T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

FÂRÂBÎ VE İBN SÎNÂ'DA TAHAYYÜL KAVRAMI

(DOKTORA TEZİ)

Nursema KOCAKAPLAN

BURSA-2021

T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

FÂRÂBÎ VE İBN SÎNÂ'DA TAHAYYÜL KAVRAMI

DOKTORA TEZİ

Nursema KOCAKAPLAN

Danışman
Doç. Dr. Hidayet PEKER

BURSA-2021

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalında 711421017 numaralı Nursema Kocakaplan'ın hazırladığı "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Tahayyül Kavramı" konulu Doktora Tezi çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 23/06/2021 günü 13:00-17:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının ……..….. (başarılı/başarısız) olduğuna …… (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Doç. Dr. Hidayet PEKER
Bursa Uludağ Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Yaşar AYDINLI
Bursa Uludağ Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Abdullah KARTAL
Bursa Uludağ Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ
Ankara Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN
Erciyes Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

23/06/2021

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum "**FÂRÂBÎ VE İBN SÎNÂ'DA TAHAYYÜL KAVRAMI**" başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Adı Soyadı : Nursema KOCAKAPLAN

Öğrenci No : 711421017

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Programı : İslam Felsefesi

Statüsü : ☐ Yüksek Lisans ☒ Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Nursema KOCAKAPLAN
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	: İslam Felsefesi
Tezin Niteliği	: Doktora
Sayfa Sayısı	: xv+231
Mezuniyet Tarihi	: 2021
Tez Danışmanı	: Doç. Dr. Hidayet PEKER

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın *tahayyül* yetisi hakkındaki görüşleri psikoloji, epistemoloji, nübüvvet, siyaset gibi birçok alanı kapsayıcı ve felsefî birikime katkı sağlayıcı nitelikte önemli bir tartışma konusudur. Bu çalışmada Antik Yunan filozoflarının *phantasia*ya ilişkin fikirleri ve Fârâbî ile İbn Sînâ'nın *tahayyül* gücüne dair açıklamaları karşılaştırmalı olarak aktarılmış, İslam filozoflarının bu konuda ortaya koyduğu farklılıklara, değişimlere, yeniliklere değinilmiştir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın *mütehayyile* gücüne dair açıklamaları dört aşamalı olarak ele alınmıştır: (a) *Tahayyül* kavramının felsefî literatürdeki kavramsal serüveninde Antik Yunan filozoflarının etkisi ve İslam felsefesine intikalde *phantasia*nın şekilsel-anlamsal dönüşümünün tercüme eserlerdeki takibi (b) Fârâbî ile İbn Sînâ'nın nefs teorisi bağlamında *tahayyül* yetisinin fizyolojisi (c) Faal Aklın insana etkisinde akıl-*tahayyül* yetileri arasındaki ilişki ve tümel-tikel içerikte olan verileni kabulde *tahayyül*ün taklit fonksiyonu (d) Uyku ile uyanıklık gibi hallere göre *tahayyül*ün işlevlerindeki farklılığın nübüvvetle bağlantısı ve filozofun, nebinin, ilk başkanın yasa koymasında *tahayyül* yetisinin rolü. Bu çerçevede "Fârâbî ve İbn Sînâ'nın *tahayyül* konusunda Antik Yunan filozoflarından etkilendiği noktalar nelerdir?"; "Fârâbî ve İbn Sînâ'nın *tahayyül*le ilgili özgün düşünceleri nelerdir?" sorularına cevap aranmıştır. Bu sorular çözüme kavuşturulurken nebinin farklı bilinç düzeylerini tecrübe ettiği nübüvvetin gerçekleşmesinde akıl ve *tahayyül* yetisine ait işlevlerin belirginleştirilmesine özen gösterilmiş; Faal Aklın *tahayyül* yetisi mükemmel olan insana etkisinin nesnel dünyada algılanabilmesine olanak sağlayan görme teorilerinin nübüvvet meselesine dâhil edilmesi incelenmiş; Fârâbî'nin kehâneti nübüvvete dönüştürmesi konusu üzerinde durulmuş; nübüvvetin delilik ve sihirden üstünlüğü ispatlanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Tahayyül, phantasia, nübüvvet, kehânet, nebi, kâhin, sihirbaz.

ABSTRACT

Name and Surname : Nursema KOCAKAPLAN

University : Bursa Uludag University

İnstitution : Social Science Institution

Department : Philosophy and Religious Sciences

Branch : Islamic Philosophy

Degree Awarded : PhD

Page Number : xv+231

Degree Date : 2021

Supervisor : Doç. Dr. Hidayet PEKER

Al-Fārābī and Ibn Sīnā's views on imagination is an important topic of discussion that includes many areas such as psychology, epistemology, prophethood, politics and contributes to philosophical accumulation. In this study, the ideas of the ancient Greek philosophers on *phantasia* and the explanations of the imagination of Al-Fārābī and Ibn Sīnā were explained comparatively and the differences, changes and innovations revealed by Islamic philosophers on this subject were mentioned. The explanations of Al-Fārābī and Ibn Sīnā regarding the competence of imagination are discussed in four stages: (a) The influence of ancient Greek philosophers on the conceptual adventure of the concept of imagination in the philosophical literature and the pursuit of the formal-semantic transformation of phantasia in the translation to Islamic philosophy in translated works (b) The physiology of imagination in the context of the nafs theory of Fārābī and Ibn Sīnā (c) The relationship between the mind-imagination abilities under the influence of al-'aql al-faāl on human beings and the external influence of the universal-particular content and the imitation function of the imagination in acceptance (d) The connection between prophethood and the difference in the functions of imagination according to states such as sleep and wakefulness, and the role of imagination in making laws in the axis of philosopher, prophet, first president. In this context, "What are the points that Fārābī and Ibn Sīnā were affected by the ancient Greek philosophers on imagination?"; "What are the original thoughts of Fārābī and Ibn Sīnā about imagination?" answers to questions were sought. While resolving these questions, care was taken to clarify the functions of the faculty of reason and imagination in the realization of prophethood, in which the prophet experienced different levels of consciousness. The inclusion of vision theories, which allow the effect of of al-'aql al-faāl to be perceived in the objective world, to the problem of prophethood, has been examined. Fārābī 's transformation of divination into prophecy was emphasized, and the superiority of prophethood over madness and magic was tried to be proved.

Keywords: Imagination, phantasia, prophecy, divination/omen, prophet, soothsayer, magician.

ÖNSÖZ

Hayâlî tasavvurun bir figürü olarak ‘Şah’ ve ‘Mat’ hamlesini tasarlayan Stefan Zweig, *Satranç* adlı eserinde tutsak olan kişilerin konuşmalarını sağlamak amacıyla algı nesnelerinden izole edildikleri bir ortamda dış duyularının hissedişinden ziyade iç yetilerinin aktifleşeceği şekilde onlara zihinsel birtakım yaptırımlar uygulandığını yazar. Tutsakların odası, duyumlarını sınırlandırmaya yönelik birkaç algı nesnesiyle dizayn edilir. Aynı duyulur nesnenin sürekli hissedilmesi sağlanarak duyu algısının farklı suretler soyutlaması engellenir ve mahkûmun *tahayyül* yetisindeki işlevin güçlenmesi amaçlanır. Mahkûmlardan biri olan Dr. B., sorgu için bekletildiği odadan satranca ait seçkileri içeren bir kitabı gizlice alır ve nesnel dünyanın sınırları içerisinde algılayabileceği satranç tahtası ile otuz iki taşı olmadığı için satranca ilişkin her ayrıntıyı tasavvur edebileceği şekilde *tahayyül*üne yansıtır. Satranç kitabında gösterilen stratejileri çözmesiyle birlikte oyunun cazibesini yitirdiğini düşünen Dr. B., kitaba bağlı kalmaksızın yeni taktikler hayal etme ihtiyacı hisseder. Satranca dair stratejilerin iki farklı insanın *tahayyül*ünde tasavvur edilmesi ve her bir hamlenin diğeri tarafından bilinmemesi gerektiği halde Dr. B., aynı oyunu oynayan iki hayâlî insan tasavvur eder. Öyle ki *mütehayyile*sinde oluşturduğu bu hayâlî kurguyla, satrancı kendi kendisiyle hatta kendisine karşı oynamaya başlar ve *hayali*ndeki satranç oyununda bir yandan beyaz taşın oynatıcısı olarak bitirici bir taktikle kazanma sevincini yaşarken diğer taraftan siyah taşın yürütücüsü olarak yaptığı yanlış hamleden dolayı aşırı bir öfke duyar. *Tahayyül*ünde oynadığı bu oyun öyle bir raddeye gelir ki bir parti bittiğinde sonraki oyun için rövanş talep ederek kendisine meydan okur, hamle yaptığında tekrar kendisine oynamasını emreder, ‘şah’ ve ‘mat’ diye haykırır ve rakibine saldırdığını hayal edip pencereyi kırarak kendini yaralar. Tedaviyle bu durumu atlatmış olmasına rağmen aynı duyulurlarla karşılaştığında *tahayyül*ünün benzer işleyişi tekrarlaması olasıdır.

Satranç eseri özelinde dile getirilen *hayal* gücüne ait mesele aslında Antik Yunandan İslam filozoflarına değin birçok düşünürün *tahayyül* yetisinin fonksiyonlarını belirginleştirme çabalarının bir uzantısı gibidir. *Mütehayyile*nin özeliklerini açıklama adına Fârâbî ve İbn Sînâ, *tahayyül* yetilerinin yetkinliğine göre insanlar arasında bir tasnif yapar. Her iki filozof da safra dengesi bozuk olan insanların *tahayyül*ünün muhafaza ettiği duyulur suretleri birleştirerek ve ayrıştırarak yeni terkipler meydana getirmesinde ortaya çıkan işlev kaybı nedeniyle mecnunları nübüvvet skalasında en alt düzeye yerleştirir.

Tahayyül yetilerinin terkipleri yanlış kombinasyonla ortaya çıkartması, mecnunların gerçekliği olmayan hayâlî tasavvurları dış dünyada varmış gibi hissetmelerinin de yolunu açar. Onların *tahayyül*leri dışsal etkenin tesirini kabule açık olduğundan duyulur formların taklidinde de aktiftir. Bundan dolayı Fârâbî ve İbn Sînâ, mecnunların *tahayyül*lerine mevcut an veya geçmişteki bilinmeyen ve gelecekte yaşanmamış durumların yansıyıp yansımayacağını da araştırma konusu olarak ele almıştır. Duyu algısının nesneleri soyutlayarak suret göndermesi ve aklın kendi fonksiyonunu yapmada *tahayyül*ü kullanması sekteye uğradığında *mütehayyile* işlevini daha da güçlendirir. Fârâbî ve İbn Sînâ, bunu mecnunların *tahayyül*leriyle Ay-üstü âlemle iletişim kurmada kolaylaştırıcı bir faktör olarak görür. Her iki filozof da peygamberlerin Faal Akıldan ulaşan tasavvurları tecrübe etmesini göz önünde bulundurarak nebi ile mecnun, nübüvvet ile delilik arasındaki ayrımları ortaya çıkartma gereksinimi duyar. Öyle ki insanların uyanıkken algılamadıkları hayâlî suretleri hem safra dengesi bozuk mecnunların hem de sağlığı yerinde olan kişilerin hissetmeleri filozofların dikkatini çeker ve düşünürler *tahayyül* yetisine ait bu etkinliğin iki gruptaki insanları eşit kılıp kılmayacağı sorununa çeşitli eserlerinde cevap vermeye çalışır. Bir yandan mizaçtaki unsurların dengesiz oranda birleşmeleri nedeniyle *tahayyül* yetisinin ortaya çıkardığı hayâlî suretlerin diğer taraftan peygamberin tecrübe ettiği tasavvurların dış dünyada algı nesnesine mi dönüştüğü yoksa mecnun ve peygamberin *tahayyül*ündeki *hayal*le sınırlı mı kaldığı meselesi, filozofların nübüvvet konusuna görme teorilerini eklemeleriyle geniş bir perspektiften incelenmiştir.

Tahayyül yetisinin sıradan insanlardan farklı bir yeterlilikte çalıştığını düşündüğü başka bir grupta ise sihirbaz ve büyücülerden bahseden İbn Sînâ, algısal yanıltmayla insanların *hayal*lerini etkileme amacı güden *tahayyül*ü güçlü olan sihirbazlar olduğu gibi *mütehayyile*sini birtakım temrinlerle kuvvetlendiren büyücülerin de var olduğunu dile getirir. Bu bağlamda sihirbazların dış dünyadaki nesneleri *tahayyül* yetileriyle nasıl hareket ettirdikleri, hangi şekillerle insanların algı ve *mütehayyile*sinde yanıltma oluşturdukları, büyücülerin *mütehayyile*siyle büyü aracı arasında neden bağlantı kurdukları gibi soruları ele alır. Fârâbî ve İbn Sînâ, deli ve sihirbazlarda *tahayyül* yetisinin güçlü bir şekilde etkinlik göstermesini göz önüne aldıkları için Faal Akılla iletişimde peygamberin *tahayyül*ünün akılla olan bağlantısının boyutlarını farklı açılardan ele alma ihtiyacı hisseder. Özellikle de insanın Faal Akılla olan bağlantısında akıl ile *tahayyül* ve

mütehayyile ile ortak-dış duyu arasındaki ilişkiyi ayrıntılı bir şekilde inceler. Her iki filozof, peygamberin *tahayyül*üyle mecnun, büyücü ve sihirbazın *tahayyül* yetisinin özelliklerini karşılaştırma yaptığı gibi peygamber ile sıradan insanın *mütehayyile*sinin işleyişini de mukayese eder. Bu minvalde Fârâbî ve İbn Sînâ, 't*ahayyül*ün geçmiş, mevcut zaman ve geleceğe dair bilinmeyen olay hakkındaki suretin alıcı ve aktarıcısı olma özelliği, *tahayyül* yetisine sahip her bireyde aynı işlerlikte midir yoksa her insanın *tahayyül*ü ilâhî mesaj içerikli suretleri kabul etme yeterliliğine sahip değil midir?' sorularını cevaplamaya yönelir.

Filozofların insanların *tahayyül* yetisinin fonksiyonlarına ayrıntılı olarak bakması, kehânetin Antik felsefeden itibaren *hayal* konusu bağlamında aktarılmasıyla da yakından ilişkilidir. Fârâbî, kehânetin insan ruhunun yetilerinde ortaya çıkması ve aracı usullerle yapılması bakımından temelde ikili bir ayrım yapar. Tabiî kehâneti *tahayyül*ü merkeze alarak devam ettirir ve *tahayyül*ü üst düzey işlevde bulunmayan kişilerce farklı araçlar kullanılarak yapılan kehâneti eleştirir. Fârâbî'nin Faal Aklın *tahayyül*e olan etkisini kehânetle ilişkilendirmesi, kehânet türleri arasındaki farklılığı göz önünde bulundurması, kehânet kavramı üzerinde kavramsal dönüşüm yapma gereksinimi duyması, kavramın anlamsal devamlılığını sürdürmeye çalışması, *tahayyül* yetisi temelli olarak insanlar arasında sınıflandırma yoluna gidilmesi, tasnifteki her bir grubun *tahayyül* yetisine ait işlevlerin diğer sınıftaki insanların *mütehayyile*siyle karşılaştırılması gibi konular ve yukarıda belirttiğimiz sorular çerçevesinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın *tahayyül* yetisi hakkındaki görüşlerini çalışmamız boyunca aktarmaya gayret göstereceğiz.

Son olarak "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Tahayyül Kavramı" başlıklı bu tezimin yazım aşamasında desteğini hissettiğim kıymetli insanların var olduğunu belirtmeliyim. Tez konusunun belirlenmesinden itibaren çalışmanın her aşamasında yardımını görmekle birlikte bilhassa İbn Sînâ hususunda klasik metinlerin okunup anlaşılmasındaki desteği ve kaynak kitap temini konusundaki cömertliği için danışman hocam Doç. Dr. Hidayet Peker'e teşekkür ediyorum. Tez çalışmamın ilk yıllarından itibaren "Kehânetin Nübüvvete Dönüşümü" ve "Nübüvvet Bağlamında Görme Teorileri" gibi meseleler başta olmak üzere metin inşasına yönelik tez konumla ilgili çeşitli öneriler sunan, Fârâbî'nin metinlerini okumada vakit ayıran, konuyla ilgili kaynak kitap temininde bulunan, tez izleme süresince metni okuyarak görüşlerini dile getiren Prof. Dr. Yaşar Aydınlı hocama teşekkür ediyorum. Hem Antik felsefedeki filozofların *phantasia* anlayışları hem de

İslam filozoflarının *tahayyül* görüşlerine dair yaptıkları ufuk açıcı konuşmaları ve metni ileri bir noktaya taşımamda yardımcı olan değerlendirmeleri için Prof. Dr. Enver Uysal'a ve Prof. Dr. Kasım Küçükalp'e şükranlarımı sunuyorum. Tezin son şeklini okuyup yaptıkları düzeltmelerle vakitlerini ve akademik çalışmalarda her zaman görüşlerini aldığım Arş. Gör. Merve Yavuz'a ve Arş. Gör. Fatma Seda Şengül'e minnettarım. Hayatım boyunca olduğu gibi tez yazım sürecinde de maddî-manevî desteklerini esirgemeyen anne ve babama, kardeşlerim Mustafa ve Betül'e teşekkür ediyorum.

Nursema KOCAKAPLAN

Bursa/2021

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ..... **ii**
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU ..... **iii**
YEMİN METNİ ..... **iv**
ÖZET ..... **v**
ABSTRACT ..... **vi**
ÖNSÖZ ..... **vii**
İÇİNDEKİLER ..... **xi**
KISALTMALAR ..... **xiv**
GİRİŞ **1**
I. TEZİN MAHİYETİ, ÖNEMİ VE SINIRLARI 1
II. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ 6

BİRİNCİ BÖLÜM
TAHAYYÜLÜN KAVRAMSAL VE TARİHSEL ARKA PLANI

I. PHANTASİA KAVRAMININ KLASİK FELSEFEDE TASNİF VE ANLAMLANDIRILMASI 11
A. PHANTASİA KAVRAMININ ETİMOLOJİK KÖKENİ VE DOĞASI 11
1. Phantasianın Etimolojisi 11
B. ANTİK DÖNEM FİLOZOFLARININ PHANTASİA ANLAYIŞI 13
1. Duyu Algısı ile Doksanın Karışımı Olarak Phantasia 13
2. Duyu Algısı ile Nous Arasında Köprü Olarak Phantasia 18
3. Tanrısal İlhamın Yansıtıcı Aracı Olarak Phantasia 25
II. TAHAYYÜL KAVRAMININ İSLAM FELSEFESİNDE TAHLİLİ VE MAHİYETİ 32
A. TAHAYYÜL KAVRAMININ KÖKENİ VE MANASI 32
B. PHANTASİADAN TAHAYYÜLE: PHANTASİA KAVRAMININ İSLAM FELSEFESİNE İNTİKALİ 34

1. Üsûlûcyâ Aristâtâlîs 37
2. el-İzâh fi'l-Hayri'l-Mahz 41
3. Risâle fî'l 'İlmi'l-İlâhî 47

İKİNCİ BÖLÜM
TAHAYYÜLÜN PSİKO-FİZYOLOJİK GÖRÜNÜMÜ VE İŞLEVSEL AÇILIMI

I. TAHAYYÜLÜN YETİLER ARASINDAKİ KONUMU 51
A. NEFSİN TANIMI 51
B. NEFSİN TÜRLERİ VE YETİLERİ 55
1. NEBÂTÎ NEFS 55
2. HAYVÂNÎ NEFS 56
a. Hareket ve Arzu Yetisi 57
b. Duyusal İdrak Yetileri 60
(1) Dış İdrak Yetileri 61
(2) İç İdrak Yetileri 63
(a) Ortak Duyu 63
(b) Suretleri Koruma Yetisi 65
(c) Hayal Kurma ve Düşünme Yetisi 66
(d) Vehim Yetisi 69
(e) Hafıza ve Hatırlama Yetisi 70
3. İNSÂNÎ NEFS VE AKIL YETİSİ 71
II. TAHAYYÜLÜN BEDENSEL MİZAÇ VE İÇ İDRAK YETİLERİYLE BAĞINTISI 74
A. MİZACIN TAHAYYÜLE OLUMLU VE OLUMSUZ ETKİSİ 74
B. TAHAYYÜLÜN İDRAK YETİLERİYLE İLİŞKİSİ 80

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
TAHAYYÜL BAĞLAMINDA NÜBÜVVET TEORİSİNİN TEMELLERİ

I. İNSAN YETİLERİNİ ETKİLEYEN FAİL İLKENİN MAHİYETİ 94
A. FAAL AKLIN İNSAN YETİLERİNE ETKİSİ ..... **Hata! Yer işareti tanımlanmamış.**

1. Tahayyülün Hakikati Duyulur Surete Dönüştürme Fonksiyonu 115
II. TAHAYYÜLÜN TAKLİTLE MEYDANA GETİRDİĞİ OLUŞUMLAR..... 118
A. ANTİK YUNAN FELSEFESİNDE METAFİZİK TÖZLERLE İLETİŞİM ŞEKLİ OLARAK MANTİKE 118
B. TİNSEL ESİNTİNİN NÜBÜVVET FORMUNA DÖNÜŞÜMÜ 122
C. TAHAYYÜL BAKIMINDAN NÜBÜVVETİN DERECELERİ 128
D. İLÂHÎ GÖRÜNTÜ VE SESLERİN UYANIKKEN TECRÜBE EDİLİŞİ ... 132
1. Faal Aklın Tahayyüle Etkisinin Farklı Yansımaları: Filozof, Peygamber ve Arif 133
2. Algısal Hareketlilik Sunmada Farklı Kutuplar: Peygamber ve Sihirbaz 137
3. Mizacın Dengeli ve Dengesiz Mizanı: Peygamber ve Deli 142

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HAYALİ SURETLERİN İLHAMA, SEMBOLE VE YASAYA DÖNÜŞMESİ

I. İLÂHÎ GÖRÜNTÜ VE SESLERİN UYKUDA TECRÜBE EDİLİŞİ 151
A. ANTİK FELSEFEDE TANRI'NIN İNSANLA İLETİŞİMİNİN YOLU OLARAK RÜYALAR 153
B. İSLAM FELSEFESİNDE RÜYALARIN İÇERİĞİ 159
1. Mesaj İçerikli Rüyaların Nübüvvete Dönüşümü 159
2. Sembolik Rüyalar 165
II. İLÂHÎ OLANIN SOMUT FORM OLARAK ALGI DÜZEYİNDE BELİRİŞİ .. 169
A. İLÂHÎ OLANIN SEMBOLİK DİLLE İFADESİ..... 169
B. HAYÂLÎ SURETLERİN DUYULUR ALANDA ORTAYA ÇIKIŞI: GÖRME TEORİLERİ..... 176
C. YASA KOYMA VE UYGULAMADA TAHAYYÜLÜN ROLÜ..... 185
SONUÇ..... 196
KAYNAKÇA 202

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale / madde
akt.	: Aktaran
b.	: Baskı / basım
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
ed.	: Editör
haz.	: Yayına hazırlayan
nşr	: Neşreden
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
thk.	: Tahkik
trans.	: Çeviren
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri
Y	: Yıl

GİRİŞ

I. TEZİN MAHİYETİ, ÖNEMİ VE SINIRLARI

Fârâbî ile İbn Sînâ'nın nefs teorisinde önemli bir yeri bulunan *tahayyül* yetisini ele aldığımız "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Tahayyül Kavramı" başlıklı çalışmamızın amacı, her iki filozofun bilgi teorileri, nübüvvet öğretileri ile siyaset görüşleri çerçevesinde *tahayyül* yetisine biçtikleri rolü ele almak ve İslam filozoflarıyla Antik Yunan düşünürlerinin *phantasia*ya ilişkin fikirlerindeki benzer veya farklı yönleri dikkate alarak konuyu karşılaştırmalı bir şekilde aktarmaktır. Belirttiğimiz bu amacı yansıtma adına tezimizi "Tahayyülün Kavramsal ve Tarihsel Arka Planı", "Tahayyülün Psiko-Fizyolojik Görünümü ve İşlevsel Açılımı", "Tahayyül Bağlamında Nübüvvet Teorisinin Temelleri", "Hayâlî Suretlerin İlhama, Sembole ve Yasaya Dönüşmesi" başlıklarından oluşan dört bölümde inceliyoruz.

Kindî'nin uyku ve rüyanın mahiyetine dair yazdığı risalesinde "Antik Yunan filozoflarının *fantâsyâ* (الفنطاسيا) olarak isimlendirdikleri gücün *musavvira* olduğunu"[1] dillendirmesi ve İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'da "beş dış duyunun *fantâsyâ*ya (الفنطاسيا) hizmet ettiğini"[2] vurgulaması ve *en-Necât*'ta "hayvânî nefsin iç idrak yetilerinden birinin de *fantâsyâ* (الفنطاسيا)"[3] olduğunu belirtmesiyle İslam filozoflarının metinlerinde *phantasia* kavramını sınırlı sayıda da olsa zikretmeleri, tezimizin birinci bölümünde değineceğimiz şekliyle, *phantasia* kavramının incelenmesini gerekli kılar. Felsefî bir konuyu incelerken kavramları doğru değerlendirmek ve işaret ettikleri anlamı iyi bir şekilde takip etmek önem arz eder. İncelemelerde doğru sonuçlara ulaşmak, kavramlara farklı çağ ve dönemlerde değişik anlamlar yüklendiğinin gözden kaçırılmamasıyla mümkündür. Kavramların tarihsel bağlamda ele alınması, felsefî yorumlamada güven sağlayacaktır. Bu bağlamda Fârâbî ve İbn Sînâ'nın *tahayyül* yetisinin anlaşılmasında Antik Yunan filozoflarının *phantasia* görüşlerinin tarihsel süreç içerisinde geçirdiği biçim ve anlam değişikliğinin kavranması önemli bir yer tutar. *Phantasia* ve *tahayyül*, epistemolojik teoriler ışığında felsefî ve tarihî açıdan bir araştırma unsuru olarak Antik Çağ'dan itibaren

---

1 Kindî, "Risâle fî Mâhiyyeti'n-Nevm ve'r-Rüyâ", *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, thk. M.Abdülhâdi Ebû Ride, Mısır, 1950, s. 295.

2 İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *Tabiîyyat II, Nefs*, nşr. C. Anawati & Said Zayed, Kahire, 1975, s. 41.

3 İbn Sînâ, *en-Necât*, nşr. Macit Fahri, Beyrut: Dar'ul Afâk-i Cedide, 1982, s. 201.

gelişim gösteren kavramlardır. Düşünce sistemlerini oluştururken filozoflar, *hayal* yetisine işaret eden bu kavramların etimolojisi, anlam alanları, benzer manada olan terimlerle ilişkisi, *hayali*n diğer yetilere göre konumu, temel fonksiyonları, mahiyeti ve önemine değinmeyi gerekli görür. Tezimizde Antik Yunan filozofları ile İslam filozoflarının *hayal* yetisine dair görüşlerini karşılaştırmalı şekilde tahlil etmeye çalışarak İslam filozoflarının bu yetiyle ilgili yaptıkları değişim ve ilavelerin anlaşılmasına katkı sağlamayı planlamaktayız.

Türkiye'de yapılan İslam felsefesi literatürüne ait kavram çalışmalarında İslam filozoflarının özgün eserlerde yer verdikleri kavramın Platon'dan itibaren şekil ve mana bakımından değişiminin takibi yapıldığı halde, kavramın tercüme eserlere hangi kavramsallaştırmayla çevrildiği, terimin anlamsal devamlılığının sağlanıp sağlanmadığı gibi meselelerin çoğunlukla gözden kaçırıldığına tanıklık etmekteyiz. İslam felsefesinin ortaya çıkışında önemli bir paya sahip olan tercümeler, İslam felsefesi literatürünün şekillenmesinde de bize önemli ipuçları sunar. *Phantasia* ve *tahayyül* gibi kavramların açıklanmasına yönelik gayretlerde beliren problemlerin ortaya konulması adına Antik filozofların belirttikleri *phantasia* ile İslam filozoflarının özgün eserlerinde ele aldıkları *tahayyül*ün kavramsal bağlantısını çalışmamızın birinci bölümünün ikinci kısmında tercüme eserlere de yer vererek yapmayı hedeflemekteyiz.

Nefsin yetilerinden biri olan *tahayyül*ün duyu ve akıl arasında bir yeti şeklinde kabul edilmesine bağlı olarak bu gücün nefsin diğer yetileriyle de yakından ilişkili olması *tahayyül* yetisiyle birlikte diğer yetiler hakkında bilgi sahibi olmayı gerektirir. Nefsin yetilerine dair elde edilen birikim sayesinde *tahayyül*ün fonksiyonları da daha iyi anlaşılır. Bu amaçla nefsin tanımı ve yetilerin özelliklerini ele aldığımız ikinci bölümde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın *tahayyül* yetisi başta olmak üzere nefs teorisiyle ilgili görüşlerini karşılaştırmalı olarak vermeyi düşünüyoruz. *Tahayyül*ün duyu algısı, ortak duyu, doksa, akıl gibi yetilerle yakın bağlantıda olması, Antik felsefeden itibaren bu yetinin müstakil bir yeti olup olmadığı tartışmalarını tekrar tekrar gündeme getirir ve filozoflar, *tahayyül*ün konumunu soyutlama-sudur teorileri bağlamında yorumlayarak meseleyi çözüme kavuşturmaya çalışır. Sorun yoğunlukla *tahayyül*ün aklın bir fonksiyonu olup olmadığı konusunda ele alınsa da aslında felsefe tarihi boyunca süregelen tartışmalar, *tahayyül*ün duyu algısı, ortak duyu ve doksayla bütünleşik olup olmadığını da kapsayacak şekilde geniştir. Diğer bir açıdan Antik felsefe literatüründe *hayal* yetisinin *phantasia*

kavramıyla karşılanmasına rağmen İbn Sînâ'nın *phantasia*yı *hayal* yetisinden farklı bir yetiyle paralel şekilde zikretmesine dayalı olarak beliren kavram karmaşası, *tahayyül*ün bütünleşik bir yapıda olup olmadığı probleminin üzerine eğilme gerekliliğini ortaya çıkartır. İbn Sînâ'nın *en-Necât*'ta iç idrak yetilerinden birinin de *phantasia* olduğunu belirterek bununla ortak duyuyu kastettiğini söylemesi, Antik felsefede *hayal* yetisine işaret eden *phantasia*nın İslam felsefesine ortak duyu olarak intikal ettiği veya *tahayyül* ile ortak duyunun bütünleşik bir yapıda sunulduğu düşüncesini zihne getirmekte ve bu durum bizi *tahayyül* yetisinin diğer yetilerle olan bağlantısının boyutlarını incelemeye teşvik etmektedir. *Tahayyül*ün müstakil bir yeti olup olmadığı konusundaki tartışmalar hakkında Fârâbî ve İbn Sînâ'nın *tahayyül*ün konumuyla ilgili düşüncelerini ikinci bölümde soyutlama, üçüncü bölümde Faal Aklın etkisi çerçevesinde aktarmaya çalışacağız.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde, Fârâbî'nin *tahayyül* yetisiyle ilişkili olarak *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da kehânet kavramından bahsetmesi ve İbn Sînâ'nın eserlerinde kehânet kavramını *mütehayyile* ekseninde farklı bağlamlarda ele alması nedeniyle kehânet ve *hayal* yetisi arasındaki bağlantıyı incelemeye yöneldik. Fârâbî'nin çeşitli eserlerinde kehânet kavramının olumlu ve olumsuz anlamını kullanmayı tercih etmesinin temeline her insanda farklı düzeylerde işleyen *tahayyül* yetisini yerleştirmesi, insandaki yetkinlik derecesine bağlı olarak bu yetinin meydana getirdiği oluşumları belirginleştirmeyi gerekli kıldı. Öyle ki insanın *tahayyül*ü mükemmel oranda işlevini yerine getirdiğinde tabiî kehânet ortaya çıkar. Diğer taraftan kehânet, insandaki *mütehayyile* gücünün yetkinliği azaldıkça aracı usullerle yapılır. Konunun süregelen bağlamı dikkate alınmaksızın kehânetin olumlu-olumsuz anlamı arasında ayrım yapılmadığı takdirde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerinde ele alınan kehânet kavramının sadece olumlu anlam içerdiği düşünülebilir. Aynı zamanda bu tavır, filozofların kehânete tek anlam yükledikleri varsayımından hareketle hem Fârâbî hem de İbn Sînâ'nın kehâneti olumsuz anlamıyla ele aldıkları pasajların üzerini örter. İslam filozoflarının eserlerinde bahsettikleri kehânetin olumlu ve olumsuz anlamı, Antik Yunan felsefesindeki kehânet türleriyle paralellik arz eder. Fârâbî, kehânetin en değerli türü olarak görülen ve kâhinin *hayal* yetisinde ortaya çıkan tabiî kehâneti gündeme getirir. Antik felsefede tabiî kehânet gibi olumlu anlama sahip olan ve aracı usullerle uygulanan sunî kehânet ise kabul edilmez ve her iki filozofun eleştirilerine konu olur.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın *tahayyül*ün meydana getirdiği oluşumlar arasında kehânet türlerinden aracı usullerin kullanımıyla beliren sunî kehâneti şiddetle eleştirmeleri, filozofların bu yöntemin İslam inanç sistemine uygun olmadığını düşünmelerinin verdiği hassasiyetle konuya yaklaşmaları nedeniyledir. Fârâbî, ilâhî olanın insanın *tahayyül* yetisi üzerinde etki oluşturması meselesinde herhangi bir anlam karmaşasına yol açmayacak şekilde tabiî kehânet üzerinde yoğunlaşarak bu kavramın dönüşümünü İslamî literatürde yeri olan nübüvvetle yapar. Buradaki amacımız İslam dininde Yaratıcı ile peygamber arasındaki vahye dayalı iletişimin bir formu olan nübüvveti, daha da özele indirecek olursak Hz. Muhammed'in insanlara aktardığı nebevî öğretilerin başlangıcını Antik felsefeye dayandırmak ve nübüvvet kavramının içini boşaltmak kesinlikle değildir. Bu eksende niyetimiz kehânet-nübüvvet ve kâhin-peygamber kavram çiftlerini birebir eşitlemek de değildir. Gayemiz, Fârâbî'nin *el-Medînetü'l Fâzıla*'da ele aldığı kehânet kavramını *tahayyül* yetisi ekseninde konuya dâhil etmesini anlamaya çalışmaktır.

Fârâbî'nin tercih ettiği kavramları gelişigüzel seçmediği herkes tarafından bilinir. Filozofun Faal Aklın insan yetilerine tesirini ele aldığı kilit bir noktada kehânet kavramını konuya eklemesi bilinçli bir tercihtir. Bundan dolayı Fârâbî'nin bu seçimini kavrama adına bu terime yüklediği anlamın Platon'dan itibaren *hayal* yetisi merkezli takibini yapmayı tasarlamaktayız. Fârâbî'nin kehânetten nübüvvete doğru evrilen kavramsal değişimin hangi boyutlarda gerçekleştirdiği, filozofun bu dönüşümde kehânet türleri arasında nasıl bir ayrıma gittiği, kehânetin şekilsel değişimiyle birlikte anlamsal sürekliliği veya devamsızlığının tespiti, insanın ilâhî olanla iletişiminde aracı unsur olarak görülen *tahayyül* yetisinin Fârâbî'nin yaptığı kavramsal değişimle birlikte yerini koruyup korumadığı gibi soruların cevabını üçüncü bölümde aramaya çalışacağız.

Çalışmamızın dördüncü bölümünde nübüvvet konusu bağlamında *tahayyül*ün uykudayken meydana gelen işlevlerinin uyanıkken oluşan fonksiyonlarından farkını ortaya çıkartmaya gayret göstereceğiz. İnsanın *tahayyül*ü aracılığıyla Faal Aklın etkisini uyurken veya uyanık haldeyken kabul etme ve Faal Akıldan ulaşanı algılanabilir formlara dönüştürme şeklinde görülen *tahayyül*ün çift yönlü etkinliğinin sınırlarını belirlemeye çalışacağız. Bu noktada konuyu bir yandan rüyada *tahayyül*ün suretleri sembole dönüştürmesi ve bunların yorumlanışında, diğer taraftan din dilinin sembolik formda belirmesi ve hakikatin halk kitlelerine aktarılmasında *tahayyül*ün rolü şeklinde iki yönlü bir açılımla sunmayı düşünüyoruz. Bunun akabinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın nübüvvet

konusunda gündeme getirdikleri ve Faal Akıldan insana ulaşan akledilir suretlerin sembolleştirilmesinde tamamlayıcı bir faktör olarak düşündükleri görme teorisine odaklanacağız. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın, akledilir olanın *tahayyül* aracılığıyla duyulur forma dönüştürülerek bu hakikat içerikli suretlerin nesnel dünyada algılanma özelliği kazanmasında görme teorilerini konuya dâhil etmelerini ön plana çıkartmaktaki amacımız, İslam filozoflarına ait nübüvvet teorisiyle ilgili çalışmalardaki bu bağlamın ele alınmaması sonucunda oluşan bir boşluğu doldurmaya çalışmaktır. Dördüncü bölümün son kısmında ise kral, kâhin, ilk başkan, yasa koyucu, imam, nebi vb. kavramları dikkate alarak kehânet-nübüvvet-siyaset bağlamında yasa koyulması ve tatbik edilmesinde *tahayyül* yetisinin rolüne değineceğiz. Tezimizin sınırlarını Ay-altı âlemdeki canlıların *tahayyül*ü çerçevesinde belirlediğimiz için tezde semâvî cisimlerin *tahayyül* etmesine değinmedik. İnsanla bağlantılı olarak da nübüvvet ve siyaset konularındaki *tahayyül*ün işlevine odaklanarak bu gücün epistemolojik alandaki görünümünü ve sanat ile ahlak meselelerindeki rolünü ele almadık. Ayrıca ahiret hayatındaki *tahayyül* yetisinin konumu da tez için çizdiğimiz sınırın dışında kaldı.

Son olarak belirtelim ki, *phantasia* ve türevleri ile *tahayyül* ve türdeşlerine tezde yer vermemizdeki amacımız, *hayal* yetisinin belirtilmesinde terminolojik bakımdan çeşitliliğe dayalı olarak karışıklık ve zorluk oluşturmak olmayıp şekil ile mana özelinde bu kavramın Antik Yunan felsefesi ile İslam felsefesinin kendine özgü literatüründeki kullanımını belirlemektir. Aynı zamanda *hayal* yetisi başta olmak üzere nefsin güçlerinin yazınında kullandığımız kavramların Antik felsefe ile İslam felsefesindeki görünümlerini çift yönlü göstererek insan nefsinin yetileri konusunda felsefî açıdan literatür zenginliğinin takibini yapmayı amaçlamaktayız. Tezde yer verdiğimiz yabancı kaynakların tercümesinde kavramın Antik Yunan felsefesi ve İslam felsefesi alanındaki Türkçe karşılığını doğrudan vererek tezi okuyanları yormama adına kavramların İngilizcesi ve Arapçasını parantez açma yöntemiyle yoğun olarak aktarmadık. Özellikle de İslam filozoflarının literatüre ekledikleri Arapça kökenli kavramları, orijinaline uygun şekilde kullanarak tekrar Türkçeleştirme yoluna gitmedik.

II. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

Bu bölümde tezin sonundaki kaynakçayı temele alarak çalışmamızda ele aldığımız literatür hakkında bilgi vermeyi hedefliyoruz. Tezde oluşturulan Kaynakçanın ve bu kısımda değineceğimiz literatür taramasının kitap dökümünden öte İslam felsefesi alanıyla ilgili olup *tahayyül* yetisini merak edenler için bir nevi okuma listesi tavsiyesi olabileceğini belirtelim. Bu bağlamda Antik Yunan felsefesinde *phantasia* kavramının değişim ve dönüşümünü takip ettiğimiz eserler Platon'un *Devlet, Theaitetos, Sofist, Philebos, Menon, Phaidros, Şölen, Timaios'*u*;* Aristoteles'in *De Anima, Metafizik, İkinci Analitikler, Retorik, Algı ve Algının Nesneleri Üzerine, Uyumak ve Uyanık Olmak Üzerine, Rüyalar Üzerine, Uykudaki Kehanet Üzerine, Hayvanların Hareketi Üzerine*'si*;* Plotinus'un *The Enneads*; Iamblichus'un *On the Mysteries*'i, Plutarkhos'un *Moralia* ve *Paralel Hayatlar*'ı olmuştur. Platon'dan Plutarkhos'a kadar uzanan süreçte *phantasia* hakkında öne sürülen görüşlerin ele alındığı Gerard Watson'un *Phantasia in Classical Thought* ve John Cocking'in *Imagination: A Study in The History of Ideas* ve Richard Sorabji'nin *The Philosophy of the Commentators 200–600 AD: A Source Book Vol. 1 Psychology* adlı eserleri Antik Yunan filozofların *hayal* yetisiyle ilgili düşüncelerinin genel hatlarıyla irdelenmesine olanak sağlayan kaynaklardır. Tezimizde yararlandığımız diğer bir kaynak Platon, Aristoteles, Epikürosçular ve Stoacıların *phantasia*yla ilgili görüşlerinin incelendiği ve *hayal* yetisinin Ortaçağa aktarımı hakkında bilgi verildiği Ahmet Emre Dağtaşoğlu'nun "*Antik Yunan Felsefesi'nde 'Fantasia'nın Epistemolojik Rolü*" adlı makalesidir.

Allan Silverman'ın *Plato on Phantasia'*sı müstakil olarak Platon'un *phantasia* görüşünün derinlemesine incelendiği bir çalışmadır. Aristoteles'in *Rüyalar Üzerine* ve *Hayvanların Hareketi Üzerine* eserlerinin temele alınarak filozofun duyu algısı ile *phantasia* arasındaki ilişkiye dair görüşünün açıklandığı Victor Caston'ın "*Why Aristotle Needs Imagination*" başlıklı çalışması duyu algısı ile *hayal* gücünün fonksiyonlarını belirlememizde yardımcı olmuştur. "*Aristotle and Plato on Appearing*" makalesiyle Kimon Lycos ve "*Images, Appearances and Phantasia in Aristotle*" makalesiyle Krisanna Scheiter görünüm, tasavvur, görüntü, imgeye işaret eden *phantasia* ve türevleri arasındaki farklılıkları tespit ederek duyulur izlenim ile hayal edilir suret ayrımının kavranmasında katkı sağlamışlardır. *Journal of Ancient Philosophy*'de yayımlanan Christina Papachristou'ya ait "*Three Kinds or Grades of Phantasia in Aristoteles's De*

Anima" ise *phantasia*nın bulunuşunu sadece insanla sınırlandırmayan Aristoteles'in diğer canlı türleri arasında yaptığı sınıflandırmayla birlikte her bir tabakadaki canlıların *phantasia*nın özelliklerini geniş bir perspektifle aktarması bakımından önemlidir. Editörlüğünü Martha Nussbaum and Amelie Oksenberg Rorty'in yaptığı *Essays on Aristotle's De Anima* adlı çalışma *phantasia*ya ilişkin *De Anima*'daki pasajların yorumlanmasında farklı bakış açıları sunan zengin bir kaynak olması yönüyle bu bölümde zikredeceğimiz bir eser olarak yerini alır. Bunlardan biri olan Dorothea Frede'nin *The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle* başlıklı çalışması, özellikle *phantasia*-akıl-hafıza arasındaki ilişkide imgelerin fonksiyonuyla ilgili aydınlatıcı veriler kazandırır. Bir diğeri Charles Ahn'in "*Aristotle on Thinking*" *theoria* ve *dianoia* ayrımının ön plana çıkartılarak düşünme eyleminin gerçekleşmesinde *phantasma*ların rolünün belirlendiği bir çalışmadır.

Birinci bölümün ikinci kısmında ise Antik Yunan felsefesi ile İslam felsefesinin bağlantı noktası olarak görebileceğimiz tercüme döneminin genel karakteristik özelliğini Dimitri Gutas'ın *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu* eseri ve İbrahim Halil Üçer'in "*Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi*" başlıklı çalışmasıyla takip etmekteyiz. Yine tercüme edilen eserlerin içeriği hakkında faydalandığımız bir kaynak olarak Cahid Şenel'in *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*'nı belirtebiliriz. Antik felsefedeki *phantasia* anlayışının İslam dünyasına nasıl aktarıldığına dair önemli pasajlar sunması bakımından Plotinus'un *Enneadlar*'ının IV-V-VI. bölümlerinin özeti olan ve yanlışlıkla Aristoteles'e isnat edilerek Arapçaya çevrilen *Üsûlûcya Aristâtâlîs* ve İbn Sînâ'nın *Şerhu Kitâbi Esûlûcyâ el-Mensûb ilâ Aristûtâlîs'*ini tezimizde ele almayı gerekli görüyoruz. Aynı bağlamda incelediğimiz diğer bir eser ise müellifinin bilinmemesiyle beraber Aristoteles'in yapıtları arasında gösterilen ve aslının Proklos'un *Teolojinin Unsurları*na dayandırılan *Kitâbu'l-İzâh fi'l-Hayri'l-Mahz li-Aristûtâlîs* veya batıya geçtiği şekliyle *The Book of Causes (Liber de Causes)*'tir. *Kitâbu'l-İzâh fi'l-Hayri'l-Mahz phantasia* konusunun sınırlı ele alındığı bir eser olsa da tarihî süreç içerisinde *phantasia* kavramındaki şekil ve mana değişikliğinin takibi açısından önemli bir kaynaktır. Bu konu ekseninde Yaşar Aydınlı'nın "*el-İzâh fi'l-Hayri'l-Mahz ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risâle*" ve Richard Taylor'ın "*A Critical Analysis of the Structure of the Kālâm fi Mahd al-Khair (Liber de Causis)*"

başlıklı makalesiyle verdiği bilgiler dikkate değerdir. Bu grupta ele aldığımız bir başka risale ise yanlışlıkla Fârâbî'ye atfedilen ve Plotinus'un *V. Ennead*'ı olduğu varsayılan *Risâle fî'l-'İlmi'l-İlâhî*'dir. Fehrullah Terkan'ın "*el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser: Risâle fî'l-'İlmi'l-İlâhî*" başlıklı tercümesinden de anlaşılacağı üzere bu risale, Yeni Platonculuğun nefs teorisinin ve özelde de *hayal* yetisinin İslam düşüncesine intikalinde mühimdir.

İkinci bölümden itibaren Fârâbî ve İbn Sînâ'nın *tahayyül* hakkındaki görüşlerini filozofların temel eserlerini merkeze alarak incelemeye çalışacağız. Tezimizin birincil kaynakları Fârâbî ve İbn Sînâ'nın temel eserleridir. Bu doğrultuda Fârâbî'nin *Kitâb Mebâdî Ârâ ehl el-Medînetü'l Fâzıla, Kitâbü's-Siyâseti'l Medeniyye, Tahsilu's Saâde, İhsâu'l-Ulûm, Kitâbü'l Mille, Kitâbu'l-Hurûf, el-Cem'Beyn Re'yeyi'l-Hakîmeyn, Fusûl Münteze'a, Risâle fi'l-Akl, Risâletu Fusûsi'l-Hikem, Fusûlü'l-Medeni, Risâle fî İsbâti'l-Mufârakât* eserleri ve İbn Sînâ'nın *Kitâbü'ş-Şifa: İlahiyat II, Kitâbü'ş-Şifa, Tabiîyyat II, Nefs, el-Kânûn fi't-Tıbb, el-İşârât ve't-Tenbîhât, en-Necât, Dânişnâme-i Alâî, Edviyetü'l Kalbiyye, el-Adhaviyye fi'l-Meâd, el-Hudûd, Risâle fi'n-Nefs ve Bekaiha ve Meadiha, Risâle fi'l-Kelâm ala'n-Nefsi'n-Nâtıka, Risale fi İspati'n Nübüvvât ve Te'vili Rumuzihim ve Emsalihim, Uyunu'l Hikme, el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib, et-Tâlîkât ala Havâşi Kitabi'n-Nefs, Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye, Risâle fi'l-Kelâm ala'n-Nefsi'n-Nâtıka* eserleri ele alınıp incelenmiştir.

*Tahayyül*ün psiko-fizyolojik konumunu ele almaya çalıştığımız ikinci bölümde ise Fârâbî ve İbn Sînâ'nın nefs teorileri bağlamında *hayal ve musavvira* ile *mütehayyile* yetilerinin özellikleri hakkında yazdıklarını doğrudan veya dolaylı olarak ele alındığı eserlere değinmeyi planladık. *College Literatüre*'de yayımlanan Nabil Matar'ın "*Alfārābī on Imagination: With a Translation of his 'Treatise on Poetry'*" başlıklı makalesi, Fârâbî'nin şiir sanatı hakkındaki görüşlerinin yoğun olarak işlendiği bir çalışma olmasına rağmen yazarın Fârâbî'nin *tahayyül* ve *mütehayyile* gibi terimleri tercih etmesine yönelik yaptığı kavram tahlilini içermesi bakımından önemli gördüğümüz bir çalışmadır. İbn Sînâ'nın *hayal ve musavvira* ile *mütehayyile* yetilerinin nefsin diğer güçleri arasındaki konumunun belirlenmesinde müracaat ettiğimiz çalışmalardan biri Ali Durusoy'un *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* çalışması bir diğeri ise Hidayet Peker'in *İbn Sina'nın Epistemolojisi* çalışması olmuştur. Bu konuda Mehmet Dağ'ın "*İbn Sînâ'nın Psikolojisi*" ve B. C. Law'ın "*Avicenna and his Theory of Soul*" makaleleri de

çalışmamızda yardımcı olan diğer kaynaklardır. İkinci bölümde *tahayyül*ün nefsin yetileri içerisindeki konumunu belirlemeye çalışırken bu yetinin diğer güçlerle ilişkisine odaklanmanın yanı sıra *tahayyül*ün bedensel mizaçla bağlantısını da ele almaya çalıştık. Bu bağlamda Mehmet Zahit Tiryaki & Kübra Bilgin Tiryaki'nin editörlüğünü yaptığı *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri* yol gösterici oldu. Mizaçtaki dengesizliğin *tahayyül*ü etkilemesiyle ortaya çıkan ruhsal hastalıklar ve delilerin *tahayyül* yetileri aracılığıyla bilinmeyen hakkında haber alması, mania ve mantike ayrımı gibi konuların takibini başta Fârâbî ve İbn Sînâ'nın konuyla ilgili pasajları içeren temel eserleri olmak üzere İlkçağdan Ortaçağa kadar ilerleyen tarihî süreçte *hayal* yetisinin sağlıklı işlemeyişine ilişkin meseleyi araştırdığımız kaynaklar, Andrew Scull'un *Uygarlık ve Delilik: Kitabı Mukaddes'ten Freud'a, Tımarhaneden Modern Tıbba Akıl Hastalığının Kültürel Tarihi* ve Michael Dols'un *Mecnun: Ortaçağ İslam Toplumunda Deli* kitapları ile Haydar Akın'ın *Antikçağ'dan Yeniçağ'a Delilik, Melankoli ve Cinlenme: Avrupa'da Aykırı Olma Halleri Üzerine Tarihsel Bir İnceleme* konulu tezi olmuştur.

Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından *tahayyül* temelli ele alınan nübüvvetin üçüncü bölümde uyanıkken dördüncü bölümde ise uykudayken gerçekleşen görünümünü ele almaya çalıştık. Bu bağlamda Michael Marmura'nın "*Avicenna's Psychological Proof of Prophecy*" ve Richard Walzer'in "*al-Fârâbî's Theory of Prophecy and Divination*" başlıklı makalesinden istifade ettik. Buna ek olarak Dimitri Gutas'ın "*İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (el-Mütehayyile) ve Aşkın Bilgi*" başlıklı çalışmasıyla *tahayyül* üzerine gerçekleşen etkinin Faal Akıl ve semâvî cisimler kaynaklı olmasına göre farklılaştığı noktaları belirlemeye çalıştık. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın *tahayyül*le ilgili düşüncelerinin arka planını içeren Antik Yunan filozofların phantasia görüşlerinin sunulduğu Fazlurrahman'ın *İslam'da Nübüvvet* ve Herbert Davidson'ın *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect* kitaplarından istifade ettik. Fehrullah Terkan'ın "*Klasik Dönem İslam Felsefesinde Vahiy ve Peygamberlik*" isimli makalesi İslam filozoflarının nübüvvet konusunda *tahayyül* yetisini yerleştirdikleri konumu genel hatlarıyla öğrenmemizde; Yaşar Aydınlı'nın *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* kitabı ve "Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi" makalesi Fârâbî'nin ve Ömer Türker'in *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı* başlıklı kitabı ve "*İslam Felsefesinde Nübüvvet Teorileri*" makalesi İbn Sînâ'nın *tahayyül* yetisi hakkındaki görüşlerini anlamamızda faydalandığımız kaynaklar olmuştur. Cüneyt Kaya'nın "*Peygamberin Yasa Koyuculuğu:*

İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi" çalışması ve Hidayet Peker'in "*Fârâbî ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası*" makalesi istifade ettiğimiz diğer çalışmalardır. Özellikle nübüvvetin uykudayken gerçekleşen formunu anlamamızda Nile Green'in "*The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam" ve "A Brief World History of Muslim Dreams*" çalışmaları ve Mu'tazid Wali Rahman'ın "*al-Fârâbî and his Theory of Dreams*" makalesi yol gösterici olmuştur. Bu çalışmalar haricinde son yıllarda yayımlanan Gillian Robinson ve John Rundell'in derlediği *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek,* Edward L. Murray'ın kaleme aldığı *Muhayyileye Dayalı Düşünmek,* Northrop Frye'nin *Hayal Gücünü Eğitmek*, Helen Gardner'in *Ben Hayal Gücünden Yanayım* eserleri *tahayyül*ün güncel yorumlamaları hakkında bilgi edindiğimiz kaynaklar olarak tezimizde yerini almıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM
TAHAYYÜLÜN KAVRAMSAL VE TARİHSEL ARKA PLANI

I. PHANTASİA KAVRAMININ KLASİK FELSEFEDE TASNİF VE ANLAMLANDIRILMASI

A. PHANTASİA KAVRAMININ ETİMOLOJİK KÖKENİ VE DOĞASI

İslam felsefesi terminolojisinde önemli bir konuma sahip olan *tahayyül* kavramının kapsamını ve anlamsal derinliğini incelemeden önce, Antik felsefe sürecinde bu konuda tercih edilen *phantasia* kavramına odaklanmak gerekmektedir. Zira kavramın günümüzdeki kullanımının anlaşılması, bu kelimenin ilk ortaya çıkışından itibaren tarihî süreçteki biçim ve anlam değişiminin tespit edilmesiyle alakalıdır. Bu bağlamda ele aldığımız *phantasia* kavramının içeriği ve özgün anlamını edinmek ise bu kavramın etimolojik tahliline müracaat etmekle gerçekleşecektir. Kelimenin orijinal manasına, bu kavram, semantik açıdan incelendiğinde ulaşılacak ve bu işlem, sözcüğün kavramsallaşma sürecine genel hatlarıyla bakmada yardımcı olacaktır. Bundan dolayı çalışmamızın bu bölümünde, *phantasia* kavramının tahlilini yaparak, Antik dönem filozoflarının felsefelerinde, bu terimin nasıl ele alındığını ve akabinde *phantasia* kavramının İslam dünyasına intikalinde, ne şekilde bir dönüşüm geçirdiğini incelemeye çalışacağız.

1. Phantasianın Etimolojisi

Epistemolojik bir unsur olarak ilk defa Platon tarafından Antik felsefe literatürüne kazandırılmış olan ve "hayal gücü, imgelem, izlenim, tasavvur" gibi anlamlar verebileceğimiz *phantasia* kavramı; "göstermek, ortaya çıkarmak, işaret etmek, belirmek" manasına gelen *phainō*'dan türemiştir. Bu fiilin edilgen hali, "bir şeyi, başka bir görünümde belirlemek, taklit etme" anlamındaki *phainomai* ve geliştirilmiş formatı, *phantazō*'dur. *Phantazō,* "bir şeyi görülür kılmak, görünümü belirginleştirmek" anlamına

gelir. Fiilin isim hali *to phainomenon,* açık şekilde ortaya çıkan imgeyi belirtirken diğer bir isim türevi olan *phantasma,* "görünüş ve hayali" ifade eder.[4]

Platon öncesinde *phantasia* kavramının kullanımının sınırlı olduğunu belirtmek mümkündür. Bu dönemde söz konusu terimin kullanımı nadir olmasına rağmen, Herodot'un başyapıtı *Tarih*'ten yapmış olduğu şu alıntıyı konuya dair örnek olarak verebiliriz: "Tanrı, kibirlenen (*phantazesthai*) insanları yıldırımla çarptı."[5] Burada tasvir edilmeye çalışılan *phantazesthai* kavramı, kibirlenen insanların gerçek görünümden uzaklaşarak farklı bir görüntü sunmaları nedeniyle tercih edilmiştir. Semantik açıdan *phantazesthai* kavramı, *phainō* fiilinin isim şekli olan *phantasima*ya işaret eder. *Phantasima,* sadece görünmek anlamını belirtecek kadar dar kapsamda kullanılan bir kelime değildir; bu sözcük, aynı zamanda zihnî bir duruma göndermede bulunur.[6] *Phantasia* kavramının türevlerinden *phantasian* ile *phantazesthai*nin görüldüğü Herodot'un eserinden başlayarak bu kavramların tarihteki seyrini takip etmeyi istediğimizde göze çarpan önemli nokta, kavramların bu eserde, alegorik ve mitolojik söylemlerde ön plana çıkmasıdır. Belirtilen yapıtta kavram, her ne kadar zihinde hayalin canlanmasını kapsayacak şekilde edebî bakımdan karşılık bulmuş olsa da kavramın henüz felsefî bir açıdan ele alındığını söylemek zordur. Bu kavramın felsefî bir anlam içermemesi, o dönemde felsefî literatürün oluşmamasıyla yakından ilişkilidir. Yine de kavramın mitolojik söylemde belirtilen anlamının, bu kavramın Platon tarafından felsefî sisteme dâhil edilişinde bir basamak teşkil ettiğini söylemek mümkündür.

Phantasia kavramının terminolojik kökenine dair yapılan açıklamalar arasında bu kelimenin anlamsal yönünün daha iyi anlaşılması açısından Aristoteles'in yaptığı saptama merkezî bir öneme sahiptir. Aristoteles, *phantasia* kavramının ışıktan (*pháos*) türediğini *De Anima* (*Ruh Üzerine*) adlı eserinde şu sözleriyle belirtir: "Görme, en yetkin duyu olduğu için *phantasia*, ışıktan türetilmiştir. Zira ışık olmadan, görme eylemi

---

4 Ahmet Cevizci, "Phantasia", *Felsefe Sözlüğü,* 8.b., İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013, s. 1257; Anthony Preus, "Phantasia", *Historical Dictionary Of Ancient Greek Philosophy,* UK: The Scarecrow Press, 2007, s. 199; Ralph Baergen, "Phantasia", *Historical Dictionary of Epistemology,* Oxford: The Scarecrow Press, 2006, s. 163; Francis Peters, "Phantasia", *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü,* çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004, s. 287; Suat Sinanoğlu, "φαντασία", *Yunanca Türkçe Sözlük,* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1953, s. 279.

5 Herodotos, *Herodot Tarihi,* çev. Müntekim Ökmen, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1973, s. 389.

6 Murray Wright Bundy, *The Theory of Imagination in Classical and Mediaeval Thought,* Urbana: The University of Illinois Press, 1927, s. 12.

gerçekleşmez."[7] Aristoteles'in alıntıda tercih ettiği kavram olan *pháos*; "ışık, günışığı, gündüz, gözün parlaklığı, sevinç, mutluluk" gibi anlamlara gelir.[8] Aristoteles'in *phantasia* kavramının kökenini ışıkla bütünleştirmesinin günümüzde geçerliğini yitirdiği düşünülebilir. Buna rağmen filozofun *phantasia* hakkında yaptığı açıklamaları idrak etmek için bu bağlamı zihinde tutmak gerekir. Aristoteles'in ışık ile *phantasia* arasında bir bağlantı kurması "görünür, kendini gösterir" manasındaki *phainomai*nin pasif formunu, göz için "görünüş, görünme" anlamındaki *phantasia* olarak adlandırmanın mümkün olması nedeniyledir. Bu kavram, bugünkü kullanımında, doğrudan ışıkla ilişkilendirilmemekle birlikte bu terimin "görünüş" ve "görünüşe çıkmakla" bağlantılı olduğu belirtilebilir.[9] *Phantasia* kavramının semantik tahliline ilişkin bu kısa tespitten sonra, "Antik dönem filozoflarında bilhassa Platon, Aristoteles ve Plotinus'ta bu terimin ele alınışı tekdüze midir, yoksa bu lafız, farklı filozofların felsefî sisteminde değişik anlamları mı çağrıştırmaktadır?" sorusunun cevabını araştırmaya geçebiliriz.

B. ANTİK DÖNEM FİLOZOFLARININ PHANTASİA ANLAYIŞI

1. Duyu Algısı ile Doksanın Karışımı Olarak Phantasia

Etimolojik tahlilini yaptığımız *phantasia* kavramının felsefî açıdan değişim sürecini; Platon'un *Devlet, Theaitetos ve Sofist* adlı diyaloglarında görmek mümkündür. Filozofun kronolojik olarak en erken kaleme aldığı *Devlet'*te, bu yeni kavramın açıklanmasının güç olduğuna tanık olmaktayız.[10] Bu yapıtta, *phantasia* kavramının anlamının belli belirsiz olarak ortaya çıktığı ilk izler, Platon'un şairlere ait Tanrı tasvirleriyle ilgili yaptığı değerlendirmede bulunur. Platon'un burada odaklandığı nokta, Tanrıların çeşitli görüntüler (*phantazesthai*) oluşturarak bu yansımalarla insanları aldatıp

---

7 Robert Drew Hick, *Aristotle De Anima: with Translation, Introduction and Notes, 429a 1-5,* Cambridge, 1907, s. 128-129; Athanasios Fotinis, "The De Anima of Alexander of Aphrodisias: A Translation and Commentary", Marquette University, 1978, s. 92. [Bu çalışmada, İskender Afrodîsî'nin *De Anima*'sı, Athanasios Fotinis tarafından tercüme edilmiş ve yorumlanmıştır. Bir karışıklık oluşmaması için *De Anima* metninden alıntılanan kısımlar ve eserin künyesi buradan itibaren müellifi İskender Afrodîsî dikkate alınarak verilecektir.]

8 Güler Çelgin, "φάος", *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük,* İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011, s. 691.

9 Aristoteles yorumcusu İskender Afrodîsî de *phantasia*nın görmeyle yakın ilişkisi bulunan ışık kelimesinden türetildiğini düşünür. Görme, ışık olduğu sürece gerçekleşir. Bundan dolayı *phantasia* hem ışık hem de duyumlamayla ilişkilendirilmiştir. [Aphrodisias, *De Anima,* s. 265.]; Ahmet Emre Dağtaşoğlu, "Antik Yunan Felsefesinde "Fantasia"nın Epistemolojik Rolü", Ankara: *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi,* S. 17, 2014, s. 272.

10 Gerard Watson, *Phantasia in Classical Thought,* İrlanda: Galway University Press, 1988, s. 1.

aldatmadığı meselesidir.[11] Platon, tartışmanın temel argümanı olarak "Tanrı, sözleriyle ya da davranışlarıyla bize yanıltıcı (*phantasma*) bir imaj sunarak bizleri aldatmak ister mi?" sorusunu yöneltir.[12] Platon, görüldüğü üzere sahte imaj vurgusunda, *phainō* fiilinin isim hali olan *phantasma*yı kullanıma sunmuştur. Sözlü ve fiilî yanılgıları kapsayıcı zihnî bir form olan *phantasma*, Platon tarafından *phantazesthai* kavramına referansta bulunularak kullanılır.[13] Aldatma hem sözsel hem de eylemsel olanı içerdiği için bu ikisini kapsayan yanlış görünümler, kişiyi yanıltıcı etkide bulunabilir. İçsel ve dışsal hatalı görüntüleri, *phantasia*nın türevleriyle farkına varmanın mümkün olduğu bu bölümlerde; Platon, insanı doğrudan uzaklaştırmayacak olan Tanrıyla ilgili şu tespitlerde bulunur:

> Tanrı hem söz hem de eylemde; sade, kendi içinde uyumlu, bütüncül ve doğru bir varlıktır; uyanıkken ya da uyurken yolladığı görüntü (*kata phantasies*), söz ve işaretlerle ne kendisini değiştirir ne de başkalarını yanıltır.[14]

Yukarıdaki satırlarda ifade edildiği gibi Platon, *Devlet* adlı eserinde görüntü, görünüm, imaj kavramlarına işaret eden *phantasia*yı muğlak bir şekilde kullanmış olsa da[15] *Theaitetos* yapıtında bu kavramın anlaşılmasındaki güçlüğü ortadan kaldırmaya başlamıştır. *Phantasia* kavramı, Platon'un *Theaitetos* yapıtında sadece iki kez geçmesine rağmen bu pasajlar, kavramın anlam genişlemesini belirtmesi yönüyle önem arz eder. Platon, bu eserinde, öncelikle Theaitetos'un "bir şeyi bilen bir kimse, bildiği şeyi algılamaktadır ve bilgi, algıdan başka bir şey değildir" ifadelerini tahlile yönelir. Bu belirlenimde, insanın her şeyin ölçüsü olduğunu belirten Protagoras'ın öğretisi ön plana çıkartılarak eleştirel bakış açısı sergilenir. Diyalogun akışında özellikle "Rüzgâr estiğinde bazıları üşür; bazıları ise üşümez" önermesini mercek altına alan Platon, bu sorunsalla ilgili Protagoras'ın "rüzgâr, üşüyenler için soğuk; diğerleri için ise soğuk değildir" cevabını vereceğini belirtir.[16] Bu konudaki eleştiriler, *phantasia* da gündeme getirilerek şu şekilde aktarılır:

---

[11] Plato, *The Republic I-V*, 380d-e, trans. Paul Storey, London: Harvard University Press, 1937, s. 189.
[12] Plato, *The Republic I-V*, 382a, s. 193.
[13] James Adam, *The Republic of Plato: Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices*, Volume I, London: Cambridge University Press, 1902, s. 121.
[14] Plato, *The Republic I-V*, 382a-e, s. 193-197; Allan Silverman, "Plato on Phantasia", *Classical Antiquity*, Vol. 10, No. 1, 1991, s. 143.
[15] Plato, *The Republic I-V*, 382a-e, s. 193-197; Plato, *The Republic VI-X*, 516b, trans. Paul Storey, London: Harvard University Press, 1942, s. 127.
[16] Watson, a.g.e, s. 2.

> Sıcaklık ya da buna benzer durumlarda *phantasia* ile duyu algısı (aisthesis) aynı şeydir. Bir insan, nesneleri nasıl algılıyorsa, bunlar, tüm insanlar tarafından da bu şekilde algılanır.[17]

Yapılan alıntı içerisinde görüldüğü üzere Platon, Protagoras'ın iddialarını çürütmeye yönelik tavrında, *phantasia* kavramıyla birlikte aisthesis kavramına değinir. Yunan literatüründe aisthesis; duyum, dışsal nesneleri algılama vb. anlamlara karşılık gelmesinin yanı sıra, içsel duyumları ve düşsel imgelerin farkındalığını kapsayan geniş bir kullanıma sahiptir. Fakat diyalogun bu bölümünde Theaetetus'un, "bir şeyi bilen bir kimse, bildiği şeyi algılamaktadır." ifadesini kullanmış olmasına bağlı kalarak, aisthesisle kastedilenin dışsal nesnelerin algısı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Duyu algısı, sesin varlığından ancak ses duyulduğunda söz edebildiğimiz için algılanabilir nesnenin varlığına bağlıdır.[18] Platon, *Theaitetos* eserinin bu bölümüne kadar nesnenin algılayan kişiden ayrı olarak bir varlığa sahip olması ve bu varlığın her zaman oluş halinde bulunmasını yadsımıştır. Bu kısımlar, her ne kadar algının gerçekliğin bilgisi olma savına bir eleştiri getirse de, algının yanılgıyı içerip içermeyeceğine dair herhangi bir açıklama ihtiva etmez.[19] Bu konunun aydınlatılması için filozof, ilerleyen sayfalarda *phantasia* kavramıyla doksa (doxa)[20] arasında bağlantı kurarak şu şekilde devam eder:

> Protagoras, doğruluk konusundaki düşüncesinde samimi olup şaka yapmıyorsa, bir kimsenin başka birisinin tasavvur *(kata phantasies)* ile sanılarını araştırması ve onları reddetmeye çalışması, her ikisinin de haklı olduğu söylendiğinde açık bir biçimde saçma olacaktır.[21]

Bu şekildeki bir cevap daha da ayrıntılandırıldığında Protagoras'ın teorisinin doğruluğu kabul edildiği takdirde "havanın soğuk olduğunu hissettim" ve "havanın sıcak olduğunu hissettim" yargılarına aynı anda ulaşan iki kişinin de söylemlerinin gerçek olduğunun belirtilmesi, doğru bir yaklaşım olarak görülmeyeceği ortaya çıkar. Bu durum, zorunlu olarak yanlışı ortadan kaldırır; kişi, kendi düşüncesine karşıt bir önerme işittiği zaman bu önermeyi de doğru olarak benimsemek durumunda kalır. Bu ise son tahlilde

---

17 Plato, *Theaetetus*, 152c, trans. Harold North Fowler, London: William Heinemann Press, 1921, s. 43.

18 Francis Macdonald Conford, *Platon'un Bilgi Kuramı,* çev. Ahmet Cevizci, 2.b., İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2010, s. 103.

19 Conford, a.g.e, s. 94.

20 Türkçe karşılığının bulunması zor olan doksa kavramının tercümesinde genellikle kanı, kanaat, sanı, yargı, yargılama, hüküm gibi kavramlar tercih edilir. Ancak bu kavramlar da doksanın Yunanca aslının içerdiği manayı karşılamada yeterli değildir. Bu sebeple kavram doksa şeklinde belirtilecektir. [Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdullah Demir, "Platon Epistemolojisi Açısından Doksa Kavramı", *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,* (Yüksek Lisans Tezi), 2014, s. 63.]

21 Plato, *Theaetetus*, 161e-162a, s. 77-79.

insanların bilgi düzeyindeki farklılığın ortadan kalkacağı bir mesele olarak karşımıza çıkar.

Platon, *Theaitetos* diyalogunun belirtilen kesitlerinde *phantasia*yı duyu algısı ve doksayla yan yana zikretmiş olmasına rağmen, *phantasia*nın bu iki kavramla ilişkisi, bu eserinde açık bir şekilde aktarılmaz. Filozofun *phantasia* kavramını belirginleştirerek anlamsal yelpazesini genişlettiği eseri, *Sofist'*tir. *Sofist* adlı diyalogunda, Sofistlerin düşünce yapılarının anlaşılmasında önemli olan hiçbir şeyin olmadığı; bir şeyin var olduğu düşünülse bile onun bilinemeyeceği; bilinse bile başkalarına aktarılamayacağı kuramını inceler. Böylece yanlışın konuşma ile düşüncedeki varlığı ve daha da önemlisi yanlış önermelerin herhangi bir anlam taşımasına ilişkin sorunu tespit eder. Yanlışın ifadesi, bir anlamda var olmayan şeyleri söylemektir. Sofistin nazarında, var olmayandan söz edilemez ve yanlış önerme anlamsızdır. Platon ise her önermenin en az bir forma işaret etmesine odaklanır. Zira formların tüm önermelerin anlamlarının bir parçası olarak tanınması, yanlış konuşma ve düşünme problemini çözümler. Platon'un bundan sonraki açıklamalarında, bu meseleye dair *phantasia* kavramını da konuya dâhil ettiğine şahit oluruz:[22]

> Şayet var olmayan, konuşma ve düşünmeye dâhil olmuyorsa, her şey mutlak doğrudur. Var olmayan bunlara karışıyorsa, yanlış fikir ve söylem meydana gelir. Düşüncede ve konuşmada yanlışın ortaya çıkmasına neden olan şey, var olmayanı düşünmek ve söylemektir. Bu durumda yanlış olan yerde aldanma da vardır. […] Eğer bir yerde aldanma varsa, orada her şey; izlenim, kopya ve hayallerle (*kata phantasies*) doludur.[23]

Platon, *Sofist*'te bu konuyla bağlantılı olarak doksa ile *phantasia* arasındaki ilişkiye yönelir ve yanlışı nasıl anlamamız gerektiğini araştırır.[24] Filozofa göre doksa ve *phantasia* doğruya da yanlışa da işaret edebilir. Yeni terkipleri birleştirerek yanlış önermeleri meydana getirmek mümkündür. Düşünce, doksa ve *phantasia*ya ait olanı konuşmayla dış dünyaya ulaştırırız.[25] Düşünme ruhtaki iç diyalogken; konuşma, lafızların dış dünyada işitilebilir şekilde aktarımıdır.[26] Platon, bu açıklamalarıyla *Theaetetus* adlı eserinde doksa kavramından hareketle *phantasia*nın anlamını belirtmeye çalışır:

---

22 Conford, a.g.e, s. 549-554.
23 Plato, *Sophist*, 260c, trans. Harold North Fowler, London: William Heinemann Press, 1921, s. 429.
24 Plato, *Sophist*, 260e, s. 429.
25 Plato, *Sophist*, 263d, s. 441.
26 Plato, *Sophist*, 263e, s. 441.

"…düşünce, ruhun kendi kendisiyle konuşmasıdır. Doksa, düşüncenin sonucudur."[27] Filozof bu sayede *Sofist*'te *phantasia* kavramıyla ilgili açıklayıcı bir tanıma ulaşır: "…görünüş (*phainetai*) dediğimizde belirtmek istediğimiz, duyu algısı ile doksanın bir karışımıdır."[28] Pasajda da görüldüğü üzere Platon'a göre *phantasia*nın oluşumunda duyu algısını içeren belirli bir süreç vardır. Algılamada gerçek olmayan şeyler ya da gerçek şeylerin soyutlanmış kopyaları hayale konu olur. Bu durumda duyu algısı ile *phantasia*nın birliktelik oluşturması, gerçek dünyadaki görüntülerin soyutlanarak zihinde imgeye dönüşmesi ile ilgilidir. Bu beraberlik, duyu algısının doksa ile birebir örtüşmese de *phantasia* kanalıyla yargılamanın bir formuna evrilmesine yol açar. Platon'a göre *phantasia*, duyu algısı ile doksanın bir harmanı olması nedeniyle kendisi herhangi bir hüküm oluşturamazken, yargı ile bağlantısından dolayı bilişsel sürecin bir ürünü olur. *Phantasia*nın olumlama ve olumsuzlama özelliğini kapsayan doksayla karışım oluşturması, *phantasia*ya doğru ve yanlış olma niteliği yükler. Doğru ve yanlış görünümün kazanılmasında etkili olan *phantasia*, bu sebeple onaylama ya da reddetme özelliği taşır.[29]

Görüldüğü üzere, mitolojik söylemlerde belirgin olmayan bir kavramlaştırmayla yer verilen *phantasia*ya felsefî bir anlam yüklenmeye Platon'la birlikte başlanmıştır. Platon, eserlerindeki *phantasia*nın kullanım alanını epistemolojik yönü hâkim kılacak şekilde belirler. Felsefî literatüre eklediği *phantasia* tanımına ulaşmada bu kavramın türevlerini basamak olarak görür. Filozof kendi döneminde süregelen felsefî tartışmalarda karşı tarafın savını çürütmede kritik bir unsur olarak *phantasia* kavramını ve türevlerini tercih eder. *Phantasia*nın ruhun yetileri arasındaki konumunun belirlenmesinde başlangıcı yaparak bu yetinin ruhun diğer güçleriyle olan bağlantısını kurmaya çalışır. Platon'un *phantasia* hakkındaki bu görüşlerinden kendisinden sonra yaşamış filozoflar da etkilenmiştir. *Phantasia* kavramının Plotinus'taki etki alanını belirlemeye yönelmeden önce, "Aristoteles, bu kavramı Platon'la aynı doğrultuda mı anlamlandırmıştır yoksa Platon'un görüşlerini eleştirerek farklı bir boyut mu kazandırmıştır?" sorusunu incelemeye geçebiliriz.

---

27 Plato, *Theaetetus*, 190a, s. 179.
28 Plato, *Sophist*, 264a-b, s. 443.
29 Noburu Notomi, *The Unity of Plato's Sophist Between the Sophist and the Philosopher*, UK: Cambridge University Press, 2001, s. 259; John Cocking, *Imagination: A Study in The History of Ideas*, London: Routledge Press, 1991, s. 8.

