Baldıran, *Alain Robbe-Grillet ve Yeni Roman*, Konya: Çizgi Yay., 2002; H. E. Bates, *Yazınsal bir Tür Olarak Kısa Öykü*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2001. Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*; Manon Maren Grisebach, *Edebiyat Bilimi'nin Yöntemleri*, çev: Arif Ünal, Ankara: AKM Yay., 1995; Mehmet Rifat Güzelşen, *Roman Kurgusu ve Yapısal Çözümleme* Michel Butor'un Değişimi, İstanbul: İÜY, 1978; Jeremy Hawthorn, *Studying The Novel An Introduction*, Suffolk: Edward Arnold, 1997; Seyit Kemal Karaalioğlu, *Özetli/Örneklili Türk Romanları*, İstanbul: İnkılâp ve Aka Yay., 1983; Milan Kundera, *Roman Sanatı*, çev: İsmail Yerguz, İstanbul: Afa Ya-1y., 1989; Abraham H. Lass, *Dünya Edebiyatından Seçmeler 100 Büyük Roman*, I-III, çev: Nejat Muallimoğlu, İstanbul: MEB Yay., 1998; Rasim Özdenören, *Ruhun Malzemeleri*, İstanbul: Risale Yay., 1986; Mustafa Nihat Özön, *Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1954; Jale Parla, *Don Kişot'tan Bugüne Roman*, 3. bs., İstanbul: İletişim Yay., 2001; Michael Seidel, *Robinson Crusoe: Island Myths and the Novel*, (Twayne's Masterwork Studies), Boston: Twayne Publishers, 1991; Franz K. Stanzel, *Roman Biçimleri*, çev: Fatih Tepebaşı, Konya: Çizgi Yay., 1997; Philip Stevick, *Roman Teorisi*, çev: Sevim Kantarcıoğlu, Ankara: Akçağ Yay., 2004; Mehmet Tekin, *Roman Sanatı (Romanın Unsurları)*, İstanbul: Ötüken Yay., 2001; Tzvetan Todorov, *Poetikaya Giriş*, İstanbul: Metis Yay., 2001; "Türk Romanı Özel Sayısı", *Hece Dergisi*, S: 65, 66, 67, Mayıs, Haziran, Temmuz 2002; Ian Watt, *Romanın Yükselişi*, çev: Ferit

Romanın da atası kabul edilen destanlar sözlü kültüre aittirler. Oysaki roman yazılı kültürün ürünüdür.²⁴⁴ Buradan ilk benzerliği kurmak mümkündür. Hay b. Yakzân Risâlesi de yazılı kültüre aittir. Bu yönüyle, romanla irtibatlandırılabilir.

Bir genelleme yoluyla geleneksel hikâyeler denilebilecek destanlar, toplumsal ve millî odaklı iken, roman bireysel odaklıdır.²⁴⁵ Bu bakımdan da Risâle, ilginçlik arz eder. Hem insan ideası üzerinden yalnız insanı anlatarak aslında geleneksel anlatının²⁴⁶ evrensel retoriğine yaklaşıırken hem de, daha çok roman ile ortaya çıkan, birey olan bir kahramanı barındırmaktadır. Bununla da sanki roman ruhunun çok erken bir dönemde inşasına kalkıştığını görebiliriz.

Hay anlatısı, insan merkezlidir. Hem de bütün boyut ve anlamlarıyla insanı merkeze almıştır. Bu da onu romana²⁴⁷ yaklaştıran bir hususiyettir.

Romanın oluşmasında burjuvazinin önemini gösteren şu satırlar da konumuz bakımından önemlidir: "XIII. asırdan sonra -iktisaden değilse de icmaen- teşekkül etmeye başla-

Burak Aydar, İstanbul: Metis, 2006; Réne Wellek-Austin Varren, *Edebiyat Teorisi*, çev. Ömer Faruk Huyugüzel, İzmir: Akademi Kitabevi, 1993; Durali Yılmaz, *Roman Kavramı ve Türk Romanının Doğuşu*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990; Nermi Yüzbaşıoğlu-Muammer Yüzbaşıoğlu, *Türk ve Batı Edebiyatından Ünlü Romanlar*, İstanbul: Serhat Kitabevi, 1990; "Roman Kuramı ve Teknikleri" (Donya), *Kitaplık Dergisi*, S: 87, İstanbul: YKY, Ekim 2005, s. 82-153.

²⁴⁴M. Kayahan Özgül, "Romanın Hikâyesi", *Hece Dergisi, Türk Romanı Özel Sayısı*, S: 65, 66, 67, Mayıs, Haziran, Temmuz 2002, s. 7.

²⁴⁵Özgül, *agm.*, s. 8

²⁴⁶Risâle'nin geleneksel anlatı ve destanlarla doğrudan bir ilişkisi de, daha çok türeyiş destanlarında görülen kahramanın bir hayvan tarafından emzirilip büyütülmesi hususudur. Hay da destanlarda görüldüğü gibi bir hayvanın koruması ve beslemesi sayesinde varlığını sürdürebilmiştir; İbn Tufeyl, thk: İlyafi, *age.*, s. 75; İbn Tufeyl-İbn Sinâ, *Ruhun Uyanışı/Hayy İbn Yakzan*, İstanbul, 2000, s. 27. Ayrıca destan ve türeyiş destanları hususunda Bkz: İsmail Taş, *İslam Öncesi Türk Düşüncesinde Kozmogoni-Kozmoloji*, Konya: Kömen Yay., 2002, s. 97-124; Nurullah Çetin, *age.*, s. 11-20.

²⁴⁷Nurullah Çetin, *age.*, s. 68.

yan burjuva, kendi ilgilerini taşır romanlara yönelecektir. (...) Ortaçağ'ın sonlarında Batı burjuvazisi kendini ve mevcut düzeni Romand de Renard (Tilkinin Romanı) ile ifade etmeye çalışır.”²⁴⁸ Bu ifadeler, bir yandan *Hay* ile birlikte anılan Robinson'a geldiğimizde karşımıza çıkacak burjuvaziye işaret etmektedir. Burada ondan da önemlisi ise, romanın oluşum tarihine çizilen erken başlangıç çizgisi, çalışmanın ana konusu İbn Tufeyl'in yakın çağıdır. Aynı zamanda Avrupa'dan bahseden bu tespit, İbn Tufeyl'in yaşadığı coğrafya olarak da vurgulanabilir.

Murat Belge'nin, romanın fikri temelleri bakımından yaptığı şu tespit de ufuk açıcı olabilir: “Felsefi dayanağı, Aristoteles'in tümdengelim (dedüksiyon) ilkesini bir kenara koyarak tümevarım (endüksiyon) yöntemini ortaya atan Bacon'un *Novum Organum*'udur.”²⁴⁹ *Hay* metaforu bir yandan insanın fizik/metafizik varlığını, tümel bir yaklaşımla açıklarken (yukarıda sözü edilen Aristotelesçi yaklaşıma meyilli görülebilirse de) öte yandan her şeyi rasyonelleştirerek anlaşılır kılmaya çalışmasıyla da modern yöntemlere yakın durmaktadır.

Kahramanlarının özgün birer isimlerinin olması, hikâyenin kendisinin özgün olması, yazılı kültürün ürünü olması, hikâye anlatılırken rasyonel dayanaklarla ilerlemesi²⁵⁰ gibi noktalara bakılınca gerçekten de bu risâle'nin çok erken bir dönemde romana uç veren nitelikler taşıdığını söylemek mümkün olabilir. Erken dönemden ne kastedildiğini açıklamadan önce, anlattığı hikâyeyi akli ölçütler içinde ele alışına birkaç örnek verilebilir:

Hay'ın dünyaya gelişine dair, iki görüş öne süren İbn Tufeyl, bu iki görüşü de akli deliller ile ayrıntılı açıklamak gayretindedir.

²⁴⁸Özgül, *agm.*, s. 10.

²⁴⁹Murat Belge; *Edebiyat Üstüne Yazılar*, İstanbul: YKY, 1994, s. 31.

²⁵⁰Bkz: Ian Watt, *Romanın Yükselişi*, çev: Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis, 2006.

Onun, topraktan yaratılışını anlatırken epeyce detaya girer ve bunun nasıl mümkün olabileceğini kanıtlamaya çalışır. Öte yandan bir anne-babadan olduğunu aktarırken de suya bir sepetle bırakılan çocuğun nasıl olup da o adaya ulaştığını med-cezir ile açıklar ki²⁵¹, bu müellifin dönemini yansıtan oldukça erken devir roman özellikleri barındıran bir metin çıkarmaktadır. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın, "Müşteşrikler tarafından o kadar ehemmiyet verilen Hay bin Yakzân'ın o çok güzel hikâyesine gelince, Müslüman aleminin tek romanı olan bu zihni dramda psikolojiden ziyade, yahut onunla beraber, *çok ustaca idare edilmiş bir muakale vardır*"²⁵², görüşü de bu açıdan önemli bir tespittir.

Bugün dünyada roman türünün bilinen ve kullanılan anlamda ortaya çıkışı²⁵³, m. 1605 yılı²⁵⁴ olarak tespit edilmektedir. O yıl, Cervantes'in *Don Kişot (Don Quijote ya da Don Kihote)*u okuruyla buluşmuştur. Yaygın kabule göre, modern anlamda bu türün ilk ortaya çıkışı *Don Kişot* ile olmuştur.²⁵⁵ Oysa İbn Tufeyl'in vefat tarihi, (581 / 1185)dir.

Hay b. Yakzân söz konusu olduğunda Doğuda en çok anılan isim Daniel Defoe'nun *Robinson Crusoe*'dir.²⁵⁶ Adasal bir roman²⁵⁷ olduğu için hemen *Hay* bu roman ile irtibatlandırılır.

²⁵¹İbn Tufeyl, thk: İlyafi, age., s. 71-73, İbn Tufeyl-İbn Sînâ, *Ruhun Uyanışı/Hayy Ibn Yakzan*, s. 21-24.

²⁵²Ahmet Hamdi Tanpınar, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 7. bs., İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1988.

²⁵³Mehmet Tekin, age., s. 8.

²⁵⁴Jale Parla, *Don Kişot'tan Bugüne Roman*, 3. bs., İstanbul: İletişim Yay., 2001, s. 24.

²⁵⁵Bkz: "400. yılında Don Quijote" (Dosya), *Kitaplık Dergisi*, S: 84, İstanbul: YKY, Haziran 2005, s. 70-109; "Cervantes, Don Kişot ve Biz" (Dosya), *Türk Edebiyatı*, S: 385, İstanbul: Kasım 2005, s. 48-70; "Dante'den Mc Luhan'a 24 Başyapıt Üzerine Konuşmalar", *Salı Toplantıları 2001-2002*, İstanbul: YKY, 2003, s. 103-123; Richard Alcock, *Kısa Dünya Edebiyatı Tarihi*, çev: Ülkü Tamer, İstanbul: Varlık Yay., ts.; Martin Seymour-Smith, *Yüzyılların 100 Kitabı*, çev: Özden Arıkan, İstanbul: Boyner Yay., 2003.

²⁵⁶Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, çev: Akşit Göktürk, İstanbul: YKY, 1997.

²⁵⁷Bkz: Akşit Göktürk, *Ada (İngiliz Yazınında Ada Kavramı)*, İstanbul: YKY, 1997.

lır. Risâle, adasal romanların öncüsü olarak öncelenir. Oysa sadece hikâyenin adada geçmesi müşterekliğine sığınmak yerine, başka bağlantılar kurulup kurulamayacağına bakılması hikâyelerin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

*Robinson*²⁵⁸, romanın burjuvazi, burjuvazinin Avrupa kültürü ile iç içe girdiği bir döneme ait ve bu temaya sahip bir eser iken²⁵⁹ *Hay* metaforu, İslam felsefesinin *el-hikmetü'l-meş-rikiyye* yolunda orijinal bir çıkışıdır.

Hay adada karşılaştığı Asa'lı manevi bakımdan eğitip yüceltme gayreti içindeyken, *Robinson*, adada karşılaştığı Cuma'yı, ötekileştirerek köleleştirir.

Hay, adada yaşamakta zorlanmayıp tabiat ile uyum içinde varlığını sürdürürken *Robinson*, adada yaşayabilmek için çetin bir mücadeleye girmek zorunda kalacaktır.

Hay, en sonunda adaya kaçır. *Robinson*'un bütün derdi ise adadan kaçıp kurtulmak, bir gemi bulabilmektir. Bütün bunlar da bir tarafa, Risâle, romandan çok önce²⁶⁰ yazılmıştır.

Hay, yüksek metafizik bir değer oluşturup, insanlığı onun çerçevesinde bir tanıma götürme çabasıdayken *Robinson*, daha sonraları roman edebî türünün, bazı eleştirmenlerce, Batı emperyalizminin vasıtası olmakla suçlanmasına²⁶¹ kanıt teşkil edebilecek, burjuvaya ait düşünceye ve kapitalist ahlaka hizmet eden eserlerden biri sayılabilir.

²⁵⁸Antonio Pastor, *The Idea Of Robinson Crusoe*, Watford: The Gongora Press, 1930; Michael Seidel, *Robinson Crusoe: Island Myths and the Novel*, (Twayne Masterwork Studies), Boston: Twayne Publishers, 1991; Martin Green, *The Robinson Crusoe Story*, London: The Pennsylvania State University Press, 1990; Dante'den McLuhan'a 24 Başyapıt Üzerine Konuşmalar, s. 149-180.

²⁵⁹Bkz: Halis Çetin, "Çatışma ve Diyalog Tartışmaları Arasında İki İnsan, İki Medeniyet (Hay Bin Yakzan/Doğu-Robinson Crusoe/Batı)", *Doğu Batı*, S: 41, Ankara, 2000, s. 45-68; Belge, *age.*, s. 15; Ayrıca bkz: Ian Watt, *Romanın Yükselişi*.

²⁶⁰*Hay b. Yakzan*, yukarıda da geçtiği üzere, 1169 da yazılmıştı. *Robinson Crusoe* ise 1719'da kaleme alınmıştır. Bkz: Leon Gauthier, *Ibn Thofail Sa Vie Ses Oeuvres*, Paris, 1909; Richard Alcock, *Kısa Dünya Edebiyatı Tarihi*, çev: Ülkü Tamer, İstanbul: Varlık Yay., ts.

²⁶¹Mehmet Tekin, *age.*, s. 8

Asıl öncülüğünün öncelikle roman türüne genel bir katkı olduğu, roman duygusunun ortaya çıkışına etkisinin araştırılması gerektiği düşünülen İbn Tufeyl, “adasal” yazım türüne de öncülük etmiş ve önemli etkilere sahip olmuştur. Bu etkinin nerelere kadar ulaştığı bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

“Anlatıcı, kişi, mekân, zaman...” gibi romanın temel niteliklerine²⁶² göre *Hay* risâlesine bakılacak olursa onun tam olarak roman olduğu söylenebilir. Ayrıca, dönemi için bir roman duygusu kazandıracak kadar, romana öncülük ettiği belirtilebilir.

İbn Tufeyl, eserinde sıklıkla vurguladığı gibi, bu kıssa ile dile getirilmesi hiç de mümkün olmayan ve ona gelinceye dek pek çoklarının yanıldığını kitabının başında öne sürdüğü bir konuda, özgün şeyler anlatacağını vaat ederken²⁶³ –belki farkında olmadan– anlatacağı konu kadar özgün ve yeni bir tür ortaya çıkarmıştır.

Metafor olarak tespit ve tanımı yapılmaya çalışılan bu eser, aynı zamanda roman türünün ilk örneği sayılmayı da hak etmektedir. Ancak “roman”dır diyerek bu *Risale*yi tanımlamak da doğru değildir.

Robinson ve benzerleri ile ilgisi kurulmaya çalışılıp buradan *Hay* metaforuna öncülük atfetmek isteyenler de daha önemli öncülükleriyle *Hay b. Yakzân*’ı hak ettiği yere taşıyabilirler. Öte yandan bir metaforun illa *roman olması* gerekir diye bir durum olmadığı gibi illa *roman olmaması* gerekir diye de bir şart bulunmamaktadır.

Bu konuda söylenebilecek kesin husus, İbn Tufeyl’in bir hikâyeye anlattığıdır. Ama düşünsel içerik ile metafizik gelişimi esas alan, anlatım tekniği ve tasvir ayrıntısından çok bu ontik-epistemik açılımın anlatımını incelemektedir. Rasyonel bir akış ve delillendirmelere gitmesi bakımından ve bir

²⁶²Bkz: Mehmet Tekin, *age*.

²⁶³İbn Tufeyl-*İbn Sînâ, Ruhun Uyanışı/Hayy ibn Yakzan*, İstanbul, 2000, s. 13, 70, 75, 76.

kısım unsurlarına bakarak da romanı çok erken dönemler de müjdelemiş, haber vermiş bir eserdir, denilebilir.

2.3.2. Hay b. Yakzân Metaforunun Din-Felsefe/ Vahiy-Akıl/Akıl-İman -Nübüvvet İlişkisi Bakımından Çözümlemesi

Tanrı, âlem, iman, ruh, ölüm ve ötesi, mutluluk vb. meseleler, dinde de felsefede de en temel ortak noktalar arasında yer alır. Meseleye ilgi duyan filozoflar bu meseleleri ele alıp çözmeye çalışmışlar.²⁶⁴ Aynı mesele felsefe tarihi ve problematiği için de önemli bir yere de sahip olmuştur.²⁶⁵

Problemin İslam felsefesi içinde de, din-felsefe münasebetinin önemli mevzulardan biri haline gelmesi çok uzun sürmemiştir.²⁶⁶ İlk İslam filozofu olarak anılan Kindî'den başlayarak İslam filozoflarının üzerine eğildiği ve kimi zaman da uğraşmak zorunda kaldığı bir konu olmuştur.²⁶⁷

İslam'da çeviri faaliyetlerinin başlaması²⁶⁸ ve felsefe / mantık / matematik çalışmalarının hızlanmasıyla birlikte İslam coğrafyasında felsefe karşıtları ile karşıt argümanlarının çıkışı da gecikmemiştir.²⁶⁹ Bunun doğal sonucu olarak İslam filozofları da bu saldırı ve eleştirileri cevaplamak üzere eserler vermişlerdir. Bu konuda Kindî (260/873), Farabî (339/950), İhvanu's-Safa (H. IV. Asır), İbni Sina (428/1037), İbni Rüşt (595/1198) gibi filozofların öne çıktıkları görülür.²⁷⁰ İslam filozofları, din-felsefe münasebetinin, İslam'da pürüzsüz ve so-

²⁶⁴Naim Şahin, *Hegel'in Tanrısı*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2001, s. 62.

²⁶⁵Bkz: Hüsameddin Erdem, *Problematic Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, 3. bs., Konya: Hü-Er Yay., 2004.

²⁶⁶Mehmet Bayrakdar, "İslam Felsefesinde Felsefe-Din Uzlaştırması", *İslam Düşüncesi Yazıları*, Ankara: Elis Yay., 2004, s. 165.

²⁶⁷İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 20.

²⁶⁸Geniş bilgi için bkz: Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, İstanbul: İnsan, 1996.

²⁶⁹İlhan Kutluer *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 20.

²⁷⁰Hüsameddin Erdem, *Problematic Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, s. 163.

runsuz şekilde olacağını savunurlar. Onlara göre din ile felsefe arasında, sadece uzlaşma değil bir gereklilik de söz konusudur. Zira, hakikat tektir ve hakikatin hakikatle çatışmaması ve ona ters düşmemesi gerekir. Dinin esası olan vahy de felsefenin esası olan akıl da Allah katındandır.²⁷¹

İslam felsefesi geleneğinde din-felsefe münasebeti, ağırlıklı bir yer tutmaktadır. Filozofların yaklaşımlarına göre derinlik kazanmış, tutum oluşturulmuştur. Bu konuda Kindî, Farabi ve İbn Rüşd'ün yaklaşımları farklılaşmış, sonuçta aynı hedefe varmak üzere zenginleşen bir argümantasyon geliştirilmiştir.

Kindî, dini esas alıp felsefeyi ona yaklaştırmayı benimsemişken, Farabi'nin tavrı, din ile felsefeyi gerçeğe götüren iki yol olarak alıp onların birbirlerini ikmal etmeleri bakımından uzlaştırmaya çalışmak şeklinde olmuştur. Din ile felsefeye tabi olarak uzlaşma içinde gören ise İbn Rüşd'tür.²⁷²

Felsefe ile dini aynı anadan süt emmiş ikiz kardeşlere benzeten İbn Rüşd, tabiatları gereği dost olan ve cevher ile yaratılışları gereği birbirlerine uyumlu din(şariat)le felsefe(hikmet)nin arasını açmaya çalışanlar ister dinden yana, ister felsefeden yana tavır alsınlar fark etmez, hata ve cehalet içindeler, demektedir.²⁷³

Felsefe-din münasebetinden bahsetmek, başka bir deyişle akıl-iman münasebetinden bahsetmek demektir.²⁷⁴

İşte bu akıl-vahy, din-felsefe, iman-nübüvvet, akıl-iman gibi karşılaştırma çabalarının tam ortasında yer alan bir eser olarak *Hay b. Yakzân risâlesine* bakmak da yararlı olacaktır.

²⁷¹Hüsameddin Erdem, ay.

²⁷²Bu tavır ve yaklaşımlar için Bkz: Mehmet Bayrakdar, *age.*, s. 166-169; Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 150-158; İsmail Taş, *Ebu Süleyman es-Sicistani*, Konya: Kömen Yay., 2006, s. 159-161.

²⁷³İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri (Faslu'l-makâl, el-Keşfan Minhâcî'l-Edille)*, çev: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay., 1985, s. 164.

²⁷⁴Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 150.

Risâle'nin bütüncül çözümlenmesinin metaforik katmanları ortaya çıkarmaya yarayacağından bahsedilmesinin sebebi de budur.

Hay b. Yakzân risâlesi, tamamı göz önünde bulundurulduğunda, müellifinin ismi felsefe-din münasebetleri tarihinde geçmese de, özgün bir felsefe-din uzlaştırmacı olarak görülebilir.

Ayrıca eser İslam kelamının temel konularından biri olarak, akıl-iman ilişkisine dair de iddialar taşımaktadır. Sözü edilen konuyu, *Risâle* üzerinden tanımlamadan önce Kelam ilmi içinde temel yaklaşımlara değinilecektir. Yaygın kabul görmüş olan, iki ehl-i sünnet²⁷⁵ mezhebinin görüşlerini özetlemekle yetineceğimizi de eklemeliyiz.

Eş'arîlere göre, Allah'ın varlığını bilmek ve Allah'ı tanımak mükellefiyeti, aklî değil bilakis naklîdir. Nitekim bu konuda Pezdevî (493/1099), "Ehl-i sünnet ve'l-cemaat, akıllı kişiye, Allah'ın kullarından birinin lisanıyla hitap etmesiyle ancak bir şeyi yapması gerekir inancındadır. Yine akıllı kişinin bir şeyden çekinmesi de böylece Allah'ın hitabıyladır. Bu kanaati Eş'arî de benimsemiştir"²⁷⁶ demektedir. Onlara göre akıl mucip, bir şeyi gerektirici değildir.²⁷⁷ Eş'arîler, Allah'ı bilme ve tanımanın şer'i olduğuna dair görüşlerine şu ayetlerle açıklık getirmektedirler:

*"Eğer onları Muhammed'den önce bir azâba uğratarak yok etseydik: Rabbimiz! Bize bir peygamber gönderseydin de, alçak ve rezil olmadan önce âyetlerine uysaydık, olmaz mıydı, diyeceklerdir."*²⁷⁸

²⁷⁵Bkz: Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu İlk Öncüleri ve Görüşleri*, İstanbul: İhtiyar Yay. 1996.

²⁷⁶Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev: Şerafeddin Gölcük, 2. bs. İstanbul: Kayıhan Yay. ts, s. 298-299.

²⁷⁷Pezdevî, *age.*, s. 299. Ayrıca bkz: Şeyhzade Abdurrahim b. Ali, *Nazmu'l-Ferâd ve Cem'u'l-Fevâid*, Mısır: Matbaatü't-Tekaddüm, ts. s. 46-47.

²⁷⁸ (*Taha*, 20/134).

Allah peygamber göndermeden önce azâb etseydi, bize bir peygamber gönderseydin âyetlerine uyardık, diye delil getireceklerdi. Bu durum gösterir ki, ancak peygamber göndermeden sonra vücûb, yapılması gereken iş vardır. O halde imanın peygamberin gönderilmesinden sonra ancak zorunluluk kazanacağı ortaya çıkmaktadır. Eğer böyle olmayıp peygamber gönderilmeden önce iman icap etseydi insanlar bunu terk ettiklerinden azap olunurlardı ve bunun için Allah şöyle buyurmaktadır: “...Biz peygamber göndermedikçe azap etmeyiz.”²⁷⁹ Peygamber göndermedikçe hiç kimseye azap edilmeyeceği bildirilmektedir. Bundan maksadın dünya azabı olduğunu söylemek doğru değildir. Zira azap mutlak olup her çeşit azap anlamını taşımaktadır. Ayrıca Kur’an’da, kâfirler hakkında şöyle buyrulmaktadır: “...içine her bir topluluğun atılmasında, bekçileri onlara: Size bir uyarıcı gelmemiş miydi?” diye sorarlar. Onlar: Evet, doğrusu bize bir uyarıcı geldi, fakat biz yalanladık ve Allah hiç bir şey indirmemiştir, siz büyük sapıklık içindesiniz, demiştik, derler.”²⁸⁰ Burada bekçilerin onlara uyarıcı gelmesini sormalarıyla delil getirilmiştir. Bu âyet, azabın ancak peygamber gönderildikten sonra olacağını gösteriyor. Vücûb, farz kılma ancak Allah’ın gerekli kılmasıyla olur. Allah’ın farz kılması da yalnız Allah’ın bildirmesiyledir. Bu da yalnız Allah tarafından görevlendirilen doğru bir haber vericinin haber vermesiyle mümkündür. Sonuç olarak vücûb/farz kılma ancak peygamberin gönderilmesinden sonra düşünülür. Yani, Allah’a iman bir elçinin davetinden sonra gereklidir.²⁸¹

Mâturîdîlere göre ise, insanlara ilâhi hitap yani peygamber gelmeden önce veya gelmiş olsa dahi Allah’a iman ve O’nun

²⁷⁹ (İsra, 17/15)

²⁸⁰ Mülk, 67/8-9.

²⁸¹ Pezdevî, *age.*, s. 301-302. Ayrıca bkz: Şeyhzade, *age.*, s. 47-48.

varlığının aklen bilinmesi gerekli ve kaçınılmazdır. Aslında Mu'tezile'nin de kabul ettiği bu görüş, Ebû Hanife'nin "Alemdaki varlık mucizelerini ve âyetlerini gören kimse için Yaratıcıyı tanımada özür kabul edilemez, geçersizdir" sözüne dayanmaktadır. Çünkü bu topluluğa göre akıl; muciptir, bir şey icap ettirir. Bununla birlikte bu söz olarak mecazdır. Zira akıl gerçekte mucip olamaz. Ancak onlar nazarında Mucip, gerektirici olan Allah'tır; fakat O'nun gerektirici oluşu akıl sebebiyledir ki akıl, vûcubun yani gerekli olmanın sebebidir.²⁸²

Matüridiler, görüşlerini bazı ayetlere dayandırarak birtakım sonuçlara ileri sürmüşlerdir.²⁸³ Bu ayetlere göre Allah, yaratıcıyı bilmek ve tanımak konusunda tefekkür, düşünce ve nazarı insanlar için yaratmıştır. Bu nasslar elçinin daveti olmadan önce Allah'a imanın/tevhidin icap ettiğini ortaya koymakla birlikte, tevhidin terk edilmesi durumunda ise azabın hak edileceğini bildirmektedir. Küfür icma ile haramdır. Ancak her akıl sahibi bilir ki küfür, Allah'ın istemediği ve hoşlanmadığı bir şeydir. O'nun istemediği şey ise terk edilmelidir. Küfrün terk edilmesi ancak imanla gerçekleşir. İman ise, zorunlu olarak vacibdir. Akıl sahibi, bu imana aklıyla ulaşmak zorundadır.²⁸⁴ Nübüvvet insanlık için gerekli ve faydalıdır. Akıl da nübüvvetin faydalı ve zorunlu olduğunu kabul etmekle birlikte eşya ile fiillerin güzel ve çirkinliğini bilebilecek durumdadır.

Ehl-i sünnet itikadı²⁸⁵ olarak da tanımlayabileceğimiz bu görüşler, kişinin bir peygamber gelmeden, vahye muhatap

²⁸²Pezdevî, *age.*, s. 299-300, 303. Ayrıca bkz: Şeyhzade, *age.*, s. 46.

²⁸³Delil olarak kullandıkları ayetlerden bazıları şunlardır: "Gerçeği anlamalarına kadar varlığımızın belgelerini onlara hem dış dünyada ve hem de içlerinde göstereceğiz." (Fussilet, 41/53). "Bu insanlar devenin nasıl yaratıldığına bir bakmazlar mı?" (Gaşiyeye, 88/17). "Göklerin ve yerin hükümrânlığını, Allah'ın yarattığı her şeyi ve ecellerin yaklaşmış olması ihtimalini düşünmüyorlar mı?" (Araf, 7/185). "Biz Nûh'u kavmine, onlara acı bir azâb gelmezden önce kavmini uyarın diye gönderdik". (Nuh, 71/1).

²⁸⁴Pezdevî, *age.*, s. 300-301. Ayrıca Bkz: Şeyhzade, *age.*, s. 47.

olmadan önce Tanrı bilgisi/Marifetullah konusunda ve O'na iman konusundaki durumunu ortaya koymaktadır.

Şimdi konu İbn Tufeyl'in eseri bağlamında ele alınarak nasıl yorumlandığı ortaya konulacaktır.

A. Adnan Adıvar'ın²⁸⁶ da yerinde tespitiyle, romanın temeli ıssız bir adada iki ihtimalden biri ile (toprakta ya da anadan doğuşu) ortaya çıkan *Hay b. Yakzân* adlı bir çocuğun, büyüüp düşünmeğe alıştıktan sonra, kendinden tamamen geçerek, içten bir nûr ve ziya sayesinde değil de, kendi aklı-nın rehberliğinde, Tanrı tasavvuruna ulaşan, bir çeşit rasyo-nel mistik (akli tasavvuf) ya da teosofik (*Théosophie*)²⁸⁷ bir yo-la girmesinden ibarettir.

Bu kişisel gelişimin, nur ya da bir ışık sayesinde olmama-sı bu eseri İsraki yöntem ve Sühreverdî (587/1191)'nin anla-yışından ayırıştırırken, *Hay b. Yakzân*'ın özel şartlarda yetiş-miş de olsa bir insan olduğunu gösterir. Bu sayede kahrama-nı aynı isimli İbn Sînâ (428/1037) anlatısından da ayrışma imkânı sağlar. Bu durum İbn Tufeyl (581/1185)'in eserinin özgün ve farklı oluşunun da bir göstergesidir.

Metafizik alem hakkında bir şey söylemek noktasında, daha eserinin girişinde ehl-i nazar (felsefe) ve ehl-i zevk (ta-savvuf)'in görüşlerini ve dile getirme biçimlerini zikredip kısmen tenkid eden²⁸⁸ müellif, yaptığı işin bu iki grubun da

²⁸⁵Bu konuda daha geniş bilgi için bkz: en-Nesefî, Ebu'l-Muîn, *İslâm İnancıları ve Mezhepler Arasındaki Görüş Farkları*, çev: Cemil Akpınar, Konya: Rabita Yayı-nevi, ts., s.33; en-Nesefî, Ebu'l-Berekât, *İslam İnancının Ana Umdeleri*, çev: Te-mel Yeşilyurt, Malatya Kubbealtı Yay., 2000, s. 60-63; et-Taftâzânî, Ebu'l-ve-fâ, *Kelâm İlminin Bellibaşlı Meseleleri*, çev: Şerafeddin Gölcük, İstanbul: Kayı-han Yay., 1980, s. 179-189.

²⁸⁶A. Adnan Adıvar, *agm.*, s. 830.

²⁸⁷Namdar Rahmi Karatay, *Felsefi Meslekler Vokablörü*, Afyon: Doğan Matbaası, ts., s. 235-236. Bu kavramı şöyle hulasa etmektedir: "Teosofi, *Théosophie*: Teosofi Allah, tarafından ilham edilmiş bir doktrin şeklindedir. Mistisizmde olduğu gibi teoso-fide de iç hayatının derinleştirilmesi, beşeri irade haricinde olan kuvvetleri faaliyete

üzerinde durduğu konular olduğunu ve açıklamaya çalıştığı meselelerinde uhrevi şeyler olduğunu söyler.

Ehl-i zevkin yaşadığını dile dökmesinin imkânsız olduğunu bu sınıftan olmak üzere, yaşadıkları halleri dile getirmeye kalkışanların da bir takım şathiyeler söylemekten öte geçemediklerini²⁸⁹ ifade ederek onların yolunu seçenin gidip o halleri yaşayıp görmesi gerektiğini salık verir.²⁹⁰

Ehl-i nazar'ın yoluyla da Tanrıyla ittisalin²⁹¹ mümkün olacağını ve kendisinin bunun yolunu göstermek istediğini anlatırken İbn Bâcce'nin görüşünü ele alır ve kastının onun görüşünü aşan birşey olduğunu belirtir. İbn Bâcce'yi eleştirir ve: "...kıyaslarla, mukaddematı düzenleyip sınıflandırmakla elde edilen teorik ve soyut anlayış yapısında olan hâlleri kastetmediğini"²⁹² söyleyerek İbn Sînâ'nın da bu konuda böyle düşündüğünü ekler.

Ancak o metafizik alanı ifade ve uhrevi bahisleri açmak noktasında İbn Sînâ ile birlikte, Farabi ve Aristoteles'in söylem ve yöntemlerinin yetersiz kaldığını şu sözleriyle ifade eder:

getirmek iktidarı, vasıtasız hads ve işrak, yani kalbe doğuş (illuminatim) esası vardır. Yalnız teosofinin mistisizmden farkı şudur ki : teosofi yekdiğerleri ile hiç te mütecanis olmayan astroloji, alşimi, gaybı bilmek.. gibi bazı bilgi nevilerinden istifade yollarını arar, bu itibarla bugün kıymetten düşmüş, metruk bir doktrin mahiyetindedir. Teosofi kelimesi budizm ve neoplatonizm ile münasebettar olan mistik bir doktrin tarafından da alınmıştır. Bize geçen tasavvuf tâbirinin de buradan geldiği şüphesizdir".

²⁸⁸İbn Tufeyl, thk: İlyafi, age., s. 59-60; İbn Tufeyl-İbn Sînâ, age., s. 14-15

²⁸⁹İbn Tufeyl, thk: İlyafi, age., s. 55.

²⁹⁰İbn Tufeyl, thk: İlyafi, age., s. 60.

²⁹¹İzmirli İsmail Hakkı'nın da belirttiği gibi, *İbn Tufeyl'in, zamanının filozoflarını oldukça meşgul eden, en zor sorunlardan birisi olan insani nefis ile faal aklın birleşmesi (ittisal)konusunun burada kastedildiğini ve bunun yolu olarak derin düşünme yöntemine başvurmayı önerdiğini ancak bunu tasavvufi kavramsal ve söylemden ayrı tutmak için de epeyi uğraşmış olduğunun altını özellikle çizmeliyiz. Bkz: Bayram Ali Çetinkaya, İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, Eserleri, Görüşleri, İstanbul: İnsan Yay., 2000, s.127.*

“Aristoteles, Farabî ve İbn Sînâ’nın kitaplarıyla bize ulaşan felsefenin bu gaye için yeterli olduğu ve bütün filozofların bu meyanda sadra şifa olacak bir şey yazdığı sanılmasın. Endülü’s çevresinde mantık ve felsefe yaygınlaşmadan önce buranın üstün fıtratlî insanları bütün ömürlerini ancak matematiksel bilimlerde tüketmişler ve o bilimlerde doruğa ulaşmayı başaramışlardır. Bundan fazla bir şey yapamamışlardır.”²⁹³

Tasavvufun yönteminin dile getirilemezliği ve felsefenin yönteminin de kendisine kadar bu konuda yeterli bir yol önermediğini vurguladıktan sonra, kendisinin bu alanda anlatacaklarını ise, yaptığı işin özgün ve zor bir iş olduğunu ifade ederek şöyle der:

“Eğer felsefe yolunu tutanların gittiği yoldan, onların metoduyla hakikatin açıklanmasını istersen, işte o zaman bunu sahifelere dökmek ve sözlerle açıklamak mümkün hâlâ gelir. Bu ise buralarda çok nadir bulunan kibrit-i ahmer’i²⁹⁴ bulmaya benzer. Öyle bir garabeti vardır ki onun pek azına karşı çok az insan zafer kazanabilmiştir. Menzile erişip başarıya ulaşanlar da ancak sembol ve işaretle yetinmişlerdir. Zira şeriat-ı Muhammediye sırların ifşa edilmesini yasaklamıştır.”²⁹⁵

Sözünü ettiği hakikat araştırmasında kendinin ulaştığı noktalar olduğunu ve bunu anlatacağını da tekrar tekrar dile getiren²⁹⁶ filozof, metafizik konusunda, -el-hikmetü’l meşrikiyye’nin orijinalliğinde de belirtildiği üzere- felsefi / akli bir yöntemle Tanrı’ya ittisali mümkün kılacak bir yol önermektedir.

Bu noktadan sonra kahramanın adadaki serüveni anlatılmaya başlanır ve onun yaşı ilerledikçe, fizik-metafizik-marifet algısının da geliştiğini anlatır.

²⁹²İbn Tufeyl, thk: İlyafi, age., s. 58; İbn Tufeyl-Ibn Sînâ, age., s. 13.

²⁹³İbn Tufeyl, thk: İlyafi, age., s. 60; İbn Tufeyl-Ibn Sînâ, age., s. 15.

²⁹⁴Felsefe taşı da denilen, kadim öğretilerin büyük değer taşıyan maddesi.

²⁹⁵İbn Tufeyl, thk: İlyafi, age., s. 60; İbn Tufeyl-Ibn Sînâ, age., s. 15.

²⁹⁶İbn Tufeyl, thk: İlyafi, age., s. 60, 64.

Hay b. Yakzân, yedişer senelik evrelerde²⁹⁷, köklü ilerlemeler kaydeder.

O yedi yaşında mahremiyeti fark eder, kendi organları ile hayvanların organlarını karşılaştırmaya başlar ve kendisinde post, kuyruk, boynuz olmadığının farkına varır.

Yirmi bir yaşında, hayvanlar üzerinden yaptığı gözlem yoluyla, ruhun varlığına da kani olmuştur.²⁹⁸ Geçen bu süre içinde, eşyayı kullanmada pek çok pratik yöntemler geliştirmeyi de başarır. Hayvanların derilerinden elbise ve ayakkabı yapar. Kollarından, ebegümeci, hatmi kamışı ve telli otların tellerinden iplikler elde eder. Kendisine ilk defa elbise ve ayakkabı dikmek üzere suda yetişen sazlardan, sağlam dikenlerden, taşlarla keskinleştirdiği kamış parçalarından kancalar, iğneler yapar. Böylece hayvan derilerinden vücuduna elbise, ayaklarına ayakkabı yapar. Kırlangıçlardan yapı tekniğini öğrenir. Bir oda ve fazla yiyeceklerini korumak için bir mahzen yapar, işini gücünü görmek üzere yerinden ayrılmak mecburiyetinde kaldığı zamanlarda yiyeceklerini hayvanlardan korumak için birbirine bağladığı kamışlardan bir kapı örür. İnşa ettiği odanın girişini bununla örter.