2. Duyu Algısı ile Nous Arasında Köprü Olarak Phantasia

Phantasia kavramı, Aristoteles'te, Platon'a nazaran daha net tanımlamalarla açıklanmasına rağmen Aristoteles'in sisteminde kavramın tanımı ve ele alınışı, bazı güçlükleri de bünyesinde taşır. Bu, belli ölçüde, sorunun karışıklığından ve kavramın içerdiği anlam yükünden kaynaklanır. Şöyle ki, kavramın modern literatüre tercümesi ve bu çeviride; *phantasia*nın yetiyi, eylemi ya da işleyişi ve ürün ya da sonucu işaret eden üçlü bir görev ifa etmesi, zihinde farklı çağrışımlara yol açar. Bu açıdan *phantasia* kavramının türevleri, *phantastikon* ve *phantasma*nın da akılda tutulması gerekir. Zira Aristoteles, ürünü göstermek için çoğunlukla *phantasma*yı tercih ederken; bazen de yetiyi belirtmek için *phantastikon* terimine döner. Bu kavramlar arasında farklılıklar olmasına rağmen, Aristoteles'in *phantasia* kavramını, türevlerinin içerdiği anlamlara da dikkat çekecek şekilde kapsamlı kullandığı görülür. Buna ek olarak, *phantasia*nın rüya ve hafızayla da yakın bir ilişkisinin bulunması, bu kuvvenin anlaşılmasını zorlaştırır. Konuyla ilgili diğer bir problem ise *phantasia*nın diğer yetilerden ayrı bir yeti olup olmadığı meselesidir.[30]

Phantasia kavramının işlevi hakkındaki incelemelerine baktığımızda Aristoteles, Platon'dan farklı olarak, sadece *phantasia*nın insandaki varlığından bahsetmez; ayrıca bu yetinin insan haricindeki canlılardaki pozisyonunun nasıl olduğundan da söz eder.[31] Aristoteles, *De Anima'*da öncelikle hayvanların *phantasia*ya sahip olup olmadığı hususunun karmaşıklığına dikkat çeker.[32] Ona göre hayvanların bir kısmı, sadece bu güçle hayatını sürdürmekteyken bazılarında ise *phantasia* yoktur.[33] Örneğin bölünen böceklerde; bölümlerin her birinde duyumlama, hareket, *phantasia* ve arzu vardır.[34] Tırtıl gibi türlerde ise *phantasia* bulunmaz.[35] Aristoteles'in *De Anima*'sı incelendiğinde, canlı türlerinde var olan *phantasia*ya dair üçlü bir tasnifin yapılması mümkündür:

---

30 Dağtaşoğlu, *Antik Yunan Felsefesi'nde "Fantasia"nın Epistemolojik Rolü*, s. 271.

31 Aristoteles, *Metafizik, 980b 25*, çev. Ahmet Arslan, 5.b., İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2014, s.76; Aristotle, *De Anima: Books II and III with Passages from Book I, 433a 10*, trans. David Walter Hamlyn, Oxford: Clarendon Press, 2002, s. 69.

32 Aristotle, *De Anima, 414b 16*, s. 15.

33 Aristotle, *De Anima, 415a 6-11*, s. 16.

34 Aristotle, *De Anima*, 413b 21-23, s. 12.

35 Christina Papachristou, "Three Kinds or Grades of Phantasia in Aristoteles's De Anima", *Journal of Ancient Philosophy*, V. 7, N. 1, 2013, s. 40.

a. *Phantasia Amudra*: Aşağı tabakadaki canlılarda[36] var olan imgelemedir.

b. *Phantasia Aisthetike*: Alt derecedeki canlılar dışındaki diğer canlı türlerinde var olan algılamaya ilişkin imgelemedir.

c. *Phantasia Bouleutike veya Logistike*: Akıl yürütme kabiliyeti bulunan canlı türündeki düşünmeyle ilgili imgelemedir.[37]

Aristoteles; mercan, deniz anemonu, sünger, midye, ahtapot gibi aşağı tabakadaki canlılarda dokunma yetisinin bir etkinliği olarak *phantasia*nın varlığını kabul eder, fakat belirtilen türlerde bu gücün, kapalı ve belirsiz olduğunu da ileri sürer. Bu belirsizlik ise dokunma deneyiminin ortadan kalkmasından sonra imgelerin yok olmasından kaynaklanır.[38] *Phantasia*nın özelliğinin biraz daha belirginleştiği tabaka, karınca ve arının gözlendiği *phantasia aisthetike* kısmıdır.[39] Aristoteles, *phantasia aisthetike*ye yani algıyla ilgili *phantasia*ya insandan başka canlıların da sahip olduğunu, *phantasia bouleutike veya logistike* şeklinde ifade edebileceğimiz düşünmeyle ilgili *phantasia*nın ise sadece akleden varlıkta bulunduğunu ifade eder.[40] Aristoteles, *Retorik'*te insan yetilerinden biri olan *phantasia*yı "…zayıf bir duyum"[41] şeklinde tarif eder. Aristoteles'e göre bu betimleme tatmin edici değildir. Filozof, *De Anima'*da yaptığı tanımlamayı ise öncekine kıyasla daha da güçlendirir: "*Phantasia*, algılama neticesinde bilfiil meydana getirilmiş bir harekettir."[42] Aristoteles, bu tanıma ulaşmadan önce, *phantasia*nın ne olmadığına odaklanır ve bu gücün, diğer yetilerle ilişkisinin sınırlarını da çizerek tarifin anlaşılmasını ister. Aristoteles, *phantasia*nın duyu algısıyla birlikteliğinden bahseder ve *De Anima* ile *De Sensu* (*Duyular Üzerine*)'da üç algı türü tanımlar:

a) Uygun duyu nesnelerinin algısı

b) Ortak nesnelerin algısı

c) Arazlara ilişkin algı[43]

---

[36] Aristoteles, aşağı türdeki canlılarla sadece dokunma duyusuna sahip hayvanları kastetmektedir. Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine, 433b 31*, çev. Zeki Özcan, 4.b., Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014, s. 191.

[37] Aristoteles, *Ruh Üzerine, 433b 31*, 1. dipnot, s. 192.

[38] Aristoteles, *Uyumak ve Uyanık Olmak Üzerine 455b*, s. 88; Papachristou, a.g.m., s. 33-34.

[39] Papachristou, a.g.m, s. 40.

[40] Aristotle, *De Anima, 434a 5*, s. 71.

[41] Aristoteles, *Retorik, 1370a 28-29*, çev. Mehmet Doğan, 15.b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017, s. 74.

[42] Aristotle, *De Anima, 429a 1-5*, s. 56; Aphrodisias, *De Anima*, s. 88.

[43] Esra Çağrı, *Aristoteles'te Hayal Gücü (Phantasia) Üzerine*, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi), 2007, s. 58.

Uygun duyu nesnelerinin algısı; her bir duyuya özgü görme, işitme, tatma vb. duyusallardır. Her duyu, kendi algılaması üzerine bir yargıya ulaşır. Renkli ve sesli bir nesnenin mahiyeti ve konumu hakkında yanılma gerçekleşse bile rengin ve sesin varlığı üzerine hata söz konusu değildir. Ortak duyulurlar; hareket, sükûnet, sayı, biçim ve büyüklüktür. Bu tür algısallar ise hiçbir algıya mahsus olmamakla birlikte duyuların her birinde ortaktır. Üçüncü gruptaki arazlara ilişkin algı ise hissedilebilir olanla ortaya çıkan algılamadır.[44] Kuşkusuz algılamayla meydana gelecek hareket doğru olabildiği gibi yanlış da olabilir:

> Algılamanın sonucunda bilfiil ortaya çıkan hareket, bu üç algı türünden hangisinin kapsamındaysa buna bağlı olarak değişiklik gösterecektir. Birincisi, algılama meydana geldiği sürece doğrudur; diğerleri ise algılama varsa da yoksa da özellikle algılanabilir nesne uzaktayken yanlış olabilir.[45]

Aristoteles'in bu ifadelerine göre *phantasia*nın duyu nesnelerinin özel algılarını, ortak algısalların yanı sıra ilineksel algıları kavrama görevini üstlenmesi, algısal nesneler hakkında doğru ve yanlış olma özelliğine dair herhangi bir malumat vermeden önce duyu algılarını *phantasia*nın yorumuna açık hale getirir. Değerlendirme, algılamanın bitiminde ortaya çıkan harekete aittir ve algılama, sadece bu yorumlamanın içeriğinin şekillenmesinde etki oluşturur. Kısaca değindiğimiz üzere, beş dış duyu organında herhangi bir hasar olmadığı ve algılanabilir nesne, az veya çok yoğunluk meydana getirerek algılamayı engellemediği müddetçe duyu nesnelerinin algısında, hata payı mevcut değildir veya yok denecek kadar azdır. Ortak nesnelerin ve ilineksel olarak nesnelerin uzaklık ve yakınlığına göre *phantasia*nın yaptığı yorumlamanın yanlışı içerme ihtimalinden bahsetmek mümkündür.

Aristoteles, *De Somniis* (*Rüyalar Üzerine*) adlı eserinde algısal hatanın vuku buluşunu, sadece algılama sürecine ve algılanabilir nesnenin değişimden etkilenmesine bağlı kılmamakta; aynı zamanda duyu organında bir farklılaşma olduğunda da hatanın gerçekleştiğini belirtmektedir. Aristoteles'in yanlışın meydana gelişinde bu noktaya değinişi, duyu organlarının müdahalesinden ziyade, algılanabilir nesne ve *phantasia* arasındaki ilişkinin açığa çıkarılmasıyla ilgilidir. Eğer *phantasia,* duyu organlarının uyarıcısı şeklinde algılanabilir bir nesneyle aynı etkiye sahip olsaydı, bu durumda o,

---

[44] Aristotle, *De Anima, 418a 17-24,* s. 25-26; *425a 15,* s. 46; Aristotle, "Parva Naturalia: De Sensu, 437a 9, 442 b 5-10", *The Works of Aristotle,* ed. J. Beare & David Ross, Oxford: Clarendon Press, 1908, s. 3.

[45] Aristotle, *De Anima, 428b 25-30,* s. 56.

nesnede rastlanan nedensel güçlerden dolayı nesnenin tesiriyle benzerlik kurardı. Bu durumda da algılanabilir nesne, tamamen algılanmış olabilir ya da gerçekte var olmayabilirdi. Aynı analiz, Aristoteles'in *De Motu Animalium* (*Hayvanların Hareketi Üzerine*)'daki fikirlerinin temelini oluşturur. Aristoteles'e göre "*phantasia* ve düşünce, gerçek nesnelerin gücüne sahiptir. Sıcak ve soğuk gibi hoş olan ve olmayana ilişkin algılamalar, gerçekte zevk veren ve vermeyen gibi algılanabilir. Nesne, algılama sınırları içinde bulunmasa da bazı şeyler, hayal etmeyle titreme ve korku oluşturabilir."[46] "Belirtilen etkilenim, duygulanımlara neden olan şeylerin imgelerini, *phantasia* ve düşünmenin üretmesiyle ilgilidir."[47] Bu açıdan bakıldığında, filozofun *Metafizik*'te gündeme getirdiği derinliğe sahip olmamasına rağmen, öyle gibi görünen üç boyutlu bir resim ve dış dünyada varlık kazanmasa da rüyada ortaya çıkan *phantasia*nın meydana getirdiği görüntüler, var olanı değil de, gerçeklikten pay alan farklı bir şekli yansıttıkları için yanlışın ortaya çıkmasına sebep olabilirler.[48] Bir başka deyişle yanlış, bir şeyin var olmaması anlamını taşımasının yanı sıra, tasarlanan görüntünün mevcut olmayan bir şeyin görüntüsüyle eşdeğer sayılması manasına da gelir.[49] Aristoteles, bu konu hakkında *De Somniis*'te, bazı genç insanların göz kapakları açık dahi olsa etrafları karanlıksa, çok sayıdaki hayâlî görüntüleri hareket ediyormuş gibi algılayarak korkuyla başlarını kapattıkları örneğini verir.[50]

Aristoteles, tüm bunlara ek olarak, *phantasia* üzerine temel noktaların tespitini sağlamlaştırmak amacıyla bu gücün, nous[51] ile ilişkisine de değinerek konuya yeni bir açılım kazandırmıştır. Aristoteles'e göre *phantasia*, duyu algısından ayrı olduğu gibi

---

[46] Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine: De Motu Animalium*, 701b 17-22, çev. Hatice Nur Beyaz Erkızan, 2.b., Bursa: Sentez Yayıncılık, 2013, s. 40.

[47] Aristoteles, *Hayvanların Hareketi Üzerine, 703b 18-20;* s. 52.

[48] Aristoteles, *Metafizik, 1024b 23-25,* s. 286.

[49] Victor Caston, "Why Aristotle Needs Imagination", *Phronesis,* V. XLI/1, 1996, s. 51.

[50] Aristotle, "De Somniis", *462a 12-14,* The Works of Aristotle, ed. J. Beare & David Ross, Oxford: Clarendon Press, 1908, s. 97.

[51] Nous veya nóos; tin, zekâ, akıl, zihin gibi anlamlara gelir. Noesis ise bir başka şeyin düşünülür formu haline gelmede kuvveden fiile bir geçiştir ve bu geçiş; bu düşünülür formu, duyulur görünüşü içerisinde bilmek suretiyle gerçekleşir. (*De Anima III, 431 b*). İnsanî noesis yalnızca noetonları görülebilir suretler içerisinde bilmekle kalmaz; aynı zamanda o, kavramları bağlayıp birleştirerek ve ayırarak yargı oluşturur. Aristoteles, nous yetisi konusunda fiil ve kuvve olma durumuna göre bir ayrım yapar. Şöyle ki, edilgen akıl (pathetikos nous) yok olabilir, ayrı durur, etkilenim almaz, karışmaz ve katışmaz ve özünde bir energiadır. Bu ikinci akıl, ayrı durduğunda, ölümsüz ve daim kalıcıdır. [Burada nousun geniş anlamı hakkında bilgi sunulmayıp, konu bağlamında insan yetileriyle sınırlandırılmıştır. Buna ek olarak çevirilerde nous kavramının Türkçe karşılığı olarak tin, zekâ, akıl, zihin kullanılsa da bunlar, Yunanca aslını tam olarak göstermez. Bundan dolayı kelimenin Yunanca aslı korunarak aktarılmıştır.] Francis E. Peters, "Nous", *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü,* s. 245-250.

düşünceden de farklı bir özelliğe sahiptir ki;[52] bu da bizi *phantasia*nın kesin bilgi ve nous olmadığı sonucuna ulaştırmaktadır.[53] Aristoteles, *phantasia*yı duyu algısı ve noustan ayrı değerlendirmekte; ilaveten duyu ile düşüncenin de aynı güç olmadığına işaret etmekte; buna dair ulaştığı felsefî veriyi de, Empedokles ve Demokritos gibi filozofların algı ve düşünceyi özdeş kılmalarına bir eleştiri olarak yöneltmektedir.[54] *Metafizik'*te de aynı doğrultuda açıklamalarda bulunan Aristoteles, "bu filozofların duyulara görünen şeyin doğru olması gerektiğini söylemelerinin nedeni, onların düşünceyi duyuma, duyumu da basit fiziksel bir değişmeye özdeş kılmalarıdır"[55] der. Aristoteles'e göre algılama, tüm canlılarda mevcuttur. Ancak nous için aynı şeyi söyleyemeyiz. Nous sadece insanda var olduğundan Aristoteles'e göre *phantasia*yla bütünleştirmeye dayalı duyu algısı ile düşünceyi aynı kabul etmek mümkün değildir.[56]

Duyu algısı, *phantasia* ve nous arasında ayrım yapan Aristoteles, *phantasia*yı, duyu algısı ile nous arasında kilit bir kavram olarak görür. Filozof, özellikle bilginin meydana gelişinde *phantasia*nın rolünü açıklamak amacıyla bu üç kuvve arasındaki bağlantıyı ön plana çıkartmıştır. Aristoteles'e göre algılamanın düşünmedeki işlevi, bilgiyle neticelenen imgeleme sürecine olanak sağlamasıdır. İmgeleme, algılamaya bağlıdır, diğer bir deyişle algılamanın zorunlu bir sonucudur.[57] Aristoteles, duyum, hayal etme ve akletme arasındaki bağlantıyı *De Anima*'da şu şekilde değinir:

> Akıl yürütme (*dianoia*), düşünme esnasında imgesel suretleri kullanır. Bu yeti, hoşlanacağı ve kaçınacağı şey hakkında öncelikle duyularda karara ulaşır; ikinci aşamada, onun imgelerle bağlantı kurmasından sonra imgeler, onda algılamanın yerine geçer ve ruhta oluşan tasdik ile inkâr neticesinde hareket gerçekleşir. Örneğin, ateşten bir fener algılandığı ve onun hareket ettiği görüldüğünde, ortak duyunun da yardımıyla düşmanın yaklaşmakta olduğu anlaşılır. Bazen de ruhta bulunan imge ve kavramlarla şu andaki hadiselerden yola çıkılarak gelecek yorumlanabilir.[58]

Aristoteles'in ruhu özü itibariyle tinsel ve bedenden ayrı düşünmesine rağmen, onun *phantasma*sız düşünemeyeceğini ileri sürmesi, hem ruhun mahiyetinin hem de bilginin elde edilişinin anlaşılması noktasında üzerinde düşünülmesi gereken önemli bir konu olarak karşımızda durur. Bu problemin aydınlanması için öncelikle Aristoteles'in

---

52 Aristotle, *De Anima, 427b 15,* s. 53.
53 Aristotle, *De Anima, 428a 15-20,* s. 54; Aphrodisias, *De Anima*, s. 83.
54 Aristotle, *De Anima, 428a 20,* s. 52.
55 Aristoteles, *Metafizik 1009b 10-15,* s. 218.
56 Aristotle, *De Anima, 427b 10,* s. 52; Aphrodisias, *De Anima*, s. 83.
57 Aristotle, *De Anima, 432a 7,* s. 65.
58 Aristotle, *De Anima, 431a 8-431b 2,* s. 63-64.

nous mevzusunda yaptığı *theoria* ve *dianoia* ayrımını incelemek faydalı olacaktır. Theoria, en yüce eylem, yetkin mutluluk ve düşünümün maddesiz objeleri olan düşünülürlerin sezgisel şekilde kavranmasıdır. Konumuzun kapsamında daha çok odaklanacağımız kavram *dianoia* ise kavramları birleştirme ve ayırmadır; dolaylı yani çıkarımsal düşünmedir. Aristoteles, doğru ya da yanlış olma özelliğine sahip bir yargıyla sonuçlanabilen rasyonel düşüncenin, yani duyusal *phantasia*yı sınırları içine alan, hatta onu aşan olağan düşünme (*dianoeisthai*) eylemlerinin gerçekleşmesi için *phantasma*ların kullanımını gerekli görür. Bu durumda düşünmemizin temel formu olan *phantasma*ların aracılığı haricinde düşünülürü elde edemeyiz. Başka bir deyişle *phantasma*lar olmaksızın çıkarımsal düşünceden bahsetmek mümkün değildir.[59] Meselenin bu yönü ayrıntılandırıldığında *phantasia*nın düşünme ediminin gerçekleşme koşulunu, duyu algısından bağımsız sağlayamadığı ortaya çıkar. Algılanabilir objelerin pasif bir biçimde alınması neticesinde formlar kazanılır ve nous, *phantasia*da maddesiz bulunan bir form üzerinde işlemde bulunur. Demek ki, düşünmenin nesneleri, *phantasia*daki hayâlî formlardır. Bu bakımdan *phantasia*, duyu algısından duyulur formu alan ve nous için hazırlayan bir aracı hatta bir köprü işlevi görür.[60]

Aristoteles'in de vurguladığı gibi, düşüncenin ortaya çıkmasında *phantasma* önemli bir konuma sahiptir. Nousun bilgisi, algılama neticesinde beliren *phantasma*yla başlar. *Phantasma* teşekkül etmeseydi, dianoia yani çıkarımsal düşüncenin bilgi oluşturmasından bahsedemezdik. Şüphesiz ki düşünce, imgenin kendisi değildir ve *phantasma* vuku bulmadan düşünme de gerçekleşmez. Öyle anlaşılıyor ki, Aristoteles'e göre ruh, imgesiz asla düşünmez.[61] Geometrik bir kanıtlamada üçgenin özel büyüklüğü hiç kullanılmadığı halde, tahtaya bu özellikte bir üçgen çizilmesinde gözlendiği gibi, niceliksel olmayan bir şey düşünüldüğünde dahi bu şey, niceliksel şekilde tasavvur edilir. Düşünülen nesne; niceliksel, fakat büyüklüğü belirsiz olsa bile, yine de belli büyüklüğe sahip bir şey biçiminde gözde canlandırılabilir. Hiçbir şey süreklilik arz eden bir şeyle

[59] Charles Ahn, "Aristotle on Thinking", *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. Martha Nussbaum and Amelie Oksenberg Rorty, Oxford: Clarendon Press, 1995, s. 349.

[60] Aylin Çankaya, "Aristoteles'te Nous ve Noesis Kavramları Üzerine Belirlenimler", *Cogito:'Aristoteles',* S. 77, 2014, s. 139.

[61] Jessica Moss, *Aristotle on the Apparent Good: Perception, Phantasia, Thought and Desire*, Oxford University Press, 2012, s. 65.

ilişki içinde olmaksızın düşünülemez.[62] Aristoteles, *phantasia*nın diğer yetilerle ilişkisini ortaya çıkarmada son basamak olarak doksayı görür:

> İnanç olmaksızın doksayı elde etmek imkânsızdır. Bundan dolayı doksa, inanca iştirak eder. Fakat çoğu canlıda *phantasia*nın varlığından söz ettiğimiz halde inanç bulunmaz. Dahası, her doksa, inançla; inanç, ikna olduğumuz kanaatle ve kanaat de akılla birliktedir. Hayvanlarda ise *phantasia* varken; akıl yoktur. Açıktır ki *phantasia*, ne algıyla beraber olan doksa, ne de algılamanın meydana getirdiği doksadır. Ayrıca *phantasia*, algı ve doksanın birleşimi de değildir.[63]

Platon'un ifade ettiği şekliyle şayet *phantasia*,[64] algı ile doksanın birleşimiyse bu durumda doksa, algılamanın dışında başka bir şey olamaz. Diğer bir ifadeyle, beyaza ait doksanın ortaya çıkışı, beyazın algılanmasıyla eş zamanlı gerçekleşmek durumundadır. Fakat iyi hükmüne, beyazı algılayarak ulaşmak mümkün değildir. *Phantasia* da bu örnek dikkate alındığında algılananın yargısı konumunda olacaktır. Hâlbuki bazı şeyler hakkında doğru inanca sahip olsak da, bunların algılanışında yanlışlık ortaya çıkabilir. Güneş bize bir ayak görünmesine rağmen, Güneşin üzerinde yaşadığımız Dünyadan daha büyük olduğuna inanırız. Bu açıklamalar dikkate alındığında ya doğru doksadan vazgeçmek ya da doksanın hem doğru hem de yanlış olmasından bahsetmek gerekir. Bundan dolayı Aristoteles nazarında *phantasia*, bu yönlerden biri olmadığı gibi bunların bütünü de değildir.[65] Aristoteles, açıkçası *phantasia*nın duyu algısı, nous ve doksa olmadığı konusunda ısrarcıdır. Düşünürümüz, *phantasia*nın bu yetilerin hepsinden farklı bir güç olduğunu gösterme çabasındadır. *Phantasia*nın diğer duyulara göre konum ve işlevini belirlemede hedefine ulaşan Aristoteles, yeniden ifade edilecek olursa, *phantasia*nın donanımlı tanımına ulaşır: "*Phantasia*, algılama neticesinde bilfiil meydana getirilmiş bir harekettir."[66] Burada *phantasia*nın bir hareket olarak anlaşılması muğlak görünse de oldukça anlamlıdır. Şöyle ki, Aristoteles'in *phantasia*yı duyumlar aracılığıyla

---

62 David Ross, *Aristoteles,* çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011, s. 234.

63 Aristotle, *De Anima, 428a 19-30,* s. 54; Aphrodisias, *De Anima*, s. 83.

64 Plato, *Sophist,* 264a-b, s. 443.

65 Kimon Lycos, *"*Aristotle and Plato on Appearing*", Mind,* 73, 1964, s. 500; Aphrodisias, *De Anima,* s. 84.

66 Aristotle, *De Anima, 429a 1-5,* s. 56; Aristoteles, *phantasia*nın duyumlanan nesne göz önünde olmasa dahi suretlerin aktifleşmesiyle ortaya çıkan zihinsel bir hareket olduğunu belirtir. Aristoteles'in bu teorisinden İskender Afrodîsî de büyük ölçüde etkilenmiştir. İskender Afrodîsî üzerinde tesir oluşturan diğer bir düşünce de Stoacıların "*phantasia*, izlenim kavramıyla belirtilmesinin yanlış olmadığı duyulur temsil olarak görülebilir" düşüncesidir. Hem Aristoteles hem de Stoacıların etkisiyle İskender Afrodîsî, *phantasia*yı şöyle tanımlar: "Ruhta var olan temsiller aracılığıyla meydana gelen bir hareket türü." [Aphrodisias, *De Anima*, s. 265.]

harekete geçen yeti ve bu yetinin hareketi sonucu oluşan şeyi de *phantasma* şeklinde anladığını söylemek mümkündür.[67]

Epistemolojik literatüre Platon tarafından dâhil edilen *phantasia* kavramının, Aristoteles'le birlikte birçok açıdan yeni anlamlara işaret ettiği ve işlevinin kapsamlı olduğu açıklık kazanmıştır. Bu mevzuya dair Platon'daki belirsizlik bulutunun ortadan kalkması sonucunda, Aristoteles'in yaptığı dokunuşla, artık *phantasia* kavramının önemli bir kavram olarak felsefede yerini aldığını söylemek abartı olmaz. Zira Aristoteles, insan dışındaki canlılarda *phantasia*nın bulunup bulunmadığına da eğilmiş ve Platon'da görmediğimiz bir sınıflandırma yapma yoluna gitmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken diğer bir nokta ise *phantasia*yı duyu algısı ve doksanın karışımı biçiminde değerlendiren Platon'un aksine, Aristoteles'in, *phantasia*nın ne duyu algısı, ne doksa, ne de nousun yerine geçebileceğini belirtmesi, bunun yanı sıra bunların harmanı olarak da görülmesinin imkânsızlığına dikkat çekmesidir. Aristoteles, diğer duyu algılarının özelliklerini belirleyerek duyuların sınırlarını iyi bir şekilde çizmiş ve *phantasia*yla karışım oluşturmaktan ziyade bunların *phantasia*yla arasındaki bağlantısını ortaya çıkarmayı önemsemiştir. Aristoteles'i Platon'dan ayrı kılan başka bir yön de, düşünürümüzün *phantasia*yı hareketin meydana gelişinde *oreksis* yani arzu yetisiyle bağlantılı bir şekilde değerlendirmeye tabi tutmasıdır. Hem insanın hem de diğer canlı türlerinin hareket etmesinde *phantasia* önemli bir rol oynar. Böylece kavram, yeni bir açılım daha elde etmiştir. Aristoteles'in *phantasia* kavramının anlam yelpazesi ve işlevinde oluşturduğu ilerleme ve hatta yenilikler, Yeni Platoncu filozofların öne sürdüğü iddialar karşısında sönük mü kalacaktır; şimdi de bunu inceleyelim.

3. Tanrısal İlhamın Yansıtıcı Aracı Olarak *Phantasia*

Yeni-Platoncu okulun kurucusu Plotinos, kendi felsefî sistemini oluştururken çoğunlukla Platon'un görüşlerini yorumlama yolunu tercih etmiştir. Ancak Plotinos ve diğer Yeni Platoncu filozoflar, Platon'un düşüncelerinin kabulünü sabit bir koşul olarak görmemiş ve Aristoteles'in fikirlerini benimsemeye de yönelmiştir. *Phantasia* konusunda da Platon ve Aristoteles'in görüşleri dikkate alınmış, hatta bu bahis, yeni fikirlerle çok farklı bir boyuta taşınmıştır. Şöyle ki, Yeni Platoncuların *phantasia*ya dair yaklaşımları,

[67] Dağtaşoğlu, a.g.m, s. 275.

iki zıt tutumu bünyesinde barındırır. Plotinos'a göre insan ruhu, bedenden ayrılıp tinsel varlığı temaşa edinceye dek bedende var olmak zorundadır. Ruh, maddî dünyadaki beden içerisinde bulunduğu için adeta ondan utanır. Böyle bir ruh-beden birlikteliği oluşturan Plotinos, ruhun yetilerini de algısal dünyaya ait kısımdaki bedenle irtibatı olması yönüyle ele alır.[68]

Phantasia konusundaki birinci yaklaşıma göre, yücelik vasfına sahip olan ruh, yanılgıya sebep olamaz; yanlış, ruhun kıymet verilmeyen bedenle bağlantısından dolayı vuku bulur. Bu tavır, yetilerden kuşku duyma, bir nevi onlara güvenmeme durumunu ortaya çıkartır. Bu sebeple, Yeni Platoncu felsefî bakış açısına göre ruhun yetileri, bedenî yanıltmalardan etkilenen bir pozisyonla karşımıza çıkar. İnsan yanılırsa bu, isteklerine uymasından veya *phantasia*dan kaynaklanır. İkinci yaklaşıma göre ise, *phantasia*, manevî olanla yaşanılan tecrübeye kapı aralar.[69] Bu iki farklı bakış açısıyla bir yönden *phantasia*yı, yanlışın oluşumunda olumsuz mana içeren bir konumda görmekteyken; madalyonun diğer kısmını çevirdiğimizde, *phantasia*nın tinsel olanın insana aktarımında aracı bir yeti olarak ilâhî bir görünüme büründürüldüğüne şahit olmaktayız. Yeni Platoncuların *phantasia* konusunda belli bir orijinalliği yakaladığı atılım ise, en çok da ikinci anlamla ilgili olup bu görüş, aşağı mertebedeki insanın, Bir ile arasındaki irtibat noktasını ortaya çıkarması bakımından önem arz eder.

Ruhun yetilerine dair açıklamalarda, Platon ve Aristoteles başlıklarında aktarılanları da göz önüne aldığımızda tekrara düşmeme adına Yeni Platoncuların *phantasia* hakkındaki farklı görüşlerine değinmeyi planlamaktayız. Yukarıda da ifade edildiği gibi, birinci yaklaşımda sunulan gerekçeler, yetilerden kuşku duyulmasına yol açacak kadar gerçekçi görünmekte; hatta yetileri, bir derecede önemsizleştirmekte ve Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'de "bilginin oluşumunda duyu algısının önceliğini vurgulamasının"[70] tersine bir telakki gibi durmaktadır.[71] Plotinos'un algılama hakkındaki görüşleri dikkatle ele alındığında, bu varsayımın zayıf olduğu görülür. Nitekim Plotinos'a göre duyu algısı gibi *phantasia* ve hafıza da, düşünürümüzün ileri sürdüğü hipostazdan biri olan Ruhla veya insânî ruhun tözsel özellikteki yukarı bölümüyle ilgili olmayıp; bu

---

68 Watson, *Phantasia in Classical Thought,* s. 95.
69 Watson, a.g.e., s. 96.
70 Aristoteles, *İkinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989, s. 134-135.
71 Watson, a.g.e., s. 97.

güçler, insan ruhunun algısal dünyayla iletişim halinde bulunduğu aşağı kısımla bağlantılıdır. Bu yetiler, esas itibariyle ruh-beden ilişkisinden kaynaklanır. Bunların meydana gelişinde, ilk bakışta, fail nedenin beden olduğu izlenimi doğar. Ancak fail neden, beden değil; ruhtur. Bu noktadan hareketle Plotinus'a göre duyumun, ruhla bedenin bir arada bulunmasıyla vuku bulduğu ifade edilebilir. Ruh, kendine özgü algılara sahip olduğu gibi, onun bedenle birlikte bulunuşuyla meydana gelen algıları da vardır. Bedenin birlikteliğiyle ortaya çıkan duyum, saf tinsel algının kopyasıdır. Bu durumda Plotinos'un 'algılanabilir nesne, tinsel gerçekliğin imgesidir' vurgusuna dayanarak algıyı, 'ruhun bir tür rüyası' şeklinde tanımlayabiliriz.[72] *Phantasia* ise hem doksa olarak isimlendirilen, hem de ondan meydana getirilen ve bu yetinin mertebesinde olmayan, fakat ruhun en alt kısmında bulunan doksa benzeri ve önemsiz bir görünüm şeklinde belirir. Plotinos, Aristoteles'in *phantasia*yı doksadan ayrı değerlendirmesini kabul etmeyerek, Platon'da gözlemlediğimiz şekliyle ruhta bulunan *phantasia*nın doksa ile birlikte bulunması düşüncesine kendi yorumunu katarak geri döner.[73]

Philoponus ve Simplikos'a göre ise *phantasia*, ne duyu algısı, ne doksa, ne de bu ikisinin karışımıdır. Simplikos'a göre *phantasia*, ne bunların neticesinde meydana gelir, ne de bunlarla eş zamanlı ortaya çıkar. Bu yetilerden her biri, diğeriyle karışmadan kendi basit formunda etkinliğini kazanır. İkisinden kaynaklanan genel bir aktiflik oluşmasına rağmen, ikisinde de bozucu bir değişim meydana gelmez. Her iki yeti de birleşmeksizin, olduğu gibi kalırlar ve belirginleşmenin sağlanması amacıyla biri diğerine nüfuz eder. Duyu algısı ve doksanın sahip olduğu özellikler, Simplikos'a göre, bu kuvvetleri *phantasia*dan ayıracak niteliklerdir. Örneğin rüyalarda duyular bilfiil değildir. Duyu algısı, duyulabilir şeylerin algısı olarak düşünüldüğünde, *phantasia*nın bunun aksine duyu nesneleri görülmediğinde de varlığını sürdürdüğü aşikârdır. Doksa, bizim denetimimiz dışında ve doğruluğu kabul edilen bir şeyle gerçekleşirken; *phantasia*, doğruluğu şart olmamakla birlikte bizim kontrolümüzdedir.[74] *Phantasia* konusunda değinmemiz gereken diğer bir yön de, Plotinos'un *phantasia*yı, akıl ile izlenim arasında kabul etmesidir:

---

[72] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi,* 3.b., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016, s. 147-149.

[73] Richard Sorabji, *The Philosophy of the Commentators 200 – 600 AD: A Source Book Vol. 1 Psychology*, London: Duckworth, 2004, s. 62.

[74] Sorabji, a.g.e., s. 63.

> *Phantasia,* akıl ile izlenim arasında orta bir noktada bulunur. Doğanın herhangi bir şeyi kavraması ya da bunların *bilinc*ine[75] sahip olması söz konusu değildir. Dış dünyada bulunan nesneyle karşılaşıldığında ona ait bir imgeyi sunan *phantasia,* böylece dışta deneyimlenen şeyin ne olduğunun bilgisini temin ederek, algılanabilir dünyaya ilişkin bilinci sağlar.[76]

Plotinos, *phantasia*nın iki yönlü işlevini ileri sürerek bu gücün, duyusal ve akılsal olanla ilgili iki türü bulunduğunu kabul eder. Bu düşüncenin ilk belirtisi, Aristoteles'te ortaya çıkar. Aristoteles; nesnelerin zaman, hareket ve büyüklük gibi özellikleriyle birlikte hatırlamaya konu olmasını değerlendirdiği pasajı *Memoria* 450a 12-14'de *phantasia*nın duyusal ve akılsal olanla ilgili olduğunu ileri sürer.[77] Plotinus, Aristoteles'in bu ayrımını daha da ileriye taşır ve *phantasia*yı iki tür olarak ele alır. Plotinos'u *phantasia*yı 'duyusal' ve 'akılsal' olan şeklinde ikili bir ayrım yapmaya yönelten sebep, akılsal dünyaya kadar yükselemeyen bedenin, dünyevî yaşama ilişkin bazı hatıralara sahip olmasıdır. Diğer bir sebep de akılsal dünyaya dair akıl yürüten ruhun, temsîlî analojiler ve düşünsel deneyimler kullanmasıdır.[78] Plotinos'un *phantasia*yla ilgili oluşturduğu bu iki tür, hem duyusal olanla hem de duyuları aşan kısımla irtibatın sağlanması bakımından önemlidir. Plotinos, tinsel bir öze sahip olan ruhun, tekrar tinsel dünyaya dönmesi için algılanabilir dünyanın son bulmasını beklemek durumunda olmadığını düşünür. İnsan, kendine yönelerek doğrudan doğruya tinsel dünyaya ulaşabilir. Bu durumda ruh, tamamıyla algılanabilir olanda hapsolmamıştır; ona ait şeyler, daima tinsel dünyada mevcuttur. Bu noktada zihne şöyle bir soru takılabilir: Şayet üstün edimler, benliğimizde mevcutsa neden onları çoğu zaman deneyimlemiyoruz? Plotinos'a göre aşkın dünyaya ait bir edimin bizim üzerimizde etkili olabildiği yegâne an, ruha nüfuz edebildiği andır. Ancak sahip olunan bu şeyi, her zaman ve aynı düzeyde kullanmamız mümkün değildir. Ruh, yukarı ve aşağıya yönlendirildiğinde ya da içteki salt gizil veya hazır durumda bulunan şey, aktif hale getirilerek bilinç oluşturulduğunda kullanma

---

75 Aristoteles, duyularla algılanan nesnenin nasıl bilindiğini detaylı olarak aktarmış ancak bu açıklamalarda bilinç kavramını kullanmamıştı. Yeni-Platoncuların psikolojinin gelişmesinde önemli katkılarından birisi de bilinç kavramını kullanmaları olmuştur. Hatta onlar; bilincin, karakterimiz ve davranışlarımız üzerinde etkisinin bulunduğunu keşfetmiştir. Blumenthal'a göre Plotinos, bilincin aktif olup olmamasına göre eylemin vuku bulduğunu, anıların bilinçli ve bilinçsiz olabileceğini, bireysel olarak bilinç düzeylerinde farklılığın meydana gelebileceğini belirtmektir. [Henry Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity: Interpretations of the De Anima,* New York: Duckworth, 1996, s. 137].

76 Plotinus, *The Enneads,* IV.4.13, trans. Stephen Mackenna & B. S. Page, London: Great Britain at the University Press, s. 298.

77 Aristotle, *De Memoria et Reminiscentia,* 450a 12-14, s. 48.

78 Sorabji, a.g.e., s. 63.

gerçekleşir. Bilinç, kendisinin üstünde ve altında açılan iki karanlık alan arasında bir ara merkez olarak konumlanır; bu karanlık kısımlardan biri, Tanrı'daki benimizin diğeri ise bedenin kuvve halindeki varlığıdır. Tinin varlığının bilincine ulaştığımız takdirde, tinin varlığı bu bilinç alanını ele geçirir. Bunu kazanmanın yolu, Plotinos'a göre görünürde basittir ki, gözler kapatılarak var olan görmenin bir başkasıyla değiştirilmesi ve her insanın sahip olduğu ancak çok azının kullandığı bir yetinin harekete geçirilmesi gerekir. Bunun neticesinde, ruh bir tür aynaya dönüşür:

> Bütün yansıtma olaylarında imge kendini var eder. Ruhun bilinç hali, yansımaları, muntazam bir şekilde görülür şekle getirir. Ancak ruh yansımayı kabul etmeye hazır değilse, düşünce ve tinin edimi var olsa da herhangi bir yansıma gerçekleşmez. Bu durumda imgesel aktarımdan bahsetmek mümkün değildir. (*Enneadlar* I 4, 10, 6)[79]

Yukarıda alıntıladığımız paragraf göz önüne alındığında, ruhun bedenle ilgili durumlardan etkilendiğini belirtebiliriz. Ruh, kaygı ve bedendeki hastalıklardan etkilenmezse, akıl yürütme ve tinin idraki gerçekleşir. Ancak ruh, bedenden olumsuz etkilenir ve yansıtılanı kabul etmezse onda imgesel yanılmalar meydana gelir. Simplikos'a göre *phantasia*nın, şeyleri doğru veya yanlış olarak kavrayabilmesi mümkün değildir. Zira böyle bir kavrayış, kişinin kendi bilişsel farkındalığını da gerektirir. Şu da var ki biz, ne algılanabilir nesnelerle tamamen aynı olan imgeler oluşturabilir, ne de zihnimizde eksiksiz şekilde doğru olan imgeler (*phantasiai*) tasarlayabiliriz. Nasıl ki duyu algısı, tüm algılanabilir nesneleri kavrarsa, *phantasia* da suretlerin tamamını algılar. Algıdan farklı olarak *phantasia* için algılanabilir nesnelerin göz önünde bulunma zorunluluğu yoktur. *Phantasia,* sadece görünenle sınırlı kalmayıp ekleme, çıkarma, dönüştürme ve detaylandırma yaparak kendisi de terkip oluşturabilir.[80]

Philoponos ise *phantasia*nın, şeyleri doğru veya yanlış olarak kavrayabilmesini mümkün görür. Philoponos'a göre biri irade dışı, diğeri ise iradeyle gerçekleşen iki tür *phantasia* bulunur. Kavranabilir zihnî imajlardan (*phantasmata*) meydana gelen irade dışı *phantasia*nın aksine, iradeyle gerçekleşen *phantasia*, gerçek olan nesneleri gerçekdışı şeylere dönüştürebilir. Bu tür *phantasia*, örneğin bir at ve bir insan formunu birleştirerek yarısı at, yarısı insan suretinde bir varlık (*hippocentaur*) tasarlayabilir. İrade dışı gerçekleşen *phantasia*, istenilen şeyin görüntüsüne (*phantazesthai*) sahip olmasa da, ayırt

[79] Pierre Hadot, *Plotinos ya da Bakışın Saflığı,* çev. Özcan Doğan, Ankara: Doğubatı, 2016, s. 22-28.
[80] Sorabji, a.g.e., s. 65.

edici kapasitesi sayesinde yanlış olan yanlış; doğru olan ise doğru olarak kavranabilir.[81] Nesneleri, doğru ve yanlış olarak kavramasında *phantasia*nın etkili görülmesinin hareket noktası, ruhun bedenle ilişkili olmasıdır. Söz konusu bakış açısı düzleminde Simplikos, kişinin kendi kognitif farkındalığını gerektireceği için *phantasia*nın şeyleri doğru ve yanlış olarak kavrayabilmesini mümkün görmez. Philoponos, Simplikos'un bu konuyla ilgili yaklaşımına zıt bir görüş formüle ederek, doğru ve yanlışın kavranmasında *phantasia*nın iki yönünün bulunduğunu ortaya koyar. Yapılan bu iki tasnif, *phantasia*nın duyu algısının elde ettiği suretleri birleştirme özelliğine ihtimamlı bir vurgu yapmasının yanı sıra onun ayrıştırma niteliğini de ön plana çıkartır.

Şimdi değineceğimiz mesele ise *phantasia* konusunda Yeni Platoncuların sunduğu ikinci yaklaşımla ilgili tespitleri olacaktır. Bu yaklaşıma göre *phantasia*, tinsel olanın insana iletilmesinde önemli bir konumdadır. Tinsel olanın insana aktarımında özellikle iyilik yapmaya meyilli ruhların geleceği görme eğilimleri, *phantasia* kapsamında yoruma tabi tutulur.[82] Platon, *Timaios 71a-72c*'de "karaciğerin bir ayna gibi hareket ettiğini ve görüntülerin (*phantasmata*) bu aynaya yansıması neticesinde, geleceğin yorumlandığını"[83] ileri sürer. *Timaios*'un özellikle bu bölümü, birçok Yeni Platoncu filozof tarafından geliştirilerek yeniden yorumlanır. Çoğu Yeni-Platoncu filozof, bu pasajı dayanak kabul ederek tinsel olanın aktarılmasında *phantasia*ya büyük rol biçer.[84]

Yeni Platoncular üzerinde derin bir tesir oluşturacak bu tespiti dikkate alan Plotinos, mutluluk ve kurtuluşa erişmek için etkili bir yol olarak tinin temaşasını ön plana çıkartır. Bu durumda felsefenin nihai ve en yüksek amacı, Bir'de kendi benliğini eriterek, ruhsal bir tecrübeyi elde etmektir. Iamblichos'tan itibaren ise felsefenin yanı sıra din, dinsel ayinler, hatta büyü, teurji (theourgia)[85] alternatif bir seçenek olarak görülür.

---

81 Sorabji, a.g.e., s. 66.

82 Nursema Kocakaplan, "Platon'dan Plotinos'a Phantasia Kavramının Gelişim ve Dönüşüm Seyri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 29, S. 1, 2020, s. 273.

83 Platon, *Timaios,* 71a-72c, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2015, s. 89.

84 Sorabji, a.g.e., s. 70.

85 [Joseph Bidez, teurjinin Tanrılar üzerine veya Tanrısal konularda araştırma manasındaki teolojinin farklı bir versiyonu olduğunu ve bu kelimenin sezgisel bir görüyü ulaştırma anlamını içerdiğini ileri sürer. Teurjinin manalarından biri, manevî bir tesir oluşturarak Tanrısal manayı iletmek; diğeri ise Tanrılar üzerinde etkide bulunarak mucizeler veya sihir, büyü meydana getirmedir. Psellus'un tercih ettiği anlam ise kişinin Tinsel bir portreye bürünmesi veya ritüel yollarla Tanrısal tezahürü oluşturmasıdır. G.Shaw ise teurjinin şu şekilde tanımlanmasını önermiştir: 'Tanrısal güçlerin, insan üzerindeki tecellisi']. Henry Blumenthal, *Soul and Intellect: Studies in Plotinus and Later Neoplatonism*, USA: Variorum, 1993, s. 2.

Iamblikhos, kâhine has olan coşkunun yaşanması neticesinde, ruhun felaha kavuşmasını mümkün görür.[86] Iamblikhos'a göre insan ruhu, tanrısal ışıkla aydınlanır ve Tanrı'nın iradesiyle hareket eden görüntüler, insandaki imgesel gücü (*phantastikê dunamis*) tesiri altına alır.[87] Gelecekle ilgili olaylar rüyada görülür ve bu rüyalar, doğru olabildiği gibi yanlışa da işaret edebilir. Ancak Tanrı'nın ilham ettiği rüyalar (theopemptoi) diğerlerinden farklıdır. İnsan ya uykuya dalar dalmaz ya uykuyla uyanıklık arasındayken ya da tamamıyla uyanıkken ses işitebilir. Tanrı'dan gelen görüntüleri gözlemleyen veya ses işiten kişiler, ruhlarının tanrısal olanla sarmalandığını görür. Bu görüntüler berraklaştıkça bunların doğal olanla benzer olduğu anlaşılır. Bu görüntüler, tanrısal nuru bilfiil yansıttığı ve Tanrı'ya ait gücün imajını sembollerle açığa çıkartarak sunduğu ölçüde, bunları gören kişide üstün bir varlık hissi uyandırır. Hatta kelimelerle ifade edilemeyecek bu işaretler, bazen bir formda, bazen de diğer bir formda ortaya çıkabilir.[88] Sadece Tanrısal bilgiyi yansıtan rüyalar, belirgin semboller içerir. Iamblikhos'a göre *phantasia*dan kaynaklanan ve işitmeyle elde edilen semboller, akılsal gerçekliğe ulaşılmasında aracıdır.[89]

P*hantasia*nın yanlışın oluşumundaki rolü, Platon'dan itibaren tazeliğini koruyan bir konu olarak Yeni Platoncu döneme değin süregelmiştir. Yeni Platoncular; yanlışın, ruhun yetilerinden *phantasia* ve arzunun bedenle birlikte bulunmasıyla meydana geldiğini belirterek bu konuya yeni bir ivme kazandırmışlardır. Buna ilaveten Iamblikhos'tan itibaren Yeni Platoncu filozofların kahir ekseriyeti, *phantasia* konusunda yeni bir kavrayış teşebbüsü ortaya çıkarmışlardır. Farklı bir anlamlandırmayla *phantasia,* tinsel olanın veya gelecekle ilgili olayların bilgisinin din adamı, kâhin, büyücü gibi insanlara aktarımında önemli bir yeti olarak işlev kazanmaktadır. *Phantasia*nın bu manasına dair ilk izlenimler, Platon'un *Timaios* eserinde görülmüş olsa da konu, açık seçik belirtilmemiştir. Iamblikhos ve Proklos, bu kavrayışı yeni bir bakış açısıyla dile getirerek tinsel olanın *phantasia* üzerindeki tesirine özellikle dikkat çekmiştir. Bunun sebebi, muhtemelen, hem ruhun yüceliğini vurgulamak hem de ruhu, kutsî olanın etkisinden uzak tutmayarak fizik âlemle metafizik arasındaki irtibatın devamlılığını temin etmektir.

---

86 Arslan, a.g.e., s. 235-237.

87 Sorabji, a.g.e., s. 70.

88 Iamblichus, *On the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans and Assyrians,* trans. Thomas Taylor, Walworth, 1821, s. 115; Sorabji, a.g.e., s. 71.

89 Iamblichus, *The Mysteries,* s. 285; Algis Uzdavinys, *The Golden Chain an Anthology of Pythagorean and Platonic Philosophy,* Canada: World Wisdom, 2004, s. 167.

Phantasia konusuna dair edindiğimiz bu bilgi birikimi sayesinde İslam felsefesindeki *tahayyül* gücünü anlamamız daha kolaylaşacak ve iki dönem arasında *hayal* gücü konusundaki temel farklılıklar açık seçik tespit edilebilecektir. *Tahayyül* gücünün anlaşılmasında *phantasia* kavramının bilinmesi nasıl önemliyse, aynı derecede *phantasia* kavramının ayrıntılı bir şekilde idrak edilmesi için İslam filozoflarının *tahayyül* mevzuundaki yorumlarının okunması da mühimdir. Zira İslam filozoflarının *tahayyül* gücü hakkında aktardıkları bilgiler, *phantasia*nın öğrenilmesi adına yeni anlam ufukları sunacaktır. Gerekli gördüğümüz bu çift yönlü okuma ve tetkikin, *hayal* gücü kavramının anlamlarının felsefî ve tarihî gelişimini gözlemleme açısından önemli olduğunu düşünüyoruz. Kavramın süreç içerisindeki gelişimini yakalamak amacıyla *tahayyül*ün İslam filozoflarının sistemindeki işlevini incelemek gerektiği için İslam filozoflarının görüşlerine geçmeden önce *tahayyül* kavramının etimolojisini ve tercümeler dönemiyle İslam dünyasında nasıl kullanılmaya başlandığını inceleyelim.

II. TAHAYYÜL KAVRAMININ İSLAM FELSEFESİNDE TAHLİLİ VE MAHİYETİ

A. TAHAYYÜL KAVRAMININ KÖKENİ VE MANASI

Tahayyül kavramı; "hayal/tasavvur etmek, benzetmek, canlandırmak, zannetmek, varsaymak, farz etmek" anlamlarına gelen ẖ-y-l/خ-ي-ل kökünden türetilmiştir. Arapça lügatlerde yer aldığı üzere; işitilen herhangi bir seste, kapıda birinin olduğu zannı ve gökyüzünde bulutlar görüldüğünde yağmur yağacağı varsayımı, ẖ-y-l kökünün mastar kullanımına dair verilen örnekler olarak karşımıza çıkar.[90] H̱-y-l kökünden türeyen lafızların kullanılış şekilleri ve bu kullanımların anlamları farklılık gösterir. Lügat itibariyle filologların ekseriyetine göre, ẖa-ya-le kökünün tefa'ul vezninden türetilmiş *tahayyül* kavramının anlamında; "benzeme, gözünde canlandırma, arzu edileni zihinde tasarlama" söz konusudur. Sözlük anlamı; "gerçekte olmadığı halde varmış gibi canlanan görüntü, aldanış, kuruntu" olan hayalet ve "uyku ile uyanıklıkta suretin benzetimi, imaj, gölge, yansıma, insanın aynadaki görüntüsü veya rüyadaki timsali" şeklinde hayal, ẖa-

[90] Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ (İbn Fâris), "ẖ-y-l", *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüğa,* thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn, C. 2, Beyrut: Daru'l Fikr, 1989, s. 236; ez-Zemahşerî, "ẖ-y-l", *Esâsü'l-Belâğa,* Beyrut: Daru Sâdır, 1989, s. 180.

ya-le fiilinin idrakinde anlam dokusunu tamamlayan diğer isimlerdir. Özellikle ürünleri kuşlardan korumaya yönelik yapılmış korkuluğun insan olarak hayali, aynı şekilde koyun üzerine yerleştirilen giysinin kurt tarafından insan şeklinde tasavvuru, zihinde beliren görüntü manasıyla bu kelimenin, türetildiği fiilin anlam muhtevasını içinde barındırdığını gösterir.[91] Dilbilimciler, yapmış oldukları semantik analizlerde, ḫa-ya-le fiilinden türetilmiş versiyonlardan biri olan eḫyal kelimesine Arapların; "kendini beğenme, büyüklenme, gururlanma, kibir" manalarını da yüklemiş olduklarını ortaya koymuşlardır. Bu kelime, elbisesini sürüyerek böbürlenip yürüyen veya fakirlerin yanında burnu havada bir tavırla mal varlığından bahseden bir kişi görüldüğünde kullanılır.[92] Şahsın kendisini bulunduğu konumdan daha üstün hayal etmesi ve zihninde tasarladığı imgeye göre kişisel niteliklerini gerçek olandan uzak şekilde göstermesi açısından kibir kelimesinin anlam içeriği, ḫ-y-l köküyle birebir örtüşür.

Arap dilinde, parlak kanatlı ve farklı renklerde ağaçkakan cinsinden bir kuş türünü belirtmek için de aḫyal ismi oluşturulmuştur. Benekli kuş, örümcek kuşu, arı kuşu, gök kunduzu, şahin gibi kuşlar Araplar tarafından uğursuzluk getirdiğine inanılan ve felaket habercisi olarak görülen kuş çeşitleridir. Muhtemelen bu kuşlar, gerçek olmadığı halde, kötü şansı taşıyan canlılar olarak düşünüldüğü için, bu isimlendirmeyle anılır olmuşlardır. Aynı kökten türetilmiş diğer bir kuş türü olan hayal kuşu ise gökyüzünde uçarken kendi gölgesini av zannederek gölgeye doğru dalış yapması ve bunun sonucunda hiçbir şey elde edememesi sebebiyle dilsel literatürde bu şekilde adlandırılmıştır.[93] Ḫ-y-l kökünden müştak sözcüklerin tahliline dair belirtilecek diğer kelime de el-ḫayl'dir. Araplar arasında, atın yürüyüşü ile şahlanışının zihinde kibirlilik alameti olarak tasarımı, bu hayvanı isimlendirmede, el-ḫayl kelimesini kullanmayı beraberinde getirmiştir.[94] At kelimesinin ḫ-y-l kökünden türetilmesinde dikkat çekici bir başka yön de bu lafzın, anlam boyutuyla ilgilidir. Şöyle ki, Araplar, ata bakarak süvarisi hakkında tahminde bulunduğu için atın,

---

91 Cafer Al-i Yasin, "Taḫayyül", *Fârâbî fî Hudûdihî ve Rusûmihî,* Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1985, s. 145; Aygün Akyol, Mevlüt Uyanık, İclâl Arslan, *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü,* Ankara: Elis Yayınları, 2016, s. 137.

92 Âsım Efendi, "ḫ-y-l", *Okyânusu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît/Kâmûsi'l-Muhît Tercümesi,* haz. Mustafa Koç & Eyyüp Tanrıverdi, C. 5, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, s. 4475.

93 Muhammed b. Hasan el-Ezdî, "ḫ-y-l", *Cemheratü'l-Lüğa,* C. 2, Beyrut: Daru'l İlm Malayin, 1987, s. 1057.

94 Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, "ḫ-v-l", *Kitâbü'l-Ayn,* haz. Davud Selman Anbeki-İn'am Davud Sellûm, Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirun, 2004, s. 233; Muhammed Ya'kub Feyrûzâbâdî, "ḫ-y-l", *Kâmûsu'l-Muhît,* Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005, s. 996.

güçlü ve bakımlı olması, süvarisinin zengin olduğu anlamına gelmekte; tam tersi durumda ise onun fakir olduğu hayalde canlanmaktadır.[95]

Tahayyül, hayal, hayalet, kibir, ağaçkakan ve at lafızlarının ḫ-y-l sülâsî kökünden türetilmiş olması ve farklı manalara sahip bu kavramların aynı sözcükle ifade edilmesindeki ortak payda, bu kelime kökünün "hayal etmek, zannetmek, varsayımda bulunmak, -mış gibi davranmak" gibi manalara sahip olmasıdır. Zira lügatlerde verilen örnekler irdelendiğinde, kelimenin yapısal türetiminin yanı sıra ḫ-y-l kökünün anlamsal yönü de hesaba katılarak isimlerin oluşturulduğu görülür. İslam filozoflarının *tahayyül* kavramına yükledikleri terimsel mana, kavramın kibir ve kuş türü anlamından arındırılıp hayal etme, canlandırma, benzetmeyi içeren sözlük anlamı göz önünde bulundurularak oluşturulmuştur. İslam filozoflarının *tahayyül*e yükledikleri terimsel anlamı irdelemeden önce tercüme eserlerinde *phantasia*nın dönüşümünü inceleyelim.

B. PHANTASİADAN TAHAYYÜLE: PHANTASİA KAVRAMININ İSLAM FELSEFESİNE İNTİKALİ

İlmî disiplinlerin ortaya çıkma ve sistemleşme süreçlerinde, içinde oluştukları medeniyetin birikiminden faydalanmaları önemsenmiş, bunun yanı sıra kadim ilimlere ait mirasın göz önünde bulundurulması da gerekli görülmüştür. İlimlerin birçok kanaldan beslenerek şekillenişi, farklı kültürlerin etkileşim halinde olmasının doğal bir sonucu olarak gerçekleşir. İki ya da daha fazla uygarlık arasındaki bu iletişimde bağlantı noktasını tercümeler oluşturur. İslam felsefesi söz konusu olduğunda, Antik felsefe birikiminin İslam düşüncesine intikali de tercüme hareketleriyle olmuştur. Yapılan tercümelerle Yunanca yoğunlukta olmak üzere Farsça, Süryanca, Sankristçenin sesbirimlerinin belirttiği soyut ve somut kavramlar, anlam ve üslup, Arapçanın kalıplarıyla tekrar gösterilerek bu dile aktarılmıştır. Bu değişim neticesinde kavram ve terimlerin anlamları, tercüme edildikleri dilin kodlarıyla zihinde yeniden inşa edilmeye çalışılmıştır.[96] Örneğin, "p-han-ta-si-a" ses bileşenlerinden oluşmuş "*phantasia*" ses

---

[95] Ahmed el-Ezherî, "ḫ-y-l", *Tehzîbü'l-Lüğa,* thk. Abdülselim Serhan, C. 7, Kahire, Dâru'l-Mısriyye, 1964, s. 563.

[96] Faruk Gürbüz, "Tercümenin Bir Başkalaşım Boyutu: Metamorfizme", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,* Vol. 5/3, 2010, s. 1452; Kültür ve medeniyetlerin oluşumunda tercümelerin rolü ve önemi hakkında geniş bilgi için bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1997.

topluluğu telaffuz edildiğinde, İslam kültüründe yetişmiş bir filozofun zihninde bir şeylerin canlanması güçtür. Ancak bu ses bileşenleri, "*musavvira*" veya "*mütehayyile*" şeklinde dönüştürüldüğünde anlamın intikali çerçevesinde bildirim gerçekleşmiş olacaktır. Bundan dolayı tercümede, anlam teorisini temele almak açık bir gerekliliktir. Dilde ses ve sözcelerden ziyade anlam fikrini esas alan mütercimler, yaptıkları tercümelerde ilk olarak belirtilen dillerden nakledilen manayı ses dizgesinden bağımsızlaştırarak ele almış; sonraki aşamada ise kaynak dildeki anlamsal mesajın hedef dili kullanan bireylerin zihninde salt nazariye haline gelmesini ve İslam düşünce literatürüne ait felsefî kavramlarla formüle edilmesini önemsemiştir. Anlamsal süreklilik düşüncesi böylece ilmî birikime eklenmek, katkıda bulunmak ve onu geliştirmek amacına dönüşmüştür.[97] Böyle bir kaygıyla paralel olarak İslam filozofları, *phantasia* kavramını da öncelikle Antik felsefenin dil dizgesinden arındırmış, bu kavramın Yunan kültüründe büründüğü anlamın devamlılığını sağlamayı temele almış ve bu kavram yerine *musavvira, mütehayyile* ve vehim kavramlarını kullanıma sunmuşlardır.

İslam düşünürleri sadece Antik felsefe birikiminin İslam kültürüne aktarılış sürecinde değil, aynı zamanda sonraki dönemlerde verilen özgün eserlerde de *hayal* gücü konusunda anlamsal sürekliliğin kesintiye uğramamasını önemli görmüşlerdir. Bu hassasiyetten dolayı kaynak dildeki öğelerin erek dildeki ses dizgesine dönüşümünde Yunanca terimlerin söylenişlerinin Arapça harflerle yazılması, nadiren de olsa uygulanan yöntemlerden biri olarak karşımıza çıkar.[98] Kindî, uyku ve rüyanın mahiyetine dair yazdığı risalesinde, "Antik Yunan filozoflarının *fantâsyâ* (الفنطاسيا) olarak isimlendirdikleri gücün *musavvira* olduğunu" zikreder.[99] İbn Sînâ ise *eş-Şifâ*'da "beş dış duyunun *fantâsyâ*ya (الفنطاسيا) hizmet ettiğini"[100] vurgular ve *en-Necât*'ta "hayvânî nefsin iç idrak yetilerinden birinin de *fantâsyâ* (الفنطاسيا) olduğunu" belirtir.[101] *Phantasia* kavramının anlamında herhangi bir kaybın yaşanmaması için İslam filozofları, metinlerinde kavramın Antik felsefedeki kullanımına da yer vermişlerdir.

---

97 Hasan Ayık, "Felsefî Kavramların Oluşmasında Fârâbî'nin Rolü", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. IV, S. 7-8, 2005, s. 83.

98 Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek, 5.b., İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011, s. 142.

99 Kindî, *Risâle fî Mâhiyyeti'n-Nevm ve'r-Rüyâ*, s. 295.

100 İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *Nefs*, s. 41.

101 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 201.

Kîndî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın *hayal* gücüyle ilgili düşüncelerinin şekillenmesinde tercüme edilen eserler de etkili olmuştur. Bu eserlerin incelenmesi, İslam filozoflarının özgün eserlerinde Antik felsefedeki *phantasia* düşüncesinin etki düzeyini belirleme imkânı vermesi yönüyle önemlidir. Tercüme edilen eserlerin incelenmesi aynı zamanda *phantasia*dan *tahayyül*e kavramsal dönüşümün hangi boyutlarda gerçekleştiğinin anlaşılmasını da kolaylaştıracaktır. Bu eserlerden biri olan *Üsûlûcyâ Aristâtâlîs*,[102] Antik felsefedeki *phantasia* kavramının İslam dünyasına aktarımının araştırılması açısından önemli bir kaynaktır. Buna ek olarak, İbn Sînâ'nın *Şerhu Kitâbi Esûlûcyâ el-Mensûb ilâ Aristûtâlîs'*i[103] Yeni Platonculuk'taki *phantasia* kavramının İslam coğrafyasında yeniden yorumlanışı hususunda ipuçları sunar. Diğer bir kaynak *Kitâbu'l-İzâh fi'l-Hayri'l-Mahz li-Aristûtâlîs*[104] veya Latincede geçtiği şekliyle *Liber de Causis*[105] ise insan nefsi ve yetileri konusunda Yeni Platonculuğun görüşlerinin takip edilmesi bakımından mühimdir. Bu başlık altında değineceğimiz son eser ise yanlışlıkla Fârâbî'ye atfedilen *Risâle fi'l-'İlmi'l-İlâhî*[106] olacaktır.

Phantasia kavramı, Platon'dan itibaren farklı türev ve anlamlarla ele alınmış, yan anlamları git gide azaltılarak nefsin bir yetisi görünümü kazanmış, Aristoteles'le insan nefsinin yetileri arasındaki yeri sağlamlaşmış, Yeni Platonculukla ise tabiatüstüyle iletişim kurulmasında önemli bir faktör olarak mana kazanmıştır. Bu bağlamda biz Antik felsefede *phantasia*ya yüklenen çeşitli manaların, tercümelere tüm yönleriyle aktarılıp aktarılmadığı, bu eserlerde *phantasia* kavramının Yunan felsefesinde görünenden farklı bir muhteva kazanıp kazanmadığı gibi soruları öncelikle *Üsûlûcyâ Aristâtâlîs* adlı eser ekseninde yanıtlamaya çalışacağız.

---

[102] Aristoteles (?),"Üsûlûcyâ Aristâtâlîs", *el-Eflûtîn inde'l-Arab,* nşr. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1978.

[103] İbn Sînâ, "Şerhu Kitâbi Esûlûcyâ el-Mensûb ilâ Aristûtâlîs", *Aristo inde'l Arab*, nşr. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1978.

[104] Aristoteles (?), "Kitâbu'l-İzâh fi'l-Hayri'l-Mahz li-Aristûtâlîs", *el-Eflâtûniyye el-Muhdese inde'l Arab,* nşr. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1977.

[105] Aristotle (?), *The Book of Causes (Liber de Causes),* trans. Dennis Brand, Marquette University Press, 1984.

[106] Fârâbî (?), "Risâle fî'l-'İlmi'l-İlâhî", *el-Eflûtîn inde'l-Arab,* nşr. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1978, s. 165-183; Fehrullah Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni-Eflatuncu Bir Eser: Risâle fî'l-'İlmi'l-İlâhî", *Divân İlmî Araştırmalar*, S. 20, 2006, s. 185-226.

1. Üsûlûcyâ Aristâtâlîs

İslam dünyasına çok erken bir dönemde intikal eden *Üsûlûcyâ Aristâtâlîs*, ilk İslam filozofu Kindî tarafından halife Mu'tasım'a sunulmak üzere İbn Nâima el-Hımsî'ye tercüme ettirilmiş, kendisi de bu tercüme üzerinde çalışarak bazı düzeltmelerde bulunmuştur. *Üsûlûcyâ*, Aristoteles'e isnat edilerek Arapçaya çevrildiği için yazar hakkında yanlış bir atıf yapılması nedeniyle, bu eserde geçen *hayal* gücüyle ilgili bilgiler, muhtemelen Aristoteles'in görüşleri çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu eser, aslında Plotinus'un *Enneadlar* adlı kitabının IV-V-VI. bölümlerinin özetidir.[107] Hatice Erkızan "Aristoteles'in Teolojisi ve İslam Felsefesi Üzerindeki Etkileri" başlıklı çalışmasında, Grekçede ve Arapçada olmak üzere iki Plotinosla karşı karşıya olduğumuzu belirtir. Erkızan'a göre, Arapçadaki Plotinos'a son derece ince eklemeler ve yorumlar dâhil edilmiştir. *Üsûlûcyâ*'nın bir çeviri değil, aynı zamanda bir yorum da olduğu kendini açıkça gösterir.[108]

Platon'dan itibaren farklı anlamlar kazanan *hayal* kavramına Plotinos tarafından yeni bir işlev kazandırılmış ve bu yorum, *Üsûlûcyâ Aristâtâlîs*'e de intikal etmiştir. *Üsûlûcyâ Aristâtâlîs*'te vehim kavramıyla karşılanan *hayal*in kapsam ve işlevinde genişletme yoluna gidilmiştir. Müellif, insan nefsinin yetilerinden biri olarak görülen vehmi, sadece insanla sınırlandırmamış ve Âlem ruhunun vehmetmesine de değinerek, vehmin kapsamında açılım oluşturmuştur. Bu eserde vehimle ilgili atıflara "hatırlama teorisi" çerçevesinde ulaşılabilir. Bu teoriye odaklanan müellif, Akıl ve Nefsin hatırlama yeteneğine sahip olup olmadığı sorununa cevap arar. Buna verilen yanıt olumlu olursa, bu soru, ardından farklı meseleleri de gündeme getirir ki, bunlardan en önemlisi, üç hipostazın anımsayışıyla insan nefsinin hatırlayışının aynı mı, yoksa farklı mı olduğudur. Bu soruları irdeleyen müellif, hatırlama teorisini Bir, Akıl ve Nefs arasındaki irtibatı ortaya koyarak *Üsûlûcyâ Aristâtâlîs*'in ikinci bölümünden itibaren dile getirir:[109]

> Nefs (Âlem ruhu), yönünü sürekli yüce âleme yöneltir ve büyük bir arzuyla onu temaşa eder. O, yüce âleme yükselerek aklî cevherlerle birlikte

[107] Aristoteles (?), Ûsûlûcyâ (Aristoteles'in Teolojisi), İnceleme-Çeviri: Cahid Şenel, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017, s. 15; Burhan Köroğlu, "İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe", İstanbul: *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,* (Doktora Tezi), 2001, s. 125; Üsûlûcyâ, Fârâbî'nin *el-Cem'Beyn Re'yeyi'l-Hakîmeyn*'de zikrettiği kitaplar arasındadır. Bkz. Fârâbî, *el-Cem'Beyn Re'yeyi'l-Hakîmeyn,* ed. Albert Nadir, Beyrut: Darü'l-Maşrik, 1986, s. 101, 102, 105, 109.

[108] Hatice Nur Erkızan, "Aristoteles'in Teolojisi ve İslam Felsefesi Üzerindeki Etkileri: Bir Yanlışın Sonuçları Üzerine", *Dört Öge,* S. 2, 2012, s. 110.

[109] Murat Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs,* Ankara: Elis Yayınları, 2018, s. 183.

> bulunduğunda her şey ona apaçık görünür. Yüce âlemde bir halden diğer hale geçiş söz konusu değildir. Bilgiye de kıyas yoluyla ulaşılmaz. Bu âlemde bilinenler, hazır bir şekilde mevcuttur ve Nefs, onları açık bir şekilde gördüğü için hatırlamaya ihtiyaç duymaz. Nefs, aşkın âlemde öğrendiği bilgiyi unutmaz. Bunu her an tekrarladığı için de hatırlamaya ihtiyacı yoktur.[110] Nefs, aklî âlemde bulunduğunda ise yine duyulur âlemi hatırlamaz ve onu aklî bir tevehhümle vehmeder.[111]

Müellife göre Salt Varlık hatırlamaya gereksinim duymaz. Nefs, yüce âlemle olan iletişimi sayesinde kendisinin elde edemeyeceği imkânlara kavuşur. Yüce âlemle birliği sağladığında, O da bilgiyi hatırlama ihtiyacı hissetmez. Aynı durum Akıl düzeyinde de geçerlidir. Müellif, *Üsûlûcyâ Aristâtâlîs'*te hatırlamanın başlangıç sınırını semâvî cisimler olarak belirler. Nefsin hatırlayışı semâvî cisimlerde başlamakta ve daha yukarılara çıkamamaktadır. Hatırlama özelliğinin kazanılması, zamansal durumlara yaklaşmakla mümkün olur.[112] *Üsûlûcyâ Aristâtâlîs*'te dile getirilen hatırlama-zaman ilişkisi, *Enneadlar* IV.3.25'le birebir örtüşür. Hatırlama, sürece dayalı öğrenme ve tekrarla oluşan yaşanmışlıkla ilgilidir. Plotinos'a göre deneyim ve zamandan bağımsız olan varlıkların hafızaya sahip olmasından bahsedilemez. Bundan dolayı da Tanrı ve Akılda hafıza yoktur. Tanrı ve İlk Akıl, diğer varlıklardan ayrıcalıklı bir konumda bulunur, zamanla sınırlandırılamazlar.[113] Plotinos demektedir ki "Akıl, zamandan bağımsız olduğu için O'nun duyusal dünyaya ilişkin bir hatırlamaya ihtiyacı yoktur ve hafızasının olması da imkân dâhilinde değildir."[114] Plotinos'a göre Akla yükselen Âlem ruhu değişmezlik ilkesine kendisi de bürünür. Ancak Akılla bütünlüğü süreklilik arz etmez, Âlem ruhu kendi bireyselliğini de arzular. Akıldan ayrıldığında hatırlama yeteneği kazanır. Aklî âlemden edindiği suretleri hafızasında tutmasıyla kendi konumunu korur. Ancak fenomenal dünyayla ilgili olanı hatırlaması onu aşağı doğru çeker."[115]

Hatırlamanın zamanla ilişkilendirilmesinden dolayı, Tanrı ve İlk Akılda hafızanın bulunmadığı titizlikle belirtilir. Ancak Platon'daki hatırlama kuramı, yani anamnesis, sınırları zamanla çizilmiş bir hatırlama şeklinde anlaşılmamalıdır. Plotinos'ta Platoncu hatırlama kavramı, akılsal faaliyetlerin en üst seviyedeki işleyişiyle alakalı olarak ele alınır ki, bununla kastedilen de Nous düzeyinde gerçekleşen noetik (akletme) faaliyettir.

---

[110] Aristoteles (?),*Üsûlûcyâ Aristâtâlîs,* İkinci Mîmer, s. 29; *Aristoteles'in Teolojisi,* s. 104-106.
[111] Aristoteles (?),*Üsûlûcyâ Aristâtâlîs,* İkinci Mîmer, s. 37.
[112] Aristoteles (?),*Üsûlûcyâ Aristâtâlîs,* Sekizinci Mîmer, s. 102; *Aristoteles'in Teolojisi,* s. 260.
[113] Plotinus, *The Enneads,* IV.3.25, s. 281.
[114] Plotinus, *The Enneads,* IV.4.1, s. 288.
[115] Plotinus, *The Enneads,* IV.4.2-3, s. 290.

Yüksek ruh, Plotinos felsefesindeki bağlamda noesisi kesintisiz olarak yerine getirir. Önemli olan bu faaliyetin bilincine varmak ve herkeste bulunan bu yetiyi aktifleştirmektir. Plotinos için her bakımdan belirleyici olan bu düşünce, onun hatırlama kavramına yaklaşımını belirler ve hatırlama düşüncesini kendi noesis kavramını destekleyecek şekilde kullanır.[116] Bundan dolayı da Plotinos, üst katmanda akletme ile hatırlamayı birleştirir.

Blumenthal, filozofun psikolojisi hakkında yaptığı çalışmasında, Plotinos tarafından bütünleştirilen yetilerin bazı durumlarda da ikili bir yapıda sunulduğunu belirtir. Âlem ruhunun yüksek ve alçak kısımlarının hatırlaması, Nous düzeyinde bütünleşikken, bu basamaktan inildiğinde farklılaşma yaşanmaktadır.[117] Bireyselleşmeyle birlikte her yeti, kendi fiilini yapmaya yönelir. Blumental'a göre Plotinos, arzu yetisi ve duyu algısının fonksiyonlarını duyulur dünyayla sınırlandırarak bu yetileri yüksek ruhtan uzak tutmak ister. Bu düşüncesini desteklemek amacıyla da *hayal* ile hatırlama yetilerinin hem yukarıya hem de aşağıya bakan yönünün olduğunu belirtir. Tabi ki çift yönlü *phantasia* anlayışı kendi içinde güçlükleri de beraberinde getirir. Diyelim ki, üst ve alt boyutta farklı imgeler denk geldi, bu durumda *phantasia* hangi görüntüyü hayal edecektir? Plotinos'a göre yüksek ruhtaki görüntü, aşağı ruhtaki görüntüye baskın gelir ve ruhumuz aradaki uyuşmazlığı fark edemeyerek güçlü görüntüyü tasavvur eder. Akıl yetisinde ise durum biraz daha farklıdır. Aşağı ruh tefekkür etmeye yöneldiğinde, yüksek ruh ile aradaki ayrım yok olmaya başlar.[118] Plotinos, parçalı görünümde gösterdiği yetileri üst düzeyde tekrar birleştirir.

Plotinos'un yetileri bütünleştirmesini *Üsûlûcyâ Aristâtâlîs*'te de görebiliriz. Burada hatırlama yetisi, kendisi kadar önemli diğer bir kavram olan vehimle sıkı bir ilişki içerisinde ele alınır. Müellif, zaman zaman hatırlamayla vehmetmeyi özdeş kılar.[119] Bu düşüncesiyle müellif, vehim kavramını tabiatüstü alanla ilişkilendirerek vehmin fonksiyonunda yenilik oluşturur. Ona göre Nefsin sadece akılsal varlıklarla değil, duyulur

[116] İlker Kısa, "Plotinos ve Aziz Agustinus Düşüncelerinde 'İçe Dönüş' Kavramı", *İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,* (Yüksek Lisans Tezi), 2013, s. 66.
[117] Henry Blumenthal, *Plotinus' Psychology His Doctrines of the Embodied Soul,* Martinus Nijhoff & The Hague, 1971, s. 85.
[118] Blumenthal, a.g.e., s. 89.
[119] Aristoteles (?),*Üsûlûcyâ Aristâtâlîs,* Yedinci Mîmer, s. 87; *Aristoteles'in Teolojisi,* s. 226.

olanla da irtibatı vardır. Nefsin bu çift yönlülüğü, onu yüce âlem ve aklî varlıklarla birlikte sürekli bulunmaktan alıkoyar:[120]

> Nefs, bayağı âlemi hatırladığında ulvî âlemden ayrılmış olur. Nefs gerek semâvî cisimleri, gerekse dünyevî âlemle ilgili bir şeyi hatırladığında, anımsadığı şeye benzer. Hatırlama ise aklederek veya vehmederek gerçekleşir. Nefs ister ulvî âlem, isterse de bayağı âlemle ilgili bir şeyi vehmettiğinde o şeye benzer. Ancak insan nefsi için bu durum geçerli değildir. İnsan nefsinin vehim yetisi, duyu algısı ile akıl arasındadır. Vehim hem duyu algısı hem de akıl gücüne yönelerek işlevini yerine getirir. İnsan nefsi vehmettiğinde ise, vehmettiği şey ile benzerlik oluşturmaz.[121]

Esere göre Nefsin, yüce âlemle birlikteliği sürekli değildir. Bu kapsamda Nefs, yüce âlemden ayrılıp fenomenal dünyaya döndüğünde hatırlamaya ihtiyaç duyar. İki yoldan biri olan akletme veya vehmetmeyle hatırlar. Müellif, özellikle Nefsin vehmetmesiyle insanın vehmedişinin aynı şey olmadığını gösterme çabasındadır. Bireysel nefsin vehmedişinde duyu algısının nesneleri soyutlayarak kendisine veri sağlamasını ilk basamak olarak görür ve bunun gerekliliğini vurgular. Ancak Âlem ruhunun vehmedişinde bu sürecin yaşanması söz konusu olamaz. Âlem ruhu, zaten bireysel nefsten derece olarak üstündür. Bireysel nefs vehmederken surete ihtiyaç duyar, ancak âlem ruhu için bu durum geçerli değildir.