Yirmi sekiz yaşında akıl yürütme ve teorik sonuçlara ulaşmada maharet kazanmıştır.²⁹⁹

Otuz beş yaşına gelince, Tanrı bilgisine ulaşır. Ama bu bir sürecin sonucudur. Yeryüzündeki cisimlerin hepsinin oluş-bozuluş (kevn ü fesad) zincirine dahil olduğuna hükmetmiş ve göğe bakarak, oradaki cisimlerin bir şeye maruz kalmadıklarını görüp, âlemin sonsuz ve dairesel olduğuna ve bunun bir müstakil ve aşkın bir muharrike muhtaç bulunduğuna, bu muharrikin vacibü'l-vücûd ve bütün kemâl sıfatların sahibi olduğuna, yalnız akıl yürütmesi sayesinde ulaşmıştır.³⁰⁰

²⁹⁷[İbn Tufeyl-*Ibn Sînâ*, *age.*, s. 29, 36, 48, 55, 77.

²⁹⁸[İbn Tufeyl, *thk*: İlyafi, *age.*, s. 87; İbn Tufeyl-*Ibn Sînâ*, *age.*, s. 36.

²⁹⁹[İbn Tufeyl, *thk*: İlyafi, *age.*, s. 95.

³⁰⁰A. Adnan Adivar, *agm.*, s. 830.

Kırk dokuz yaşına geldiğinde ise³⁰¹, ebedi hayat özlemiyle yanar ve dünya hayatının yüklediklerinden sıkılmaya başlar. Elli yaşına ulaşması, kemal noktasına ulaştığının da habercisi olur. Müşahede ile Tanrıyla ittisal makamına ulaşır.

Bundan sonra hikâyeye, Salaman ve Asal da dahil olur. Bu konu ise bir sonraki kısmın mevzuudur.

Bütün bunlar olurken, filozofun, *Hay*'a gökler üstüne teorik söylemler kurdurması, felsefenin kıdem³⁰² meselesini düşündürtmesi de vardır ki, artık bu kadar sofistike bir akıl yürütme için o denli sade bir ortamda var olan bir kişinin bunları nasıl sorduğunu anlamak kolay değildir. Ancak bu yukarıda değindiğimiz, *Hay*'ın temsil ettiği kimlik bakımından ele alınmalıdır. İbn Tufeyl'in bu tür girift konulardaki gelişmelere getirdiği izahları aktarmaya şu ifadeleriyle devam edilecektir:

“*Hay b. Yakzân*'ın bir teoriden diğer bir teoriye nasıl geçtiğini açıklamak ve bilmek uzun sürer. Gökbilim (*Hey'et*) kitaplarında bu teori ve bilgiler ispatlanmıştır. Bizi ilgilendiren yönüyle açıklamaya gerek gördüklerimiz sadece bildirdiğimiz kadardır.”³⁰³

Hay, beden, ruh ve akıl sahibi, mutlak anlamda insanlığın tamamını bünyesinde mündemiç, ilk yaratılan “*âdem*” gibi, salt insana, insan ideasına ve insanlığın toplumsal, çevresel, kültürel etkilerden uzakta varlıklarını inşa etme durumlarına işaret eden özel bir şahsiyete karşılık gelir ve bu kişiliği temsil eder.

Bu noktadan yaklaşıldığında, herhangi bir insan teki için muhal olan süreç ve sonuçların *Hay* kimliğinde mümkün gösterilmesi anlaşılabilir olacaktır. Ayrıca, anlatının tamamı dikkatle okunduğunda, insanlığın ruh prototipleri olarak görülebilecek peygamberlerin kıssalarının (Hz. Adem, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Habil ile Kabil gibi), hikâyeye içkin bir biçim-

³⁰¹İbn Tufeyl, thk: İlyafi, *age.*, s. 122.

³⁰²İbn Tufeyl, thk: İlyafi, *age.*, s. 98 vd.

³⁰³İbn Tufeyl, thk: İlyafi, *age.*, s. 98; İbn Tufeyl-*Ibn Sînâ*, *age.*, s. 50.

de anlatı çizgisine paralel ilerlediği görülecektir. Anlatıda ayet ve hadisler de iktibas³⁰⁴ edilmektedir.³⁰⁵

Sanki müellif, Kur'an'ın bize anlattığı insanlık hikâyesini (*aslında bir anlatı katmanı olarak Kur'an'da peygamberler ve kavimler paralelinde insanlık tarihinin öz bir hikâyesi tasvir edilmektedir*) derleyip, devşirip, gününün ulaştığı teknik-medeniyet düzey ve kendisinin ulaştığını ileri sürdüğü ve önceki filozofların da kısmen katkısını ifade ettiği metafizik düzlemin/dünyanın müşahedesi bilgisini *Hayy b. Yakzân* isminde müşahhaslaştırarak anlatmaktadır.

Bu anlatım bir yandan insanın ruh kaynağı ve ona yaklaşmasını işlerken öte yandan maddi medeniyet inşasına insanlığın nasıl başladığını ve nerelere ulaştığını, bu terakümü bilginin yığılmasında katkı sağlayan *binlerce insanı bir insanda* mündemiç temsil ile vermektedir. Örtünme, barınma, vahşi hayvanları evcilleştirme, gündelik işler için alet yapabilme, ateşi yakma ve kontrol etme gibi konularında kademe kademe ilerleyen fizik dünyası ve Vacibu'l-vücut duygusu ile yaratılıp, onun bilgisine erene kadar araştıran, peygamberleri ve filozofları rehber edinip, ruhlarını yüceltmenin peşinde ilerlemiş metafizik dünyası ile insanın ortak tarihi budur. Bir başka ifade ile, *homo-sapiens, homo-faber, homo-religious, ilh.* diye tavsif edilebilecek insanlığın ortak hikâyesi.

³⁰⁴İktibas, "Kur'an veya Hadisten bir kısmın, -alındığı yere işaret edilmeden- sözün içeriğine alınmasıdır" et-Tîbî, *et-Tibyân fî'l-Beyân*, thk: Abdüsettar Hüseyin Zemmût, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Cil, 1996, s. 516; el-Kazvîni, Ebû'l-Meali Celaleddin el-Hatib Muhammed, *Kur'an'ın Eşsiz Belağatı Telhis ve Tercümesi*, hz: Nevzat H. Yanık, Mustafa Kılıçlı, M. Sadi Çöğenli, İstanbul: Huzur Yayın Dağıtım, ts., s. 167; Muhammed Tasa, *İbnu's-Semmân ve Şiirleri*, 1. bs., Konya, 2007, s. 155; Bu iktibasların metnin bütünlüğü içinde yerlerinin tespitini, İlyafî'nin, çalışmamızda kaynak metin olarak kullandığımız, *Hayy b. Yakzan* neşri, işlevsel bir biçimde yapmaktadır.

³⁰⁵İbn Tufeyl'in *Risâlesi*'nin, Kur'ânî temelleri hakkında, Gürbüz Deniz'in "*İbn Tufeyl'in ünlü Hayy b. Yakzân'ındaki Kur'ânî Atıflar*" adlı tebliğine de bakılabilir. (Aktaran: İlhan Kutluer, "Bir Sempozyumun Ardından: İslam Felsefesinin Özgünlüğü", *MÜİFD*, S. 30 [2006/1], İstanbul 2007, s. 242-247.)

İnsanın gelişimi ile insanlığın gelişimini, maddi ilerleme ile manevi tekâmülü paralel anlatan bu hikâyenin, bütünüyle ele alındığında cevapladığı sorulardan biri de din-felsefe / akıl-vahiy / akıl-iman ilişkisi olduğu görülmektedir.

Tecrit edilmiş bir ortamda yetişen *Hay*, gelişim sürecinde aklının rehberliğinde fizikten metafiziğe, akıl yürütmeden, kıyastan, müşahede ve marifetullahı doğru yol almış ve kemal noktasına ulaşmıştır. Bunu yaparken, akıl ve dolayısıyla felsefenin kılavuzluğunda ilerlemiş ve en üst düzeyde Tanrısal bilgi ve müşahedata ermiştir.

Daha sonra karşılaştığı Asal'ın³⁰⁶ temsil ettiği kimlik ise "din" dolayısıyla "vahy"dir. O yerleşik hayattan gelmiş ve bir dini öğretinin (İslam) bağlısıdır. Dinini daha iyi nasıl yaşayabileceği sorusu³⁰⁷ onu adaya taşımıştır.

İki kahraman, adada karşılaştıklarında kolayca anlaşır, kaynaşırlar ve *Hay*'ın konuşmayı öğrenmesi ile müzakerelere de başlarlar. Sonunda görülür ki, ikisinin görüşleri arasında tam bir tenasüp vardır. Uzleti temsil eden *Hay*'ın manevi düzeyi daha ileri olsa da, aralarında fikri bir anlaşmazlık çıkmaz.

Nitelik bakımından metaforik anlatıma güzel bir örnek teşkil eden eserde İbn Tufeyl, iki hikâye kahramanının kimliğinde simgeleştirdiği, *Hay*'ı *Felsefe (akıl)* mânâsına, Asal'ı ise *Din (vahy)* mânâsına gelecek iki farklı kavrammış gibi kullanmaktadır. Onun bu kullanımı, İbn Rüşd (595/1198)'ün ikiz kardeşler benzetmesini de anımsatmaktadır. Öte yandan yaklaşım tarzı, Farabîci uzlaştırma çabalarından da uzak sayılamaz. Çünkü birbirine paralel ve koşut giden, nihai hedefte de ortaklığa erişen bu iki yaklaşım biçimi, *Risale'*de de uzlaştırılarak anlatılır. Müellif konuları Asal'ın dilinden doğrudan da okuruna aktarmaktadır:

³⁰⁶Bu kahramanın adı, *Ibn Sînâ'*ya ait aynı adlı hikâyede Absal'dır. Aynı kişiye karşılık gelen bu isim Asal olarak da Absal olarak da kullanılmaktadır. Asal ise İbn Tufeyl'in tercihidir.

³⁰⁷İbn Tufeyl, thk: İlyafi, *age.*, s. 122-123.

“Aklî ve naklî ilimlerin birbiriyle örtüştüğünün farkına vardı. Zahiri hükümleri doğru bir şekilde yorumlamanın yollarım daha net görür oldu. Ve çözülmedik hiçbir problemi, açılmadık hiçbir örtük meselesi, giderilmemiş hiçbir derin şüphesi kalmadı. Ve sahih akıl sahipleri arasına karıştı.”³⁰⁸

Böylece eserin ortaya koyduğu meselelerden biri, müellifin ifadesinde daha açık bulunmaktadır. Aynı satırların devamın da dile getirilen bir nokta daha vardır ki, oldukça ilginçtir. Bu satırlarda *Asal*, *Hay*’ın evliya olduğunu iddia etmektedir. Felsefi etkinlikle Tanrı bilgisine ve Tanrı ile ittisal noktasına kadar ulaşan kahraman, yazarın konuşturduğu diğer kahraman tarafından ve onun ağzından “veli” ilan edilmektedir.

Bu durum konuyla ilgili önemli bazı hususları öne çıkarmaktadır.

Öncelikle, yukarıda kısaca değinildiği gibi, akıl ile Tanrı’nın varlığını keşif ve O’na inanmanın dinen teklif / yükümlülük arz edip-etmediği hususunda Eş’ariler, yükümlülük gerekmez derken, Matüridî görüş, teklife muhatap olunacağını ileri sürmektedir. Ancak *Hay*’ın durumu göz önüne getirilince, kelimaların tartışıklarının çok ötesinde bir sorunsalın ele alındığı da açıkça anlaşılmaktadır. Çünkü *Hay*, aklıyla Tanrı’nın varlığı bilgisine ulaşmaktan çok öte noktalara ulaşmıştır. Hatta sufi dilde *marifetullah* denen noktaya, eşyanın ve şeriatın hakikatine ulaşmış, *müşahede* makamında Tanrı bilgisine erişmiştir.

Ancak daha ilginç, felsefe ile varlığın kavranmasını ve hakikatinin anlaşılmasının mümkünüğünü en başta te’kid ile söyleyen filozof, en sonunda bu yolda kemale ermiş kişiyi, yani *Hay*’ı vassfederken, onun evliya³⁰⁹ olduğunu söylemekten de geri durmamıştır.³¹⁰

³⁰⁸İbn Tufeyl / thk. İlyafi, age., s. 126.

³⁰⁹Bkz: Yunus, 10/62.

³¹⁰İbn Tufeyl / thk. İlyafi, age., s. 123.

Varılan bu sonuç, felsefe yardımıyla ulaşılabilecek nokta için hiç de alışılmış bir söylem değildir ve buradan hareketle, *din ile felsefenin aynileştiğini ve eşit gördüğünü* söylemek de hiç bağlam dışı sayılamaz. Ayrıca İbn Tufeyl, tasavvufi bir söylemi “evliya” kavramını, felsefe ile bağdaştırıp, tasavvufi yola da bir gönderme yapmaktan çekinmez.

Şunu da eklemek gerekir ki, Tanrı bilgisine ulaşmakta din-felsefe aynı mahiyette değerli ve önemlidir. Ancak, bu yollardan hangisini seçerse seçsin, seçenin tavrı, çabası ve hedefleri de önem arz etmektedir. Bu *Hay’ın* maddi manevi temiz kişiliğinde görünmektedir. Bunun yanı sıra, yazarın, Asal ile Salaman’ı ayırarak niteleyen cümlelerinde de bu durum görünmektedir. Çünkü Asal, öteden beri zahirin bilgiyiyle yetinmeyerek teville ve eşyanın hakikatini öğrenmeye yoğun bir istek duymuştur.³¹¹ Oysaki Salaman’ın, “doğasında tefekkürden uzak durmak var. O zahiri yorumlamaktan kaygı duyuyor ve onunla yetiniyor.”

Anlaşılan o ki müellife göre, Din (şariat) ile Felsefe (hikmet) özünde aynıdırlar ve aynı sonucu çıkarırlar ama dini verilerin nasıl algılandığı ve yorumlandığı da önemlidir. Din yolunun mânâ derinliğine yönelenlerle felsefe arasında bir niza çıkmayacaktır. Ancak dine zahiren uymayı seçenler de *Risâle’de* vaat edilen müşahade düzeyine, marifet bilgisi ve manevi zevke ulaşmış sayılmayacaklardır.

2.3.3. *Hay b. Yakzân Metaforu’nun Siyaset Felsefesi Bakımından Çözümlemesi*

Siyaset, düşünce tarihinin bilinen en eski tartışma konularından biridir. Felsefenin temel problemler şemasının üst sıralarında yer alan siyaset, aksiyoloji (değerler felsefesi)nin bir mevzusu olarak işlene gelmiştir.

³¹¹İbn Tufeyl, thk: İlyafi, age., ay.

Eflatun (M.Ö.347) ile Aristoteles (M.Ö.322) gibi felsefe tarihinin mühim simalarının siyaset felsefesi üzerine yazdıkları, *Devlet*, *Nikomakhos'a Etik*, *Cumhuriyet*, gibi eserlerle de bilinen ilk çalışmalardır.

Siyaset konusunun, İslam düşünce dünyasına dahil oluşu, Hz. Peygamber'in vefatının hemen ardından başlayan siyasal hareketlilik, yeni fırka ve toplulukların, temeli yönetme-yönetilme olgusuna dayalı olarak ortaya çıkması ve fikir ayrılıklarının bu noktada derinleşmesi ile kendini göstermiştir.³¹²

İslam felsefesine bakıldığında, siyaset felsefesinin merkezini kuran ismin Farabi (339/950) olduğu düşünülmektedir.³¹³ İslam felsefesi siyaset literatürünün en görkemli eserlerini onun verdiğini söylemek yanlış değildir. Hatta *Ârâu Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla* (*Erdemli Kent Halkının Görüşleri*) adlı eseri, İslam dünyasında yazılmış, tam anlamıyla tek ütopya olarak biricikliğini hâlâ sürdürmektedir.³¹⁴ Bundan dolayıdır ki, Butterworth, Farabi merkezli baktığı İslam felsefesinde, siyaset düşüncesini, Farabi'nin selefleri ve halefleri bakımından bir tasnife tabi tutmaktadır.³¹⁵ Kindî (260/873) ve er-Râzî (313/925) eserlerinde siyaseti, temel konu olarak işlememişlerdir. Ancak Kindî'nin, kişinin kendisini eğitmesi ve geliştirmesi dolayımında, biraz da ahlaki bir yaklaşımla bireyden topluma doğru kısmen siyasete değindiğinden söz etmek mümkün görünmektedir.³¹⁶ Çünkü onun

³¹²Bkz: Mevdudi, Ebu'l A'la, "İslam'ın İlk Döneminde Siyasi Düşünce", çev: Yusuf Ziya Cömert, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif, İstanbul: İnsan Yay., 1990, s. 283-299; Ali Sami en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II, çev: Osman Tunç, İstanbul: İnsan Yay., 1999.

³¹³Charles E. Butterworth, "Ahlak ve Siyaset Felsefesi", *İslam Felsefesine Giriş*, Peter Adamson-Richard C. Taylor, İstanbul: Küre Yay., 2007, s. 293-294.

³¹⁴Bkz: Mehmet Harmancı, *İslam Felsefesinde Siyaset Teorisi (Farabi, Maverdi, Nizamülmülk, İbn Teymiyye'nin Siyasetnamelerine Göre)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), SÜSBE, Konya, 1999, s. 23-36.

³¹⁵Butterworth, *agm.*, ay.

³¹⁶Butterworth, *agm.*, s. 294-300; Hans Daiber, "Political Philosophy", *History of Islamic Philosophy*, S. Hossein Nasr, Oliver Leaman (ed.), London: Routledge, 1996, s. 841-844.

yukarıda değinilen *gemi metaforu* çerçevesinde kurduğu düzen de, bireysel temelli meseleleri (*hüzünden kurtulma, iki dünya sadetinin elde edilmesi gibi*) ele alıyor gibi görünmesi de, gemiye binmiş bir kitlenin ortak hareket ve anlayışlardan doğacak sonuçlara yer vermesi de, siyasal pratiğe/toplum idaresine düşünsel bir katkı olarak değerlendirilebilir. Farabi sonrasında ise siyaset, İbn Sînâ (428/1037) ve İbn Rüşd'ün üzerinde durdukları konular arasında yerini almıştır. Hatta İbn Rüşd, Platon ve Aristoteles'in siyaset eserlerine şerhler dahi yazmıştır.³¹⁷

Bu filozofların katkıları dışında, başka Müslüman müelliflerin de İslam siyaset düşüncesinde yer edindikleri bilinmektedir. Nizamülmülk (485/1092), Maverdi (450/1058), Gazali (505/1111), İbn Arabi (638/1240), İbn Teymiyye (728/1328) gibi isimler bunlardan bazılarıdır. Ayrıca siyaset düşüncesine katkı olarak, geniş bir zaman sürecinde yazılmış, medeniyet havzamıza ait yüzlerce siyasetname tarzında eseri de burada hatırlamakta fayda mülahaza edilmektedir.

Siyaset felsefesi, insanın gelişme süreci içinde, yönetimin ya da devletin kaynağı, doğası, amacı ve önemi; var olan, var olmuş olan devletlerin sınıflanması ve bu devletlerin oluşumunda etkili olan felsefe ya da görüşlerin incelenmesi; ideal düzen arayışları; ütopyaların yapısı ve bunların gerçekleşme şansları; bireyle devlet, itaat etmeyle özgürlük arasındaki ilişki, baskı, sansür ve yönetimin gücü; Adalet, eşitlik, özgürlük, haklar ve mülkiyet gibi temel kavramların analizi³¹⁸ gibi konuları ele almaktadır.

“Devlet nedir? Devlet gerekli midir? Devlet meşru bir kurum mudur? Devlette istikrarın temel şartları nelerdir? En iyi

³¹⁷Bkz: İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, çev: Muharrem Hilmi Özev, İstanbul: Bordo-Siyah Yay., 2005 adlı eserin giriş bölümü.

³¹⁸Ahmet Cevizci, *age.*, s. 617-618. Ayrıca Bkz: Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara 1994; Macit Gökberk, *age.*, İstanbul, 1985; Takiyyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, 1988; Ahmet Cevizci, *age.*, İstanbul, 1998; Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, çev: T. Mengüşoğlu, İstanbul, 1988.

yönetim şekli hangisidir? İktidar kaynağını nereden alır? Kim yönetebilir? Kim yönetmelidir? Meşruiyetinin ölçütü nedir? Meşruiyetinin sınırları nereye kadardır? Nasıl yönetilir? Nasıl yönetmek gerekir? Otoritenin kaynağı nedir? Bir azınlık-bazen çok küçük bir azınlık-nasıl olur da çok büyük bir çoğunluğu kendi yönetimi altında tutabilir? Birey-devlet arası ilişki nasıl olmalıdır? Bireyin temel hakları nelerdir?”³¹⁹ gibi sorular siyaset felsefesiyle soruşturularak cevaplanmaya çalışılır.

İbn Tufeyl (581 / 1185), *Risalesi*’nde bu sayılan konu ve sorulara cevap bulmak pek de mümkün gözükmemektedir. Onun oluşturduğu atmosfer öncelikle, insanın gelişme süreci içinde, yönetimin ya da devletin kaynağı, doğası, amacı ve önemi konusuyla ilintilendirilebilir. Ancak böyle olması, onun eserinin barındırdığı siyaset felsefesi mahiyetini görmezlikten gelmeye sebep olmamalıdır.

Hay Risalesinde, çok bilinen ve genel kabul görmüş biçimiyle siyasetin her ne kadar konu edinildiği görülmesi de siyaset felsefesinin ilgisini çekecek ve dönemi için oldukça bakir sayılabilecek konu ve sorulara cevaplar bulunduğu söylenebilir.

Eflatun’dan ilham alarak ideal bir toplum tasarımı ve nasıl olacağını, enine boyuna tartışarak sistemleştiren Farabi, İslam aleminin tek gerçek *ütopyasını*³²⁰ ortaya koymuştur. Onun temel savı, ideal bir toplum ve devlet yapısı içinde,

³¹⁹Mehmet Harmancı, *age.*, s. 13.

³²⁰Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1999, s. 880: Ütopya: İdeal ya da yetkin toplum. İdeal bir toplum düzeni ya da yönetim biçimi ortaya koyan tasarım. Bilinen ilk ütopya örneği, Platon’un Devlet’i ve Yasalar’ıdır. Platon’un bu eserlerinde olduğu gibi, bazı düşünürler, uygulamadaki toplum düzenine bakarak, ideal bir düzen arayışı içinde olmuşlar ve ideal bir toplum düzeni anlamında ütopyalar geliştirmişlerdir. Bu çerçevede içinde düşünür, insanlar için her bakımdan ideal olduğuna inandığı, yetkin bir toplumsal düzen tasarlar ve insanın, dolayısıyla da toplumun kurtuluşunun, ancak bu ideal düzen yaşama geçirildiği takdirde, mümkün olduğunu savunur. Ayrıca Bkz: Krishan Kumar, *Ütopyacılık*, çev: Ali Sömel, Ankara: İmge Yay., 2005.

hem bireyin hem de toplumun bu dünya ve sonrası için gerçek saadeti elde etmelerinin mümkün olduğudur.³²¹ Bu ideal kent, dokusu ve atmosferi ile insanları, hem dünya hem de öte dünya için donanımlı kılmaya ve iki dünyanın başarısına götürmeye elverişlidir. Yeter ki, insanlar erdemli kentin gereklerine uysunlar ve yaşamlarını orada sürdürsünler.

Eflatun'un tersine İbn Tufeyl, daha başlangıçta uzletli seçmiştir. Aslında onun anlattığı hikâyenin iki mekanı vardır. Biri *Hay*'ın insanlardan uzakta, tabiatla baş başa yaşadığı ıssız ve insansız ada, öteki Salaman ile Asal'ın yaşadığı, yerleşik bir düzenin ve toplumsal göreneklerin olduğu ada. Anlatının önemli bir kısmının ıssız adada geçmesi, İbn Tufeyl'in siyaset ve kamusal hayat hakkındaki görüşlerinin ipuçlarını verebilecek özelliktedir.

İdeal bir toplum inşasının arkasında, bir kentten söz eden Farabi'nin aksine İbn Tufeyl, küçük bir yerleşim birimi dahi olmayan, doğrudan insansız ve insani unsurlardan (medeniyet, kültür, gelenek, devlet, kurumlar, vs.) tamamen uzak bir mekânı fikirlerine dekor yapmaktan çekinmemiştir.

Asal ile birlikte onun adasına, ziyaret ve irşad için giden *Hay b. Yakzân* kısa süre sonra, kendilerine ilâhî bir hitabın bir peygamber aracılığıyla ulaştığını bildiği bu topluluğa hiçbir şey anlatamayacağını idrak eder:

"Uhrevî saadete ancak iman edip, ahiret ekinini dileyen ve ona yararışır şekilde çalışıp çabalayan, azınlık erişebilir. Azgınlık vadisine sapıp, dünya hayatını öte dünya yaşantısına yeğleyenlerin dönecekleri

³²¹Farabi'nin bu konudaki görüşleri için Bkz: Farabi, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, çev: Nafiz Danışman, Ankara: MEB Yay., 1990; *Mutluluğun Kazanılması*, çev: Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yay., 1999; *Risâle fi's-Siyâse*, hz: Luvis Rızkullah Şeyho-Levis Ma'luf Yesuî, byy., ts.; *es-Siyasetü'l-Medeniyye (veya Mebadiü'l-Mevcudat)*, çev: M. Aydın, Abdülkadir Şener, Rami Ayas, İstanbul: KTB Yay., 1980. Geniş bilgi için bkz: Mehmet Harmancı, *İslam Felsefesinde Siyaset Teorisi (Farabi, Ma-verdi, Nizamülmülk, İbn Teymiyye'nin Siyasetnamelerine Göre)*, s. 23-36.

yer ise ancak cehennemdir. Böylesine bozguncu, böylesine isyankâr insanların bu eylemlerinden daha fazla hüsrânı hak eden bir eylem var mıdır? Bütün gayesi mal biriktirmek, yemek, içmek, şehvetlerini tatmin etmek, içindeki kin ve nefreti dindirmek için insanları azarlamak, makam-mevkii peşinde koşmak, dinî amelleri işleyerek insanların gözünü boyamak gibi şeylerden öte birşey düşünmeyen bir insandan daha ziyade ziyanda olan bir kişi tasavvur edilebilir mi?"³²²

Öteki adanın insanların, Hay b. Yakzân'ın müşahedeye dayalı derûnî, irfânî bilgisine kulak vermemeleri, Hay'ı tamamen düş kırıklığına uğratacaktır. Bu düş kırıklığı sonucunda söyleyecekleri ise, Farabi'nin ütopyacı görüşlerinin çok uzağında hatta tam tersi istikamette yer alacaktır:

"Hay bütün bunları görünce kesin olarak anladı ki mükaşefe yoluyla erişilen bilgilerin onlara aktarılması olası değil; onlardan oruç, namaz, hac, zekat gibi yükümlülüklerden, belirlenmiş miktardan fazlasını beklemenin bir anlamı yok. Büyük bir çoğunluğun şeriata ilgi duyuşu maişetlerini sağlamak, güvenlik içinde yaşamak, haklarını tecavüzden korumak içindi."³²³

İbn Tufeyl'in Hay'a söylediği bu sözler, onun, toplumsal ve kitlesel bir kurtuluş, proje, eğitim yahut irşattan yana olmadığını ortaya çıkarmaktadır. O, saf aklın (akl-ı sırf) ve ebediyet arayışının peşinde olan az sayıda istekli ve nasipli kişi dışında kalabalıkların, kendisinin ulaştığı mertebelerden haberdar bile olamayacaklarını, onlara müşahedenin meyvesi bilgiler aktarmanunsa yararsız hatta imkânsız olacağını düşünmektedir.

Onun kalabalıklar için önerisi din (şariat) sınırları içinde, yüzeysel bir yaşantıyı birbirlerine olabildiğince az zarar vererek sürdürmeleri, hukukun onları gözetmesi ve yönetmesi olabilir. Bunun içindir ki, Hay ve Asal adaya dönerlerken, Salaman ile birlikte o ahali de yaşamlarını sürdüreceklerdir. Bunun için yapılabilecek fazla da bir şey yoktur:

³²²İbn Tufeyl, thk: İlyafi, age., s. 129; İbn Tufeyl-İbn Sînâ, age., s. 85

³²³İbn Tufeyl, thk: İlyafi, age., ay.; İbn Tufeyl-İbn Sînâ, age., ay.

*“Hay ve Asal, şeriatı kabul eden, fakat bazı eksikleri bulunan, tuttukları yoldan başka yol bilmeyen bu insanlar için başkaca bir yol olmadığını çok iyi anlamışlardı. Bu yoldan uzaklaştırılıp müşahadenin zirvesine çıkarılmak istendiğinde sonsuz mutluluğa ulaşmaları şöyle dursun, hâlihazırdaki durumları bile bozulabilirdi. Tepetaklak yuvarlanabilirler, sonları daha vahim olabilirdi.”*³²⁴

Herkesi yükseltecek ve bir şekilde kurtaracak kamusal bir yönetim mekanizmasının olamayacağını söyleyen filozof, *Hay ve Asal*, için bir çeşit kurtuluşu müjdelerken, ötekilerin de bir şekilde ruhlarını kurtarmalarını dilemekten öte bir öneri getirmemektedir.

Sanki İbn Tufeyl, saf, ulvi, değerli, nadir ve derin bir anlayış peşinde, arayışın içinde olanlara uzleti yalnızlığı önerirken, kalabalıklar için hiç uğraşmadan, onların bir hukuk düzeni içinde “idare edecekleri”ni ima emektedir. Bu noktada İbn Tufeyl ve eseri için oldukça orijinal, dönemi için çok erken ve Farabî’nin siyaset felsefesinin tam aksine bir yön tutuşundan bahsedilebilir.

Farabî’nin bir ütopya kurduğundan bahsedilmiş ve tanımı da verilmişti. İbn Tufeyl’in ise onun aksine görüş ve tutum sergilediği düşünülmektedir. Burada ütopyacılığın tersi, distopyalardan yani ters ütopyalardan söz etmek doğru olacaktır. Çok geniş anlamıyla, dünyada ütopyaların tutmayacağı savını barındıran ters ütopyalar, gidişatın kötü olduğu yönünde de kulak vereni, uyarı görevini üstlenmişlerdir.³²⁵ Yirminci yüzyılda ortaya çıkan bu siyaset yazım tarzı için, İbn Tufeyl’i öncü saymasak da distopyacı ruhtan uzak olduğunu ileri sürmek de doğru olmayacaktır. Bu noktada, toplumsal bir çıkış arayışında ve önerisinde olmayan Hay b. Yakzân, ro-

³²⁴İbn Tufeyl, thk: İlyafi, *age.*, s. 130; İbn Tufeyl-*İbn Sînâ*, *age.*, s. 86.

³²⁵Nail Bezel, *Yeryüzü Cennetlerinin Sonu (Ters Ütopyalar)*, İstanbul: Say Yay., 1984, s. 7-10.

man konusunda üzerinde durulduğu gibi, müellifini de aşan bir öncü ruh ve ilerici ufuk yakalamış görünmektedir.

Hikâyenin kahramanları, siyaset konusunu izah etmekte araçlaştırılan ve simgeleştirilen bir işlev kazanmışlardır. Metaforik bir katman daha ortaya atan müellif, günümüze dek orijinallliğini yitirmeyerek öncü bir bakış açısına sahip olduğunu göstermiştir.

Adanın birisi, kurumlaşmış Devlet/Toplum düzenini işaret edip, bilgelik oradan uzaklaştırılırken, *Hay'*ın adası yani uzlet yani kamusal olandan uzak durmak, kalabalıklara karışmak düşüncesinin temsili haline dönüşmüştür. Erdemi arayıp, bilgeliği isteyenler ve müşahede katına ermek isteyenlere önerilen budur. Başka bir çıkış yolu aramanın beyhudeliği, müellif tarafından kesin bir ifadeyle vurgulanarak, bırakılmamıştır.

Bu esere özgünlük katan bir başka husus ise, felsefe-kent ilişkisinde yatmaktadır. Kentli bir etkinlik türü olarak bilinen felsefe, İbn Tufeyl'in dünyasında uzleti seçmiştir. Yürüyüp, konuşarak giderlerken, şehirden uzaklaşmış, şehrin dışına çıkmış olmaktan rahatsızlık duyan Sokrates hatırlandığında³²⁶, İbn Tufeyl şehirden uzak, yalnız ve tabiatla baş başa bir yaşam tarzını felsefi etkinliğin sağlıklı yapılabilmesi için şart koşmasıdır.³²⁷

İbn Tufeyl kalabalıktan uzak kalmayı itiyad haline getirerek düşünce yapısı ile siyaset felsefesini bu yapı üzerine kurarken, “meraklılarına” da üstü örtülü bunu tecrübe etmeden maddi-manevi bir ilerleme kaydedemeyeceklerini işaret

³²⁶Eflatun, *Phaidros*, çev: Hamdi Akverdi, İstanbul 1997, s. 16-17; Mehmet Harmancı, “İslam Düşüncesine Katkısı Bakımından Konya’da Kitap Ve Kütüphane Kültürü”, *Konya’da Düşünce ve Edebiyat (Sempozyum Kitabı)*, Kazım Ürün (ed.), Konya, 2003, s. 70.

³²⁷Bu konuyu, felsefe ve kent bağlamında ve felsefenin şehirde iflası şeklinde, ele alan yeni bir eser için Bkz: Fuad b. Ahmed, *el-Felseftu ve'l-Feşl inde Ibn Tufeyl*, Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 2007.

etmekten geri durmamıştır. Çünkü ona göre filozof ile halk arasında bilgi hususunda gerçek bir uzlaşma ve anlaşma sağlamak mümkün gözükmemektedir.

Buradan hareketle, İbn Tufeyl'in, Farabi ve takipçilerinin dolayısıyla da Eflatun ve Aristoteles'in siyaset felsefelerine karşı bir yerde konumlanıp, birey temelli meselelere yoğunlaştığını ve bu tarzıyla Farabi öncesini, Kindî'nin siyasete yaklaşımını anımsattığını da eklemekte fayda görülmektedir.

O, geniş kitlelerde felsefi, irfânî derinliğe sahip konuların makes bulmayacağını söylerken, daha sonra bu konuyla alakalı olarak ardında bir vasiyet bırakan, Sadreddin Konevi (672/1274) ile ilinti kurmak mümkün olacaktır. Sadreddin Konevi de birtakım konuları kamuya yasaklarken, onların uğraşacakları hususları da, *Hay b. Yakzân*'ın ada halkı için söyledikleri ile paralellik arz etmektedir.

*Maarif-i zevkiye (yaşamakla tecrübe edilebilecek marifet bilgisi) ve Ulum-i nazariye (felsefe) ile uğraşılmasını men eden Konevi (672/1274), insanları, Kur'an, Sünnet ve İcma'ya sarılmaları konusunda da uyarmıştır. Ancak kendisi, hocası İbn Arabî'nin düşüncesinin ve eserlerinin en büyük şârihi ve takipçisidir. Ama ona göre bunları şerh edip anlamak kamunun harcı değildir.*³²⁸

Konevi'nin bu yaklaşımı, *Hay'ın*, marifet, müşahede, felsefe gibi yüksek mevzuların halk nazarında değer bulamayacağını, bu konuları anlayamayacaklarını, halkın *din (şeriat)*'in yasaları ve zahiri ahkâmı doğrultusunda bu dünyalarını bir düzene sokmalarını, öte dünyalarının kurtuluşu için de ümit var olmaları tavsiyelerini anımsatmaktadır.

³²⁸Bayram Dalkılıç, "Sadreddin Konevî Vasiyetnâmesi'nin Din Felsefesi Problemleri Açısından Değerlendirilmesi", *Makalat*, S: 2, Konya: Kasım 1999, s. 165-166.

III. BÖLÜM

HAY B. YAKZÂN RİSALESİ SONRASI FELSEFİ ENTELEKTÜEL DÜNYA

İbn Tufeyl'in yaşadığı coğrafya ve felsefesinin yaşadığı alan göz önüne getirildiğinde karşımıza Avrupa, Afrika, Asya kıtaları diğer bir ifadeyle eski dünya çıkmaktadır. O, İslam medeniyetinin parlak tecrübelerinden, zirve noktalarından birine, Endülüs medeniyetine mensuptur. Hem de yöneticilerin yakınında ve yöneticilere etki edebilecek bir konumdadır.

Bunun içindir ki, İbn Tufeyl ve *Hay b. Yakzân Risâlesinden* söz etmek, medeniyetlerin, kıtaların, fikirlerin karıştığı zengin tarih kesiti ve coğrafi alandan bahsetmek demektir.

Bugüne değin, Batı-Doğu ilişkisi farklı düzlemlerde ve değişik disiplinlerin alanına girecek şekilde araştırılmış, tartışılmış ve tanıtılmaya çalışılmıştır.³²⁹ Bu ilişki, mukayese ve yapıların birbirine olan etkilerinin üzerinde duruyor olmak

³²⁹Bu konuda şu eserler örnek verilebilir: İsmail Hakkı İzmirli, *İslam Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, Ankara: DİB Yay., 1973; Bekir Karlığa, *İslam Düşünce'sinin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004; Abdurrahman Bedevi, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslam'ın Rolü*, çev: Muharrem Tan, İstanbul: İz Yay., 2002; Ahmet Gürkan, *İslam Kültürünün Garbî Medenileştirmesi*, İstanbul: Nur Yay., ts.

temeli itibariyle hem zihin açıcı hem de göz bağı olabilmeye eğilimine sahiptir.

Farklı insan, eser, kültür, din vb. karşılaştırmak pek çok şeyin ayrımına kolayca varmanızı sağlayabilecektir. Bu yararlı ve zihin açıcı olabilir. Ancak, bir de din, felsefe, kültür, tarih ve coğrafya adına bir tarafınızın olmasından dolayı ele alınan iki ağırlıktan birinin lehine, kendi tuttuğunuzun lehine olarak, çıkarımlarda bulunmanız sadece sizi şaşırtmakla kalmayıp, gerçeğin çarpıtılmasına da yol açabilecektir.

Avantajlarından yararlanmak ve tuzaklarından korunmak çabasıyla, burada İbn Tufeyl'in ve eserinin etkileri üzerinde durmaya, sonraki dönemde yaşananlar hülase edilmeye çalışılacaktır.

İslam dünyasının doğu ve batısında hüküm süren haçlı savaşları, İslam âleminin içinde bulunduğu karmaşıklık sebebiyle, Batı felsefesinin İslam felsefesine tesiri, zayıf olmuştur. Buna mukabil İslam felsefesinin Batı Hristiyan dünyasına tesiri ise güçlü olmuştur. Bunun başlıca sebebi ise, Hristiyan Avrupa'nın miladi XV. asırda yavaş yavaş fikri uyanış ve atılıma geçmesidir. Genel olarak bakıldığında Avrupa akıllı, İslam felsefesine olumlu ve olumsuz olmak üzere iki zıt zaviyeden vâkıf olmuştur. Avrupa'nın kabul ve ret arasındaki tereddütlü tutumu kesintisiz yüz yıl sürmüştür.³³⁰

Ancak sonunda R. C. V. Bodley'e, "*Rönesansı İslamiyete borçluyuz*" dedirtecek kadar, Avrupa'nın yeniçağ, aydınlanma ve sanayileşme devrelerinde etkili olmuş ve Avrupa'nın yeniden inşasında önemli rol oynamıştır.

İbn Tufeyl(581 / 1185)'in etkisi, eser yazıldıktan -kısa sayılabilecek- bir süre sonra, hemen Batı dillerine çevrilmeye başlanmasından anlaşılabilir. Onun etkisi sürekli de olmuştur.

³³⁰Ömer Ferrûh, *age.*, s. 131.

Pek çok farklı alanda dolaylı da olsa etkilerinin sürdüğünü söylemek yanlış olmaz.

Öncelikle, bilinebilen biricik eseriyle bıraktığı, bu etkiyi felsefe ve edebiyat üzerinden tarif etmek mümkündür. Etkinin coğrafi yönünün baskın şekilde Batı'ya doğru olduğunu söylemek abartılı olmasa gerektir.