Müellif, Nefsin yüce âlemden duyulur âleme yönelişini ele aldığı gibi, onun aşağıdan yukarıya yükselişine de değinmektedir. Müellife göre "Nefs, tekrar yüce âleme yükseldiğinde duyulur dünyada kazandığı bilgiyi hatırlamaz. Hatta kendisi bayağı âlemde elde ettiği her şeyden kurtulmak için gayret gösterir. Aksi takdirde duyulur dünyadaki etkinin aynısının yüce âlemdeyken de ortaya çıkması gerekir. Oysa Nefsin ulvî âlemde bulunduğunda duyulur âlemin tesirini yansıtması mümkün değildir. Zira Nefs, kabul edecekse de etkiyi ancak vehim gücüyle alır."[122] Yukarıda da değinildiği gibi, Nefs, vehmettiğinde vehmettiğiyle benzerlik oluşturur. Aklî âlemde bulunuşu, Nefsi, bayağı âlemdeki etkiden uzaklaştırır. Bu ise Nefsin duyulur âlemde bulunuşuyla yüce âlemde oluşu arasındaki farktan kaynaklanır.

Üsûlûcyâ Aristâtâlîs'in müellifi, Nefsin duyulur âlemin etkisini kabul etmesinde vehme vurgu yapar. Vehim gücü sayesinde Nefs, bayağı âlemde edindiği suretleri taşır.

---

[120] Cevdet Kılıç, "Plotinus'ta Sudûrla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", *Kelam Araştırmaları,* C. 7, S. 1, 2009, s. 49.
[121] Aristoteles (?), *Üsûlûcyâ Aristâtâlîs,* İkinci Mîmer, s. 35; *Aristoteles'in Teolojisi,* s. 118.
[122] Aristoteles (?), *Üsûlûcyâ Aristâtâlîs,* İkinci Mîmer, s. 38; *Aristoteles'in Teolojisi,* s. 122.

İbn Sînâ ise *Şerhu Kitâbi Esûlûcyâ el-mensûb ilâ Aristûtâlîs*'te Nefsin bu işlevini yerine getiren yetinin *musavvira* olduğunu belirtir:

> Nefs, tikel olması bakımından duyulur âlemi hatırlamaz. Nefsin yine de cisimden etkilenmesi söz konusudur. Zira nesnelerin suretlerinin idrakleri, cisimsel etkiyle meydana gelir. Dolayısıyla Nefsin *musavvira* gücüne ait hayâlî suretleri tasavvur edişi, onun hatırlamasını mümkün kılar. Bu durum, Nefs bedenin organlarından etkilendiğinde ve üzerinde cisimsel âleme özgü etki oluştuğunda, kısacası yüce âlemden ayrıldığında gerçekleşir. Nefs, yüce âlemle duyulur âlem arasında aracı gibidir.[123]

İbn Sînâ'ya göre Nefs, duyulur dünyaya indiğinde cisimden etkilenir. Nefs, ulvî ve süflî alanlardan hangisine yönelirse yönelsin, kendi fiili bulunduğu düzeye göre şekillenir. Nefs, münferid olmayı arzu ederek yüce âlemden ayrıldığında bayağı âlemle bağlantı kurar. Haliyle bedenin tesirine maruz kalır ve idrak etmesi için duyulur dünyanın kavrayış aşamalarını geçmesi gerekir. Bundan dolayı nesnelerin soyutlanmasıyla *musavvira*da muhafaza edilen suretlere ihtiyaç duyar. Diğer bir ifadeyle ancak *musavvira* yetisindeki bu suretler sayesinde hatırlar. Nefsin bu âlemdeki hatırlayışında *Üsûlûcyâ Aristâtâlîs*'te müellif, vehim yetisine vurgu yaparken, bu eserin şerhinde İbn Sînâ, *musavvira* gücünü öne çıkartmıştır. *Üsûlûcyâ Aristâtâlîs* ve İbn Sînâ'nın şerhinde *hayal* gücüne dair öne sürülen fikirler bu şekildedir. *Üsûlûcyâ Aristâtâlîs*'te *phantasia*ya tekabül eden net bir kavram kullanılmamıştır. Çoğunlukla vehim gücüne dair açıklamaların yapılmış olması, *phantasia*nın vehmin faaliyetlerinden birine karşılık geldiği anlamını taşıyabilir. Ancak bu etkinliğin daha sonra İslam filozoflarında ortaya çıkacak olan *mütehayyile* gücünü birebir karşılayıp karşılamadığını ilerleyen bölümde ele alacağız.

2. el-İzâh fi'l-Hayri'l-Mahz

*Phantasia*nın biçim ve anlamında geçirdiği değişikliği incelemek amacıyla ele alacağımız eserlerden bir diğeri *el-İzâh fi'l-hayri'l-mahz*'tır. İslam dünyasında Aristoteles'in eserleri arasında zikredilen ve müellifi bilinmeyen *el-İzâh fi'l-hayri'l-mahz*, her ne kadar bu konudaki tartışmalar sonuçlanmış olmasa da, Proklos'un *Teolojinin*

[123] İbn Sînâ, "Şerhu Kitâbî Esûlûcyâ el-Mensûb ilâ Aristûtâlîs", Aristo inde'l Arab, nşr, Abdurrahman Bedevi, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1978, s. 53.

Unsurları (Elementa Theologiae) adlı eserine dayanır.[124] Richard Taylor'a göre Aquinolu Thomas'ın iddia ettiği gibi, *el-İzâh fi'l-hayri'l-mahz*'ın tek kaynağı *Teolojinin Unsurları* değildir. Proklos'un çalışmasından farklı olarak *el-İzâh*'ın bölümleri, *Teolojinin Unsurları*'ndan bir paragraf veya cümlenin özetlenmesi ya da genişletilmesi şeklinde aktarılmıştır. Üstelik *Teolojinin Unsurları*'ndan bazı kısımlar çıkartılmış veya sadeleştirilmiş, sonrasında yeniden yorumlanmış ve ilaveler yapılmıştır. Bu ise eserde *Teolojinin Unsurları* haricinde başka bir yapıtın da etkili olduğunu gösterir. Özellikle *el-İzâh fi'l-hayri'l-mahz*'ın 8. ve 21. önermeleri *Enneadlar*'ın V. ve VI. bölümleriyle uyumludur. *el-İzâh* üzerinde *Teolojinin Unsurları*'nın yanı sıra *Enneadlar*'ın da etkisi vardır. Ne var ki, *el-İzâh fi'l-hayri'l-mahz* yanlışlıkla Aristoteles'e nispet edilir. Bu ise Aristoteles'in düşüncelerinin Yeni Platonculuk üzerinden Platon'a yaklaştırılmasına yol açar. İslam filozoflarını da etkileyen bu durum neticesinde, Aristoteles ile Yeni Platonculuğu uzlaştırma çabaları ortaya çıkmıştır.[125]

el-İzah'ın Aristoteles külliyatı içinde değerlendirilişinin seyri, Aquinolu Thomas'ın "In Librum de causis expositio (Nedenler Kitabı'nın Açıklaması)" adlı çalışmasıyla yön değiştirir. Thomas, bu eserin Aristoteles'e ait olmadığını keşfederek metnin Yeni Platoncu kökenini gösterir.[126] İslam kültüründe ortaya çıkışı hakkında net bilgilere sahip olmadığımız *el-İzah*, 1167 ve 1187 yılları arasında Cremonalı Gerard tarafından "Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae" başlığıyla Arapçadan Latinceye çevrilmiştir. Bu eser, Ortaçağ Batı dünyasında ilk olarak "Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae", sonrasında ise "Liber de Causis" başlığıyla meşhur olmuştur.[127]

---

[124] Ian Richard Netton, "İslam Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk", çev. Gürbüz Deniz, *Dinî Araştırmalar*, C. 7, S. 19, ss. 351.

[125] Richard Taylor, "A Critical Analysis of the Structure of the Kālâm fi Mahd al-Khair (Liber de Causis)", *Neoplatonism and Islamic Thought,* ed. Parviz Morewedge, Albany: State University of New York Press, 1992, s. 18; Köroğlu, *İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, s. 108.

[126] Thomas Aquinas, *Commentary on the Book of Causes Thomas Aquinas in Translation,* Catholic University of America Press, 1996, s. 11; Alexander Fidora & Andreas Niederberger, "Bağdat'tan Toledo'ya: Nedenler Kitabının Tarihi", *Nedenler Kitabı (Liber de Causis) ve Aquinolu Tomasso'nun Nedenler Kitabı Yorumu içinde*, çev. Mehmet Barış Albayrak, İstanbul: Notos Kitap, 2014, s. 17.

[127] Bedevî, *el-Eflâtûniyye el-Muhdese inde'l Arab,* s.2; el-İzah *fi'l-hayri'l-mahz*'ın Batı dünyasında iki farklı başlıkla zikredilmesinin sebebi şudur: Ortaçağ'da Yeni-Platonculuk, Platon'un Elea diyaloglarıyla (özellikle Parmenides) Aristoteles'in Metafizik metnindeki birlik ve çokluk problemi ön plandaydı. Tartışmalar, evrenin yaratıcısı Tanrı'nın birliği ile evrenin çokluğu arasındaki ilişki sorunu etrafında toplanıyordu. Metnin Latince çevirisine verilen başlıklar, bu sorunun her iki yönünü vurgulayacak şekildedir: *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae (Aristoteles'in Saf İyi Üzerine Kitabı)* ve *Liber de Causis (Nedenler Kitabı).* [Alexander Fidora & Andreas Niederberger, *Bağdat'tan Toledo'ya: Nedenler Kitabının Tarihi*, s. 13].

el-İzâh fi'l-hayri'l-mahz'ın hangi eserin çevirisi olduğunun tespiti ve Doğudan Batıya aktarılma serüveni, *phantasia* kavramının geçirdiği değişimi gözlemleme imkanı verecektir. Proklos'un *Teolojinin Unsurları* kitabında insan yetilerinden biri olan *phantasia*ya yer verilmediğini görüyoruz. Bu eserde *phantasia*nın yakın anlamlısı olan eikasia[128] kavramı tercih edilmiş ve farklı bir bağlamda kullanılmıştır. Proklos, *Teolojinin Unsurları*'nda Bir ile var olan âlem arasında bir dizi ara-ilke yerleştirmiştir. Ara ilkeler hem Bir ile var olan âlem arasındaki boşluğu doldurur, hem de Bir'in İlk Sebep olma keyfiyetini açıklar. Bunlardan birincisi, sınır ve sınırsız ara ilkeleridir. Proklos'un şemasında bu ilkeler, Bir ile varlık arasında kendine yer bulur:[129] "Varlıkların sınır ve sınırsızlığı, İlk Sebeb'e işaret eder. Sınır, varlıkları bir arada tutan sabit ve değişmez tanrısallığın sebebiyken, sınırsızlık da var edici sebep olarak bütün var olanlara sirayet eden çokluğun ilkesidir."[130] Birden çokluğun meydana gelişini ayrıntılandıran Proklos'a göre, nasıl ki ürün yapılmadan önce üreticinin zihninde ürüne ait bir tasarımdan veya ürün görüldüğünde ürün hakkında zihinde beliren tasavvurdan bahsediyorsak, benzer durum, hipostazlar arasındaki ilişki için de düşünülebilir. Öyle ki Akıldan sudur eden Ruh, Aklın bir görünümüdür.[131]

Proklos'un Akıldan taşan Ruhun Akılda bir tasavvur olarak bulunduğunu ifade ederken tercih ettiği kavram eikasia olmuştur. Proklos, *phantasia* ve eikasia kavramları arasında yaptığı ayrımı, henadlar olarak bilinen Mutlak Bir'in katılımcıları olan ara ilkesiyle de sürdürür. Proklos'a göre henadların iki grupta incelenmesi mümkündür. Birinciler, İlk Sebep ile ilâhî sıfatları paylaşan ve kendi kendine yeten varlıklardır. Bunlar

---

[128] Grekçede *phantasia* kavramına eşdeğer kullanılan en yakın kavram, salt kopyaları ve yansıları algılama durumu olarak tanımlayabileceğimiz eikasiadır. Eikasia kavramı, "benzer kılmak, temsil etmek, mukayese ederek sonuç çıkarmak" anlamına gelen eikō fiilinden türetilmiş olup bu fiilin isim hali, "yansı, imge, kopya, benzerlik" manasında olan eikōndur. Bu kavramın eş anlamlısı, eikōlon, ilk etapta felsefî bir terim olarak *hayal* gücü ve resim anlamında kullanılırken, ilerleyen süreçte heykelin anlamını karşılayacak şekilde sınırlandırılmıştır. [Güler Çelgin, "Eίκασία" *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük,* İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2011, s. 201; Ahmet Cevizci, "Eikon", *Felsefe Sözlüğü,* 8.b., İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2013, s. 536]. Eikazō fiilinin isim hali eikasmadır ve bu isim eikōu kavramıyla anlamdaştır. Bu kavram, eikazō şeklinde ifade edilen sürecin sonucunu belirtir. Anlam yakınlığı olan eikasia ile *phantasia* kavram çifti benzer manalar taşımalarına rağmen bu iki kavram arasında ince bir ayrım oluşur. Kopya ve kopyalama ile ilgili olan eikasia kavramı; dış dünyaya dikkat çekerken, görüntü ve izlenimleri ifade eden phantasia ise zihin ya da ruha işaret eder.[Bundy, *The Theory of Imagination in Classical and Mediaeval Thought,* s. 11-12**;** Cocking, *Imagination* s. 8].

[129] Eyüp Şahin ve Haris Macic, "İslâm Felsefesine Bir Adım Olarak Neoplatonism (Yeni Eflatunculuk): Proclus ve Fârâbî Arasında Metafizik Bir Karşılaştırma", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* C. 5, S. 2, 2014, s. 203.

[130] Proclus, *The Elements of Theology,* 64. Önerme, s. 61.

[131] Proclus, *The Elements of Theology,* 65. Önerme, s. 63.

var olmak için kendileri altındaki varlıklara ihtiyaç duymazlar. İkinciler ise bir ışık ve görünümden ibaret olanlardır. İkinci gruptakiler var olmak için bir konuya ihtiyaç duyar.[132] Proklos, ikinci grupta zikrettiği henadları, birbiriyle bağlantılı ikili bir yapıda sunar. Burada Mutlak Bir'e yakın olan varlıklar bulunduğu gibi, Salt Varlık'ın yansıması olan ara varlıklar da mevcuttur. Proklos, bu satırlarda da eikasia kavramını kullanmıştır. Proklos'un *phantasia* ve eikasia arasındaki bilinçli ayrımının nedeni, *phantasia*nın insan nefsinin *hayal* yetisiyle, eikasianın ise insanı aşan varlık alanındaki görünümlerle ilgili olmasıdır. Proklos'un *Teolojinin Unsurları* eserinin tercümesi olan *el-İzâh fi'l-hayri'l-mahz*'da ise bu bağlamın devam ettirilmediğini görüyoruz. *el-İzâh*'ta eikasiadan ziyade *phantasia* kavramının aktarımı söz konusudur.

el-İzâh fi'l-hayri'l-mahz'da insan nefsi ve yetileriyle ilgili ayrıntılı bilgiye ulaşmak mümkün değildir, ancak insan yetilerine *el-İzâh*'ın beşinci babında İlk Neden'in nitelenip nitelenemeyeceği meselesinde kısmen değinilmiştir. Burada İlk Neden'in her tür nitelemenin üzerinde bulunduğu ve her şeyin sebebi olan Salt Varlık'ın niteliklerinin dile getirilmesinin oldukça güç olduğu vurgulanır. Bu zorluk ise Salt Varlık'ın ikincilerle nitelendirilmesiyle aşılır:

> İlk Sebep, nurunu yansıttığı ikincilerle nitelendirilir. Başka bir ışıktan güç almayan Salt Varlık, sebebi olduğu varlığı aydınlatır. Çünkü o, kendisinin üstünde bir ışık olmayan Mutlak Nur'dur. Bundan dolayı sadece İlk Sebep, nitelendirmeden üstündür. Çünkü onun üstünde kendisi vasıtasıyla bilinebileceği bir neden yoktur. Her şey, kendi sebebiyle nitelendirilir ve bilinir. Bir şey sadece sebepse ve sonuç değilse, İlk Sebep vasıtasıyla bilinemez ve tüm sıfatlardan uzak olduğu için nitelendirilemez.[133]

el-İzah'ın bu bölümünde Mutlak Nur'un nitelendirilemeyişi, ilk etapta onun her şeyin sebebi olmasına bağlanır. O, tüm varlıkların sebebi olduğu için onu nitelendirecek üst bir illet bulunmamaktadır. Bundan dolayı Mutlak Nur nitelendirilemez. İkinci aşamada ise İlk Sebep ile kendisinden sudur etmiş varlıklar arasında ayrıma gidilerek nesnelerin nitelendirilmesi irdelenir ve nitelenişin İlk Sebep için değil de, çokluğu içinde barındıran varlıklar açısından geçerli olduğu belirtilir. Müellife göre "niteleme, konuşmayla gerçekleşir. Sonrasında ise -biri diğeriyle bağlantılı olarak- konuşma akılla,

---

[132] Proclus, *The Elements of Theology,* 114. Önerme, s. 101; Şahin, a.g.m., s. 204.

[133] Aristoteles (?),"Kitâbu'l-İzâh fi'l-Hayri'l-Mahz li-Aristûtâlîs/*Bâb 5*", *el-Eflâtûniyye el-Muhdese inde'l Arab,* nşr. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1977, s. 8-9; Ayrıca bkz. Proclus, *The Elements of Theology,* ed. Eric Dodds, London: Oxford University Press, 1963, 123. ve 162. Önermeler; Fârâbî (?), *Risâle fi'l-'İlmi'l-İlâhî,* s. 177.

akıl düşünüp taşınmayla (fikir), düşünüp taşınma vehimle, vehim ise duyularla olur. Mutlak Nur ise sebebi olduğu nesnelerin üzerindedir. O; duyum, vehim, düşünüp taşınma, akıl ve konuşma alanında değildir. Bundan dolayı da nitelendirilemez."[134] Müellif aynı doğrultuda ilerleyerek idrak aşamalarıyla konuyu ayrıntılandırır. Ona göre "şey ya algılanabilirdir ve duyulara konu olur ya vehmedilirdir ve vehme konu olur ya da değişmeksizin tek bir hal üzere sabit kalır ve akla konu olur. Değişen, sürüp giden, oluş ve bozuluş alanında olur ve bu durumda da fikre konu olur. İlk Sebep, aklî ve semâvî varlıkların üzerindedir. Bundan dolayı duyum, vehim, düşünme ve akıl ona erişemez. İlk Sebep, Akıl olan ikinci sebep yoluyla delillendirilir. O, en üstün ve en yüce türü itibariyle sebep olduğu ilk şeyin adıyla isimlendirilir. En yüce, en üstün ve en şerefli olan İlk Sebep dışında malülü olan her bir şeyin illeti vardır."[135] Müellif, Mutlak Nur'un duyumun ötesinde olduğunu belirtmek için kavrama süreçlerine dikkat çeker. Bu idrak dizilişinde onun, vehim kavramını kullandığı göze çarpar. Bu kullanış şekli, ilk olarak "*phantasia* kavramı yapılan tercümelerle vehim yetisiyle mi karşılık buldu?" sorusunu; ikinci olarak ise "Antik felsefede zaman içerisinde müstakil bir yeti görünümü kazanan *phantasia,* tercüme edilen eserlerde vehmin bir fonksiyonu olarak mı değer kazandı?" sorusunu akla getirir.

el-İzâh fi'l-hayri'l-mahz teoloji konularının yoğun işlendiği bir eser olduğu için, insan nefsinin yetilerinin sayısı, fonksiyonları ve bunların birbirleriyle olan irtibatı hakkında ayrıntılı bilgiye ulaşmak mümkün değildir. *El-İzâh*'ın beşinci babında, yukarıda açıkladığımız gibi, nitelemenin oluşumunda yetiler sıralanır. Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları* başlıklı çalışmasında idrak aşamalarından biri olarak vehme yer verir; ayrıca *mütehayyile*ye de gönderme yapar.[136] Yaşar Aydınlı ise "el-İzâh fi'l-Hayri'l-Mahz ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risâle" başlıklı makalesinde bahsi geçen bölümü "İlk Neden hem daimi aklî nesnelerin hem de yok olucu nesnelerin üzerindedir ve bundan ötürü, ne duyular, ne *mütehayyile*, ne pratik düşünme ve ne de akıl O'nu kavrayabilir." şeklinde aktararak *mütehayyile* yetisini ön plana

[134] Aristoteles (?), *Kitâbu'l-İzâh fi'l-hayri'l-mahz /Bâb 5*, s. 8.
[135] Aristoteles (?), *Kitâbu'l-İzâh fi'l-hayri'l-mahz /Bâb 5*, s. 9.
[136] Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları,* İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s. 52.

çıkartır.[137] *el-İzâh fi'l-hayri'l-mahz*'ın Batı dünyasına aktarımı olan *Liber de Causis*'e baktığımızda ise müellifin *hayal* gücünü ifade ettiği göze çarpar:

> İlk Sebep, bütün tanımların üzerindedir ve konuşma (loquela) ona ulaşamaz. Çünkü tanımlama konuşmayla, konuşma akılla, akletme düşünmeyle (dianoia), düşünme imgelemle (*imagination/phantasia*), imgelem gücü duyu algısıyla gerçekleşir. İlk Neden, bütün bunların üstündedir, bunların nedeni O'dur; böylece imgelenemez, düşünülemez, akla ya da dile getirilemez, bunların sonucu olarak da tanımlanamaz.[138]

Alıntıda belirtildiği gibi, Tanrı hakkında herhangi bir tanımlamanın mümkün olmadığı üzerinde durulur. Zira Tanrı'yı tanımlamada diğer yetiler gibi *hayal* gücü de aciz kalır. *Liber de Causis*, Batı'ya *el-İzâh fi'l-hayri'l-mahz* üzerinden aktarılmış olsa da, bu eserde İslam mütercimlerinin tercih ettiği "vehim" kavramı kullanılmayarak Antik felsefedeki *hayal* yetisi olan *phantasia* kavramına sadık kalınır. Duyu algısı ile akıl gücü arasında fonksiyonunu icra eden bir yeti olarak *hayal* gücünün konumu değiştirilmez. İmgelem, duyu algısına, akıl da imgelemeye göre daha üstün görülür.

Aquinolu Thomas da *Nedenler Kitabı* şerhinde *phantasia* kavramının kullanım devamlılığını sağlar. Thomas, tüm bilgi ve ifade gücünün üzerinde olan "İlk Sebebin tanımlanamayacağı" savının kanıtlama yollarından biri olarak Salt Nur'un kendisi aracılığıyla bilinemeyeceğini belirtir. Bu durum, bilmenin farklı türleri gösterilerek açıklanır. Aşamalardan biri de imgelemdir. Thomas'a göre İlk Neden'in duyulur, hayal edilir, düşünülür ve gelip geçici şeylerin üstünde olduğu belirgin iken, sonsuzlukla var olan akılsal şeylerin üzerinde olduğu net değildir. Müellif bu kısmı kapalı bırakmıştır. Oysa Proklos "bütün düşünce, ister akılsal, ister sezgisel olsun, varlıktan oluşur" derken bu kısma açıklık getirir. Zira aklın kavradığı ilk şey varlıktır; akıl, varlığı olmayan şeyi kavrayamaz. Bundan dolayı İlk Sebep, varlığın da üstünde olduğundan, akılsal varlıkların üzerindedir.[139] Thomas, *Nedenler Kitabı* şerhinde, akıl gücünü *hayal* gücüne göre daha yetkin bir yeti olarak gördüğü için, açıklamalarını akıl yetisi üzerinde yoğunlaştırır. Bundan dolayı da *phantasia* hakkındaki yorumu sınırlı kalmıştır.

---

[137] Yaşar Aydınlı, "el-İzâh fi'l-Hayri'l-Mahz ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risâle", *Marife,* S. 1, 2002, s. 110.

[138] Aristotle (?), *The Book of Causes*, s. 34; Nedenler Kitabı çevirisinde Mehmet Barış Albayrak imgelem gücünün Arapçada vehim olarak geçtiğini, vehmin *tahayyül* olarak da karşılanabileceğini ifade ederek vehim ile *mütehayyile*yi eşitleyen bir kavramlaştırmayı tercih etmiştir. Nedenler Kitabı (Liber de Causis), 1. dipnot, s. 34.

[139] Proklos, *Nedenler Kitabı (Liber de Causis) ve Aquinolu Tomasso'nun Nedenler Kitabı Yorumu,* s. 95.

3. Risâle fî'l 'İlmi'l-İlâhî

Yeni Platonculuğun düşünce sisteminin İslam dünyasına aktarımında incelenmesi gereken diğer bir eser olarak karşımıza *Risâle fî'l 'İlmi'l-İlâhî* çıkar. Bu eserin Paul Kraus tarafından Kahire Teymuriyye'de Mısır Kütüphanesi Ahmet Teymur Paşa koleksiyonunda keşfedilmesi, risalenin Fârâbî'ye ait olmasıyla ilgili genel kabulün sorgulanmasının yolunu açmıştır. Kraus gerek risalenin üslubu, gerekse kelime seçimi nedeniyle eserin Fârâbî'ye ait olmadığını düşünmüş ve yaptığı karşılaştırmalı incelemelerle de Fârâbî'ye atfedilen *Risâle fî'l 'İlmi'l-İlâhî*'nin Plotinus'un V. *Enneadlar*'ının özeti olduğu sonucuna ulaşmıştır. Kraus'a göre *Risâle fî'l 'İlmi'l-İlâhî*'yi Fârâbî'den yaklaşık bir asır önce yaşamış ve Kindi'nin çağdaşı İbn Nâ'ime el-Hımsî tercüme etmiştir. Kraus, bu varsayımını hem Ûsûlûcyâ hem de *Risâle fî'l 'İlmi'l-İlâhî*'nin üslup ve terminoloji bakımından benzer olması nedeniyle bunları tercüme edenin aynı kişi olduğunu öne sürerek güçlendirir.[140]

Risâle fî'l 'İlmi'l-İlâhî'nin içeriğine baktığımızda ise, *el-İzâh fi'l-hayri'l-mahz*'da da geçtiği gibi, Tanrı hakkında konuşmanın güçlüğünden bahsedildiğini görüyoruz. Bu risâlede bir yandan Tanrı'ya dair zihne takılan sorulara cevap aranırken, diğer taraftan O'nunla ilgili yanlış söylemlerin de önüne geçilmeye çalışılır:[141]

> İlk Sebebin ilk fiili, Akıldır. Güneşten nesneler üzerine ışınların yansıması gibi, Akıl da İlk Fail'den gelen nurla aydınlanır. İlk Fail'in bu fiiliyle, aklî varlıkların tamamı ortaya çıkmıştır. İlk Sebep, kendisinden yayılan ışıkta azalma olmaksızın varlığa getirdiği aklî şeylerin tümünden yücedir. "O, diğer var olanlardan farklıdır; akıl, görme ve bilgiden yoksundur" derken onun cevher olmadığını belirtmiyoruz. Kastettiğimiz "o, cevher, akıl, duyu ve bilginin üzerindedir. O, kendisini görür ve her şeyin üzerinde olan zatını bilir. Tüm bilginin üzerinde olması nedeniyle İlk İlim'dir. Akılların tamamından yüce olduğu gibi tüm ilimlerin de üzerindedir. O, kesinlikle öğrenmeye ihtiyaç duymaz."[142]

Yapılan alıntı içerisinde İlk Sebep'e ait ilmin, insan bilgisi gibi süje-obje ilişkisi sonucu meydana gelmiş bir bilgi türü olmadığı vurgulanır. Aksi halde bilmesi için İlk Sebeb'in de nesnelere muhtaç olması gerekirdi ki bu, Tanrı'yla bağdaşmayan bir iddia

---

[140] Terkan, *El-Fârâbî'ye Atfedilen Yeni Platoncu Bir Eser*, s. 187; Aristoteles (?), *Esûlûcyâ Aristûtâlîs*, Giriş, s. 2; İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler,* ed. Cüneyt Kaya, İstanbul: İsam Yayınları, 2013, s. 74; Köroğlu, *İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, s. 145.

[141] Burhan Köroğlu, "Fârâbî Felsefî Sistemindeki Yeni Platoncu Unsurlar Hakkında Bir Değerlendirme", *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Uluslararası Sempozyum*, 2014, s. 310.

[142] Fârâbî (?), *Risâle fî'l-'İlmi'l-İlâhî* s. 175; Terkan, a.g.m., s. 201.

olurdu.[143] Her şeyin var olma sebebi olan İlk Fail ise zatını bildiği gibi, kendi dışındakileri de bilir, bundan dolayı o gerçek bilendir. Bu noktada, "basit olanda durum bu şekildeyse, mürekkeb olanda nasıldır?" sorusu gündeme gelir. Müellif, "mürekkeb olanın kendi zatını bilmesi mümkün müdür?" sorusunu sorarak konunun mecrasını değiştirir. Müellife göre "mürekkeb olanın kendi zatını bilmesi mümkün değildir." Mürekkeb olan, zatı dışındakileri bilse de, kendisiyle ilgili bilgiye sahip değildir. Haliyle mürekkeb olanda gerçek bilginin varlığından bahsedemeyiz. *Risâle fi'l 'İlmi'l-İlâhî*'nin bu kısmında basit ve mürekkep olanın zatını ve nesneleri bilmesi hakkında yapılan kıyas, yetileri de içine alacak şekilde genişletilir:

> Duyu algısı, kendisi dışında olan şeyi bilir, aklın ne olduğunu bilmeye güç yetiremez. Aynı şekilde, vehim ve düşünüp taşınma (fikir) kendi dışında olanları bilir, ama aklın ne olduğunu bilmez. Akla gelince, o; duyu algısını, vehmi, düşünüp taşınmayı bilir ve onları doğru bir şekilde niteler. Aklî şeylere gelince, hiç kimse aklın onları doğru ve sağlam bir şekilde bildiğinden şüphe etmez.[144]

Görüldüğü üzere, İlk Sebep ve sırasıyla var olanlar arasındaki hiyerarşik düzen, yetiler arasında da kendini gösterir. Akıl yetisi; düşünüp taşınma, vehim ve duyu algısının üzerindedir. Duyu algısı, vehim ile düşünüp taşınmaya, vehim de, fikrin de aracılığıyla akıl yetisine veri sağlamaktan sorumludur. Bundan dolayı duyu algısı, vehim ve fikir; akıl hakkında bilgiye sahip değildir. Diğer açıdan ise akıl yetisi; düşünüp taşınma, vehim ve duyumun fonksiyonlarından haberdardır:

> Nefsin algısal yönü sadece kendisi dışında olanı bilir; nefsin fikirsel yönü ise duyu algısının vehme sunduğu sureti bilir; birleştirilmiş veya ayrıştırılmış formlar üzerinde tasarrufta bulunur. Duyu algısı hizmetçi konumundayken, akıl yetisi ise hükümdar konumundadır. Aklın ilkelerini kabul eder ve onun yolunu takip edersek, bizim de hükümdar olmamız mümkündür. Duyu algısı, akla uzak olduğundan, onda bulunana erişmesi zordur. Akıl gücü de duyu algısına ancak soyutlama neticesinde nefste bulunan suretler aracılığıyla ulaşır.[145]

Yukarıdaki satırlarda ifade edildiği gibi, duyulur ve vehmedilir suretler, akıl gücü tarafından işlenmediği sürece değersiz görülür. Nasıl ki Aklın yüce âlemden elde ettiği her şey faziletliyse, akıl gücündeki akledilirler de değerlidir. Duyu ve vehimdeki suretler,

---

[143] Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, s. 53; Ceyda Altıntop, "Plotinus'taki 'Bir' Kavramının Ortaçağ Felsefesi İslam Düşünürlerindeki 'Sudûr' Nazariyesi Üzerindeki Etkisi", *Akademia Disiplinlerarası Bilimsel Araştırmalar Dergisi,* C. 2, S. 1, 2016, s. 64.

[144] Fârâbî (?), *Risâle fi'l-'İlmi'l-İlâhî*, s. 171; Terkan, a.g.m., s. 195.

[145] Fârâbî (?), *Risâle fi'l-'İlmi'l-İlâhî*, s. 171; Terkan, a.g.m., s. 195.

akledilir olana dönüştürülmediği sürece bunlara kıymet verilmez.[146] Bundan dolayı müellif algılama ve vehmetmeyi akıl gücüne hizmet edilmesinde bir basamak olarak görmüş ve asıl değeri akıl gücüne yüklemiştir.

Risâle fî'l 'İlmi'l-İlâhî'de ele alınan basit ve mürekkep varlıkta bilme ve *hayal* gücü arasındaki ilişkinin görüntüsü, Plotinus'un *Enneadlar* eserinin 5. bölümünün 3. kısmıyla paralellik arz eder. Plotinus'a göre akıl gücü ile duyu algısı arasında bulunan *phantasia*, duyu algısından elde ettiği formları işleyerek akıl gücünün yargıda bulunmasına aracı olur. Plotinus, duyu algısının soyutlamayla elde ettiği yeni suretler ve *hayal* gücünün işlemden geçirerek hafızada muhafaza edilen suretler arasında ayrıma gider. Ona göre duyunun algıladığı yeni formlar, hafızadaki korunmuş suretlerle uyumlu olduğunda hatırlama gerçekleşir.[147] Plotinus, konuyu daha da ayrıntılandırır; *hayal* gücünün çıkarımsal akılla olan ilişkisine değinir:

> Duyu organı olan göz, bir insanı görür ve soyutladığı insan imgesini çıkarımsal akla gönderir. Çıkarımsal akıl ise ilk imgeyi tanımlama adına "bu kimdir?" sorusuyla hafızaya yönelir ve hafızadaki ikinci imge olan "Sokrates" karşılaştırılır. İki imge arasında uyum yakalanırsa "bu, Sokrates'tir" önermesiyle hatırlama oluşur. Şayet hafızada buna dair bir imge bulunmasaydı, duyunun verdiği ilk imge bu kişinin kim olduğuna dair yanıtı veremezdi. Yine de duyu algısının gönderdiği bu yeni imge, her zaman ilk haliyle kalmaz ve çıkarımsal akıl, *hayal* gücünün yeni terkipler oluşturmasıyla Sokrates hakkında sahip olduğu imgeyi geliştirebilir.[148]

Yukarıdaki alıntıda anlaşılacağı üzere Plotinus, *hayal* gücünü duyu algısı ve akıl gücü arasında bir yeti olarak zikreder. Bu yetinin duyu algısıyla iletişimi olduğu gibi, hafıza yetisiyle de karşılıklı etkileşimi vardır. Çıkarımsal akıl ise duyu algısı, *hayal* gücü ve hafızadan kendisine ulaştırılan verilerle iş görür. *Risâle fî'l 'İlmi'l-İlâhî*'de ise duyu algısı ve akıl gücü arasında aracı bir yeti olarak vehim yetisinden bahsedilir. Risalede vehmin hafızayla olan irtibatına değinilmemiş ve çıkarımsal aklın oluşturduğu önermelerde vehmin rolü yüzeysel olarak aktarılmıştır.

Antik Yunan filozoflarının *phantasia* konusunda oluşturdukları birikim, Kindî'nin başkanlığındaki tercüman grubunun yaptığı çevirilerle İslam dünyasına intikal etmiştir. Başta ilk İslam filozofu Kindî olmak üzere İslam düşünürleri, Antik-Helenistik birikimi

---

146 Fârâbî (?), *Risâle fî'l-'İlmi'l-İlâhî*, s. 170; Terkan, a.g.m., s. 195.

147 Plotinus, *The Enneads*, V.3.2., s. 382; Plotinus, *Dokuzluklar, V. 3, "Bilen Hipostazlar ve Varlığın Ötesinde Olan İlke Üzerine",* çev. Zeki Özcan, Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011, s. 52.

148 Plotinus, *The Enneads*, V.3.3., s. 382; Plotinus, *Dokuzluklar, V. 3, "Bilen Hipostazlar ve Varlığın Ötesinde Olan İlke Üzerine",* s. 53; Watson, *Phantasia in Classical Thought*, s. 102.

Yunan filozofları üzerinden değil, metinler yönüyle tanımışlardır. Bu durum bir taraftan İslam filozoflarına metinlerle ilgili bilinen yorumlardan bağımsız bir şekilde hareket etme olanağı vermiş; diğer taraftan ise Antik filozoflar ve metin geleneği hakkında tarihsel süreklilik fikrinden zaman zaman uzaklaşılmasına sebep olmuştur. Söz gelimi Plotinus'a ait *Enneadlar*'ın IV-VI kitaplarının *Üsûlûcyâ* başlığıyla ve Proklus'a ait *Teolojinin Unsurları* kitabının bir bölümünün de *el-İzâh fi'l-hayri'l-mahz* adıyla Aristoteles'e nispet edilmesi böyle bir durumun neticesi olarak görülür.[149] *Aristoteles'in Teolojisi* ve *el-İzâh fi'l-hayri'l-mahz*'ın, Aristoteles'in eserleri *Metafizik* ve *fi's-Sema* ile eş zamanlı tercüme edildiği göz önünde bulundurulursa, İslam felsefesinde sahte-Aristocu eserlerin Aristoteles'in orijinal eserleri kadar itibar gördüğü söylenebilir.[150]

Çeviri metinlerde eser ve müellif arasındaki uyuşmazlık, *phantasia* hakkında farklı değerlendirmeleri de beraberinde getirmiştir. Eserde dile getirilen görüşün farklı bir müellife ait olduğu düşüncesi, haliyle yorumlamanın yönünü de değiştirecektir. Bundan dolayı Plotinus ve Proklus'un *phantasia* hakkındaki düşünceleri, İslam dünyasına Aristoteles'in görüşleri şeklinde aktarılmıştır. Eser ile müellif arasındaki uyuşmazlık durumu haricinde, tercümelerin kelimesi kelimesine çevrilmeyip bazı kısımlarının özet şeklinde verilmesi nedeniyle *phantasia* konusunun tüm ayrıntılarıyla aktarılmadığını söylemek gerekir. Bu sebeple İslam filozofları aktarılan kısımlarla *hayal* yetisine dair özgün fikirler üretme imkânı elde etmiş ve *phantasia*yı yeniden yorumlama yoluna gitmişlerdir. Bu durumun bir sonucu olarak İslam filozoflarının *phantasia* konusuyla ilgili yaptığı çalışmalar, tercümelerle sınırlı kalmamış; Antik felsefedeki *phantasia* görüşü, İslam kültürünün dokusuna uygun şekle büründürülerek özgün eserlerde bu konuya da yer verilmiştir. *Phantasia* kavramı; Kindî'nin eserlerinde "*musavvira*", Fârâbî ve İbn Sînâ'da ise "*mütehayyile*" kavramıyla karşılanmıştır. Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından *tahayyül*ün epistemolojik yönünün yanı sıra metafizik ve sosyo-politik veçhesine de değinilerek kavramın anlam ve işlevi genişletilmiştir. Şimdi *tahayyül*ün özgün eserlerdeki görünümünü inceleyelim.

[149] İbrahim Halil Üçer, "Tercüme Hareketi ve Etkileşimler", *İslam Düşünce Atlası,* ed. İbrahim Halil Üçer, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017, s. 324.

[150] Eyüp Şahin, "Aristoteles Felsefesinin Aktarımında Sahte-Aristocu Eserlerin Rolü: Usûlûcyâ Aristûtâlis ve el-Hayru'l-Mahz Üzerinden Bir Analiz", *Journal of Islamic Research,* C. 30, S. 1, 2019, s. 25.

İKİNCİ BÖLÜM
TAHAYYÜLÜN PSİKO-FİZYOLOJİK GÖRÜNÜMÜ VE İŞLEVSEL AÇILIMI

I. TAHAYYÜLÜN YETİLER ARASINDAKİ KONUMU

A. NEFSİN TANIMI

Zamanla çeşitli anlamlar kazanan psykhe, Antik felsefede, "soluk, yaşam belirtisi, tin, zihin, akıl" gibi anlamlara gelir. Bu anlam zenginliği içerisinde felsefe tarihiyle ilgili yapılan çalışmalarda psykhenin çevirisinde tercih edilen kavram 'ruh' olmuştur.[151] Psykhenin İslam felsefesine intikalinde geçirdiği kavramsal dönüşümünün seyri takip edildiğinde ise, Aristoteles'in *Peri Psukhês* eserinin, herhangi bir anlam kayması olmaksızın, *Kitabü'n Nefs* şeklinde tercüme edildiği görülür.[152] Ruh ve nefs, zaman zaman birbirinin yerine kullanılabilen lafızlar gibi görünse de,[153] kullanıldıkları bağlamlara göre bu kavramlara çeşitli anlamların yüklendiği de olmuştur.[154] İnsanın manevî temayülleri ve metafiziksel yapıdaki duyumları ifade edilirken, soyut cevher olan ruh kavramı seçilmiş;[155] bedenle birlikte aktif olan duyumlar ise nefsle belirtilmiştir.[156] Ayrıca ruh ve nefs kavramları, her ilmî alanın kendi yapısına göre tekrar tekrar anlamlandırılarak kullanıma sunulmuştur.[157] Bu bağlamda Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da "duyu sinirleri, doğal ruhtan gelecek şeyin dumansız olanına ihtiyaç duyar" diyerek bu eserinde nadiren de olsa ruh kavramını seçer.[158] Açıkçası Fârâbî, bu kısımda, psykhenin çevirisi olan nefsi tercih etmekten ziyade pneumanın çevirisi olan ruh kavramına yönelmiştir. "Kendisine ilâhî olandan üfürülmüş, rüzgâr, nefes" gibi anlamlara gelen pneumanın görevi, fiziksel organlar ile pskhe arasındaki duyum ve hareket bağını sağlamaktır.[159] Fârâbî, bu metinde, muhtemelen, pneumanın organları hareketlendiren bir

---

151 Çiğdem Dürüşken, "Antikçağ'da 'Psykhe' Kavramına Genel Bir Bakış I", *Felsefe Arkivi,* S. 29, s. 75.
152 Bkz. *Aristotalis fi'n-nefs*, nşr. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt, 1978.
153 İbn Bâcce, "Tedbîru'l-Mütevahhid"*, Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye,* thk. Macid Fahri, Beyrut, 1968, s. 49.
154 Muhittin Bağçeci, "İnsanın Mahiyeti ve Ruhu", *Bilimname,* VIII, S. 2, 2005, s. 34.
155 Hasan Özalp, "Nefs-Meâd İlişkisi Bağlamında Farabi ve İbn Sînâ'nın Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. XVI, S. 1, 2012, s. 254.
156 Gürbüz Deniz, "İnsanî Ruh Üzerine", *Eskiyeni,* S. 37, 2018, s. 30.
157 Hüseyin Atay, "Nefs", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXXVII, s. 12.
158 Fârâbî, *Kitâb Mebâdî Ârâ ehl el-Medînetü'l-Fâzıla,* trans. Richard Walzer, Oxford University Press, 1985, s. 180.
159 Peters, "Pneuma", *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü,* s. 304; Ahmet Soysal, *Ruh Sorusu,* İstanbul: Monokl Yayınları, 2013, s. 17.

ilke olma anlamını taşıması nedeniyle duyu sinirlerinin algılamasında ruh kavramına yer verir. İbn Sînâ'nın da nefs ve ruh kavramları arasındaki bu nüansı gözettiğini görüyoruz. O, *Edviyetü'l Kalbiye*'de, kalbin sol odacığının ruhun merkezi olarak var kılındığını belirtir.[160] İbn Sînâ'nın psikolojik tahlillerinde ruh, bedensel yapıyla özellikle kalp ve beyinle yakından irtibatlıdır. Nefs, bedene ruh vasıtasıyla canlılık kazandırır. Ruh, canlılığın ve hareketin yakın nedenidir.[161]

İslam felsefesi alanında, tercümeler dönemi ve sonrasındaki metinlerde ise kullanım yoğunluğu gösteren kavram ruh değil nefstir. Kindî'nin *Tanımlar Risâlesi*'nde "bilkuvve canlılığa sahip tabiî cismin ilk yetkinliği" şeklinde yaptığı nefs tarifi,[162] Aristoteles'in ruh tanımını yansıtır biçimde[163] canlı cismin ilk yetkinlikle başlayıp, son yetkinlikle en üst seviyeye ulaştığı gelişim aşamalarını dile getirir. Filozofun Platoncu ruh anlayışına işaret ettiği "var olan güçleri sayesinde kendiliğinden hareketi oluşturan aklî bir cevher" tanımı ise bedenden bağımsız manevî bir cevher olan nefse, akıl ve hareket etme gücü nispet eder.[164] Nefsin tanımını bu şekilde belirten Kindî'nin, nefsin yetilerini sıralamadaki tutumu belirgin değildir. Kindî, Platon'u takip ederek nefsin yetilerini; arzu, öfke ve akıl şeklinde üçe ayırır. Başka bir bölümlemeye değinmese de metinlerinin farklı yerlerinde Aristotelesçi nefs tasnifini hatırlatan nefsin güçlerinden yani duyu algısı, *musavvira*, vehim ve akıldan bahseder.[165] Kindî'ye göre duyu algısı, *musavvira* ve akıl nefse; arzu ve öfke yetisi bedene aittir.[166]

Fârâbî ise eserlerinde nefsin yetileri hakkında geniş bilgi verdiği halde, nefsin tarifini yapmaz. Filozof, nefsin yetilerini es-*Siyâse*'de akıl, beslenme, *mütehayyile,* duyu algısı şeklinde ve yine *es-Siyâse*'de farklı bir gruplandırmayla teorik akıl, pratik akıl, arzu etme, *mütehayyile* ve duyu algısı şeklinde sıralamakta;[167] *Fusûl*'de ise beslenme, duyu

---

[160] İbn Sînâ, "Edviyetü'l Kalbiyye"*, min Mü'ellefâti İbn Sînâ*, thk. Muhammed Züheyr el-Bâbâ, Halep, 1984, s. 221; *el-Kânûn fi't-Tıbb, 3/1,* çev. Esin Kâhya, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2018, s. 10.

[161] Hüseyin Aydın, "Kusta b. Luka ve Ruh ile Nefs Arasındaki Ayırım Adlı Kitabı"*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 40, S.1, 1999, s. 401.

[162] Kindî, "fî Hudûdi'l-Eşya ve Rusûmihâ", *Resailu'l-Kindî el-Felsefîyye*, nşr. Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde, C. 1, Kahire, 1950, s. 165.

[163] J. L. Ackriil, "Aristoteles'in Ruh (Psuche) Tanımları", *Arkhe-Logos*, çev. Aylin Çankaya, S. 1, 2016, s. 29.

[164] Enver Uysal, "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlaki İçeriği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 13, S. 2, 2004, s. 150.

[165] Kindî, *Risâle fî Mâhiyyeti'n-Nevm ve'r-Rüyâ*, s. 294.

[166] Kindî, "Risâle fî'n-Nefs", *Resâilü'l-Kindî el-Felsefîyye*, thk. Abdülhâdi Ebû Ride, Mısır, 1950, s. 273.

[167] Fârâbî, *Kitâbü's-Siyâseti'l Medeniyye*, nşr. Fevzî Mitrî Neccâr, Beyrut, 1998, s. 32.

algısı, *mütehayyile*, arzu ve akıl olarak nefsin beş yetisinin bulunduğunu belirtmekte;[168] *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da ise yetileri; beslenme, duyu algısı, *mütehayyile*, akıl yetisi şeklinde tasnif etmekte; bu güçlere arzunun bitiştiğini vurgulamakta[169] ve duyu gücünün yöneticisi olarak da ortak duyudan bahsetmektedir.[170] Fârâbî, nefsin her kuvvesinin kendi içerisindeki durumunu değerlendirirken, kuvvenin kalpteki amir gücünü, bedenin diğer organlarına dağılmış olan yardımcı ve hizmetçi güçlere yönetici tayin ederek, yetiler arasında hiyerarşik bir düzen oluşturur. Bu sistem sadece yetinin yönetici gücü ve yardımcı güçleriyle sınırlı kalmaz. Aynı zamanda tüm yetilerin yönetici güçleri arasında da hizmet etmede belli sorumlulukları yapmaya dayanan bir ast-üst ilişkisi vardır.[171] Fârâbî, diğer yönden, nefsin yetileri arasında madde-suret ilişkisine dayalı bir bağıntı da oluşturur: "Yönetici beslenme yetisi, yönetici duyu yetisi için madde gibidir. Duyu algısı da beslenme yetisinin suretidir. Yönetici duyum da *mütehayyile* yetisi için madde gibidir. *Mütehayyile* de yönetici duyumun suretidir. *Mütehayyile,* akletme yetisi için madde gibidir. Akletme gücü, *mütehayyile*nin suretidir. Akletme yetisi, başka bir güç için madde değildir. Bu yeti, kendinden önce gelen her suretin suretidir."[172] Duyum olmasa da beslenme gerçekleşir ancak duyumun ortaya çıkabilmesi için beslenen bir organizmanın var olması gerekir. İnsanın beslenme yetisi, duyumun gerçekleşmesinde duyu algısının amacına hizmette bulunur. Duyusal veri olmaksızın insandaki *mütehayyile* işlevini gerçekleştiremeyeceği için bu yetinin kendi fiilini yerine getirmesinde duyum olmazsa olmaz bir şarttır. Nefs, *mütehayyile* aracılığıyla akla ileteceği suretleri yönetici duyumda muhafaza eder. Akıl ise *tahayyül*ün verileri üzerinde işlemde bulunur.

İbn Sînâ ise *eş-Şifâ*'da nefs konusuna eğildiği satırlarda, nefsi, birçok yönden tanımlamaktaysa da[173] son tahlilde yetkinlik kavramının ön plana çıkartıldığı bir tanımla

---

168 Fârâbî, *Fusûl Münteze'a*, thk. Fevzi Mitrî Neccâr, Beyrut: Dâru'l Maşrık, 1971, s. 27.

169 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 164.

170 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 166.

171 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 166-170; Kindî, Fârâbî'de görülen yetiler arasındaki yönetici ve yönetilenin bulunduğu sistem gibi ayrıntılı bir açıklamaya gitmese de farklı bir sınıflandırmayla beyni birincil organ ve göz, kulak, burun, dil, damak ve küçük dilin ikincil organ olduğunu belirtmiştir. (Kindî, *Risâle fî Mâhiyyeti'n-Nevm ve'r-Rüyâ*, s. 299.) Fârâbî'ye göre ise yönetici organ kalptir. Bedendeki diğer organların kalbi yönettiği düşünülemez. Beyin de benzer şekilde bir tür yöneticidir. Kalbin yöneticiliği birincilken, beynin yöneticiliği ikincildir. Kalp, beyni; beyin de diğer organları yönetir. Diğer organlar da kalbin gayesini göz önünde bulundurarak beyne yardımcı olur. [Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 174.]

172 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 174.

173 "Nefs, kendisinden meydana gelen fiillere kıyasla kuvve, duyulur ve akledilir suretlerden kabul ettiği şeye kıyasla diğer bir anlamda kuvve, konumlandığı maddeyle beraber nebâtî ve hayvânî cevherin

karşımıza çıkar: "Nefs, hayâtî fiilleri yerine getirecek organik doğal cismin ilk yetkinliğidir."[174] İbn Sînâ, ilk yetkinlik ve ikinci yetkinlik olmak üzere yetkinliği ikiye ayırır. İlk yetkinlik, kılıcın şeklinde olduğu gibi türün kendisiyle bilfiil tür durumuna gelmesidir. İkinci yetkinlik, kılıcın kesmesi ve insanın seçmesi, düşünüp taşınması, duyumlaması, hareket etmesinde görüldüğü üzere, etki ve etkilenimlerin türde ortaya çıkmasıdır. İlk yetkinlik düzeyinde olmasa da bunlar da türün yetkinliğidir. Hiç şüphesiz İbn Sînâ'nın nazarında yetkinlik, bir şeyin yetkinliğidir. Nefs de bir şeyin yetkinliğidir ki, esasen, bu şey de cisimdir. Ne var ki nefs; yatak, sandalye gibi yapay cismin yetkinliği değildir. Ancak o, tabiî cismin yetkinliğidir. Nefs, aynı zamanda ateş, toprak ve hava gibi her doğal cismin de yetkinliği değildir. Nefs, beslenme ve büyümenin temelde olduğu hayâtî fiillerde, organlar vasıtasıyla, ikinci yetkinliklerin kendisinden çıktığı tabiî cismin ilk yetkinliğidir. Bu tespitin sonucunda da İbn Sînâ, yukarıda belirttiğimiz tanıma ulaşır.[175]

İbn Sînâ, nefsin yetilerine dair Fârâbî'nin yaptığı bölümlemeyi geliştirerek tasnifin daha kapsamlı bir görünüm kazanmasını sağlar. Bu sebeple nefsin tür ve yetilerini, İbn Sînâ'nın oluşturduğu sınıflandırmaya göre aktaracağız. İbn Sînâ'ya göre organik doğal cismin her bir katmanı, aynı zamanda nefsin çeşitli yetilerine karşılık gelen bir türünü belirtir. Nebâtî, hayvânî ve insânî olmak üzere üç türe ayrılan nefsin[176] üst tabakasındaki nefsânî tür, bir alttakinin özelliklerini de içerir; ters açıdan bakıldığında aşağıda bulunanlar, yukarıdakine göre eksiktir.[177] Yetiler arasındaki ilişkide ise alt mertebedeki her yeti, Fârâbî'de de görüldüğü üzere, üsttekinin amacına uygun şekilde ona hizmet eder; tam tersi de üstteki güç, alttaki yetiyi yönetir.[178] Bu sistemi anlamak için, nebâtî nefsten başlamak üzere sırasıyla diğer nefs tür ve yetilerini inceleyelim.

---

bütünleşmesine kıyasla suret, alt ve üst düzeydeki türlerde ortaya çıkan bir tür olarak cinsin yetkinliğine kıyasla yetkinliktir." [İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *Nefs*, s. 6.]

[174] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 10; "Risâle fi'n-Nefs ve Bekaiha ve Meadiha", nşr. Ahmed Fuad el-Ehvâni, *Ahvâlu'n Nefs,* Kahire, s. 56; *Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye,* nşr. Edward Cornelius, Lübnan, Dar Byblion, 2014, s. 26; İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs,* çev. Burhan Köroğlu, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler, 2019, s. 46.

[175] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 10; Ayrıca bkz. Muhittin Macit, "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* S. 26, İstanbul, 2004, s. 75.

[176] İbn Sînâ, *Risâle fi'n-Nefs,* s. 57; *Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye,* s. 24.

[177] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 32.

[178] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 41; *Risâle fi'n-Nefs,* s. 68.

B. NEFSİN TÜRLERİ VE YETİLERİ

1. NEBÂTÎ NEFS

Kindî, rüyaya dair kaleme aldığı risalesinde, nefsin bir özelliği olarak büyümeden[179] ve vaktini Yaratıcı'nın tayin ettiği beslenmeden;[180] Fârâbî de *Fusûl*'de beslenme, büyüme ve üremeden bahseder[181] ancak bu iki filozof, bunların bütünlüğünü oluşturan nebâtî nefs hakkında bir tanım vermez. İbn Sînâ'ya göre ise "nebâtî nefs; beslenme, büyüme ve üreme yönünden doğal cismin ilk yetkinliğidir."[182] Yapılan tarifte görüldüğü üzere, nebâtî nefsin beslenme, büyüme ve üreme şeklinde üç yetisi vardır. İbn Sînâ, nebâtî nefsin bu üç yetisi arasında her biri diğerini tamamlayacak şekilde bir bağlantı oluşturur. Aynı zamanda bunların tamamının hayvânî nefse bakan bir yönü de vardır. Buna göre, nebâtî nefs, hayvânî nefse en başta üreme yönünden hizmet eder. Üremeye, büyüme yardımcı olurken, bu ikisini, beslenme gücü destekler.[183] Kuşkusuz Fârâbî ve bilhassa İbn Sînâ, nefsin diğer yetilerinin fonksiyonlarını yerine getirebilmesi için, beslenen bir organizmanın varlığını gerekli görür. Fârâbî'ye göre "beden için gerekli besin maddelerinin alınmasıyla ortaya çıkan fiili gerçekleştiren yeti" olan beslenme, üç aşamalı bir süreçte meydana gelir. Başlangıçta ekmek ve et gibi besinler, enzimlerinin [karbonhidrat, yağ ve protein olarak] kimyasal ayrışmaya uğramadan önceki ilk durumlarındadır. Devamında besin, mide ile bağırsakta öğütülme ve kana dönüşme şeklinde iki yönlü bir işleme tabi tutulur. Son kısımda ise yapıtaşlarına parçalanan besin, organizmanın hücresine katılacak şekilde sindirilir.[184]

---

[179] Kindî, *Risâle fî Mâhiyyeti'n-Nevm ve'r-Rüyâ*, s. 294; *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine,* çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2006, s. 234.

[180] Kindî, *Risâle fî Mâhiyyeti'n-Nevm ve'r-Rüyâ*, s. 309; *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine,* s. 234.

[181] Fârâbî, *Fusûl*, s. 28.

[182] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 32; *en-Necât,* s. 197; *el-İşârât ve't-Tenbîhât I-IV,* nşr. Süleyman Dünya, Beyrut: Numan Müessesesi, 1992, s. 433-434; *Dânişnâme-i Alâî,* çev. Murat Demirkol, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s. 424; *Uyunu'l Hikme,* thk. Abrurrahman Bedevi, Lübnan: Daru'l Kalem, 1980, s. 35; *Risâle fi'n-Nefs,* s. 57; *Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye,* s. 33.

[183] Fârâbî, insandaki beslenme gücünün bedene hizmet etmek için var kılındığını belirtir ancak bu hizmetin hangi yetiye yönelik gerçekleştiğini ifade etmeksizin genel bir açıklama yapar. [Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 206.] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 41; *Risâle fi'n-Nefs,* s. 68; İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 64.

[184] Aristoteles, *Ruh Üzerine 416b 25,* s. 93; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 166; *Fusûl*, s. 27; İbn Sînâ, *Uyunu'l Hikme,* s. 35; *Risâle fi'n-Nefs,* s. 57; *Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye,* s. 34; "et-Tâlîkât ala Havâşi Kitâbi'n-Nefs li Aristotâlîs*", Aristo inde'l Arab*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1978, s. 111.

Beslenme yetisinin kalpte bulunan yönetici gücü, bir de kendisine hizmet eden diğer organlara dağılmış yardımcı yetileri vardır. Yardımcı ve hizmetçilerden her bir kuvve, bedenin diğer organlarında bulunur. Bunlara örnek olarak mide, karaciğer, dalak ve bunlara hizmet eden öd ile böbrek gibi organlar ve bu hizmet edenlere hizmet eden idrar torbası gibi organlar verilebilir.[185] Nebâtî nefsin ikinci yetisi olan büyüme gücü her organın ulaşması mümkün olan sınıra gelinceye dek beslenmeyle birlikte organın genişlemesi ve uzamasıdır.[186] Büyüme gücü hakkında benzer şeyleri ifade eden[187] İbn Sînâ'ya göre canlının organlarında boy, en ve derinliğin artışı birbirinden farklı gerçekleşir. Organlardaki bu değişimi sağlayan büyüme gücüdür.[188] Nebâtî nefsin üçüncü yetisi ise üremedir. Üreme gücünü,[189] Fârâbî, "beslenmeyle besinin yavaş yavaş kana dönüşmesi sonucunda ortaya çıkacak fazlalıktan etkilenecek vücudun kendisine benzer diğer bir bedeni meydana getirmesini temin eden güç" şeklinde tanımlar.[190] Üreme gücü konusunda aynı düşünceleri paylaşan İbn Sînâ'ya göre,[191] bireyin cevherini koruması beslenmeyle, bedensel gelişimini tamamlayarak yetkinlik kazanması büyümeyle elde edilir ve ölümle sayısal azalmaya maruz kalan türün sürekliliği ise üreme gücüyle yerine getirilir.[192]

2. HAYVÂNÎ NEFS

Nebâtî nefsin beslenme, büyüme ve üreme güçlerine hareket ve algının da eklenmesi, hayvânî nefsin varlığından söz etmeyi gerekli kılar. Sadece hareket ve algıyla sınırlı olmayan hayvânî nefs, nefsânî türün bir alt katmanı olan nebâtî nefsin özelliklerini de içerisinde barındırır.[193] Nefsin yetilerini işlediği pasajlarda Kindî ve Fârâbî'nin hareket

[185] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 166; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 33; *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* s. 431; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 424; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 57.
[186] Fârâbî, *Fusûl*, s. 28.
[187] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 33, 46; *en-Necât*, s. 197; *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* s. 433; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 424; *Uyunu'l Hikme,* s. 35; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 58; *Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye*, s. 34; *et-Tâlîkât*, s. 115.
[188] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 41.
[189] Aristoteles, *Ruh Üzerine 415a 25*, s. 87.
[190] Fârâbî, *Fusûl*, s. 28.
[191] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 33; 47; *en-Necât*, s. 196-197; *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* s. 434; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 424; *Uyunu'l Hikme,* s. 35; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 58; *Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye*, s. 34.
[192] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 47.
[193] Aristoteles, *Ruh Üzerine 414b 5 10*, s. 83; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî,* s. 426.

etme ve algılamaya değindiği halde,[194] hayvânî nefsin mahiyetini açıklayıcı bir tavır içinde olmadığını belirtebiliriz. Kindî ve Fârâbî'nin ifade etmediği bu yönü, İbn Sînâ şu şekilde tamamlayarak birikime katkı sağlamıştır: "Hayvânî nefs, tikelleri idrak etme ve iradeyle hareket etme bakımından doğal cismin ilk yetkinliğidir."[195] Yapılan bu tanımlama, aynı zamanda, nebâtî nefsin özelliklerini de içeren hayvânî nefsin, hareket ve idrak etme yetisi şeklinde iki önemli kısmının olduğunu gösterir. Aristoteles, hayvânî nefsin bu iki yönünden algılamayı canlılığın kazanılmasında harekete göre öncelikli görür. Zira kımıldamayan ve yer değiştirmeyen canlılar hareketsiz bir görünümde olsalar da duyuma sahiptir.[196]

a. Hareket Yetisi

İnsandaki hareketin nasıl gerçekleştiğini kavramak için hareket ile *tahayyül*, arzu ve öfke gücü arasındaki irtibat noktasını ortaya çıkarmak gerekir. İnsanda istem ve hareketin oluşumunda, yetilerin yöneticisi ve yardımcılarının ortak paydada buluşması önemli bir etkendir. Aklî bir cevher olan nefs, Kindî'nin nazarında, var olan güçleri sayesinde hareketi kendisi oluşturur.[197] Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre bu güçlerden olan arzu ve öfke gücü, bir şeyi isteme ya da bir şeyden hoşlanmamak suretiyle kaçınma işlevini duyu algısı, *tahayyül* ve akıl gücünün verileri üzerinde yerine getirir. Duyuların algılamayı gerçekleştirmesiyle arzu gücü, suretlerin işlendiği *tahayyül* ve akıl gücüne karşı da görevini yapar. Ancak algılama, *tahayyül etme*, akıl gücüyle nesnenin idrak edilmesi, hareketin oluşumunda tek başına belirleyici bir unsur değildir. Bunun yanı sıra nesneyi benimsemeye yönelik bir istem veya ondan uzaklaşarak terkedilmesi gerektiğine dair yargıyı içinde barındıran irade de aktif olmalıdır.[198] Bundan dolayı İbn Sînâ, hareket etmenin, hareket etmeye yönelik bir istemi ortaya çıkaran (el-kuvvetü'l-bâise) ve hareketi

---

[194] Kindî, *fî Hudûdi'l-Eşya ve Rusûmihâ*, s. 165; *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine,* s. 237; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 170; *Fusûl,* s. 28.

[195] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 32; *en-Necât*, s. 197; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 426; *Uyunu'l Hikme,* s. 35; *Risâle fi'n-Nefs,* s. 57; Nebâtî ve hayvânî nefsin meleki nefsten farkı için ayrıca bkz. *Risâle fi'n-Nefs,* s. 49; B. C. Law, *Avicenna and his Theory of Soul,* Avicenna Commemoration Volume, Iran Society (Calcutta India), 1956, s. 182.

[196] Aristoteles, *Ruh Üzerine,* 413b 5, s. 78.

[197] Kindî, *fî Hudûdi'l-Eşya ve Rusûmihâ*, s. 165.

[198] Kindî, *Risâle fi'n-Nefs*, s. 273; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 170; *es-Siyâse*, s. 33; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 172; *en-Necât*, s. 197; *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* s. 436; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 426; *Uyunu'l Hikme,* s. 39; *Risâle fi'n-Nefs,* s. 58; *Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye*, s. 38; *et-Tâlîkât*, s. 113.

gerçekleştiren (el-kuvvetü'l-fâile) şeklinde birbirini tamamlayan iki cephesinden bahsetmeyi gerekli görür.[199] İstem sağlandığı takdirde, çift yönlü olarak tercih etme veya sakınma, öfke duyma veya hoşnut olma, aşırı korkma veya saldırgan olma, zulmetme veya merhamet etmenin ortaya çıkması mümkündür.[200] Tüm bunlar, hareketin meydana gelmesinde önemliyse de yeterli değildir. İşte tam da burada yetilerin yardımcıları devreye girer ve hareketi oluşturur.[201]

Hareketin oluşmasında önemli bir faktör olan arzu yetisini Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,*[202] es-*Siyâse*[203] ve *Fusûl*'de,[204] müstakil bir yeti şeklinde belirtir; yine *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da, algılanan, hayal edilen ve akledilene arzunun eklemlendiğini vurgulayarak her bir yetiye arzunun yönebileceğini ifade eder.[205] Arzu yetisi, diğer kuvvelerin kendisine kısmen bağlı olduğu bir konumdadır. Bu bağlılık, diğer kuvvelerin arzu gücüne hizmet etmeleri biçiminde değil, bu güçlerin sorumluluklarını yerine getirebilmeleri için arzu yetisini aracı kılmaları şeklindedir. Dış ve iç yetilerde arzu ortaya çıkmadıkça, bu güçlerin aktif hale gelmesinden söz edemeyiz. Fârâbî'ye göre insanda hem içsel hem de dışsal hareketin meydana gelişinde temel bir rol oynayan arzu yetisinin yöneticisi kalptedir ve diğer organlara dağılmış hizmetçileri bulunur. Yönetici arzu yetisi ile duyum, *tahayyül* ve akıl gücü arasında sıkı bir bağlantı vardır. Bu yetilerle idrak gerçekleştiğinde, eyleme geçilmesi için arzu tamamlayıcı bir etkendir. İnsan arzusuyla hoşlandığı şeye yönelir veya nefret ettiği şeyden de kaçınır. Örneğin insanın yemeği hayal etmesiyle birlikte iştahı kabardıysa, onda yemek yeme arzusu ortaya çıkar. Bu eğilimle insan yeme ihtiyacını gidermek için ya bedenindeki organlarının bir kısmıyla ya da bedenin tamamıyla yiyecek aramaya yönelir.[206] Arzu yetisi sayesinde beliren istemle bedene yayılmış olan yardımcı kuvvetler de işlerlik kazanır. Arzu yetisinin yardım ve hizmet eden güçlerinin bir kısmı sinirler, diğer bir kısmı ise kaslardır. Sinir ve kaslar, iki

---

199 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 33; *en-Necât*, s. 197; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 426; *Uyunu'l Hikme,* s. 39; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 58.

200 Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 33; *Fusûl,* s. 28.

201 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 164 ve 170; *Fusûl,* s. 28; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 173; *en-Necât*, s. 197; *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 436; *Uyunu'l Hikme,* s. 39; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 58; *et-Tâlîkât*, s. 114.

202 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 170.

203 Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 32.

204 Fârâbî, *Fusûl*, s. 27.

205 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 164.

206 Kindî, *Risâle fi'n-Nefs*, s. 273; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 170; *es-Siyâse*, s. 33; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 172; *en-Necât*, s. 197; *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 436; *Uyunu'l Hikme,* s. 39; *Risale fi'n-Nefs,* s. 58; *et-Tâlîkât*, s. 110.

el, iki ayak ve iradeyle hareket etmesi mümkün olan diğer organlara dağılmış vaziyette bulunur.[207]

İbn Sînâ'ya göre insanın *mütehayyile* yiyeceğin tatlı olduğuna dair bir suret olmasaydı, kişi yiyeceği gördüğünde ona yönelme ve yeme arzusu da taşımazdı. İnsandaki ortak duyu, tatlı ve acı olmasına göre yiyecekleri temyiz ederek *tahayyül*e gönderir ve *tahayyül*deki surete arzunun eklenmesiyle hareket oluşur.[208] İnsan, tahayyül ettiği şeye doğru güçlü bir arzu hissetmedikçe bunu yapmaya da yönelmez. İbn Sînâ, Fârâbî'nin izinden giderek, iç yetilere arzunun bitiştiğini düşünür. İdrak güçlerinin işleviyle arzunun bütünleşmesi zorunlu olmadığından idrak güçlerinin algılamasıyla her daim arzuya dayalı fiilin ortaya çıktığından bahsedemeyiz. Dolayısıyla hissettikleri ve tahayyül ettiklerini idrak etmede eşit olan insanlar arzuları bakımından birbirinden farklıdır. Hatta aynı insanın birçok değişkene bağlı olarak idrak ve arzu ettiği farklı olabilir. İnsan açken yemeği hayal edip arzularken; tok olduğunda aynı yemeği hayal etmez ve arzulamaz. Güzel ahlaka sahip olan kişi, her insanın tercih etmediği lezzetleri *tahayyül* etse de arzulamaz. Ne var ki aynı yiyecek veya içeceği kötü ahlaklı biri hem tahayyül eder hem de arzular.[209]

Arzu nesnesi seçilerek buna doğru yönelim oluştuğunda *tahayyül* yetisi, arzu gücünü taklit eder. Arzuladığını yapmak için insan *mütehayyile* gücü aracılığıyla arzulananı elde edecek fiilleri hayal ederek birleştirir.[210] Arzu yetisi, duyumlama ve hayal etmenin her aşamasında, etkin olarak iş görür. Nesnenin suretinin soyutlanması arzu ediliyorsa buna bedensel ve ruhsal bir eylemle ulaşılır. Örneğin bir kadın çiçeği görmeyi istiyorsa, öncelikle göz kapağını kaldırır ve bakışını görmek istediği çiçeğe doğru yöneltir. Şayet bu çiçek uzaktaysa, ona doğru yürür. Çiçeğe ulaşmasının önünde bir engel varsa, bunu eliyle kaldırır. Çiçeğin hissedilmesine yönelik yapılan bu davranışların tamamı bedenî fiillerdir. Çiçeği niteliksel özellikleriyle algılama ise nefsânî bir harekettir. Duyumun gerçekleşmesinde dışsal ve içsel bütünlüğün yakalanması önemlidir.[211]

---

[207] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 164 ve 170; *Fusûl,* s. 28; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 173; *en-Necât*, s. 197; *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 436; *Uyunu'l Hikme,* s. 39; *Risale fi'n-Nefs*, s. 58; *et-Tâlîkât*, s. 114.

[208] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 145.

[209] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 218; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 172.

[210] Yunus Cengiz, "İbn Sînâ'nın Zihin Felsefesinde Eylem Süreci", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 55, S. 2, 2014, s. 104.

[211] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 172. [Örneğin açıklanmasında çiçek ilave edilmiştir]; İbn Sînâ, *et-Tâlîkât*, s. 89.

*Mütehayyile*nin arzu yetisini taklidiyle hizmetçi organlar, yönetici arzu yetisinin kendilerine yaptırdığı fiilleri, sadece uyanıkken değil uyurken de yapar. Bedensel mizaç, arzu gücüyle beliren öfke, şehvet veya genel bir etkilenimi kabul ettiğinde *mütehayyile* gücü, bu mizacı arzu gücünün normal şartlarda ortaya çıkan fiilleriyle taklit eder. Arzu yetisinin yardımcıları, bu fiilleri yerine getirir.[212] Öyle ki bedensel mizaç, başka birine zarar verme eğiliminde olduğunda *mütehayyile* gücü, bu mizacı darp etme fiilleriyle taklit eder. Bu özellik güç kazandığında insan, uyanmadığı halde uykudayken ayağa kalkar. Bedeni, uyanıkken yapılan hareketleri uyku esnasında da tekrar eder. Bu kişi, *mütehayyile*nin arzu yetisini taklit etmesi sonucunda başkasını dövebilir. Benzer şekilde uyurgezerler, dışsal bir etkiyle karşılaşmasa da bulunduğu ortamdan uzaklaşır.[213] Gerçek etkiler ortaya çıkmadan *mütehayyile* gücü, bunu taklit yoluyla gerçekleştirir. Bu yeti hastalığı veya korkuyu canlı şekilde resmeder ki, insanın yüzü sararmaya başlar ve hastalığa dair semptomlar vücutta görülür. *Mütehayyile*nin taklidi, gerçeğin yerini alır.

b. Duyusal İdrak Yetileri

Duyusal idrak yetileri konusu, kendinden önceki filozoflarca bütün olarak işlendiği halde İbn Sînâ, bu kuvveleri Kindî ve Fârâbî'de bulunmayan bir ayrımla dış ve iç idrak yetileri şeklinde ikiye ayırır.[214] Genel kanaat, dış idrak yetilerinin görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma olmak üzere beş olduğu yönündedir.[215] Ancak İbn Sînâ'nın, dokunma duyusunu kendi içerisinde dörde bölümleyerek duyuların sayısını sekize çıkarttığı da olmuştur.[216] Duyuların sıralanışı hakkında ise İbn Sînâ, iki farklı yol izler. Dokunma, tatma, koklama, işitme ve görme duyuları şeklinde yapmış olduğu sıralaması,[217] Fârâbî'de de görülen bir diziş olduğu için[218] konuyu bu düzenlemeye göre aktaracağız.

---

212 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 216.
213 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 216.
214 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 33; *en-Necât*, s. 197; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 426; *Uyunu'l Hikme,* s. 35; *Risâle fi'n-Nefs,* s. 58; *Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye,* s. 37.
215 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 164; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 34, 58-141; *en-Necât*, s. 198; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 428; *Uyunu'l Hikme,* s. 36; *Risâle fi'n-Nefs,* s. 59.
216 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 34; *en-Necât*, s. 198; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 59.
217 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 58-141; *Uyunu'l Hikme,* s. 36; İbn Sînâ'nın yaptığı sıralamalardan bir diğeri görme, işitme, koku alma, tat alma ve dokunmadır. [İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 34; *en-Necât*, s. 198; *Risâle fi'n-Nefs,* s. 59.]
218 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 164.

(1) Dış İdrak Yetileri

Kindî'ye göre duyu algısı, nesnelerin duyulur formunu, maddî özellikleriyle algılayan güçtür.[219] Duyu algısı işlevini; göz, dış kulak yolu, kulak, burun boşluğu, burun, dil, damak, küçük dil, hareket sinirleri gibi ikincil organlarla yerine getirir.[220] Fârâbî ise duyuyu, "herkes tarafından bilinen beş dış duyu organıyla nesneleri hisseden kuvve"[221] olarak tanımlar. Bedene ve akla hizmet etmesi için var kılınmış olan bu güçle;[222] sıcaklık, soğukluk, diğer dokunulabilir olanlar, tatlar, kokular, sesler, renkler ve ışın gibi görülebilir olanlar algılanır.[223] Bu güç aracılığıyla zararlı ve yararlı, güzel ve çirkin olanlar arasında ayrım yapılamasa da lezzet veren ve acıtan şeyler de hissedilebilir.[224] Duyu yetisinde yönetici ve yardımcı güçler vardır. Yönetici duyu gücü dış duyuların suretlerini bir araya getiren yetiyken; yardımcıları iki gözde, iki kulakta ve diğerlerinde dağılmış olarak bulunan beş duyudur. Fârâbî, bu beş duyuyu habercilere benzetir. Bunlardan her biri, belli bir haberi veya ülkenin bir bölgesindeki haberi üstlenen haber taşıyıcıları gibidir. Beş duyunun hepsi, gözün görülebilir olanı algılaması gibi, kendine özgü olan cinsi duyumlar ve hissettiklerini yönetici duyu gücüne iletir.[225]

İbn Sînâ ise Kindî ve Fârâbî'nin duyu algısına dair yaptığı tespitleri genişletir. İbn Sînâ'ya göre, dış idrak yetilerinden biri olan dokunma duyusu, Aristoteles'te de görüldüğü üzere,[226] canlının varlığı için gerekli olan duyuların başında gelir. Canlının hissettiği nitelikler, sıcaklık ve soğuklukla sınırlı değildir. Bunun yanı sıra hissedilen diğer nitelikler; yaşlık-kuruluk, sertlik-yumuşaklık, pürüzlülük-düzgünlüktür. Cismin niteliğinde meydana gelen değişimi, dokunma duyusunun organları olan eti kuşatan sinirler, et ve duyu sinirleri (reseptörler) duyumlar ve bu algı beyindeki ilgili merkeze

---

[219] Kindî, "Kitâb fi'l-felsefeti'l-ûlâ", *Resâilü'l-Kindî el-Felsefîyye,* thk. M. Abdülhâdi Ebû Ride, s. 107; *Risâle fî Mâhiyyeti'n-Nevm ve'r-Rüyâ*, s. 295.

[220] [Kindî'ye göre birincil organ, beyindir ve *musavvira* gibi nefsânî güçler, işlevini beyinle gerçekleştirir.] Kindî, *Risâle fî Mâhiyyeti'n-Nevm ve'r-Rüyâ*, s. 297; Antuvan Seyf, *Mustalahatü'l-feylosof el-Kindî,* C. 2, Beyrut: Lübnan Üniversitesi Yayınları, 2003.

[221] Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 33; *Fusûl*, s. 28.

[222] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 206.

[223] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 164.

[224] Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 33.

[225] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 166.

[226] Aristoteles, *Ruh Üzerine 413b 5,* s. 78; [Aristoteles'e göre sadece dokunma yetisi olan mercan, sünger, midye gibi canlılar göz önünde bulundurulduğunda diğer duyular olmasa da canlılarda temel yeti olan dokunma bulunmalıdır. Aristoteles, *Ruh Üzerine 415a 5,* s. 86.]; *Algı ve Algının Nesneleri Üzerine 436b,* s. 42.

iletilir.[227] Tat alma duyusu,[228] dilin üst düzeyine yerleşik sinirlerde (tat alma tomurcukları) bulunur. Tat alma, çözümlenen besinin dildeki sinir uçlarını uyarması ve bunlarla tükürük sıvısının bütünleşmesi neticesinde gerçekleşir.[229] Koku alma duyusu, beynin ön kısmındaki iki tepeciğe benzeyen yapıda bulunur.[230] Koku, havayla birlikte kokulu nesnelerin moleküllerinin burun boşluğundan girişi veya kokusu bulunan nesnelerdeki koku taneciklerinin çözünmesiyle meydana gelir.[231] İşitme duyusu, dış kulak yolu üzerinde bulunan sinirlerde yer alır. Bu duyu, çarpan ve çarpılan iki nesne arasında, çarpmanın meydana gelmesiyle oluşan hava dalgalarının ulaştırdığı ses sinyallerini algılar. Dış kulak yolu kanalında durağan bir şekilde ilerleyen ses dalgalarının titreşimiyle beraber sinirlerde hareketlenme oluşur ve bunun neticesinde işitme gerçekleşir.[232] Görme duyusu, sinir lifleriyle çevrili çukurda (fovea) yer alır. Bu duyu, cisimlerden yansıyan ışıkların saydam tabakaya (kornea) ilettiği görüntüleri duyumlar. İbn Sînâ'ya göre, saydam tabakaya yansıyan ışının (elektrik sinyalleri) kırılmasıyla görüntü, ters olarak yansır. Sinir iplikçikleri vasıtasıyla bu görüntü, ilk etapta çapraz yapıdaki merkeze, sonrasında ise koni görünümünü alarak yine ruhun yönlendirmesiyle iki sinirin bütünleştiği kısma ulaşır. Koni şeklindeki ve bölümlü iki görüntünün çakıştırılması neticesinde tek bir görüntü belirir ve böylece görme meydana gelir.[233]

İbn Sînâ'nın cismin algılanışı konusunu ele aldığı pasajlarda dış duyuların üzerinde özellikle durması, her bir duyunun algılanabilir nesneye ait sureti soyutlamasının vurgulanması bakımından önemlidir. Beş dış duyunun hissetmesi ve bunu soyut forma dönüştürmesi, dış ile iç yetiler arasındaki irtibatın kurulmasında ilk basamağı oluşturur. Dış duyular cismi algılamasa ve cismin maddî niteliklerini soyutlamasa, iç yetilerin özelde de *tahayyül*ün nesneye ait sureti işlemesi mümkün olmaz. Aslında dış ile iç yetiler arasındaki iletişim çift yönlü olduğundan bu irtibat, sadece dıştan içe yönelen bir özellik

---

[227] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 34, 61; *en-Necât*, s. 198; *Dânişnâme-i Alâî,* s.428; *Uyunu'l Hikme,* s. 36; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 60; *Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye*, s. 36; İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 162.

[228] Aristoteles, *Algı ve Algının Nesneleri Üzerine 436b*, s. 42; *441a*, s. 51.

[229] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 34; *en-Necât*, s. 198; *Uyunu'l Hikme,* s. 36; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 59; *Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye*, s. 36; İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 160.

[230] İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb,* 3/1, s. 7.

[231] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 34; *en-Necât*, s. 198; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 428; *Uyunu'l Hikme,* s. 36; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 59; *Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye*, s. 37; İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 154.

[232] Aristoteles, *Algı ve Algının Nesneleri Üzerine 448a*, s. 67; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 34; *en-Necât*, s. 198; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 430; *Uyunu'l Hikme,* s. 36; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 59; *Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye*, s. 37; İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 148.

[233] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 34; 132-133; *en-Necât*, s. 198; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 436; *Uyunu'l Hikme,* s. 36; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 59; *Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye*, s. 37; İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 136.

göstermez. Diğer bir ifadeyle iç yetilerin oluşturduğu terkiplerin veya dıştan gelen etkiyle iç yetilerde ortaya çıkan hakikate ait formların nesnel dünyada algılanması için iç yetilerden dışa doğru gerçekleşen işleyişte dış duyulara da ihtiyaç vardır. İleride değineceğimiz üzere *tahayyül* yetisinin akledilir olanı duyulur olana dönüştürmesi ve dış duyuların soyutladığı suretler ile bu formların dış dünyada hissedilmesi duyu organları sayesinde gerçekleşir. Görüldüğü üzere, nefsin nesneler dünyasıyla iletişimi sadece dış yetilerle sınırlı değildir; İbn Sînâ, bu güçlerle irtibatlı olan iç yetilerden de bahseder.

(2) İç İdrak Yetileri

İbn Sînâ'nın Kindî ve Fârâbî'ye kıyasla iç idrak yetileri konusunu daha ayrıntılı ele aldığını görüyoruz. İbn Sînâ, eserlerinin geneline baktığımızda, iç idrak yetilerini; ortak duyu, *hayal ve musavvira, mütehayyile ve müfekkire,* vehim, hafıza ve hatırlama şeklinde beşe ayırır.[234] İstisna da olsa, iç idrak yetilerinin sayı ve sıralanışında, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta ve *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib* adlı risalesinde farklı bir tertip gözetir. Buna göre iç yetiler; ortak duyu, *hayal ve musavvira,* vehim, hafıza ve hatırlama olmak üzere dörttür.[235] Biz, yine de, *eş-Şifâ*'daki kabule göre konuyu ele alacağız.

(a) Ortak Duyu

Kindî'nin maddî formu canlandıran güç olarak bahsettiği ortak duyunun (el-hissü'l küllî),[236] Fârâbî'ye göre en belirgin özelliği, beş dış duyu aracılığıyla soyutlama yapılarak elde edilen suretleri toplamasıdır. Fârâbî, yönetici duyu gücüne beş dış duyunun üzerinde bir değer biçer ve duyum gücünün yöneticisi olarak gördüğü bu yetiye ilişkin düşüncelerine 'hükümdar metaforu' üzerinden açıklık getirir. Buna göre, yönetici duyu gücünün yardımcıları olan beş duyu habercilerdir. Dış duyulardan her biri, kendi cinsine özgü olan kişisel veya ülkedeki belirli alanları kapsayan bölgesel haberleri ileten haber taşıyıcıları gibidir. Bu durumda ülkesinin bölgelerinden haber taşıyıcıları sayesinde

---

[234] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 36; *en-Necât,* s. 201; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 436; İbn Sînâ, *Uyunu'l Hikme*'de de beş iç idrak yetisi bulunduğunu belirtir. Ancak sıralama şöyledir: Ortak duyu, *hayal ve musavvira,* vehim, *mütehayyile,* hafıza ve hatırlama. [İbn Sînâ, *Uyunu'l Hikme,* s. 39.]; *Risâle fi'n-Nefs,* s. 61-62.

[235] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 380-383; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, nşr. Hasan Asî, et-Tefsîru'l-Kur'an ve'l-Lugatü's-Sufiyye fî Felsefeti İbn Sînâ, Beyrut, 1983, s. 226-227.

[236] Kindî, *Kitâb fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ*, s. 108.

haberlerin kendinde toplandığı hükümdar da yönetici duyu gücü olur. Beş dış duyu, algıladığı cisimlerin izlenimlerini yönetici duyum gücüne iletir. Kalpte bulunan yönetici duyum gücü, duyumu bizzat gerçekleştiren bir güç olmayıp, tüm duyulurların imgelerinin kendisine ulaştırıldığı bir kuvvedir.[237]

İbn Sînâ da ortak duyuyu, "beş dış duyunun kendisine ilettiği suretlerin tamamını idrak eden güç" olarak tanımlar buna ek olarak, Kindî ve Fârâbî'nin dile getirmediği şekliyle, ortak duyunun beynin ön boşluğundaki duyu sinirlerinin uç kısımlarında bulunduğuna dikkat çeker.[238] Görülür ve dokunulur olanı ayırt eden ortak duyu, duyuların ilettiklerine dair hükmü de verir. Dış duyuların gerçekleştirdiği iletim, suretin duyum grubundan hangisine ait olduğuyla ilgili bir yargıyı içinde barındırmaz. Hükmü veren, dış yetiler değil; dış yetilerin gönderdiği izlenimlerle yargıyı oluşturan ortak duyudur. Bu gücün, soyutlanan suretler üzerinde yargıda bulunması, sureti iç yetilerin farklı şekillerde idrak etmesi için ön hazırlıktır.[239]

İbn Sînâ, canlılarda ortak duyunun bulunuşunun önemini belirtmek için diğer bir örnekle konuyu genişletir. Buna göre, dış duyulardan görme yetisi, görülebilir olanı, özellikle aynı olan ve peşi sıra gelen iki görüntüyü, birleşik halde göremez ve onu, sadece olduğu şekliyle yani tek tek idrak eder.[240] Örneğin görme duyusu, gökten inen yağmur damlalarını ve doğrusal veya dairesel hareket eden noktayı tek tek idrak eder. Ortak duyu ise yağmur damlalarını, düz ve süratle dönen noktaları da dairesel bir çizgi olarak idrak edilmesine olanak sağlar.[241] Bütün bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere, duyumlanan nesne hakkında sürekliliğin elde edilmesini ve bununla ilgili hükme varılmasını sağlayan ortak duyunun varlığı, canlının hayatını sürdürmesi bakımından son derece mühimdir.

---

[237] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 168.

[238] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 36; *en-Necât*, s. 201; *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 380; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 438; *Uyunu'l Hikme,* s. 38; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 61; *Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye,* s. 38; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 226; *et-Tâlîkât*, s. 95.

[239] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 145; *Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye,* s.38; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 232; İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 170.

[240] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 36; *et-Tâlîkât*, s. 95.

[241] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 36; *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 374; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 226; *et-Tâlîkât*, s. 96.

(b) Suretleri Koruma Yetisi

Kindî ve Fârâbî'nin *hayal* gücünü belirtirken İbn Sînâ'nın yaptığı *hayal ve musavvira* ile *mütehayyile ve müfekkire* şeklinde bir ayrıma gitmediğini görüyoruz. *Hayal* gücünü ifade etmede Kindî "*musavvira*", Fârâbî ise "*mütehayyile*" kavramını kullanır. Fârâbî'nin *mütehayyile* görüşünü çalışan Nabil Matar'a göre filozof, "hayal" kavramının "*tahayyül*", "*muhayyile*", "*tahayyulât*", "*tahyil*", "*muhayyil*" gibi türevlerinin sayısını çoğaltma ihtiyacı hisseder. Matar, Fârâbî'nin terim türetişindeki tavrını kavramsal çeşitlilik sağlamanın ötesinde İslam felsefesi alanındaki literatür eksikliğinin giderilmesine yönelik bir çabanın sonucu olarak görür. Matar'a göre Fârâbî, tercüme eserlerinde ortaya çıkan ve *tahayyül* yetisiyle ilişkili spesifik terimler olan "hayal" kavramlarını kullanmaktan özellikle kaçınır. Kindî, İshak b. Huneyn, Kusta b. Luka, "*hayal"* kavramını sıklıkla kullanmalarına rağmen Fârâbî bu kavramı tercih etmeyerek yeni bir tavır geliştirir. Fârâbî, muhtemelen, Kusta b. Luka'nın yanlışın ifadesinde ve delilik konusunda ön plana çıkarttığı *hayal* kavramının negatif çağrışımları nedeniyle bu kavramı kullanmaz. Matar, Fârâbî'nin *hayal* kavramını kullanmayı tercih etmemesinin diğer bir sebebi olarak da Aristoteles'in yazdığı eserlerde Platon'un *phantasia* anlayışını eleştirmesine bağlı olarak tercüme döneminde yapılan Aristoteles çevirilerinde bu kavrama olan güvenirliğin azalmış olmasını gösterir. Matar, Fârâbî'nin sayılan bu sebeplerden dolayı *hayal* kavramını kullanmayıp eserlerinde bu kavramın *tahayyül, mütehayyile ve muhayyile* gibi farklı türevlerini seçtiğini belirtir.[242]

Kindî'ye göre *musavvira,* duyu algısı ile akıl gücü arasında bulunan aracı yetilerden birisidir.[243] "*Musavvira*", demektedir Kindî, "her bir nesnenin maddeden soyutlanmış formlarını sağlayan ve duyulur nesneler yok olduktan sonra da bu formları taşıyan güçtür. Bu güç sayesinde, ayrı ayrı nesnelerin soyut formu, nitelik ve nicelik gibi kategorik özelliklerden bağımsızlaştırılarak elde edilir. *Musavvira,* uykuda ve uyanıkken işlevini yerine getirmekteyse de uyanıklıkla karşılaştırıldığında, bu gücün, uykudaki faaliyeti daha güçlüdür."[244] Kindî'ye göre *musavvira* gücü, etkinliğini birincil organ olan beyinle gerçekleştirir. Bundan dolayı, *musavvira*nın, güçlendirme ve zayıflatma yönünde fonksiyonuna etkide bulunacak ikincil organlara ihtiyacı yoktur. Beyinde hasar meydana

[242] Nabil Matar, "Alfārābī on Imagination: With a Translation of his 'Treatise on Poetry'" *College Literatüre,* V. 23, N. 1, The Johns Hopkins University Press, s. 101.
[243] Kindî, *Risâle fî Mâhiyyeti'n-Nevm ve'r-Rüyâ*, s. 294.
[244] Kindî, *Risâle fî Mâhiyyeti'n-Nevm ve'r-Rüyâ*, s. 295.

gelmediği sürece, *musavvira* gücünün işlerliğinde bozulma oluşmaz.[245] Birincil ve ikincil organların herhangi bir engeli olmaz, duyularla meşguliyet de son bulursa *musavvira*, maddeden soyutlanarak elde edilmiş sureti istediği gibi şekillendirir. *Musavvira,* insan suretini uçma formuyla birleştirdiği gibi, insanın vücudunu da hayvanın bedenine benzer şekilde tüyle kaplı olarak hayal edebilir. Yine odada fil yokken de bu güç, zihindeki suretleri kullanarak odada fili canlandırabilir. Aynı şekilde yırtıcı hayvanları da konuşan olarak tasavvur etmesi, *musavvira* için olanaksız değildir.[246] Kindî, *musavvira* gücü hakkında ayrıntılı veri sunmamış olsa da, bu yetiye dair temel noktaların tespitinin zeminini oluşturmuştur.

İbn Sînâ, Kindî'nin *musavvira*yı beyinle ilişkilendirmesini daha da ayrıntılandırır ve beyin yapısı büyük olanların daha güçlü bir *hayal* yetisine sahip olduklarını iddia eder.[247] İbn Sînâ'ya göre *hayal ve musavvira* yetisi "beynin ön boşluğunun arkasında bulunan ve ortak duyunun, beş duyudan elde ettiği suretleri, duyulur nesne algılama alanından çıktıktan sonra dahi saklayan kuvvedir."[248] Ortak duyu, duyulur suretleri yalnızca idrak eder, bunlar hakkında hüküm oluşturur ancak onları koruyamaz. Bu suretleri muhafaza eden yeti, *hayal ve musavvira*dır. Kindî ile mukayese edildiğinde İbn Sînâ'da suretleri muhafaza etme özelliğinin vurgulu söylendiği bu güç, kendisinde bulunan suretin varlığı üzerine hiçbir hüküm vermeksizin onu saklar.[249] *Hayal ve musavvira* gücü, duyular tarafından idrak edilmeyen ve formlar üzerinde yargıda bulunarak ulaşılan manaları değil, belirtildiği gibi, duyulur nesnelerden soyutlanarak elde edilen suretleri muhafaza eder.[250]

(c) Hayal Kurma ve Düşünme Yetisi

Fârâbî'ye göre "*mütehayyile*, duyulur nesnelerin görüş alanından ayrılmasından sonra da duyulurun suretini koruyan güçtür." *Mütehayyile* gücünde muhafaza edilen

[245] Kindî, *Risâle fî Mâhiyyeti'n-Nevm ve'r-Rüyâ*, s. 297.
[246] Kindî, *Risâle fî Mâhiyyeti'n-Nevm ve'r-Rüyâ,* s. 300.
[247] İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb, 3/1,* s. 32.
[248] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 148; *en-Necât*, s. 201; *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 381; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 438; *Uyunu'l Hikme,* s. 38 [İbn Sînâ, bu eserinde hem ortak duyunun hem de *hayal ve musavvira*nın beynin ön kısmında bulunduğunu söyler. Ancak ön ve arka gibi ayrıntı vermez]; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 62; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 226; *et-Tâlîkât*, s. 96.
[249] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 147; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 226; *et-Tâlîkât*, s. 98.
[250] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 150; *en-Necât*, s. 201; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 62; *et-Tâlîkât*, s. 101.

suretler, duyulur olanı defalarca algılama durumunu ortadan kaldırır. *Tahayyül*ün muhafaza etmesiyle duyulur suretler, istenildiği zaman kullanıma hazırdır. Ayrıca bu yeti ve besleyici güç, diğer kuvvelerden farklı olarak etkinliğini sadece uyanıkken değil, uykudayken de sürdürür.[251] Hem uyanıkken hem de uykuda işlerliğini devam ettiren *tahayyül* gücünün, diğer organlara dağılmış yardımcı ve hizmetçi güçleri yoktur, yöneticisi kalpte bulunur.[252] Beslenme ve duyum güçlerine ek olarak *mütehayyile*yi de akıl yönetir.[253] Yardımcı ve hizmetçi duyu güçlerinin tamamı, bilfiil duyumlayarak fiillerini gerçekleştirdiklerinde, *mütehayyile* önemli ölçüde bunlardan etkilenir. *Tahayyül* bir yandan duyuların gönderdiği suretlerle meşgul olurken, diğer yandan akıl gücüne hizmetle ve arzu gücünü desteklemekle meşgul olur. Duyu algısı, arzu ve akıl gücü, uyku gibi durumlarda işlevini gerçekleştirmeyerek ilk yetkinliklerinde olduklarında, *tahayyül*, duyuların kendisine suretleri tekrar tekrar göndermesinden kurtulduğu için soyutlanmış duyulur suretlere geri döner. Duyulurlara ait suretlerin bazısını bazısından ayırır ve bazısını bazısıyla birleştirir. Bu şekilde terkip ve tafsiller oluşturularak işlenen suretlerden çeşitli formlar üretir. Yeni oluşturulmuş suret, duyumlananla her zaman uyumlu olmayabilir. Kırmızı elma sureti hayal edildiğinde, bu, duyumlanana uygundur. Ancak bu uzlaşım, süreklilik arz etmez, kaf dağı gibi oluşturulan yeni form duyumlanana karşıt da olabilir. Bu gücün diğer bir özelliği de, ileride ayrıntılı değinileceği üzere, taklittir.[254] Fârâbî'nin *tahayyül* gücüne dair yaptığı bu açıklamalar, hiç şüphesiz, İbn Sînâ'nın bu konudaki düşünceleri hakkında ipuçları sunar.

İbn Sînâ'nın, *eş-Şifâ ve Risâle fi'n-Nefs'*te belirttiği formatıyla *mütehayyile* yetisi, "hayvânî nefse nisbetle hayal kurma (*mütehayyile*), insânî nefse nisbetle düşünme (*müfekkire*) olarak adlandırılır. Yeri, beynin orta boşluğudur. Görevi, *hayal ve musavvira* gücünün koruduğu suretlerin bir kısmını başka suretlerle birleştirmek ya da ayrıştırmaktır."[255] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, *Uyunu'l Hikme, Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye* ve *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*'te ise *mütehayyile* yetisini, dış duyulardan soyutlanarak iletilen suretleri ve vehimle idrak edilen manaları birleştirme-ayrıştırma suretiyle yeni terkipler oluşturan yardımcı bir yeti olarak sunar.

---

[251] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 164, 168; es-*Siyâse*, s. 33; *Fusûl*, s. 28.
[252] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 168.
[253] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 170.
[254] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 164, 168, 196, 210; es-*Siyâse*, s. 33; *Fusûl*, s. 28; İbn Sînâ, *et-Ta'lîkât*, s. 97; İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 176.
[255] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 36; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 62.

İbn Sînâ'ya göre bu gücü, akıl yetisi kullandığında "*müfekkire*" ve vehim yetisi kullandığında "*mütehayyile*" ismini alır. Beynin ortasının ilk kısmında etkin olan bu yeti, doğrudan vehmin ve vehim üzerinden dolaylı olarak da akıl gücünün kuvvesidir.[256] Fârâbî, dış duyuların gönderdiği izlenimleri koruma görevini, *mütehayyile* gücüne yüklemişken İbn Sînâ *hayal* gücünde ayrıma gittiği için suretleri muhafaza eden yetinin, *hayal ve musavvira*; bunları terkip ve tahlil ederek yeni suretler oluşturan gücün ise *mütehayyile ve müfekkire* olduğunu ifade etmiştir.

İbn Sînâ, *mütehayyile* yetisinde aynı şahsın çocukluk ve yetişkinlik dönemlerine ait iki farklı suretin canlandırılmasını açıklayarak bu gücün işleyişini anlaşılır duruma getirmeye çalışır. Şöyle ki, filozofa göre, *tahayyül*de iki farklı suretin oluşu, görülür nesnenin kendisinden kaynaklanmaz. Nitekim gözün algılaması, yaşanılan zamanla sınırlı kalır ve göz, kişinin sadece içinde bulunduğu vakitteki görünümünü idrak eder. Hem çocukluk hem de yetişkinlik zamanına ait suret ise farklı kişilere değil, aynı şahsa aittir. Dolayısıyla görülür nesneden yola çıkılarak iki farklı suretin bulunmasını açıklayamayız. Diğer taraftan bu iki suretin var oluşu, suretten dolayı da değildir. Zira bu iki suret, farklı zamanlarda soyutlanmaları sebebiyle birbirlerinden farklı olmalarına rağmen tanım ve mahiyet yönüyle aynıdırlar. Bu sebeple iki farklı suretin bulunuşunun gerekçesi suretin kendisi de olamaz. Bu iki seçenek devre dışı kaldığına göre, demek ki, aynı şahsın ilk ve orta yaşlarına ait iki suretin kabulünü sağlayan *mütehayyile* gücüdür. Bu güçle, kişinin çocukluğuna ait suretini hayalimizde canlandırdığımız gibi yaşlılık döneminin görüntüsünü de tahayyül edebiliriz.[257] Aynı kişiye ait suretlerin, aynı zaman diliminde işlenmesi mümkün olmasa da, *mütehayyile*nin seçimine göre bu suretlerden biri kendisine ulaşır. *Mütehayyile*, bu suretle isterse yine *hayal ve musavvira*dan aldığı başka bir sureti birleştirir, isterse vehim gücü aracılığıyla hafıza gücünden gelen manayı bir araya getirir. Birleştirme ve ayrıştırma, *mütehayyile*nin sürekli yaptığı bir faaliyettir.

[256] İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 382; *Uyunu'l Hikme,* s. 39; *Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye,* s. 52; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 227, 231; *et-Tâlîkât*, s. 114.
[257] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 170; *en-Necât*, s. 212; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 78; *et-Tâlîkât*, s. 105.

(d) Vehim Yetisi

Kindî, *fî Hudûdi'l-Eşya ve Rusûmihâ* adlı risalesinde tevehhüm kavramını, *phantasia* ve *tahayyül* kavramıyla eşitler.[258] Kindî'ye göre *tahayyül*e ait nesneler, algı mesafesinden çıkmış olsalar da duyulur nesneye dair suretin idrak edilme niteliği, bu durumda, tevehhüm için de geçerli olur.[259] Vehim yetisini iç yetilere ilk olarak Fârâbî'nin eklediğini Harry Wolfson "The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts" başlıklı çalışmasında belirtmiş[260] ve Robert Hammond "The Philosophy of Alfarabi and Its Influence on Medieval Thought" isimli çalışmasında Fârâbî'nin vehim yetisinden bahsettiğini vurgulamış olmasına rağmen[261] Nabil Matar'a göre Fârâbî, gerçek olmayana işaret ettiğini düşündüğü "vehim" ve "tevehhüm" kavramını kullanmaz. Üstelik filozof, İshak b. Huneyn'in *tahayyül*ü vehmin bir görüntüsü şeklinde belirginleştirdiği *tahayyül* ve tevehhüm arasındaki bağlantıyı kabul etmekten de kaçınır.[262]

İbn Sînâ'ya göre ise vehim gücü, "beynin orta boşluğunun sonunda yer alır. Bu güç, duyular tarafından idrak edilmeyen bununla birlikte duyulur nesnelerde var olan tikel manaları idrak eder. Koyunun kurttan kaçması ve çocuğa şefkat gösterilmesi bu güçle ortaya çıkar."[263] İbn Sînâ, duyular tarafından idrak edilmeyen ancak duyulur nesnede mevcut olan bu tikel anlamları iki grupta ele alır: Bunlardan birincisi, suretin içermediği, duyulur olmayan anlamlardır. Bu türe örnek olarak koyunun, kurt ile düşmanlığı ilişkilendirmesini verebiliriz. Bu, koyunun kurda yüklediği özel anlamdır. Kurdun suretinde düşmanlık anlamı yoktur. Böyle olsaydı, diğer hayvanların da kurttan korkması gerekirdi. İkincisi ise duyulur olan, fakat yargı sırasında duyularla algılanmayan anlamlardır. Bal ve tatlılık niteliği gerçekte duyulur olduğu halde, "bal tatlıdır" yargısı kesinlikle duyulur değildir. Tat alma duyusu, bal deneyimlenmemiş olsa dahi balın müşahede edilmesinin ardından tatlı manası balla bütünleşir. Ancak bal görüldüğünde her

---

258 Kindî, *fî Hudûdi'l-Eşya ve Rusûmihâ*, s. 167.

259 Enver Uysal, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları,* Bursa: Emin Yayınları, 2008, s. 231.

260 Harry Austryn Wolfson, "The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts", *The Harvard Theological Review*, Vol. 28, No. 2, 1935, s. 93.

261 Robert Hammond, *The Philosophy of AlFarabi and its Influence on Medieval Thought*, New York: The Honson Book Press, 1947, s. 39.

262 Matar, a.g.e., s.102.

263 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 36-37; *en-Necât*, s. 202, *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* s. 381, *Dânişnâme-i Alâî,* s. 438; *Uyunu'l Hikme,* s. 38, *Risâle fi'n-Nefs,* s. 62; *Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye,* s. 37; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 227.

zaman tatlılık manası verilmeyebilir. Tam tersi balın acı olduğu da vehmedilebilir. Açıkçası vehim gücünün duyulurlardan elde ettiği anlamlar, idrak edildiği sırada fiilen algılanmadığında yanıltıcı olabilir.[264] İnsan dışındaki canlılarda, en yetkin yargı gücü vehimdir. Hayvanda akıl gücü olmadığından vehim gücünün etkinliği ön plana çıkar ve hayvan, fiillerini bu güçle yerine getirir.[265] İnsanda ise *mütehayyile*, vehim ve akıl gücünün ortaklaşa çalışması neticesinde hem ilmin temelini oluşturacak ibareler düzenlenir hem de deneyimle kazanılan birtakım bilgiler elde edilir.[266]

(e) Hafıza ve Hatırlama Yetisi

İbn Sînâ'ya göre hafıza ve hatırlama yetisi, "beynin sonundaki boşlukta bulunur. Bu yetinin vehim gücüne nispeti, *hayal ve musavvira* olarak isimlendirilen gücün, ortak duyuya nispeti gibidir."[267] Diğer bir ifadeyle, hafıza ve hatırlama yetisi, vehmin kendisine ilettiği anlamları, *hayal ve musavvira* gücü ise ortak duyunun gönderdiği suretleri korur.[268] İdrak edilen bu manaları saklaması nedeniyle bu güç, 'hafıza'; manaları vehim gücüne tekrar göndermesiyle de 'hatırlama' şeklinde isimlendirilir.[269] İbn Sînâ, manaların iradeyle tekrar hatırlanamayışı veya muhafaza edilemeyişi durumunu beynin arka kısmının hasar görmüş olmasına bağlar. Şayet bu gücün bulunduğu yerde bir sorun meydana gelirse, problemin derecesine göre manaları saklama ve yeniden hatırlama tam olarak gerçekleşmez.[270] Hafıza ve hatırlama gücü, beyinde bir hasar olmayıp işlevini sorunsuz bir şekilde yerine getirdiği takdirde, iradeli hatırlama ortaya çıkar.[271] İbn Sînâ'ya göre, herhangi bir isteğe dayanmayan anlık hatırlama, hem insanda hem de hayvanda bulunurken, iradeli yönelimle oluşan hatırlama sadece insanda görülür.[272]

---

[264] Mehmet Dağ, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı,* der. Aydın Sayılı, 2.b., Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2014, s. 458.
[265] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 148.
[266] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 162.
[267] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 37; *el-Kânûn fi't-Tıbb, 3/1,* s. 9; *en-Necât*, s. 202, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 383; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 438; *Uyunu'l Hikme,* s. 38; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 62; *Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye*, s. 38; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 227.
[268] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 37, *en-Necât*, s. 202; *Uyunu'l Hikme,* s. 38; *Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye,* s. 37; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 227.
[269] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 149.
[270] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 149.
[271] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s.163.
[272] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 164.

Nitekim insan, zamanda yaşar. İnsan dışındaki canlılar için 'geçmiş' ve 'gelecek' kavramlarından bahsedilemez.[273]

3. İNSÂNÎ NEFS VE AKIL YETİSİ

Nebâtî ve hayvânî nefsin özelliklerini kendinde toplayan insan, akıl gücünü elinde bulundurmasıyla da nefsin bu türlerine karşı üstünlük kazanır.[274] Kindî tarafından "var olanın hakikatini idrak eden basit bir cevher"[275] olarak tanımlanan akıl gücü, Fârâbî'ye göre "bilme ve bu minvalde güzel-çirkin, faydalı-zararlı olanı ayırt etme gibi eylemde bulunmanın kendisiyle mümkün olduğu yetidir."[276] Akıl; duyu, *mütehayyile* ve beslenme gibi yönetici güçler üzerinde hâkimiyet kurar.[277] İbn Sînâ, akıl gücünü, "tümel şeyleri idrak etme ve düşünüp taşınma yoluyla çıkarsama yapma ve düşünceye dayalı iradeyle ortaya çıkan fiilleri meydana getirme bakımından tabiî cismin ilk yetkinliği"[278] olarak görür. Akıl gücü, tanımdan da anlaşılacağı gibi, teorik ve pratik olmak üzere iki yönü kapsar.[279] Pratik akıl, teorik kısmın gayesine hizmet etmek; teorik akıl ise mutluluğa ulaşmak için var kılınmıştır.[280]

Son gaye olan mutluluğa erişim için teorik aklın aşamalarını tamamlamak gerekir. Bu basamaktan ilki olan, Kindî'nin henüz işlenmemiş güç halinde gördüğü bilkuvve akıl,[281] Fârâbi'nin sisteminde var olanların mahiyet ve suretlerini (akledilirler) maddî niteliklerinden soyutlamaya hazır bulunuşluğu içerir.[282] Maddî (heyûlânî) akıl olarak da

---

[273] Vefa Taşdelen, "Zihin Durumları: Hafıza ve İdrak", *Türk Dili*, C. CIX, S. 767-768, 2015, s. 117.

[274] Aristoteles, *Ruh Üzerine,* 414b 20, s. 84; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 164, 168; *es-Siyâse*, s. 33; *Fusûl,* s. 29; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî,* s. 442; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 228.

[275] Kindî, *fî Hudûdi'l-Eşya ve Rusûmihâ*, s. 163.

[276] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 164; *es-Siyâse*, s. 33; *Fusûl,* s. 29.

[277] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 168.

[278] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 32; *en-Necât*, s. 197; *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* s. 387; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 442; *Uyunu'l Hikme,* s. 42; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 57.

[279] Aristoteles, *Algı ve Algının Nesneleri Üzerine 437a*, s. 42; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 218; *es-Siyâse*, s. 33; *Fusûl,* s. 29; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 38-39,185; *en-Necât*, s. 202; *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* s. 388; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 442; *Uyunu'l Hikme,* s. 42; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 64; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 228; *et-Tâlîkât*, s. 112.

[280] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 208.

[281] Kindî, "Risâle fi'l-akl", *Resailu'l-Kindî el-Felsefîyye*, nşr. Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde, Kahire, 1950, s. 353.

[282] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 198; *Risâle fi'l-Akl*, nşr. Maurice Bouges, Beyrut: Dar el-Machreq Sarl, 1983, s. 12; İbn Sînâ'nın bilkuvve akıl tanımı için ayrıca bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 39,186; *en-Necât*, s. 204; *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* s. 389; *Uyunu'l Hikme*, s. 42; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 66.

isimlendirilen bu güç, İbn Sînâ'ya göre insan türünün her bireyinde bulunur.[283] Bu düzeydeki akıl, henüz etkin hale gelmemişse de gerçekleşecek olan soyutlama için bir dayanaktır. Bu basamak, insanın kendi çabasıyla aşılamaz ve bu noktada bilkuvve akıl düzeyinden aklın diğer basamaklarına geçilmesini aktifleştirecek dış etken olan Faal Aklın müdahalesine ihtiyaç vardır. Faal Akıl, kuşkusuz, akılsal gelişim seyrinin sebebidir.[284] Faal Aklın, insan zihnine özel dokunuşu sayesinde, 'bütün, parçadan büyüktür' gibi herhangi bir akıl yürütmeyle elde edilmeksizin kendisiyle tasdikin meydana geldiği birinci akledilirlerin maddî akılda belirmesiyle bir üst düzey olan bilmeleke düzeyine erişilir.[285] Maddî ilineklerden soyutlama ve idrak etme neticesinde, henüz etkin hale bürünmemiş akledilirler, bilfiil akledilir haline dönüşür ve bilkuvve akıl da bilfiil akıl olur.[286] Bu düzeyde, artık ikinci akledilir suretler görülür. Bunlar, istenildiği zaman akledilir. O derece ki bilfiil akıl, bu düşünmesini de düşünür."[287] Birinci düşünülürler, herhangi bir gayret göstermeksizin elde edilirken, ikinci düşünülürler için durum farklıdır. Bu tür düşünülürler, belirli bir uğraşın ve zihnî antrenmanın sonucunda ortaya çıkar. Bu sebeple, her insanın akılsal skalası birbiriyle aynı değildir. İkinci akledilir suretler, sözkonusu müstefâd akıl düzeyinde, her an kullanılır. Böylece öncesinden maddî ilineklerinden tamamıyla soyutlanarak elde edilmiş akledilirler, etkin şekilde idrak edilir. Üstelik bu kavrayış da bilfiil olarak düşünülür.[288] Bu düzeyi yakalamış insana, Faal Akılla öyle bir yakınlaşma olanağı sunulur ki kişi, onunla, iletişim yolunun her an açık olduğunu tecrübe eder.[289]

---

[283] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 39; *en-Necât*, s. 204; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 448; *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* s.389; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 66; "Risâle fi'l-Kelâm ala'n-Nefsi'n-Nâtıka", nşr. Ahmed Fuad el-Ehvâni, *Ahvâlu'n Nefs,* Kahire, 1952, s. 195.

[284] Kindî, *Risâle fi'l-akl*, s. 356; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 202; *es-Siyâse*, s. 35; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 208; *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* s. 390; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 111; *Risâle fi'l-Kelâm ala'n-Nefsi'n-Nâtıka,* s. 198; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 229.

[285] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 39,189; *en-Necât*, s. 204; *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* s. 390; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 448; *Uyunu'l Hikme,* s. 43; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 66; *Risâle fi'l-Kelâm ala'n-Nefsi'n-Nâtıka,* s. 195.

[286] Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 35; *Risâle fi'l-Akl*, s. 15,25; *Fusûl,* s. 51; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 209; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 448; *Risâle fi'l-Kelâm ala'n-Nefsi'n-Nâtıka,* s. 196; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 229.

[287] Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 35; *Risâle fi'l-Akl*, s. 15,25; *Fusûl,* s. 51; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 40; *en-Necât*, s. 205; *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* s. 392; *Uyunu'l Hikme,* s. 43; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 67.

[288] Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, s. 20; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 40; *en-Necât*, s. 205; *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* s. 391; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 448; *Uyunu'l Hikme,* s. 43; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 67; *Risâle fi'l-Kelâm ala'n-Nefsi'n-Nâtıka,* s. 196.

[289] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 202; *es-Siyâse*, s. 35; *Risâle fi'l-Akl*, s. 24.

Fârâbî, yetilerin merkezinin kalp;[290] İbn Sînâ ise beyin olduğunu belirtir.[291] Yetiler içerisinde diğer organlara yayılmış yardımcı ve hizmetçilere sahip olmayan tek güç akıldır.[292] Fârâbî, akıl yetisini kalpte konumlandıran İskender Afrodîsî'den farklı olarak nefsin en üstün yetisi akletmeyi bedendeki herhangi bir organla irtibatlandırmaz.[293] İbn Sînâ ise diğer iç yetilerin beyindeki konumunu gösterdiği halde, akıl gücünün yerini tayin etmemiştir.[294] Büyük ihtimalle bu tavrı, tümel bilgiyi idrak etme özelliği bulunan akıl gücünün maddî olanla irtibatının söz konusu olmamasından kaynaklanır.[295] Her iki filozof, akıl haricindeki diğer yetilere bedenin organlarını yardımcı tayin ederek kuvvelerin bedenle bir şekilde bağlantısını oluşturmaya çalışır.[296] İbn Sînâ'ya göre maddî örüntüye sahip cismin nefsin yetilerini kabul etmesi için dört unsur ve zıt niteliklerin orantılı birleşmeleri ve dengeli bir mizacı oluşturmaları gerekir.[297] Yetilerle birlikte hareketi oluşturan nefs ve harekete imkân sağlayan insanın fizikî yapısı olduğu için nefs ve bedenin birbirini bütünleyen bir işleyişi vardır. Gerek nefs gerekse beden olsun ikisinden biri, dıştan bir etkiye maruz kaldıklarında bu durumdan olumlu ve olumsuz yönde etkilenirler.[298]

---

290 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 134, 136.

291 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 36, 148; *en-Necât*, s. 201; *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 380-381; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 438; *Uyunu'l Hikme,* s. 38; *Risâle fi'n-Nefs,* s. 61-62; *Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye,* s. 38; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 226-227.

292 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 136.

293 Richard Walzer, "al-Fârâbî's Theory of Prophecy and Divination", *The Journal of Hellenic Studies,* Vol. 77, s. 143.

294 İbn Sînâ, *Risâle fi'n-Nefs,* s. 93.

295 Burak Şaman, "Aristoteles ve İbn Sînâ'da His ve İdrak", *Kutadgubilig,* S. 34, 2017, s. 431.

296 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 134, 136; *Fusûl,* s. 28; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 173; *en-Necât*, s. 197; *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 436; *Uyunu'l Hikme,* s. 39; *Risale fi'n-Nefs*, s. 58; *et-Tâlîkât*, s. 114.

297 Mehtap Doğan, "İbn Sînâ Metafiziğinde Nefs-Beden Düalizmi Üzerine Bir Zihin Felsefesi Değerlendirmesi", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi,* S. 49, 2018, s. 167.

298 Vahit İmamoğlu, "Ruh-Beden İlişkisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* S. 12, s. 345.

II. TAHAYYÜLÜN BEDENSEL MİZAÇ VE İÇ İDRAK YETİLERİYLE BAĞINTISI

A. MİZACIN *TAHAYYÜL*E OLUMLU VE OLUMSUZ ETKİSİ

Mizaç; dört unsur, vücut sıvıları ve niteliklerden her birinin[299] dengeli orana ulaşıncaya kadar diğerine tesir etmesidir.[300] Bu dönüşümde zıt nitelikler nicelik bakımından birbirini az etkilediğinde mizaç dengeye daha yakınken,[301] niteliklerden biri veya birkaçı baskın olduğunda dengeden uzaktır.[302] Mizacın dengeli olması hem bedensel hem de ruhsal sağlığı beraberinde getirir.[303] Bu denge bozulursa kişide hastalıklar baş gösterir.[304] Mizacın denge oranındaki bu hareketlilikten nefsin yetileri de etkilenir.[305] Mizacın nefsle olan irtibatı, Galen'in de dikkatini çeken bir düşünce olmuştur. Platon'un ruh görüşünü takip ederek aklın beyinde, öfkenin kalpte ve arzunun karaciğerde bulunduğunu belirten Galen'e göre yetiler, her ne kadar vücudun farklı yerlerinde konumlanmış olsalar da mizaçtan etkilenme konusunda ortak paydada buluşur. Galen, mizaçtaki dengenin bozulmasına ilk etapta niteliklerden sıcaklık ve soğukluğun neden olduğunu düşünür, sonrasında bunlara kuruluk ve nemliliği de ekler. Özel bir neden belirtmemesine rağmen beyinde meydana gelen bu dört niteliksel değişimin tüm yetileri etkilediğini ileri sürer.[306] Beyinde sarı safranın birikmesiyle ısınmanın ve balgamın toplanmasıyla soğumanın oluşması durumunda tüm nefsânî güçlerin işlerliğinde değişimler gözlemlenir.[307]

---

[299] İbn Sînâ, "Risale fi'l-Had", *Tis'u Resâ'il fi'l-Hikme ve't-Tabî'iyyât ve Kıssa Selâmân ve Ebsâl li'ş-Şeyhi'r-Re'îs*, Kahire: Daru'l Arab, s. 95.

[300] Galenos, "Kara Safra Hakkında", çev. Begüm Kovulmaz, *Cogito,* S. 51, 2007, s. 127; Ilai Alon-Shukri Abed, *al-Fârâbî's Philosophical Lexicon,* Volume One, Cambridge, 2007, s. 449; İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb 1,* çev. Esin Kâhya, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, C. 1, 6. b., 2018, s. 11; *Edviyetü'l Kalbiyye,* s. 222.

[301] Galenos, *Kara Safra Hakkında,* s. 133; Fârâbî, *Fusûl*, s. 100; İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb 1,* s. 11.

[302] Rashid Bhikha, "Tıbb and the Concept of Temperament", *Journal of Natural Medicine,* S. 22, 2005, s. 3.

[303] Hippokrates, *Hippokrates Külliyatı: İnsanın Doğası,* çev. Nur Nirven, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018, s. 303.

[304] Galenos, *Kara Safra Hakkında,* s. 134; Fârâbî, *Fusûl*, s. 24.

[305] İbrahim Aksu, "İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlâk İlişkisi", *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri,* ed. Mehmet Zahit Tiryaki & Kübra Bilgin Tiryaki, Ankara: Nobel Yayınları, 2016, s. 136.

[306] Jacques Jouanna, "Does Galen Have a Medical Programme for Intellectuals and The Faculties of the Intellect?", *Galen and The World of Knowledge,* ed. Christopher Gill & Tim Whitmarsh & John Wilkins, New York: Cambridge University Press, 2009, s. 196.

[307] Harun Kuşlu & Metin Aydın, "Galen Düşüncesinde Mizâcın Ahlâka Tesiri"*, İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri,* ed. Mehmet Zahit Tiryaki & Kübra Bilgin Tiryaki, Ankara: İlem Kitaplığı, 2016, s. 12.

İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb'*da, Galen'in bu konudaki görüşlerine paralel şekilde mizaç ile nefsin yetileri arasındaki ilişkiye değinir.[308] Nefsin yetilerini beynin önünden başlayan ve arka boşluğuna kadar devam eden yerleşim düzenine göre sıralar. İbn Sînâ'ya göre mizacın beyin üzerindeki tesiri, doğrudan nefsin yetileriyle de ilgilidir.[309] İnsanın mizacındaki oran hangi tarafa eğilimliyse doğal olarak nefsânî güç özelde de *tahayyül* bundan olumlu veya olumsuz yönde etkilenir.[310] *Tahayyül*ün mizaçla olan olumlu doğrultudaki ilişkisinde bu yetinin taklit etme özelliği ön plandadır.[311] Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da belirttiğine göre, *tahayyül*ün bu özelliği, bedensel mizacın etkisi kendi yapısına uygun olmadığında işlerlik kazanır. *Mütehayyile* mizaç üzerinden gelen verileri, kendisine ulaştığı şekliyle kabul edemediğinde bunları en yakın duyulura dönüştürerek anlaşılır kılar:[312]

> *Tahayyül*, bedenin mizacını nemli olarak bulduğunda, rutubeti taklit eden su ve onun içinde yüzmek gibi duyulurları birleştirerek bedenin bu rutubetini taklit eder. Bedenin mizacı kuru olduğunda ise, kuruluğu taklit etme özelliğine sahip olan duyulurlarla bedenin kuruluğunu taklit eder. Benzer şekilde, herhangi bir zamanda denk gelip de mizacı sıcak veya soğuk olduğunda bedenin sıcaklığını ve soğukluğunu taklit eder.[313]

Fârâbî'ye göre cismin nefsle olan münasebeti, cismin cisim üzerindeki etkisinden farklıdır. Nemli bir cisim kuru bir cisme yaklaştırıldığında, bu temasla kuru cisim suyu çeker ve diğeri gibi nemli olur. Ancak *mütehayyile*de nemli cismin kuru cisim üzerinde değişiklik oluşturmasına benzer şekilde bir etkileşim oluşmaz. *Tahayyül*, mizaçtan ulaşan nemlilik formunu en yakın duyulur olan su ve suyla ilgili şeylerle taklit ederek dönüştürür.[314] *Mütehayyile*, bedensel mizacı dört nitelikten birine doğru eğimli bulduğunda bu niteliklerden her birinin en yakın duyulura benzetimini dört unsurla eşleştirerek yapar.[315] Bu niteliklerin hangi unsura karşılık geldiğinin cevabını İhvân-ı Safâ'nın risalelerinde bulabiliriz. İhvân'ı Safâ'ya göre "dört unsurdan ateş, hareketiyle

---

308 İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb, 3/1,* s. 150-178.

309 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 36, 148; *en-Necât*, s. 201; *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 380-381; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 438; *Uyunu'l Hikme,* s. 38; *Risâle fi'n-Nefs,* s. 61-62; *Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye,* s. 38; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 226-227.

310 Fazlur Rahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp,* çev. Bülent Baloğlu & Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, 1997, s. 52.

311 İbn Bahtişû, *Tıp Sanatı ve Nefsin Halleri,* çev. Abdülkadir Coşkun, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014, s. 13.

312 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 214.

313 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 212.

314 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 214.

315 Enver Uysal, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem,* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998, s. 126.

bedenleri ısıtır, sıcaklığıyla buharlaşabilir olanı kaynatır, yine sıcaklık ve hareketiyle cisimleri kendi zatına dönüştürür. Ateş, tamamlayıcı suretlerinden kuruluk ile nesneleri kurutur, parlaklığıyla cisimlere sirayet eder ve ışığıyla çevreyi aydınlatır. Toprağın tamamlayıcı sureti ise soğukluktur. Özünde yoğun olan toprak, kuru bir surete sahiptir."[316] "Havanın da suyun da zatına varlık veren suret, hareketli ve durağan bütün parçaların karışmasından meydana gelen rutubettir. Suyun tamamlayıcı suretleri yoğunluk, sükûnet ve yavaşlık olduğundan soğukluk bakımından toprağa yakın olur. Hava ise şeffaf ve hareketli olması nedeniyle sıcaklık bakımından ateşle benzerdir."[317] Fizikî şartları içeren dış veya hastalık gibi iç faktörlerin etkileşimiyle bedende ortaya çıkan sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilik halinin nefsin yetilerini özellikle de *tahayyül*ü etkilemesiyle bu yetide her bir unsurun karşılığı olan sembolik form canlanır. Bu durumda *tahayyül*; nemliliği su ve hava, kuruluğu toprak ve ateş, sıcaklığı ateş ve hava, soğukluğu ise su ve toprak türünden duyulurlarla taklit eder. *Tahayyül*de beliren su, hava, toprak ve ateşle ilgili hayâlî suretlerden yola çıkılarak bedenin maruz kaldığı tesirin kaynağı tespit edilebileceği gibi bedeni etkileyen unsurlardan hareketle zihindeki sembollerin yorumlanışı da kolaylaşabilir.

Tahayyül ile mizaç arasında kurulan *mütehayyile*nin taklidine dayalı bu bağlantı, dört elemente ait hayalin suretler aracılığıyla rüyada belirmesi noktasında Hipokrat'ın dikkatini çekmiştir.[318] Hipokrat, bedensel mizacı düşünerek ele aldığı rüyayı, hastalıkların teşhisinde aracı bir unsur kabul eder. Hipokrat'a göre mizaçtaki niteliklerin dengesini olumsuz etkileyen durum, *tahayyül* aracılığıyla rüyada görülür. Bu tasavvurlar doğru anlaşıldığı takdirde hastalığın belirlenmesi kolaylaşabilir.[319] Öyle ki filozofa göre rüyada kırmızı rengin baskın olarak görülmesi ateşi çağrıştırır ve bu kırmızılık nehirle birlikte görüldüğünde damarlara işaret eder. Nehrin hızlı veya durgun akışı, damardaki kanın seyrini gösterir.[320] İbn Sînâ da mizacın yapısından kaynaklanan sebepleri,

[316] İhvân-ı Safâ, "Cisimsel-Doğal Bilimlerin Üçüncü Risalesi: Oluş ve Bozuluşun Açıklanmasına Dair", *İhvân-ı Safâ Risaleleri* çev. Kamuran Gökdağ, ed. Abdullah Kahraman, C. 2, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013, s. 50.

[317] İhvân-ı Safâ, *Oluş ve Bozuluşun Açıklanmasına Dair*, s. 51.

[318] Cemil Uğurlu, "Hipokrat", *Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası,* C. 30, S. 2, 1997, s. 74.

[319] Hippokrates, *Hippokrates Külliyatı: Rüyalar,* çev. Nur Nirven, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018, s. 290.

[320] Ecem Zaimoğlu, "Rüya: Göğe Yükselen Merdiven", *Doğu-Batı Psikanaliz Dersleri,* S. 56, 2011, s. 155.

hastalıkların teşhisinde göz önünde bulundurur.[321] İbn Sînâ'ya göre mizacın dengesizliğine dayalı olarak ortaya çıkan bedendeki ağrıların semptomları *tahayyül* tarafından taklit edilir.[322] Şöyle ki rüyasında ateş gibi sıcaklığa işaret eden formları gören kişinin vücudunda safra oranı yüksektir. Akışkan ve nemli suretlerin görülmesi ise balgam oranında veya kan değerlerinde değişiklik olduğunu gösterir. Rüyada görülenler karışıksa mizacın kuru ve sıcak olduğu anlamına gelir.[323] Mizacın dengesinin bozulmasıyla *tahayyül* yetisinde hastalığın kaynağına dair ipucu olabilecek suretler böylece belirir.

Mizaçtaki dengesizlik bedende hastalıkların ortaya çıkmasına neden olur.[324] Bedendeki rahatsızlığın beyni olumsuz etkilemesi sonucunda ise nefsin yetileri işlevini yerine getiremez. Örneğin gözdeki hastalık nedeniyle görme duyusu beyindeki ilgili merkeze suretleri sağlıklı gönderemez. Görüşün zayıflaması, hissedilir cisimlerin karışık veya bulanık algılanmasına neden olabilir. Sinek, ışık, duman gibi aslında var olmayan hayâlî silüetler görülür. Kulaktaki rahatsızlığı nedeniyle insan, çevresindekilerin duymayıp sadece kendisinin işittiği ırmak, yağmur ve rüzgâr sesi veya sallanan yaprak hışırtısı gibi sesleri hisseder. Koklama, dokunma, tatma duyusunda ortaya çıkan hastalık da beyni olumsuz etkileyerek *tahayyül*ün hayal etmesinde sorunlara sebep olur.[325] Fârâbî'ye göre dildeki hastalığın tat alma duyusuna zarar vermesi nedeniyle tatlı olan bir yiyecek acı olarak hissedilir ve bu durum gıdanın acı şekilde hayal edilmesine yol açar. Normalde tat alma duyusunun algılamasında problem olmasaydı, bu duyu, tatlı ve acıyı olduğu gibi duyumlayacaktı. *Tahayyül* gücü de tatlı olan besini tatlılık formuyla birleştirmiş olacaktı. Ancak *tahayyül*ün doğru eşleştirme yapmasına duyu organlarında görülen hastalık müsaade etmez.[326]

Duyu organları sağlıklıysa soyutlanan formlar eksiksiz bir şekilde *hayal* yetisine gönderilir. Bu sayede *hayal,* yenilebilir olanın lezzetini ve işitilebilir olanın melodisini tam olarak tasavvur eder. İbn Sînâ'ya göre dış duyularda herhangi bir rahatsızlık olmadığında duyu ile *hayal* arasındaki bağlantı da güçlü olur. Örneğin mühendis,

---

321 Hatice Toksöz, "İbn Sînâ'ya göre Tıp-Felsefe İlişkisi Bağlamında İnsanın Maddî Yapısı", *Kutadgubilig,* S. 24, 2013, s. 33.
322 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 159.
323 İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb, 3/1,* s. 24; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 470.
324 Bhikha, *Tıbb and the Concept of Temperament*, s. 2.
325 İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb, 3/1,* s. 17-18.
326 Fârâbî, *Fusûl*, s. 56; Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 83.

projesindeki çizgi ve rakamlara bir kez bakar, *hayali*nde bununla ilgili hesaplamaları canlandırır, çizime tekrar bakma ihtiyacı hissetmeksizin taslağı aktarabilir. Aynı şekilde müzik kulağı iyi olan bir topluluk da şarkı işittiğinde, müziğin notaları insanların *hayali*nde belirir ve anında bunları çalmaya başlarlar.[327] Bu durum duyu ile *hayal* arasındaki ilişkinin güçlü kurulduğu insanlarda görülür. Ancak duyuları kuvvetli olan her insanın *hayal* yetisinin sürekli berrak olacağı da akla gelmemelidir. İbn Sînâ, buna duyularını güçlü kullanan meslek gruplarından biri olan doktorları örnek verir. Onlar, sağlık ile hastalık arasındaki ayrımı sağlam yapar ve konuşmalarında aksaklık da görülmez. İbn Sînâ'ya göre zekâ düzeyinin yüksek olduğu meslek gruplarındaki insanlarda artı yönler olsa da onlar zihin karışıklığını sık yaşar. Buna *tahayyül*lerindeki suretlerin fazlalığı veya düzensizliği sebep olur.[328] Görüldüğü üzere duyuların güçlü oluşu ile *tahayyül*ün sağlıklı işlerliği arasında sürekli doğru orantı olduğunu söyleyemeyiz.

Tahayyül yetisindeki bozukluk dış duyularla ilişkili olabileceği gibi *hayali*n kendi işlevini yerine getirememesinden de kaynaklanabilir ki; bu da ciddi bir durumdur.[329] İbn Sînâ'ya göre beynin ön boşluğunun arkasındaki bölge, düşme ve darp edilme gibi dışsal ve hastalık gibi içsel zarara maruz kalarak hasar gördüğünde bu hal gerçekleşir. *Hayal,* fonksiyonlarını eksik veya hatalı olarak yerine getirir. *Hayal* yetisi bu şekilde işleyen insan, gerçeklikten uzak siluetleri uyanıkken de varmış gibi algılamaya başlar ve dış dünyada görülüp görülmediğine dair bir tereddüt oluşacak düzeyde varlığının ispatı zor olan suretler tasavvur eder. Bu haldeki hasta, ateşin alevlenmesi için ortada bir sebep yokken yangın çıktığını veya susuz bir yerde suların dalgalandığını söyler.[330] Ekseriyetle safra dengesi bozuk olanlar ve mecnunlarda bu durum görülür.[331] Bu rahatsızlığa kanın aşırı yoğunlaşması veya beyne organlar aracılığıyla safranın ulaşması veya akışkan, kokuşuk balgamın sıcak buharı oluşturması neden olur.[332] *Hayal* yetisinde bozukluk olan insanların beyinlerinde kuruluk gözlemlenir, normal insanlara nazaran daha sık rüya görürler. İlerleyen aşamada ise rüyada görülenle gerçekte olan arasında ayrım yapılamaz

[327] İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb, 3/1,* s. 21.
[328] İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb, 3/1,* s. 22.
[329] Ayşegül Demirhan Erdemir, "Türk Tıp Tarihinde Ünlü Türk Hekimi İbn Sînâ'nın Tıbbi Tedaviler Üzerinde Yorumlamaları", *Türk Dünyası Araştırmaları,* C. 118, S. 232, 2018, s. 200.
[330] İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb, 3/1,* s. 151; *eş-Şifâ: Nefs,* s. 148; İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs,* s. 176.
[331] Fârâbî, *Medîne,* s. 226; İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb, 3/1,* s. 22,37.
[332] İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb, 3/1,* s. 152.

hale gelinir. *Hayal* yetisindeki bu aksaklık nedeniyle konuşmada da zamanla düzensizlikler meydana gelir. İbn Sînâ'ya göre bu hastalık göz, burun ve dildeki belirtilerle teşhis edilir. Hem *hayal* yetisinin hem de konuşmanın düzelmesi için beynin ön boşluğundaki yumuşaklığa müdahale edilerek bu bölgenin ölçülü katılığa ulaştırılması gerekir. Uygun ilaçlar başın ön kısmına dıştan sürülür ve bu bölüm ovularak tedavi edilir.[333]

İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*'ta *hayal* yetisinin yol açtığı hastalıklar hakkında ayrıntılı bilgi verir. İbn Sînâ'ya göre âşık olma da zihinde beliren hastalıklardandır. İnsan sevdalandığı kişinin suretini her zaman *mütehayyile*sinde canlandırır. Bundan dolayı *tahayyül*de sadece farklı suretlerin yanlış terkip edilmesiyle değil aynı zamanda tek bir suretin sürekli tasavvur edilmesiyle de hastalık ortaya çıkabilir.[334] Zihinde beliren diğer bir hastalık ise sıtma ve vebaya yakalanmış kişilerin *tahayyül*lerinde oluşur. Bu hastalıkta sıcak safra, yüksek ateşe neden olur. Mizaçtaki bu değişimle *mütehayyile,* görevini sağlıklı yapamaz. Vücuttaki sıcaklığın yükselmesine bağlı olarak insan havale geçirir ve hayâlî suretler görür. Göz önünde var olduğu ifade edilen bu silüetler, vücuttaki ateşin normal seviyeye düşmesiyle ortadan kalkar.[335] İbn Sînâ, hayâlî görüntülerin dış dünyada görüldüğü diğer bir hastalık türü olarak melankoliden (malenkholiya-malihulya) bahseder.[336] *Tahayyül*ün sebep olduğu melankoli, üzücü ve korkutucu suretlerin sürekli hayal edilmesiyle ortaya çıkar. Sevdavi mizaçtaki soğukluk ve kuruluk *mütehayyile*yi etkiler.[337] *Hayal* yetisi bundan dolayı korkutucu görüntüler üretir. Bu etkide olan hastalardan kimisi gök gürültüsünden aşırı düzeyde korkar. Bazısı mekânın kendisini yutacağını düşünerek telaşlanır. Bazısı da takip edildiği düşüncesiyle zarar göreceği endişesi taşır. Kendisini av olarak görüp avcı tarafından yakalanacağını hayal edenler olduğu gibi şeytan, kuş veya sanat aleti olarak hayal edenler de vardır. Hastanın psikolojik durumunda gün içinde ani değişiklikler oluşur.[338] Hastalığın seyrinde bazen de mevsimsel farklılıklar belirir. Melankoli kış mevsiminde azalır. Diğer üç mevsimde vücut sıvılarının hareketine göre hastalıkta artma gözlemlenir.[339]

---

[333] İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb, 3/1,* s. 159.
[334] İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb, 3/1,* s. 178.
[335] İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb, 3/1,* s. 156.
[336] İbn Sînâ, "Melankolinin Teşhis ve Tedavisi", çev. Sait Aykut, *Cogito,* S. 51, 2007, s. 24.
[337] Galenos, *Kara Safra Hakkında,* s. 135; İbn Sînâ, *Edviyetü'l Kalbiyye,* s. 233.
[338] Galenos, *Kara Safra Hakkında,* s. 136; İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb, 3/1,* s. 163.
[339] Hippokrates, *Aforizmalar*, çev. Eyüp Çoraklı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020, s. 20.

Görüldüğü üzere mizacı oluşturan dört unsur ve zıt niteliklerin oranlarındaki farklılaşma *tahayyül* yetisini etkiler. Filozofların beden ile *tahayyül* arasındaki bu ilişkiyi farketmeleri ve belirginleştirmeleri, kendilerine hastalığın teşhisinde bir yöntem kazandırmıştır. Özellikle sağlığın bozulmasına işaret eden bir sembolün hastanın *hayali*nde canlanması, hastalığın teşhis ve tedavisinde bir metot olarak kullanılmış ve bu konuyla ilgili bilgiler, düşünürlerin tıp eserlerinde yerini almıştır. Ne var ki mizacın *tahayyül* üzerindeki etkisi sadece olumlu sonuçlara yol açmaz. Bedendeki unsur ve niteliklerde görülen dengesizlik, *tahayyül* yetisinde işlevsel bozukluğa neden olur ve bunun sonucunda *tahayyül*ün yol açtığı ruhsal hastalıklar ortaya çıkar. Unsur ve niteliklerdeki dengeli orana yaklaşılmadığı sürece insan dış dünyada varlığı olmayan hayâlî suretleri algıladığını söyler. Diğer taraftan dış dünyada ilâhî görüntüleri deneyimlediğini ifade eden insanlar da vardır. Bu manevî tecrübeyi yaşadığını dillendiren seçilmiş insanlar, *tahayyül* yetilerinin bozuk olduğunun varsayılmasıyla yaşadıkları dönemdeki kavim tarafından delilerle aynı kategoride değerlendirilmeye de maruz kalmışlardır. Hasta ve peygamberin *tahayyül* yetilerinin etkinliği arasındaki farkı görmeden önce mizacı dengeli olan insanın nefsânî yetilerinin işleyiş düzenini inceleyelim.

B. TAHAYYÜLÜN İDRAK YETİLERİYLE İLİŞKİSİ

Antik felsefeden itibaren filozoflar, insan nefsinin yetileri arasında bulunan *tahayyül* yetisinin diğer yetilerden hizmet alma ve onlara hizmet etme fonksiyonlarını belirlemenin yanı sıra *tahayyül*ün müstakil bir yeti olup olmadığını tespit etmek için de yoğun bir çaba harcamışlardır. Özellikle Platon'dan itibaren filozofların *phantasia*yı diğer yetilerle bütünleştirmesi veya ayrıştırmasına dayanan tartışmalar, İslam filozoflarının *tahayyül*le ilgili düşüncelerini de etkilemiştir. İlk olarak Platon, *Sofist* 264a-b'de "*phantasia*yı, duyu algısı ile doksanın bir karışımı"[340] şeklinde tanımlar ve bu tarifiyle *phantasia*nın duyu algısından farklı bir yeti olarak görülmemesine neden olur. Aristoteles'in *De Anima* 432a 22'de yaptığı "özü bakımından ruhun diğer yetilerinden farklı, ruhta birbirinden ayrışık yetilerin bulunduğu düşünüldüğünde ise hangi yetiyle bütünleşik hangisinden ayrı olduğunun belirtilmesinde zorlanılan *hayal* yetisi (to

[340] Plato, *Sophist, 264a-b*, s. 443.

phantastikon)"[341] açıklaması *phantasia*nın mahiyetinin belirlenmesinde zihin bulanıklığı oluşturur. Bu belirsizlik içinde Aristoteles'in *De Anima* 429a 1-5'te "*phantasia*yı, algılama neticesinde bilfiil meydana gelen bir hareket"[342] şeklinde tanımlaması, *hayal* yetisinin duyu algısıyla bütünleşik bir yapıda görülmesine; filozofun *De Anima 427a 17-427b 26*'da *phantasia*yı diğer yetilerden ayırarak duyu algısıyla da aynı olmadığını vurgulaması[343] ve yine *De Anima* 428a 19-30'da "*phantasia,* algı ve doksanın birleşimi değildir"[344] şeklinde açıklaması, duyu algısı ve *phantasia*nın farklı yetiler olarak kabul edilmesine yol açar. Bu bağlamda Aristoteles, *De Anima* 427b 15'te *phantasia*yı duyu algısından ayırır:[345]

> Algılama, görme duyusu gibi bilkuvve veya görme eyleminde olduğu üzere bilfiildir; *phantasia* ise bu iki durum mevcut değilse de uykudakine benzer gerçekleşebilir. Ayrıca algılama, her zaman mümkün iken; *phantasia*nın durumu bu şekilde değildir. Dahası algılama, her daim doğruyken; *phantasia,* çoğunlukla yanlıştır.[346]

Yukarıdaki metinde görüldüğü üzere, gözlerin açılıp kapanması tercihle ilgiliyse de, gözler açıkken algı yetimiz, bilfiil işlevini yerine getirir. Bir başka ifadeyle, algılamanın oluşması için gözün bilfiil beyazı görmesi gerekir. *Phantasia* için görüş alanımızda kırmızı, mor veya beyaz gibi renklerin varlığı şart değildir. Bu renklere ilişkin muhafaza edilen formlar, zihinde canlandırılabilir. Algı, fiziksel bir nesnenin varlığını gerektirirken; *phantasia*, gözlerimiz kapalı dahi olsa imgesel şekilleri kullanarak rüyayı meydana getirebilir.[347] Aristoteles'e göre duyu algısı ile *phantasia* arasındaki diğer bir farklılık ise şudur: Algılanabilir nesne, çok yoğun olduğunda algılama yeteneğinde etkisizlik oluşabilir. Örneğin, şiddetli bir sesten sonra duymayabilir; çok güçlü renk ve kokular neticesinde görmeyebilir ve koku hissetmeyebiliriz.[348] Bu tür istisnalar haricinde ise, alıntıda Aristoteles'in işaret ettiği şekliyle, duyu organları nesneleri hissettiği sürece algılamanın devam ettiğinden bahsetmek mümkündür. *Phantasia* ise duyu organı bilfiil algılamadığında bile imgeleri kullanabilir. Ayrıca algılama, herhangi bir engel bulunmadığında doğruyken; *phantasia* yanlış olabilme özelliği gösterebilir:

---

341 Aristotle, *De Anima, 432a 22,* s. 66.
342 Aristotle, *De Anima, 429a 1-5,* s. 56; Aphrodisias, *De Anima,* s. 88.
343 Aristotle, *De Anima, 427a 17-427b 26,* s. 52-53.
344 Aristotle, *De Anima, 428a 19-30,* s. 54; Aphrodisias, *De Anima,* s. 83.
345 Aristotle, *De Anima, 427b 15,* s. 53; Aphrodisias, *De Anima,* s. 82.
346 Aristotle, *De Anima, 428a 5-10,* s. 53-54; Aphrodisias, *De Anima,* s. 82.
347 Krisanna Scheiter, "Images, Appearances and Phantasia in Aristotle", *Phronesis,* N. 57, 2012, s. 259-260.
348 Aristotle, *De Anima, 429a 29,* s. 58.

> Bir şey hareket ettirildiği anda, başka bir şeyin onun aracılığıyla hareket ettirilmesi olanaklı görünür. *Phantasia*nın bir hareket türü olduğu ve duyu algısından ayrı meydana geldiği düşünülür. Sadece algılayabilen varlıklarda vuku bulmasına ek olarak, bilfiil algılamanın neticesinde ortaya çıktığı ve algıya benzediği için söz konusu hareket ya duyu algısından ayrı var olmaz ya da onun algılanmayan varlıklarda bulunmadığından bahsedebiliriz. Ayrıca harekete sahip olan, eylemi gerçekleştirebilir ve çoğu şeyden etkilenebilir; bu durumda *phantasia*, doğru ve yanlış olabilir.[349]

Yukarıdaki satırlarda da ifade ettiğimiz gibi *phantasia*, bilfiil algılama neticesinde meydana gelen bir harekettir. Bu da *phantasia*nın, algılama olmaksızın gerçekleşmediğini gösterir. Diğer bir ifadeyle, ilk hareket olan algılama zorunlu olarak *phantasia*yı önceler. Alıntıda sıralanan şartlar yerine geldiğinde *phantasia*, kişiye eylemde etkin ve edilgin olma yeteneği kazandırır. Buna göre, kuvvenin doğru ve yanlış olması, hareketle doğrudan ilişkilidir. Görüldüğü üzere mesele, *phantasia*nın bir yeti olarak doğru veya yanlış olması değil; algılama neticesinde meydana gelen hareketin doğru veya yanlış olması sorunudur. Duyu algısı ile *tahayyül*ün aynı yeti olup olmadığı tartışmaları da Aristoteles'in *De Anima* 427a 17-427b 26, 428a 19-30 ile 429a 1-5'te yaptığı bu iki farklı söylemden kaynaklanır.

İskender Afrodîsî ise Aristoteles'in *phantasia*yı nefsin yetilerinden ayırması görüşünü kabul ederek *phantasia*yı, ruhun diğer yetilerinden bağımsız bir güç olarak görür. Bu yeti; duyu algısı, doksa, kesin bilgi ve noustan ayrıdır. İskender Afrodîsî'ye göre ruhun idrakiyle ilgili olan *phantasia,* duyu algısından farklı bir yetidir ve dış dünyada hissedilen nesneleri iç idrak formuna dönüştürür.[350] İskender Afrodîsî'nin *hayal* yetisi hakkındaki görüşlerine yoğunlaştığı çalışmasında Atilla Hangai, filozofun *phantasia*yı duyu algısından ayırarak müstakil bir yeti olarak kabul edilmesini güçlendirme adına, Aristoteles'in terminolojisinde bulunmayan *phantaston* (hayal edilir olan/imge) kavramını kullandığını belirtir. İskender'e göre nasıl ki algılama neticesinde algılanabilir izlenimden ve akletme sonucunda akledilir suretten bahsediyorsak, benzer şekilde hayal edildiğinde de hayâlî imgeden söz etmek gerekir.[351] *Phantaston* kavramını literatüre dâhil etmekle İskender, *phantasia*yı duyu algısından ayırdığı gibi algılanabilir suret ile hayal edilebilir suret arasında da ayrıma gider.

---

[349] Aristotle, *De Anima*, 428b 10-17, s. 55; Aphrodisias, *De Anima*, s. 83.
[350] Atilla Hangai, "Alexander of Aphrodisias on Phantasia", Budapest: *Central European University*, 2016, s. 30.
[351] Hangai, a.g.m, s. 48.

İskender Afrodîsî'nin *phantasia*yı duyu algısından ayırması ve fonksiyonunu belirginleştirmesinin[352] altında yatan neden, büyük ihtimalle, Stoacıların *phantasia* görüşünü eleştirmesidir. Şöyle ki, Stoacılar ruhu, madde ve formdan oluşan bedene yayılmış cisimsel bir şey olarak görür. Bu fikirleri, ruhun yetileriyle ilgili düşüncelerini de etkilemiştir. Stoacılar, Aristoteles'in *phantasia* görüşünden farklı olarak bu yetiyi ışıkla ortaya çıkan izlenim şeklinde belirtir. Stoacıların izlenimle eşitledikleri *phantasia*, ruhtaki niteliksel değişimdir. Duyu algısı ile *phantasia*yı bu kadar yakın ele almaları ve zaman zaman izlenim ile görünüşü bütünleştirmeleriyle Stoacılar, duyu algısının algıladığı suretleri onaylama fonksiyonunu *phantasia*ya yükler. Dış nesnenin soyutlanmasıyla elde edilen suret, o nesne hakkında doğru bir bilgi ediminin ölçütü olamaz. Örneğin kırmızı bir duvarın, beyaz olduğuna ve kırmızı bir ışığın yansımasıyla bu şekilde görüldüğüne dair güçlü argümanlar varsa, duvarın kırmızı olduğuna ikna olmak zorlaşır. Duvarın kırmızı olduğu, izlenim ve görünüşün onaylanmasıyla gerçekleşir. Bu izlenimler, gerçekliği yakalayan kavrayıcı izlenimdir (*katalēptikē phantasia*). Bu tür izlenim, nesneyle uyumludur ve nesneye özgü niteliksel özellikleri ruha işler. Böylece duyudan akla uzanan düşünme sürecinde, duyu-*phantasia*-doksa arasındaki işleyiş tekrar tekrar gündeme getirilir.[353]

İskender Afrodîsî, *phantasia* ile izlenimin aynı görülmesine karşı çıkar. Ona göre *phantasia*, izlenimin kendisi olamaz. *Phantasia* izlenimi oluşturan değil, duyulur nesneyle elde edilen izlenimi aktifleştiren bir yetidir. Şayet Stoacıların belirttiği gibi *phantasia* izlenimin kendisiyse, bu durumda hissedilir nesne algılanma sınırları içinde olduğu sürece *phantasia*ya sahip olabiliriz. Nesne algılanmadığında izlenim de oluşmayacaktır. Afrodîsî, düşüncesini desteklemek için ikinci bir argüman daha sunar. Stoacıların ileri sürdüğü gibi *phantasia* ve izlenimin bütün olduğu düşünüldüğünde, algılanabilir nesnenin ortadan kalkmasıyla birlikte buna ait imgenin de yok olduğu varsayılmalıdır. Suretin sadece algılama süresiyle sınırlandırılması, hafıza gücünün etkinliğini de sonlandırır. Bundan dolayı İskender Afrodîsî'ye göre Stoacıların *phantasia* görüşü, duyum ve hafızayı da içine alacak şekilde genişletilmelidir.[354]

---

[352] Aphrodisias, *De Anima*, s. 211.

[353] Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni,* İstanbul: Alfa Felsefe, 2014, s. 306.

[354] Aphrodisias, *De Anima*, s. 270.

İskender'in Aristoteles'teki[355] duyu algısı ve *phantasia* ayrımını tercih etmesi,[356] Fârâbî tarafından da sürdürülür. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da nefsin yetilerini sıralarken hayâtî önemde gördüğü beslenme yetisinin hemen ardından duyu algısından, *tahayyül* ve akıldan, her yetiyle birlikte beliren arzu gücünden bahseder.[357] Sırasıyla saydığı duyu algısı, *tahayyül* ve aklı müstakil bir görünümde özetleyen Fârâbî, yönetici ve yardımcılarının olduğu temsîlî bir metaforla yetiler arasında güçlü bağlantıların olduğu bir sistem oluşturur:

> *Mütehayyile*, duyumun kapsamından çıkmalarından sonra duyulurları saklar. O tabiatı gereği duyulurları hükmü altında tutar ve onlar üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunur. Şöyle ki o, bazısını bazısından ayırır ve bazısını da bazısıyla çeşitli terkip yollarıyla birleştirir ki, bu (*tahayyül* nesnesi), yerine göre, onların bir kısmında duyumsanan şeye uygun olabilirken, bir kısmında duyulurdan farklı olur.[358]

Fârâbî'ye göre duyu algısı ve *tahayyül* bütünleşik bir yapıda olmamalarına rağmen iki yeti arasında duyunun *tahayyül*e suret sağlamasına dayalı bir işbirliği vardır. *Tahayyül*ün birleştirip ayrıştırarak yeni terkipler oluşturduğu suretleri, bu yetiye ulaştıran duyu algısıdır. *Tahayyül*ün meydana getirdiği yeni terkipler duyu organlarının algıladıklarıyla benzer olabildiği gibi çok farklı da olabilir. Fârâbî, *tahayyül*ün duyuyla birebir aynı olmayan terkipler oluşturma ve taklit etme fonksiyonlarını *mütehayyile*ye yüklemekle, onun duyudan farklı bir yeti olduğu düşüncesini sağlamlaştırmaya çalışır.[359] Fârâbî gibi[360] İbn Bâcce de *tahayyül*ü iki yönden duyu yetisinden farklı görür. İlk olarak, *mütehayyile* duyulur nesneleri doğrudan doğruya idrak etmeyip duyu organlarının algılama sınırları içerisinde bulunmayan hissedilir olanın ortak duyudaki suretleri üzerinde fiilini gerçekleştirir. İkinci olarak ise *tahayyül* sayesinde gerçekliği olmayan terkipler de hayal edilebilir. Bu gerekçelerle İbn Bâcce, *tahayyül*ün duyu algısıyla aynı olmadığını düşünür.[361] Ona göre *tahayyül*ü duyuyla birleştirenler olduğu gibi, bu yetinin zandan[362] başka bir yeti olmadığını veya duyu, *tahayyül* ve zannın bütünleşik olduğunu

---

355 Aristotle, *De Anima, 427a 17-427b 26,* s. 52-53; *428a 19-30,* s. 54.

356 Aphrodisias, *De Anima*, s. 83.

357 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çeviri-metin, Yaşar Aydınlı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 132.