3.1. Felsefi Etkilerine Kısa Bir Bakış

Risâle İbrancaya Yahudi filozof Musa en-Narbûnî (Moses b. Joshua of Narbonne) tarafından 750/1349 yılında yani İbn Tufeyl'in vefatından yaklaşık yüz yetmiş yıl sonra oldukça erken bir dönemde çevrilmiştir. Risâle, yapılan bu çeviri ve şerhten sonra tanınmaya başlamıştır. Dolayısıyla İbn Tufeyl'in Avrupa'ya tesiri, Endülüs'teki Arap asıllı olmayan Arap felsefecileri aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bununla birlikte Risâle, Picodella Mirandola tarafından XV. yüzyılda İbrancadan Latinceye tercüme edilmiştir. Ardından Edward Pococke'un 1071/1671 senesinde *Philosopkus Autodidactus* adıyla yapmış olduğu Latince çeviri gelmiştir. Bu çeviriden sonra eser, Avrupa'da meşhur olmuş ve muhtelif Batı dillerine çevrilmiştir. Örneğin Hollandalı Yahudi Spinoza'nın arkadaşı J. Bouwmeester tarafından 1672/1701'de Latince'den Felemenkçeye çevrilir. Yine Oryantalist H. Reland'ın 1701 yılında gerçekleştirdiği başka bir Felemenkçe tercüme de vardır. Sonra çok geçmeden George Keith tarafından 1674'de, George Ashwell tarafından 1686'da, Simon Ockley tarafından ise 1708 yılında ayrı ayrı İngilizceye çevrilmiştir. J. Georg Pritius tarafından *Der Naturmensch oder Geschichte des Hai Ebn Joktan* adıyla 1726 yılında Latince'den Almanca'ya tercüme edilmiştir.³³¹ Örnek olarak zikredilen bu çevirilerden, eserin

³³¹Yapılan çeviriler hakkında bilgi için bkz: *age.*, s. 132-133. Ayrıca Bkz: Çalışmanın Hay b. Yakzân'ın tercümeleri başlıklı kısmı.

özellikle Avrupa'da çok yaygınlaştığı anlaşılmakla birlikte bazı çevirilerinin birkaç kez basılması da dikkat çekicidir. Bu sebeple eserin, Batı dillerine tercüme edilmeye başlandığı günden bu tarafa çok okunduğu söylenebilir. Batıdan Doğu'ya pek çok dile çevrilen Risâlenin insanlık tarihinde büyük izler bıraktığı da söylenebilir.³³²

Latin Skolastisizmini derinden etkileyen ve Batıya Yunan kaynaklarını anlama ve yorumlama konusunda büyük katkılar sağlayan İslam filozofları içinde³³³, İbn Tufeyl'in bir yeri hep olagelmıştır.

"Meşrikî hikmet" in sırlarını anlatmayı amaçladığını belirten İbn Tufeyl'in eseri, Orta çağda en çok dikkate alınan kitaplardan biri olmuştur. Üzerinde yapılan çalışmalardan da anlaşılabacağı üzere, kısa bir felsefi anlatı olan *Hay b. Yakzân*'in etkisi, hacminin kısalığının aksine çok büyük olmuştur.³³⁴

Bu eser karşısında övgü dolu sözler söyleyen, Leibniz'in ifadeleri, A. Adnan Adıvar'ın aktarımıyla şöyledir: "Bu eseri (*Hay b. Yakzân Risâlesi*) İngilizce tercümesinden okuyan dünyanın en büyük feylesoflarından Leibniz diyor ki: Arapların öyle feylesofları vardır ki, onların ulûhiyet hakkındaki his ve fikirleri en yüksek Hristiyan feylesofların fikirleri kadar yüksektir. Bunu Pocock'un, Arapçadan tercüme ile neşrettiği *Philosophus autodidactus* adlı eserinden anlamak kabildir."³³⁵

İbn Tufeyl'in öncelikle Yahudi felsefesine etkisi söz konusu edilebilir. Çünkü. *Hay b. Yakzân*'ın -kimin naklettiği bilinmeyen- pek çok İbranca yazması bulunmaktadır. Ancak eser, ilk defa Yahudi İshak b. Latîf tarafından (yaklaşık 689/1280 yıllarında)

³³²Ömer Ferrûh, *age.*, s. 133.

³³³De Lacy O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev: Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay, Ankara: AÜİF Yay., 1971, s. 165-176.

³³⁴Ömer Ferrûh, *age.*, ay.

³³⁵Leibniz, *Opera Divinia*, nşr: Dutton, Geneve 1764, II, s. 245'den naklen A. Adnan Adıvar, "İbn Tufeyl", İA, V/II, İstanbul: MEB, 1993, s. 831.

fark edilmiş ve ardından Yahudi filozof Musa en-Narbûnî (Narbonne'li Moses) 750/1349 yılında yaptığı İbranca çeviri ve şerh gelmiştir.³³⁶ Bu çeviriler, *Risâleyi* oldukça erken fark eden Yahudi düşünürlerin ona ne kadar önem verdiklerini ve ondan nasıl etkilendiklerini ortaya koymaya yetmektedir.

Ancak İbn Tufeyl'den sadece yirmi yıl sonra vefat eden meşhur Kurtubalı Yahudi filozof Musa b. Meymun (601/1204)'un *Hay b. Yakzân Risâlesinden*, bu çevirilerden yıllar önce ne kadar çok etkilendiğini belirtmek de gerekir. İslam felsefesini öğrenen Musa b. Meymun, Yunan felsefesini de Arapça tercümelerden özellikle de İbn Tufeyl'den öğrenmiştir. O, âlemin kıdemi ve hudusu, Allah'ın sıfatları, toplumun ıslahında şeriatın yeri ve önemi, hikmetin hakikati gibi konularda *Hay b. Yakzân Risâlesinden* çok etkilenmiştir.³³⁷

Hay b. Yakzân, dolayısıyla İbn Tufeyl (581 / 1185)'in Hıristiyan Batı'ya da etkileri büyük olmuştur. Albertus Magnus (1280), Thomas Aquinas (1274), Benedictus de Spinoza (1677), Jean-Jacque Rousseau (1778) gibi Avrupalı filozoflar üzerinde de etki bırakmıştır.

Albertus Magnus'a göre, akıl ile inanç için doğru ya da birbirleriyle çelişen iki doğru olamaz; gerçekten doğru olan her şey, büyük bir uyum içinde birleşmiştir. Bu da eserinde akıl ile nakil uygunluğu üzerinde duran İbn Tufeyl'in onun üzerindeki etkisi olarak değerlendirilebilir. İtalyalı Saint Thomas Aquinas ise, aklın, beş duyu ile Allah'ın varlığını bilebileceğini söylerken ve akıl ile nakil uyumu konusunda öne sürdüğü görüşlerinde İbn Tufeyl etkisini göstermiştir. Spinoza için de, felsefesinin temelinde, birinci derecede İbn Tufeyl'in etkisi olduğu söylenmektedir. Bazı araştırmacılar,

³³⁶Ömer Ferrûh, *age.*, s. 133.

³³⁷Bkz: *age.*, s. 133-135.

Spinoza'nun bizatihi kendisinin³³⁸ *Hay b. Yakzân*'ı Latince'den Felemenkçe tercüme ettiğini bile söylemişlerdir. Onun Mağrib İslam felsefesinden, özellikle *Allah ile insan ilişkisi* konusunda etkilendiği belirtilir. Spinoza'nın, Kitab-ı Mukaddes'in akla boyun eğmesi gerektiği görüşünün buradan kaynaklandığı da ifade edilmektedir. Rousseau ise, 1762 senesinde *Emile* adındaki felsefi yapıtını yayımlar ve orada eğitim felsefesine eğilir. Hristiyanlıktaki yargının aksine, insanın tabiatının iyi olduğuna dikkat çeken Rousseau, insanları tabiata geri dönüşe davet eder. Eserinde İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzân*'da ifade ettiği fikirlerin benzerlerine rastlamak mümkündür.³³⁹

Modern bilimin tümevarım metodunu önceden haber veren İbn Tufeyl, Bacon, Hume ve Kant'ın öncüsü olarak kabul edilmektedir. Onun bilgi teorisinin özü, bir taraftan tecrübenin akılla uyumuna (Kant), diğer taraftan aklın sezgiyle uyumuna (Bergson ve İkbal) dayanmaktadır.³⁴⁰

Görüldüğü üzere İbn Tufeyl, modern bilime, bilgi teorisine ve pek çok filozofa ilham kaynağı ve fikir babası olmuş bir filozoftur.

3.2. Edebî Etkilerine Kısa Bir Bakış

Daha önce *Robinson*³⁴¹ ile *Hay b. Yakzân* bağlantısına değinilmişti. Doğrudan bir etkilenmenin çok fazla olmadığını bu-

³³⁸Ancak daha önce de belirtildiği gibi onun *Hay bin Yakzân*'ı arkadaşı J. Bouwmeester ile birlikte çevirdikleri de söylenmektedir.

³³⁹Bkz: *age.*, s. 135-140.

³⁴⁰Bkz: M. Muhammed Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, der: İsmail Taşpınar, İstanbul: İnsan Yay., s. 259-260.

³⁴¹Bkz: Antonio Pastor, *The Idea Of Robinson Crusoe*, Watford: The Gongora Press, 1930; Michael Seidel, *Robinson Crusoe: Island Myths and the Novel*, (Twayne's Masterwork Studies), Boston: Twayne Publishers, 1991; Martin Green, *The Robinson Crusoe Story*, London: The Pennsylvania State University Press, 1990; *Dante'den McLuhan'a 24 Başyapıt Üzerine Konuşmalar*, İstanbul: YKY, 2003, s. 149-180.

nunla birlikte adasal formda bir eser olması bakımından Daniel Defoe'nin, Risâle'den yararlanmış olmasının muhtemel olduğunu düşünmek mümkündür. Ancak yine de Defoe'nin bu Risâleyi görüp görmediği kesinlik arz etmemektedir.

Bekir Karlığa, XVII. asrın ortalarına doğru, henüz Pococke'ün Latince tercümesinin neşredilmemiş olduğu günlerde, Baltasar Gracián isimli bir İspanyol, Castille dilinde kaleme aldığını, *El Criticon* isimli eserinin birinci bölümünü tamamen Hay b. Yakzân'ı örnek alarak kaleme aldığını söylerken, hemen hemen aynı yıllarda yazılmış bulunan ünlü *Robinson Crusoe* isimli romanın yazarı Daniel Defoe'nun da bu eserden haberdar olup olmadığı tartışmalıdır, demektedir.³⁴²

El Criticon adlı eserin sahibi, Baltasar Gracián Y. Morales (1657) tir. Bu eseriyle şöhret bulmuştur. Eser, "çocukluk", "gençlik" ve "ihtiyarlık" olmak üzere üç hikâyeden müteşekkildir. O, bu felsefi hikâyesinde, İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzân* Risâlesindeki kahramanlarını ve ele aldığı mevzuları felsefi bir üslûpla ele almıştır. Baltasar'ın çalışmalarında, İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzân*'ın tesirinin olduğu zikredilmektedir.³⁴³

Bu konuda kesin olan bir şey ise, "adasal edebî form"a büyük katkı yapan İbn Tufeyl'dir. O, kendinden sonra gelen bu formattaki eserleri bir biçimde etkilemiştir. Ayrıca, derinlik ve önem bakımından *Hay b. Yakzân* Risâlesinin yanına bile yaklaşmadığı sadedinde söylenilen Defoe'nin eseri *Robinson*, yüzeysel olarak *Hay* Risâlesinin sadece bir bölümünü doğrudan kullandığı ileri sürülmektedir. Zira, Risâlede, ıssız bir adadaki hayatla ilgili basit problemler dikkatli bir yol izlenerek göz önüne serilmiştir. İbn Tufeyl, hayvan varlığından yavaş yavaş organize edilmiş uygar insan hayatına geçi-

³⁴²Bekir Karlığa, *İslam Düşünce'sinin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

³⁴³Ömer Ferrûh, *age.*, s. 136-138.

şi de anlatmaktadır. Bu geçiş, Hay'ın hayatındaki 14 seneyi kapsamaktadır (7 yaşından 21 yaşına kadar). Bu, Hay'ın nesnelere karşı sempati-antipati duymasıyla başlayan ve hayvanların kürkleri, atikliği ve silahlarıyla kendi çıplaklığını, yavaş hareket etmesini ve silahsızlıktan kaynaklanan zayıflığını karşılaştırmasına dayanan bir süreçtir.³⁴⁴ Bu süreç, Defoe'nin romanında, *Robinson*'un "vahşi" tabiata karşı vereceği mücadeleye ilham vermektedir. Ancak, *coğrafi keşifler ile sanayi devrimi sırasında ve sonrasında*, giderek tabiata karşı savaş vermek ve zafer kazanmak temeline oturan *modern Batı zihniyetinin* oluşum sürecinde, psikolojik altyapıya katkı sağlamaktan öte bunun bir anlamı yoktur. Oysa Hay için bu dönem sadece hayatîyetin devamı için anlatılmış, asıl hedef aşkın ve manevi bir menzile yönlendirilmiştir.

Robinson üzerinde *Risâle*'nin etkisini ortaya koymak, Hay b.Yakzân Risâlesinin etkilerini günümüze kadar kolaylıkla taşımamıza yol açacaktır. Çünkü *Robinson Crusoe* romanı *Don Kişot* romanı ile birlikte büyük önem arz etmektedir. Batı'da düşünsel ya da edebî olmakla kalmayan bu etki, hem çok farklı eserlere ilham vermek, öncülük etmek noktasında hem de sinema, çizgi roman, karikatür vb. gibi değişik disiplinlere yol açmak noktasında önemlidir.

Robinson Crusoe'nun etkisiyle "robinsonadlar" da denilen eserler verilmiştir; tabii ki, Hay b.Yakzân'ın adını anmak çoğu zaman kimsenin aklına gelmemiştir.

Robinson Crusoe'nun (1719) yılında kaleme alınmasının ardından günümüze değin edebiyat ve düşünce dünyası sırasıyla şu eserlere sahip olmuştur: Emile (1762) Jean-Jacque Rousseau; *Robinson der Juengere* (1779) Johann Karl Wezel,

³⁴⁴Antonio Pastor, *The Idea Of Robinson Crusoe*, Watford: The Gongora Press, 1930, s. 156.

Johan Hinrich Campe; Der Schweizerische Robinson (1812) John David Wyss; Masterman Ready (1841) Frederic Marryat; The Crater (1847) James Fenimore Cooper; The Coral Island (1858) Robert Michael Ballantyne; L'île mystérieuse (1874) Jules Verne; Treasure Island (1883) Robert Louis Stevenson; Peter Pan (1904) James M. Barrie; Le solitaire du Pacifique (1922) Jean Psichari; Lord of the Flies (1954) William Golding; Vendredi: ou Les limbes du Pacifique (1967) Michel Tournier tarafından yazılmıştır.³⁴⁵

Bu eserlerin tamamı *Robinson* romanının etkilerini ve izlerini taşıyan eserler olarak tavsif edilmektedirler. Bunların yanı sıra yine aynı etkiyle filme alınmış pek çok hikâyeden de bahsetmek mümkündür.

Luis Bunuel'in 1952, Meksika yapımı filmi, *Adventures of Robinson Crusoe*, Byron Haskin'in 1964'te çektiği, *Robinson Crusoe on Mars*, Rod Hardy ve George Miller'ın yönettiği, 1997 yapımı *Robinson Crusoe* burada anılabilir.³⁴⁶

Gösterildiğinde epey izleyici toplayan *Robinson Crusoe'nun* günümüze uyarlanmış versiyonu *Cast Away* adlı yapım bulunmaktadır. Robert Zemeckis'i filmi. Bir uçak kazasının ardından hayatta kalmayı başarıp ıssız bir adaya çıkan adamın serüvenini konu almaktadır. Çağdaş yaşamın artı ve eksilerinden uzakta, mecburi bir inziva içinde geçen modern insanın hali, tamamen yenilenmiş bir *Robinson* uyarlamasıdır.³⁴⁷

Hay b. Yakzân adına da çizgi film(ler) yapıldığı bilinmektedir. Ancak henüz anılmaya değecek sinemasal değer ya da animasyon niteliği kazanmış sayılamayacağını da itiraf etmekte fayda vardır. Ayrıca, Tarzan çizgi romanı ve sinema uyarlama-

³⁴⁵Bu eserlerin ayrıntılı değerlendirmesi için Bkz: Martin Green, *The Robinson Crusoe Story*, London: The Pennsylvania State University Press, 1990.

³⁴⁶Leonard Maltin, *2001 Movie&Video Guide*, New York: A Signet Book, 2001.

³⁴⁷<http://beyazperde.mynet.com/haber/1035>, 21.02.2005.

larının da, Hay'ın Robinsonad eserler dolayımında, sözü edilen etkinin bir başka eseri olarak ortaya çıktığı söylenebilir.

Tüm bunlar yine de dolaylı etkileşimler olarak görülebilir. Ancak Hay b. Yakzân Risâlesinin, daha önce de yeri geldikçe değinildiği gibi, iki hususiyeti incelendikçe doğuyu da batıyı da etkileyen derin yönlerinin olduğu anlaşılabacaktır.

Metaforik yönü güçlü bir eser olduğu düşünülen bu anlatının, roman türüne üslûp ve kurgu bakımından etkisi ile siyaset felsefesinde çağdaş bir tür olarak ortaya çıkan ters ütopya (distopya)lara etkisi bakımından incelendikçe gerçek etki alanının ne denli büyük olduğu daha iyi anlaşılabacaktır.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Hay b. Yakzân Risâlesi, İslam felsefe geleneğinin, kendini ifade etme ve özgün paradigması için orijinal bir üslûp arayışının nadide örneklerinden biri olmuştur. *el-Hikmetü'l-meşrikiyye* arayışları içinde ortaya çıkmış ve hep onunla anılagelmıştır. En kapsamlı formuna ulaşması ise, İbn Tufeyl'in bu *Risâleyi* yeni baştan kaleme almasıyla olmuştur. İbn Tufeyl, hem kendisinin ömürlük felsefi görüşünü yansıtmış hem de *el-hikmetü'l-meşrikiyye*'nin sırrını ortaya koyan bir eser vermeyi hedeflemiştir. Bu iki temel üzerinde inşa olunan anlatı, tabîî olarak yoğun bir içerikle pek çok yönden analize imkân veren ve oldukça farklı konularda söz söyleyecek bir yapıya sahip olmuştur.

Risâle'nin sahip olduğu yapı, felsefe tarihinde başka örnekleri de bulunan ve anlatıya içkin bir biçimde felsefi teorileri ortaya koyma tarzı olarak ifade edilebilecek metaforik üslubun yetkin örneklerinden biri olduğunu da göstermektedir.

Diğer söz ve edebî sanatlardan farklı olarak, bir düşünce sanatı, bir fikri tahkiye yoluyla ifade etme aracı olarak tanımlanabilecek metafor, felsefi söylemin, çok katmanlı bir yapı içinde ifadesine imkân sağlamaktadır.

Çok katmanlılık, edebî bakımdan da, düşünceyi özlü bir şekilde ifade etme ustalığına da elverişlidir. Bu yanı sıra metaforik üslûp, İbn Tufeyl'in elimize ulaşan tek eseri olma niteliğindeki *Hay b. Yakzân Risâlesini*, filozofun bütün felsefi bi-

rikimine delalet eden ve bize ulaştıran bir araca dönüştürmüştür.

Risâle, kaleme alınmasının ardından çok erken dönemlerde başka dillere çevrilmeye başlamış ve bu faaliyet, *Risâle* hakkında verimli bir literatüre zemin sağlamıştır. *Hay b. Yakzân Risâlesi* çevresinde gelişen bu literatür, iki ana damardan varlık göstermiştir. Bir yandan *eser ve müellifi* etrafında biyografik ve bibliyografik çalışmalar yapılırken, öte yandan eserin anlaşılması ve analizi yönünde faaliyetler yürütülmüştür. Çalışmalar, eser ve müellifi çerçevesinde olduğu kadarıyla dar ve sınırlı olup, tekrarlanan bilgiler etrafında dönüyorsa da, eserin anlaşılması yönündeki faaliyetler ve çevirileri sayesinde *Hay b. Yakzân Risâlesinin* felsefi, entelektüel sahada oluşturduğu dalgaları durulmamış, aksine artarak büyümektedir.