358 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 136.

359 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 172.

360 Yaşar Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 3.b., İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 86.

361 Yaşar Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü,* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997, s. 127.

362 Antik felsefedeki duyu algısı, doksa ve *phantasia*nın aynı yeti olduğunu belirten Platon ve doksayı duyu algısı ve *phantasia*dan farklı bir yeti olarak gören Aristoteles'in başlattığı, İslam felsefesinde de bu yetilerin bağımsızlığına dair sürdürülen tartışmada İslam filozofları doksa ile zannı kasteder. Fârâbî,

düşünenler de vardır. Ona göre *tahayyül*, duyu algısı da zan da değildir. Zannı ileri süren kişi tarafından zannın doğrulanması onun tabiatının bir gereğidir. *Tahayyül*ün oluşturduğu terkiplerin ise doğrulanması gerekmez. Atın iki boynuzlu veya insan başlı tahayyül edilmesinde görüleceği üzere doğrulanması imkânsız olan hayâlî terkipler de kurulur.[363]

*Tahayyül*ün duyu ve zanla ilişkisi konusunda İbn Sînâ ise *et-Tâlîkât ala Havâşi Kitâbi'n-Nefs li Aristotâlîs*'te Aristoteles'in *De Anima* 429a 1-5'te yaptığı *phantasia* tanımına sadık kalır[364] ve filozofun *phantasia*yı duyu algısıyla bütünleşik bir yapıda sunuşunu aktarır:

> *Tahayyül*, algılama neticesinde oluşan harekettir. Duyulur nesnenin sureti, soyutlanarak alınır ve muhafaza edilir. Algıyı, iç yetiye ait bir hareket izlemektedir ki bu *tahayyül*dür. Duyulur nesneye ilişkin soyutlamayla elde edilen izlenimin, duyulur nesne ortadan kaybolduktan sonra dahi yok olmayıp saklanması, *tahayyül* gücü tarafından gerçekleştirilmektedir. *Tahayyül*ün fiili doğru olabildiği gibi yanlış da olabilir. *Tahayyül*, birleştirme ve ayrıştırma fonksiyonunu ya bireysel ya da duyu algısının ortaklığıyla gerçekleştirir.[365]

İbn Sînâ tarafından Aristoteles'in *phantasia* görüşünün aktarıldığı bu pasaja baktığımızda filozofun duyu ile *tahayyül* hakkındaki görüşünün Aristoteles'ten farklı yönünün olduğunu görürüz. İbn Sînâ'nın sistemindeki duyu algısı ile *tahayyül* arasındaki ilişki, Aristoteles'in *phantasia*yı algılamayla meydana gelen bir hareket görmesinde belirttiği gibi bütüncül değildir. Mehmet Zahit Tiryaki, İbn Sînâ'nın *tahayyül* görüşünü ele aldığı çalışmasında, İbn Sînâ'nın duyu ile *tahayyül*ü birbirinden ayırmak ve ikisinin ayrı ayrı güçler olduğunu belirtmek amacıyla *hayal ve musavvira* yetisini nefsin yetilerine dâhil ettiğini söyler. Tiryaki'ye göre aslında bu tavrıyla filozof, Aristoteles'in sistemindeki *phantasia*nın fonksiyonlarından bir kısmını *musavvira*ya bir kısmını ise *mütehayyile*ye atfeder. Aristoteles'te *phantasia* i. Algılanan şeyleri yorumlamak, ii. Nesneyi belirli türde bir şey olarak temsil etmek, iii. Algılanabilir formu birleştirip ayırmak gibi işlevlere sahiptir. İbn Sînâ da nefsin bu işlevlerini kabul eder ancak bunları iki yetinin yaptığını düşünür. İbn Sînâ, algılanan şeyleri yorumlama ile nesneyi belirli

---

Şeriatü'l Yakîn'de doksayı zan kavramıyla karşılar. (Mübahat Türker Küyel, *Fârâbî'nin 'Şerâ'it ul-Yakîn'i,* Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1990, s. 56.)

363 İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs,* s. 174.

364 Aristotle, *De Anima, 429a 1-5,* s. 56; Aphrodisias, *De Anima*, s. 88.

365 İbn Sînâ, *et-Ta'lîkât*, s. 97.

türde bir şey olarak temsil etme işlevlerini *musavvira* gücüne; algılanabilir formu birleştirip ayrıştırma işlevini ise *mütehayyile* gücüne ait görür.[366]

İbn Sînâ, duyu ile *tahayyül* yetilerinin farklı yetiler olduğu düşüncesini *musavvira* yetisini ekleyerek gösterir. İbn Sînâ'ya göre hayal edilmesi için öncelikle algılamanın gerçekleşmesi gerekir. Ancak algılanan suretin *musavvira* gücünde muhafaza edilmesiyle hissedilir nesnenin her an algılanması gerekmez. Nesne, algı sınırında bulunmasa bile *tahayyül, musavvira*daki suretlerle işlevini yapar. *Tahayyül, musavvira* ve ortak duyuyla yakından irtibatlıdır.[367] Dış duyuların ortak duyuya gönderdiği suretler, her ne kadar maddeden tamamen soyutlanarak elde edilmiş olsa da maddî ilinekleriyle bulunur. *Hayal ve musavvira* gücü, ortak duyunun kendisine ilettiği bu suretleri muhafaza ederek, *mütehayyile ve müfekkire* gücünün işletimine sunar. Bu akışın bir gereği olarak *mütehayyile* gücü, suretleri birleştirme ve ayrıştırma işlevini yerine getirirken nesnenin kendisinden hareket etmez. Diğer bir ifadeyle *mütehayyile* gücü, doğrudan duyularla iletişim halinde değildir. *Mütehayyile, musavvira* gücünde maddî ilişkilerle korunmuş olan suretler üzerinde etkinlikte bulunur.[368] Bu güç, ortak duyunun dış duyulardan idrak edip *musavvira*ya gönderdiği formları, maddî ilişkilerle idrak eder. İbn Sînâ'ya göre *mütehayyile,* algılayan duyu organı sağlıklıysa öncelikle nesnenin hissedildiği ilk formatıyla, yani Zeyd'in oturur vaziyetteki suretini idrak eder. Sonraki süreçte ise nesne farklı şekillerde algılandıkça bu nesneye ait değişik suretler de *hayal ve musavvira*da yer eder.[369] *Mütehayyile*, suretleri, arzu ettiği şekilde birleştirerek ve ayrıştırarak Zeyd'i yürür ve koşar halde de canlandırabilir. *Mütehayyile*nin nesneye ilişkin yaptığı bu birleştirme ve ayrıştırmaların her zaman nesneyle uyumlu olması şart değildir. *Mütehayyile* aşağısı yılan, üstü insan şeklinde şahmeranı da hayal edebilir.

Duyu algısı ve zanna yaklaştırılarak *tahayyül*ün müstakil bir yeti olup olmadığına ilişkin tartışmalar, ortak duyuyu da içine alacak şekilde genişletilir. Ortak duyunun *hayal* yetisi olarak görülmesindeki belirsizlik, İbn Sînâ'nın *en-Necât*'taki *phantasia* hakkında yaptığı şu açıklamasından kaynaklanmış olabilir: "Canlının iç idrak yetilerinden biri de

---

366 Mehmet Zahit Tiryaki, "Tahayyül Kavramında İbn Sînâcı Dönüşümler", *Kavram Geliştirme: Sosyal Bilimlerde Yeni İmkânlar,* ed. Kübra Bilgin Tiryaki & Lütfi Sunar, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016, s. 216.

367 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 148; *en-Necât*, s. 201; *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 381; *Uyunu'l Hikme,* s. 38; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 62; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 226.

368 Ahmet Kamil Cihan, "İbn Sina'nın Bilgi Teorisine Genel Bir Bakış", *Bilimname II*, 2003, s. 109.

369 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 167; *en-Necât*, s. 208; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 75; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 232.

fantâsyâ (الفنطاسيا), yani ortak duyudur. Beynin ön boşluğunda bulunan bu güç, beş dış duyunun kendisine ilettiği imgelerin tamamını idrak eder."[370] Antik felsefede *hayal* gücüne işaret eden *phantasia,* İbn Sînâ'nın bu ifadelerinde ortak duyu olarak zikredilmektedir. Bu durum İslam filozofları tarafından *phantasia*, *hayal* gücü olarak değil de ortak duyu olarak mı aktarıldı yoksa *hayal* gücü ile ortak duyu tek bir güç olarak mı birleştirildi sorularını akla getirmektedir. İslam filozoflarının *hayal* gücü ile ortak duyuyu birleştirip birleştirmedikleri konusunda farklı yorumlar vardır. Ali Durusoy'a göre İbn Sînâ, ortak duyu ile *musavvira* gücünü tek bir güç gibi kabul eder. Durusoy, İbn Sînâ'nın *musavvira* ile *mütehayyile*yi farklı güçler olarak görmesine rağmen ortak duyu ile *musavvira*yı tek bir güç olarak tasarladığını ifade eder.[371] Bu konuyla ilgili İbn Sînâ, *eş-Şifâ*'da ortak duyu ve *hayal ile musavvira*nın konuları açısından aynı kuvvet olduklarını ancak suret bakımından birbirlerinden ayrı olduklarını belirtir. Ortak duyu da *hayal ve musavvira* gücü de suretler üzerinde tasarrufta bulunur. Ancak müstakil yetiler olan ortak duyu ve *musavvira*nın işlevleri farklıdır; ortak duyu duyulurun suretini kabul ederken *hayal ve musavvira* gücü bu suretleri muhafaza eder.[372] İbn Sînâ'nın ortak duyu ve *phantasia*yı ara sıra bütünleşik bazı durumlarda da ayrı olarak ele alması, biraz da kendisinin hem doktor hem de filozof olmasından kaynaklanır. Bu yetilerin doktorlar ve filozoflarca kullanım alanları birbirinden farklıdır. Tıpçılar, söz konusu iki gücü tek bir güç olarak ele alırken; filozoflar, onlar arasında ayrıma gider.[373] İbn Sînâ'nın metinlerinde iki yetinin de suret üzerinde işlem yapmaları nedeniyle birlikte zikredildiklerini, genel düzlemde ise ortak duyu ile *hayali*n yapı ve fonksiyonları bakımından farklı olduklarını ifade edebiliriz.

Dış duyular, duyumladıklarını maddeden soyutlanmış olarak ortak duyuya gönderir.[374] Ortak duyu, dış duyuların gönderdiği bu suretleri idrak eder. Duyulur izlenimler, ortak duyuda dış dünyada hissedildiği gibi bulunmaz. Ortak duyu, adeta ayna

---

[370] İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 201; *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* s. 380; *Risâle fi'n-Nefs,* s. 61,120; *Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye,* s. 37.

[371] Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri,* 3.b., İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, s. 135.

[372] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 147.

[373] Mehmet Zahit Tiryaki, *İbn Sînâ Felsefesinde Mütehayyile/Müfekkire ve Vehim*, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015, s. 106.

[374] Kindî, *Kitâb fi'l-felsefeti'l-ûlâ*, s. 108; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 134; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 36; *en-Necât*, s. 201; *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 380; *Uyunu'l Hikme,* s. 38; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 61; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 226.

gibidir. Aynanın önüne bir elma yerleştirdiğimizde aynaya yansıyan elma görüntüsü, elmanın kendisi olmadığı gibi, elmanın kendisinden başka bir şey de değildir. Benzer şekilde duyuların algıladıkları, ortak duyuya gönderildiğinde yine duyularla ilgilidir ancak duyulur nesnenin bizzat kendisi de değildir. Suret, duyulur cisimden soyutlanarak ortak duyuda yer eder.[375] Maddeden soyutlanmış ancak maddî ilinekleriyle bulunan suretler, *hayal ve musavvira* gücünde korunur.[376] *Hayal ve musavvira*da sadece ortak duyunun dış duyularla elde edip yargıya dönüştürdüğü formlar muhafaza edilmez. Bunun yanı sıra, burada, *mütehayyile ve mütefekkira*nın kendisine yönelik elde ettiği formlardan birleştirme ve ayrıştırma suretiyle oluşturduğu yeni formlar da bulunur.[377] *Mütehayyile, musavvira*daki suretleri birleştirip ayrıştırarak yeni terkipler oluşturur.[378] *Tahayyül* yetisi, bu terkipleri sadece gözün soyutladığı suretlerle değil, görme duyusu haricindeki algı organlarının soyutladığı formlarla da gerçekleştirir. Ses, koku, tat, dokunuş gibi birbirinden farklı nitelik ve nicelikleri ayrıştırır veya birleştirir. *Tahayyül*ün bu özelliği öyle bir dereceye ulaşır ki, *mütehayyile* nesnel dünyada karşılığı olmayan terkipleri yeniden düzenler. *Tahayyül*de gerçekleşen bu soyutlama sayesinde nesnenin bireyselliği bırakılarak yine cisimsellik barındıran ancak çeşitli fertlerde bağlantılı bir surete ulaşılır.[379]

Hayal yetisinde bulunan bu suretleri, vehim gücü, maddî olmayan anlamla bütünleştirir. Bundan dolayı vehmin idraki, diğer yetilere göre daha güvenilirdir. Duyu algısı, iyilik ve kötülüğe dair hüküm oluşturma yeterliliğine sahip değildir. Sarı bir nesne görüldüğünde duyum, bu nesnenin ne olduğuna dair herhangi bir hüküm veremez. Duyumun iç yetilere ilettiği sadece nesnenin şekli, rengi ve varsa diğer nitelikleridir.[380] Canlının bazı formlardan anlam çıkarabilmesi için, ilk olarak suretin, sonra da anlamın idrak edilmesi gerekir. Duyulur nesnenin algılanması neticesinde soyutlamayla elde edilmiş suretler, *musavvira* yetisine iletildiğinde vehim gücü, bu suretler üzerinde işlem

375 İbn Sînâ, *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 231.

376 Kindî, *Risâle fî Mâhiyyeti'n-Nevm ve'r-Rüyâ*, s. 295; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 132, 136; es-*Siyâse*, s. 33; *Fusûl*, s. 28; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 148; *en-Necât*, s. 201; *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 381; *Uyunu'l Hikme,* s. 38; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 62; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 226.

377 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 151; *en-Necât*, s. 201; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 62; *et-Tâlîkât*, s. 109.

378 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 132, 136, 156, 170; es-*Siyâse*, s. 33; *Fusûl*, s. 28; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 51; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 71.

379 Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş,* Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020, s. 69.

380 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 36, 52, 148; *en-Necât*, s. 202, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 381, *Uyunu'l Hikme,* s. 38; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 62, 71; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 227.

yapar. Örneğin akışkan ve sarı olarak soyutlanan suret ile bunun doğrudan taşıdığı tatlılık manası, bir araya getirilerek bunun bal olduğuna hükmedilir.[381] Vehmin, *hayal ve musavvira* gücünden davet ettiği surete yüklediği anlam, her zaman suretin içinde bulundurduğu mana olmayabilir. Bir kez yaşanmış olsa bile, canlının kendisine acı ve lezzet ya da yarar ve zarar veren bir cisimden elde ettiği suret, *musavvira*da yerini alır. *Mütehayyile* gücü, vehmin yeni anlamlar üretmesi için *musavvira*daki suretleri birleştirme ve ayrıştırma suretiyle vehmi destekler. Vehim gücü, *mütehayyile*nin bu fiilini de aracı kılarak bir yandan *hayal ve musavvira*daki suretlere, diğer yandan hafıza gücündeki manaya yönelir. Dış duyular, algılamayı tekrar gerçekleştirir gerçekleştirmez duyulur olanın sureti ve mana arasında oluşturulan çağrışım da *hayal*de canlanır. Böylece, *musavvira*daki bu suretle birlikte fayda ve zararı içeren manalar da bütünleşmeye başlar.[382]

Vehim gücü ve *tahayyül*ün yardımlaşmasıyla meydana getirilen yeni terkipler, hafızada yerleşir. İlk olarak Platon, *phantasia* meselesine yeni bir boyut kazandırarak *Philebos* 38d-e'de hafızayı konuya dâhil eder. Platon'a göre "…ruhumuzda resim yapan bir ressam vardır. Görme ve diğer duyular olmaksızın, düşündüğünde ya da bahsedilen şeylerin hayalini kendi içinde gördüğünde bunu yapar."[383] Platon, imgenin kullanım ve korunmasına dair *Philebos* adlı eserinde *phantasia* lafzını kullanmamış olmasına rağmen, belirttiği '*ruhumuzda resim yapan bir ressam*' metaforuyla *phantasia*ya gönderimde bulunur. Platon'a göre ressam, duyuların sağladığı imgeleri işleyen pozisyondadır.[384] Tasavvurların muhafazası ise hafıza yetisiyle ilgilidir. Sokrates'in dilinden "hafıza" der Platon, "duyumlarla ve ona bağlı olan duygularla ruhlarımıza sözler yazıyor. Eğer duygu, doğru bir söz yazıyorsa, düşünce ve sözler de doğru oluyor. İçimizdeki kâtip yanılıyorsa; o zaman yazdıkları da yanlış demektir."[385] Aristoteles ise *hayal* yetisi ve hafıza arasındaki ilişkinin idrak edilmesi amacıyla, *De Anima* 431a 8-431b 2'de[386] son derece dikkat çekici bir örnek sunar. Daha açık hale getirmek gerekirse, filozofa göre, söz konusu misal, ateşten bir fener görüldüğü ve onun hareket ettiği fark edildiğinde, ortak duyunun da

[381] Ali Durusoy, "İbn Sînâ'da Vehim Kavramı ve İslam Felsefesinin Diyalektiği", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* S. 28, 2005, s. 128.
[382] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 163-164.
[383] Platon, *Philebos 39a-b*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2013, s. 75.
[384] Cocking, a.g.e, s. 8.
[385] Platon, *Philebos 38d-e*, s. 74.
[386] Aristotle, *De Anima, 431a 8-431b 2,* s. 63-64.

yardımıyla düşmanın yaklaştığının anlaşılmasıdır. Yaşanılan anda gelecekteki olayların iyi ve kötü vuku bulacağına dair duyu algısının etkisinden bahsedilemez. Gelecekle ilgili karar vermek amacıyla iyiyi yansıtan imgelerin zihinde birleştirilmesi gerektiği için istikballe ilgili tasarlanan planlar, *phantasia*dan kaynaklanır. Zihin, gerçekleşmemiş olayı, sanki o dakika görüyormuş gibi tasarlar ve şu andaki olayı, gelecekle bağlantılı şekilde canlandırır.[387]

Gelecek hakkındaki planların tasavvurları, *phantasia*ya dayanır. Hafıza, algılama da düşünme de değildir. Hafızanın objelerinin geçmişe ait olması nedeniyle şu ana ve geleceğe ilişkin hafızadan söz edemeyiz. Hafıza, geçmiş zamana imada bulunur; başka bir ifade ile hafızanın konusu geçmiştir.[388] Bu yeti, "*zaman geçince*" ya da "*zamanla*" ortaya çıkar.[389] Hatırlanan şey, geçmiştedir; yaşanılan zamanda sadece onun imgesi vardır. Bu imge, şimdiki zamanda mevcut olmayan, ama geçmişteki bir şeyin temsilidir. İmgeler, önceden varlık kazanan duyu deneyimlerinden meydana gelir. Duyu izlenimlerinin bizim üzerimizde belirli bir etkisi vardır; onlar, sadece yaşanılan anı kapsamayacak şekilde bir iz bırakır. Bu iz, fiziksel yapımıza bağlı az ya da çok, kaybolmadan kalır. Bu izlerin bellekte beliren izlenime dönüşmesini sağlayan şey, onu geçmişe ilişik bir temsil biçiminde saklar. Bellekte var olan imgeler, duyu algısının algıladığı şu ana ilişkin temsiller değildir; artık var olmayan yine duyu algısının algılamasıyla meydana getirilmiş geçmişe ait *phantasma*lardır.[390] Zihnin *phantasma* olmaksızın hatırlaması imkânsızdır.[391] Hatırlamanın gerçekleşmesi için bu *phantasma*ların zihinde tekrar canlandırılması gerekir. Düşüncenin nesneleri, duyusal deneyimlerin sonucunda beliren imgeler sayesinde hatırlanabilir.[392]

Fârâbî ise hafıza gücü şeklinde müstakil bir yetinin varlığını açıkça gündeme getirmez. Fârâbî'nin tasavvurların hatırlanışı konusundan bahsettiği pasajlar, hatırlama işlevinin *tahayyül*e mi yoksa akıl gücüne mi ait olduğuna dair ilk bakışta şüphe oluşturur:

---

387 Dorothea Frede, "The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle", *Essays on Aristotle's De Anima,* ed. Martha Nussbaum and Amelie Oksenberg Rorty, Oxford: Clarendon Press, 1995, s. 290-291.

388 Aristotle, "Parva Naturalia: De Memoria et Reminiscentia", 449b 15- 449b 25, *The Works of Aristotle,* ed. J. Beare & David Ross, Oxford: Clarendon Press, 1908, s. 46-47.

389 Paul Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş,* çev. Emin Özcan, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2012, s. 34.

390 Julia Annas, "Aristotle on Memory and the Self", *Essays on Aristotle's De Anima,* ed. Martha Nussbaum and Amelie Oksenberg Rorty, Oxford Clarendon Press, 1995, s. 304.

391 Aristotle, *De Memoria et Reminiscentia, 449b 29*, s. 47.

392 Annas, a.g.m, s. 306.

> *Mütehayyile* gücünün *tahayyül*de bulunması, ancak kalbin sıcaklığı belirli bir miktarda olunca gerçekleşir. Aynı şekilde akletme gücünün düşünmesi de, ancak kalbin sıcaklığı uygun bir ölçüde olduğunda gerçekleşir. Onun şeye yönelik bellemesi/hıfz ve hatırlaması da bu şekildedir.[393]

Yukarıda alıntılanmış olduğu üzere, tasavvurların korunuşu ve hatırlanışının akletme gücüne mi yoksa *tahayyül* gücüne mi ait olduğu konusu zihin karışıklığına yol açar. Daha önce belirttiğimiz gibi, "…duyumun kapsamından çıkmalarından sonra duyulurları saklayan yeti *mütehayyile*dir. Bu güç, tabiatı gereği duyulurları hükmü altında tutar ve onlar üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunur."[394] Bu noktadan hareketle, duyuların soyutlanarak elde edildiği suretlerin korunmasının *tahayyül* gücüne ait olduğu düşünüldüğünde ve koruma ile hatırlamanın tek güce atfedilmesi de göz önünde bulundurulduğunda, kanaatimizce, Fârâbî'nin sisteminde hatırlama işlevi de *tahayyül* yetisine aittir. Suretleri koruma ve hatırlama, kalp sıcaklığının istenilen seviyede olmasına bağlıdır. Kalp, vücuttaki sıcaklığın kaynağıdır. Bu sıcaklık, damarlar ve atardamarlar kanalıyla diğer organlara da ulaştırılır. Kalbin, sıcaklığı daimi olarak pompalamasıyla, sıcaklık, diğer organlarda korunur.[395] Beyin, soğuk ve nemli yapısıyla, sıcaklığı, uygun ölçüde düzenler. Fârâbî'ye göre, koruma ve hatırlamanın sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesi için, beynin kalbe karşı yaptığı hizmetlerden biri de budur. Beyin, kalbin sıcaklığını ayarlar. Gerekli sıcaklığın dengelenmesi sayesinde, beynin bir kısmının kontrolüyle koruma ve hatırlama sorunsuz biçimde meydana gelir.[396]

Platon'dan sonra[397] Aristoteles'in hafızayı, *phantasia*yla ilişkilendirerek açıklaması, *phantasia*yı, sadece şu an veya geleceğe dair değil; geçmişe de gönderme yapılacak şekilde kapsamlı bir işlev kazandırdığını gösterir.[398] Yukarıda da belirtildiği gibi, önceki bir vakitte algılanan nesne, yaşanılan zamanda algılanacak şekilde göz önünde bulunmayabilir. Bununla ilgili anımsama, hafızanın nesnesi olan tasavvurlarla sağlanır. Şu anda zihinde belirse bile hafızada muhafaza edilen tasavvurlar, geçmişte gerçekleşen algılamaya aittir. Şimdi hatırlanan şey ise mazide elde edilen tasavvurdur. Hafızanın *tahayyül*le olan bu yakın bağı, bilginin vuku buluşunda hatırlanan tasavvurları da önemli kılar. Hafıza ve hatırlama yetisinde korunan dizgelerin zihinde yeniden

---

393 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 144.
394 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 136.
395 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 142.
396 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 144.
397 Platon, *Philebos 38d-e*, s. 74.
398 Aristotle, *De Memoria et Reminiscentia, 449b 29*, s. 47.

kullanımı için de hafıza, vehim ve *tahayyül* güçlerinin işbirliği önemlidir. İbn Sînâ'ya göre suretten yola çıkılarak mananın hatırlanması amacıyla hafıza yetisi, vehme müracaat eder. *Hayal ve musavvira* gücünden, bir daha *mütehayyile*ye doğru suret akışı başlar. Duyulur olandan iletilen manayı önceden idrak ettiği gibi vehim gücü, ikinci kez aynı idraki oluşturur. İkinci bir tekrarla mana, hafıza gücünde iyice yer eder. Tabi ki hatırlama, sadece suretten manaya gidilmesiyle olmaz; aynı zamanda manadan surete ulaşılarak da gerçekleşir. Unutulanı hatırlama, bu sefer de hafıza gücündeki manaya doğru hareket etmekle olur. Buradaki mana, mecburen işaret ettiği suretle belirir. Akabinde mana ile suret arasındaki çağrışım, ikinci defa *mütehayyile*de ortaya çıkar. İnsan, mananın suretle olan ilişkisinin kopması nedeniyle unutma yaşarsa, bu çağrışımı tekrar hatırlatacak eylem üzerinde düşünülür. Doğru çağrışımın yapılmasında tat, şekil, renk gibi nitelikler yardımcı olur. *Musavvira*dan *mütehayyile*ye gelen suret ile mana arasındaki çağrışımın güçlenmesiyle hatırlamanın zemini hazırlanır. Bu aşamalardan sonra, mana ile suretin birliği, hafıza gücünde derinlemesine iz bırakır. Bunlar uygulanmasına rağmen yine de hatırlamakta zorluk yaşanıyorsa, dış duyuların nesneyi algılamasının yolu açılır. Soyutlanarak *musavvira*ya gönderilen suretin yeri sağlamlaştırılır. Suretten emin olunması, vehim gücünün yüklediği mananın da doğru olmasını ve hafızada sabit kalmasını sağlar.[399]

Görüldüğü üzere İslam felsefesinde Kindî'den itibaren başlayıp Fârâbî'yle şekillenerek İbn Sînâ'yla güçlendirilen insan nefsinin yetileri hususundaki görüşler, kuvvelerin isimlendirilmesi ve sayılarının netleştirilmesi, kalp ile beyinde konumlandırılması, fonksiyonlarının belirlenmesi, insan yetilerine dıştan etkinin mahiyeti ve bu tesirin hangi yeti üzerine gerçekleştiği çerçevesinde ele alınır. Nefsin yetileri ile özellikleri konusunda Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ arasında ortaya çıkan farklılıklar, geniş bir perspektiften bakıldığında birbirini tamamlayan bir görünüm kazanır. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın yetileri sadece nefs yönüyle değil bedensel ilişkiler bağlamında tetkik etmeleri gibi ortak görüşte oldukları noktalarda ise konunun hacminin genişletilmesi söz konusudur. Öyle ki Hipokrat ve Galen'den İbn Sînâ'ya kadar tıp alanında söz sahibi olan düşünürler, bedensel ve ruhsal hastalıkların beden ile nefs arasındaki irtibatın bozulmasından kaynaklandığını varsaymışlar ve tedavi yöntemlerinde

[399] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 149.

beden ile *tahayyül* arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurmuşlardır. Fârâbî ve İbn Sînâ, genelde nefsin yetileri özelde ise *tahayyül*ün niteliğini ve sınırlarını belirlerken önceki düşünürlerden kendilerine ulaşan birikimden faydalandıkları gibi bu konuya yaptıkları katkılarla sonraki filozoflara da yol göstermişlerdir. Hem Fârâbî hem de İbn Sînâ, Antik Yunan filozoflarının *phantasia* hakkındaki düşüncelerinden etkilenmiş olsalar da *phantasia*ya ait görüşleri kendi fikirleriyle birleştirerek yeni açılımlarla birlikte *tahayyül* konusuna zenginlik katmışlardır. Üçüncü ve dördüncü bölümlerde ele alacağımız şekilde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bilgi teorileri ve nübüvvet ile siyaset anlayışlarında bu katkı görülebilir. Bundan dolayı *tahayyül*ün bu alanlarda nasıl ele alındığını inceleyelim.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
TAHAYYÜL BAĞLAMINDA NÜBÜVVET TEORİSİNİN TEMELLERİ

I. İNSAN YETİLERİNE ETKİLEYEN FAİL İLKENİN MAHİYETİ

İnsan, bir yandan dış duyuları aracılığıyla nesnel dünyanın, diğer yönden de iç yetileri sayesinde aşkın âlemden yansıtılanı kabul etme yeterliliğiyle donanımlı olarak çift yönlü iletişimin odak noktasında bulunur. Antik felsefeden itibaren düşünürler, insanın algılanabilir olanla irtibatının sınırlarını çizmede zorluk yaşamazken onun metafiziksel alanla iletişimini belirlemede birtakım sorunlarla karşılaşmışlardır. Filozofların bu konuda öne sürdükleri fikirlerin anlaşılması, zaman zaman girift bir hal almıştır. Teorik yetkinleşmenin her bir aşamasına göre farklılık gösteren bu komünikasyonun tarafları ve içeriğine dair süregiden tartışmalar, İslam filozofları için de önemli bir gündem konusudur. İslam filozoflarının hakikatin taşıyıcısı olarak gördükleri Faal Akıl üzerinde yaptıkları düzenlemeler, akıl teorilerinde de birtakım dönüşüm ve eklemeleri beraberinde getirmiştir. İslam filozoflarının bu tavrı, akıl-*tahayyül* kapsamındaki nübüvvetle ilgili görüşlerinin şekillenmesinde de belirleyici bir faktördür. Bundan dolayı varlık skalasının en üst mertebesinden insan yetilerine doğru yöneltileni Faal Akıl merkezli ele almaya çalışacağız.

Antik felsefe geleneğinde değişik anlamsal görünümler kazanan Faal Akılla ilgili düşüncelerin çekirdeğini, Aristoteles'in *De Anima* ve *Metafizik* adlı eserleri oluşturur. Aristoteles'in insan zihnine etkide bulunan aklın özellikleri hakkındaki söylemlerinin tam olarak kavranamaması, bu konuda birbirinden farklı açıklamaları ortaya çıkartır.[400] Belirsizliğin başında akletmenin etkin nedeni olan Faal Aklın nefsin içinde mi yoksa dışında mı olduğu meselesi gelir. Faal Aklın insanın dışındaki tanrısal akılla aynı sayılmasının imkânsız görülmesi, insan nefsine içkin bir tanrısal akıldan bahsetmeyi mümkün kılar. Diğer taraftan edilgin aklın akletmesini aktifleştirecek bir neden olarak dıştan bir etkinin de varlığından bahsedilir.[401] Bu eksende etkin aklın potansiyel seviyedeki insan aklının aktifleştirme etkinliğini dayanak göstererek Aristoteles'in

[400] Cocking, *Imagination,* s. 65.
[401] Ender Büyüközkara, "Aristoteles ve Kindî'de Akletmeyi Sağlayan Bir Unsur Olarak Faal Akıl", *Beytülhikme,* S. 9, 2019, s. 677.

epistemolojik yaklaşımını ön plana çıkartan düşünürler olduğu gibi, onun form verici özelliğinden dolayı ontolojik yorumunu benimseyenler de vardır.[402] Aristoteles, *De Anima* 430a 17'de tüm akledilirlerin fail nedeni olarak tanımladığı etkin aklı, insan bedeni ve yetileri çerçevesinde değerlendirir.[403] Filozofa göre *Metafizik* 1072a 26-32'de ise Faal Akıl, ilk akılsal (proton noeton) olarak bütün diğer akılsalların kaynağı olan Tanrı'ya işaret eder.[404]

İskender Afrodîsî, *De Intellectu*'da[405] ve *De Anima*[406] adlı eserinde, maddî ve bilmeleke akıldan sonra üçüncü bir akıl türü olarak Faal Akıldan bahseder.[407] İskender'e göre Aristoteles'in *Metafizik* 1072a 26-32'de belirttiği gibi[408] "Faal Akıl, ruhun bir yetisi veya parçası değildir. O, insan zihnine dışarıdan müdahale eder.[409] Zira Faal Akıl, maddî olmayan bir formdur; herhangi bir cisimle bütünleşik olmayıp ayrıktır ve maddeden bağımsızdır."[410] İskender Afrodîsî, Aristoteles'in *Metafizik* 1072a 26-32 ve *De Anima* 430a 17'deki Faal Akılla ilgili düşüncesini yorumlarken bir yönü daha fazla ön plana çıkartır. İskender'in *De Anima*'sında Faal Aklın dıştan etkisinin nasıl gerçekleştiğinin cevabını bulmak mümkündür. *De Anima*'da[411] aklın bir sonraki aşamaya kendiliğinden ulaşamayacağını belirten İskender Afrodîsî'ye göre aklın bir aşamadan diğerine ilerleyişi doğal bir durumdur[412] ve Faal Akıl, insan zihni üzerinde tamamlayıcı bir fonksiyona

---

402 Ross, *Aristoteles,* s. 235.

403 Aristoteles, *Ruh Üzerine, 430a 17,* s. 169; Arthur Hyman'a göre Aristoteles, metnin bu kısmında "her şeyi yapan (ho… tô panta poiein)" ifadesini kullanır. Aristoteles'in doğrudan kullanmadığı Faal Akıl terimi (poietikos nous), şârihler Theophrastus ve İskender Afrodîsî tarafından eklenmiştir. [Arthur Hyman, "İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şarihler", trc. Atilla Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 4, S. 6, 2002, s. 49].

404 Aristoteles, *Metafizik,* 1072a 26-32, s. 503.

405 Alexander of Aphrodisias, "The De Intellectu", 107. 29, trans. Frederic Schroeder and Robert Todd, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect,* Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990, s. 48.

406 Aphrodisias, *De Anima,* s. 117.

407 İskender Afrudîsî, "fi'l-Akl ala Ra'yi Aristûtalîs", *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti ve Resâilü'l-Uhra*, nşr. Abdurrahman Bedevi, Beyrut: Dâru'l Maşrık, 1971, s. 31; Abdurrazzaq Hesamir and Ali Naqi Baqershahi, "Intellect in Alexander of Aphrodisias and its Impact Upon Muslim Philosophers", *Athens Journal of Humanities and Arts,* Vol. X, No. Y, 2018, s. 4; Frederic Schroeder, "The Analogy of the Active Intellect to Light in the 'De Anima' of Alexander of Aphrodisias", *Hermes,* 109, H. 2, 1981, s. 215; Kamil Sarıtaş, *İskender Afrodîsî (Alexander of Aphrodisias) ve Felsefesi*, Ankara: Afşar Matbaası, 2012, s. 187.

408 Aristoteles, *Metafizik,* 1072a 26-32, s. 503.

409 Aphrodisias, *De Intellectu,* 108-19, s. 49.

410 Aphrodisias, *De Anima,* 89, s. 118; Afrudîsî, *fi'l-Akl ala Ra'yi Aristûtalîs*, s. 34.

411 Aphrodisias, *De Anima,* 84. 22-24; 87. 29-88; 89. 21-91. 6.

412 Saffet Babür, "Nous Poietikos (Intellectus Agens) Kavramı", *Arkhe-Logos,* S. 1, 2016, s. 44.

sahiptir. İskender Afrodîsî'nin *De Anima*'da belirttiği gibi, insânî akıl dıştan verileni dikkate alır ve bulunduğu dereceden diğerine intikal eder.[413]

İskender Afrodîsî ve Ammonius, Aristoteles'in *De Anima* 430a 17'de belirttiği Faal Akılla ilgili görüşünün[414] insânî nefsle ilgili olmadığını vurgulayarak, Faal Aklı tek bir anlam olarak Tanrısal akıl ile birleştirir.[415] Filozoflara göre Aristoteles'in etkin akla dair söyledikleri Tanrı'nın özellikleriyle birebir örtüşür.[416] İskender'in eserlerinde Faal Aklın Tanrı ile özdeşliği düşüncesini destekleyici birçok ifadeye rastlamak mümkündür. İskender, özellikle *De Anima*'da, Faal Aklın diğer varlıkların varoluş kaynağı ve İlk Neden'i olduğunu vurgular. Ona göre, Tanrı'nın, Faal Akıl şeklinde isimlendirilmesi, O'nun tüm akledilirin sebebi olmasıyla ilişkilidir.[417] *De Intellectu*'daki Faal Aklın, akıl ve akledilir olma niteliği,[418] İskender Afrodîsî'nin *Mebâdiü'l-Küll* adlı risalesinde var olanların en üstünü olan İlk Hareket Ettirici ve İlk Akla yüklenir.[419]

Themistius ve Philoponus ise İskender Afrodîsî'nin metafiziksel boyutta değerlendirdiği Faal Akıl anlayışını sorgulamaya tabi tutar. Filozoflara göre Faal Akıl, Aristoteles'in İlk Hareket Ettiricisiyle özdeş değildir. Aristoteles'in ilâhî kimliğe bürünmüş aklı ile insan ruhuna etki eden aklı aynı olamaz. Bundan dolayı Faal Akıl, tanrısallık özelliğinden arındırılır ve düşüncenin merkezine Aristoteles'in *De Anima* 430a

---

413 Schroeder and Todd, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect,* s. 71.

414 Aristoteles, *Ruh Üzerine, 430a 17,* s. 169.

415 Koenraad Verrycken, "The Metaphysics of Ammonius Son of Hermeias", *Aristotle Transformed The Ancient Commentators and Their Influence,* ed. Richard Taylor, New York: Cornell University Press, 1990, s. 220; Kamil Sarıtaş, "Aristoteles ve İslam Filozofları Bağlamında İskender Afrodîsî'nin Metafiziğe Ait Görüşleri", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 2, 2012, s. 28.

416 Şenol Korkut, "İskender Afrodîsî'nin Faal Akıl Teorisi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 5, S. 9, 2018, s. 61; İbn Sînâ, *Risâle fî İspati'n Nübüvvât ve Te'vili Rumuzihim ve Emsalihim* adlı eserinde İskender Afrodîsî'nin Aristoteles'i temele alarak savunduğu Faal Aklın Tanrı olduğu düşüncesine karşı çıkar ve onun ilah olmadığını vurgular: "Bu akıl, bir yönden tektir ve birçok tümellerin suretlerini kendinde barındırması yönüyle de çoktur. Bu nedenle O, özü gereği değil, arazi olarak tektir. O, birliği, buna özü gereği sahip olandan alır. Özü gereği bu birliğe sahip olan ise şanı yüce olan Allah'tır." [İbn Sînâ, "Nübüvvetin İspatı ve (Nebilerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te'vili Üzerine", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Hüseyin Aydın & Enver Uysal & Hidayet Peker, S. 7, C. 7, 1998, s. 570].

417 Aphrodisias, *De Anima,* 89, s. 118; Faal Aklın diğer isimlendirmeleri için bkz. İlk Hareket Ettirici: İskender Afrodîsî, "Mebâdiü'l-Küll", nşr. Abdurrahman Bedevi, *Aristo inde'l Arab*, nşr. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1978, s. 267, Salt İyi: Afrodîsî, *Mebâdiü'l-Küll*, s. 268; Ma'şûk: Afrodîsî, *Mebâdiü'l-Küll,* s. 268, Mutlak Cevher: Afrodîsî, *Mebâdiü'l-Küll*, s. 269, İlk Akıl: Afrodîsî, *Mebâdiü'l-Küll*, s. 270, İlk Cevher: Afrodîsî, *Mebâdiü'l-Küll*, s. 274.

418 Aphrodisias, *De Intellectu,* 107, s. 48; *De Anima,* 88-89, s. 118.

419 Afrodîsî, *Mebâdiü'l-Küll,* s. 269-270.

13-25'teki görüşü yerleştirilir.[420] Themistius ve Philoponus'a göre Aristoteles, buradaki ölümsüz ve sonsuz akıl şeklindeki açıklamalarıyla Tanrı'ya herhangi bir göndermede bulunmaz. Aristoteles'in sisteminde sonsuzluk ve ölümsüzlük sadece Tanrı'ya yüklenmediği için bu özellik semâvî cisimleri de kapsayacak biçimde genişletilmiştir. İnsan ruhu ve düşünme yetisi de bu çerçevenin içine dâhil edilir.[421] Themistius'un *De Anima*'da belirttiğine göre[422] Aristoteles'in, insan ruhundan bağımsız olan akla da sonsuzluk özelliğini vermesi veya Faal Aklın sayısız potansiyel aklın yöneldiği tek bir kaynak olduğunu belirtmesi, Faal Aklı, Tanrı olarak gördüğü anlamına gelmez.[423] Themistius, Faal Aklın yalnızca insan ruhunun bir yetkinliği olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürer; onu gerçeküstü alana ait görmez, aksine Faal Akıl sadece duyulur dünyayla ilişkilidir.[424] Philoponus'a göre Aristoteles'in ifadelerinden Faal Aklın bazen düşündüğü bazen düşünmediği çıkarımını yapmak yanlış olur. Faal Aklın akletmesi kesintiye uğrayan bir nitelik taşımaz, aksine devamlıdır.[425] Görüldüğü gibi Themistius ve Philoponus'ta Faal Akıl, Aristoteles'in *Metafizik* 1072a 26-32'deki yorumundan bağımsız olarak *De Anima* 430a 17'deki görüşünün bir yansımasıdır.

Aristoteles'in *De Anima* ve *Metafizik* eserlerindeki Faal Akılla ilgili görüşlerinin farklı şekillerde yorumlanmasına bağlı olarak ortaya çıkan tartışmalara İslam filozoflarının da ilaveleri olmuştur. Şöyle ki Kindî, *Risâle fi'l-Akl*'da ilk aklı "sürekli fiil halinde" ve "tüm akledilir olanlar ile ikinci akılların sebep ve ilkesi" şeklinde tanımlar.[426] İlk Aklın bir an olsun potansiyel halde bulunmadığı düşünülürse, bu halde, kuvveyi aktifleştirecek bir sebebin aranması gerekir ki bu durum bir kısırdöngü oluşturur. Bundan dolayı İlk Aklın fiili sürekli kabul edilir.[427] Diğer taraftan Aristoteles'in Latince

---

[420] Henry Blumenthal, "Themistius: The Last Peripatetic Commentator on Aristotle?", *Aristotle Transformed the Ancient Commentators and their Influence,* ed. Richard Sorabji, New York: Cornell University Press, 1990, s. 118; Philoponus, "Aristotle on the Intellect (De Anima 3.4-8), *Ancient Commentators on Aristotle,* trans. William Charlton, ed. Richard Sorabji, London: Redwood Press, 1991, s. 74.

[421] Themistius, "Paraphrase of De Anima", 103, trans. Frederic Schroeder and Robert Todd, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect,* Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990, s. 95; Şenol Korkut, "Themistius'un Faal Akıl Teorisi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 6, S. 10, 2019, s. 167.

[422] Themistius, *Paraphrase of De Anima*, 103, 9-19, s. 103.

[423] John F. Finamore, "Themistius' Doctrine of the Three Intellects", *Dionysius,* Vol. XXVIII, 2010, s. 48.

[424] Themistius, *Paraphrase of De Anima*, 100, 31-7, s. 95.

[425] Philoponus, *Aristotle on the Intellect: De Anima 3.4-8,* s. 74-75.

[426] Kindî, *Risâle fi'l-Akl*, s. 353.

[427] Redmond Fitzmaurice, "Al-Kindi on Psychology", (Unpublished Masters Thesis), McGill University, 1971, s. 72.

çevirilerinde bu akıl sadece tüm akledilirin sebebi olarak aktarılır. Kindî, bu akla, ikinci akılların sebebi olma niteliğini de ekler. Kindî'nin sisteminde de yine bu akıl, insan aklının aktifleşmesinde belirgin bir rol oynar. Richard Sorabji'ye göre Kindî'nin İlk Aklı, Aristoteles'in *De Anima* III.5'te zikrettiği etkin akıldır.[428] Bu akla Aristoteles'in yüklediği anlam ile Kindî'nin sisteminde tekabül ettiği aklın özellikleri birebir örtüşmese de iki filozof bu aklın insan aklından ayrı olduğu konusunda aynı görüştedir.[429] Kindî'ye göre İlk Akıl olan Faal Aklın fiili süreklidir. İnsan nefsinden ayrık olan bu akıl, küllîlerin ilkesidir.[430] İlk Aklın sürekli fiil halinde olması, aklî suretler yönünden onun harici bir kaynak olduğu fikrine yönlendirse de Kindî, bu aklın Tanrı olduğunu söylemekten kaçınır.[431] Kindî, *fi'l-Felsefeti'l-Ulâ* adlı risalesinde aklın, çokluğu içinde barındırması;[432] tam tersine mükemmel olan Yaratıcının da bir ve basit olmasından yola çıkarak Tanrı'nın akıl olmadığını ifade eder.[433]

İslam filozofları, Faal Aklı, nübüvvet konusuyla da ilişkilendirerek Aristoteles yorumlamalarına yeni bir açılım getirir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sisteminde Faal Akıl, Tanrı ile insan nefsi arasında iletişimi sağlayan ve insanın zihinsel gelişimini kontrol eden ayrık akıllar (el-ukûlu'l-mufârıka) hiyerarşisinin son basamağındaki onuncu akıldır.[434] Fârâbî ve İbn Sînâ, Aristoteles'in *De Anima* 430a 17'deki açıklaması[435] ile Themistius ve Philoponus'un bu pasajla ilgili yorumlamalarındaki Faal Aklı, insan ruhunun bir etkinliği olarak görmelerinden[436] uzak olduğu gibi yine Aristoteles'in *Metafizik* 1072a 26-32'deki görüşü[437] ile İskender Afrodîsî ve Ammonius'un değerlendirmelerindeki Faal Aklı Tanrı'yla bütünleştirmesini[438] de kabul etmez. Fârâbî ve İbn Sînâ; "suret verici",

---

428 Peter Adamson, "al-Kindi", *Great Medieval Thinkers,* ed. Brian Davies, Oxford University Press, 2007, s. 120.

429 Richard McCarthy, "al-Kindi's Treatise on the Intellect: Text and Tentative Translation", *Islamic Studies,* Vol. 3, No. 2, 1964, s. 130.

430 Şenol Korkut, "Kindî Epistemolojisinde Faal Aklın Konumu", *Felsefe Dünyası,* S. 70, 2019, s. 187.

431 Kamil Sarıtaş, "Kindî'nin Akıl Teorisinin Kaynağı Sorunu Üzerine", *Dini Araştırmalar*, C. 15, S. 40, s. 95.

432 Kindî, "Kitâb fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ", *Resâilü'l-Kindî el-Felsefîyye*, thk. M. Abdülhâdi Ebû Ride, s. 155.

433 Yaşar Aydınlı, "Kindî'nin Tanrı Tasavvuru Üzerine", *Diyanet İlmi Dergi,* C. 54, S. 2, 2018, s. 45.

434 Fârâbî, *el-Medînetü'l- Fâzıla,* s. 162; *es-Siyâse,* s. 34; *Risâle fi'l-Akl*, s. 24; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 231; *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 98; "el-Hudûd", *Tis'u Resâ'il fi'l-Hikme ve't-Tabî'iyyât ve Kıssa Selâmân ve Ebsâl li'ş-Şeyhi'r-Re'îs*, Kahire: Daru'l Arab, s. 80; *Risale fi'n-Nefs,* s. 111.

435 Aristoteles, *Ruh Üzerine, 430a 17,* s. 169.

436 Themistius, *Paraphrase of De Anima,* 103, 9-19, s. 103; Philoponus, *Aristotle on the Intellect: De Anima 3.4-8*, s. 74-75.

437 Aristoteles, *Metafizik,* 1072a 26-32, s. 503.

438 Aphrodisias, *De Anima,* 84. 22-24; 87. 29-88; 89. 21-91. 6; Verrycken, *The Metaphysics of Ammonius Son of Hermeias*, s. 220;

"korunmuş levha", "emin ruh" gibi terimlerle isimlendirdikleri Faal Aklı Cebrail ile bütünleştirir.[439] İslam filozoflarının Faal Aklı tanımlamada oluşturdukları bu dönüşüm, onun işlevinde de birtakım değişiklikler yapmayı beraberinde getirmiştir.[440] Faal Aklın, Antik felsefede göz önünde bulundurulan kozmik ve epistemolojik faaliyetlerine[441] İslam filozoflarıyla birlikte dinî bir misyon da yüklenir.[442] Tanrı ile insan arasındaki iletişim mekanizmasında Faal Akıl, metafiziksel hakikatin aktarıcısıdır.[443] Faal Akıldan insan yetileri üzerine yönlendirilen akış, İslam filozofları tarafından "vahiy" olarak tanımlanır.[444] Faal Aklın temasıyla canlılık kazanan bu hakikat akışının *mütehayyile*ye ulaşması ve bu yansımanın *tahayyül* üzerindeki etkilerini ayrıntılı inceleyelim.

A. FAAL AKLIN İNSAN YETİLERİNE ETKİSİ

İlâhî alandan hakikat akışının başlaması birbirinden farklı varlık statülerindeki Faal Akıl ile insan aklı ve *tahayyül*ünün ortak noktada kesişmesine bağlıdır. Bu buluşma, insanın bilinçli bir şekilde anlam bulduğu müstefad akıl seviyesine ulaşmasıyla en üst düzeyde ortaya çıkar.[445] İzahının zor olduğu bu deneyimi yaşamış kişinin akıl yetisinde birtakım hareketlenmeler tezahür eder:

> Münfail aklı, bütün makulleri kavramak suretiyle yetkinleşen, bilfiil akıl ve bilfiil makul durumuna gelen, aklettiği ile akletmesi aynîleşen her insan için, derecesi münfail aklın derecesinin üstünde olup münfail akla göre maddeden daha tam ve daha kesin bir biçimde ayrı olan ve 'müstefad akıl' olarak

---

439 Fârâbî, *es-Siyâse,* s. 32, 71; *Risâle fi'l-Akl*, s. 28-29; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: İlahiyat II,* nşr. Saîd Zâyid & İbrâhim Medkûr, Kahire: el-İdâretü'l-Âmme li's-Sekâfe, s. 442; *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* s. 392; *"*Risale fi İspati'n Nübüvvât ve Te'vili Rumuzihim ve Emsalihim*" Tis'u Resâ'il fi'l-Hikme ve't-Tabî'iyyât ve Kısa Selâmân ve Ebsâl li'ş-Şeyhi'r-Re'îs*, Kahire: Daru'l Arab, s. 124; *Risale fi'n-Nefs,* s. 113; *Risâle fi'l-Kelâm ala'n-Nefsi'n-Nâtıka,* s. 198; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 229; *et-Tâlîkât ala Havâşi Kitabi'n-Nefs*, s. 92.

440 Fârâbî, *es-Siyâse,* s. 34; *Risâle fi'l-Akl*, s. 24-28.

441 Aristoteles, *Ruh Üzerine, 430a 17,* s. 169; *Metafizik,* 1072a 26-32, s. 503; Aphrodisias, *De Intellectu*, 108-19, s. 49; *De Anima*, 89, s. 118; Themistius, *Paraphrase of De Anima*, 103, 9-19; s. 103; Philoponus, *Aristotle on the Intellect: De Anima 3.4-8*, s. 74-75.

442 Mübahat Türker Küyel, "İbn Sînâ ve al-Akl al-Faâl", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı,* der. Aydın Sayılı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014, s. 901.

443 Mahmut Kaya, Kindî: *Felsefî Risâleler,* 2. b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2006, s. 25; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 178; *es-Siyâse,* s. 79; *Fusûl*, s. 98; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 220; *Risale fi İspati'n Nübüvvât*, s. 124; *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 117; *Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye*, s. 64.

444 Recep Kılıç, "Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulaması Üzerine", *Milel ve Nihal,* C. 8, S. 1, 2011, s. 30.

445 Ömer Bozkurt, "Günümüze Örnekliği Açısından Fârâbî'nin Vizyonu", *Diyanet İlmî Dergi,* C. 52, S. 1, 2016, s. 114.

> adlandırılan bilfiil bir akıl hâsıl olur ki, o, münfail akıl ile Faal Akıl arasında bir aracı durumundadır ve onunla Faal Akıl arasında başka bir şey bulunmaz.[446]

Fârâbî'ye göre Faal Akılla ittisal düzeyine bir anda ulaşılmaz, bu iletişimde ilerleyişin her bir durağı, insânî aklın bir aşamasına tekabül eder. Henüz herhangi bir işleme tabi tutulmamış suretlerin dayanağı olan maddî veya münfail akla[447] dıştan gelen müdahale neticesinde kuvve halindeki akledilirler aktifleşerek kavrama dönüşür.[448] Potansiyellik niteliği bu şekilde sona eren aklın, düşünülürleri kavrayarak fiilini yerine getirmesi için herhangi bir pürüz kalmaz.[449] Böylece akıl, idrak ettiği akledilire nazaran bilfiilken, bu etkinliğinin ortaya çıkmadığı suretlere göre de bilkuvve akıldır.[450] Akledilir suretlerin büyük çoğunluğunun idrak edilmesiyle yeni bir kavrayış düzeyi olan müstefad akıl tecrübe edilir.[451] Bilfiil akıl ve bilfiil akledilirler aynı potada erircesine birbirleriyle özdeşleşir. Maddeden soyutlanma koşuluyla elde edilen akledilir formlar, müstefad akıl seviyesinde aklın nesnesi durumuna geçer. İnsânî aklın her aşaması, müstefad aklın maddesini oluşturacak şekilde ona hizmet eder. Müstefad akıl da bir yönden kendinden öncekine suret kazandırır, diğer yönden de Faal Aklın maddesi haline gelir.[452] Bu noktaya gelindiğinde artık müstefad akılla Faal Akıl arasında başka bir aşamanın varlığından bahsedemeyiz.[453]

Faal Akılla insan arasında yaşanan vahiy tecrübesinde Fârâbî, müstefad ve edilgin aklın önemli bir rolü olduğunu açıkça belirtmesine rağmen bilmeleke akıl düzeyiyle ilgili herhangi bir açıklama yapmaz. Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*'da bilkuvve aklın fiile dönüşümünü, mumun şekil alışı üzerinden örneklendirir ve burada potansiyelin aktif hale geçişinde ara

---

446 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 196; *es-Siyâse,* s. 79; *Risâle fi'l-Akl*, s. 20.

447 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 162, 196; *Risâle fi'l-Akl*, s. 12; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 39,186; *en-Necât*, s. 204; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 448; *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 389; *Risale fi İspati'n Nübüvvât*, s. 121, *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 97; *el-Hudûd*, s. 80; *Uyunu'l Hikme,* s. 42; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 66; *Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye*, s. 60; *Risâle fi'l-Kelâm ala'n-Nefsi'n-Nâtıka,* s. 195.

448 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 162, 196; *Risâle fi'l-Akl*, s. 15; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 209; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 448; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 229; *el-Hudûd*, s. 80; *Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye*, s. 63; *Risâle fi'l-Kelâm ala'n-Nefsi'n-Nâtıka,* s. 196.

449 Eyüp Şahin, "Fârâbî'de Bazı Temel Kavramlar Üzerine", *Felsefe Dünyası,* S. 48, 2008, s. 138.

450 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 162, 196; *Risâle fi'l-Akl*, s. 19; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 40; *en-Necât*, s. 205; *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 392; *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 98; *Uyunu'l Hikme,* s. 43; *Risâle fi'n-Nefs,* s. 67.

451 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 162, 196; *Risâle fi'l-Akl*, s. 20; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 40; *en-Necât*, s. 205; *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 391; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 448; *Risale fi İspati'n Nübüvvât*, s. 126; *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 99; *el-Hudûd*, s. 80; *Uyunu'l Hikme,* s. 43; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 67; *Risâle fi'l-Kelâm ala'n-Nefsi'n-Nâtıka,* s. 196.

452 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 196; *Risâle fi'l-Akl*, s. 23.

453 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 198; *es-Siyâse,* s. 79.

bir aşamadan bahsetmez.[454] Bilmeleke akıl düzeyini gündemine alan İbn Sînâ'dır. Filozofa göre herhangi bir akıl yürütmeyle elde edilmeksizin tasdikin meydana geldiği 'bütün, parçadan büyüktür' gibi öncüllerin heyûlânî akılda belirmesi sonucunda bilmeleke akıl seviyesine geçilir.[455] İbn Sînâ, aklın işlevsellik kazanıp ayrık akıllarla özel bir bağlantı kurmasının öncelikli basamağı olarak bilmeleke aklı sistemine dâhil etmiştir.[456] Bu planıyla asıl kastı "bilmeleke akıl cinsinden" olduğunu ifade ettiği kutsî akla işaret etmektir.[457] Orijinal anlamını İbn Sînâ'da bulduğumuz kutsî aklın ilk nüvesinin Fârâbî'de görüldüğü iddiası açıkçası tartışmalı bir konudur. Fârâbî'nin *Risâle fî İsbâti'l-Mufârakât*[458] ve Fârâbî'ye aidiyeti şüpheli olan *Risâletu Fusûsi'l-Hikem*[459] eserleri dayanak gösterilip bir şekilde kutsî ruhla da bağlantı kurularak[460] bu risalelerde kutsî aklın yer aldığı dolaylı yoldan ifade edilse de[461] Fârâbî'nin temel eserlerinde insânî aklın en üst düzeyi olarak müstefad aklı belirttiği[462] ve kutsî akıl kavramını İbn Sînâ'nın eklediği görülür: "Kutsî akıl, bilmeleke akıl cinsindendir ve her insanın ortak olamayacağı yüksek bir derecedir."[463] İbn Sînâ, kutsî aklı, bilmeleke akıl cinsinden görerek kutsî aklın özelliklerini daha da belirginleştirir. Bilkuvve akıldan bilmeleke akıl düzeyine çıkılması için Faal Akıldan elde edilen ilk akledilirlerin doğru bilgiler olması gerekir. Bunun gibi Faal Akıldan peygambere ulaşan vahiy de mutlak hakikati ifade eder.[464]

İslam filozofları böyle bir iletişim ağında Faal Aklı, İskender Afrodîsî'nin Tanrı'yla özdeştirmesinden[465] arındırarak ona hakikati taşıma vazifesi yükler.[466] Hem Fârâbî hem

---

454 Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, s. 14.

455 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 39,189; *en-Necât*, s. 204; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 448; *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 99; *el-Hudûd*, s. 80; *Uyunu'l Hikme,* s. 43; *Risâle fi'n-Nefs,* s. 66; *Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye,* s. 60; *Risâle fi'l-Kelâm ala'n-Nefsi'n-Nâtıka,* s. 195.

456 Michael Marmura, "Avicenna's Psychological Proof of Prophecy", *Journal of Near Eastern Studies,* V. 22, N. 1, s. 50; Cocking, *Imagination*, s. 53.

457 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 220; *en-Necât*, s. 205; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 482.

458 Fârâbî, "Risâle fî İsbâti'l-Mufârakât", Haydarâbad: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1926, s. 8.

459 Fârâbî (?), "Risâletu Fusûsi'l-Hikem", *el-Mecmû',* Mısır, 1907, s. 145.

460 Mustafa Yıldız, "İbn Sînâ'nın Kutsal Akıl Öğretisi", *Journal of Islamic Research,* C. 21, S. 2, 2010, s. 102.

461 Adnan Gürsoy, "İbn Sînâ'nın Nübüvvet Teorisinde Kutsî Akıl", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 23, S. 2, 2014, s. 5.

462 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 198; *es-Siyâse,* s. 79; *Risâle fi'l-Akl*, s. 20.

463 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 219.

464 İbrahim Bayram, "İslâm Düşüncesinde Nübüvvetin Vehbiliği-Kesbiliği Meselesi", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 3, S. 1, 2015, s. 183.

465 Aphrodisias, *De Anima*, 89, s. 118; Aphrodisias, *De Intellectu*, 108-19, s. 49.

466 Yaşar Aydınlı, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, İstanbul: İsam Yayınları, 2013, s. 161.

de İbn Sînâ, Faal Aklın Cebrail'e tekabül ettiğini düşünür.[467] Bu durumda İskender'de gördüğümüz Faal Aklın Tanrı'yla eşitlenmesi, Fârâbî'de bambaşka bir görünüme kavuşur.[468] Fârâbî, *es-Siyase el-Medeniyye*'de "Faal Akıl, İlk Sebeb'in varlığından sudur ettiği için Faal Akıl aracılığıyla insana vahyedenin İlk Sebep olduğunun söylenebileceğini"[469] belirtir. Akışın orta halkasında Faal Aklı konumlandıran Fârâbî, zincirin başlangıcıyla ilgili fikrini de *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da "Azîz ve Celîl olan Allah, Faal Akıl aracılığıyla vahyeder"[470] diyerek açımlar. İskender Afrodîsî'nin Faal Akıl görüşündeki Tanrısallık niteliğini böylece izale eden Fârâbî, Faal Aklın bir fonksiyonu olarak kendini gösteren müstefad aklın dıştan verildiği düşüncesine de uzaktır.[471] Fârâbî, müstefad aklı, kozmolojik bir anlam yüklediği Faal Akıldan ayırarak ona insan yetileri dâhilinde bir anlam yüklemiştir.[472] Müstefad aklın dıştan verildiğini düşünmekle İskender, zihnin mükemmelliğe eriştiğini, ölümsüzlüğü elde ettiğini ve Tanrı gibi kendi zatı itibariyle akleden olduğunu söylemeyi amaçlar.[473] Faal Akıl tarafından müstefad aklın insan zihnine dıştan verildiğini düşünmeyen Fârâbî, müstefad aklı, insan aklının derecelerinden biri olarak kabul eder. Fârâbî'ye göre insandaki akıl derecelerinin ilk basamağındaki münfail akıl, Faal Akılla ittisal seviyesi elde edilince "müstefad akıl" adını alır. İnsanın Faal Akılla böyle bir tecrübe yaşamasında müstefad akıl aracı görevi üstlenir.[474] Aklın yetkinleşme sürecinde her bir akıl düzeyini tek tek geçip zirveye ulaşmış bu kişi için akledilir suretler, artık, bilfiil akıl ve bilfiil makul olarak kavranır hale gelir.[475]

---

[467] Fârâbî, *es-Siyâse,* s. 32,71; *Risâle fi'l-Akl*, s. 28-29; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: İlahiyat II,* s. 442; *el-İşârât ve't-Tenbîhât,* s. 392; *Risale fi İspati'n Nübüvvât,* s. 124; *Risale fi'n-Nefs,* s. 113; *Risâle fi'l-Kelâm ala'n-Nefsi'n-Nâtıka,* s. 198; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 229.

[468] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 162; *es-Siyâse,* s. 34; *Risâle fi'l-Akl*, s. 24.

[469] Fârâbî, *es-Siyâse,* s. 80.

[470] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 198.

[471] Herbert Davidson, *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, Theories of Human Intellect,* New York: Oxford University Press, 1992, s. 11-12; Cocking, *Imagination,* s. 65; İbn Bâcce'nin felsefî literatüründe müstefad akıl, İskender Afrodîsî'de de gördüğümüz, Faal Aklın insan aklındaki etkinliği olarak anlaşılabilir. Ancak İbn Bâcce, İskender'in Faal Aklı Tanrı'yla aynı görmesini kabul etmediği gibi, Fârâbî'nin Ay-üstü âlemdeki akıllar silsilesinin son basamağıyla bütünleştirmesini de doğru bulmaz. İbn Bâcce'nin Faal Akılla ilgili görüşü, Aristoteles'in *De Anima* 430 a 17'deki düşüncesiyle paraleldir ve bu anlamıyla insanın akledilirleri içselleştirdiği bir temayüle işaret eder. Bundan dolayı İbn Bâcce, Faal Akıl kavramını tercih etmeksizin bunu ifade etmede 'akıl' şeklinde genel kullanımı tercih eder. [İlyas Özdemir, "İbn Bacce'de Düşünülür Nesneler ile Birleşmenin Basamakları", *FLSF: Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi,* S. 25, 2018, s. 61.]

[472] Rıza Tevfik Kalyoncu, "Fârâbî'nin Akıl Risalesinin Felsefî Analizi", *FLSF: Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 13, S. 26, 2018, s. 71.

[473] Fazlur Rahman, *İslam'da Nübüvvet: Felsefe ve Ehl-i Sünnet,* çev. Ali Yıldırım & Mehmet Ata Az, Ankara: Adres Yayınları, 2017, s. 14.

[474] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 196; *Risâle fi'l-Akl*, s. 20.

[475] Gürbüz Deniz, "Vahiyin Varlık İmkânı", *Siyer Araştırmaları Dergisi,* S. 2, 2017, s. 118.

Faal Akla en yakın olduğu bu düzeyde insan, madde ve konusu olmak kaydıyla O'nun suretini kabule hazırdır:[476]

> Tabiî heyet, bilfiil akıl hâline gelen münfail aklın maddesi, münfail akıl müstefad aklın maddesi ve müstefad akıl da Faal Aklın maddesi kılındığında ve bu şeylerin tamamı tek bir şey gibi alındığında, bu insan kendisine Faal Aklın yerleştiği/hulûl ettiği insan olur. Bu, onun (söz konusu insanın) akletme gücünün iki parçasında, yani nazarî ve amelî parçalarında ve ardından da onun *mütehayyile* gücünde hâsıl olduğunda, bu insan kendisine vahyedilen bir kimse olur. […] Allah Tebâreke ve Teâlâ'dan Faal Akla taşan şeyi, Faal Akıl, müstefad akıl aracılığıyla onun (bu insanın) münfail aklına taşırır/feyezan ettirir, sonra da *mütehayyile* gücüne.[477]

Pasajda da görüldüğü üzere, insan aklının aşamalarını birbiri içine geçmiş hiyerarşik bir düzenle sunan Fârâbî, kuvve düzeyinden başladığı ve müstefad akıl kanalıyla da Faal Akla kadar devam ettirdiği bir sistem oluşturur. Bu öyle bir mekanizmadır ki başlangıçta teorik aklın yetkinleştirilmesiyle adım adım yukarıya doğru yükselme ve ardından Faal Aklın sudûr etmesiyle muazzam bir kazanım ve devamında aşağı doğru inişle akledilirlerin insan yetilerine yerleşmesi söz konusudur. Hakikat içerikli formlar, bu şekilde *mütehayyile* yetisine ulaşır. Fârâbî, *es-Siyâse*'de Faal Aklın etkisinin akla olduğunu belirtip *mütehayyile*yi dile getirmese de[478] *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da hakikat akışını akıl yetisinden *tahayyül*e doğru yönlendirir.[479] Fârâbî, *es-Siyâse*'de Faal Aklın sadece akıl yetisine;[480] *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da ise bu tesirin akıl üzerinden *tahayyül*e;[481] yine *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da doğrudan *tahayyül*e ulaştığını belirtir.[482] Bu durumda filozof, *mütehayyile*nin doğrudan olduğu gibi, akıl üzerinden dolaylı olarak da Faal Aklın tesirini kabul etme yeterliliğine sahip olduğunu düşünür.[483]

Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla* ve *es-Siyâse*'nin nübüvvetle ilgili kısmında bir yandan Faal Aklın feyezanı nefsin yetilerine ulaştırmasını ele alırken, diğer yandan *tahayyül*ün akla göre yerini belirleyerek süregelen bir tartışmaya cevap veriyor gibidir. Şöyle ki, Yeni Platoncu filozofların *Timaios* 71a-72a'daki kehânetin meydana gelişinde *akıl* ve *phantasia* yetilerinin etkinliğini aktaran Platon'u iki farklı şekilde yorumlamaları,

---

476 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 196; *Risâle fi'l-Akl*, s. 23.
477 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 198.
478 Fârâbî, *es-Siyâse,* s. 79-80.
479 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 198.
480 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 79.
481 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 198.
482 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 176.
483 Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 140.

tahayyül üzerine tesirin doğrudan veya dolaylı olma biçimiyle ilgili görüşleri de etkilemiştir.[484] Platon'un *Timaios* 71a-72a'da belirttiğine göre kehânetin meydana gelişi, *phantasia*ya akseden görüntülerden ibaret değildir; ruha görüntülerin yansıması ve yorumlanmasında aklın denetimi şarttır. Hakikate dair formlar, akıl yetisiyle bağlantılı olarak ruha ulaşır:[485]

> Akıldan çıkan düşüncelerin adeta ışınlar alan gözle görülebilir görüntüler oluşturduğu aynaya yansır gibi karaciğerin üzerine çarpması amacıyla karaciğer parlak ve kaygan şekilde yaratıldı. […] Bazen akıldan gelen hafif bir soluk sayesinde karaciğer üzerinde diğerlerinden farklı imgeler ortaya çıkar. Karaciğer, kehânetle ilgili işaretleri açıkça gösterir. Geceleri karaciğer rahatlar ve insanın geleceği görebilme yetisi güçlenir. Bu, onun akla boyun eğmesiyle gerçekleşir.[486]

Platon'un *Timaios*'taki bu açıklamalarından hareket eden Augustinus'a göre Yeni Platoncu filozoflardan Plutarkhos,[487] Porfirios,[488] Iamblikhos[489] ruha görüntülerin yansımasını doğrudan *phantasia*yla ilişkilendirmiş ve Platon'un pasajda belirttiği aklın kontrolünü gözden kaçırmışlardır. Görüşü bu yönde olmadığı halde Platon'un kehâneti doğrudan *phantasia* yetisi üzerinde oluşturduğunun düşünülmesi, filozofun *phantasia*ya sadece sembolik görüntülerin yansıdığını, aklın göz ardı edilmesiyle de bu görüntülerin yorumlanma işlevinin de devre dışı bırakıldığının varsayılmasına neden olur. Yeni Platoncu filozofların bu tavrı da Platon'un kehânet konusunda akıl ve *phantasia* arasındaki bağlantıyla ilgili düşüncelerinin eksik şekilde aktarılmasına yol açar. Augustinus'a göre ruhun imgeleyen kısmı, çoğunlukta duyulur suretlerden temsiller oluşturduğu için formların doğrudan *phantasia*ya yansıdığı bir durumu yaşayan insan peygamber değildir. Zira bu kişilerin *phantasia*sında ortaya çıkan sembollerin mahiyetini idrak edecek akıl yetisinin hâkimiyetinden bahsedilemez. Bundan dolayı peygamberlik, dışsal etkenin hakikati doğrudan ruhun imgeleyen kısmına ulaştırmasıyla ilgili olmayıp *phantasia*nın akılla bağlantısında ortaya çıkan bir haldir. Peygamberin *mütehayyile*si, sembolü hayal ederken; aklı, sembole ait manayı idrak eder. Sıradan insanların da *tahayyül* yetisine bilinmeyenle ilgili görüntüler yansır ancak peygamberin akıl ile *tahayyül*ü kendisine ulaştırılanı sembolleştirme ve yorumlama kapasitesine sahiptir.

---

484 Sorabji, *The Philosophy of the Commentators 200 – 600 AD*, s. 73.
485 Watson, *Phantasia in Classical Thought*, s. 142.
486 Platon, *Timaios 71a-72a*, s. 89.
487 Plutarch, *Moralia V: The Oracles at Delphi*, s. 275.
488 Bundy, *The Theory of Imagination in Classical and Mediaeval Thought*, s. 135.
489 Iamblichus, *On the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans and Assyrians*, s. 115.

Duyulur suretlerin terkibiyle hayâlî tasavvurların oluşması kişiyi peygamberlik seviyesine çıkarmaz. Peygamber, akledilir suretlerin *tahayyül*ünde sembole dönüştürüp bu temsili anlamlandıran kişidir. İster duyulur veya hayâlî isterse de akledilir olsun peygamber, bu suretlerin tamamını en iyi şekilde idrak eder.[490]

Akıl ve *phantasia* arasındaki bağlantının kehânet konusunda daha güçlü kurulması, *hayal* yetisinin akılla bütünleşik olup olmadığı tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. Buna göre Proklos, eski düşünürlerden bazılarının ruhun bedenle bütünleştiklerinde akletmenin imgeleyen parçasında (*phantastikos nous*) yer etmesi nedeniyle *phantasia*nın edilgin akılla aynı olduğunu düşündüklerini belirtir.[491] Ancak Themistius, *phantasia*nın edilgin akıl olarak görülmesine karşı çıkar. Ona göre *phantasia,* edilgin akılla aynı değildir. Hatta Themistius, *phantasia*yı, edilgin akıldan özellikle ayırır ki bu tavrı, *phantasia*yı bedenle ilişkilendirmesinden ve edilgin aklı farklı bir şekilde konumlandırmasından da kaynaklanır.[492] Aristoteles'in *De Anima 430a 20-25*'teki insânî akılla ilgili görüşüne kadar uzanan tartışma temelde iki açılım gösterir: Akıl bir tarzda maddîdir; akıl yine bir yönden de gayri maddîdir. Heyûlânî aklın maddîliğini savunanlar, bu aklın insanın doğumuyla ortaya çıkması ve cismânî bir nefsin yetisi şeklinde tezahür etmesinden dolayı bu görüşteyken; aklın gayri maddî olduğunu savunanlar ise bu aklın bedenden ayrılışı ve onun küllileri bilmesini ön plana çıkartmaları nedeniyle bu düşüncededir.[493] İskender'in düşüncesi, birinci gruptaki şârihlerle aynı doğrultudadır.[494] Themistius'un da aralarında yer aldığı ikinci gruptakilere göre edilgin akıl, bozuluşa uğrayacak olan iç yetilerden uzak bir görünümde ayrık bir cevherdir.[495] Themistius, duyulur âlemle bağlantısından dolayı *phantasia*yı edilgin akıldan özellikle ayırır. Diğer bir yönüyle filozof, edilgin akıl ile *phantasia*yı birbirinden ayırmasa; hayâlî suretlerin de ayrık bir nitelik taşıyacağını kabul etmiş olurdu ki bu onun *phantasia*ya yüklediği bir işlev değildir.[496]

---

490 Sorabji, a.g.e. s. 74.
491 Watson, a.g.e, s. 109.
492 Myrna Gabbe, "Themistius as a Commentator on Aristotle: Understanding and Appreciating His Conception of 'Nous Pathetikos' and 'Phantasia'", *Philosophy Faculty Publications,* 2008, s. 82.
493 Hyman, *İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şarihler,* s. 51.
494 Mahmut Kaya, "Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Fâ'al Akılla Olan İlişkisi ve İbn Rüşd'ün Probleme Farklı Yaklaşımı", *Felsefe Arkivi,* S. 29, 1994, s. 22.
495 Sarıtaş, *İskender Afrodîsî ve Felsefesi,* s. 178.
496 Gabbe, a.g.m., s. 83.

Fârâbî ise münfail aklı, maddesini *tahayyül*ün oluşturduğu ve her an aktifleşme yeterliliğine sahip özellikte görür.[497] Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da belirttiğine göre "münfail akıl, Faal Akıldan gelerek akletme gücüne yerleştiğinde, *mütehayyile* gücünde mahfuz halde bulunan duyulurlara dayalı birtakım makuller de, o anda akletme gücünde ortaya çıkar."[498] Fârâbî, Faal Akıldan akledilir suretlerin heyûlânî akla sudur ettiği söylemi nedeniyle duyu ve *mütehayyile* güçlerini ikinci plana düşürdüğü eleştirisini almış olmasına rağmen[499] heyûlânî aklın Faal Akılla ilişkisinde duyu ile *tahayyül*ün nefse ulaştırdığı suretlerin yerini muhafaza eder. Fârâbî'ye göre münfail akıl, *tahayyül*deki suretlerin kuvveden fiile doğru uzanan soyutlanma evrelerinde nefsle olan bağlantısını içkin bir görünümde gerçekleştirir. Fârâbî'nin münfail akla dair bu düşüncesi Themistius'unkinden farklılık gösterdiği için temelde Themistius ile Fârâbî'nin edilgin akıl ve *tahayyül*ü ayırma gerekçeleri de aynı değildir. Themistius, *phantasia*yı oluş ve bozuluşa konu olan suretlerle ilişkisinden dolayı edilgin akılla bitiştirmez. Münfail akıl hususunda konuya yaklaşımları aynı noktadan olmasa da Fârâbî de akıl-*tahayyül* ayrımını devam ettirerek *mütehayyile*yi diğer yetilerden bağımsız biçimde kabul eder.

Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da *mütehayyile*yi, akıl ve duyuyla ilişkili aracı bir yeti şeklinde tanımlaması, *tahayyül*ün müstakil görünümünün her konuda devam ettirilip ettirilmediğine dair merak uyandırır. Fârâbî; *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da, algılanabilir, hayal edilebilir ve akledilebilir olana arzunun eklemlendiğine işaret ederek yetilerin her birine arzunun yönelebileceğini ifade etse de[500] yine *el-Medînetü'l-Fâzıla*,[501] es-*Siyâse*[502] ve *Fusûl*'de[503] *tahayyül*ü arzu yetisinden de ayırır. Özellikle es-*Siyâse*'de yetileri sıralarken *tahayyül*ün müstakil bir yeti olduğunu gösterir.[504] Filozof, *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da da duyu ile akıl gücü arasında aracı bir yeti şeklinde ifade ettiği *mütehayyile*nin diğer yetilerden ayrı olan yapısını vurgular.[505] Faal Aklın insan yetileri üzerindeki etkisi söz

---

497 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 162; *Risâle fi'l-Akl*, s. 12; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 39,186; *en-Necât*, s. 204; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 448; *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 389; *Uyunu'l Hikme,* s. 42; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 66.