İnsan felsefesinden eğitime, siyaset düşüncesinden evrim, kelimadan tabîî bilimlere, tahkiyeden romana, kadim tarihten Kur'an-ı Kerim'e kadar pek çok alanda okunma imkânı sunan *Hay b. Yakzân Risâlesi* üzerine yapılan çalışmalar bu yönüyle de araştırılmış ve halen de yeni araştırmalara uygun zemin ve içerik barındırmaktadır.

Risâle üzerine -yapılanlar bir yana- yapılacak çalışmaların, yukarıda saydığımız ve daha eklenebilecek konu başlıkları ve disiplinler bağlamında, bir bütün metafor olarak okunması pek çok yeni açılımın da kapısını aralayabilir.

Din-felsefe, akıl-vahiy, akıl-iman bağlamında filozof, kendine kadar ulaşan Meşşâî, Yeni Eflatuncu ve Kelamî birikimi de yedeğine alarak ama onları eleştirip, aşmayı hedefleyerek ortaya koyduğu eserinde, felsefe ile tasavvuf arasında, İslam Felsefesi paradigmasına yeni bir ufuk ve üslûp kazandırarak ince bir çizgide ilerlemiştir. Bu çizgi, onun söyleminin, sözünü ettiğimiz akım ve disiplinlerden birine dahil edilmeden özgün bir içerik ve özgün bir söylem geliştirme çabasıdır. Bu çaba, *Hay b. Yakzân Risâlesi* üzerine yapılan araştırmalar ve

analizler çeşitlendikçe daha iyi anlaşılacaktır. Bu durum, İslam Felsefesinin özgünlüğü araştırmaları bakımından da önemli sonuçlar doğurabilir.

Siyaset felsefesi bakımından da *Hay b. Yakzân Risâlesi* üzerine ne denli çalışılsa yeridir. Çünkü *Risâle*, İslam Felsefesi geleneğinde başat unsur olan ve İslam siyaset teorisinde tek *ütopya* olarak değerlendirilebilecek Farabi'nin eseri *el-Medinetü'l-Fazıla*sı karşısında yeni bir yaklaşıma sahiptir. Farabi'nin toplumsal anlamda ideali kurma çabasının karşısında bireyi temele alan ve kişinin kendini, inziva ve tefekkür ile kurtarmasını savlayan bir görüş ileri sürmektedir. Toplumsal bir kurtuluşun imkânsızlığını, toplumun hukuksal düzenlemeler içinde hayatını sürdüreceğini ve bu konuda ideal anlamda bir çözümün üretilmeyeceğini öne süren karakteriyle *el-Medinetü'l-Fazıla ütopyası* karşısında bir *distopya*/karşı *ütopya* olarak da konumunu belirlemektedir. Bu husus da İslam Felsefesi tarihi bakımından orijinaldir. Dahası siyaset teorileri tarihi bakımından da epeyce erken bir dönemde oldukça ileri bir ufuk olarak durmaktadır.

*Risâle*nin öncülüğü bununla da bitmez. Roman tarihi içinde de özgün bir soluk olarak görünür. Bu görünümün zayıf dalı üzerinden oldukça yaygın bir değerlendirmesi hep yapılagelmiştir. *Hay b. Yakzân Risâlesi* çoğunlukla, edebî bağlamda ele alınırken, "adasal"lık bakımından bıraktığı etki ile ele alınmış ve *robinsonad romanlar* ile benzerliği ve onlar üzerindeki tesirine yoğunlaşmıştır. Elbetteki bu yönde de tesirleri yadsınamaz. Ancak asıl etki, roman türünün oluşumundadır. Roman tarihi bakımından oldukça erken sayılacak bir dönemde kahramanları ele alışı, anlatım tekniği, bireyci yaklaşımı ve anlatıcının metindeki yeri bakımından öncü bir nitelik taşımaktadır. Ama bu *Risâle* bir anlatı olsa da roman değildir. *Hay b. Yakzân Risâlesi* bir metafordur. Hem de metaforun felsefedeki mükemmel örneklerinden biridir.

Felsefenin yazıya dökülmesinde, yazılı kültürün ifade imkânlarında yeni ufuklar açtığını söyleyebileceğimiz bu eser,

müellifinin coğrafî aidiyeti de göz önüne getirildiğinde, batıdan başlayarak doğuya doğru bir etki yaratmıştır. Etkisinin gücü bakımından ise, *batıda ve batıya* etkisinin daha yoğun olduğunu söylemek gerekir.

Hay b. Yakzân Risâlesi'nin formu, söylemi ve içeriği bakımından da etkilerinden söz edilmelidir. Bu açıdan, medeniyet olgusu ve yazılı kültür ile yakından ilgili olduğu bilinen *felsefî faaliyet* ve *İslam felsefesi içinde felsefî meselelerin dile getiriliş formuna* da önemli katkılar yaptığı aşıkardır. Bu şekilde yol açıcı kimliğiyle *Hay b. Yakzân Risâlesi* felsefeye içerik ve biçim bakımından katkılar yapıp, temel felsefe problematiğini dar bir metin düzeyinde oldukça çeşitlendirmeyi başarırken, edebî forma da ufuk açmıştır. Ayrıca sinemada işlenmeye müsait konusu ve sinematografik unsurlarının zenginliği de oldukça yeni bir disipline katkıları açısından ele alınmayı hak etmektedir.

Hay b. Yakzân Risâlesi'nin diğer ilintili, aynı adlı ya da benzer temalı risalelerle halef-selef ilişkisi olduğundan, bu risalelerin birbiriyle örtüşen ve ayrılan noktaları üzerine daha derinlemesine çalışılabilir. Bugüne değin, bu konuda yapılan çalışmaların, söze konu olan risalelerin tekil olarak tahkik ve şerhi olduğu, karşılaştırmalı çalışmalara pek de rağbet edilmediği görülmektedir.

Ayrıca bu risaleler, İslam felsefesinin metafizik, manevî söylemini, felsefi-edebî bir üslûpla ele almak için bütünleşik olarak da değerlendirilmelidir. *el-Hikmetü'l-meşrikiyye*'nin nelik ve niteliğinin ortaya çıkarılmasında da, İslam felsefesinin büyük filozoflarının ilgi alanında önemli yer teşkil etmiş, "meçhul" bir mevzunun vuzuha kavuşturulmasında da üstlenebileceği rol ihmal edilmemelidir.

Bu konuda *eser ve müellif* üzerine bu güne kadar yapılmış çalışmaları derleyip toparlayan ve değerlendirmeye yönelik olarak tekrarları cemedan, ayrıntıları parlatan çalışmalar,

Hay b. Yakzân Risâlesinin analizinin imkânlarına da katkı sağlayacaktır.

Son olarak bir de *Risâle*nin, felsefe müktesebatının ve hikmet sevgisinin geniş kitlelere aktarılması, felsefe hakkındaki yanlış anlaşılmalara izale edilmesi, İslam metafiziğinin yeniden filizlenmesi ve anlaşılması, halk katmanlarına aktarılması çabalarında, dinî, felsefi, edebî söyleme katkı sağlaması, sinematografik gücü ile de layığıyla değerlendirilmesi gerekmektedir.

KAYNAKLAR

- Abbas**, Hasan Mahmud, *Hay b. Yakzân ve Rubinsun Kruzu*, Beyrut: el-Müessesetü'l- Arabiyye, 1983.
- Abdûlmecid**, Muhammed, *Nazarâtun Fıkhiyyetun ve Terbeviyyetun fi Emsali'l Hadis mea Takdimeti fi Ulûmi'l-Hadis*, Tâif, 1992.
- Adivar**, A. Adnan, "İbn Tufeyl", *İA*, V/II, İstanbul: MEB, 1993.
- Adorno**, Theodor W., *Edebiyat Yazıları*, çev: Sabir Yücesoy-Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yay., 2004.
- Ahmed Cevdet Paşa**, *Belağat-i Osmaniye*, İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1299/1882, (Tıpkı Basım: İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi, 1987).
- Ahterî**, Mustafa, *Ahterî-i Kebir*, I-II c., İstanbul: Matbaa-i Amire, 1310 h./1893 m.
- Akalın**, Nazir, "Hüseyin Atlansoy'un Dünyasında Metaforlar ve Sesler", *Hece*, S: 17, Ankara 1998.
- Akar**, Mehmet, *Risale-i Nur'larda Temsiller ve Hikâyeler*, İstanbul: Timaş Yay., 2005.
- Akarsu**, Bedia, *Dil-Kültür Bağlantısı*, 3. bs., İstanbul: İnkılâp, 1998.
- Aksan**, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, Ankara: TDK, 1998.
- , *Türkçenin Sözcükleri*, 3.bs., Ankara: Engin Yay., 2004.
- Aktaş**, Şerif, *Edebiyatta Üslûp Ve Problemleri*, Ankara: Akçağ Yay., 1998.
- , *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, Ankara: Akçağ Yay., 2000.
- Alcock**, Richard, *Kısa Dünya Edebiyatı Tarihi*, çev: Ülkü Tamer, İstanbul: Varlık Yay., ts.
- "**Allegory**", *The Columbia Encyclopedia*, Sixth Edition, New York: Columbia University Pres, 2000.
- Alper**, Ömer Mahir, *İbn Tufeyl'in Hayatı ve Felsefesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul, 1993.

- Altınörs**, Atakan, *Dil Felsefesi Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yay., 2000.
- , *Dil Felsefesine Giriş*, İstanbul: İnkılâp Yay., 2003.
- Annan**, Muhammed Abdullah, *Endelûsiyyât*, Kitâbu'l Arabî, byy., 1988.
- Apuleius**, Lucius, *Asinus Aureus (Altın Eşek)*, çev: Nurullah Ataç, Ankara, 1950.
- , *Metamorphoses (Başkalaşımalar) Asinus Aureus (Altın Eşek)*, çev: Çiğdem Duruşken, Kabalcı Yay., İstanbul, 2006.
- Arslan**, Savaş-Murat Ayaş, "Sanatın Yapabileceği En İyi Şey Metaforik Olmamasıdır", *Birikim*, S: 104, İstanbul, 1997.
- Ahmet Arslan**, *Felsefeye Giriş*, Ankara 1994.
- Atasagun**, Galip, *İlahi Dinlerde (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da) Dinî Semboller*, Konya, 2002.
- Aytaç**, Bedrettin, *İbn Tufayl'in "Hayy İbn Yakzan" Adlı Romanının Öz, Biçim ve Üslup İncelemesi*, AÜSBE, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 1989.
- Aytaç**, Gürsel, *Genel Edebiyat Bilimi*, İstanbul: Papirüs Yay., 1999.
- Azzûz**, Muhyiddin, *et-Tatavvuru'l-Mezhebiyyu bi'l-Mağrib*, Tunus, 1976.
- Ba'İbekî**, Münîr, *el-Mevrid* 2001, Beyrut, 2001.
- Bakhtin**, Mikhail, *Karnaval'dan Romana*, çev: Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2001.
- Baldıran**, Galip, *Alain Robbe-Grillet ve Yeni Roman*, Konya: Çizgi Yay., 2002
- Banarlı**, N. Sami, *Resimli Türk Edebiyatı*, I-II c., İstanbul: MEB Yay., 1971.
- Bankes**, George, "Metaphor and Material Culture". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Volume: 8,3, (2002).
- Bates**, H. E., *Yazınsal bir Tür Olarak Kısa Öykü*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2001.
- Batur**, Enis, "Bir Metafor Olarak Nekahat: Nermi Uygur Portresi", *Sanat Dünyamız*, S: 39, İstanbul, 1989.
- Bayrakdar**, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara: TDV Yay., 1997.
- , *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Ankara: Kitabiyat, 2001.
- , "İslam Felsefesinde Felsefe-Din Uzlaştırması", *İslam Düşüncesi Yazıları*, Ankara: Elis Yay., 2004.
- Beardsley**, Monroe C., "Metaphore", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed: Paul Edwards, Volume: 5, New York: Macmillan, 1972.
- Beckson**, K.-Ganz, A., *A Reader's Guide to Literary Terms*, New York, 1960.
- Bedevisi**, Abdurrahman, *Şahsiyat Galiga fi'l-İslam*, 3. bs. Kahire: Sina li'n-Neşr, 1995.

- , “Hay b. Yakzan”, *Mevsûatü't-Türâsi'l-İnsâniyye*, Kahire, ts.
- , *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslam'ın Rolü*, çev: Muharrem Tan, İstanbul: İz Yay., 2002.
- Beilin, Harry. “Metaphor: What For?”, *Psychological Inquiry*, Volume: 5.3, (1994).
- Belge, Murat; *Edebiyat Üstüne Yazılar*, İstanbul: YKY, 1994.
- Bezel, Nail, *Yeryüzü Cennetlerinin Sonu (Ters Ütopyalar)*, İstanbul: Say Yay., 1984.
- Bilgegil, Kaya, “Hüsn ü Aşk'a Dair”, Şeyh Galip, *Hüsn ü Aşk (girişinde ayrı makale)*, hz: Orhan Okay-Hüseyin Ayan, 2. bs., İstanbul: Dergah Yay., 1992.
- Binyazar, Adnan-Metin Öztekin, *Yazın ve Bilim Dilimiz*, Ankara: TDK Yay., 1978.
- Black, Max, (ed.) *The Importance of Language*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1962.
- Blakeman, Helen, “Metaphor and Metonymy in Medbh McGuckian's Poetry” *Critical Survey*, Volume: 14.2, (2002).
- Boer, T. J. De, *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev: Yaşar Kutluay, İstanbul: Anka Yay., 2001.
- Bolay, Süleyman Hayri, “Endülüs'te Gelişen Düşünce Hayatı ve Batı'ya Tesirleri”, *Endülüsten İspanya'ya*, Ankara: TDV Yay., 1996.
- Bolelli, Nusrettin, *Belağat Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri*, İstanbul: İFAV Yay., 1993.
- Brockelmann, Carl (1956), *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1937.
- , *Geschichte der Arabischen Litteratur Erster Supplementband*, Leiden, 1937.
- Butterworth, Charles E., “Ahlak ve Siyaset Felsefesi”, *İslam Felsefesine Giriş*, Peter Adamson-Richard C. Taylor, İstanbul: Küre Yay., 2007.
- Canbek, Mehmet Abdullah, *İbn Tufeyl'in “Hayy bin Yakzan” Adlı Eseri ve Ütopyalar Arasındaki Yeri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İÜSBE, Malatya, 1996.
- el-Carim, Ali-Mustafa Emin, *el-Belâğatu'l-Vâziha*, İstanbul: Eda Neşriyat, ts.
- Cazeaux, Clive, “Metaphor and Heidegger's Kant” *The Review of Metaphysics*, Volume: 49.2 (1995).
- Cebecioğlu, Ethem, “Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizi'nin Bazı Tasavvufi Kavramlara Getirdiği Metaforik Yaklaşımlar”. *AÜİFD*, S: 38, Ankara, 1998.
- Cemal, Ahmed M., *el-Kasasü'r-Remziyye fi'l-Kur'an*, Dimeşk, 1985.

- "Cervantes, Don Kişot ve Biz"** (Dosya), *Türk Edebiyatı*, Sayı:385, İstanbul: Kasım 2005.
- el-Cevherî**, İsmail b. Hammâd, *Mu'cemu's-Sihâh*, hz: Halil Memun Şeyhâ, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.
- Cevizci**, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1999.
- Ceylan**, Ömür, *Böyle Buyurdu Sûfî*, İstanbul: Kapı Yay., 2005.
- Chateabriand**, F. R. De, *Son İbni Sirac'ın Maceraları*, İstanbul: MEB Yay., 1997.
- Cloonan**, William, "Michel Tournier and the Metaphor of Fiction", *French Forum*, Volume: 27.2, (2002).
- Conrad**, Lawrence I. (ed.), *The World Of Ibn Tufayl: Interdisciplinary Perspectives On Hayy Ibn Yaqzan*, Leiden: Brill, 1996.
- Copleston**, Frederick, *A History of Philosophy*, Volume: 1-9, USA, 1985.
- Cömert**, Bedrettin, *Mitoloji ve İkonografi*, Ankara, 1999.
- Cuddon**, J. A., *A Dictionary of Literary Terms*, Great Britain: Penguin Books, 1979.
- Cuma**, Muhammed Lütî, *Târihu Felâsifeti'l-İslâm fi'l-Meşrik ve'l-Mağrib*, byy., ts.
- el-Curcânî**, Abdulkahir, *Esrâru'l-Belâğa*, hz: Muhammed Reşid Rıza, Mısır: Dâru'l-Matbûâtî'l-Arabiyye, ts.
- Çetin**, Halis, "Çatışma ve Diyalog Tartışmaları Arasında İki İnsan, İki Medeniyet (Hay Bin Yakzan/Doğu-Robinson Crusoe/Batı)", *Doğu Batı*, S: 41, Ankara, 2000.
- Çetin**, Nurullah, *Roman Çözümleme Yöntemi*, Ankara: Öncü Kitap, 2005.
- , "Türk Romanı Özel Sayısı", *Hece Dergisi*, S: 65, 66, 67, Mayıs, Haziran, Temmuz 2002.
- Çetinkaya**, Bayram Ali, *İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul: İnsan Yay., 2000.
- Çoban**, Ahmet, *Edebiyatta Üslûp Üzerine (Sözün Tadını Dilde Duymak)*, Ankara: Akçağ Yay., 2004.
- Çolpan**, Yılmaz, *Ataç'ın Sözcükleri*, Ankara: TDK Yay., 1963.
- Daiber**, Hans, "Political Philosophy", *History of Islamic Philosophy*, S. Hossein Nasr, Oliver Leaman (edited by), London: Routledge, 1996.
- Dalkılıç**, Bayram, "Sadreddin Konevî Vasiyetnâmesi'nin Din Felsefesi Problemleri Açısından Değerlendirilmesi", *Makalat*, S: 2, Konya: Kasım 1999.
- Defoe**, Daniel, *Robinson Crusoe*, çev: Akşit Göktürk, İstanbul: YKY, 1997.
- Delius**, Christoph-Matthias Gatzemeier, *The Story of Philosophy*, Cologne: Könnemann, 2000.

- Demir, Ömer–Mustafa Acar**, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 6. bs., Ankara: Adres Yay., 2005.
- Demir, Şehmus**, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, İstanbul: Beyan Yay., 2003.
- Demir, Yavuz**, *İlk Dönem Türk Hikâyelerinde Anlatıcılar Tipolojisi*, İstanbul: Dergâh Yay., 2002.
- Demirci, Mustafa**, *Beytü'l-Hikme*, İstanbul: İnsan Yay., 1996.
- Demirel, Şener** "Mesnevî'nin Türkçe Şerhlerinde Ney Metaforu", *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlâna ve Mevlevîlik*(Ulusal Sempozyum-Bildiriler), Konya; SÜMAM, 2007.
- De Vaux, B. Carra**, "İbn Tufayl", *Encyclopedia of Islam*, III. c., Leiden/London: Brill/Luzac, 1971.
- Devellioğlu, Ferit**, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 16. bs., Ankara, 1999.
- Doğan, D. Mehmet**, *Büyük Türkçe Sözlük*, 15. bs., İstanbul, 2001.
- Doğrul, Ömer Rıza**, *İslamiyet'in Geliştirdiği Tasavvuf*, İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1948.
- "400. yılında Don Quijote" (Dosya), *Kitaplık Dergisi*, S: 84, İstanbul: YKY, Haziran 2005.
- Dursun, Yücel**, *Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı*, Ankara: Elips Kitap, 2004.
- Eco, Umberto**, *Anlatı Ormanlarında Altı Gezinti*, çev: Kemal Atakay, 3. bs. İstanbul: Can Yay., 1996.
- , *Semiotics And The Philosophy of Language*, USA: Indiana University Press, 1984.
- Edwards, Paul** (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, 1972.
- Eflatun, Phaidros**, çev: Hamdi Akverdi, İstanbul, 1997.
- , *Devlet*, çev: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cımcöz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2006.
- el-Ehvâni, Ahmed Fuad**, "Kindî", çev: Osman Bilen, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif, İstanbul: İnsan Yay., 1990
- Eliade, Mircea**, *İmgeler Simgeler*, çev: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: Gece Yay., 1992.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır**, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat, ts.
- Emiroğlu, İbrahim**, *Sûfi ve Dil (Mevlânâ Örneği)*, İstanbul: İnsan Yay., 2005.
- el-Endelûsî, Ebû Hayyân**, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- Erdem, Hüsameddin**, *Ahlâk Felsefesi*, Konya: Hü-Er Yay., 2002.