498 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 162.

499 Mehmet Ata Az, "İbn Rüşd'ün Heyûlânî Aklın Faal Akıl ile İttisali ve Özdeşliği Görüşünün Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi", *Beytulhikme,* C. 9, S. 1, 2019, s. 27.

500 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 164.

501 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 170.

502 Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 32.

503 Fârâbî, *Fusûl*, s. 27.

504 Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 32.

505 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 170.

konusu olduğunda ise, Faal Aklın etkisi *tahayyül*e direkt olarak yönlenir.[506] Fârâbî'nin bu tavrı *tahayyül*ün diğer güçlerden bağımsız bir özellikte olduğunun anlaşılmasında önemli bir adımdır. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da Faal Aklın insânî yetilerden *tahayyül*e doğrudan doğruya bir etkisinin olduğunu şu sözleriyle belirtir: "akletme gücünün Faal Akıldan elde ettiği şey, bazen Faal Akıldan *mütehayyile* gücüne taşar. Dolayısıyla Faal Aklın *mütehayyile* gücü üzerinde belli bir fiili olur."[507] Filozof, *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da belirttiği Faal Akılla iletişimin müstakil görünümdeki *tahayyül*le başka bir yetinin aracılığı olmaksızın gerçekleşmesini, *tahayyül*ü mükemmel olan kişide en üst düzeydeki formla,[508] insanların genelinde ise özellikle uyku esnasında bilinmeyene ilişkin tikel olaylardan haberdar olabilecekleri bir tecrübeyle ortaya çıkacağını düşünür.[509]

Fârâbî'ye göre Faal Aklın insan yetilerine feyezanı sadece *tahayyül* gücü üzerinden gerçekleşmez. Aynı şekilde Faal Akıldan insana yönlendirilen akışın tek alıcısı akıl yetisi de değildir. Filozof, Faal Akıldan insana doğru uzanan iletişimin ortaya çıkmasını, Fail ilkenin akıl ve *tahayyül* yetileriyle aynı anda ilişki kurmasına da bağlar.[510] Faal Aklın müstefad akılla yönlendirdiği akışın edilgin akla, sonrasında *mütehayyile*ye aktarılması, *tahayyül*ün akılla olan bağlantısının boyutunu hassaten bu yetinin akıldan ayrı olup olmadığının belirlenmesini zorlaştırır. Meseleye daha yakından bakacak olursak, Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da Faal Aklın hakikati *mütehayyile*ye ulaştırmasını aklın vasıta kılınarak gerçekleştiğini şu sözleriyle belirtir: "Aziz ve Celil olan Allah, Faal Akıl aracılığıyla insana vahyeder. Allah Tebâreke ve Teâlâ'dan Faal Akla taşan şeyi, Faal Akıl, müstefad akıl aracılığıyla bu insanın münfail aklına taşırır, sonra da *mütehayyile* gücüne."[511] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*'nın bu kısmında Faal Aklın *tahayyül*le olan bağlantısını akıl yetisiyle dolaylı yoldan gerçekleştirip *mütehayyile*yi aklın kontrolünde bir yeti olarak sunar.[512] Fârâbî'ye göre Faal Akıldan gelen akışın *tahayyül*e ulaşması, müstefad aklın kontrolörlüğünde meydana gelir. Hatta Fârâbî, Faal Akıldan etkilenişin *tahayyül*le son bulmasını insana nebî vasfını kazandıracağını ifade ettiğinde bunun

[506] Mehmet Vural, "Meşşâî Filozofları ve Spinoza'da Nübüvvet Nazariyesi", *Beytülhikme,* Vol. 3, 2013, s. 58.
[507] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 178.
[508] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* s. 178.
[509] Fehrullah Terkan, "Klasik Dönem İslam Felsefesinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik,* ed. Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018, s. 535.
[510] Yaşar Aydınlı, "Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi", *İslâmî Araştırmalar,* C. 2, S. 8, 1988, s. 39.
[511] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* s. 198.
[512] Ömer Türker, "İslam Felsefesinde Nübüvvet Teorileri", *Sabah Ülkesi,* S. 52, 2017, s. 25.

kendinde hâsıl olan ilâhî aklın aktifleşmesiyle belirginleştiğini sözlerine ekler.[513] Filozofun nübüvvet konusunda *mütehayyile*yi aklın denetimine vermesi, *tahayyül* yetisini isimlendirirken duyduğu titizliği daha da anlamlı kılar. Fârâbî, duyu ile akıl arasındaki bu yetiyi adlandırmada *hayal* kavramını tercih etmeyip *tahayyül* ve türevlerini türetir.[514] Safra dengesi bozuk insanların nesnel dünyada algıladıkları hayâlî tasavvurların negatif bir durumu çağrıştırması nedeniyle Fârâbî, *hayal* kavramını kullanmaktan itinayla kaçınır. *Tahayyül*e doğrudan etki delilerde de gözlemlendiği için filozof, Faal Aklın tesirindeki kabulü aklın denetimi ve akıl-*tahayyül* işbirliğiyle olması gerektiğini düşünür.[515]

Walzer, "al-Fârâbî's Theory of Prophecy and Divination" başlıklı çalışmasında, Faal Akılla insan yetileri arasındaki ilişkiye dair Fârâbî'ye ait düşüncenin mahiyetini anlamak için Yeni Platoncu filozofların *phantasia* görüşlerini dikkate almayı gerekli görür. Plutarkhos ve Iamblikhos, Aristoteles'in *De Anima* 433b 29'daki "*phantasia*, aklidir ve duyulurdur" ifadesinden[516] hareketle *phantasia*nın çift yönlü bir yapıda olduğunu kabul ederek özellikle *phantasia*nın akılla olan bağlantısını içeren üst *phantasia*ya yönelirler.[517] Augustinus, kehânetin ortaya çıkmasında Yeni Platoncu filozofların Platon'un *Timaios* 71a-72a'daki[518] aklın kontrolünü göz ardı ederek *phantasia*yı merkeze aldıklarını iddia etse de[519] aslında Plotinos,[520] Plutarkhos,[521] Porfirios,[522] Iamblikhos[523] *phantasia*nın iki yönlü yapısının olduğuna ve dışsal olanın ruha tesirinde *phantasia*nın üst yönünün aktifleştiğine işaret ederler.[524] Yeni Platoncu filozoflar, kehânetin doğrudan akıl yetisine ulaştığını ileri sürmeyi felsefenin üstünlüğünü kabul etmekle eşdeğer gördükleri için bilinçli bir şekilde *phantasia*yı ön plana çıkartmışlardır.[525] Onlar; Tanrı, melek, şeytan veya daimon gibi farklı kaynaklardan

513 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 198.
514 Matar, *Alfārābī on Imagination*, s. 101.
515 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 178, 180.
516 Aristotle, *De Anima*, 433b 29, s. 153.
517 Walzer, *al-Fârâbî's Theory of Prophecy and Divination*, s. 144.
518 Platon, *Timaios*, 71a-72a, s. 89.
519 Sorabji, a.g.e, s. 74.
520 Sorabji, a.g.e, s. 63.
521 Plutarch, *The Oracles at Delphi*, s. 275.
522 Bundy, a.g.e, s. 135.
523 Iamblichus, a.g.e, s. 115.
524 Watson, a.g.e, s. 117.
525 Bundy, a.g.e, s. 146.

insanın ruhuna gerçekleştiğini varsaydıkları etkileşimin doğrudan *phantasia* üzerinde oluştuğunu düşünmekle birlikte aklın *hayali* denetlemesini *phantasia*nın bir yönden akla diğer yönden duyuya bakan ikili yapısından akla yakın tarafıyla sağlamaya çalışırlar. Yeni Platoncu filozofların Platon ve Aristoteles'in *phantasia* hakkındaki düşüncelerine ilişkin bu yorumlamaları, Walzer'e göre Fârâbî'nin nübüvvet teorisindeki *tahayyül*ün rolünü anlamada önemli ipuçları sunar.[526] Fârâbî'nin, ileride ayrıntılı değineceğimiz üzere, nübüvvetin birincil formu olan Faal Akıldan müstefad akla sudur eden makullerin duyulura dönüşmesiyle ortaya çıkan nübüvveti,[527] Faal Aklın sadece uyku esnasında *tahayyül*e ulaştırdığı tikellerle meydana gelen ikincil formdaki nübüvvetten derece bakımından üstün görmesi;[528] Yeni Platoncu filozofların *phantasia*yı üst ve alt şeklinde ikili yapıda kabul etmeleriyle çağrışım oluşturabilir. Yeni Platoncu filozofların kehânet konusunda gündeme getirdikleri *phantasia*nın çift yönlü pozisyonu ile Fârâbî'nin nübüvvet bahsinde işlevlerini belirlediği *tahayyül*ü karşılaştırdığımızda görürüz ki Fârâbî gerek *el-Medînetü'l-Fâzıla*[529] gerekse *es-Siyâse*'nin[530] nübüvvete değindiği metinlerinde *tahayyül*ün çift yapılı olduğunu belirten üst-alt veya yukarı-aşağı şeklinde bir ayrıma gitmez. Filozof, Faal Aklın *tahayyül*e doğrudan[531] veya akıl yetisi üzerinden dolaylı etkisi,[532] Faal Akıldan insan yetilerine ulaşan suretlerin tümel-tikel oluşu,[533] Faal Akıldan ulaşanı insanın uyanıklık halinde veya uykuda kabulüne yönelik bir ayrım yaparak *tahayyül*ü parçalı olmayan bir görünümde belirler.[534]

Fârâbî, Faal Akıldan gelen feyezanın insan yetilerine ulaşması konusunda *tahayyül*ü akla yaklaştırmış olmasına rağmen bu yetinin akılla bitişik bir yapıda olduğunu belirtmez. Fârâbî'nin sisteminde Faal Akıldan insan yetilerine belli bir akış başladığında *tahayyül,* işlevini aklın bir fonksiyonu şeklinde gerçekleştirmez. Fârâbî'nin nübüvvet bahsinde Faal Akılla iletişimi akıl yetisi üzerinden gerçekleştirmesi ve *tahayyül*ü de bu etkileşimde akla yaklaştırması, İbn Sînâ'nın akıl, vehim ve *tahayyül* yetileri hakkındaki düşüncelerinin şekillenmesinde önemli bir dayanak olmuştur. İbn Sînâ'nın iç yetilerle

[526] Walzer, a.g.e, s. 144.
[527] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 178.
[528] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 180.
[529] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 198.
[530] Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 80.
[531] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 178.
[532] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 198.
[533] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 174.
[534] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 180.

ilgili gerçekleştirdiği değişimler, Platon'dan Aristoteles'e kadar Antik felsefedeki filozofların *phantasia* anlayışını da içeren hatta Yeni-Platoncu şârihlerle etkileşim halinde kendisinin *tahayyül*ü diğer nefsânî yetilerle ayrıştırdığı veya bütünleştirdiği bir görünümde gerçekleşir. İslam filozoflarının düşünce sistemine en girift iç yetiler teorisini yerleştiren düşünür olarak İbn Sînâ, kendisinden sonraki filozofları geniş ölçüde ve uzun süreçte etkileyecek fikirlere şekil verir.[535] İbn Sînâ'ya göre *mütehayyile,* duyu algısı[536] ve ortak duyuyla bütünleşik bir yapıda değildir.[537] Faal Aklın makulatı insan yetilerine ulaştırmasında ise filozofun akıl, vehim ve *tahayyül* arasında keskin çizgilerle bir ayrım yapıp yapmadığının Fârâbî'nin sistemindeki gibi net bir şekilde gözlenmesi mümkün görülmez.[538] Öncelikle her iki filozof, ortak paydada Faal Aklın insan yetilerine etkisini kabul etmelerine rağmen, bu tesirin *tahayyül*e doğrudan olup olmadığı noktasında aynı görüşü paylaşmazlar. Fârâbî, Faal Aklın *tahayyül*e etkisinin doğrudan gerçekleştiğini kabul ederken,[539] İbn Sînâ *tahayyül*e dolaysız etki edenin semâvî cisimler olduğunu düşünür.[540] Marmura'ya göre İbn Sînâ, Faal Akıl ve semâvî cisimlerden ulaşmasına göre insan zihnine ilka edilişin iki türü olduğunu belirtir. Bu durumda Faal Akıl aracılığıyla Tanrı'dan insanın akıl yetisine akledilirlerin, semâvî cisimler vasıtasıyla da *tahayyül* yetisine tikel suretlerin ulaşması söz konusudur.[541] Vahiy akışında Faal Aklın *mütehayyile*ye doğrudan etkisini gündeme getirmeyen İbn Sînâ'nın el-*Mebde ve'l Meâd*'da belirttiğine göre, Ay-üstü âlemden *mütehayyile*ye doğrudan ulaşan akış semâvî cisimlere aittir ve bu yansıyışla birlikte *tahayyül*e tikel suretler sudur eder:[542]

> Gelecek olayların bilgisi[ne dair sebebe gelince] insan nefsinin, unsurlar âleminde gerçekleşen olayları bilen semâvî cisimlerle iletişim kurmasıdır. Ekseriyetle bu insan nefsleri gök cisimlerinin nefsleriyle olan benzerliği (mücânese) bakımından onlarla iletişim kurar. Bu benzerlik ilgilerine yakın olma anlamındadır. Bundan dolayı görülenlerin büyük bir kısmı, insan bedeninin hallerine veya bu bedenle yakın bağlantılı kişinin durumuna benzer. (İnsânî nefs ile gök cisimleri arasındaki) iletişim külli olmasına rağmen çoğunlukla nefsin amacına yakın olan etki kabul

[535] Tiryaki, *Tahayyül Kavramında İbn Sînâcı Dönüşümler*, s. 210.
[536] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 148; *en-Necât*, s. 201; *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 381; *Uyunu'l Hikme,* s. 38; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 62; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 226.
[537] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 147; *en-Necât*, s. 201; *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 380; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 438; *Uyunu'l Hikme,* s. 38; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 61; *Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye*, s. 38; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 226.
[538] Marmura, a.g.m, s. 75.
[539] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 176, 178.
[540] İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 117.
[541] Marmura, a.g.m, s. 51.
[542] Mustafa Yıldız, "İbn Sînâ'da Kutsal Akıl ve Peygamberlik İlişkisi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* C. 1, S. 27, 2009, s. 237.

> edilir. Bu etkileşim, vehim ve *tahayyül*le kurulur; tikel durumlar da bu iki yetinin işlerlik kazanmasıyla gerçekleşir.[543]

Dimitri Gutas'a göre el-*Mebde ve'l Meâd*'dan alıntılanan bu pasajın ilk cümlelerinde İbn Sînâ'nın feleklerin nefsleriyle olan yakınlıktan dolayı iletişimin insânî nefs yani aklî nefsle kurulduğunu belirtmesinin yanı sıra irtibatın yönünü *tahayyül* ve vehim yetilerine çevirerek açıklamasını sonlandırması, filozofun Faal Akılla *tahayyül* gücü arasında herhangi bir aracı olmaksızın iletişime geçilebileceği fikrinde olduğunun düşünülmesine yol açmıştır. İbn Sînâ, Faal Aklın hakikati doğrudan doğruya akıl yetisine verdiğini düşünür. Gutas, Faal Aklın *tahayyül*e doğrudan bir etkisinin olduğu varsayıldığı takdirde insan dışındaki canlılarda da *tahayyül* yetisinin bulunduğunun zihne geleceğini ve nübüvvet teorisinin insanla birlikte hayvanları da kapsayacağı sonucuna ulaşılacağını dayanak gösterir. *Tahayyül*ün canlı türlerinin tamamında bulunması ve aklın insana has bir nitelik olmasından yola çıkan tavrıyla Gutas, İbn Sînâ'nın nübüvvet teorisinde Faal Aklın akıl yetisiyle irtibatını vurgulamak ister.[544] Hatta Gutas bu düşüncesini öyle bir boyuta taşır ki[545] son tahlilde İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i Alâî'*deki açıklamalarını temele alarak akla hizmet etme noktasında *tahayyül* yetisinin aklın bir aleti şeklinde anlaşılmasını uygun görür.[546] *Tahayyül*ün aklın bir fonksiyonu olması ise vehmin de ortaklığıyla gerçekleşir. İbn Sînâ'nın özellikle *eş-Şifâ*'daki "öyle görünüyor ki, vehim gücü, müfekkire, *mütehayyile* ve mütezekkire güçlerinin aynısıdır"[547] ve *el-İşârât*'taki "akıl, bu gücü kullandığında müfekkire ve vehim kullandığında *mütehayyile* denir. Sanki bu güç, vehmin bir gücüdür ve vehim aracılığıyla da aklın"[548] ifadelerini delil getiren Ömer Türker'e göre bu güç idrak edileni birleştirme ve ayrıştırma suretiyle yeni terkipler oluşturmada akıl tarafından kullanıldığında müfekkire; duyulur nezdinde vehim tarafından kullanıldığında *mütehayyile* adını alır.[549] Bu durumda *mütehayyile,* ortak duyuyla bağlantılı olarak *musavvira*daki suretler üzerinde birleştirme ve ayrıştırmaya dayalı tasarrufta bulunur ve aynı işlemi vehim ile aklın tesiriyle de yerine getirir.

---

[543] İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 117; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 229.

[544] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 180. Dimitri Gutas, "İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (el-Mütehayyile) ve Aşkın Bilgi", *İbn Sînâ'nın Mirası,* 2. b., çev. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, s. 152-154; İbn Sînâ'nın temel yaklaşımına dair bahsi geçen yanlış anlayış için ayrıca bkz. Davidson, a.g.e, s. 123.

[545] Gutas, a.g.e, s. 157, 165.

[546] İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî,* s. 442.

[547] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 150.

[548] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler,* çev. Muhittin Macit & Ali Durusoy & Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013, s. 112.

[549] Ömer Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı,* İstanbul: İsam Yayınları, 2.b., 2019, s. 37.

Mütehayyile vehmin bir fonksiyonu olduğunda, yetideki terkip oluşturma özelliği vehmin bir niteliğine dönüşür. Vehim de aynı fiili kendiliğinden veya aklın kontrolünde yapar. Vehim yetisi insan dışındaki canlılarda da bulunan bir yeti olmasına rağmen insanda aklın tesiriyle vehimde meydana gelen fiiller farklılaşma oluşturur.[550] Her canlıda vehim yetisi var olsa da, aklın vehimle olan bu irtibatı nedeniyle nübüvvet yalnızca insanda ortaya çıkar.

Nübüvvetin canlılar arasında sadece insanda gerçekleştiğini düşünen Fazlur Rahman ve Davidson, semâvî cisimler ve *tahayyül* arasında irtibat kurulmasına yönelik yaptığı değişim unutulmaksızın İbn Sînâ tarafından Fârâbî'nin Faal Akıl ve insan yetilerine etkisi görüşünün devralındığını belirtirler. Fazlur Rahman ve Davidson'a göre Fârâbî'nin yolundan giden İbn Sînâ, nübüvvetin gerçekleşmesini Faal Aklın akılla olan irtibatıyla ilişkilendirerek güçlü bir unsur olan hadsi de konuya ilave eder.[551] Nasıl ki insanın Faal Akıldan ilk akledilirleri bilmeleke akıl seviyesinde almasında herhangi bir gayret göstermesi gerekmiyorsa aynı şekilde nebinin de kutsî akıl düzeyinde vahyi alması için çaba sarf etmesi gerekmez.[552] Faal Akıldan birincil akledilirler bilmeleke düzeyinde doğrudan alınmasına rağmen, ikincil akledilirler dış ve ortak duyu, *tahayyül* ve düşünüp taşınma yoluyla dolaylı şekillerde alınır.[553] Sıradan insanlar ikincil akledilirleri değil, akledilirlerin sadece birinci türünü doğrudan alma yatkınlığına sahiptir.[554] Sıradan insanın aksine kutsî akla sahip olan peygamber hem birincil hem de ikincil öncülleri doğrudan alır:[555]

> İnsanlardan bazıları zihninin etkin berraklığı ve aklî ilkelerle güçlü teması yönüyle desteklenmiş olabilir ki onların sezgisi parıldar. Bununla kastım Faal Akıldan her bilgiyi kabul etmesi ve Faal Akıldaki suretlerin zihninde yer etmesidir. Bu ise ya aniden ya da buna yakın bir süreçte taklit yoluyla değil de -ki sebepleriyle bilinen hususlarda mümkün olan taklit aklî ve yakînî değildir- orta terimi kapsayan bir tertiple resmedilir (irtisâm). Bu nübüvvetin bir türü, hatta nübüvvet güçlerinin en yükseğidir. Kutsal güç diye isimlendirmeye en layık olandır ve insânî yetilerin en üst mertebesidir.[556]

---

[550] Türker, a.g.e, s. 56.

[551] Fazlur Rahman, a.g.e, s. 35; Davidson, a.g.e, s. 117.

[552] Hidayet Peker, "Fârâbî ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 17, S. 1, 2008, s. 171.

[553] Sari Nuseibeh, "al-'Aql al-Qudsi: Avicenna's Subjective Theory of Knowledge", *Studia Islamica,* N. 69, 1989, s. 40.

[554] Marmura, a.g.m, s. 55.

[555] Şaban Haklı, "İbn Sînâ Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak 'Sezgi'", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 6, S. 11, 2007, s. 49.

[556] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 220; *en-Necât*, s. 206; *İşaretler ve Tembihler*, s. 113; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 482.

Hadsi güçlü olan peygamber, herhangi bir öğrenime ihtiyaç hissetmeksizin Faal Akılla ittisal kurma noktasında olağanüstü yeteneğiyle ondan bilgiyi aniden alır.[557] İbn Sînâ, kutsî akıl görüşüyle, Fârâbî'nin bilgiye ulaşmada bilfiil akıldan müstefad akla doğru ilerleyiş koşulunu aşar.[558] İbn Sînâ'ya göre peygamberlerin bu hadsine *mütehayyile* de eşlik eder[559] ve hadsle kavranan formlar, dolaylı yoldan *tahayyül*e yansır.[560] Faal Aklın ilettiği ve aklın sezgisel bilişle elde ettiği akledilirlerin özellikle *mütehayyile*nin ortaklığıyla birlikte insan ruhuna sudur etmesi, *tahayyül*ün taklit fonksiyonunu aktifleştirir. Fazlur Rahman ve Davidson, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'daki "bazı insanlarda *mütehayyile* gücünün çok kuvvetli ve nefsin diğer yetilerine kıyasla üstün yaratılmış olmasına rastlanabiliyor"[561] ifadesini temele alır. Buna göre Faal Akıl ve semâvî cisimlerle aşkın olandan ulaşanı olduğu gibi alma veya temsile dönüştürme özelliği sayesinde nübüvvetin her iki formunu taşıyan kişinin sadece akıl yetisi değil *tahayyül*ü de mükemmel işleyiştedir.[562] Fazlur Rahman, *eş-Şifâ*'daki üstün bir *tahayyül* yetisine sahip olunmasının gösterildiği metinlerde aynı zamanda İbn Sînâ'nın aklı *tahayyül* üzerine hâkim kıldığı,[563] bunu da aklın duyu organlarındaki meşguliyeti arttırarak ortak duyu aracılığıyla *mütehayyile*nin terkip oluşturmasını işlevsiz bırakması ve *mütehayyile*yi kendi fonksiyonlarına hizmet etmede kullanması şeklinde gerçekleştirildiğini[564] söylemesinin *tahayyül*ün müstakilliği konusunda çelişki gibi algılanacağının farkındadır. Ancak Fazlur Rahman'a göre İbn Sînâ pasajın devamında "duyuların *mütehayyile*ye etki etmediği, *musavvira*nın da *tahayyül*e hizmet ettiği ve akla olan yönelimin *tahayyül*e fiilini yapmada engel olmadığı"[565] belirtilerek *tahayyül*ün güçlü yapısına olan vurgu tekrarlanır. Böylece sıradan insanlara kıyasla üst düzey bir *tahayyül*ü olan kişiler, Faal Aklın

---

[557] İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 205-206; *İşaretler ve Tembihler,* s. 113-114; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 480; *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 116; *Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye,* s. 64; *Risâle fi'l-Kelâm ala'n-Nefsi'n-Nâtıka,* s. 196.

[558] Dimitri Gutas, "Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı", *İbn Sînâ'nın Mirası,* 2. b., çev. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, s. 116.

[559] İlhan Kutluer, "Berâhime'den İbn Sînâ'ya Nübüvvetin İnkâr ve İsbâtı", *Bilgi ve Hikmet,* S. 11, 1995, s. 106.

[560] Adnan Gürsoy, "İbn Sînâ Felsefesinde Sezgi ve Sezgisel Bilgi", *Hikmet Yurdu,* C. 8, S. 16, 2015, s. 158.

[561] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 154; *İşaretler ve Tembihler,* s. 198.

[562] Fazlur Rahman, a.g.e, s.40; Paralel görüşler için ayrıca bkz. Hidayet Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, Bursa: Emin Yayınları, 2011, s. 138; Bilal Kuşpınar, *İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 2001, s. 151.

[563] İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, *Nefs*, s.156.

[564] İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, *Nefs*, s. 153.

[565] İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, *Nefs*, s. 154.

verdiğini sembolik forma dönüştürme ve hitap ettiği halka ulaştırmada üstün bir performans gösterir.[566]

Görüldüğü üzere Fârâbî ve İbn Sînâ, *tahayyül* ile akıl arasındaki ilişkiyi de konuya dâhil ederek *tahayyül*ün duyu algısı, ortak duyu ve zanla bütünleşik olup olmadığına ilişkin tartışmaların içeriğini genişletir. Her iki filozof da *tahayyül*ün aklın bir fonksiyonu olarak kabul edilip edilmeyeceği hususunu özellikle nübüvvet bağlamında inceler. Faal Aklın doğrudan akıl ya da *tahayyül*e veya dolaylı şekliyle akıldan *tahayyül*e veya bütünleşik formatıyla akılla *tahayyül*e ulaştırmasını kapsayacak biçimde nübüvvet meselesini birçok yönden ele alır. Ay-üstü âlemden gelenin tümel-tikel içeriği arasında ayrıma giderek insanın farklı bilinç düzeylerinde bu verileni kabul edişinin mahiyetine yönelik konunun ayrıntılarını belirlemeye çalışır. Fârâbî, insanın yetilerinden akıl ve *tahayyül*e ulaşan suretlerin Faal Akıldan sudur ettiğini belirtirken; İbn Sînâ, *tahayyül*e doğrudan etki edenin semâvî cisimler olduğunu düşünür. Hem Fârâbî hem de İbn Sînâ, dışsal etkenin *tahayyül*e doğrudan etkisinin olduğunu kabul etse de nübüvveti Faal Aklın dolaysız şekilde *tahayyül*e olan tesiri üzerinden devam ettirmeyip nübüvvetin *tahayyül*ün akılla olan ortaklığıyla ortaya çıktığını vurgular. Safra dengesi bozuk delilerde ve algısal hareketlilikle hayali etkileyen sihirbazlarda gözlemlenen *tahayyül*ün müstakil işlerlikte olmasını dikkate aldıkları için nübüvvet bahsinde titiz davranarak *mütehayyile*yi aklın denetiminde veya akılla bütünleşik bir yapıda sunarlar.

Fârâbî ve İbn Sînâ, Ay-üstünden gelenin doğrudan müstakil görünümdeki *tahayyül*e ulaştığını düşünmelerine rağmen filozofların nübüvveti bu kanal üzerinden devam ettirmemeleri aynı zamanda her insanın *tahayyül* yetisine sahip olmasıyla da alakalıdır. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın peygamberi sıradan insandan ayırma endişesi, filozofların nübüvvet başlığında *tahayyül*ü aklın kontrolüne vermesi veya aklın fonksiyonu şeklinde kabul etmesiyle çözüme kavuşturulur. Aynı zamanda bu olağanüstü tecrübeyi *tahayyül*e sahip canlıların tamamının değil de akla sahip olan insanın yaşadığının vurgulanması adına akıl-*tahayyül* birlikteliği vurgulanır. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın metinlerine dair bu gerekçeleri de içeren yorumlamalara baktığımızda, Fârâbî'de *tahayyül*ün akla yaklaştırıldığı, İbn Sînâ'da ise *tahayyül*ün vehmin de aracılığıyla aklın bir fonksiyonuna dönüştürüldüğü görülür. Hem Fârâbî hem de İbn Sînâ, Faal Aklın insan

[566] Fazlur Rahman, a.g.e, s. 40, 87; Davidson, a.g.e, s. 119-120.

yetileri üzerindeki etkisinde aktif rol oynadığını düşündükleri *tahayyül*e bu kez de tesirin duyulura dönüştürülmesinde önemli bir özellik yükler. İslam filozofları nübüvvet teorilerinde yer verdikleri şekliyle insana iletilen tümellerin en uygun duyulura dönüştürülmesini *mütehayyile*nin taklit fonksiyonu çerçevesinde açıklar. Faal Aklın feyezanına muhatap olan insanın algılanabilir suretleri kullanarak *mütehayyile* yetisiyle bu verileri nasıl sembolleştirdiğine yakından bakalım.

1. Tahayyülün Hakikati Duyulur Surete Dönüştürme Fonksiyonu

Fârâbî'ye göre *mütehayyile* gücü, duyulur suretleri koruma ve suretlerin bazısını bazısıyla birleştirerek ve bazısını bazısından ayrıştırarak terkip oluşturmanın[567] yanı sıra üçüncü bir fiile daha sahiptir ki bu da taklittir (*muhâkâ*).[568] *Mütehayyile,* bu taklit işleviyle, soyutlanmış duyulur suretleri kullanarak dış dünyada karşılığı olan veya olmayan yeni terkipleri canlandırabilir.[569] *Tahayyül*ün taklit işleviyle ilgili Nabil Matar, "Alfārābī on Imagination: With a Translation of his 'Treatise on Poetry'" çalışmasında Fârâbî'nin taklidi, hayâlî tasavvurları duyulura benzeterek dönüştürme fonksiyonunu da içine alacak şekilde geniş bir anlamda kullandığını yazar. Matar'a göre Aristoteles'in soyut formları alıcı pozisyonundaki *phantasia* yetisine Fârâbî'yle birlikte suretlerin benzer ve zıt yönlerinin taklit edilerek yeni imajlar oluşturma işlevi de ilave edilir. Böylece Fârâbî, Aristoteles'in pasif konumda gördüğü *tahayyül*ü taklit fonksiyonuyla etkinleştirir.[570] Ortak duyu ve hafızayla kıyaslandığında *mütehayyile,* bu taklit fiiliyle aktiflik kazanır. Şayet *tahayyül*ün taklit özelliği olmasaydı, duyumla aralarında bir fark da kalmazdı. Bu durumda tasavvur etmesine konu olacak suretlerin ortak duyudan *tahayyül*e iletilmesiyle sayısız sureti hayal etmesi *tahayyül*ün tek fiili olurdu. Oysaki *mütehayyile*, suretler arasında benzetim oluşturmasıyla bir nevi istek içeren eylemi gerçekleştirir. Analiz ve sentez yoluyla tasavvurlar üzerinde dilediği şekilde tasarrufta bulunur.[571]

---

[567] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 172; *es-Siyâse*, s. 85; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî,* s. 438; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 227.

[568] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 172; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 198; *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 118; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 227.

[569] Mehmet Bayrakdar, "Fârâbî'nin 'Şiir Sanatının Kanunları' Adlı Risalesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 36, S. 1, 1997, s. 62.

[570] Matar, *Alfārābī on Imagination: With a Translation of his 'Treatise on Poetry'*, s. 102.

[571] Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 128.

*Tahayyül*ün bu bilfiil olma yönü, onun taklit niteliğinin yanı sıra yaratıcı fonksiyonuna da işaret eder ve bu da *tahayyül*ün bir şeyi temsîlî olarak anlatmasıdır.[572] Başka bir yönüyle sanatsal oluşumlar da *mütehayyile*nin bir etkinliği olarak taklitle ortaya çıkar.[573] Şiir, resim, müzik ve diğer sanatlar *mütehayyile*nin taklit fonksiyonuna dayalı olarak bazı hayâlî formların diğer unsurlarla bir araya getirilmesi veya birbirinden ayrılmasıyla yapılandırılır.[574] Sanatçı, gerçek nesnelerden elde edilen hayâlî suretleri yeni bir işleme tabi tutar.[575] Burada ince bir ayrımı göz ardı etmeyen Richard Walzer'e göre Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da tercih ettiği taklit kavramı, sanatsal temsîlî kapsayan benzer anlamdaki "mimesis" kavramından daha geniş bir işleve sahiptir. Fârâbî, muhâkâ kavramıyla, metafiziksel hakikatin sembole dönüştürülmesi gibi üst düzey bir fiile de işaret eder.[576]

*Tahayyül*ün taklit işlevi, nefsin diğer yetilerinin özellikleri arasında sadece *mühayyile* gücüne has olan bir niteliktir.[577] Fârâbî'ye göre *mütehayyile,* duyulurların getirdiği izlenimleri, kendisinin koruduğu suretleri, düşünülürleri duyulur formla taklit ettiği gibi beslenmenin[578] ve arzu gücünün sağladığı veriler üzerinde de taklit meydana getirir.[579] *Mütehayyile,* aynı şekilde, bu gücün taklit fiilini gerçekleştirdiği anda, bedensel mizaç üzerinde de benzetim oluşturur.[580] İlkin, etkinin sadece *mütehayyile*den nefsin diğer yetilerine ve mizaca doğru gerçekleştiği izlenimi doğsa da aslında iletişim karşılıklıdır ki, *tahayyül,* bunlardan kendisine ulaşan her şeyi kabul eder. Bu güç, kendi tabiatına uygun olanları, hiçbir işleme tabi tutmaksızın kendisine verildiği şekilde alabilir

---

572 Northrop Frye, *Hayal Gücünü Eğitmek,* çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020, s. 40.

573 Helen Gardner, *Ben Hayal Gücünden Yanayım,* çev. Kemal Atakay, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020, s. 22.

574 Ayşe Taşkent, *Güzelin Peşinde: Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik,* 2.b, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018, s. 170.

575 Halim Öznurhan, "İbn Sînâ'nın Poetikası", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler,* İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2009, s. 235.

576 Walzer, *al-Fârâbî's Theory of Prophecy*, s. 144; Cocking, *Imagination,* s. 66.

577 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 172; İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 118; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 231.

578 *Mütehayyile* gücünün beslenmeyi taklit etmesini, Fârâbî'nin uzun uzadıya açıkladığını söyleyemeyiz. *Mütehayyile,* beslenme gücünün yerine getirdiği fonksiyonu taklit ederek sanki gıdalanma gerçekleşiyormuş hissini uyandırır. Mesela aç olan bir kimsenin *tahayyül*ünde beslenmeyi gerçekleştirecek çeşitli yiyeceklerin suretleri canlanır. İnsan bu yiyecekleri tatmamasına rağmen, hayal ettikçe iştahı kabarır. Aynı şekilde susuz bir kişi, su ihtiyacını gidermese de, *mütehayyile*nin suya benzer duyulur sureti taklit etmesiyle suyu içmesine benzer bir his kendini gösterir. *Mütehayyile*, beslenme gücünün etkisine egemen olmak için hem yiyecek hem de su gibi duyulurları taklit eder. [Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 172].

579 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 174.

580 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 172.

ve tekrar yansıtabilir. Ne var ki, *mütehayyile*nin bu yönlerden kabul ettiği şeyler, her zaman kendi yapısıyla uyumlu olmaz.[581] Faal Akıldan *mütehayyile*ye doğrudan veya dolaylı şekilde ulaşan akledilirlerin *tahayyül* yetisince en yakın duyulur surete dönüştürülmesi gerekir. İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'da belirttiğine göre farklı kaynaklardan kendisine ulaşan verilerin en uygun duyusallarla taklit eden yeti *tahayyül*dür: "Kutsî ruha ait olan fiillerden bir kısmının *mütehayyile*ye sudur etmesi ve *tahayyül*ün bunları işitilebilir ve görülebilir benzerleriyle taklit etmesi mümkündür."[582] Hem Fârâbî hem de İbn Sînâ, *tahayyül* gücünün taklit etme niteliğini özellikle ön plana çıkartır. Filozofların bu tavrının temelinde *mütehayyile*yi metafiziksel alanla bizzat ilişkilendirmeleri yatar. Belirttiğimiz gibi, *tahayyül* gücü, sadece diğer yetiler ve bedensel mizacın değil; bunun yanı sıra yüce âlemin de etkisine açıktır.[583] *Mütehayyile,* Faal Akıldan ulaşanı, yeteneği çerçevesinde iki şekilde alır: Bu etkiyi olduğu gibi ve kendisine iletildiği şekliyle kabul eder. Ya da bunu, taklit etme özelliği olan duyulurlarla benzetim oluşturarak şu şekilde kabul eder:

> *Mütehayyile*, İlk Sebep, maddeden ayrık şeyler ve semâlar gibi yetkinliğin zirvesinde olan makulleri, güzel görünüşlü şeyler gibi en üstün ve en yetkin duyulurlarla; eksik makulleri ise çirkin görünüşlü şeyler gibi en düşük ve en eksik duyulurlarla taklit eder. Aynı şekilde o, bunları (mükemmel makulleri), görünüşünden zevk duyulan şeylerle de taklit eder.[584]

Fârâbî'ye göre Faal Akıldan insan yetilerine ulaşan akış, *tahayyül*ün doğasıyla birebir uyuşmaz. *Tahayyül* yetisinin bu akledilirleri, dış dünyadaki nesnelerden soyutlanarak kendisinde muhafaza edilen ve uygun olan en yakın duyulur surete dönüştürmesi gerekir. Buradaki değişim, mükemmel ve eksik olanı da kapsayan iki uçtaki akledilirlerin durumuna göre değişkenlik gösterir. *Tahayyül,* hangi dereceden olursa olsun, her bir aklediliri duyulur formda tekrar ifade edebilir. Şayet *tahayyül*ün bu transformasyonu olmasaydı, ileride açıklayacağımız gibi, Ay-üstü âlemle ilgili her bir olgunun nesnel dünyada bir karşılığı olmazdı. Fârâbî'ye göre *tahayyül*ün bu taklit işlevi, uyanıkken veya diğer yetilerin kendi fonksiyonunu yapmasını engellemesinden uzaklaştığı uyku esnasında ortaya çıkar. Uyanıkken veya uykudayken müşahede edilen

---

581 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 174, 196; *Tahsilu's Saâde*, nşr. Cafer Ali Yasin, Beyrut: Dâru'l Endülüs, 1983, s. 91.

582 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 178; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 219; *İşaretler ve Tembihler*, s. 198; *en-Necât*, s. 206.

583 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 174,196; İbn Sînâ, Dânişnâme-i Alâî, s. 478.

584 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 176; Walzer, *al-Fârâbî's Theory of Prophecy*, s. 146.

her suret, *mütehayyile*nin taklit fiilinin bir ürünüdür. *Tahayyül*, ister geçmiş isterse de mevcut an veya gelecek olsun fark etmez zamanın herhangi bir evresiyle ilgili çeşitli benzetim figürlerini içeren tasarımlar sunabilir. *Tahayyül*ün dizaynı, geçmişe bir gönderme olduğu gibi, geleceğe dair bir temenninin işareti de olabilir. *Mütehayyile,* biri diğerinin aynısı olmayan sayısız duyusal form üretebilir.[585] Şimdi de uyanıklık ve uyku durumlarında *tahayyül*ün taklit fiilinin nasıl aktifleştiğine daha yakından bakalım.

II. TAHAYYÜLÜN TAKLİTLE MEYDANA GETİRDİĞİ OLUŞUMLAR

A. ANTİK YUNAN FELSEFESİNDE METAFİZİK TÖZLERLE İLETİŞİM ŞEKLİ OLARAK MANTİKE

İnsanın Tanrı'yla arasındaki irtibat, akıl ve *hayal* yetileri üzerinden devam ettirilir. Platon'un felsefî sistemine göre Aşkın bir varlık alanından iletilen olağanüstü etkileşime muhatap olan insan, kendinden geçer ve tinselliği taşıyıcı bir kimliğe bürünür. Farklı bir idrak boyutunda olan bu kişiye, duyulur dünyanın ötesinden gelen bir temasın olduğunu bilmeyen bir insan, yaşanılan bu tecrübenin bir delilik türü olduğunu düşünebilir. Bu fikrin yerleşmesinde Yunan halkının Hipokrat'a (İ.Ö. yak. 460-370) değin sara, cinnet, melankoli ve akıl bozukluğunun diğer biçimlerini, bedenden kaynaklı bir hastalık olarak değil de Tanrıların doğaüstü bir müdahalesiyle ortaya çıkan bir durum şeklinde kabul etmeleri etkilidir.[586] Hastalığın tıbbî gerekçelerini açıklayan Hipokrat'a göre bu halin kutsallaştırılmasında büyücü ve şifacıların deliliğe dair tedavi yöntemini bilmemeleri nedeniyle tanrısal unsurları öne sürmeleri büyük bir paya sahiptir. Büyücü ve şifacılar böyle davranarak iyileştiremedikleri hastalar üzerinden kendi bilgisizliklerini gizlemeye çalışır.[587] Bundan dolayı Antik Yunanlılar, hem bedensel hastalıkların iç yetileri olumsuz etkilediği deliliğin hem de metafizik tözlerle iletişimin meydana getirdiği etkileşim halinin Tanrı kaynaklı olmaları bakımından aynı duruma işaret ettiğini varsayar.[588] Bu

---

585 Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 146.

586 Hakan Kızıltan, "Tıp Felsefesinin Geçmişi, Bugünü ve Geleceği", *Hekimin Filozof Hâli,* ed. Bilgin Saydam & Hakan Kızıltan, İstanbul: İthaki Yayınları, 2018, s. 19.

587 Hippokrates, *Hippokrates Külliyatı: Kutsal Hastalık*, çev. Nur Nirven, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018, s. 271.

588 Sibel Öztürk Güntöre, *Tıp ve Felsefe,* İstanbul: Nobel Kitabevi, 2005, s. 2; Ağırlıklı olarak felsefe, siyaset, şiir ve sanatla uğraşan sıradışı insanların mizaçlarındaki karasafranın yüksek olmasını dikkate alan Aristoteles'e göre, destanlarda geçtiği şekliyle Herakles'te de görülen karasafra kaynaklı rahatsızlıklara bakarak eskiler, saralıların rahatsızlıklarını "kutsal hastalık" olarak görürdü. [Aristoteles, "*Karasafralılık*", 953a 10, çev. Ömer Aygün, *Cogito,* S. 51, 2007, s. 108.]

anlayış çerçevesinde Platon, *Phaidros* 265a'da, deliliği sınıflandırma yoluna gitmesi gerektiğini düşünür. Platon'a göre "iki ayrı delilik türü vardır, birincisi hastalıklardan kaynaklanır, diğeri ise zamanla davranışlarımızın tanrısal bir form almasını sağlayan deliliktir."[589] Platon'un yaptığı bu bölümlemede bedensel hastalıktan kaynaklanan delilik olumsuz bir anlam taşırken, insanın metafizik tözlerle frekanslarının kesiştiği noktada beliren delilik olumlu bir manayı yansıtır:[590]

> Bize verilen hediyeler arasında en büyük iyilikler, delilikle birlikte gelen hediyelerdir. Hem Delphoi'deki hem de Dodone'deki kadın kâhinler Yunanistan'daki çoğu işlerini aklı başında değil, delilik halindeyken yapmışlardır. Oysaki akılları başlarındayken yaptıkları yararlı bir iş yoktur ya da en azından çok azdır. […] Bu tür delilik, isim ve fiilleri türeten insanlar tarafından kötü ve utanç verici bir hal olarak görülmemiştir. Zaten böyle bir şey olsaydı, gelecekten haber veren soylu "kehânet sanatı" ve "delilik" kelimeleri birbirine bu kadar yakın olmazlardı. Bu insanlar, bu tür deliliğin tanrısal bir şey olduğunu düşünerek buna belirttiğim şekilde bir isim (mantike) verdiler. Sonuçta araya aldıkları bir tau harfiyle bu sonuca ulaştılar.[591]

Platon, kehâneti, Tanrı'nın bildirimini açımlayan kâhinler (mantis veya prophêtês) aracılığıyla gerçekleşen haberleşme yolu olarak görür ve bunun delilikten daha değerli olduğunu göstermek amacıyla *Phaidros* 244a'da kavramsal bir tahlile girişir. Buna göre kehâneti belirten 'mantikê (μαντεία)',[592] 'delilik (mania/μανία)' sözcüğünün tau harfi eklenmiş formatıdır.[593] Harfin eklenmesiyle anlamsal bağlamda değeri arttırılan kehânet,[594] tabiî ve sunî olmak üzere iki kategoriye ayrılır. Nefsin yetilerinin ön planda olduğu tabiî kehânet, *phantasia*sı güçlü olan insanın dıştan herhangi bir alamete ve yardıma ihtiyaç duymadan gelecek hakkında bildirimde bulunmasıdır. Sunî kehânet ise, belirli bir işaretin okunarak gelecekle ilgili öngörüde bulunmadır.[595] Nefsin yetilerinde

---

589 Platon, *Phaidros,* 265a, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2017, s. 80.

590 Haydar Akın, *Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı,* 3.b., Ankara: Phoenix Yayınevi, 2015, s. 71.

591 Platon, *Phaidros,* 244a, s. 50.

592 Peters, "Mantikê", *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü, ,* s. 212; Çelgin, "μαντεία", *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük,* s. 410.

593 Çelgin, "μανία", *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük,* s. 410.

594 Stoacılar, kehâneti, gözlem ile çıkarım sonucu öndeyide bulunmaya olanak sağlayan ve belirli ilkeleri ve mantıksal kuralları olan bir bilim veya metot olarak düşünür. Stoacılara göre her bir im, ilerleyen zamanlarda görülecek olan sonucu bildiren bir önermedir. Örneğin "bu adamın yara izi var" iminden hareket eden Stoacılar, "Bu adamın yara izi varsa, yaralanmıştır" sonucuna ulaşır. Bu tür çıkarımlar, mevcut an ve geçmişe yönelik olabildiği gibi "Bu adam kalbinden yaralanmışsa, ölecektir" şeklinde geleceğe ait de olabilir. [Melike Molacı, "Kendini Gerçekleştiren Kehanet", *Viraverita E-Journal: Interdisciplinary Encounters,* Vol. 9, 2019, s. 10].

595 Musa Osman Karatosun, "Kehanet Türleri ve Kadim Kültürlerdeki Uygulamaları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 16, S. 2, 2016, s. 278.

gerçekleşen tabiî kehânet, isim ve kıymet bakımından dolaylı yollarla oluşan sunî kehânetten (falcılık) daha üstündür.[596]

Tek bir görünümde ortaya çıkan tabiî kehânetin aksine sunî kehânetin birden fazla tekniği vardır ki[597] bunlardan biri yıldız okumadır (horoscopy).[598] Bu yöntemle salgın hastalıklar ile doğal afetlerin başlangıç ve bitiş tarihleri belirlenmeye çalışılır. Kehânet türlerinden bir diğeri kuş biliciliğidir (oionoscopy).[599] Kuşların uçuş yönü, göç düzeni ve sesleri üzerinden yapılan basit tahminler, zamanla kehânet yöntemine dönüştürülür.[600] Sunî kehânetin başka türleri olarak rüya yorumculuğundan (oneiromancy) ve kalp, karaciğer, safra kesesi ve bağırsak gibi iç organlardan hareketle geleceği tahmin etmeden (hepatoscopy) bahsedebiliriz.[601] Tanrısal aşkı korumak amacıyla uygulanan bu kehânet türleri,[602] Dodone ve Delphoi tapınaklarında çeşitli yöntemlerle gerçekleştirilir ve her tapınağın kehânet yöntemi birbirinden farklıdır. Dodone tapınağındaki hem kadın hem de erkek kâhinler,[603] meşe ağacının gür yapraklarının hışırtısı veya güvercinlerin sesleri üzerinden tabiî kehânette bulunur.[604] Delphoi'deki kâhinler ise tapınağa gelen insanlarla

---

596 Fereh Celil, "Mantika (Kâhinlik) Anlayışının Destan Oluşumunda Ortaya Çıkışı", akt. Seyfettin Altaylı, *Karadeniz Araştırmaları*, S. 26, 2010, s. 165.

597 P. J. Blumenthal, "Fal ve Kehanet Nedir?", *Bilim ve Teknik,* S.220, çev. Haldun Öngel, 1986, s. 31.

598 Platon, *Şölen,* 188b, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2013, s. 63; Plutarkhos, *Paralel Hayatlar: Theseus-Romulus,* çev. İo Çokona, 2. b., İstanbul: Türkiye İşbankası Kültür Yayınları, 2019, s. 50.

599 Platon, *Phaidros,* 244d, s. 50; Plutarkhos, *Paralel Hayatlar: Theseus-Romulus,* s. 48; Plutarkhos, *Paralel Hayatlar: İskender-Sezar*, çev. İo Çokona, İstanbul: Türkiye İşbankası Kültür Yayınları, 3. b., 2014, s. 38; Plutarkhos, *Parelel Hayatlar: Demosthenes-Cicero,* 2. b., çev. İo Çokona, İstanbul: Türkiye İşbankası Kültür Yayınları, 2019, s. 18.

600 Hande Duymuş Florioti, "Eski Mezopotamya'da Kehanet Olgusuna Genel Bir Bakış", *Tarih Okulu Dergisi*, C. 6, S. XV, 2013, s. 28.

601 Murat Orhun, "Hititler'de Karaciğer Falı, Kuş Uçuşu Falı ve Bunların Etrüskler'deki Uzantısı", *Akademik Bakış*, C. 3, S. 5, 2009, s. 234.

602 Platon, *Şölen,* 188b, s. 64.

603 Platon, *Menon, 81a,* çev. Furkan Akderin, 2.b, İstanbul: Say Yayınları, 2013, s. 49; Anne olma yeteneklerinin verdiği hissiyat nedeniyle kadınların erkeklerden daha güçlü bir *tahayyül*e sahip olduğunu düşünülebilir. Kadınlar, herhangi bir öngörü isteğine bağlı kalmaksızın, kendiliğinden var olan kabiliyetleri vasıtasıyla mesaj içeren rüyaları deneyimleyebilir. Cinsiyete bağlı olarak imgelemenin gücü hakkında çalışma yapan araştırmacılar, kadınların erkeklere oranla daha güçlü ve canlı tasavvurlar oluşturdukları ve ergenlik sonrası erkeklerde uzaysal imgelem yetisinin güçlenmesiyle onların kadınları bu alanda geçtikleri sonucuna ulaşmıştır. Erkekler, *tahayyül* yetileri aracılığıyla daha etkili ürünler ortaya çıkartır. [Özer Çetin, "İmgelem Yetisi ve Bazı Dinî Olgularla İlişkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 20, S. 1, 2011, s. 168]. Fârâbî ise *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da erkek ve kadın arasında bedeni oluşturan organlar yönünden, buna ilave olarak öfkelenme ile merhamet etme gibi güç ve zayıflık işareti olabilecek durumlar bakımından iki cinsiyet arasında fark bulunduğunu bunun haricinde duyum gücü, *mütehayyile* ve akıl açısından kadın ve erkeğin birbirinden farklı olmadığını belirtir. [Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* s. 156].

604 Lee Irwin, "Words of the God: Ancient Oracle Traditions of the Mediterranean World", *Alexandria: Journal of Western Cosmological Traditions*, Vol. 4, 1997, s. 355.

ön görüşme yapar ve kehânet talebinin içeriğini öğrenmeye çalışır. Evlilik,[605] meslek seçimi,[606] seyahat, ticaret, sağlık gibi günlük sıkıntıyla ilgili basit bir problem söylenirse, gelecekten haber alma Tanrı'nın iradesini yansıtan sunî kehânet yöntemleriyle elde edilir. Ancak mesele yönetim,[607] yasa koyma,[608] ceza verme,[609] savaşın başlangıç ve bitiş zamanının belirlenmesi,[610] kralın çocuk sahibi olması,[611] kralın ölümü,[612] yerleşim yeri tayini,[613] kıtlık[614] gibi zor bir görünümdeyse bu problemler tabiî kehânetle çözüme kavuşması için kadın kâhin Pythia'ya iletilir.[615] Tanrıyla doğrudan iletişim kurma ayrıcalığına sadece Pythia sahiptir ve Pythia'da ortaya çıkan tabiî kehânet (mantike), kehânet türleri içerisinde daha kıymetlidir. Pythia, kehânet merkezlerindeki Tanrı'ya danışma yeri olan alana girdiğinde kendini Tanrı'nın huzurunda bulur.[616] Plutarkhos'a göre kehânetle birlikte "Tanrı, her ay bir kez ölümlü bedende vücut bulur."[617] Iamblikhos bu haldeki kâhinin "Tanrı ile bütünleştiğini ve manevî ışıkla aydınlanan bedeninin ilâhî olanla kuşatıldığını" ifade eder.[618] Yine de transa geçen kâhin, kendi varlığını kesinlikle yitirmez.[619] Bundan dolayı Tanrı ile kâhin arasındaki iletişim, kâhinin *hayal* yetisi aracılığıyla gerçekleşir:

> Tanrı, kâhinin *hayal* yetisine ilâhî görüntüleri yerleştirir.[620] Kehânetle donatmayı ve hoş bir lütfu, kâhinden esirgemez. Etkileyici bir telkin ve hayret uyandırıcı bir terkiple *phantasia*sına görüntüler sunar.[621] Dev dalgalar arasında kalmış gibi olan ruh transa geçer ve bulunduğu yerde duramaz hale gelir.

---

605 Plutarkhos, "Nehirler ve Dağ İsimleri Hakkında", çev. Mesut Kınacı, *Libri e-Dergi*, 2017, s. 583.
606 Plutarkhos, *Demosthenes-Cicero*, s. 36.
607 Plutarkhos, *Lykurgos'un Hayatı,* çev. Sabahattin Eyyüpoğlu & Vedat Günyol, 3.b, İstanbul: Türkiye İşbankası Kültür Yayınları, 2019, s. 11; *Theseus-Romulus,* s. 16.
608 Plutarkhos, *Lykurgos'un Hayatı,* s. 9.
609 Plutarkhos, "Kimon", çev. Ayşen Sina, *Tarih İncelemeleri Dergisi,* S. 2, 2009, s. 111.
610 Plutarkhos, *İskender-Sezar*, s. 28, 121.
611 Plutarkhos, *Theseus-Romulus,* s. 5, 40.
612 Plutarkhos, *İskender-Sezar*, s. 134; *Theseus-Romulus,* s. 35.
613 Plutarkhos, *İskender-Sezar*, s. 30; *Theseus-Romulus,* s. 25; *Nehirler ve Dağ İsimleri Hakkında,* s. 589; 597.
614 Plutarkhos, *Nehirler ve Dağ İsimleri Hakkında,* s. 630.
615 Irwin, a.g.m., s. 359.
616 Irwin, a.g.m., s. 361.
617 Plutarch, *Moralia V: The Oracles at Delphi,* trans. Frank Cole Babbitt, ed. Jeffrey Henderson, London: Harvard University Press, 2003, s. 279; Kâhinin yaşadığı bu tecrübe enthousiasmos ile ifade edilir. Enthousiasmos, içi Tanrılarla veya tanrısal esinle dolma, tanrılarca tutsak edilme anlamına gelir. [Peters, "Enthousiasmos", *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü,* s. 105; Çelgin, "ἐνθουσία" *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük,* s. 240].
618 Watson, a.g.e, s. 116.
619 Plutarch, *Moralia V: The Oracles at Delphi,* s. 315.
620 Plutarch, *Moralia V: The Oracles at Delphi,* s. 275.
621 Plutarch, *Moralia V: The Oracles at Delphi,* s. 327.

> Kâhinin ruhu hem doğasındaki yatkınlık hem de kutsal ilham ile kendisi arasındaki uygunluk sayesinde kehâneti kabul eder.[622]

Tanrı'nın önceden sezinleme yeteneğini ruha bahşetmesi sonucunda gelecekle ilgili haberler, ilhamla kâhinin *hayal* yetisine aktarılır. Aynı düşüncede olan Iamblikhos da Tanrı'nın iradesine bağlı olarak ruhta hareketlenen görüntülerin (phōtos agōgē), ruhun özellikle imgesel gücünü (*phantastikê dunamis)* etkisi altına aldığını ifade eder. Iamblikhos'a göre kehânetin kaynağı Tanrı'dır.[623] Porfirios ise geleceğe dair kehânetin kaynağının Tanrı mı yoksa melek, şeytan gibi başka bir güç mü olduğu konusunda net bir şey söylemekten çekinir. Ruhun geleceğin bilgisine sahip olması için hayâlî suretleri düzenleyen Tanrı da olabilir veya dışsal bir müdahaleyle şeytanlar da insanın *hayal* yetisine tesir edebilir. Porfirios'un kehânetin kaynağı konusundaki düşüncelerinde netlik olmasa da kendinden geçme haliyle ilgili tartışmalarda *hayal* yetisini merkeze yerleştirdiği görülür.[624] Platon'dan itibaren insanın aşkın olanla iletişiminde *phantasia* aracı bir unsur olarak kabul edilmiştir.[625] Her ne kadar Aristoteles, kehâneti reddine bağlı olarak *phantasia*nın metafizik tözlerle irtibat kurma ve bilinmeyeni gösterme özelliğine sahip olmadığını ileri sürse de[626] Yeni-Platoncu filozoflarla birlikte Platon'un *phantasia*ya yüklediği bu nitelik tekrar ele alınarak zenginleştirilmiştir.[627] Antik Yunan filozoflarının zamanla olgunlaştırdıkları *phantasia* yetisinin bu fonksiyonu, İslam filozofları Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından kendi felsefî sistemlerine uyumlu olacak şekilde ayrıntılandırılmıştır.

B. TİNSEL ESİNTİNİN NÜBÜVVET FORMUNA DÖNÜŞÜMÜ

Antik felsefede kişisel veya toplumsal istekler ve problemlere cevap veren bir iletişim yöntemi olarak kehânet, İslam düşünürlerinin de ilgisini çeken bir mesele olmuştur. İslam filozofları tarafından kehânet kavramı tekrar gündeme getirilmiş, kehânet belli noktalarda eleştirilmiş ve anlam kaybına uğramış, tüm yönleriyle olmasa da kehânetin birtakım özelliklerinin devamlılığı sağlanmış, zamanla İslam filozoflarının

---

622 Plutarch, *Moralia V: The Oracles at Delphi,* s. 317.
623 Iamblichus, *On the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans and Assyrians,* s. 115.
624 Bundy, *The Theory of Imagination in Classical and Mediaeval Thought,* s. 135.
625 Platon, *Timaios,* 71a-72c, s. 89; Platon, *Phaidros,* 244a, s. 50.
626 Aristotle, *De Divinatione Per Somnum* 464a 5-15, s. 101; *Uykudaki Kehanet,* s. 144.
627 Plutarch, *Moralia V: The Oracles at Delphi,* s. 317; Iamblichus, *On the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans and Assyrians,* s. 115.

düşünce sistemine uyum sağlayabilecek bir görünüme kavuşmuş, bu değişimle birlikte kısmen anlamsal sürekliliği korunmuştur. Kehânet kavramındaki şekilsel ve anlamsal dönüşüm, Fârâbî tarafından *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da şu şekilde dile getirilir:

> Akletme gücünün Faal Akıldan elde ettiği şey, bazen Faal Akıldan *mütehayyile* gücüne taşar. Dolayısıyla Faal Aklın *mütehayyile* gücü üzerinde belli bir fiili olur; O, ona bazen akletme gücünün nazarî kısmında bulunma özelliğine sahip olan şeyleri, bazen de akletme gücünün amelî kısmında bulunma özelliğine sahip olan duyulur tikelleri verir. O da, makulleri kendi terkip ettiği duyulurlarla taklit ederek kabul eder. Amelî düşünme kapsamında düşünüp taşınma gücü aracılığıyla yapılan tikelleri de, bazen oldukları gibi tahayyül ederek, bazen de başka duyulurlarla taklit ederek kabul eder. Bu tikellerin bir kısmı meydana gelmiştir, bir kısmı ise istikbalde meydana gelecektir. Ancak bunlardan *mütehayyile*de hâsıl olanların hepsi düşünüp taşınmanın aracılığı olmaksızın oluşur. Bu sebepledir ki *mütehayyile*de düşünüp taşınma ile çıkarsanmış olmayan birtakım şeyler de bulunabilir. Bu şekilde, Faal Aklın *mütehayyile* gücüne uykuda iken vermiş olduğu tikellerle doğru rüyalar meydana gelirken, Faal Aklın verdiği ve *mütehayyile*nin, kendilerinin yerine taklitlerini alarak kabul ettiği makullerle ilâhî şeylere dair kehânetler (الكهانات) meydana gelir.[628]

Alıntıda da görüldüğü üzere, kehânetin kaynağının Faal Akıl olduğunu belirten Fârâbî, Antik felsefede *phantasia* aracılığıyla Aşkın varlıkla iletişimi devam ettirme yollarından biri olarak görülen kehâneti *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da gündemine alır.[629] İslam düşüncesinde sözlük manası daraltılan kehânet,[630] şeytan veya cinler aracılığıyla bilinmeyen hakkında haber verme anlamında tamamen olumsuz bir çağrışımla açıklanmasına rağmen[631] Fârâbî'nin kehânetteki bu anlam kaybını önleyerek kavramın olumsuz anlamının yanı sıra olumlu manasını da dikkate aldığını ifade edebiliriz. Fârâbî, kehânette yaptığı bu ayrımla birlikte tabiî kehânete olumlu; sunî kehânete ise olumsuz bir anlam yükler. Bu durumda Fârâbî'nin pasajda kehânetle kastettiği, Antik felsefede herhangi bir ayrım yapılmaksızın uygulanan ve değerli görülen sunî kehânet değildir. Fârâbî, Faal Aklın insan nefsinin güçlerine etkisiyle ortaya çıkan bu hali, insanın yetilerinde beliren kehânet olarak kabul eder. Aynı düşünce doğrultusunda İbn Sînâ da *el-İşârât*'ta insanın bilinmeyene yönelik bir bilgi elde etmeyi istediğinde *tahayyül* ve vehim yetisine yoğunlaştığı takdirde amacına ulaşmada bir yetkinlik kazandığını belirtir: "Türkler, gaipten bir bilgi vermesi için kâhinlere başvurduklarında, kâhin birden koşmaya

---

628 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* s. 178.

629 Cocking, *Imagination,* s. 64.

630 İbn Manzur, "k-h-n", *Lisânü'l-Arab*, C. 13, Beyrut, Daru Sâdır, 1990, s. 362; Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi,* s. 5493.

631 Korkut Dindi, "İslam Öncesi Arapların Düşünce Dünyasında Cin ve Şeytanın Yeri", *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı,* ed. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, 2015, s. 90.

başlar. Çok geçmeden kâhin, bu koşuda nefes nefese kalır; hatta neredeyse bayılır. Ardından, *hayali*ne gelen şeyleri söylemeye başlar, dinleyenler de onun söylediklerini hemen kayda geçirip, onlar üzerine bir tedbir alır."[632] Türklerin eski geleneğine göre şaman, ritüellerle ekstaz deneyimini yönetir. Şamanın esriklik halinde ruhunun bedeninden ayrıldığı ve yardımcı ruhlar eşliğinde gökyüzü ile yeraltındaki ruhlarla doğrudan iletişime geçtiği düşünülür. Şamanlar, sadece kendi ruhlarının değil, diğer insanların ruhlarının da kontrolünü sağlar.[633] Ruhun bu hareketliliğini doğru bulmayan İbn Sînâ, yaşanılan kehânet tecrübesini, Fârâbî'de de gördüğümüz üzere, *tahayyül* ve vehmin bir etkinliği olarak ele alır. İbn Bâcce ise *Tedbîru'l-Mütevahhid* adlı eserinde insanın iradesi dışında gerçekleştiğini düşündüğü doğru rüya, kehânet, vahiy ve ilhamın Faal Aklın, akıl[634] ve *tahayyül* yetisine hakikati yansıtmasıyla yaşandığını belirtir.[635] İbn Bâcce'ye göre Tanrı, bilinmeyeni insana aktarmayı istediğinde buna dair bilgiyi insanın akıl yetisine ulaştırır ve bu bilgi, insanın idrak kapasitesine göre tasavvur edilir.[636] Özellikle geleceğin tahmin edilmesinde bu yetiler etkindir ve az sayıda insanın aklı bu tesiri kabul edecek mükemmelliği gösterir.[637] *Kitâbü'n-Nefs*'te kehânet bildiriminin tümel ve tikel önermelerden oluştuğunu söyleyen İbn Bâcce, kehânete eserlerinde değinerek bu kavramın olumlu anlamının devamlılığına katkı sağlar.[638]

Kehânetin insan nefsinde gerçekleşen türü dikkate alındığında, Richard Walzer'in "al-Farabi's Theory of Prophecy and Divination" başlıklı çalışmasında ele aldığı üzere kehânet kavramı (mantike), İslam filozoflarının kurduğu Tanrı'dan insana doğru uzanan iletişim sisteminde kritik bir unsur olan nübüvvetin prototipidir.[639] Fârâbî, felsefî gelenekte yer etmiş kehâneti, yine kendi düşünce sistemine ters düşmeyecek şekilde değiştirir, bu dönüşümü ifade etmede dinî kavramlar arasında yer alan nübüvveti seçer ve ilâhî olanla iletişime işaret eden mantikenin anlam devamlılığını daha güçlü bir biçimde

[632] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler,* s. 200.
[633] Mehmet Emin Bars, "Şamanizmden Tasavvufa Şamandan Sufi/Veliye Değişim/Dönüşümler", *Türkbilig,* S. 36, 2018, s. 169.
[634] İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid,* s. 52.
[635] Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 131.
[636] Saghir Hasan Masumi, "İbn Bâcce'de Nübüvvet", çev. Bayram Tamtürk, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 13, S. 13, 2018, s. 341.
[637] Bayram Tamtürk, *Meşşâî Gelenek ve İbn Bâcce'nin Nefs Anlayışı,* Ankara: Araştırma Yayınları, 2020, s. 146.
[638] İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 194.
[639] Walzer, *al-Fârâbî's Theory of Prophecy*, s. 142.

sağlamlaştırır.[640] Filozof, *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da, *tahayyül*de gerçekleşen kehânet üzerinde kavramsal değişiklik yaparak onu İslam düşünce sistemine uygun yeni bir formda dillendirir:

> *Mütehayyile* gücü son derece yetkin olan insanın uyanıklık durumunda Faal Akıldan, meydana gelmiş ve meydana gelecek olan tikelleri veya onların duyulur taklitlerini alması ve yine ayrık makullerin ve bütün diğer üstün mevcutların taklitlerini alması ve onları görmesi imkânsız değildir. Böylece bu insan, (a) aldığı ve gördüğü tikeller vasıtasıyla şimdi olan ve ileride meydana gelecek olan şeylere ilişkin nübüvvete (النبوة) sahip olurken, (b) aldığı makuller vasıtasıyla da ilâhî şeylere ilişkin nübüvvete sahip olur.[641]

Fârâbî'nin pasajda yaptığı kehânetin nübüvvete evrilmesi, hala tazeliğini koruyan bir konudur. Esther Hamori, peygamber ve büyücüyü incelediği makalesinde kehâneti (divination) trans haline geçme veya rüya yoluyla gelecekten haber vermeyi kapsayan şemsiye bir kavram olarak düşünür ve nübüvveti (prophecy) kehânetin bir alt türü olarak kabul eder.[642] Fârâbî ise 'nübüvvet' ve 'kehânet' kavramları arasında bir derecelendirme yapma yoluna gitmeyip, tabiî kehâneti nübüvvete dönüştürür. Sunî yöntemlerle yapılan kehâneti gündemine almayıp doğrudan insanın nefsinde gerçekleşen kehânet konusunu işler. Filozof, tabiî kehânetin felsefî süreç içerisindeki sürekliliğine katkıda bulunmuş olsa da aracı usullerle yapılan sunî kehâneti onaylamaz. Antik felsefede tabiî kehânet de sunî kehânet de kabul görmesine rağmen Fârâbî, sunî kehânet türlerini uygulayan kâhini, bilgisinin sınırlılığı bakımından eleştirir.[643]

Fârâbî, "Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler" üzerine yaptığı çalışmasında, bu konudaki eleştirilerini sıralamadan önce aracı metotlarla meydana gelen kehânet türünün uzak sebebe dayalı rastlantı sonucunda meydana geldiğini belirterek konuyu bir misal üzerinden açıklar. Bu örneğe göre, Güneş'in ısısıyla ortaya çıkan buharlaşma sonucunda yükselen hava kütlesi yağmuru oluşturur. Hava olaylarıyla birlikte yeryüzünde ortaya çıkan zararlı gazlar, insanların ölmesine neden olur ve ölenlerin mirasıyla da diğerleri zenginleşir. Fârâbî'ye göre olay örgüsündeki asıl sebebi bilmeyen kişi, miras alan insanın aracı usullerle yaptığı kehânet sonucunda zengin olduğunu

---

640 Fazlur Rahman, *İslâm,* çev. Mehmed Dağ & Mehmet Aydın, 9. b., Ankara Okulu Yayınları, 2009, s. 184.

641 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* s. 180.

642 Esther Hamori, "The Prophet and the Necromancer: Wowen's Divination for Kings", *Journal of Biblical Literature,* Vol. 132, No. 4, 2013, s. 827.

643 Fârâbî, *Fusûl Münteze'a,* s. 98; Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rî fât,* İstanbul: Maârif Nazâret-i Celîle, 1883, s. 122.

zanneder. Hiç şüphesiz Fârâbî'nin nazarında miras alan kişinin zengin olmasının asıl sebebi kehânet değildir. İnsanların çoğu ise bu durumu kehânete bağlar. İnsanların hayatta önemli gördükleri kehâneti ele alan Fârâbî, sunî kehânet yöntemlerini belirginleştirerek bunlara kuşların hareketi ve ötüşü, iç organlarındaki kusur, evet-hayır okları, yıldız hareketliliğini okuma gibi türleri de ekler. Sunî kehânet türü ile gerçek olaylar arasında Fârâbî'ye göre "akıllı birinin kabul edeceği bir zorunluluk ve gereklilik yoktur. Bu, sadece rastlantıdan ibarettir. Buna inanan birinin aklında zaaf meydana gelmiştir." Fârâbî, bu durumun tecrübesiz gençlerde, çocuklarda veya zekâ geriliği olanlarda ya da aşırı derecede ortaya çıkan öfke, korku, üzüntü ve şehvet hallerinde yaşandığını belirtir.[644]

İbn Sînâ ise Fârâbî'nin mantike kavramında yaptığı yeni dönüşümle *el-Medînetü'l-Fâzıla*'ya yerleştirdiği nübüvvetin biçim ve mana içeriğini *eş-Şifâ*'da sürdürür. Faal Akılla insan arasındaki iletişimin mahiyetini açıkladığı pasajlarında İbn Sînâ, nübüvvet kavramını tercih eder[645] ve kehânet kavramını sadece olumsuz manasıyla birlikte kullanır. Filozof, özellikle *Risale fin-Nefs*'te kehânet kavramının içeriğine farklı bir noktadan yaklaşır: "Safra dengesi bozuk olanlar ve cinnet geçirenler gelecekle ilgili kehânette bulunabilir ve kehânete dair söyledikleri vakti geldiğinde gerçekleşebilir."[646] İbn Sînâ, pasajın bu kısmında bilinmeyen hakkında bilgi verilmesini nübüvvet kavramıyla aktarmayıp kehâneti tercih eder. Olumsuz bir anlam yüklediği kehânetin delilerle birlikte ortaya çıkması, İbn Sînâ'nın *Risale fin-Nefs*'te nübüvvet kavramını değil de kehâneti seçmesinde belirleyici olmuştur.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kehânet kavramını metinlerinde ele aldıkları bağlama göre olumlu ve olumsuz manada kullanmaları ve son tahlilde kehânet kavramından ziyade nübüvveti tercih eden bir yaklaşım içerisinde olmaları, Hz. Muhammed'e peygamberlik vazifesinin verilmesinin ardından Câhiliyye Döneminde ön planda olan kehânet uygulamasında değişikliğe gidilmesiyle de yakından ilişkilidir. Câhiliyye Dönemi'nde Araplar arasında metafizik varlıklarla irtibat kurmaya veya kişiye özgü yeteneklere dayalı

644 Fârâbî, "Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri,* çev. Mahmut Kaya, 9. b, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013, s. 189-190.
645 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 220.
646 İbn Sînâ, *Risâle fi'n-Nefs,* s. 121.

tabiî kehânet[647] ve canlı-cansız varlıkların durumları üzerinden yorumlama temelli sunî kehânet yaygın olarak uygulanırdı.[648] Kehânetle elde edilen verilerin büyük çoğunluğu doğru bilgiyi yansıtmasa da[649] Câhiliyye Arapları, kâhinin bilgisinin genişliğine güvendiği için gün içinde karşılaştıkları bir problemden çetrefilli bir soruna kadar birçok meselede kehânet yöntemini çare olarak görürdü.[650] Kehânete olan bu bağlılık nedeniyle kâhin ile falcının bilgiyi ve şairin ilhamı cinden aldığı inancı olan bir Arap, meleğin peygambere gökten vahiy getirmesini de yadırgamazdı. Câhiliyye Devrindeki kehânet anlayışı göz önünde bulundurulduğunda bu dönemde yaşamış Arapların peygamber ile melek arasındaki iletişime yabancı olmamaları bakımından nübüvvet olgusunu anlamsız bulmaları söz konusu değildi. Vahye yönelik bir karşı söylemleri olmasa da Arapların kabul etmedikleri nokta vahyin muhtevası ve kendisine vahiy gönderilen Hz. Muhammed'in şahsıyla ilgiliydi.[651]

İslamiyet'in gelişiyle birlikte ise Hz. Muhammed, kendisinin ve vazifesinin, İslam öncesi Arabistan'da geleceği çeşitli yollarla bilmeye çalışan kâhinler grubundan da yaptıkları kehânetten de uzak olduğunu tebliğ etmiştir.[652] Tevhit ilkesine zarar verebileceği düşüncesi ve nübüvvete alternatif olma endişesiyle, batıl inanç ve uygulamalara karşı gerekli önlemler alınarak, İslam dininde kehânet yasaklanmıştır.[653] Bu bakımdan gözle görülmeyen varlıkların gökyüzünden gizlice almaya çalıştıkları haberi kâhine bildirmesini içeren kehânet uygulaması, Hz. Muhammed'e peygamberlik vazifesinin verilmesinin ardından hükmünü kaybetmiştir. Yine metafiziksel varlıkların yeryüzünde bilinmeyen olayları kâhine bildirmesi ve kâhinin gezegen ile yıldızların konumundan anlam çıkartması da haram kılınmıştır.[654]

---

[647] Tabiî kehânet çeşitleri şunlardır: Ta'bir, Firâset, Kıyâfe, Rukye ve Tabâbet. [Mehmet Bölükbaşı, "Cahiliye Devrinde Araplarda Kehânet ve Kâhinlik", *Nüsha,* C. 18, S. 47, 2018, s. 135.]

[648] Sunî kehânet türleri şunlardır: Ezlâm, İrâfet, Kur'a, İyâfet, Zecr, Kitfe, Turuk, Remil, Nücum. [Necati Sümer, "Cahiliye Araplarında Falcılık", *Milel ve Nihal,* C. 13, S. 1, 2016, s. 139.]

[649] Müslüme Kızmaz, "Cahiliye Dönemi'nde Bilgi Kaynağı Olarak Kabul Edilen Kehânet ve Falcılık İnancının Epistemolojik Bağlamda Değerlendirilmesi", *Genç Mütefekkirler Dergisi,* C. 1, S. 1, 2020, s. 30.

[650] Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri,* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997, s. 126.

[651] Adem Apak, "Kehânet-Vahiy İlişkisi", *Siyer Araştırmaları Dergisi,* S. 2, 2017, s. 132.

[652] Nile Green, "A Brief World History of Muslim Dreams", *Islamic Studies,* Vol. 54, No. ¾, 2019, s. 146.

[653] Adem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu: Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat,* İstanbul: Kuramer, 2017, s. 93.

[654] Ayten Yılmaz, "İslâm Öncesi Arap Toplumunda Kehanet", *Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,* (Yüksek Lisans Tezi), 2007, s. 34.

Câhiliyye Döneminde sıklıkla uygulanan kehânetin Hz. Muhammed'in nübüvvetiyle birlikte hükmünü yitirmiş olması, Fârâbî'nin kehânet kavramını nübüvvete dönüştürmesinin altında yatan sebeplerden bir diğeridir. Fârâbî, hem felsefî süreçte anlam bulan mantikenin İslam felsefesindeki konumunu *tahayyül* yetisi çerçevesinde belirler hem de dinî anlayışıyla ilişkili olarak İslam öncesi kehânete dayalı inançların yerini Hz. Muhammed'in nübüvvet öğretisinin almasını göz önünde bulundurur. Bu çift yönlü bakış açısının verdiği kazanımla filozof, kehânet kavramını nübüvvete dönüştürmede felsefî ve dinî yorumlamayı bütünleştirici bir tavır sergiler. İbn Sînâ da Fârâbî'nin izinden giderek eserlerinde yer verdiği nübüvvet kavramıyla İslam felsefesi literatürüne ilave edilen bu kavramın anlamsal genişlemesine katkıda bulunur. Fârâbî ve İbn Sînâ, İslam dininde yasaklanmış aracı usullerle yapılan kehâneti ve bunu uygulayan kâhini onaylamayarak eleştiriye tabi tutarlar. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kehânete karşı olan bu tavırlarında İslam coğrafyasında yetişmiş olmalarının verdiği pay büyüktür. Bu hassasiyetle her iki filozof, eserlerinde ağırlık verdikleri nübüvvetin *tahayyül*ü mükemmel düzeyde fonksiyonunu yerine getiren kişiden başlayarak *mütehayyile*si sağlıklı işlemeyen bireye kadar her bir derecedeki görünümünü ayrıntılı şekilde ele alır.

C. TAHAYYÜL BAKIMINDAN NÜBÜVVETİN DERECELERİ

Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre Ay-üstü âlemden insana ulaşanı kabul etme yeteneği, kişiden kişiye göre farklılaşır. İnsanın Faal Akıldan geleni kabul ediş yeteneği ile *tahayyül* yetisinin kuvveti arasındaki orantı ise doğrusaldır. Öyle ki t*ahayyül* yetisi zayıf olanın Faal Akıldan ulaşanı kabulü de güçsüz olur veya tam tersi sözkonusudur.[655] Bundan dolayı Fârâbî ve İbn Sînâ, *tahayyül*ün güçlü ve zayıf olmasını dikkate alarak nübüvvetin derecelerini belirlemeyi uygun görür. Davidson'a göre Fârâbî'yle kıyaslandığında İbn Sînâ'nın nübüvveti derecelendirmesi ayrıntılı değildir. İbn Sînâ'nın bu sıralamayı önemsememe ihtimali olduğu gibi asıl düşüncesini her kesimden insanın anlayışından gizlemesi de olasıdır.[656] Hem Fârâbî hem de İbn Sînâ'nın *tahayyül*le ilgili yaptıkları düzenlemenin ilk yalın hali, Kindî'nin *Risale fi Mâhiyyeti'n-Nevm ve'r-Rü'ya*'da kendini gösterir. Kindî, bu risalesinde *tahayyül*lerinin işleyiş gücüne kıyasla insanlar arasında

[655] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* s. 180; İbn Sînâ, *Risâle fi'n-Nefs,* s. 117.
[656] Davidson, *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect,* s. 123.

temelde iki ayrım yapar: *Tahayyül* yetisi güçlü olanlar ve *tahayyül* yetisi zayıf olanlar. Kindî'ye göre *tahayyül*ü güçlü olanlardan bir kısmı, özellikle rüyalarında, bilinmeyen olayları gerçekleşeceği formatta haber verir. Diğerleri meydana gelecek durumları ancak sembollerle bildirebilir. *Tahayyül*ü zayıf olan kesimin rüyasında gördükleri ise sadece ve sadece zan düzeyinde kalır.[657]

Fârâbî ise bu konuyla ilgili yapılan sıralamayı, *el-Medînetü'l-Fâzıla'*da daha da zenginleştirir. Öncelikle mizacın sağlıklı olup olmamasına göre ikili bir bölümleme yapar. Fârâbî'ye göre *tahayyül*ü en zayıf olan halka, safra dengesi bozuk olanlar ve mecnunların oluşturduğu gruptur. Filozof, ruhsal hastalığı olan bu kişileri, nübüvvet konusunda en son ele alır. İkinci grupta ise *tahayyül*ü sağlıklı işleyenleri inceler ve bu sınıftaki insanların *tahayyül* yetilerinin yetkinliğini gözönünde bulundurarak alt-orta ve üst düzey şeklinde yine bir derecelendirme yapar.[658] Fârâbî, *mütehayyile*si güçlü sayıldığı halde sembollerle bildirimde bulunan kişileri, sağlığı yerinde olanların alt seviyesine yerleştirerek bunları çeşitli gruplara ayırır. Orta ve üst basamaktaki *tahayyül* yeterliliğini de bilinç durumu ve elde edilenin mahiyetine göre şekillendirir.[659] Fârâbî'nin sunduğu dizişe paralel olarak İbn Sînâ da *Risâle fi'n-Nefs*'in 'Nübüvvetin İspatı' başlığında bu konuyu işler ve Fârâbî'den farklı olarak *tahayyül*ün diğer yetilerle ilişkisine ağırlık verir. İbn Sînâ'ya göre nefsin etkiyi alması kadar onu muhafaza etmesi de önemlidir. Bundan dolayı İbn Sînâ, Faal Akıldan yansıyanın nefse yerleşmesinde *tahayyül*ün yanı sıra hafızanın rolüne de vurgu yapar ve *tahayyül* ile hafıza arasındaki ilişkiye de değinir.[660] Fârâbî'nin *el-Medînetü'l Fâzıla*'da ele aldığı sıralamaya göre alt düzeydeki mizacı dengeli olan kişiler, tümel ve tikel olanı sadece uykusunda tecrübe eder:[661]

> Bu insanların konuşmalarında kullandıkları sözler taklit edici nitelikte, remiz, gizem, bedel ve teşbih içerir. Bunlar da kendi aralarında çokça farklılık arz eder: (ba) Onların bir kısmı tikelleri alıp onları uyanıkken görür, fakat makulleri alamaz; (bb) bir kısmı makulleri alıp onları uyanıkken görür, fakat tikelleri alamaz; (bc) bir kısmı, tamamını değil bazısını alıp görür; (bd) bir kısmı uyanıklık halinde hiçbir şey görmez, fakat söz konusu şeylerin bazılarını uykusunda alır; (be) bir kısmı, uyanıklık durumunda söz konusu şeylerden hiçbirini alamaz, fakat aldığını sadece uykusunda alır ve uykusunda da tikelleri alır, makulleri alamaz; (bf) bir kısmı makulleri alır, tikelleri alamaz; (bg) bir

[657] Kindî, *Risâle fî Mâhiyyeti'n-Nevm ve'r-Rüyâ*, s. 303-304.
[658] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 182; İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 120; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 120-121.
[659] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 180-182.
[660] İbn Sînâ, *Risâle fi'n-Nefs*, s. 117-121.
[661] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 180.

> kısmı, bir miktar bunlardan bir miktar onlardan alır; (bh) bir kısmı sadece tikellerden bir şeyler alır ki çoğunluğun durumu budur.[662]

Fârâbî, *tahayyül*leri bu nitelikte olan insanların *mütehayyile*sinin zayıflığından dolayı tümel ve tikellerin tamamını alamayacağının farkındadır. Bu sebeple uyku ve uyanıklıkta işleyen *tahayyül* yetisinin tümel olanı olduğu gibi değil de çeşitli şekilleri içeren bir yapıda elde edeceğini düşünerek bir sınıflandırma yapmayı tercih eder. İbn Sînâ ise *Risale fin-Nefs*'te nübüvvetin aşağı kategorisinde bulunan kişileri, Fârâbî'de olduğu gibi detaylı incelemez. İbn Sînâ'ya göre bu insanların *tahayyül*leri güçlü olmadığından onlar, uyanıklık esnasında kazandıkları suretleri unutabilir. Çünkü onların *mütehayyile*si sadece kendine ulaşan ilâhî formlarla ilgilenmez, duyuların gönderdiği suretlerle de meşgul olur. Bu, öyle bir hal alır ki, *tahayyül*deki dıştan gelen suretler, diğerlerine baskın gelir ve ilâhî içerikli formların tahmin ve tahlil yoluyla tekrar hatırlanması gerekir. İbn Sînâ'ya göre *tahayyül*de gerçekleşen bu suret karmaşası, bir diğer tabakada yerini sakinliğe bırakır.[663]

Orta seviyedeki *tahayyül* düzeyine gelindiğinde, Fârâbî'ye göre "bir kısmını uyanıklık durumunda, bir kısmını ise uykusunda olmak üzere, [akledilir ve tikellerin] tamamını gören insanlarla kendi nefsinde bu şeylerin tamamını *tahayyül* eden, fakat gözleriyle göremeyen insanlar bulunur."[664] İbn Sînâ, alt sınıra kıyasla bu düzeydeki insanların *tahayyül* yetilerinin bilinmeyeni almada daha hazırlıklı ve güçlü olduğunu düşünür. Duyunun gönderdiği suretler, *tahayyül*ün fiilini yapmasına engel olamayacak kadar durgun kalır. *Tahayyül,* tikel olanı aktaran semâvî varlıklarla iletişimi esnasında akla hizmet etmekten de uzaklaşır. Uykudayken ve uyanıkken *tahayyül* yetisi, kendisine gelen tikel suretleri olduğu gibi kabul eder. Bu kişi, olağanüstü işitsel ve görsel suretleri tecrübe eder.[665] Fârâbî de İbn Sînâ da nübüvvet mertebelerinin en üst düzeyinde *tahayyül*ü ilâhî etkiyi hem uykuda hem de uyanıkken kabul etmeye yeterli kişiyi görür: "*Mütehayyile* gücü son derece yetkin olan insanın uyanıklık durumunda Faal Akıldan, meydana gelmiş ve meydana gelecek olan tikelleri veya onların duyulur taklitlerini alması ve yine ayrık makullerin ve bütün diğer üstün mevcutların taklitlerini alması ve onları görmesi imkânsız değildir. […] Bu, *mütehayyile* gücünün ulaşacağı mertebelerin en

662 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* s. 182.
663 İbn Sînâ, *Risâle fi'n-Nefs,* s. 117.
664 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* s. 180.
665 İbn Sînâ, *Risâle fi'n-Nefs,* s. 118.

mükemmelidir."[666] Artık bu mertebede *tahayyül* yetisi, akledilir olanı duyulur forma dönüştürmek için eşsiz bir etkinlikle taklit eder. Değişime uğrayan suretler, aklın ve vehmin kontrolünde hafızaya yerleşir. *Tahayyül*, olağanüstü duyulur ve görülür suretleri, *phantasia*ya yönlendirir ve her bir suret kendi duyu organına gönderilir. Bu benzersiz tecrübeyi ise sadece *tahayyül*ü en üst düzeyde olanlar yaşayabilir.[667]

Fârâbî ve İbn Sînâ, nübüvvetin derecelerini sıralarken konunun merkezine *tahayyül* yetisini yerleştirir. Her iki filozofun da nübüvvetin birbirinden farklı seviyelerinin olduğunu dillendirmeleri, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın insanlardaki *tahayyül*ün aynı seviyede işlemediği düşüncesinde olduklarını gösterir. Bu durumda filozofların *tahayyül*ün fonksiyonlarında tek düzelik görmediklerini belirtebiliriz. Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından nübüvvetin dereceleri sıralanırken *tahayyül*ün en üstten en alt derecesine kadar her bir düzeyinin belirlenmesinde bedendeki herhangi bir hastalıktan dolayı mizacın dengesinin bozulmasıyla *tahayyül*ün işlevinde ortaya çıkan hasar da dikkate alınmıştır. Ağırlıkla Fârâbî'nin yapmış olduğu sınıflandırmada gördüğümüz şekliyle filozof, *tahayyül* yetisi sağlıklı işlemeyen delilerden de bahsederek bu gruptaki insanları nübüvvet sıralamasına dâhil eder. Ancak bu tasnifte en son mecnunları zikretmesi aynı zamanda değer bakımından onları yerleştirdiği konumu da gösterir. Fârâbî'nin delileri nübüvvet sıralamasında ifade etmesi, Platon'dan itibaren yapılan mantike ile mania ayrımını tekrar hatırlatır. Fârâbî'nin delileri ayrı bir konu başlığı altında değil de nübüvvet bağlamında ele almasında bu bağlantı önemlidir. Fârâbî, nübüvvet sıralamasını insandaki *tahayyül* yetisinin sağlıklı olup olmamasını dikkate alarak yaptığı için delileri de nübüvvet konusunda ele alır. Fârâbî'nin nübüvvetin basamaklarını belirleyişinde dikkate değer gördüğü noktalardan bir diğeri de insanın uyanıklık ve uyku gibi değişik hallerine bağlı olarak *tahayyül* yetisinin işleyişinde ortaya çıkan farklılıklardır. Gerçekten de *tahayyül*ü farklı yetkinlikte olan insanların her biri, bu yetisinin kendi düzeyine has özelliğine göre *mütehayyile*si üzerine gerçekleşen hakikat akışını uyanıklık ve uykuyu kapsayan bilinç düzeyinde kabul eder.

[666] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* s. 180.
[667] İbn Sînâ, *Risâle fi'n-Nefs,* s. 119.

D. İLÂHÎ GÖRÜNTÜ VE SESLERİN UYANIKKEN TECRÜBE EDİLİŞİ

Yüce âlemle olan bağ hem uyanıkken hem de uykudayken sürer. Faal Aklın tesiri, dış duyuların aktif olduğu zaman diliminde ve rüya esnasında farklı görünümlerde ortaya çıkar. İbn Sînâ'ya göre dış duyuların aktif olarak kullanıldığı uyanıklık durumunda,[668] ruhânî âlemle iletişime geçilirken dış duyuların algılamaya devam etmesi bu olayın yaşanmasını engelleyici bir durum değildir. İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i Alâî*'de belirttiği üzere, insanın uyanıkken dış duyuların algılama sınırını aşan hayâlî bir suretin ortaya çıkması, algılanabilir ve hayal edilebilir suretlerin birlikte idrak edilmesini zorlaştırmaz. İbn Sînâ, bu düşüncesini destekleyici olarak üstün zekâlı insanları örnek verir ve der ki "zeki insan, aynı anda hem konuşabilir hem dinleyebilir hem de yazabilir."[669] Zeki insanın birden fazla duyu organını kullanarak aynı eylemde bulunması nasıl olağansa, *tahayyül* yetisi güçlü olanlar için de uyanıkken farklı algılamaların aynı zamanda gerçekleşmesinde sıkıntı yaşanmaz:

> Vahyin hakikati, Yüce Allah'ın izniyle aklî âlemden bu ilka türünden şeyleri almaya yetenekli olan beşerî nefslere gizli bir ilkadır. Bunun uyanıklık halinde olanına "vahiy", uyku halinde olanına da "kalbe ilham" denir.[670]

*Tahayyül*ü uyanıkken ve uyurken de işleyen bir yeti olarak gören İbn Sînâ, *tahayyül*ün iki durumda ortaya çıkan fonksiyonları arasında ayrıma gider. Şu halde Faal Akıldan *tahayyül* üzerine gelen etkinin dış duyuların aktif olduğu uyanıklıkta gerçekleşmesiyle vahiy tecrübe edilir. Peygamber, uyanıkken de algı nesnesine dönüşmüş hayâlî suretleri duyumlayabilir. Aynı şekilde Faal Akıldan *tahayyül*e verilenin dış duyuların pasif olduğu uykuda meydana gelmesiyle de ilham deneyimlenir. Böylece İbn Sînâ, insanın uyanık halde veya uykuda olmasına göre *tahayyül*ünün fonksiyonlarında çeşitlilik oluşturur ve bu farklılığın her bir düzeyini filozof, peygamber, sihirbaz ve deli gibi insan grupları üzerinden açıklar.

---

668 Aristoteles, *Uyumak ve Uyanık Olmak Üzerine,* s. 87; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 160; *İşaretler ve Tembihler*, s. 198; *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 117; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 233; İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 180.

669 İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî,* s. 474.

670 İbn Sînâ, *Etki ve Edilginin Kısımları*, çev. Hüseyin Aydın & Enver Uysal & Hidayet Peker, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 9, S. 9, 2000, s. 624.

1. Faal Aklın Tahayyüle Etkisinin Farklı Yansımaları: Filozof, Peygamber ve Arif

Faal Aklın insan yetileri üzerindeki etkisinin bu güçlerin fonksiyonuna göre birbirinden farklı tezahürlerde ortaya çıkışı, Fârâbî yorumlayıcıları tarafından filozof ve peygamber arasında üstünlük bakımından bir derecelendirme yapıldığı fikrini de beraberinde getirmiştir. Bu tartışmalar bir yönüyle akıl ile *tahayyül*ün konum ve işlevi merkeze alınarak doğrudan aklın hâkimiyeti üzerinden temellendirilmiş, diğer bir yönüyle felsefî ve nebevî bilgi arasında ayrıma gidilerek bilgi türlerinin değeri ölçülmeye çalışılmış, başka bir yönüyle de felsefe ve din anlayışı üzerinden bu iki alanın kullandığı üslup öne çıkarılarak konu ele alınmıştır.[671] Bu noktada, filozof-peygamber tartışması birçok açıdan tüketilmiş olmasına rağmen konunun bütünlüğü bakımından bu meseleye kısa da olsa değinmeyi gerekli görüyoruz.

Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da, Faal Akıldan kazanılmış akıl aracılığıyla ulaşan formları alan insanın filozof olduğunu belirtirken, bu akışı *tahayyül* yetisinin desteğiyle kabul eden kişinin ise peygamber olduğunu dillendirir:

> Aziz ve Celil olan Allah, Faal Akıl aracılığıyla insana vahyeder. Allah Tebâreke ve Teâlâ'dan Faal Akla taşan şeyi, Faal Akıl, müstefad akıl aracılığıyla bu insanın münfail aklına taşırır, sonra da *mütehayyile* gücüne. Bu insan Faal Akıldan münfail aklına taşan şey sayesinde bir hakîm, bir filozof ve ilâhî nitelikli bir aklı kullanan mükemmel bir düşünür; Faal Akıldan *mütehayyile* gücüne taşan şey sayesinde bir nebi ve ileride olacak şeylere ilişkin bir uyarıcı ve hâlihazırda var olan tikellerle ilgili bir haber verici olur ve bunları kendinde bulunan ilâhî bir akıl ile gerçekleştirir.[672]

Pasajda dikkat çekilen meseleye eğildiğimizde zihin karışıklığına yol açacak bir sorunla karşılaşmak mümkündür. Şöyle ki, Faal Akıldan taşan vahyin insanın farklı yetilerine ulaşmasıyla gerçekleşen aktarım, felsefe ve din olmak üzere ikili yapının oluşmasında önemli bir etken olarak görülür. Vurgulandığı üzere bu durum, Faal Aklın kazanılmış akıl üzerinden edilgin akla ve yine *mütehayyile*ye olan tesiriyle gerçekleşir.[673] Fârâbî, felsefeyi oluşturan filozof ile dini ortaya koyan peygamber arasında Faal Akıldan bilgi elde etme bakımından bir ayrım oluşturur.[674] Esasında hem filozof hem de

---

671 Aydınlı, *Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi*, s. 44.

672 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 198.

673 Ayşe Sıdıka Oktay, "Fârâbî'nin Sisteminde Din-Felsefe, Peygamber-Filozof İlişkisi ve Karşılıklı İşlevleri", *Muhafazakâr Düşünce,* C. 11, S. 44, 2015, s. 18.

674 Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine,* Ankara: Elis Yayınları, 2007, s. 25.

peygamberde münfail akıl ortaktır. Faal Akıldan gelen veri akışının edilgin akıldan sonra *mütehayyile*ye yönlenmesi peygambere özgü bir niteliktir. Dinî olanın felsefî olandan sonra ikinci plana yerleştirildiği varsayımı tam da burada konunun seyrini değiştirir. Bu yorumlamayla dinî bilgi, felsefî hakikatlere göre değer kaybına uğramış gibi gösterilir. Bu hipotez çerçevesinde devam edildiğinde bir sonraki adım da filozofun peygamberden üstünlüğünün kabulü olacaktır. Açıkçası Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla*'daki bu ifadeleri, peygamberde sadece *tahayyül*ün zirvede olduğu anlamını taşımaz. Fârâbî'nin düşünce sistemindeki vahiy sürecinin tamamı göz önünde bulundurulduğunda peygamberde hem taakkul hem de *tahayyül* gücünün yetkin olduğu görülecektir.[675] Fârâbî, taakkul ve *tahayyül* konusunda, filozof-peygamber arasında değil, "var olanların ilkelerini, mutluluğu ve diğer şeyleri tasavvur eden" filozof ile "bunları hayâlî imgeleriyle nefsinde canlandıran" mümin arasında bir ayrım yapar.[676] Fârâbî'nin yaptığı filozof ve mümin arasındaki ayrımın bağlamı ise filozof ve peygamber karşılaştırmasının çok uzağındadır.

Fârâbî'nin eserlerinin sadece bir yönü değil de tamamı tahlil edildiğinde, Yaşar Aydınlı'nın değerlendirmesinden hareketle, Fârâbî sisteminde filozof ve peygamberin ilk başkanla bütünleştiğini belirtebiliriz. Bu açıdan bakıldığında, felsefî alanda kusursuz olan ilk başkanın aynı zamanda peygamber kavramını içinde barındırması temellendirmesiyle, peygamberde akıl gücünün yetkinlikten uzak olduğu ve onun filozoftan daha alt bir seviyede bulunduğu yorumu anlamını yitirecektir. Zira peygamber, şüpheye yer bırakmayacak şekilde, felsefî ve nebevî bilgiyi elinde bulunduran ilk başkandır. Fârâbî, farklı yetilerin fonksiyonlarını zirve noktasında ilk başkanla bütünleştirerek birçok tartışmaya da cevap vermiş görünür. [677]

İbn Sînâ ise eserlerinde filozof ve peygamber arasında herhangi bir ayrım yapma tavrı içerisinde olmamıştır. İbn Sînâ daha çok *tahayyül* yetisi güçlü olan kişiler arasındaki farklılıkları belirleme yolunu seçer. Bu bağlamda, *İşaretler ve Tembihler* adlı eserinde *tahayyül*ü güçlü olan bir grup olarak ariften bahseder. Burada arifi tanımlar ve arifin nefsânî yetilerinin özelliklerini belirginleştirir. İbn Sînâ, duyulur dünyanın ötesindeki gerçekliğe ulaşan kişinin potresini çizer. Bu tanımlamada arif kavramını seçip, onun

[675] Salih Aydın, "Fârâbî'nin Sisteminde Nübüvvet ve Filozofi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. XV, S. 2, 2011, s. 293.
[676] Fârâbî, *es-Siyâse,* s. 85.
[677] Aydınlı, *Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi,* s. 45.

"hakkın nurunun sürekli sırrında parlamasını dileyerek, düşüncesiyle ceberut kutsiyetine yönelen kişi"[678] olduğunu dillendirmesi felsefî düşüncesinde mistik eğilim olup olmadığıyla ilgili tartışmaları da beraberinde getirir. Dimitri Gutas, "Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine" başlıklı çalışmasında İbn Sînâ'nın arifle, şeyleri düşünme yoluyla aklen bilen kimseyi kastettiğini, bu kişinin gnostik veya mistik olmadığını vurgular. Yine de arif kavramını seçmiş olması ve zihinlerde bu sözcüğün mistik anlamı çağrıştırması, İbn Sînâ'nın da aynı meyli taşıdığı izlenimini verir. Oysaki Gutas'a göre İbn Sînâ, bir kere bile tasavvuf veya sufiyye kelimesini kullanmaz.[679] İbn Sînâ'nın *mütehayyile*nin bir etkinliği aracılığıyla elde edilen bilgiye, görünmeyenin yani el-gaybın bilgisi şeklinde atıfta bulunması, bu konudaki muğlaklığın asıl sebebidir. Bundan dolayı Gutas, *İşaretler ve Tembihler*'i İbn Sînâ'nın diğer eserleriyle paralel okumayan kişilerin el-gaybı mistik tarzda anlaşılacak şekilde yanlış yorumlayacağını belirtir.[680] İbn Sînâ'nın felsefî üslubunun ağırlıkta hissedildiği *İşaretler ve Tembihler*'in bu kısmında filozof, aklî yönelimin ön plana çıkartılarak açıklandığı bu tecrübeye *tahayyül* ve vehim yetilerini de dâhil eder:

> Arif nezdinde züht, himmetleri ile *tahayyül* ve vehim güçlerine yönelik bir tür eğitimdir. Bu eğitimin hedefi, *tahayyül* ve vehim güçlerinin kendilerine alışkanlık kazandırmak suretiyle, aldanmışlık âleminden Hakkın katına yönlendirmektir. Böylelikle *tahayyül* ve vehim, batın sırrına teslim olur hale gelir. Artık Hak kendisine her ne zaman tecelli etse, bu tecelliyle çatışmaz. Sır, güçlü parıltılara yönelir ve bu karar kılmış bir meleke halini alır. Sır, her ne zaman isterse himmetlerinin (güçlerinin) bir karşı koyması olmaksızın, bilakis onların refakatiyle Hakkın nuruna muttali olur.[681]

Arif, duyulur nesnelerle ilgilenmeyip iç yetilerinden *tahayyül* ve vehmini Yüce olana yönlendirdiği sürece, herhangi bir hissî suret onu meşgul edemez. Riyazet, arifin *tahayyül* ve vehmini hatadan uzaklaştırıp hakikate yaklaştıran bir faaliyettir. Bundan dolayı Hakkın tecellisi ile *tahayyül* ve vehim arasında bir uyuşmazlık söz konusu olamaz.[682] İttisal için kutsî olana yönelen mürit, nefsi emmareyi nefsi mutmainneye

---

678 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 182.

679 Dimitri Gutas, "Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* S. 15, 2007, s. 319; İbn Sînâ'nın mistik eğilimli görüşlerinin olup olmadığına dair süregelen tartışmalar için ayrıca bkz. Eyüp Bekiryazıcı, "İbn Sîna Düşüncesi İşrâkîliğe Zemin Hazırlamış Mıdır?", *Diyanet İlmi Dergi,* C. 50, S. 1; Dilaver Gürer, *Sûfî İbn Sînâ ve Makâmâtü'l-Ârifîn*, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2012.

680 Gutas, a.g.m., s. 329.

681 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 183.

682 Hayrani Altıntaş, "İbn-i Sînâ Düşüncesinde Tasavvufî Kavram Olarak Ârif ve İrfan", *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri,* Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, S. 42, 1990, s. 110.

boyun eğdirmek amacıyla *tahayyül* ve vehim yetilerini duyulur nesnelerle alakalı suretlerden uzak tutarak ilâhî formları kabul etmeye hazır duruma gelir:[683]

> Gaipten kendisine bir nakış nakşedilir; bu nakış, *tahayyül* yetisine verilir ve daha sonra ortak duyuda nakşolur. […] Bazen ulvî âlemden gelen eser, hatırlama gücüne iletilir. Bazen ise eser *tahayyül*de parlak bir şekilde ışıldar. Bu durumda *mütehayyile*, ortak duyu levhasını kendi yönüne doğru zorla alıkoyar ve kendisinde nakşedilmiş şeyi resmeder. Özellikle de natık nefs ona destekçi olur. Böylece eser, müşahede edilir, görülür ve işitilir hale gelir.[684]

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, merkezde *tahayyül* yetisinin olduğu bilgi edinme sürecini aktarırken mistik bir öğeye yer vermez. İbn Sînâ, insan için kutsî aklın Faal Akılla ittisalinde sadece aklî bir tecrübe yaşamadığını, *mütehayyile*de tümellerin birer görülür-işitilir suret şeklinde tasavvur edildiğini; bunu idrak edenin derinden hissettiği bir sevincin ve özünde aklî olan bir hazzın eşlik ettiğini yazarak aklın müstefad seviyedeki idrakine tecrübî bir duygu boyutu ekler. Aklî tecrübe için İbn Sînâ'nın bu pasajında kullandığı anahtar terim müşahededir. Buradaki anlamını göz önünde bulundurursak, müşahede yoluyla kazanılan bilgi, aklî sürecin işleyişinin dışında elde edilen bir bilgi türü değildir. Müşahedenin orta terim gerekmeksizin gerçekleştiği izlenimi verilse de bu durum orta terim eşliğinde ortaya çıkar.[685] Mürit, tek amacını hakikati bilmek olarak belirleyip hakikatin *tahayyül*ünde parıldadığını görmek amacıyla zihnî yetilerini her türlü duyulur suretten arındırarak kalbini hakikatin müşahedesine açar. Hads ile vakte ulaşır ve hakikati müşahede eder. İbn Sînâ'ya göre hads ile ulaşılan marifeti elde etmek bedensel bağlantılardan kurtulmakla olur. İrfana sadece züht ve takva ile erişilemez ayrıca bilincin farkındalığını yükseltmek ve ilâhî içerikli suretleri almaya nefsi hazırlamak gerekir.[686]

İbn Sînâ'nın mistik olup olmadığıyla ilgili aktarmaya çalıştığımız süregelen bu tartışmaları içeren çalışmalarda, filozofun bu konuda aklî tecrübeye ağırlık verdiğini öne çıkartma eğilimi,[687] konunun ele alınışında peygamber ve arifin *tahayyül* yetilerinin ikinci planda kalmasına sebep olur. Daha da önemlisi hem peygamber hem de arifin yaşadığı deneyimin aynı olduğunun düşünülmesi, doğrudan ifade edilmese de dolaylı olarak

---

683 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 185.
684 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 198.
685 İlhan Kutluer, "Makâmâtü'l-Ârifîn: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu: Bildiriler,* ed. Mehmet Mazak & Nevzat Özkaya, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2008, s. 43.
686 Mübahat Türker Küyel, "İbn Sînâ ve 'Mistik' Denen Görüşler", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı,* der. Aydın Sayılı, 2.b, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014, s. 939.
687 Küyel, a.g.m., s. 927; Altıntaş, a.g.b., s. 115.

onların eşit görüldükleri izlenimine yol açar. Öyle ki İbn Sînâ'nın düşünce sisteminde tasavvufî bir yön olmadığını ispat etme endişesi, arifin akıl ve *tahayyül* yetilerinin idrak düzeyini peygamberle eşitleme riskini beraberinde getirmiştir. Gerçekten de peygamber ve arifin *tahayyül* yetilerinin işlevini yerine getirmesi aynı düzeyde mi gerçekleşir? Temele *tahayyül*ün işleyişini aldığımız bu meselede peygamber ve arifin yanı sıra sihirbaz ve deliyi de gruba ekleyerek bu sorunun cevabına yönelelim.

2. Algısal Hareketlilik Sunmada Farklı Kutuplar: Peygamber ve Sihirbaz

İbn Sînâ, her insanın algılayamadığı görüntüleri uyanıkken idrak edenlerin üst düzeyinde peygamberlerin olduğunu belirttiği[688] gruba *İşaretler ve Tembihler*'de arif ve sihirbazı da ilave eder.[689] Hayâlî suretlerin uyanıkken duyumlanmasına ek olarak peygamber-sihirbaz mukayesesinde görsel tasavvurlardan etkilenme kadar diğer insanların algısını etkileme de söz konusudur ve duyuları yönlendirecek seviyedeki algısal değişim de bu konuda gündeme getirilir. Bir yönden hakikati başka açıdan da yanılsamayı ortaya çıkartan bu tür olaylar, normal algılayışın dışına çıkılmasının da yolunu açar. Böylece insanların *tahayyül*lerinde alışılmışın dışında gerçekleşen durumlarla ilgili suretler belirir. Tabi ki insanların duyularının algılayabileceği hissî mucizeleri gösteren peygamberin, kerameti tecrübe eden arifin ve aracı usullerle fevkalade bir şekilde algı yanıltmasına dayalı gösterileri sunan sihirbazın *tahayyül* yetilerinin yetkinlik düzeyi birbirinden oldukça farklıdır.[690]

Tahayyül yetisi mükemmel olan peygamber, bu yetisi aracılığıyla, bilinmeyenle ilgili haberlere işaret eden mucizeyi idrak edebilir. İbn Sînâ'nın *Etki ve Edilginin Kısımları'*nda bahsettiği bu kişiye, geçmişteki olaylar yaşandığı şekliyle aktarılır veya ileride meydana gelecek haberler mevcut anda bildirilir. Bu insan, konuyla ilgili diğerlerini ikaz eder veya onlara müjde verir. İbn Sînâ'ya göre Hz. Peygamber, *tahayyül*ünün bu tarz suretleri kabul etmesiyle kendisinden önce gönderilmiş peygamberlerin hayatları hakkındaki bilgileri, Necâşi'nin ölümünü, Kisra'ya yönelik

---

688 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 154,157; *Metafizik II*, s. 191; *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 117, 120; *Risâle fi'l-Kelâm ala'n-Nefsi'n-Nâtıka,* s. 197.

689 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 201-203; *Etki ve Edilginin Kısımları*, s. 626-627.

690 Mustafa Bozkurt & Hüseyin Maraz, "Mucize'nin Onto-Teleolojik Açıdan Sihirden Farklılığı", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 5, S. 2, 2014, s. 148.

üstünlük sağlanacağını, Rumlara karşı zafer kazanılacağını iletmiş ve söyledikleri aynıyla gerçekleşmiştir.[691] İbn Sînâ'ya göre *tahayyül*ü mükemmel olan kişilerin bu yetilerinin olağanüstü durumlara zemin hazırlama işlevi, sadece bilinmeyen olayları aktarmayla sınırlı olmayıp doğal afetlere yön verme, yırtıcı hayvanları evcilleştirme, kıtlık ve bolluğu yönetme gibi başka bir insan veya cismin üzerinde etki göstermeyi de içine alacak şekilde geniştir.[692]

Dış dünyadaki canlı ve cansız varlıklara ulaşan tesirle harikulade meydana gelen hareketlilik, arzu yetisinin *tahayyül*ü desteklemesiyle gerçekleşir. Kindî'nin ışınlar üzerine yazdığı risalesinde belirttiğine göre, algılanabilir dünyadaki elementlerin ışınlarla birbirini etkilemesinde olduğu gibi, *musavvira*nın da dış dünyadaki nesnelerle uyumu sayesinde nesneleri hareket ettirme özelliği vardır. İnsan, dış dünyadaki bir nesneyi hareket ettirmeyi istediğinde, *musavvira*sında buna dair bir suret canlanır ve bu yetisinin güçlü-zayıf olmasına göre suret, dış dünyada da bilfiil varlık kazanabilir. Arzu yetisinin de desteklediği *musavvira*, dış dünyadaki nesneleri hareket ettirecek şekilde tasarlanan suretleri ışınlar aracılığıyla algılanabilir alana gönderir. Özde aynı olduklarından hayâlî suret ile soyutlanabilir bilkuvve suretin bütünleşmesi de kolaydır.[693] Kindî'ye göre bu fevkalade hareketi başlatmak için tüm bunlar gerekliyse de yeterli değildir:

> Arzu ve *musavvira*nın hareketi oluşturmasını tamamlayıcı iki unsur daha bulunur. Bunlardan ilki, *musavvira*dan ağza gelen tılsımlı sözleri söylemek ve ikincisi, hareketi arzulanan nesneye doğru el işaretinde bulunmaktır. İnsanlar, hareketi başlattığına inandıkları sözcükleri peşi sıra söyler. Gerçekten de arzulananı elde etmek için *musavvira*da olanı sözcüklerle bütünleştirmek önemlidir.[694]

Pasajda da görüldüğü üzere arzu ve *musavvira*nın ortak işlerliğiyle meydana gelen zihinsel hareketlilik, söz ve eylemle devam eden bedensel hareketlilikle bütünleştirilir. Bu birleşimle *musavvira*da canlanan tasavvurun dış dünyadaki etki düzeyi arttırılmak istenir. Özellikle üzerinde tesir oluşturulacak insan ve cisme doğru yönelme, etkiyi

---

691 İbn Sînâ, *Etki ve Edilginin Kısımları*, s. 624-625.

692 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 339; *Etki ve Edilginin Kısımları*, s. 625.

693 Kindî, "On Rays", *The Philosophical Works of al-Kindi*, ed. Peter Adamson & Peter Pormann, Oxford University Press, Karachi, 2012, s. 231-232; Kindi'nin bu düşüncesini, ileride değineceğimiz üzere, görme teorisiyle bütünleştirdiğini söyleyebiliriz. Kindî'ye göre görme, üç boyutlu olan ve farklı noktalara doğru hareket eden ışının gözden çıkarak algılanabilir nesne üzerine çarpmasıyla gerçekleşir. [David Linberg, *Theories of Vision From al-Kindi to Kepler*, London: The University of Chicago Press, 1976, s. 42]. Kindî, insan nefsinin algılanabilir nesneleri hareket ettirmesinde rolü olduğunu düşündüğü *musavvira*ya ait etkinin zihinden dış dünyaya ulaşmasında gözden çıkan bu görsel ışınların önemli bir payı olduğunu düşünür.

694 Kindi, *On Rays*, s. 233.

başlatacak bir göz kırpma veya el hareketi veya tılsımlı sözler söyleme, hayal ve irade etme yoluyla tasavvur edileni somutlaştırma isteğinin bir yansımasıdır. İnsan, başka bir nefs veya cisim üzerindeki bu gücün etki sürecini de yine *musavvira*yla yönetir.

T*ahayyül* yetileri aracılığıyla peygamberlerin mucize, velilerin ise keramet göstermesi mümkündür.[695] İbn Sînâ'ya göre veliler, yaptığı duanın Allah tarafından kabul edilmesiyle olağanüstü olayların kendileri aracılığıyla ortaya çıktığını tecrübe eder.[696] İnsanlar susuz kaldığında onlara su temin eder ve onları kıtlıktan veya hastalıktan kurtarır ya da onlara beddua ederek yer sarsıntısına neden olur. Velilere yırtıcı kuşlar veya vahşi hayvanlar boyun eğdiği gibi bu tür canlıların onlardan kaçmadığı da görülür.[697] İbn Sînâ, bu tür hareketlerin vehim yetisiyle yakından ilişkili olduğunu düşünür.[698] Ona göre havada asılı duran bir sopa üzerinde yürüyen insanın vehmi, normal şartlarda sabit bir yerdeki sopanın üzerinde yürüyenin vehminin yapmadığı şekilde, kişiye aşağıya düşme korkusu yaşatır. Bunun gibi birçok örneğin verilebileceği durumlarda vehmin bedeni etkileme gücüne sahip olduğu görülür.[699]

İbn Sînâ, *vehim ve tahayyül* yetilerinin güçlü olup insanlar ve cisimler üzerinde etki oluşturan diğer bir grupta da sihirbazların yer aldığını belirtir. Kuvvetli bir *tahayyül* ve vehim yetisine doğuştan sahip olan sihirbazlar olduğu gibi, bu yetilerini birtakım alışkanlıklarla zaman geçtikçe güçlendirmeye çalışan büyücüler de vardır.[700] Büyücü, bu yetilerini özellikle insanlara kötülük yapmak ve doğal akışı olumsuz yönde etkilemek için geliştirir. Bu kişilerin yaptıkları büyünün tesirini duyumlayan insan, kendisini yorgun hisseder ve büyüyle arzulanan haller davranışlarında görülür. Hatta büyücü, efsunladığı kişi ile büyü aracı olan cisim arasında bağlantı kurarak vehmini ikisinin ilgisine yoğunlaştırır. Bundan dolayı onlar, cisimlere iğne batırdıkları ve erken bozulabilen cisimleri toprağa gömdüklerinde bile sihrin gerçekleşmesi için vehimlerini canlı tutar.[701]

---

695 İsmail Erdoğan, "İslam Filozoflarına Göre Nübüvvet ve Mucize", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, s. 439.

696 İbn Sînâ, *Etki ve Edilginin Kısımları*, s. 625-626; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 238.

697 Metin Pay, "İslam Düşüncesinde Bazı Mucize Telakkileri", *Dini Araştırmalar,* C. 18, S. 47, s. 159.

698 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 202; *Dânişnâme-i Alâî*, s. 480; *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 120; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 237.

699 Hülya Alper, "İbn Sînâ ve Bakıllânî Örneğinde İslâm Filozofları ile Kelâmcıların Nübüvvet Anlayışının Kur'ânî Perspektifle Değerlendirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* S. 28, 2005, s. 60.

700 İbn Sînâ, *Etki ve Edilginin Kısımları*, s. 627.

701 İbn Sînâ, *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 239.

Sihirbaz, sihrini *tahayyül* yetisi vasıtasıyla yaparken, büyücü *mütehayyile*siyle birlikte büyü aletini de kullanır. Müneccim ise nefsânî yetilerini aktifleştirmeksizin yıldızlar ile gök kürelerinin konumu ve sayıların esrarından yardım alır. Sihirbazlar, vehim ve *tahayyül*lerini kullanarak zekâ geriliği olan, aklı *tahayyül* yetisini kontrol edemeyen, iradesi zayıf olanlar ve çocuklar üzerinde sihir oluşturabilir. Onlar, el çabukluğuyla algı karmaşasına yol açarak nesnel dünyada karşılığı olmayan şeyleri mevcutmuş gibi gösterir. Göz yanılmasını kullanıp hareketli olan cisimleri durağan, sakin olan cisimleri ise hareketli olarak hayal ettirir. İbn Sînâ'ya göre bu durum, Hz. Musa ve sihirbazların olayında da görülür:[702]

> Sihirbazlar, iplerini ve asalarını ortaya attıkları zaman, Hz. Musa bu iplerin ve asaların sanki canlıymış gibi hareket ettiklerini tahayyül etmeye başladı. Allah Teâla, bunu iptal etti; Hz. Musa'nın asası, sihirbazların uydurduğu şeyleri yutan bir yılan oluverdi. İşte o anda Cenabı Hakk "…İnsanların gözlerini büyülediler, onları korkuttular ve büyük bir sihir gösterdiler (Araf, 7/116)" buyurdu.[703]

Sihirbazlar, güçlü *tahayyül* yetileri aracılığıyla algılanan nesnenin olduğundan farklı şekillerde hissedilmesini sağlayarak insanların doğrudan *mütehayyile*sine hitap eder. Onlar, çeşitli zaman ve mekânlarda sihir gösterilerini değiştirmeksizin tekrar tekrar sunabilir. Her sihir yapışta *tahayyül*ünde aynı suret beliren sihirbaz, ilâhî kaynakla desteklenen peygamber karşısında da açıkçası aciz kalır. Bundan dolayı asa mucizesiyle karşılaştıklarında sihirbazlar, yaşadıkları olağanüstü olayın kendilerinin sürekli uyguladıkları sihirden farklı olduğunu anlayıp Hz. Musa'nın gerçek bir peygamber olduğunu kabul etmek zorunda kalmışlardır.[704] Bu durumda insanların *tahayyül* yetileri üzerinde etki oluşturmalarına rağmen mucize ve sihir mahiyet bakımından tamamen farklıdır. Haliyle İbn Sînâ da *İşaretler ve Tembihler*'de ikisini uygulayan kişiler arasında ayrıma gider:

> Vehim ve keskin bir zekânın nefsinin yaratılışında vuku bulduğu, sonrasında da 'hayırlı', 'olgun' ve 'nefsini arındırmış' olan kimse, işte mucize sahibi bir peygamber veya keramet sahibi bir dosttur. Onun nefsini arındırması, bu kuvveyi daha da güçlendirir. Böylece o, en yüksek dereceye erişir. Bu durum kendisi için vuku bulup da sonrasında kötü olan ve bu gücü kötülükte kullanan kişi, alçak bir sihirbazdır. Onun nefsinin kadri, haddi aşmasından dolayı bu anlamda kırılır; dolayısıyla onlar arınmışların olduğu zirveye katılamaz.[705]

---

[702] İbn Sînâ, *Etki ve Edilginin Kısımları*, s. 627.
[703] İbn Sînâ, *Etki ve Edilginin Kısımları*, s. 627.
[704] Halil İbrahim Bulut, "Sihrin Hakikati ve Mûcizeden Farkı" *Marife*, Y. 3, S. 1, 2003, s. 67.
[705] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 203.

İbn Sînâ, alıntıda görüldüğü üzere, olağanüstü olayların imkânını kabul etmesinin yanı sıra bu olayları gösterenler arasında da çeşitli derecelendirme yapar. Buna göre vehim yetisi güçlü olup arzu ve öfke yetileri de kontrol altında olan seçilmiş kişiler mucize ve keramet gösterebilir. Yine vehim yetisini çeşitli temrinlerle güçlendiren kişi, nefsinin arzu ve öfke kuvvelerini kötülüğe sevk ederek sihre yoğunlaşabilir. Yanılsamadan ibaret olan gösterilerini sunan bu kişiler, haliyle, mucize gösteren peygamberin seviyesine ulaşamaz. Sihir yöntemleri aracı usullerle yapıldığı için büyüyle ilgili her türlü faaliyet, olumsuz mana yüklenen kehânetle birlikte değerlendirilir.[706] *Fusûl*'de aracı yöntemleri kullanarak insanları etkileyen kâhini eleştiren Fârâbî, kâhin ile doğa bilimci arasında ayrıma giderek, doğa bilimcinin nazarî olanı elde ettikten sonra amelî olana başladığını, kâhinin ise bu süreci tam tersi işlettiğini belirtir. Fârâbî'ye göre sonsuz sayıda tikel olay bulunduğu için kâhinin bunların tamamını bilmesi mümkün değildir.[707] Fârâbî, kâhinin sadece kendisine soru yönelten kişinin zihnindekini tahmin edebildiğini düşünür ve kuşatıcı bir bilgiye sahip olmadığından dolayı onun verdiği bilgiyi de güvenilir bulmaz.[708]

Fârâbî'nin eleştirisine konu olan yıldız okumayla bilinmeyen hakkında sınırlı yönde tahminde bulunma, filozofun *İhsâü'l-Ulûm*'da yıldız ilmiyle ilgili yaptığı sınıflandırmada da gündemine aldığı bir konudur. Buna göre Fârâbî, yıldız ilmini ikiye ayırır: Birincisi eğitim ve öğretime dayalı olan hesaplamayı içeren ilimdir. Yıldızlardan hüküm çıkarmayı içeren ikinci kısım ise geçmiş, mevcut durum ve gelecekteki olayları yıldızların konumuna göre yorumlayan ilimdir. Bu, rüya yorumculuğu, falcılık, kâhinlik gibi gelecekte olacaklar hakkında müjde veya uyarıları değerlendirmeye tabi tutan ilimdir.[709] Fârâbî, yaptığı bu tasnifle astrolojiyle ilgili bilgi edinme yönünü kapsayan yıldız ilmine herhangi bir eleştiri yöneltmezken; fal ve kehânette kullanmak amacıyla yıldızlardan istifade etmenin olumsuzluğuna dikkat çeker. İbn Sînâ ise *Metafizik*'te, insana yaşanacak olaylar ve bunların mahiyetlerini bilme fırsatı verilse insanın gelecekteki olayları öğreneceğini vurgular ve semâvî cisimlerin konumlarına göre açıklamalar yapan müneccimin sınırlı delile dayanarak yorumlamalarda bulunduğunu ifade eder. Her ne

[706] Manfred Ullmann, *İslâm Açısından Sihir: İslâm Kültür Tarihinde Maji,* çev. Yusuf Özbek, İstanbul: İz Yayıncılık, s. 65.
[707] Fârâbî, *Fusûl,* s. 98.
[708] Hasan Şahin, "Fârâbî'nin Vahiy Anlayışı", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri,* Ankara: Elis Yayınları, 2005, s. 278.
[709] Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Mevlüt Uyanık & Akgün Akyol, 2.b, Ankara: Elis Yayınları, 2019, s. 134.

kadar müneccim, vahiy içerikli bilgiler sunduğu iddiasında bulunsa da müneccimin söylemleri kesin kanıta dayalı öncüller içermediği gibi onun söyledikleri şiirsel ve hatabî kıyaslardan öteye de geçemez. İbn Sînâ'ya göre müneccimin uyguladığı yöntem, gökyüzündeki bütün olayları çepeçevre saracak genişlikte olamaz:[710]

> Hangi hesap yöntemi, felekteki her olay ve meydana geliş hakkında bilgi verebilir ki? Müneccim bizi ve kendisini bütün bunların varlığını öğrenebilecek duruma getirebilmiş olsaydı bile bu sayede gaybî olaylara geçiş yapmamız tamamlanmazdı. Çünkü gerçekleşme yolundaki gaybî durumlar, etken-edilgen, doğal ve iradî olanıyla birlikte tam sayılarıyla öğrenme imkânımız olan göksel durumlar ile önce ve sonraki yersel durumlar arasındaki karışımlarla tamamlanır, tek başına göksel şeylerle tamamlanmaz. Buna göre, iki durumdan şimdi bulunanı ve onların her birisinin özellikle de gayba ilişkin olanının sebebi tam bilinmediği sürece, bilinmeyene intikal tam mümkün değildir. O halde, bize verdikleri felsefî öncüllerin hepsinin doğru olduğunu içtenlikle kabul etsek bile, müneccimlerin görüşlerine itimat edemeyiz.[711]

İbn Sînâ'ya göre müneccimin uyguladığı yöntemlerle geleceğe dair kapsayıcı bir bilgiye ulaşılması mümkün değildir. Müneccim göksel ve yersel koşulların tamamına vakıf olamadığından sadece yıldızların konumuna bakarak bilinmeyeni aktarmaya çalışır. Bu ise tek yönlü olarak gök cisimlerinin yorumlanmasına dayandığı için müneccimin söyledikleri güvenilir değildir. Hem Fârâbî hem de İbn Sînâ, *tahayyül* yetisine bilinmeyen hakkında bilgi ulaşan kişiyle, bu bilgiyi aracı yöntemlerle elde etmeye çalışan insan arasında farkın ortaya çıktığını düşünür. Bundan dolayı her iki filozof, yıldız okumacalığını da kapsayan sunî yöntemlerin kullanıldığı kehânet türünü kabul etmedikleri gibi bu metodu uygulayan kişilere de eleştiri yöneltirler. Fârâbî ve İbn Sînâ, bilinmeyeni aktarma hususunda kehânet gerçekleştirdiğini varsaydığı diğer bir grup olarak safra dengesi bozuk olan ve zihninde engeli bulunan hastalardan da bahseder. Filozoflar, delilerin *tahayyül*leri aracılığıyla kehânette bulunmalarını onların mizaç özellikleriyle ilişkilendirerek ele alır. Bu noktada peygamberde ortaya çıkan nübüvvet ile delide beliren kehânet arasında da köklü bir ayrıma gidilir.

3. Mizacın Dengeli ve Dengesiz Mizanı: Peygamber ve Deli

Fârâbî ve İbn Sînâ, *tahayyül*de beliren hayâlî suretlerin dış dünyada algılanması durumuna göre insanlar arasında yaptığı sınıflandırmanın en üst katmanında

[710] İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 185; *en-Necât*, s. 337.
[711] İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 186; *en-Necât*, s. 338.

peygamberleri görürken en alt sıraya ise delileri yerleştirir.[712] Nübüvvet bağlamında konuya dâhil edilen delilik hakkındaki bilgi, çeviri döneminde kendisi de bir hekim olan Huneyn b. İshak'ın da aralarında bulunduğu tercüman grubunun birçok alanı kapsayan temel klasik metinlerin yanı sıra Galen'in çalışmalarını da içeren Yunanca tıp eserlerini Arapçaya çevirmeleriyle elde edilmeye başlanır.[713] Böylece İslam filozoflarına Hipokrat, Galen ve Dioskorides gibi Grek hekimlerinin eserleri de kaynaklık etmiştir.[714] Yunanca tıp terminolojisinin Arapçaya aktarılması, İslam dünyasındaki hekimlerin hastalıkları teşhisi ve tedavi yollarını uygulayışlarıyla ilgili sistematik bir dil oluşturur.[715] Tıp alanında yapılan çevirilerde Galen'in eserlerini seçme yönündeki belirgin eğilim, onun tıp yönteminin İslam dünyasında yaygınlaşmasına olanak sağlar.[716] Galen'in eserlerinde İslamî duyarlılığı zedeleyecek çok az pasajın olması da bu benimseyişi kolaylaştırır. Galen'in sağlığı ağırlıklı olarak uyum ve dengenin ürünü sayışı, Allah'ın bunları sağlayan yüce varlık olduğu yönündeki Müslüman anlayışını örtük biçimde onaylama şeklinde algılanır. Galen'in gündemine almaktan uzak kalamadığı cinnet, sara, histeri ve frenit (ateşin eşlik ettiği zihin bulanıklığı) gibi hastalıkları geleneksel anlayışta yer bulan dört unsurdaki dengesizlikle açıklaması, İslam hekimlerini geniş çapta etkiler. Dolayısıyla aklî bozuklukların gerisinde vücut dengesindeki değişimlerin yattığı kanaati, İslam düşünürleri arasında da yaygınlaşır.[717] Melankoli üzerine bir risale yazan İshak İbn İmran'ın, hastaların gerçekte olmayanı, hakikatte varmış gibi idrak etmelerinden dolayı ortaya çıkan keder ve yalnızlık duygusunun kara safradan kaynaklı bir tür dengesizlik hali olduğunu belirtmesi buna bir örnektir. İshak İbn İmran'a göre insanlardan kimisi melankolik mizaca doğuştan yatkınken, bazıları ise ölçüsüz yeme ve içme veya düzensiz

---

712 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* s. 182; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 154,157; *Metafizik II*, s. 191; *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 117, 120; *Risâle fi'l-Kelâm ala'n-Nefsi'n-Nâtıka,* s. 197.

713 Levent Öztürk, *İslâm Tıp Tarihi Üzerine İncelemeler,* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013, s. 15; Galen'in çevrilen eserleri için ayrıca bkz. Dimitri Gutas, "Arapça'ya Tercüme edilen Yunanca Felsefî Eserler", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: İsam Yayınları, 2013, s. 777.

714 Zehra Gençel Efe, *İslam Tıp Tarihi: Gelişimi ve Kaynakları*, Ankara: Çizgi Kitabevi, 2019, s. 10; Dioskorides ve İslam tıp dünyasına etkileri için ayrıca bkz. Vedat Yıldırım, *Dioskorides'in Materia Medica'sı ve Türk-İslâm Tabâbeti,* (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, 2002, s. 24.

715 Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür,* s. 93.

716 Abdulhalik Bakır, "Geç Orta Çağ Avrupa'sında Tıp ve Tababet", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi,* C.1, S. 1, 2018, s. 103.

717 Andrew Scull, *Uygarlık ve Delilik: Kitabı Mukaddes'ten Freud'a, Tımarhaneden Modern Tıbba Akıl Hastalığının Kültürel Tarihi,* çev. Nurettin Elhüseyni, 4. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015, s. 57-58.

egzersizle sonradan bu durumu yaşar. Melankoliye korku, öfke veya şaşkınlık sebep olsa da aşırı safra birikimi hastalığın asıl nedenidir.[718]

Mizaçtaki denge oranının değişmesiyle ortaya çıkan ruhsal hastalıklar ve bunların tedavi yolları hakkında yaptığı *Mecnun: Ortaçağ İslam Toplumunda Deli* adlı çalışmasıyla Michael Dols, doğuya ait tıbbî metinlerin birçok akıl hastalığı ve tedavilerinin tanımını vermesine rağmen bu tanımların Galen geleneğiyle sınırlı olduğunu belirtir.[719] Dols'un iddia ettiği gibi İslam tıbbındaki deliliğin çeşitli halleriyle ilgili açıklamalar, Galen sistemine sıkı sıkıya bağlı kalınmasından ibaret değildir.[720] Tıp alanındaki bilgilerin zaman geçtikçe artmasına paralel olarak deliliğin beden ve ruhla ilgisine dair birikim de çoğalır. Burada en etkili katkıyı İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb* adlı eseriyle yapar.[721] İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-Tıbb*'ta bahsettiği gibi, insanlardan her birinin mizacındaki unsurlar ile zıt niteliklerin birbirinden farklı oranlarda karışması, bedensel sağlığı pozitif veya negatif açıdan etkiler.[722] Zıt nitelikler eşit oranda bir araya geldiğinde mizacın dengesi de yerinde olur. Ne var ki nitelikler arasındaki bu denklik, her zaman korunmaz ve bir nitelik diğerlerine baskın gelebilir. Söz konusu sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlıktan birisi üstün olursa basit bir dengesizlik yaşanır. Şayet dört nitelikten ikisi diğerlerine egemen olursa bileşik dengesizlik ortaya çıkar.[723] Karışımların oranındaki bu tür değişiklikler, beden ile nefsi etkiler ve hem bedensel hem de ruhsal birtakım hastalıklar oluşur. İnsanlardan her birinin iç yetilerinin sağlıklı işleyişi, mizaçlarındaki karışımların mutedil olmasıyla doğru orantılıdır.[724] Mizaç, dengeye ne kadar yakınsa fizyolojik ve psikolojik hastalığa yakalanma olasılığı o oranda düşer,[725] nesnel dünyadaki yaşayış ve algılayış biçimleri de bir o kadar sağlıklı gerçekleşir.[726] Hatta

---

[718] İshak İbn İmran (ö. 908) ve *Makale fi'l-Mealihuliye*'si hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Michael Dols, *Mecnun: Ortaçağ İslam Toplumunda Deli,* çev. Gamze Dinç, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013, s. 100.

[719] Dols, *a.g.e.,* s. 15.

[720] Abdurrahman Bedevî, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü,* çev. Muharrem Tan, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, s. 24; Neşet el-Hamârine, "İslam Medeniyetinde Tıp Tarihine Dair Yeni Bir Yorum", *İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası,* çev. Eyyüp Tanrıverdi, S. 20, 2012, s. 151.

[721] Hüseyin Gazi Topdemir, "İbn Sînâ ve Modern Tıbbın Doğuşu", *Bilim ve Teknik,* S. 537, 2012, s. 72.

[722] Galenos, *Kara Safra Hakkında,* s. 133; İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb 1,* s. 11.

[723] İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb 1,* s. 12.

[724] Bhikha, *Tıbb and the Concept of Temperament*, s. 3.

[725] Fahreddin Kerim Gökay, "Ruh Hekimliği Tarihinde İbn Sînâ", *Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbn Sînâ: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler,* 3.b., Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014, s. 377.

[726] Galenos, *Kara Safra Hakkında,* s. 134; İbn Sînâ, *Risâle fi'l-Kelâm ala'n-Nefsi'n-Nâtıka,* s. 197.

bu mizacın dengeli durumu, hayâlî suretlerin uyanıkken de algı nesnesi olarak duyumlanmasının yolunu açar:

> Faal Aklın *mütehayyile* gücüne uykuda iken vermiş olduğu tikellerle doğru rüyalar meydana gelirken, Faal Aklın verdiği ve *mütehayyile*nin, kendilerinin yerine taklitlerini alarak kabul ettiği makullerle de ilâhî şeylere dair kehânetler meydana gelir. Bunların hepsi uykuda da olur uyanıkken de. Ancak bunların uyanıkken olanları oldukça azdır ve çok az insanda görülür.[727]

Fârâbî'ye göre *mütehayyile* yetisi, Faal Aklın etkisini, uyku ve uyanıklık gibi farklı biliş düzeylerinde kabul eder. Hatta *tahayyül* yetisi güçlü olan insanların uyanıklık hali, uyku haliyle eşitlenecek öyle bir noktaya gelir ki uyku esnasında birleştirilen mesaj içerikli hayâlî formlar, bu insanların duyularının aktif olduğu anlarda bile, her bir karesinin tek tek hissedildiği algısal bir surete dönüşür.[728] İbn Sînâ'ya göre diğer insanların uykudayken rüya yoluyla bilinmeyene dair aldıkları bilgiyi, *mütehayyile*si son derece yetkin olan kişiler uyanıkken de alabilir. Öyle ki, duyular *mütehayyile*nin etkinliği üzerinde pasif kalırken, *musavvira* da *tahayyül*ün işleyişine müdahale edecek bir işlevde bulunmaz. Akıl yetisi de *tahayyül* ve duyuları denetimi altına alır. Rüya esnasında *tahayyül*deki hayâlî suretlerin hareketlenmesiyle film şeridine benzer peşi sıra akan görüntüler, peygamberlerde uyanıklık halinde de ortaya çıkabilir. Belirtilen deneyimi yaşayan insan, karşısında bir siluet algılar ve onun kendisiyle konuştuğunu ileri sürer. Bu kişilerin bilinçleri yerinde de olabilir, onlar duyulardan bağımsızlaştıkları için baygınlık da yaşayabilir.[729] Kendinden geçme hali, bilinç kaybı ve sara nöbeti olmadığı gibi herhangi bir hastalığın belirtisi de değildir. İbn Sînâ'ya göre nefs, yetilerinden birinin işlevini yapmaya güçlü bir şekilde odaklandığında, nefsin diğer yetileri sakin kalır. Saydam bir yüzeye veya parlak siyah bir karışıma veya dalgalı bir suya bakılarak dış duyuların algılaması minimize edildiğinde *tahayyül* yetisinin güçlendiği görülecektir.[730] Benzer şekilde *mütehayyile,* yoğun bir şekilde fiilini yaparsa, dış duyular devre dışı kalabilir. Bundan dolayı yüce âlemden gelen etkiyi kabul eden *tahayyül* yetisi, dış duyuların etkisiz kalmasına neden olabilir ve dış dünyayla kurulan iletişim, kişinin baygınlık geçirmesiyle birlikte kısa süreliğine sekteye uğrayabilir.[731]

---

727 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 178.
728 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 180.
729 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 154,157; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 235.
730 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 200; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 230.
731 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 152, 158; *İşaretler ve Tembihler*, s. 194; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 472.

Uyanıkken çevresindeki insanlar duymasa veya görmese de kendilerinin birtakım sesler işitip resimler gördüklerini dillendiren peygamberler, delilerle eşitlendikleri bir tutumla karşı karşıya kalmışlardır. Bunun yanı sıra peygamberin vahiy tecrübesi yaşamasını, peygamber inzivaya çekildiğinde aşırı düşünmeyle ortaya çıkan melankolik mizaca indirgeyen insanlar da olmuştur. Kabiliyetli insanların melankolik mizaca meyilli oldukları fikri, hasta olduğu varsayılan bu bireyin kutsiyet özelliğini kaybetmesine yol açacak eleştiriler almasına ve Dols'a göre mantikenin tekrar mania olarak kabul edilmesine neden olur.[732] Platon'da delilik olarak belirlenen mania, günümüzde bipolar bozukluğa karşılık gelir. Bipolar bozuklukta duygu ve düşünceler eyleme dönüştüğünde aşırı canlılık ve kontrol edilemez bir coşkunun yaşandığı manik hali, tam tersi durgun, isteksiz, kaygılı davranışların gözlendiği depresif bir hal takip eder. Platon'un bu mania tanımı, Hipokrat'ın da etkisiyle Aristoteles'te melankoliye dönüşür.[733] Melankoli, iki yönü içeren bir özelliğe sahiptir. Doktorlar tarafından doğal olarak nitelendirilen kısım, kanın koyulaşması ve kurumasıyla ortaya çıkar. Ateşli özellikteki ikinci tip ise doğal melankolinin, saf kanın, safra veya balgamın yanması sonucu meydana gelir. Ateşli tip melankoli, muhakeme gücüne ve bilgeliğe zarar verir. Yunanlıların mania yani delilik olarak gördüğü bu mizacın ateşi sönüp, geriye yalnızca kirli bir iz bıraktığında bile insan, kendisini sersemleşmiş hisseder. Melankolik mizacın delilik veya aklî dengesizlik olarak adlandırılmasının nedeni budur. Yalnızca doğal olarak adlandırılan kara safra, muhakeme yetisine ve bilgeliğe yardımcı olur.[734] Aristoteles'e göre mizaçtaki kara safra oranı ideal koşul ve ölçüde kaldığında fayda görülür. Kara safranın aşırı ısınması veya soğuması nedeniyle aklî dengede bozulma baş gösterebilir. Aristoteles, devlet adamlarını, şairleri, düşünürleri ve mitolojik kahramanları bu sebeple melankoli riski altında görür.[735] Bu açıklamalarda da görüldüğü üzere, Antikçağda melankolik kişiliğinden dolayı deli ve olağanüstü güce sahip kahraman arasında ilişki kurulmuştur.

---

[732] Dols, a.g.e., s. 47; Jean-Jacques Beaux'un Hz. Peygamberin ruh hastası olduğu iddiasına cevap olarak hazırlanan tıbbî rapor için ayrıca bkz. "Hazreti Peygamberin Şuurunun Tam Olduğuna Dair Fransız Tıb Akademisinin Raporu", çev. Feridun Nâfiz Uzluk, İstanbul: Sebil Yayınevi, 1996.

[733] Haydar Akın, *Antikçağ'dan Yeniçağ'a Delilik, Melankoli ve Cinlenme: Avrupa'da Aykırı Olma Halleri Üzerine Tarihsel Bir İnceleme*, (Doktora Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, s. 168.

[734] Marsilio Ficino, "Âlimlerin Melankolik Olmalarının Nedenleri ve Bu Hale Nasıl Geldikleri", çev. Serap Öztürk, *Cogito,* S. 51, 2007, s. 148.

[735] Aristoteles, *Karasafralılık,* 953a 10, s. 109; 954a 25-35, 954b 5-10, s. 116.

Doğrusu peygamberlerin de delilerin de *tahayyül* yetileri ortalama insanın *mütehayyile*sinden farklı bir kuvvettedir.[736] Nitekim sıradan insanların sadece uykuda görebildikleri hayâlî formları hem peygamber[737] hem de deliler uyanıklık halinde algılayabilir.[738] Bu durumda *tahayyül*ün uyanıkken görsel ve işitsel suret sunma gibi aynı fonksiyonu icra etmesi, iki grup insanın *tahayyül*lerinin denk olduğu anlamına mı gelir? Bu, açıkçası, cevabını hemen bulamayacağımız çetrefilli bir sorudur. Her şeyden önce insanların akıl ve *tahayyül* yetileri eşit düzeyde yetkin olsa da onların aşkın âlemden ulaşan etkiyi kabul edişleri, mizaçlarının niteliğine göre değişkenlik gösterir. Her insanın mizacı birbirinden farklı olduğu gibi mizacıyla *tahayyül*ü arasındaki bağlantı da güçlü ve zayıflık derecesine göre farklılık arz eder:[739]

> Faal Aklın etkisini mizacı kuru olan alsa da yanlış kabul eder, mizacı nemli olan ise verileni hızlı kabul eder buna rağmen çabuk unutur. Mizacı sıcak olan şaşkın ve mizacı soğuk olan da ahmak olduğundan onların verileni kabul etmeleri sağlıklı değildir.[740]

İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'daki bu açıklamalarına göre Faal Aklın etkisi, zıt niteliklerden birinin hâkim olduğu hallerde, doğru bir şekilde kendisine yer edinemez. Bu nitelikler, her ne zaman dengeye yaklaşırsa, işte o zaman mizaç da Faal Akıldan yansıtılanı kabul etmeye hazır olur. Bundan dolayı peygamberlerin mizaçları en mükemmel dengededir.[741] İbn Sînâ'nın *Metafizik*'te belirttiğine göre "peygamber, benzerinin varlığı her vakitte yinelenenlerden değildir. Çünkü onun gibisinin yetkinliğini kabul eden madde, mizaçların pek azında bulunur."[742] Bu sebeple delilerin aksine mizaçları dengeli olan bu insanlar, mutluluğu elde edebilir. Onların hem akıl hem de *tahayyül* yetileri kâmildir.[743] Peygamberin dengede olan mizacı, kendisine diğer insanların mizacını oluşturan unsurların oranıyla kıyaslanmayacak derecede mükemmel olan bir *tahayyül* işleyişi kazandırır. Mizacının dengesi ve *tahayyül*ünün güçlü olması sayesinde peygamber, Faal

---

736 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 180-182; *es-Siyâse,* s. 75.
737 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 178, 180.
738 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 182.
739 İbrahim Aksu, *İbn Sînâ Felsefesinde Mizâc Kavramı ve Nefs ile olan İlişkisi,* (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012, s. 77.
740 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs*, s. 160.
741 İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 117; *Risâle fi'l-Kelâm ala'n-Nefsi'n-Nâtıka,* s. 197; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 238.
742 İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 191; *en-Necât*, s. 341.
743 Fârâbî, *es-Siyâse,* s. 75; *Kitâbü'l Mille,* s. 42; İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 119.

Akıldan gelecek feyzi kabul eder. Vahiy akışı, *mütehayyile*den ortak duyuya ve sonrasında da duyulara iletilecek şekilde sağlıklı bir yönde ilerler.[744]

İbn Sînâ'ya göre *tahayyül*leri güçlü olduğundan sadece *mütehayyile*siyle hareket ettiği düşünülen delilerin de akıl gücü vardır.[745] Ancak mizaç bozukluğundan kaynaklanan bir hastalık yaşadıkları için delilerin duyu, *tahayyül* ve akıl yetileri arasındaki bağlantı da sağlıklı çalışamaz.[746] Onların duyu ve aklından biri durgun olduğunda *tahayyül* yetileri daha fazla fiil yapmak durumunda kalır. Bunun için de yoğun olarak *musavvira*daki suretler kullanılır. Böylece ortak duyuya yansıyan hayâlî suretler, dış dünyada varmış gibi görülmeye başlanır:[747] "Mecnunlar, *mütehayyile* gücünün birleştirdiği, ama bir varlığı olmadığı gibi, bir mevcudun taklidi de olmayan birtakım şeyler görür."[748] Ruhsal sağlığı bozuk olan bu insanlar, gerçekliği olmayan suretler görmeye başlar.[749] Onların *tahayyül*leri mizaçlarının kuruluğu nedeniyle aktiftir.[750] Akıl yetilerinin *tahayyül*leri üzerindeki etkinliği zayıflar. Diğer taraftan *tahayyül*leri, duyuya itibar etmeyecek kadar güçlenir. Özellikle kriz geçirme anlarında, safra dengesi bozuk olan sara hastalarının bedeni ve dış duyuları kontrolsüz bir şekilde hareket eder. Dış duyulara aşırı yüklenmeden dolayı *tahayyül*leri de fonksiyonunu yapmak için fazla efor sarf eder. Hastalık sebebiyle bedenin hareketlerinde ortaya çıkan ciddi artış, dış duyularıyla *tahayyül*leri arasındaki bağlantının belli bir zaman sonra kopmasına neden olur. Artık bu insanların *mütehayyile*sini dış duyular da engelleyemez.[751] Tam da bu noktada delilerin *mütehayyile*si, yüce âlemle iletişime geçilmesi hususunda nefsi teşvik eder. Duyuların da pasif kalmasıyla amelî aklını aktifleştiren insan yüce âleme yönelir. Bilinmeyene dair elde ettiği suretlerin amelî akıl vasıtasıyla *tahayyül*üne ulaşması neticesinde gaybî olanı müşahede eder. Bu kişi, pratik akıldan *mütehayyile*sine yansıyan veya *tahayyül* yetisinin doğrudan semâvî cisimlerden elde ettiği görülür suretler ve dış

---

744 Türker, *İslam Felsefesinde Nübüvvet Teorileri*, s. 25.
745 İbn Sînâ, *Risâle fi'l-Kelâm ala'n-Nefsi'n-Nâtıka,* s. 195.
746 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 152; *İşaretler ve Tembihler*, s. 197.
747 İsmail Hanoğlu, "Ebû Nasr el-Fârâbî'de Felsefî Antropolojinin Psiko-Metafizik Temelleri", *Diyanet İlmî Dergi*, C. 52, S. 1, 2016, s. 202.
748 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 182; İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb, 3/1*, s. 22, 37.
749 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 149; *İşaretler ve Tembihler*, s. 197; *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 118; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 120.
750 Galenos, *Kara Safra Hakkında,* s. 135; İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 119; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 474.
751 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 154; *el-Kânûn fi't-Tıbb, 3/1*, s. 151; *İşaretler ve Tembihler*, s. 195; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 476; *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 118; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 231; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 120; İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 176.

dünyada gerçekleşen olayların birebir örtüştüğüne tanıklık eder. Safrası bozuk olanların gelecekle ilgili kehânette bulunmaları bu şekilde gerçekleşir.[752] Öyle ki gerek Fârâbî gerekse İbn Sînâ, safra dengesi bozuk olanlar ve mecnunların *tahayyül* yetileri aracılığıyla Ay-üstü âlemle irtibata geçmesini yok saymaz:[753]

> Temel uzuvları bir hastalık etkilediğinde, nefs bütünüyle hastalık yönüne çekilir ve bu durum onu yetileri kontrol etmesinden alıkoyar. Dolayısıyla akıl ve duyudan biri zayıflar. Bu durumda *tahayyül* edilmiş suretlerin ortak duyunun levhasında görüntülenmesi inkâr edilemez.[754]

*Tahayyül*ü en üst seviyede işleyen kişi, mükemmele ulaşmasının verdiği coşkuyla; şizofren veya deli ise tahayyül edilenle gerçekte olan arasındaki çifte görünümün verdiği çaresizlikle öteleri yoklar.[755] *Tahayyül*ü normal işleyen bir insana nazaran ruhsal hastalığı olanlar, bu iletişimle elde ettiklerini, gerçekdışı bir formda kabul eder.[756] Bundan dolayı Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da nübüvvetin derecelerini sıralarken en son delilerden bahsederek bu sıralamada onları en alt derecede görür.[757] İbn Sînâ da *el-Mebde ve'l Meâd*'da mecnunların yüksek bir aşamada olmadıklarını şu sözleriyle belirtir: "Deliler, yüksek mertebede olmayıp aksine bayağı bir derecededir. Mecnunlar, uyanıkken uykuda gibi gaflettedir ve onların aklı, fiilini sağlıklı bir şekilde yapamaz."[758] Fârâbî ve İbn Sînâ, bilinmeyen hakkında haber vermelerine rağmen delilerin peygamberlerin derecesine asla ulaşamayacağı konusunda hemfikirdir. Filozoflara göre peygamberin de delinin de *tahayyül*ü güçlü olsa da peygamberin *tahayyül*ü artı, delinin ise eksi yönde aktivitede bulunur. Delilerin aşkın olanla bağlantı kurmasını kabul eden Fârâbî ve İbn Sînâ, onları yüceltici bir tavır takınmaz ve *tahayyül*lerinin işleyişinden dolayı delileri, nübüvvet skalasında en alt seviyeye yerleştirir.

Tahayyül yetisiyle ilgili tartışmalar; *mütehayyile*nin fonksiyonları, diğer yetiler ve bedensel mizaçla ilişkisi kapsamında nesnel dünyayla sınırlı bırakılmamış ve duyu ötesinden gelenin *tahayyül* üzerindeki etki ve sonuçları da incelemeye konu olmuştur. Antik felsefedeki *phantasia*ya olan dışsal etkenin mahiyeti hakkındaki belirsiz tutum, İslam filozoflarıyla birlikte bu tesirin Faal Akıl olduğu noktasında netleştirilmiştir.

---

752 İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 119-120; *Risâle fi'n-Nefs*, s. 121.
753 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 182; İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 119.
754 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 197.
755 Edward Murray, *Muhayyileye Dayalı Düşünmek,* çev. Yusuf Kaplan, İstanbul: Açılım Kitap, 2008, s. 154.
756 Fârâbî, *es-Siyâse,* s. 75.
757 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 182.
758 İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 120.

Aralarındaki görüş ayrılığına bağlı olarak Fârâbî *tahayyül* yetisine Faal Akıldan, İbn Sînâ ise semâvî cisimlerden direkt bir yansımanın olduğunu gündeme getirmiştir. Her iki filozof etkinin doğrudan olması yönüyle kaynağın farklılığına dikkat çekse de *tahayyül* yetisinin bu tesiri olduğu şekliyle veya duyulurlarla taklit ederek kabul etmesi konusunda görüş birliğindedir. Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre Faal Aklın etkisini doğrudan alma veya sembolleştirme seviyesi insanların *tahayyül* güçlerinin yetkinliğine göre değişkenlik gösterir. Bundan dolayı filozoflar merkezde gördükleri *tahayyül*ün etkinlik düzeyini dikkate alarak insanları gruplandırma yoluna gitmişlerdir. Bu bağlamda aklın, arzunun ve mizacın *tahayyül* yetisi üzerindeki etkisine göre filozof, nebi, sihirbaz ve delilerden oluşan farklı sınıflardan bahsederler. Bu insanların *tahayyül* yetilerinin birbirinden ayrı aşamalarda etkin olmasına bağlı şekilde bu gücün fonksiyonlarında ortaya çıkan değişiklikler, kişinin sadece uyanık olduğu zamanda değil uyku esnasında da belirir. Bu sebeple son bölümde *mütehayyile*nin insan uykudayken meydana getirdiği oluşumları ayrıntısıyla inceleyelim.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HAYALİ SURETLERİN İLHAMA, SEMBOLE VE YASAYA DÖNÜŞMESİ

I. İLÂHÎ GÖRÜNTÜ VE SESLERİN UYKUDA TECRÜBE EDİLİŞİ

Uyanıklık kadar yaşamın bir parçası olan uyku,[759] insanın canlılık özelliğini yitirmeden beynin kontrolüyle dış duyuları kullanmayı terk ederek[760] nesnel dünyadan iç yetilere yönelmesi durumudur.[761] Uykuda insanın tat alma, görme gibi kendine has olan bütün duyu fiilleri bilkuvve haldedir.[762] Nefsin iç yetilerinden aktif olan *mütehayyile*dir[763] ve onun etkinliği, uyanıklıktan ziyade uykudayken daha güçlü bir şekilde ortaya çıkar.[764] Uyku esnasında bu gücün duyulardan soyutlanıp gelen suretleri birleştirme ve ayrıştırma suretiyle yeni terkipler kurarak veya taklit ederek sunduğu görüntülerin ortak duyuya yansıması sonucunda rüyalar oluşur.[765] Miklos Maroth'a göre Aristoteles'in uyku ve rüya tanımının[766] devamını sağlayan İslam filozofları, rüyayı oluşturan yetinin de *tahayyül* olduğu konusunda aynı düşünceyi paylaşır. Ancak *tahayyül*ün bedensel mizaca ve arzu yetisine ait suretleri duyulur formlarla rüyada taklit etmesi, İslam filozoflarının *tahayyül*ün işlevine getirdikleri yeni bir özelliktir. İslam filozofları, bu ilaveyle birlikte rüyaların içeriğini de genişletir.[767]

*Tahayyül*ün taklit fonksiyonunun işlerlik kazanması için dış duyulardan soyutlanan suretlere ihtiyaç vardır. Uykudayken görsel formlar, diğer duyulardan gelen suretlere

---

[759] Ahmet Bahammam, "İslâmî Bir Perspektiften Uyku", çev. Faruk Özdemir, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 2, S. 3, 2013, s. 363.