- , *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 2. bs. Konya: Hü-Er Yay., 2003.
- , *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, 3. bs. Konya: Hü-Er, 2004.
- Erdoğan**, Nezih, *Sinema Kitabı*, İstanbul: Ağaç Yay., 1992.
- Eren**, Şadi, *Kur'an'da Teşbih ve Temsiller*, İstanbul: Işık Yay., 2002.
- Evliyagil**, Necdet, *Edebî Mektepler ve Edebî Cereyanlar 1*, İstanbul, 1955.
- Eyiboğlu**, Sabahattin Rahmi, "Bilmecelerin Cennetinde", *Ağaç Dergisi*, S: 2, 21 Mart 1936.
- Eyuboğlu**, İsmet Zeki, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, 3. bs. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1995.
- el-Ezdî**, Muhammed b. Hasen b. Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, hz: İbrahim Şumsuddîn, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- el-Ezherî**, Muhammed b. Ahmed, *Mu'cemu Tehzîbi'l-Luğa*, thk: Riyâd Zeki Kasım, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001.
- Fahri**, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, 2.bs., İstanbul: İklim, 1992.
- Fahûrî**, Adil, *er-Risâletü'r-Remziyye fî Usulî'l-Fıkh*, Beyrut: Dârü't-Talia, 1990.
- el-Farabi**, Ebu Nasr, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, çev: Nafiz Danışman, Ankara: MEB Yay., 1990.
- , *Mutluluğun Kazanılması*, çev: Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yay., 1999.
- , *Risâle fî's-Siyâse*, hz. Luvis Rızkullah Şeyho-Levis Ma'luf Yesûî, byy., ts.
- , *es-Siyasetü'l-Medeniyye (veya Mebadiü'l-Mevcudat)*, çev: Mehmet Aydın-Abdülkadir Şener-Rami Ayas, İstanbul: KTB Yay., 1980.
- Felix Klein-Franke**, "Al-Kindî", S. H. Nasr-O. Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*, London 1996
- Ferrûh**, Ömer, *İbn Tufeyl ve Kıssatü Hay bin Yakzân*, Beyrut: Dâru Lüb-nân li'l-Matbaa ve'n-Neşr, ts.
- Fleck**, Linda L., "From Metonymy to Metaphor: Paul Auster's *Leviathan*", *Critique*, Volume: 39.3 (1998).
- Freund**, Julien, *Beşerî Bilim Teorileri*, çev: Bahaeddin Yediyıldız, Ankara: TTK Yay., 1997.
- Fritch**, John E., and Karla K. Leeper. "Poetic Logic: The Metaphoric Form as a Foundation for a Theory of Tropological Argument" *Argumentation and Advocacy*, Volume: 29.4 (1993).
- Fuad b. Ahmed**, *el-Felseftü ve'l-Feşl inde İbn Tufeyl*, Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 2007.
- Gadamer**, H.G., *Philosophical Hermeneutics*, London, 1977.
- Gâlib**, Mustafa, *İbn Tufeyl*, Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1985.

- Gauthier**, Leon, *Ibn Thofail Sa Vie Ses Oeuvres*, Paris, 1909.
- Gazalî**, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, çev: Hilmi Güngör, İstanbul: MEB Yay., 1990.
- Gibb**, E.J. Wilkinson, *Osmanlı Şiir Tarihi*, III-IV c., çev: Ali Çavuşoğlu, Ankara: Akçağ Yay., 1999.
- Goodman**, Lenn Evan, *Ibn Tufayl's Hay Ibn Yaqzan*, Los Angeles: Gee Tee Bee, 1991.
- , "Ibn Tufayl", *History of Islamic Philosophy*, S. H. Nasr-O. Leaman (ed.), London, 1996.
- Goodman**, Nelson, "Ay Aydınlığı Olarak Eğretileme", *Kitaplık Dergisi*, S: 65, İstanbul: YKY, Ekim 2003.
- Gozzi**, Raymond Jr., "Metaphors by the Seashore", *A Review of General Semantics*, Volume: 54.3 (1997).
- , "The Fast Food Franchise as Metaphor", *A Review of General Semantics*, Volume: 53.3 (1996).
- , "The Jigsaw Puzzle as a Metaphor for Knowledge", *A Review of General Semantics*, Volume: 53.4 (1996).
- , "Confessions of a Metaphoraholic", *A Review of General Semantics*, Volume: 52.1 (1995).
- , "From 'The Road' to 'The Fast Track'-American Metaphors of Life", *A Review of General Semantics*, Volume: 50.1 (1993).
- , "Has Metaphor Collapsed?", *A Review of General Semantics*, Volume: 50.3 (1993).
- , "Not a Desktop, Not a Metaphor", *A Review of General Semantics*, Volume: 59.4 (2002).
- , "Social Capital-Metaphor or Oxymoron?", *A Review of General Semantics*, Volume: 60.4 (2003).
- , "Structure: The Intellectual's Metaphor", *A Review of General Semantics*, Volume: 51.1 (1994).
- , "The Cyberspace Metaphor", *A Review of General Semantics*, Volume: 51.2 (1994).
- , "The Power Of Metaphor: In the Age of Electronic Media", *A Review of General Semantics*, Volume: 6.4 (1999).
- , "The Stealth Metaphor", *A Review of General Semantics*, Volume: 2 (2000).
- , "The Trojan Horse Metaphor", *A Review of General Semantics*, Volume: 57.1, (2000).
- Gökberk**, Macit, *Felsefe Tarihi*, 5. bs., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985.
- Göktürk**, Akşit, *Ada (İngiliz Yazınında Ada Kavramı)*, İstanbul: YKY, 1997.

- Green**, Martin, *The Robinson Crusoe Story*, London: The Pennsylvania State University Press, 1990.
- Greene**, Maxine, "Metaphors and Multiples: Representation, the Arts, and History", *Phi Delta Kapan*, Volume: 78.5, (1997).
- Grisebach**, Manon Maren, *Edebiyat Bilimi'nin Yöntemleri*, çev: Arif Ünal, Ankara: AKM Yay., 1995.
- Grünberg**, Teo-Onart, Adnan, *Mantık Terimleri Sözlüğü*, Ankara: TDK Yay., 1976.
- Guenon**, René, *Dante ve Ortaçağ'da Dinî Sembolizm*, İstanbul: İnsan Yay., 2001.
- Guiraud**, Pierre, *Anlambilim*, çev: Berke Vardar, İstanbul: Gelişim Yay., 1975.
- Guralnik**, David B. (ed.), *Webster's New World Dictionary*, Third College Edition, New York: Simon and Schuster, ts.
- Gutas**, Dimitri, *İbn Sinâ'nın Mirası*, der ve çev: M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yay., 2004.
- Gürkan**, Ahmet, *İslam Kültürünün Garbî Medenileştirmesi*, İstanbul: Nur Yay., ts.
- Güzelşen**, Mehmet Rifat, *Roman Kurgusu ve Yapısal Çözümleme Michel Butor'un Değişimi*, İstanbul: İÜY, 1978.
- el-Hâlidî**, Salah Abdulfettah, *Kur'an Öyküleri*, çev: Ahmet Sarıkaya, Konya: 2002.
- Halil b. Ahmed** el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Harb**, Ali, *et-Te'vîl ve'l-Hakika*, Beyrut: Dâru't-Tenvîr, 1985.
- Harmancı**, Mehmet, "Kargaşadan Kavramsala Kısa Öykü", *Konya Öykü Günleri I Sempozyum Kitabı*, Konya, 2004.
- , *İslam Felsefesinde Siyaset Teorisi (Farabi, Maverdi, Nizamülmülk, İbn Teymiyye'nin Siyasetnamelerine Göre)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 1999.
- , "İslam Düşüncesine Katkısı Bakımından Konya'da Kitap Ve Kütüphane Kültürü", *Konya'da Düşünce ve Edebiyat (Sempozyum Kitabı)*, Kazım Ürün (ed.), Konya, 2003.
- Hart**, F. Elizabeth. "Cognitive Linguistics: The Experiential Dynamics of Metaphor", *Mosaic* (Winnipeg), Volume: 28.1 (1995).
- Harvey**, Irene, "Foucault ve Dil Düşünülmeleyen Metaforlar", *Defter*, S: 4, İstanbul, 1988.
- Has**, Kenan, *Sembolizm ve Haç*, Ankara: İlahiyat Yay., 2005.
- Hawi**, Sami S., *Islamic Naturalism and Mysticism: a Philosophic Study of Ibn Tufayl's Hayy b. Yaqzan*, Leiden: E. J. Brill, 1974.

- Hawthorn, Jeremy**, *Studying The Novel An Introduction*, Suffolk: Edward Arnold, 1997.
- Heath, Peter**, *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sînâ)*, Philadelphia: University of Pennsylvania, 1992.
- Heinz Heimsoeth**, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, çev: T. Mengüşoğlu, İstanbul, 1988.
- Highausen, Lothar Faulkner**, *Masks and Metaphors*, Jackson, MS: University Press of Mississippi, 1997.
- Hintzen-Bohlen, Brigitte**, *Andalusia (Art and Architecture)*, Hong Kong: Koenemann, 2000.
- Hobbes, Thomas**, *Leviathan*, çev: Semih Lim, 5. bs., İstanbul: YKY, 2005.
- Holman, C. Hugh**, *A Handbook to Literature*, New York, 1972.
- Honderich, Ted**, (ed.) *The Oxford Companion to Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1995.
- Hourani, Albert Habib**, *A History of the Arab Peoples*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1991.
- "Hurufatla Dans Etmek** Kudsî Erguner'in Yeni Projesi 'Metafor'", *Radikal Gazetesi*, 10.06.2005 Cuma.
- Ioanidis, Kostas**, *Neo Elliniko Lexiko*, Atina: Egeo Yay., ts.
- İbn Ebî Useybia**, *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâtî'l-Etibbâ*, Beyrut, ts.
- İbn Hallikân**, *Vefeyât'ül-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zemân*, Beyrut, 1978.
- İbn Manzûr**, *Lisânu'l-Arab*, byy., ts.
- İbn Rüşd**, *Siyasete Dair Temel Bilgiler*, çev: Muharrem Hilmi Özev, İstanbul: Bordo-Siyah Yay., 2005.
- , *Felsefe-Din İlişkileri (Faslu'l-makâl, el-Keşf an Minhâci'l-Edille)*, çev: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay., 1985.
- İbn Sînâ**, İbn Tufeyl, Suhreverdî, *Hay b. Yakzan*, thk: Ahmed Emin, Dimeşk: Dâru'l-Medâ, 2001.
- İbn Sînâ-Sühreverdî-A. Gazali-N. Razi**, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler (1)*, çev: Komisyon, İstanbul: İnsan Yay., 1997.
- İbn Tufeyl-İbn Sînâ**, *Ruhun Uyanışı/Hayy ibn Yakzan*, İstanbul, 2000.
- İbn Tufeyl**, Ebu Bekr, *Hay b. Yakzân*, nşr. Albert Nasri Nadir, Beyrut, 1992.
- , *Hay b. Yakzân*, nşr. Cemil Salîba-Kamil Âyad, Dimeşk, 1962.
- , *Hay b. Yakzân*, nşr. ve thk. Ahmed Emin, Kahire, 1952.
- , *Hay b. Yakzân*, tkd. Abdülkerim İlyafi, Dimeşk, 1995.
- , *Hay b. Yakzân*, thk. Faruk Sa'd, 3. bs., Beyrut, 1980.
- , *The History Of Hayy Ibn Yakzan*, translated from the arabic by Simon Ockley, New York, ts.

- İbrâhîm**, Muhammed, *İstiâre Risaleleri ve Kemâl Paşa-Zâde'nin Risâle-i İstîariyyesi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara, 2002.
- İlyâfî**, Abdülkerim, *et-Ta'biru's Sûfî ve Müşkiletuh*, Dimeşk, 1981-1982.
- İnal**, Gülseli-Mustafa Ata, "Resimde Gerçeklik Değişkeni/Metaforik Siyasa", *Yaptı*, S: 186, İstanbul, 1997.
- İnan**, Muhammed Abdullah, *Asru'l-Murabıtın ve'l-Muvahhidin fi'l-Endelüs I-II*, Kahire, 1964.
- , *Endelüsiyyat*, Kuveyt, 1988.
- İpşiroğlu**, Zehra (ed.), *Çağdaş Türk Yazını*, İstanbul: Adam Yay., 2001.
- İsa**, Fevzi (ed.-thk:), *Resâilu Endelüsiyye*, İskenderiye, 1989.
- el-İsfehânî**, er-Râğib, *el-Mufredât fî Ğarîbî'l-Kur'ân*, thk: Muhammed Seyyid el-Kilânî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İzmirli**, İsmail Hakkı, *İslam Mütefekkirleri ile Garb Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, sad: Süleyman Hayri Bolay, Ankara: DİB Yay., 1973.
- Jayyusi**, Salma Khadra-Manuela Marin (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden: E. J. Brill, 1992.
- Jones**, Cheslyn-Geoffrey Wainwright, Edward Yarnold, (ed.), *The Study of Spirituality*, New York: Oxford University Press, 1986.
- K.**, Tarık Dursun, *Bir Gün Bir Issız Adaya Düşerseniz*, I. c., İstanbul: Bulut Yay., 2005.
- Kalın**, İbrahim, *İslam ve Batı*, İstanbul: İSAM Yay., 2007.
- Karaalioğlu**, Seyit Kemal, *Özetli/Örnekli Türk Romanları*, İstanbul: İnkılâp ve Aka Yay., 1983.
- Karacas**, L.-Tuncay, F., *Yunanca-Türkçe Sözlük*, Atina: Rodamos Yay., 1994.
- Karagöz**, İsmail, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yay., 2005.
- Karatani**, Kojin, *Metafor Olarak Mimari*, İstanbul: Metis, 2006.
- Karataş**, Turan, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Perşembe Kitapları, 2001.
- Karatay**, Namdar Rahmi, *Felsefi Meslekler Vokablörü*, Afyon: Doğan Matbaası, ts.
- Karlığa**, Bekir, *İslam Düşünce'sinin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Kaya**, Mahmut, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul, 2003.
- el-Kayravânî**, Ebu Ali, *el-Umde fi Mehasini's Şî'ri ve Âdabih*, 2. bs., Dimeşk: Dâru'l-Marife, 1994.
- el-Kazvîni**, Celaluddin Muhammed, *et-Telhîs: Meani-Beyan-Bedî*, çev: M. F. Dinçkol, İstanbul: Ebrar Yay., 1990.
- , *Kur'an'ın Eşsiz Belağatı Telhis ve Tercümesi*, hz: Nevzat H. Ya-

- nuk, Mustafa Kılıçlı, M. Sadi Çöğenli, İstanbul: Huzur Yayın Dağıtım, ts.
- el-Kazvîni**, Hatîb, *el-İzâh fi Ulûmi'l-Belâğâ*, 5. bs. byy., 1980.
- Keklik**, Nihat, *Felsefede Metafor*, İstanbul, 1990.
- Kıran**, Zeynel-Ayşe (Eziler) Kıran, *Yazınsal Okuma Süreçleri*, Ankara: Seçkin Yay., 2000.
- Kittay**, Eva Feder, *Metaphor: Its Cognitive Force and Linguistic Structure*, Oxford: Clarendon Press, 1987.
- el-Kindî**, Ebû Yusuf Yakub b. İshak, *Risâle fi'l-Hîle li-Def'i'l-Ahzân* (Üzüntüden Kurtulmanın Yolları), thk ve çev: Mustafa Çağrırcı, İstanbul, 1998.
- , *Felsefi Risâleler*, çev: Mahmut Kaya, İstanbul: İz Yay., 1994.
- , *Felsefi Risâleler*, çev: Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yay., 2002.
- Knights**, L. C.-Basil Cottle, (eds.) *Metaphor and Symbol*, London: Butterworths, 1960.
- Kocakaplan**, İsa, *Açıklamalı Edebî Sanatlar*, İstanbul: MEB Yay., 1992.
- Koç**, Turan, *Din Dili*, Kayseri, 1995.
- Kolukısa**, Şükrü, *İbn Tufeyl Felsefesinde İnsan*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), CÜSBE, Sivas, 2003.
- Komisyon**, *Türkçe Sözlük*, 10. bs., Ankara: TDK, 2005.
- Kopfensteiner**, Thomas R. "The Metaphorical Structure of Normativity", *Theological Studies*, Volume: 58.2 (1997).
- Kudazkur**, Hüseyin, *el-Kasasü'r-Remziyye fi Felsefeti İbn Sînâ*, Arapça'ya çev: Muhammed Züракıt, Beyrut, 2001.
- Kumar**, Krishan, *Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, Ankara 1995.
- , *Ütopyacılık*, çev: Ali Sömel, Ankara: İmge Yay., 2005.
- Kundera**, Milan, *Roman Sanatı*, çev: İsmail Yerguz, İstanbul: Afa Yay., 1989.
- Kutluer**, İlhan-Hasan Kâtipoğlu, "Hayy b. Yakzan", *DİA*, İstanbul, 1997, XVI, 551-554.
- Kutluer**, İlhan, *Akıl ve İtikad*, İstanbul: İz Yay., 1996.
- , *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul 1996.
- , "İbn Tufeyl" *DİA*, İstanbul: TDV Yay., 1999, XX, 418-425.
- , "Bir Sempozyumun Ardından: İslam Felsefesinin Özgünlüğü", *MÜİFD*, S. 30 [2006 / 1], İstanbul 2007.
- Lakoff**, G-Johnson M., *Metaforlar*, İstanbul: Paradigma, 2005.
- Lass**, Abraham H., *Dünya Edebiyatından Seçmeler 100 Büyük Roman*, I-II- I c., çev: Nejat Muallimoğlu, İstanbul: MEB Yay., 1998.
- Lewis**, C. S. *The Allegory of Love* (1936).

- Lewis, P.A.** "Metaphor and Critical Realism", *Review of Social Economy*, Volume: 54.4 (1996).
- , "Metaphor and Critical Realism", *Review of Social Economy*, Volume: 54.4, Routledge, 1996.
- Lings, Martin**, *Simge Ve Kökenörnek Oluşum Anlamı Üzerine*, çev: Süleyman Sahra, Ankara: Hece Yay., 2003.
- Luguern, Mişel**, *el-İstiarat ve'l Mecazü'l-Mürsel*, çev: H. C. Salîba, Beyrut, 1988.
- Macit, Nadim**, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu İlk Öncüleri ve Görüşleri*, İstanbul: İhtiyar Yay. 1996.
- Mahmud, Abdülhalim**, *Felsefetü İbn Tufeyl*, Beyrut, 1975.
- Makki, Mahmoud**, "The Political History of Andalus(92/711-897/1492)" *The Legacy of Muslim Spain*, Salma Khadra Jayyusi-Manuela Marin (ed.), Leiden: E. J. Brill, 1992.
- Maltin, Leonard**, 2001 *Movie&Video Guide*, New York: A Signet Book, 2001.
- Man, P. de**, *Allegories of Reading* (1979).
- Mandelbaum, Seymour J.** "Meandering as Metaphor and Practice", *Journal of the American Planning Association*, Volume: 66.4 (2000).
- Margolis, Joseph**, *Philosophy Looks at the Arts*, New York: Scribner, 1962.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr**, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev: Bekir Topaloğlu, Ankara: İSAM Yay., 2005.
- McCullagh, C. Behan**, "Metaphor and Truth in History", *CLIO*, Volume: 23.1 (1993).
- Mengüşoğlu, Takiyettin**, *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.
- Mermer, Ahmet-Neslihan Koç Keskin**, *Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yay., 2005.
- el-Merrakuşî, Abdulvahid b. Ali**, *el-Mu'cib fi Telhîsi Ahbari'l-Mağrib*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006.
- Mesud, Mihail**, *Üdebâu Felasife*, Beyrut: Dâru'l-İlm, 1993.
- Mevdudi, Ebu'l A'la**, "İslam'ın İlk Döneminde Siyasi Düşünce", çev: Yusuf Ziya Cömert, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif, İstanbul: İnsan Yay., 1990.
- Mevlânâ Celâleddin**, *Macâlis-i Sab'a (Yedi Meclis)*, çev. ve hz: Abdübâki Gölpınarlı, Konya, 1965.
- Miner, Robert C.**, "Moore, Gregory, Nietzsche Biology and Metaphor", *The Review of Metaphysics*, Volume: 57.1 (2003).
- Molla Cami, (Abdurrahman)**, *Salaman ve Absal*, çev: Abdülvehhab Tarzi, İstanbul: MEB, 1985.
- , *Salaman ve Absal*, Yay. hz: Sadık Yalsızuçanlar, İstanbul: Timaş, 1999.

- Molla Lûtfi**, *Risâle fi'l-Ulumi'ş-Şer'iyye ve'l-Arabiyye*, Beyrut, 1994.
- Nasr**, S. Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, çev: Ali Ünal, İstanbul: İnsan Yay., 1985.
- Nasr**, S.H.-Leaman, O., *History of Islamic Philosophy*, London, 1996.
- en-Nesefî**, Ebu'l-Muîn (508/1115), *İslâm İnancıları ve Mezhebler Arasındaki Görüş Farkları*, çev: Cemil Akpınar, Konya: Rabıta Yay., ts.
- en-Nesefî**, Ebu'l-Berekât (710/1310), *İslam İnancının Ana Umdeleri*, çev: Temel Yeşilyurt, Malatya Kubbealtı Yay., 2000.
- en-Neşşar**, Ali Sami, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev: Osman Tunç İstanbul: İnsan Yay., 1999.
- Neyşâbü'rî**, Ebû Mansur İsmail es-Sa'lebî, *Kitâbu Fıkhi'l-Lüğa ve Sirri'l-Arabiyye*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Nicholas**, Mary A. "Building a Better Metaphor: Architecture and Russian Production Novels", *Mosaic* (Winnipeg), Volume: 35.4, (2002).
- Nietzsche**, Friedrich, *İyinin Kötünün Ötesinde*, çev: Orhan Tuncay, İstanbul: Gün Yay., 2003.
- Nişanyan**, Sevan, *Sözlerin Soyağacı-Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*, 2. bs., İstanbul: Adam Yay., 2004.
- Noth**, W., *Handbook of Semiotics*, Bloomington: University of Indiana Pres, 1995.
- Okumuş**, Ömer, "Câmî, Abdurrahman", *DİA*, VII, İstanbul, 1993.
- O'leary**, De Lacy, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev: Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay, Ankara: AÜİFY, 1971.
- O'callaghan**, Joseph F., *A History of Medieval Spain*, Ithaca: Cornell University Press, 1975.
- Osborn**, Michael. "The Play of Metaphors", *Education*, Volume: 118.1 (1997).
- Ögke**, Ahmet, *Vâhib-i Ümmî'den Niyâzî-i Mısırî'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, İstanbul: Ahenk Yay., 2005.
- , "Mevlana'nın Mesnevisinde 'Har (Eşek)' Metaforu", *Tasavvuf*, S: 18, Ocak-Haziran 2007.
- Ömer Ferrûh**, *İbn Tufeyl ve Kıssatü Hay bin Yakzân*, Beyrut: Dâru Lübnân li'l-Matbaa ve'n-Neşr, ts.
- Özdemir**, Mehmet, *Endülüs Müslümanları I (Siyasi Tarih)*, Ankara: TDV Yay., 1994.
- , *Endülüs Müslümanları II (Medeniyet Tarihi)*, Ankara: TDV Yay., 1997.
- , *Endülüs Müslümanları III (İlim ve Kültür Tarihi)*, Ankara: TDV Yay., 1997.
- Özden**, Zafer, *Film Eleştirisi*, İstanbul: Afa, 2000.

- Özdenören**, Rasim, "Kısa yazı", *Yeni Şafak*, 05.08.2001 Pazar.
- , *Ruhun Malzemeleri*, İstanbul: Risale Yay., 1986.
- Özgül**, M. Kayahan; "Romanın Hikâyesi", *Hece Dergisi*, Türk Romanı Özel Sayısı, S: 65-67, Mayıs, Haziran, Temmuz 2002.
- Özlem**, Doğan, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, 2. bs., İstanbul: İnkılâp, 2001.
- Özön**, Mustafa Nihat, *Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1954.
- Parla**, Jale, *Don Kişot'tan Bugüne Roman*, 3. bs. İstanbul: İletişim Yay., 2001.
- Pastor**, Antonio, *The Idea Of Robinson Crusoe*, Watford: The Gongora Press, 1930.
- Pezdevî**, Ebû Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev.: Şerafeddin Gölcük, 2. bs. İstanbul: Kayıhan Yay. ts
- Popper**, Deborah E.-Frank J. Popper, "The Buffalo Commons: Metaphor as Method", *The Geographical Review*, Volume: 89.4, (1999).
- , "The Buffalo Commons: Metaphor as Method", *The Geographical Review*, Volume: 89.4 (1999).
- Quilligan**, M., *The Language of Allegory* (1979).
- Raif**, Ahmet, *Endülü's*, İstanbul: Araştırma Yay., 1993.
- Randall**, J.H., Jr.-Buchler, Justus, *Felsefeye Giriş*, İzmir, 1982.
- er-Râzî**, Muhammed b. Ebi Bekir b. Abdilkadir, *Muhtârû's-Sihâh*, thk. Muhammed Hâtır, Beyrut: Mektebtü Lübnan, 1995.
- Ricouer**, Paul, *The Rule of Metaphor*, London: Routledge and Kegan Paul, 1986.
- "Roman Kuramı ve Teknikleri"** (Dosya), *Kitaplık Dergisi*, Sayı:87, İstanbul: YKY, Ekim 2005.
- Runciman**, W.G., "Manipulation of Metaphors", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Volume: 5.4, (1999).
- Runes**, Dagobert D., *The Dictionary of Philosophy*, New York, ts.
- , (ed.), *The Dictionary Of Philosophy*, New York: Philosophical Library.
- Sakman**, Erdoğan, "Benzetme Yöntemi", *Bilim Teknik Dergisi*, S: 158, Ocak 1981.
- es-Sa'lebî**, Ebû Mansur İsmail en-Neysâbü'rî, *Kitabu Fıkhü'l-Lüğa ve Sirrül Arabiyye*, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiye, ts.
- Salı Toplantıları 2001-2002**, Dante'den McLuhan'a 24 Başyapıt Üzerine Konuşmalar, İstanbul: YKY, 2003.
- Salman**, Yurdanur, "Dilin Düşvreni: Eğretilme", *Kitaplık Dergisi*, S: 65, İstanbul: YKY, Ekim 2003.

- Sami**, Şemseddin, *Kâmûs-ı Türkî*, 4. bs. İstanbul, 1992.
- es-San'ânî**, Muhammed b. İbrahim, *Tercihu Esâlibi'l-Kur'an alâ Esâlibi Yûnân*, Beyrut, 1984.
- Saruhan**, Müfit Selim, *İslam Düşüncesinde İstiâre*, Ankara, 2005.
- Seidel**, Michael, *Robinson Crusoe: Island Myths and the Novel*, (Twaynes Masterwork Studies), Boston: Twayne Publishers, 1991.
- es-Sekkâkî**, Miftahu'l-Ulûm, Mısır, ts.
- es-Semerkindî**, Ebu Hafs en-Neysabûrî, *en-Neylû'l hasis fi hikayati'l-hadis*, (thk.) Halid Ebu Süleyman, Beyrut:2001.
- Serkîs**, Yusuf İlyan, *Mu'cemu'l-Matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-Muarrabe*, Mısır, 1928.
- Seymour-Smith**, Martin, *Yüzyılların 100 Kitabı* çev: Özden Arıkan, İstanbul: Boyner Yayınları, 2003.
- Sezgin**, Fuat (ed.)-Collaboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Egert, Eckhard Neubauer, *Ibn Tufayl Muhammad Ibn Abdimalik Ibn Muhammad (d. 581/1185) Texts and Studies*, Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1999.
- Shipley**, Joseph T., *Dictionary of Word Origins*, New York: Philosophical Library, 1945.
- Sıddıkî**, Bahtiyar Hüseyin, "İbn Tufeyl", çev: İlhan Kutluer, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif, İstanbul: İnsan Yay., 1990.
- Somay**, Bülent, *Tarihin Bilinçdışı Popüler Kültür Üzerine Denemeler*, İstanbul: Metis Yay., 2004
- Soskice**, Janet Martin, *Metaphor and Religious Language*, New York: Clarendon Press, 1985.
- Soysal**, Orhan, *Edebî San'atlar ve Tanınması*, İstanbul: MEB Yay., 1998.
- Stamovsky**, Phillip. *Metaphor and Literary Experience Metaphor and Literary Experience*, Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1988.
- Stanzel**, Franz K., *Roman Biçimleri*, çev: Fatih Tepebaşı, Konya: Çizgi Yay., 1997.
- Stevick**, Philip, *Roman Teorisi*, çev: Sevim Kantarcıoğlu, Ankara: Akçağ Yay., 2004.
- Stewart**, Jack F, "Metaphor and Metonymy, Color and Space in Lawrence's Sea and Sardinia", *Twentieth Century Literature*, Volume: 41.2, (1995).
- Stewart**, Justman, "I Am What You Made Me": The Fabrication Metaphor and Its Significance", *Mosaic* (Winnipeg), Volume: 30.4, (1997).
- Su**, Hüseyin, *Düşünce Ve Dil*, Ankara: Hece Yay., 2004.
- , *Teori Ve Eleştiri*, Ankara: Hece Yay., 2004.

- Sühreverdi**, Şehabeddin, *Cebrail'in Kanat Sesi*, çev: Sedat Baran, İstanbul: Sufi Kitap, 2006.
- , *Kıssatü'l-Gurbeti'l-Garbiyye*, haz. Henry Corbin, Müessesesi-i Mütalaat ve Tahkika, Tahran 1993 m.
- , *Kitabu'l Lemahât*, Ma'lûf, Emil (thk. ve tkd.), 3. bs. Beyrut: Dâr-ru'n-Nehâr li'n-Neşr, 1991.
- Şahin**, Naim, *Hegel'in Tanrısı*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2001.
- Şahinler**, Necmettin, *Kur'an'da Sembolik Anlatımlar*, İstanbul: Beyan Yay., 1995.
- Şehrazuri**, Ş. M., *Şerhu Hikmeti'l İşrak*, Tahran, 1993.
- Şengül**, İdris, *Kuran Kıssaları Üzerine*, İzmir: Işık Yayınları 1995.
- Şerif**, M. Muhammed, *İslam Düşüncesi Tarihi*, İstanbul, 1990.
- , *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, der: İsmail Taşpınar, İstanbul: İnsan Yay.,
- Şeyban**, Lütfi, *Reconquista (Endülüs'te Müslüman Hristiyan İlişkileri)*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Şeyh Galip**, Hüsn ü Aşk, haz. Orhan Okay-Hüseyin Ayan, 2. bs., İstanbul: Dergâh Yay., 1992.
- Şeyhûn**, Mahmud es Seyyid, *el-İstiârât*, 2. bs., Kahire, 1404h./1984 m.
- Şimşek**, M. Sait, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, İstanbul: Yöneliş Yay., 1993.
- Şeyhzade** Abdurrahim b. Ali (944/1667), *Nazmu'l-Ferâd ve Cem'u'l-Fevâid*, Mısır: Matbaatü't-Tekaddüm, ts.
- et-Taftâzânî**, Ebu'l-Vefâ (793/1390), *Kelâm İlminin Bellibaşlı Meseleleri*, çev: Şerafeddin Gölcük, İstanbul: Kayihan Yay., 1980.
- Tanner**, Stephen L. "Hemingway's Trout Fishing in Paris: A Metaphor for the Uses of Writing", *The Hemingway Review*, Volume: 19.1, (1999).
- Tanpınar**, Ahmet Hamdi, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 7. bs., İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1988.
- Tasa**, Muhammed, *İbnu's-Semmân ve Şiirleri*, 1. bs., Konya, 2007.
- Taş**, İsmail, *İslam Öncesi Türk Düşüncesinde Kozmogoni-Kozmoloji*, Konya: Kömen Yay., 2002.
- , *Ebu Süleyman es-Sicistani ve Felsefesi*, Konya: Kömen Yay., 2006.
- Tatar**, M. Hamdi, *İngilizcenizi Geliştirmenin Yeni Yöntemi*, 2. bs., İstanbul: Universal Yay., 2003.
- Taylan**, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: İFAV, 1994.
- Tegopoulos**, Fitrakis, *Mizon Elliniko Lexiko (Büyük Yunanca Sözlük)*, (Dijital sözlük).
- Tekin**, Mehmet, *Roman Sanatı (Romanın Unsurları)*, İstanbul: Ötüken Yay., 2001.

- , *Roman Sanatı/Romanın Unsurları* (1), İstanbul, 2001.
- Teoman**, Ali, "Eğretileme: Beşinci Töz", *Kitaplık Dergisi*, S: 65, İstanbul: YKY, Ekim 2003.
- Tevfik Fikret**, *Rübâb-ı Şikeste ve Diğer Eserleri*, İstanbul: İnkılap, ts.
- et-Tîbî**, et-Tibyân fi'l-Beyân, thk: Abdüssettâr Hüseyin Zemmût, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1996.
- Todorov**, Tzvetan, *Poetikaya Giriş*, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2001.
- Tokat**, Latif, *Dinde Sembolizm*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2004.
- Tozlu**, Necmettin, *İbn Tufeyl'in Eğitim Felsefesi*, İstanbul: İnkılab Yay., 1993.
- Tökel**, Dursun Ali, *Divan Şiirinde Harf Simgeçiliği*, Ankara: Hece Yay., 2003
- , *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar Şahıslar Mitolojisi*, Ankara: Akçağ Yay., 2000.
- Turbayne**, Colin Murray, *The Myth of Metaphor*, New Haven and London: Yale University Press, 1962.
- "**Türk Romanı Özel Sayısı**", *Hece Dergisi*, S.: 65,66,67, Mayıs, Haziran, Temmuz 2002.
- Türker-Küyel**, Mübahat, "İbn Sînâ ve 'Mistik' Denen Görüşler", İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı, Aydın Sayılı (ed.), Ankara: TTK Yay., 1984.
- Uygur**, Nermi. "İğretileme (Metafor) problemi". *Felsefe Arkivi*, S: 13, İstanbul, 1962.
- Uzun**, Taceddin, *Arap Meselleri Hamza b. el-Hasen el-İsfahanî ve Savairu'l-Emsâl Ala Efâl Adlı Kitabı*, Konya, 1993.
- Ülken**, Hilmi Ziya, "İbn Sînâ", İA, V/II, MEB Yay., İstanbul.
- Ünaldı**, Atıf, *Netiket Bilişim Sözlüğü*, İstanbul: MediaCat, 2006.
- Üstel**, Füsün, "Türk Milliyetçiliğinde Anadolu Metaforu", *Tarih ve Toplum*, S: 19, İstanbul, 1993.
- Watt**, Ian, *The Rise of The Novel Studies in Defoe, Richardson and Fielding*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press Metis, 2006.
- , *Romanın Yükselişi*, çev: Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis, 2006.
- Watt**, W. Montgomery, *A History of Islamic Spain*, Edinburgh: Edinburgh U.P., 1965.
- Way**, C. E., *Knowledge Representation and Metaphors*, New York: Kluwer Academic Publishers, 1991.
- Weber**, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev : H. Vehbi Eralp, 5. bs., İstanbul: Sosyal Yay., 1998.

- Wellek**, Réne-Varren, Austin, *Edebiyat Teorisi*, çev: Ömer Faruk Huyugüzel, İzmir: Akademi Kitabevi, 1993.
- Witzel**, Morgen, "Certainty as a Social Metaphor", *Futures*, Volume: 35.5, (2003).
- Yakıt**, İsmail, *Batı Düşüncesi ve Mevlâna*, İstanbul: Ötüken Yay., 2000.
- , "Ruhun Yolculuğu (Kıssat el-Ğurbet el-Ğarbiyye, Şehabeddin Suhreverdi) *Felsefe Arkivi*, S: 26, İstanbul, 1987.
- Yalçın**, Perihan, "Andre Gide'nin Pastoral Senfoni Adlı Eserlerindeki Metaforlar" (deyim Aktarmaları), *GÜEFD*, S: 3, Ankara, 1987.
- Yavuz**, Hilmi, "Genel Bir Okuma Modeline Doğru (1)", *Zaman Gazetesi*, 17.05.2006, Çarşamba.
- Yıldız**, Musa, *Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu ve Risâle fi'l-İsti'âresi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2002.
- Yılmaz**, Durali, *Roman Kavramı ve Türk Romanının Doğuşu*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990.
- Yurtbaşı**, Metin, *Sınıflandırılmış Türk Atasözleri*, Ankara: Özdemir Yayıncılık, 1994.
- Yücesoy**, Sabri, *Sokratik Konuşma*, İstanbul: Bilgi Üniv. Yay., 2006.
- Yüzbaşıoğlu**, Nermin-Muammer Yüzbaşıoğlu, *Türk ve Batı Edebiyatından Ünlü Romanlar*, İstanbul: Serhat Kitabevi, 1990.
- Zaehner**, R. C., *Hindu and Muslim Mysticism*, London: University of London, Athlone Press, 1960.
- ez-Zehra**, Fatıma, *el-Anasırü'r-Remziyye fi'l-Kıssati'l-Kasira*, Kahire: Dârü'n-Nehza, ts.
- ez-Zemahşerî**, *Esasu'l-Belâğa*, 1. bs., Beyrut: Dâru Beyrut, 1992.
- Ziriklî**, Hayruddîn, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâli ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn*, I-VIII c., Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984.
- Zuhaylî**, Vehbe, *el-Kıssatü'l Kur'âniyye*, Beyrut, 1992.
- <http://beyazperde.mynet.com/haber/1035>, 21.02.2005.

İSLÂM FELSEFESİNDE METAFORİK ÜSLÛP



Bu çalışmanın ortaya çıkışında, varlık evini kuran kelime ve kavramlardan birkaçı üzerine ve kullanım yerleri hakkında sorular sorarak düşünmek büyük rol oynadı. İstiare, eğretileme, metafor birbirinin yerine kolaylıkla kullanılan kavramlar olarak tam bir örtüşme içinde miydi? Sözcük düzeyinden başlayıp cümle, paragraf ve uzun metinler ve anlatılar düzeyine kadar daima birbirinin yerine kullanılmaktaydı. Ama niteledikleri durumların bir metin olarak düzey ve anlamları aynı mıydı? Yoksa Türkçemizin, başka kelime-kavram öbekleri etrafında da örnekleri görülen, özel birtakım hâlleri nedeniyle mi bu tür bir durum ortaya çıkmaktaydı?

Bütün bu soruların sorulma saiki da yine etrafında hep bir gizem halesiyle yüzünü göstermiş olan ve felsefi üslûp içinde özel bir anlatı biçemi olarak karşımıza çıktığını düşündüğümüz *Hayb. Yakzân Risâlesidir*. Bu *Risâle*, bazılarınca istiare / eğretileme bazen de metafor olarak değerlendirilmektedir. Bu değerlendirmeler ise hepsini aynı anlamda kullanıp (metafor, istiare, eğretileme) diyen, müelliflerin keyfî seçimlerine göre belirledikleri nitelendirmeler olmaktan öte bir anlam ifade etmemektedir.