[760] Özge Soysal, "Rüyanın Topolojisi", *Doğu-Batı,* S. 76, 2016, s. 33.

[761] Ebubekir Alan, "Kindî'de Zihin-Beden Etkileşimin İmkânı", *Metazihin: Yapay Zekâ ve Zihin Felsefesi Dergisi,* C. 1, S. 1, 2018, s. 68.

[762] Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi: Fizikten Metafiziğe İbn Rüşd'ün İnsan Tasavvuru,* İstanbul: İz Yayıncılık, 2015, s. 216.

[763] Kindî, *Risâle fî Mâhiyyeti'n-Nevm ve'r-Rüyâ*, s. 295; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 178; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 152; *İşaretler ve Tembihler*, s. 196; *Dânişnâme-i Alâî*, s. 470; *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 118.

[764] Kindî, *Risâle fî Mâhiyyeti'n-Nevm ve'r-Rüyâ*, s. 300; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 178; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî,* s. 470; *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 118.

[765] Özer Çetin, *Rüya Olgusu ve Dindarlık Üzerine Bir Araştırma,* Bursa: Emin Yayınları, 2015, s. 77; Halil Apaydın, "Rüya ve Fonksiyonu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 9, S. 9, 1997, s. 267.

[766] Aristoteles, *Doğa Bilimleri Üzerine (Parva Naturalia)*: *Uyumak ve Uyanık Olmak Üzerine,* çev. Elif Günçe, İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2004, s. 87; "Rüyalar Üzerine", çev. Ömer Osmanoğlu & Işın Akçay, *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* S. 4, 2017, s. 175.

[767] Miklos Maroth, "İslâmî Kültürde Rüyalar Bilimi", *Öneri Dergisi*, çev. Bünyamin Açıkalın, 1999, s. 266-267.

nazaran daha baskındır.[768] Dış duyu organlarına ait engeli bulunmayan bireyin rüyasında koku ve tat duyusuna dair gördükleri suretlerin oranı çok düşüktür ve dokunma duyusu söz konusu olduğunda bu oran daha da azalır.[769] Hatta koku ve tat duyusundan soyutlanan suretlerin rüyalarda yer almadığını belirten çalışmalara da rastlayabiliriz.[770] Görme ve işitme engeli olan bir kişinin düşlerinde ise, çoğunlukla, dokunma duyusuyla soyutlanan suretler yer alır. Doğuştan görme engelli ve görme duyusunu beş yaşından önce kaybetmiş kişiler, görsel suretleri rüyalarında tecrübe etmezken; görme yetisini yedi yaşından sonra kaybetmiş insanlar ise görüntülü düşler görebilir. Görme engeli, göz sinirlerinin hasar görmesi nedeniyle sonradan oluşmuş insanların rüyayı deneyimlemeyeceği düşünülür; oysaki bu sinirler, sadece suretlerin beyne taşınmasında aktif rol oynar. Bundan dolayı bu suretlerin canlandırılmasında duyu organları veya sinirler değil, *tahayyül* etkindir. Hatta bu insanların *tahayyül*leri zaman geçse de görüntülerle düş oluşturma özelliğini kaybetmez. Bazen de görme duyusunda herhangi bir problem olmadığı halde beyindeki bir hastalıktan, özellikle oksipital lobundaki görme alanının hasar görmesinden dolayı görsel algının renk, hareketi fark etme, mesafe ve yüzleri tanıma vb. işlevleri zarar görür ve insanların rüyalarında bu yönler de eksilir veya bunlara ait görüntüler tamamen kaybolur.[771] İşitme engeli olan bireyin rüyalarında ise işitsel suretlerin devreye girme ihtimali olmadığından karşılıklı konuşmayla ilgili görüntülerin tecrübe edilmesi imkânsızdır.[772]

Beş dış duyuda var olan bir hastalık veya organ eksikliği, duyuların zihne suret göndermesini engeller, bu da *tahayyül*ün fiilini yapamamasına yol açar. Öyle ki, duyulur suretler soyutlanamadığı için *tahayyül* rüya oluşturamayacağı gibi, Faal Akıldan yansıtılanı da duyulur surete dönüştüremeyip bunu yine rüya formatında sunamaz. Bedenin organları ve iç yetilerin işleyişi arasındaki bu bağlantıyı dikkate alan Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da erdemli şehrin ilk yöneticisinin özelliklerini sıralarken ilk maddeyi şu şekilde belirler: "Organlarının tam ve işler olması; organlarının kendileriyle ilgili işleri

---

[768] Kindî, *Risâle fî Mâhiyyeti'n-Nevm ve'r-Rüyâ*, s. 294; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 160; *İşaretler ve Tembihler*, s. 196; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 232; *Risâle fî Nefsi Nâtıka*, s. 186; İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 180.

[769] Douwe Draaisma, *Düş Dokumacısı,* çev. Türkay Yalnız, İstanbul: Metis Bilim, 2016, s. 146.

[770] Abdu'l-Hakim el-Afîfî, *Bilimsel ve Dini Açıdan Rüyalar ve Kâbuslar,* çev. Bünyamin Açıkalın, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011, s. 44.

[771] Draaisma, *Düş Dokumacısı,* s. 146.

[772] Manly Hall, *Rüya Sembolizmi,* çev. Özgür Umut Hoşafçı, İstanbul: Mitra Yayınları, 2011, s. 10.

yapmada [kendisine] uyması ve organlarından biriyle bu organa ait bir iş yapmak istediğinde onu kolaylıkla yapması [gerekir].”[773] Fârâbî’ye göre ilk yöneticinin genel olarak tüm organlarının özelde de dış duyularının sağlam olması, akledilir olanı *mütehayyile*siyle taklit etmesi[774] ve yönettiği kesimin asıl mutluluğa erişmelerini sağlayacak yöntemleri onlara hayal ettirmesi bakımından önemlidir.[775] Bundan dolayı *tahayyül*ün çalışmasını engelleyecek bedensel durumlar, bireyin başkanlık görevini yapmasının da önünü kapatır. İdaresi altındaki halkı mutluluğa ulaştıracak koşulları aktarması için yöneticinin bedensel ve ruhsal durumunun sağlığı olmazsa olmaz bir şarttır. Onun dış ve iç yetilerinin işbirliği devam ettiği sürece Faal Aklın etkisini uykudayken rüya kanalıyla da alabilir. En üst düzeydeki yöneticiden başlayarak yönetilenlerden tek tek her bireye varıncaya kadar insanların çoğu, *tahayyül*lerinin taklit derecesine göre birbirinden farklı rüyaları tecrübe eder. Bunlardan bir kısmı, ilâhî mesaj içerikli olabildiği gibi, kimisi de gündelik hayatla ilgili bir özellikte olabilir. Rüyaların meydana gelişi ve içeriğinin tahlili, her dönemdeki filozofların zihnini meşgul eden bir mesele olduğundan Fârâbî ve İbn Sînâ’nın rüya teorilerinde *tahayyül*ün rolünü anlama adına Antik filozoflardan itibaren rüyanın oluşumunun nefsin yetileriyle olan ilişkisi, mahiyeti ve yorumlanmasına değinelim.

A. ANTİK FELSEFEDE TANRI'NIN İNSANLA İLETİŞİMİNİN YOLU OLARAK RÜYALAR

Antik felsefede filozofların rüya konusundaki bakış açısı psikolojik, fizyolojik ve teolojik birçok açılımı içeren bir özelliğe sahiptir. Filozofların farklı yönlere ağırlık vererek yaptıkları her açıklama, rüyaya dair tartışmaları daha da alevlendirir. Son tahlilde bu tartışmalar, rüyada mesaj içerikli suretlerin görülüp görülmemesi, bu formların kaynağı ve içeriği noktasında kilitlenir. Özellikle de zaman periyodunun herhangi bir dilimindeki yaşantıdan haberdar olma düşüncesi, toplumun hangi tabakasından olursa olsun her insanın dikkatini çeken bir durumdur. Haliyle filozoflar da bu konunun arka

[773] Fârâbî, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, s. 200.
[774] Adem Çelik, “Farabi’nin Siyasal Felsefesinde Mutluluk ve ‘İlk Başkanlık’ Arasındaki Zorunlu İlişki”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi,* C. 7, S. 1, 2018, s. 277.
[775] Müfit Selim Saruhan, “Farabi’de Medeniyetin Kurucu İlkeleri Üzerine”, *Kutadgubilig,* S. 18, 2010, s. 394.

planını anlama çabası içinde olmuşlardır.[776] Hayâlî konfigürasyonların rol oynadığı rüyaları, gerçeğe ulaşmanın bir aracı olarak gören Pythagoras, ruhun uykudayken bedenden ayrılarak tanrısal yurduna dönüş yaptığını düşünür. Bu yolculuk neticesinde ruh, tanrısal gerçekliğe erişip kehânette bulunur. Miletli tarihçi Hekataios ve Ksenophanes ise uyku aracılığıyla gerçekleşen kehâneti reddeder. Ksenophanes'in bu tavrı, Herakleitos'ta da derinleşerek devam eder. Herakleitos'a göre rüyalar, doğruya ulaşmanın aracı olamaz. Herakleitos'ta uyku, yaşam ile ölüm arasında olma hali kabul edildiği için uyuyan insan varoluşun anlamını idrak edemez ve Logos'tan habersizdir: "Geceleyin gözün ışığı söndüğünde, insan bir kandil yakar kendine; yaşarken ölüye dokunur uykusunda; uyanıkken uyuyana."[777] Herakleitos'un bu ifadelerinden insanın uyanıkken Güneş'ten yansıyan ışıkla hakikati daha iyi görebileceği, kandil ışığında görülenlerin yanıltıcı görüntüler olduğu; bundan dolayı da rüya aracılığıyla hakikatin elde edilemeyeceği anlaşılabilir.[778] Herakleitos'a göre insan, uyandığında, gerçekle olan bağlantısını tekrar kurar. Herakleitos, kehâneti tamamıyla reddetmez ve kehânetin uykuda rüya yoluyla değil de insanın bilinçli olduğu uyanıklık halinde gerçekleştiğini düşünür. Filozof, kehânetin uyanıkken meydana geldiğini savunarak Apollon'dan şöyle bahseder:[779] "Kehâneti Delphoi'de olan efendi ne söyler ne de gizler, sadece işaret eder."[780] Herakleitos'a göre "Görünmeyen, görünür olanda gizlenmiştir."[781]

Herakleitos'un gerçeğin uyurken değil de sadece uyanıkken elde edilebileceği fikri, Platon'da manasını yitirir.[782] Platon, Tanrı'nın görsel ve işitsel mesajlarının insana ulaşmasında onun uyku ile uyanıklık hali arasında herhangi bir ayrım yapmaz: "Tanrı, uyanıkken ve uykudayken yolladığı görüntüler (*kata phantasies*), sözler ve işaretlerle insanları yanlışa sürüklemez."[783] Platon ve Artemidorus'a göre Tanrı, rüyadaki işaretlerle insanın kötü yönlerini düzeltmeyi ve hayatla ilgili herhangi bir karar alırken onlara yardım etmeyi arzuladıkları için, geleceği görebilme yeteneğini *phantasia*yı aracı kılarak

---

776 Ferda Şenel, "Rüyalar", *Bilim ve Teknik*, S. 444, 2004, s. 41.
777 Ömer Osmanoğlu, "Aristoteles'in Rüya Teorisi ve 'Rüyalar Üzerine' Adlı Eserinin Çevirisi", *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* S. 4, 2017, s. 144.
778 Herakleitos, *Fragmanlar,* Fragman 26, çeviri-yorum Cengiz Çakmak, 2.b., İstanbul: Alfa Yayınları, 2018, s. 85.
779 James Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri,* çev. Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019, s. 229.
780 Herakleitos, *Fragmanlar,* Fragman 93, s. 225.
781 Herakleitos, *Fragmanlar,* Fragman 54, s. 143.
782 Silverman, *Plato on Phantasia*, s. 143.
783 Plato, *The Republic I-V*, 382a-e, ss. 193-197.

insan ruhuna işlemişlerdir.[784] Akıldan gelen düşünceler, ışınlar alan ve gözle görülebilir görüntüler oluşturan bir aynaya çarpar gibi karaciğer üzerinde etkide bulunur. Böylece karaciğerde birbirinden farklı imgeler (*phantasmata*) ortaya çıkar.[785] İnsan, rüyada tamamen pasiftir ve Tanrı'nın kendisine gönderdiği imgelere tabi olur. Rüyada beliren imge (oneiros), gerçek bir varlığın, Tanrı tarafından yollanan hayâlî bir kopyasıdır. Tanrı, rüyada insanı kendi varlığına davet eder. İnsan, ancak ruhun yetileri aracılığıyla Tanrı'yla iletişime geçebilir. Böylece rüyalar, Antik Yunan'da insanın Tanrı'yla ortak olan varlıksal durumunu keşfetmesinde büyük rol oynar.[786] Tanrılar, insanlara gelecekten haber vermek istediklerinde bunu bazen de insanların *phantasia*sındaki imgeleri hareketlendirip rüyalarına dâhil olarak gerçekleştirir. Tanrıların bir ikramı olan rüya, mükemmel olan varlığa bakmamıza ve âlem ruhuyla bütünleşmemize izin verir. Yaşamın değerini yakalamanın yolunu *phantasia*ya yansıtarak gösteren Tanrı'dır.[787] Synesios'un *De İnsomniis*'te belirttiğine göre Tanrı'yı gözlerimizle görmek nimettir, onu *phantasia*nın yardımıyla kavramak büyük bir ayrıcalıktır. Rüyayı gören kişi, Tanrı'nın müdahalesinin farkındadır. Böylece düş, gerçek mesaja dönüşür ve bilinmeyen kristalleşir.[788]

Aristoteles ise uykuda rüya yoluyla ortaya çıkan kehâneti kabul edip etmemenin çetrefilli bir mesele olduğunun farkındadır. Bir yandan insanların birçoğunun rüyaları değerli görmesi ve rüyaların bazı konulara ilişkin öngörüler içermesi bunun doğru olduğu konusunda Aristoteles'i tereddüde düşürür. Diğer yandan rüyada görülen bir olay örgüsü ile dış dünyada henüz oluşmamış bir durum arasında bağlantı kurulması kehâneti reddetme noktasında Aristoteles'in elini güçlendirir.[789] Filozof, rüyaların oluşumuyla ilgili fizyolojik bir açıklama geliştirmeye çalışır. Ona göre düşler, dış dünyada soyutlanan

---

[784] Medet Yolal, "Antik Rüyalar, Çağdaş Düşler", *Doğu Batı,* S. 76, 2016, s. 92.

[785] Platon, *Timaios 71e-72a,* s. 89-90; Fahrettin Olguner, İslam dünyasına sunulan *Timaios* metninde bazı kavram ve meselelerin çıkartılmış olduğunu belirtir. Hatta pasajların bazılarında sonuç cümleleri seçilmiş, konuyu açıklayan kısımlar alınmamıştır. [Fahrettin Olguner, *Batı ve İslâm Dünyasında Eflâtun'un Timaios'u,* Ankara: Aktif Düşünce, 2019, s. 13.] Metnin aslında yer verilen *hayal* yetisi ve kehânet arasındaki ilişkinin tercümeye alınmamış olması Olguner'in savını destekler niteliktedir. [Olguner, *Batı ve İslâm Dünyasında Eflâtun'un Timaios'u,* s. 75.]

[786] Zaimoğlu, *Rüya: Göğe Yükselen Merdiven,* s. 154.

[787] Patricia Cox Miller, *Geç Antik Çağda Düş Görme: Bir Kültürün Düş Gücüne İlişkin Araştırmalar,* çev. Medet Yolal, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2015, s. 21.

[788] Synesius, "De İnsomniis, 135B-136B", *On Prophecy, Dreams and Human Imagination,* ed. Donald A. Russell and Heinz-Günther Nesselrath, Germany, 2014, s. 21.

[789] Aristotle, "Parva Naturalia: De Divinatione Per Somnum", 463b 15, *The Works of Aristotle,* ed. J. Beare & David Ross, Oxford: Clarendon Press, 1908, s. 101; "Uykudaki Kehanet Üzerine", çev. Hatice Nur Erkızan, *Felsefelogos,* 2001, s. 143.

uyarıcıların uykuda belli bir eşik değerini aşmasından kaynaklanır.[790] İnsanlar, rüyada gök gürlediğini veya ateşin içinde yürüdüklerini zannettikleri halde gerçekte kulaklarında hafif bir yankılanma veya vücutlarında bir ısı vardır. Bu durumda rüyalar, sadece duyumların eseri olarak düşünülmelidir.[791]

Aristoteles'in bu fikri birçok çalışmaya da ışık tutar. Douwe Draaisma, *Düş Dokumacısı* adlı eserinde kehânetin kaynağını ilâhî olandan uzaklaştırarak beynin elektrik dalgalarına indirgeme çabası içerisindedir. Bu konuda suikasta kurban giden başkanın kendi ölümünü rüyasında görmesini ve ikinci bir vakıa olarak da bir gencin savaştaki abisinin ölüm gününü haber vermesini inceler. İki olayda da kendisinin veya yakınının ölüm kaygısı ve korkusunun neden olduğu beyin dalgaları bu tür rüyaların görülmesine yol açmıştır.[792] Aristoteles'e göre insanların kendisi ve dostları hakkında bu tür özel öngörülere sahip olması çok doğaldır.[793] Yakın dostluk kuran insanlar birbirlerinden uzakta olsalar bile karşı tarafın yaşadığını algılama hissi sürekli tetiktedir. Bundan dolayı rüyada görülenlerin ilâhî içerikte bir anlamı yoktur, her şey duyum sınırları içinde gerçekleşir.[794] Aristoteles, rüyaların gelecekle ilgili haber taşımasını reddetmek için farklı bir argüman daha geliştirir. Buna göre rüyalar ile meydana gelecek olay arasında bir bağlantı olduğu düşünülürse, uykuda görülenler, bu olayların ya nedeni ya da işareti olabilir. Ancak Ay'ın Güneş tutulmasının nedeni veya yıldızın belirişinin karanlığın işareti olması gibi rüyalar da herhangi bir olayın sebebi veya belirtisi olamaz. Rüyasında deniz savaşında bir geminin battığını gören kişi, uyandığında olayın aynıyla gerçekleştiği haberini alsa bile Aristoteles'e göre, bu rüya, geminin batma sebebi değildir:

> Rüya ne onu gören insanın eyleminin bir belirtisi ne de nedenidir; fakat yalnızca bir rastlantıdır. Birçok rüya, rüya olarak kalır; gerçekleşmez; çünkü rastlantılar ne genel olarak ve hatta ne de sürekli olarak meydana gelir.[795]

Alıntıda da görüldüğü üzere, Aristoteles'e göre rüyalar ile dış dünyada oluşan olaylar arasında sebep-sonuç ilişkisi yoktur ve bu rüyalar herhangi bir anlam da içermez. Güneş tutulduğu anda birinin yolda yürüyor olması nasıl rastlantıysa ve tam tersinin olması da imkân dâhilindeyse rüyada uzak mesafede meydana gelen olayın görülmesi de

---

[790] Tuncay Saygın, "Felsefenin Kâbusu: Rüyalar", *Doğu Batı,* S. 76, 2016, s. 57.
[791] Aristotle, *De Divinatione Per Somnum, 463a 5-20*, s. 100; *Uykudaki Kehanet,* s. 142.
[792] Draaısma, a.g.e., s. 84-97; Ağar, a.g.m., s. 42.
[793] Aristotle, *De Divinatione Per Somnum* 464a 5-15, s. 102; *Uykudaki Kehanet,* s. 144.
[794] Richard Wiseman, *Gece Okulu: Uykunun ve Rüyaların Gizli Bilimi,* çev. Ekin Duru, İstanbul: Pegasus Yayıncılık, 2018, s. 184.
[795] Aristotle, *De Divinatione Per Somnum* 463b 5-10, s. 101; *Uykudaki Kehanet,* s. 142.

sadece rastlantıdır. Bu tür rüyalar kesinlik içermez, gerçekle kısmen uyumludur, aynıyla ortaya çıkması da olasıdır.[796] Kehânete temkinli yaklaşan Aristoteles, *phantasia*larındaki hayâlî suretlerin sürekli hareketli olması nedeniyle bu tür rüyaları geveze ve melankolik tabiatlı insanların daha fazla gördüğünü söyler. Aristoteles'e göre onların *phantasia*ları gerçeğe birebir uygun bir olay örgüsü üretir ki bu insanlar tek-çift oynayan kumarbazlar gibidir: "Zarı ne kadar çok atarsan, o ölçüde şansın da artar."[797] Bu söylemiyle Aristoteles, sıradan insanların kehânette bulunmasını doğal bulur. Akıl yetilerinin değil de *hayal*lerinin güçlü olduğu bu insanlara geleceğin bilgisinin verilmesi Aristoteles'e mantıklı gelmez: "Tanrı'nın rüyaları erdemli insanlara değil de sıradan insanlara gönderdiğini düşünmek saçmadır. Eğer görüntüleri gönderen Tanrı olsaydı; bunlar, uyanıkken de ortaya çıkardı ve sadece erdemli insanlara gelirdi."[798] Aristoteles'e göre *hayal* yetisi güçlü olan kişilerin dış uyarıcılara karşı üst düzey duyarlı olmaları, bu tür rüya görmelerinin de yolunu açar. Onların *hayal* yetileri ile akılları arasındaki bağlantı zayıftır ve *phantasia*ları başıboş hareket eder. Geleceği görme yeteneğinin aklın üstünlüğüyle hareket eden erdemli kişilerde değil de *hayal* yetilerinin güçlü olduğu insanlarda belirmesi Aristoteles'e göre saçmadır. Tanrı'nın rüyaya müdahale ettiği düşüncesine de karşı olan Aristoteles, bu konudaki görüşünü netleştirme adına rüyaları oluşturan *phantasia*nın geleceği gösterme ve ilâhî olanı yansıtma fonksiyona sahip olup olmadığına odaklanarak meseleye açıklık getirmeye çalışır:

> Rüyaların geleceği gösterme gibi bir işlevi yoktur. Aşağı derecedeki canlılar da dâhil hayvanların rüya gördükleri düşünülürse; rüyalar, Tanrı tarafından gönderilmiş olamaz.[799]

Aristoteles'e göre *phantasia* sadece insanda bulunmaz aynı zamanda mercan, deniz anemonu, sünger, midye, ahtapot gibi aşağı tabakadaki ve karınca, arı gibi orta tabakadaki canlılarda da bulunur.[800] *Phantasia*nın bu özelliğinin ortaya çıktığı uyku hali, bitkileri dışarıda tutarsak, algılama yeteneği olan canlılarda gözlemlenir.[801] Her canlı uyur veya uykuya çok yakın bir davranış sergiler. Beş dış duyusu olan hayvanlar olduğu gibi, dış

---

796 Aristotle, *De Divinatione Per Somnum* 463a 5-10, s. 100; *Uykudaki Kehanet,* s. 142.
797 Aristotle, *De Divinatione Per Somnum* 463b 15-20, s. 101; *Uykudaki Kehanet,* s. 143.
798 Aristotle, *De Divinatione Per Somnum* 464a 5-15, s. 101; *Uykudaki Kehanet,* s. 144.
799 Aristotle, *De Divinatione Per Somnum* 463b 15, s. 101; *Uykudaki Kehanet,* s. 143.
800 Papachristou, *Three Kinds or Grades of Phantasia in Aristoteles's De Anima*, s. 33-34; İbn Bâcce'nin *Kitâbu'n-Nefs* ve *Tedbîru'l-Mütevahhid*'te belirttiğine göre tırtıl ve sinekte *tahayyül* yetisi bulunmaz. Bu tür canlılarda *tahayyül*ün var olduğu kabul edilse bile bu yeti duyudan ayrı değildir ve *tahayyül*ün etkinliğinde netlik yoktur. [İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs,* s. 62; *Tedbîru'l-Mütevahhid,* s. 81.]
801 Aristoteles, *Uyumak ve Uyanık Olmak Üzerine, 454a,* s. 86.

duyularının sayısı farklılaşan canlı türleri de vardır. Duyu sayısı birbirinden farklı olan hayvanların uyku deneyimi de aynı değildir. Duyu organı az sayıdaki canlılar da uyumalarına rağmen bu uyku, diğerlerine kıyasla sadece var olan duyularda gerçekleşir.[802]

Hayvanlar, uyku esnasında dış uyarıcılara karşı tepkisizleşir. Buna sinek, arı, hamamböceği, akrep, balık, kaplumbağa ve sürüngenler dâhildir.[803] Canlıların uyuduğu belirtilse de türlerin tamamının uykunun her aşamasını tecrübe ettiği söylenemez. Uyku aşaması ölçülebilen her tür, rüya görülmeyen devreye yani NREM uykusuna dalar. Rüya görmekle bağdaştırılan REM uykusunu deneyimlediğine dair böcek, amfibi, balık ve çoğu sürüngende net bir işaret yoktur.[804] Fare,[805] kuş,[806] karadayken fok bir de yunus ve katil balina dışındaki deniz memelileri tam REM uykusu uyur.[807] Hayvanlar da rüya görür, hatta rüya görme düzeyleri birbirinden farklıdır. Yabanî hayvanların rüya görme oranı, evcil hayvanlarla kıyaslandığında daha yüksektir. Algıladığı nesneler sınırlı olduğundan evcil bir köpek nadir rüya görür. Av köpeği ise avlanma sonrası heyecanlı bir rüyanın güçlü belirtisini gösterir. Av köpeği gibi insanlara hizmet eden rehber ve polis köpekleri de evcil köpeklere nazaran daha sık rüya görür.[808]

İnsan dışındaki canlıların rüya görmesini temele alan Aristoteles, buna dayanarak rüyaların mesaj içermeyeceğini ve Tanrılarla da iletişimin yolu olmadığını savunur. Bu düşüncesini güçlendirmek için de Aristoteles'in *phantasia*nın özelliklerini aslî ve ilineksel olarak ikiye ayırdığını söyleyebiliriz. Bu durumda Aristoteles'e göre *phantasia*nın rüya oluşturması aslî bir özelliktir. Aristoteles, *phantasia*nın rüya

---

802 Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi,* s. 220.

803 Aristoteles, *Uyumak ve Uyanık Olmak Üzerine, 455a,* s. 88.

804 Watthew Walker, "Niçin Uyuruz? Yeni Uyku ve Rüya Bilimi", çev. Sevinç Seyla Tezcan, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2019, s. 77.

805 Farenin beynindeki konumlama ve yön bulmada etkin olan hipokampus sinir hücrelerinin REM uykusundayken de uyanıklıktaki gibi sinyal verdiğini gösteren araştırmanın ayrıntıları için ayrıca bkz. Kenway Louie and Matthew Wilson, "Temporally Structured Replay of Awake Hippocampal Ensemble Activity During Rapid Eye Movement Sleep", *Neuron,* 2001, ss. 145-156.

806 Kuşların uykuları unihemisferik niteliktedir, yani beyinlerinin sadece yarısıyla uyuyabilirler. Kuşlar yalnız olduklarında beyinlerinin yarısı NREM uykusu uyurken, uyanıklığı sağlayan diğer yön ve buradaki göz, çevresel tehditlere karşı uyanık kalır. Sürü halindeyken ise durum farklıdır. Sağ ve sol uçlardaki kuşlar, beyinlerinin bir kısmıyla uyur; ortadaki kuşlar ise beyinlerinin iki yarısıyla birden uyur. İşte bu esnada rüya evresi olan REM uykusu gerçekleşir. [Walker, a.g.e., s. 82-83.]

807 Francis Crick & Grame Mitchison, "The Function of Dream Sleep", *Nature,* Vol. 304, 1983, s. 111; Yunus balıkları, beyin yarım kürelerinin sadece bir kısmını kullanarak uyur; diğer kısmı uyanık kalır. Her iki saatte bir uyuyan ve uyanık olan beyin yarım küreleri nöbet değiştirir. [Şenel, *Rüyalar*, s. 40.]

808 Hall, *Rüya Sembolizmi,* s. 9.

üretmesini kabul etmesine rağmen aynı yetinin rüya yoluyla geleceği göstermesini onaylamaz. Hem Fârâbî hem de İbn Sînâ, Aristoteles'in aslî özellik olarak belirlediği *hayal* yetisinin rüya oluşturmasını kabul eder. Ancak rüya görme konusunu insan özelinde ele alırlar ve hayvânî nefsin *tahayyül* yetisine sahip olduğunu düşündükleri halde Aristoteles gibi hayvanların rüya gördüklerine dair bir açıklama yapmazlar. Ayrıca Aristoteles'in *phantasia*nın ilineksel niteliğiyle ilgili yukarıda belirttiğimiz tespitlerine de katılmazlar. Şimdi de Fârâbî ve İbn Sînâ'nın *tahayyül* temelli rüya teorisine ayrıntılı bakalım.

B. İSLAM FELSEFESİNDE RÜYALARIN İÇERİĞİ

1. Mesaj İçerikli Rüyaların Nübüvvete Dönüşümü

Mütehayyile yetisi etkinliğini sadece uyanıkken değil uyku esnasında da gösterir. Bu yeti, insan uyuduğunda duyu algısının sürekli suret göndermesinden ve akla da hizmet etmekten kurtulduğu için taklit fiilini yapmaya yönelir.[809] *Mütehayyile*nin akledilir olanı veya mizaç ile arzunun verilerini duyularla taklit ederek bir benzeri veya zıddını üretme niteliği sayesinde rüyalar birbirinden farklı içeriklerde oluşur. Taklidin derecesine göre rüyalarda da görüntülerin ifadesi net veya belirsiz olabilir.[810] İnsanın mizacı dengeliyse, rüyalar da başlangıcı ve sonu olan bir kurguyla görülür.[811] Ama insanın mizacı sıcak ve kuruysa, mizacın bu durumu *tahayyül*ü de etkiler, düşler de karmaşık hale gelir.[812] *Tahayyül* yetisi tam olarak tanımlanamayan görüntüler sunarak olumsuz duygular içeren kâbusları meydana getirir.[813] Bu tür rüyalarda *tahayyül*ün duyulur olanı benzer ve zıddıyla taklit ettiğinden bahsedemeyiz.[814] Açıkçası uyanıkken kelimeleri bir araya getirerek cümle kurmakta zorlanan zihni karışık bir kişi, uyuduğunda da karmakarışık rüyalar

[809] Kindî, *Risâle fî Mâhiyyeti'n-Nevm ve'r-Rüyâ*, s. 295; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 178; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 152; *İşaretler ve Tembihler*, s. 196; *Dânişnâme-i Alâî*, s. 470; *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 118.

[810] Atilla Arkan, "Meşşâî Gelenek Bağlamında İbn Rüşd Felsefesinde Rüya", *Dîvân İlmî Araştırmalar,* S. 15, 2003, s. 98.

[811] İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb, 3/1,* s. 25; *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 117; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 233.

[812] Jacques Montangero, *Rüyanın Psikolojisi: Rüyalar Hakkında Her Şey,* çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Say Yayınları, 2016, s. 39.

[813] Erdal Ağar, "Rüyaların Nörobiyolojisi", *Doğu-Batı,* S. 76, 2016, s. 44.

[814] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 157; *Etki ve Edilginin Kısımları*, s. 626.

görecektir. Bundan dolayı zihni bulanık olan insanın kâbusla gördüğü şeylerin hakikatte hiçbir manası yoktur.[815]

Fârâbî'ye göre mizacı dengeli olan bir insanın gördüğü rüyaların ise iki yönü vardır. Rüyaların bir yönü bedensel mizacı oluşturan karışım oranları, duyu algısının soyutladığı suretler ve arzu yetisiyle ortaya çıkar.[816] Bu tür rüyalar, *tahayyül*ün diğer yetilerin verilerini kullanarak bedeni etkilemeyi uyurken de sürdürmesiyle oluşur.[817] Fârâbî, *tahayyül*ün etkiye açık bir yeti olduğunu bedensel mizaç, duyu ve arzuyla bağlantı kurarak açıklar. Filozof, bu düşünceyi dayanak kabul edip tesiri alma yeterliliği olan *tahayyül*ün rol oynadığı ve kategorik açıdan ayrı gördüğü bir rüya türünden daha bahseder.[818] Bu türde de *tahayyül* gücü, insanüstü ilâhî bir kaynağın etkisini uyku esnasında kabul eder.[819] Ay-üstü âlemle bağlantı kurulmasında uyku bulunmaz bir fırsattır.[820] Uyanıkken bedenin fiilleriyle ve duyusal algıların sürekli soyutlamasıyla meşgul olan nefs, uyku esnasında bu bağlardan kurtulur.[821] Uyurken bedenin hareketlerinin minimum seviyeye inmesi ve duyuların pasif kalmasıyla da yüce âlemle iletişime geçmek için gerekli zemini bulur.[822]

Fârâbî'ye göre bu iletişimle birlikte nesnel dünyada birebir gerçekleştiğine şahit olduğumuz rüyalar tecrübe edilir: "Faal Aklın *mütehayyile* gücüne uykuda iken vermiş olduğu tikellerle doğru rüyalar meydana gelir."[823] *el-Medînetü'l-Fâzıla*'daki bu cümleden yola çıkan Richard Walzer'e göre *tahayyül*ün doğru rüyaları oluşturduğunu düşünen

---

[815] Kindî, *Risâle fî Mâhiyyeti'n-Nevm ve'r-Rüyâ*, s. 306.

[816] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 176; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 159; *el-Kânûn fi't-Tıbb, 3/1,* s. 24; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 470; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 233.

[817] Arkan, *Meşşâî Gelenek Bağlamında İbn Rüşd Felsefesinde Rüya*, s. 98.

[818] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 198; *es-Siyâse,* s. 79; *Risâle fi'l-Akl*, s. 20; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 220; *en-Necât*, s. 206; *İşaretler ve Tembihler*, s. 113; *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 117.

[819] Kindî, uyku ve rüyanın mahiyetini incelediği risalesinde, *musavvira*nın duyudan farkını ortaya koyarak rüyayı oluşturan yetinin *musavvira* olduğunu belirtmesine rağmen, Ömer Türker'e göre filozof, *musavvira*nın peygamberlikle ilişkisine değinmez. Kindî'nin bu risaledeki görüşleri, Fârâbî'nin eserlerinde görüleceği şekliyle *tahayyül* gücüne dayalı bir nübüvvet teorisi geliştirmediğini gösterir. [Ömer Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî,* İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 48.]; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* s. 178.

[820] Kindî, *Risâle fî Mâhiyyeti'n-Nevm ve'r-Rüyâ*, s. 294; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 160; *İşaretler ve Tembihler*, s. 196; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 232; *Risâle fî Nefsi Nâtıka*, s. 186; İbn Bâcce, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 180.

[821] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 178; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 152; *İşaretler ve Tembihler*, s. 196; *Dânişnâme-i Alâî*, s. 470; *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 118.

[822] İsmail Erdoğan, "İslam Filozoflarının Rüyanın Mahiyeti Hakkındaki Görüşleri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C. 16, S. 1, 2003, s. 67.

[823] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* s. 178; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 155; *İşaretler ve Tembihler*, s. 196; *Dânişnâme-i Alâî*, s. 470; *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 118; *Risâle fî Nefsi Nâtıka*, s. 186.

Fârâbî, Aristoteles'in rüyada gerçekleşen kehâneti reddetmesinden uzak durur.[824] Zira *tahayyül* yetisi, uyurken de doğrudan Faal Akıldan tikel olaylarla ilgili bilgileri alabilir. Rüya kanalıyla gerçekleşen bu bildirimin yanlışa işaret etme ihtimali oldukça düşüktür.[825] Fârâbî'den önce de felsefî gelenekte bahsedilmiş olan Tanrı'nın doğruyu gösterme ve insandaki kötü yönleri düzeltme amaçlı insanın *phantasia*sını etkisine alarak gösterdiği mesaj içerikli doğru rüyaların yeri böylece korunur.[826] İslam düşüncesinde rüya geleneği, farklı medeniyetlerin rüyayla ilgili görüşlerinin kesişiminde kendine yer edinmiş,[827] bu gelenekler sentezlenerek İslamî formata büründürülmüş, rüya teorisi söz konusu olduğunda İslam düşüncesi kendine özgü ve zengin bir miras haline gelmiştir.[828] Bu birikime katkı sağlayanlardan biri olarak Fârâbî, uyanıkken gerçekleştiğini düşündüğü nübüvvetin uyurken deneyimlenen rüyalar yoluyla devam ettiğini belirtir:

> *Mütehayyile* gücü son derece yetkin olan insanın, Faal Akıldan, meydana gelmiş ve meydana gelecek olan tikelleri veya onların duyulur taklitlerini alması […] ve onları görmesi imkânsız değildir. Böylece bu insan, (a) aldığı ve gördüğü tikeller vasıtasıyla şimdi olan ve ileride meydana gelecek olan şeylere ilişkin nübüvvete (*النبوة*) sahip olurken, (b) aldığı makuller vasıtasıyla da ilâhî şeylere ilişkin nübüvvete sahip olur.[829]

Fârâbî'ye göre *tahayyül*ün en üst yetkinlik düzeyi ve aşağısında her bir seviyede beliren değişik şekillerdeki fonksiyonu nübüvvetin farklı derecelerinde anlam bulur. Bu, uyku ve uyanıklık hallerinde akışın tikel ve tümel içeriğine göre şekillenir. Fârâbî'nin nazarında dış duyuların pasif kaldığı uykuda kazanılan geleceğe dair tikel bilgiler, *tahayyül*ü üst düzeyde çalışan bireylerde nübüvvetin bir görünümüne dönüşür. Fârâbî, metnin bu kısmında, doğru rüyaların mesaj içerikli olmasının ötesinde bir işleve sahip olduğunu belirtir. Fârâbî'nin burada vurguladığı günlük telaşları veya beden ile diğer yetilerin *tahayyül*e üstünlüğünü içeren düşler değil, Faal Aklın müdahalesinin ortaya çıktığı rüyalardır. Bu hassasiyetle Fârâbî, yanlış bir form içermeyen rüyalardan nübüvvet içerikli sadık rüyalara doğru genişleyen bir değişimi gerçekleştirir.

---

824 Walzer, *al-Fârâbî's Theory of Prophecy*, s. 146.

825 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 174, 196; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 478.

826 Platon, *Timaios 71e-72a*, s. 89-90; Plutarch, *Moralia V: The Oracles at Delphi,* s. 275; Iamblichus, *On the Mysteries,* s. 115.

827 Marcia Hermansen, "İslamiyet'te Rüyalar ve Rüya Görme", *Psikolojik Kültürel ve Dini Boyutlarıyla Rüyalar,* ed. Kelly Bulkeley, çev. Dilek Cenkçiler, Ankara: Odtü Yayıncılık, 2008, s. 73.

828 Nile Green, "The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam", *Journal of the Royal Asiatic Society,* Vol. 13, No. 3, 2003, s. 288.

829 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* s. 180.

Fârâbî, gerçeği gösteren rüyalardan nübüvvete doğru yaptığı dönüşümden bahsettiği yukarıdaki pasajda, insana olup bitmiş veya henüz yaşanmamış olaylara ilişkin tikellerin uyurken rüya kanalıyla iletildiğinden bahseder. Fârâbî'nin rüya teorisini işlediği çalışmasında Mu'tazid Wali Rahman, Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla*'daki metninin özellikle bu kısmını mercek altına alır. Rahman'a göre Fârâbî, akletmenin uyurken fonksiyonunu yerine getirmediğini düşündüğü için, tikellerin elde edildiği bu tür rüyaları açıklamada zorlanmıştır. Uyumada akıl yürütme fiili devre dışı kalmış olmasına rağmen Bergson gibi muhakeme yeteneğinin tamamıyla son bulduğu görüşünü doğru bulmayanlar da vardır. Rahman, Fârâbî'nin bu konudaki görüşünü kapalı bulur. Fârâbî'ye göre akıl yetisi, uyurken değil de uyanıkken işlevini yerine getirir. Akıl, duyulur olanı akledilir olana dönüştürme fiilini sadece uyanıkken yapar. Ne var ki, rüya, duyulur suretlerle uykuda inşa edilir.[830]

Rahman'a göre buradaki düğümü Fârâbî, keskin zekâsıyla, kurtarıcı olarak gördüğü *tahayyül yetisi* sayesinde çözer. Uyurken aklın işlevini yapmaması, nefsin iç yetilerinin tamamının pasif olduğu anlamına gelmez. Bundan dolayı Fârâbî, uyurken de işleyen *tahayyül* yetisini buradaki açıklamasının merkezine yerleştirir. Buna göre insanın *mütehayyile*si, Faal Akıldan aldığı bilgileri uyurken de kaybolmayan duyulur suretlerle taklit eder. Böylece insan, *tahayyül* yetisinin de işlerliğiyle nübüvvetin bu formunu tecrübe eder.[831] Fârâbî'nin nübüvvet öğretisini ele aldığı çalışmasında belirttiği şekliyle Yaşar Aydınlı'ya göre, rüya ile nübüvvetin bir noktada bütünleşmesinin temelinde her iki deneyimde de önemli rol oynayan *tahayyül* yetisi bulunur. Hem nübüvvet hem de rüya, *tahayyül*ün bir fonksiyonu olarak karşımıza çıkar. Uykuda meydana gelen nübüvvete dair ilhamlar ve Faal Akıldan *mütehayyile*ye ulaşan tikel bilgileri içeren doğru rüyalar psikolojik bakımdan aynıdır. Bundan dolayı nübüvvetin bir parçasını da sadık rüyanın oluşturduğunu söylemek yanlış olmaz.[832]

---

[830] Mu'tazid Wali Rahman, "al-Fârâbî and his Theory of Dreams", Islamic Culture, Vol. X, 1936, s. 149; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi,* s. 240.

[831] Rahman, *al-Fârâbî and his Theory of Dreams*, s. 150; Aristoteles'in uykuda aklın etkin olmadığı halde doksanın faaliyetine devam ettiği hakkındaki görüşü için ayrıca bkz. Christina Papachristou, "Aristoteles's Theory of 'Sleep and Dreams' in the Light of Modern and Contemporary Experimental Research", *E-Logos: Electronic Journal for Philosophy,* Vol. 17, University of Economics Prague, 2014, s. 14-15.

[832] Aydınlı, *Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi*, s. 41; Green, *A Brief World History of Muslim Dreams*, s. 153.

Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da ele aldığı gibi, *tahayyül*ün bir fonksiyonu olarak meydana gelen nübüvvet, "haber verme" manasına gelirken; özel ve sıradan insanlarda ortaya çıkışı bakımından iki farklı yöne işaret eder. Ekseriyetle bu ayrım nübüvvetin bir yönden zamansal olaylarla ilgili tikel bilgileri, diğer açıdan ilâhî âleme dair tümel bilgileri de içeren çok anlamlı bir yapıya sahip olmasından kaynaklanır.[833] İnsanın *tahayyül*ü sayesinde yaşadıkları bu tecrübe nübüvvetin sıradan insanların doğru rüyalar yoluyla haber alması şeklinde genel anlamıyla, hem tümel hem de tikel bilgilerin kazanıldığı ve sadece peygamberlerin deneyimledikleri nübüvvet daha özel anlamıyla kullanılır. Sıradan insanın *tahayyül*ünün gayba ait bilgiyi haber alma özelliği, peygamberde daha yetkin bir biçimde ortaya çıkar. Tikel olaylara dair haber verme anlamındaki nübüvvet, sadece peygamberlerin yaşadığı bir tecrübe değildir. İnsanlardan her birinin *tahayyül*ü, uyku halindeyken, birtakım olaylardan haberdar olabileceği görüntüleri almaya hazırdır. İnsanların tikel olaylarla ilgili bilinmeyen hakkında bilgi elde etmesi, her insanın *tahayyül* yetisine sahip olmasıyla yakından ilişkilidir. Fârâbî'nin *tahayyül*ü müstakil bir yeti olarak görmesi[834] ve bu bağlamda Faal Aklın *tahayyül* gücü üzerinde doğrudan etkisinin bulunduğunu dillendirmesi,[835] bilinmeyen hakkında haber almanın sadece seçilmiş kişiler tarafından yaşanan bir deneyim olarak sınırlandırmadığını göstermekte ve sıradan insanların da doğru rüyalar yoluyla geçmiş, mevcut an ve geleceğe dair bilgileri kazanımsal bir görünümde elde edebileceği hususuna kapı aralamaktadır.

İbn Sînâ'nın da Fârâbî'nin düşüncesine paralel olarak *eş-Şifâ*'da belirttiğine göre, *mütehayyile*si ilham almaya yakın olan her birey, rüyasında problemin çözümünü görebilir. Mısır meliki Hirak, ülkesinde meydana gelecek olaylarla ilgili ilginç bir rüya görür. Tabirciler rüyayı yorumlayamaz ve kral, tekrar uykuya daldığında rüyasında önceki rüyanın tabirini görür. Tabirle söylenilen her şey, vakti geldiğinde aynıyla gerçekleşmiştir.[836] İbn Sînâ *eş-Şifâ*'da verdiği bu örnekle, bilinmeyenle ilgili haberin sadece *tahayyül* yetisi en üst derecede işleyen peygambere verilmediğini, *tahayyül*ü herhangi bir hastalıktan dolayı bozulmamış her insana ulaşabileceğini düşünür ve bu konuda din sınırlamasına da gitmez.[837] İbn Sînâ, nübüvvet kavramına ait özel anlamın

[833] Terkan, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Vahiy ve Peygamberlik*, s. 535.
[834] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 170.
[835] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 180.
[836] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 157.
[837] Green, *The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam*, s. 292.

*tahayyül*ü üst düzeyde işleyen peygambere has olduğunu düşünür. Peygamber, uykudayken amelî aklı aracılığıyla tecrübe ettiği ve uyanıkken semâvî nefslerden elde ettiği bilgiyi *tahayyül*ü sayesinde muhatapların anlayacağı şekillere dönüştürebilir. Uyurken bu tür verileri sadece *tahayyül*ü en üst derecede mükemmel olan bireyler almaz, *tahayyül*ü sağlıklı işleyen her birey *mütehayyile*sinin yetkinliğine göre bunları alabilir. Ancak kâmil bir *tahayyül*e sahip olmayan insanların rüyada deneyimledikleri nefsin diğer yetilerinden gelen suretlerle karışabilir. Rüyada bedenin etkisiyle ortaya çıkan suretle Faal Aklın etkisinden kaynaklanan görüntülerin ayrımı kolaylıkla yapılamadığından bu tür rüyalara dayanarak çeşitli yorumlamalarda bulunmak zor bir iştir. Peygamberin bu konudaki ayrıcalığı ise bedenle bağlantılı görüntülerle ilâhî içerikli mesajların birbirine karışma ihtimalinin olmayışı ve peygamberin bunları sadece uykuda değil uyanıkken de alabilmesidir.[838]

Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre insanın Faal Akılla uyanıkken gerçekleştirdiği iletişim yolu, uyku halini de içine alacak biçimde geniş kapsamlıdır. Öyle ki, *tahayyül* yetisi aracılığıyla ortaya çıkan görüntülerin uyanıkken algılanmasına benzer şekilde rüyayı oluşturan tasavvurlar da uykudayken hayal edilebilir. Ay-üstü âlemle irtibatın insan uykudayken de kopmayacağını düşünen Fârâbî ve İbn Sînâ, bu görüşlerini destekleyici bir unsur olarak *tahayyül* yetisini görür. Zira insan uykudayken dış duyuları ve *tahayyül* gücü hariç iç yetileri kuvve halindedir. *Tahayyül* yetisi fonksiyonunu uyanıkken yapabildiği gibi uykudayken de sürdürebildiği için hem Fârâbî hem de İbn Sînâ, *tahayyül*ün bu özelliğini rüya teorilerinde ön plana çıkartmışlardır. Her iki filozof da uykuda *tahayyül* yetisinin meydana getirdiği rüyaların öncelikle nefsin ve bedenin etkisiyle farklı içeriklerde tecrübe edildiğini vurgular. Bu, sağlığı yerinde olan her insanın *tahayyül*ünün üretebileceği türden rüyalardır. Ay-üstü âlemden *mütehayyile*ye gelen tesirle vuku bulan düşler ise insanın *tahayyül* yetkinliğine göre şekillenir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın *tahayyül*ün işlevi hususunda önem verdikleri durumlardan bir diğeri de uyanıkken sadece *tahayyül*ü mükemmel düzeyde işleyen insanların bilinmeyeni açıklayıcı görüntüleri müşahede edebildiğini düşündükleri halde uyku söz konusu olduğunda bu tarz bir sınırlandırma seçeneğini tercih etmeyip *tahayyül*de beliren bilinmeyen hakkındaki tasavvurları deneyimleyen insan grubunu genişletmeleridir.

[838] Cüneyt Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi,* C. 14, S. 27, 2009, s. 69.

Fârâbî ve İbn Sînâ, gaybı öğrenmenin bir yolu olarak peygamberlerin gördükleri rüyaları ayrıcalıklı bir konuma yerleştirirler ve peygamber dışındaki insanların da *tahayyül*lerinin yetkinliğine bağlı şekilde bilinmeyene dair haber alabileceklerini ileri sürerler. Onlara göre *tahayyül*ü en üst düzeyde çalışan peygamberlerin rüyaları apaçık bir nitelikteyken, *tahayyül* seviyesindeki yetkinlik aşağıya doğru inildikçe insanların rüyaları doğruya işaret etse bile sembollerle belirir.

III. Sembolik Rüyalar

Tahayyül gücü, metafiziksel[839] ve arzunun da dâhil olduğu[840] bedensel bir etkiyle[841] kendisine gelen veriyi uyku esnasında birbirinden farklı şekillerde yansıtır.[842] Bu yeti, hayâlî suretlerle görüntüleneni doğrudan aktardığı gibi, bu suretleri en yakın veya en uzak duyuluru içeren bir sembole dönüştürerek de rüyaları oluşturabilir. Zihindeki görüntüler ve soyut anlamlar arasında bağlantı kurulması için doğal bir mekanizma olan sembolleştirme, uykuda da geçerlidir. Rüya görme sırasında üretken bir rol oynayan sembolleştirme rüyanın, rüyayı deneyimleyen kişi için anlamı ile hayâlî suretler arasında aracılık yapar. Böylece hayâlî suretin içerdiği anlamı somut olarak ifade etmenin yolunu gösterir. [843]

Kindî'ye göre sağlıklı olan bireyin *musavvira*sı, nefsin arınmışlık düzeyiyle paralel olarak olayları meydana gelmeden önce insanın birebir yaşayacağı şekilde ona rüyayla haber verebilir.[844] Bunun için nefsin kabule hazır olması ve haberi almasını engelleyici bir durumun ortaya çıkmaması gerekir.[845] Ne var ki nefsin idrak edişi her zaman mükemmel düzeyde olmaz. İnsanın *musavvira* yetisi, oluşacak olayla ilgili haberi almaya

---

[839] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 198; *es-Siyâse,* s. 79; *Risâle fi'l-Akl*, s. 20; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 220; *en-Necât*, s. 206; *İşaretler ve Tembihler*, s. 113; *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 117.

[840] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 176; İbn Sînâ, *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 233.

[841] Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, s. 212; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 159; *el-Kânûn fi't-Tıbb, 3/1*, s. 24; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 470.

[842] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 172; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler,* s. 198; *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 118; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 231.

[843] Kindî, *Risâle fî Mâhiyyeti'n-Nevm ve'r-Rüyâ*, s. 295; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 178; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 152; *İşaretler ve Tembihler*, s. 196; *Dânişnâme-i Alâî*, s. 478.

[844] İsmail Hanoğlu, "Kindî'de Klasik Psikoloji ve Temel Problemleri", *Diyanet İlmî Dergi,* C. 54, S. 2, 2018, s. 137.

[845] Kindî, *Risâle fî Mâhiyyeti'n-Nevm ve'r-Rüyâ*, s. 304; Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce,* s. 51.

tam olarak hazır değilse, rüyada görülenler sembolle belirir.[846] İnsan, rüyasında bir mekândan diğerine uçtuğunu gördüyse, bunun nedeninin iç kulaktaki denge oranında yaşanan hareketlilik olabileceğini ve insanların uçma düşünü yalnızca kulakları tıkalı ya da iltihaplıyken müşahede edebileceğini içeren yorumlar mevcuttur. İnsanlar uçma düşünü yalnızca kulakları tıkalı ya da iltihaplıyken müşahede eder. Rüyada uçma sembolü bu yorumlamayla bedensel bir işarete indirgenir ve sembollerin başka bir olayla bağlantı kurularak anlamlandırılması da saçma görülür.[847] Kindî'ye göre rüyadaki uçma sembolüyle rüyayı gören kişinin bir yerden başka bir yere seyahat edeceği anlamına gelir.[848] Bu tavrıyla Kindî, rüyada görülen sembolün sadece bedenle ilgili bir sebeple ilişkilendirilerek anlamsızlaştırılmasının da önüne geçer. Sembol, birçok anlamı içinde barındırır. Bundan dolayı onu çok sayıda atıfta bulunulan anlam düzeylerinden sadece bir işarete indirgemek doğru olmaz.

Kindî'nin *tasavvur* gücünün sembolleştirme işlevine dair nefsin arınmışlığıyla güçlü ve zayıf olmasını temele alarak *Risâle fî Mâhiyyeti'n-Nevm ve'r-Rüyâ*'da yaptığı açıklamayı İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*'de daha da ayrıntılandırır. İbn Sînâ'ya göre uyku anında melekût âlemle bir iletişim sağlandığında nefs güçlü ve *tahayyül* de sakin olursa, manalarının hafızada yer ettiği ruhânî suretler *musavvira*ya yansır.[849] *Mütehayyile*, birbirinden farklı suretleri nefse sunmadığı takdirde bu ruhânî suret hafızaya yerleşir. Görüntü silsilesi açık-seçik tecrübe edildiği için rüyanın tabirine ve vahyin de teviline ihtiyaç duyulmaz.[850] Tam tersi nefsin ruhânî sureti kabul edişi zayıf olduğunda *mütehayyile* yetisinin fiilinde de farklılık ortaya çıkar. *Tahayyül* yetisi farklı düzeylerde işleyen her insanın *mütehayyile*si bu suretleri olduğu şekliyle alamazsa, değişik sembollerle tekrar benzetim oluşturur. Buna göre yüce âlemden insana doğru gerçekleşen bir etkiyle nefs, meraklı bir ezberleme arzusu taşıyarak kabul etmede acele ederse, *mütehayyile* yetisi elde edileni sembolleştirmek için birden fazla sureti hızlıca terkip etmeye yönelir. İbn Sînâ'ya göre *mütehayyile* yetisi, rüyada tecrübe edilen tikelin bir

---

[846] Kindî, *Risâle fî Mâhiyyeti'n-Nevm ve'r-Rüyâ*, s. 304.

[847] Draaısma, *Düş Dokumacısı,* s. 62.

[848] Enver Uysal, "Kindî Felsefesinde 'Hayal Gücü' Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 22, S. 2, 2013, s. 8.

[849] İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 470; *İşaretler ve Tembihler,* s. 200; *el-Mebde ve'l Meâd,* s. 118; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 233.

[850] Bünyamin Açıkalın, "Rüyanın Mahiyeti ve Yorumlanması", *Sosyal Bilimler Dergisi,* C. 4, S. 7, 2014, s. 185.

benzeri olarak basit ve birleşik hayâlî bir sureti veya bu tikelin zıddı olan suret ve manalardan oluşan bir taklidi kullanarak yeni terkipler oluşturur. *Mütehayyile*nin taklitle oluşturduğu hayâlî suretler, Faal Akılla etkileşim sonucunda elde edilenle alakalı olabildiği gibi, alakasız içerikte de olabilir. Nefs, *mütehayyile*nin bu hayâlî suretleri art ardına sunmasıyla beraber bir terkipten diğerine intikal eder. Öyle ki, nefsin ilk terkibi tekrar hatırlaması gerekir. Böyle bir durumda nefsin melekût âlemden müşahede ettiklerinin aynısı değil de *tahayyül*ün taklitle oluşturduğu semboller hafızada yer eder.[851]

Fizik ötesi âlemden insan nefsine gelen haber içerikli bilgilerin düzeyine göre semboller şekillenir. Şu halde aşkın âlemden *tahayyül* ve hafızaya gelen form, kalıcı etki yapmayacak kadar sönük olabilir ve sembol de zihinde tam olarak belirmez. Metafizik âlemden ulaşan birçok sureti *mütehayyile* gücü birden taklit ederse açıkçası sembol de net olmaz. Bundan dolayı da hafıza, metafiziksel sembolün değil de *mütehayyile*nin benzetim oluşturduğu suretin manasını kabul eder. Bazen de nefsin tam olarak kabul edişiyle nefse verilenin manası hafızada, sureti ise *tahayyül*de yer eder. Bu, öyle bir dereceye kadar varır ki, sembol unutulmayacak şekilde hafızadadır ve *mütehayyile,* farklı benzetimler oluştursa da bu semboller herhangi bir değişime uğramaz.[852]

Mütehayyile, kendisine gelen veriyi, yakın duyularla taklit ederek İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i Alâî*'de verdiği örneğe göre ağaç sembolüne çevirebilir. İbn Sînâ, bu sembolle kastedilen mananın, ancak tahmin ve tecrübeyle anlaşıldığını belirtir.[853] Rüyada tecrübe edilen semboller, her zaman metafiziksel içerikte değildir.[854] İbn Sînâ'ya göre *mütehayyile* yetisi rüyaları oluştururken dış duyuların soyutladığı suretleri de kullandığı için, insanın uykudayken gördüğü görüntüler kendisi, akrabası, yaşadığı bölge ve ülkesiyle de ilgili olabilir.[855] Sembollerin değişmez anlamları olduğunu düşünerek yorumu bu anlamlar üzerinden yapmaya çalışmak sınırlayıcı olur. Her insanın yaşadığı deneyimle elde ettiği hayâlî suretler birbirinden farklıdır. Bundan dolayı rüyada görülen sembollerin yorumu diğerinin aynısı olamaz.[856] Rüyada beliren her sembolün, üzerinde

---

[851] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 155-156; *İşaretler ve Tembihler,* s. 199; *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 119; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 234.

[852] Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri,* s. 146.

[853] İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 474.

[854] Patricia Telesco, *Düşlerin Dili,* çev. Feyza Karagöz, İstanbul: E Yayınları, 1999, s. 15.

[855] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 159; *İşaretler ve Tembihler,* s. 200.

[856] Hayreddin Kızıl, "Özellikleri Açısından Sembol", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi,* C. 10, S. 4, 2018, s. 1321.

durulacak ve yorumlanacak kadar bir anlam içermediği durumlar da olabilir. İbn Sînâ'ya göre şairin, yalancının, sürekli kötülük yapmayı düşünenin, baygının, sarhoşun, hastanın ve morali bozuk olanın rüyasında *tahayyül*üne yansıyan semboller dikkate alınmayacak düzeydedir.[857]

Rüyadaki sembolün doğru olana işaret ettiği düşler seher vaktinde görülenlerdir. Psikologlar, bunun sebebini uyku periyoduna bağlayarak mesaj taşıyan rüyaların uykuya dalındığı ilk zaman aralığında görülmeyeceğini öne sürer. Öyle ki, uykunun yoğunluğu ve bütünlüğü tedricen azalır. Bundan dolayı sembollerin tam olarak anlaşılacağı rüya evresi, gecenin ilerleyen vakitlerinde özellikle de uykuyla uyanıklık arasında ortaya çıkar.[858] İbn Sînâ da rüyadaki sembolün doğru olana işaret ettiği düşlerin seher vaktinde görülenler olduğunu belirtir. Ancak buna uykunun zaman döngüsünün neden olacağını düşünmez. İbn Sînâ'ya göre normal bir düzenle uyku saati belirlendiği takdirde seher vaktine kadar dış duyuların soyutladığı suretlerin etkisi azalır ve iç yetiler de yeterli sakinliğe ulaşır. Böylece *mütehayyile*nin uykuda benzetim oluşturduğu semboller net olarak idrak edilir.[859]

Fârâbî ve İbn Sînâ, safra dengesi bozuk olan ve sağlıklı olan kişinin *tahayyül*ünün işleyişinde farklılığa giderek patolojik sembollere de değinmiştir.[860] Bu tür sembollerin belirmesinde bedensel mizacın dengesindeki bozukluğun neden olduğu hastalığın yanı sıra korku da rol oynayabilir.[861] Filozoflara göre sağlıklı olan ve olmayan bireylerin *tahayyül*leri yeni terkipler oluşturduğu halde iki grubun *tahayyül*ünün taklit fonksiyonu aynı şekilde çalışmaz:

> Bazen insanın mizacını değiştiren birtakım durumlar ortaya çıkar ve böylece o, Faal Aklın verdiğinin bazısını uyanıklık esnasında, bazısını ise uykuda almaya hazır hale gelir. Bu durum, bunların bir kısmında bir zaman varlığını sürdürürken, bir kısmında ise belli bir süre bulunur, sonra kaybolur. Yine, bazen insana birtakım durumlar arız olur ve bunların yüzünden onun mizacı ve *tahayyül*ü bozulur ve böylece *mütehayyile* gücünün bu yollarla birleştirdiği, ama bir varlığı olmadığı gibi, bir mevcudun taklidi de olmayan birtakım şeyler görür. Bunlar dengesizler, mecnunlar ve benzerleridir.[862]

---

857 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 160.

858 Stephen Laberge & Howard Rheingold, *Bilinçli Rüyalar Dünyasını Keşfetmek,* çev. Rüya Koray, İstanbul: Koridor Yayıncılık, 2011, s. 33.

859 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 160.

860 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* s. 182; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 154.

861 Özer Çetin, "Sembolizmin Psikolojisi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XI, S. 2, 2009, s. 103.

862 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* s. 182.

Pasajda da görüldüğü üzere, mizacı olumsuz şekilde etkileyen bir hastalığa yakalanmış bir kişinin *tahayyül*ünde sembolik işlev kaybı görülür. Mecnunların *tahayyül*ünde duyulur nesnenin benzeri ve zıddını çağrıştıracak hayâlî suret güvenilir bir şekilde canlanmaz. *Tahayyül*leri bu şekilde işlediğinden mecnunlar, Faal Akıldan elde ettiğini kendilerine verildiği gibi alabilir. Bu formu duyulur olana dönüştürmeleri gerekirse de suret ve mana arasında bağlantı hataları oluşabilir. Ayrıca zihin mekanizmaları da sembolik formu yorumlayacak dizaynda çalışmaz. *Tahayyül*ün sembolleştirme özelliği, bedensel mizacı oluşturan unsurların dengeli yapılanmasıyla bağlantılı şekilde ortaya çıkar.

*Tahayül*ün terkip oluşturma ve taklit etme gibi fonksiyonlarıyla ürettiği semboller, rüyaların oluşmasında önemli bir paya sahiptir. Dış duyuların soyutladığı suretleri *tahayyül*e göndermesinin ve *tahayyül*ün de akıl yetisine hizmet etmesinin uyku esnasında kesintiye uğraması neticesinde, nefsin meşgul edicilerden uzaklaşma derecesine bağlı olarak *mütehayyile*deki tasavvurlar açık-seçik belirebildiği gibi çeşitli semboller şeklinde ortaya çıkabilir. Fârâbî ve İbn Sînâ, rüyada meydana gelen sembollerin oluşumunda olduğu kadar bu sembollerin yorumlanması konusunda da *tahayyül* yetisine ağırlık verir. Filozoflara göre sembol, kişisel ve çevresel bir mananın yanı sıra metafiziksel bir anlam da taşıyabilir. Fârâbî ve İbn Sînâ, özellikle de sembollerin metafiziksel içerikten uzaklaştırılmasına yönelik tavra karşı çıkar. Bu tutumlarının temelinde Faal Akıldan *tahayyül*e gelen etkinin yine bu yeti tarafından çeşitli sembollere dönüştürüldüğünü düşünmeleri yatar. Bu bağlamda *tahayyül*ün etkinliği sadece uykuda sembol oluşturmayla sınırlı kalmaz; din dilinin sembolleştirilmesinde de *tahayyül* yetisi gündeme getirilir.

II. İLÂHÎ OLANIN SOMUT FORM OLARAK ALGI DÜZEYİNDE BELİRİŞİ

A. İLÂHÎ OLANIN SEMBOLİK DİLLE İFADESİ

Antik Yunan felsefesinden modern Batı düşüncesine değin *phantasia*nın sembol konusundaki rolüne baktığımızda, İlkçağ ve Ortaçağ'da *hayal* yetisi bağlamında taklit teorisinin ön plana çıkartılarak metafizikle ilişkilendirme çabalarının sonraki dönemde

kozmik bir güçten arındırılmış görünüme kavuşturulduğunu görürüz.[863] Akıl kadar özgün, bir o kadar da aklı tamamlayıcı olarak görülen *phantasia*nın zamanla değersizleştirilerek aklın ön plana çıkartılmasıyla daha da belirginleşen *phantasia* ve akıl gücünün modern kültürün çift kutupluluğuna bağlanması sorunsalı, bir bakıma sembol konusunun da yeniden tanımlanmasının yolunu açar.[864] Taklit ilkesinin akılcı yenilik ilkesiyle bilinçli olarak değiştirilmesi, sembolün de aklî olanın sınırlarında konumlandırılmasına ve sadece mantıksal çerçevede değerlendirilmesine neden olur.[865]

Her şeyden önce imge ile kastedilenin deneysel bilgi teorisinde olumsuz çağrışımla kullanılması, *tahayyül* ve sembolün içeriğinin boşaltılmasıyla paralellik arz eder. Başka bir yönden çağdaş semantikteki psikolojizmin yol açtığı itibar kaybı, anlam teorisinde *tahayyül* gücüne yapılan göndermelere de sirayet eder. En basitinden önerme ve sözcüğün "nesnel" ve "ideal" açıdan anlamı ile her durumda "öznel" ve tümüyle "olgusal" olarak kalan "temsîlî/tasavvuru" arasında yapılan ayrım bu tavrın anlaşılmasında önemli bir adımdır.[866] Eleştirilerin diğer bir boyutu da davranışçı psikolojinin özel, gözlemlenemez ve zihinsel kendilikler olarak gördüğü imgeleri ortadan kaldırma çabasında kendini gösterir. Kartezyen düşüncenin etkisiyle *phantasmata* ve türevleri, ruhsal hayat için kullanılan bir terim olmasına rağmen pozitivizm sonrası imge, duyularla sınırlandırılmış ve bilişsel psikoloji önem kazanıncaya kadar davranışçı ekol imgelemle ilgili çalışmaların önüne geçmiştir.[867]

Hayal yetisinin merkeze alınarak açıklandığı her bir teori, bu yetinin bir yönüne hitap eden bir yaklaşımla sunulurken; İslam filozofları, Antik felsefeden itibaren aktarılmış olan *phantasia* anlayışına yeni açılımlar sağlama adına din dilinin oluşmasında *tahayyül*ün rolüne değinerek bu yetinin dinî söylemle ilişkilendirilmesini

---

[863] Richard Kearney, *The Wake of Imagination,* USA, 1988, s. 83.

[864] John Rundell, *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek: Kültür ve Yaratıcılık, Giriş,* ed. Gillian Robinson & John Rundell, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994, s. 22.

[865] Gilbert Durand, *Sembolik İmgelem,* çev. Ayşe Meral, 2.b., İstanbul: İnsan Yayınları, 2017, s. 13-26; Hayal gücünün Batı düşüncesindeki dönüşümü için ayrıca bkz. Ayşe Gül Çıvgın, *Descartes, Hume ve Kant Örnekleri Üzerinden Bilginin Tesisinde Hayal Gücünün İşlevi: Bir Eleştiri Denemesi,* (Doktora Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014; İşaret ve sembol arasında ayrıma gidilerek işaretin akıl yetisine ve sembolün de *hayal*e hitap etmesi düşüncesi için bkz. Sadık Kılıç, "Sembolün Gücü ve İslam'da Semboller", *Diyanet İlmî Dergi,* C. 49, S. 3, s. 12.

[866] Paul Ricoeur, "Söylem ve Eylemde Tahayyül Gücü", *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek: Kültür ve Yaratıcılık,* ed. Gillian Robinson & John Rundell, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994, s. 171.

[867] Çetin, *İmgelem Yetisi ve Bazı Dinî Olgularla İlişkisi*, s. 157.

sağlamlaştırmışlardır. Platon'un *Timaios*'ta karaciğer üzerinde belli belirsiz ortaya çıktığını söyleyerek gerçeklikle bir şekilde bağlantı kurmayı amaçladığı imgeler,[868] İslam düşüncesinde *tahayyül*ün suretleri simgeleştirmesiyle dinî bir sembol olarak belirginlik kazanır.[869] İslam filozoflarına göre *mütehayyile* gücünün duyusal seviyede aldığı suretleri soyutlayarak aklî kavramlara dönüştürme özelliği olduğu gibi, ilâhî âlemden elde ettiği gayri maddî makul anlamları maddî suretlere çevirme özelliği de vardır.[870] Bu noktada İslam filozoflarından Fârâbî ve İbn Sînâ'nın, Ortaçağ'da ağır basan metafiziksel arka planda *tahayyül*ün sembol oluşturması özelliğinin devamlılığına katkı sağladıklarını ifade edebiliriz. Fârâbî ve İbn Sînâ, özellikle de nübüvvet söz konusu olduğunda, Faal Akıldan hem uyanık halde hem de uykuda insana ulaşan formların sembole dönüşümünden bahsederek *tahayyül* yetisine verdikleri kıymeti bu konuda da muhafaza eder.[871]

Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından nübüvvet, bir yönüyle *mütehayyile*ye dayalı olarak açıklanınca vahiy dilinin de temsîlî veya sembolik olarak ele alınması mümkün olur.[872] Filozofların nazarında peygamberin vahiy alış sürecini *mütehayyile* gücüne dayalı olarak tamamlamasında olduğu gibi vahiyle ilgili bilgisel formların vahyin bildirildiği insanlarda karşılık bulması da yine peygamberin *mütehayyile*siyle aklediliri taklit ederek somutlaştırması ve kitlelere hitapta sembolik bir üslup kullanmasıyla gerçekleşir. *Tahayyül*e yansıyan anlam içeriğinin duyulur formla bütünleştirilerek somut bir görünüme bürünmesi aslında sembolün kendini yine kendine özgü bir din dili formatında şekillendirdiğini gösterir. Bu açıdan, İslam filozoflarının nübüvvet konusundaki bakış açısına göre, sembolün biçimlenişi dış duyulardan zihne doğru evrilen bir süreci değil de metafiziksel tesirle iç yetilerin işleyiş mekanizmasının ön planda olduğu ve anlaşılır kılınması için *tahayyül*ün duyulur formu kullanarak suretin somutlaştırılmasını öngören bir özellik taşır:

> *Mütehayyile* gücünün kendileri ile taklit ettiği şeyler son derece güzel ve yetkin olursa, bunu gören kimse büyük ve olağandışı bir zevke nail olur ve onlardan herhangi bir şeyin diğer mevcutlarda bulunması kesinlikle imkânsız olan

---

868 Platon, *Timaios 71e-72a,* s. 89-90.

869 Green, *The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam,* s. 288.

870 Tiryaki, *Tahayyül Kavramında İbn Sînâcı Dönüşümler,* s. 223.

871 Kindî, *Risâle fî Mâhiyyeti'n-Nevm ve'r-Rüyâ,* s. 295; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 178; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî,* s. 470; *İşaretler ve Tembihler,* s. 198; *el-Mebde ve'l Meâd,* s. 118; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib,* s. 231.

872 Zeynep Gemuhluoğlu, "Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelenmesi –Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd Örnekleri-", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* S. 34, 2008, s. 126.

> olağandışı şeyler görür. Şu halde *mütehayyile* gücü son derece yetkin olan insanın, Faal Akıldan, meydana gelmiş ve meydana gelecek olan tikelleri veya onların duyulur taklitlerini alması ve yine ayrık makullerin ve bütün diğer üstün mevcutların taklitlerini alması ve onları görmesi imkânsız değildir.[873]

Yalnızca kendine özgü olan taklit yeteneğiyle *mütehayyile*, bilindik suretlerden yola çıkarak yeni yeni tasavvurlar sunar. Bu güç, kendi tabiatına uygun olan tikelleri, herhangi bir işlem yapmaksızın kendisine verildiği şekilde alabilir. Kendi yapısıyla uygun olmayan düşünülürler ve üstün varlıkların formlarını ise anlam bulacak en yakın duyusallarla taklit eder.[874] Fârâbî'ye göre "insan, var olanların ilkelerini ve derecelerini, mutluluğu ya tasavvur eder ve akleder ya da onları hayal eder. Onların tasavvuru, özlerinin gerçekte var olduğu şekliyle insan nefsinde resmedilmesidir. Onların hayal edilmesi ise imgelerinin ve örneklerinin ve taklitlerinin insan nefsinde canlandırılmasıdır."[875] Suretin formüle edilmesinde dış duyuların kombinasyon oluşturması değil de iç yetilerin özellikle *tahayyül*ün bilfiil olması önemlidir. *Tahayyül*ün bu formülasyonunun işlerlik kazanması için ilk etapta duyulur suretlere ihtiyaç duyulmaz; bu, duyuları aşan bir özelliktir. Sonraki aşama olan çeşitli şekillerin dış dünyaya aktarımında duyulur suretlerin işleyişe dâhil edilmesi söz konusudur. Bu durumda duyulur formla görülür hale gelmiş hakikat, Fârâbî'nin *es-Siyase*'de belirttiği şekliyle, ikinci dereceden bir görünümle ifadesini bulur:

> Biz, insanın ya kendisini veya timsalini veya sudaki hayalini veya suda ya da diğer yansıtıcılarda timsalinin hayalini görürüz. İnsanın kendisini görmemiz, aklın var olanların ilkelerini, mutluluğu ve diğer şeyleri tasavvuruna benzer. Suda insanı veya timsalini görmemiz *tahayyül* etmeye benzer. Çünkü onu veya onun timsalini aynada görmemiz onun taklidini görmemizdir. Aynı şekilde bir şeye dair hayalimiz onların kendilerini değil de taklitlerini tasavvur etmemizdir.[876]

Fârâbî, aklî ve hayâlî suretin idrakinde ayrıma gider ve ona göre filozoflar var olanların ilkeleri gibi üst düzey tasavvurları kesin ispatla; peygamberler ise temsîlî semboller ile idrak edebilir.[877] Nebi, *tahayyül* yetisinin tabiatı gereği olduğu şekliyle kabul edemeyeceği mücerret aklediliri, somut sembolik formda hayal etmek üzere

---

873 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* s. 180.

874 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 174, 196; *Tahsilu's Saâde*, s. 91; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 219; *İşaretler ve Tembihler,* s. 198; *en-Necât*, s. 206; *Dânişnâme-i Alâî*, s. 478; *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 118; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 227.

875 Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 85.

876 Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 85.

877 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* s. 228.

*tahayyül*ün taklitçi kabiliyetinden faydalanır.[878] O, hem aklî kabiliyete hem de mükemmel bir *mütehayyile* gücüne sahiptir. Müstefad akıl düzeyinde Faal Akıldan ulaşan akledilirlerin *tahayyül*ün duyulura dönüştürmesiyle nebinin hem aklı hem de *tahayyül*ü bilfiildir. Nebinin *tahayyül*ü, İbn Sînâ'nın *Arş Risalesi*'nde belirttiği gibi hakikati, her topluluğun anlayacağı dilsel unsurlara dönüştürür:

> Peygamber, gayb bilgisini Hakk'tan melek aracılığıyla alır. *Tahayyül* de bunu alıp, harfler ve muhtelif şekiller biçiminde tasavvur eder. Nefs levhasını boş olarak bulur, ona bu ifadeleri ve biçimleri nakşeder. Ondan manzum bir söz işitir, insan biçiminde bir şahıs görür. İşte bu vahiydir. Çünkü peygambere bir şeyin ilka edilmesi herhangi bir zaman diliminde olmaz. Peygamber tertemiz nefsinde, ilka edilen şeyin suretini tasavvur eder. İlka edilenler ise, -parlak bir aynada aynaya bakanın suretinin görülmesi gibi- bunların suretinin kendisine nakşedildiği peygamber tarafından bazen İbranice, bazen de Arapça ifadelerle dile getirilir. Kaynak tektir, ama bu bilgilerin ortaya çıktığı yerler farklıdır.[879]

Taakkul gücünün ulaştığı akılsallar evrensel olduğu halde, onları sembollerle ifade eden *tahayyül* gücünün fiili zaman ve mekânla kayıtlı, diğer bir ifadeyle yerel ve kültüreldir. Bu yüzden, dinin görüşlerini oluşturan anlatım ile misallerin toplumun fiillerinde ve aralarındaki ilişkilerde örnek alabilecekleri, onların yapılarına uygun aktarım olması gerekir. Görüşleri oluşturan anlatımlar, toplumdan bütünüyle uzak, onların kültürlerine ve dil yapılarına yabancı olan bir yapıda olamaz. Bu sebeple *tahayyül* yetisi, peygambere ulaşan vahyi halkın kullandığı dil öğelerine dönüştürür. *Tahayyül*ün bu dönüştürme fiilinde rol oynayan taklit özelliği aynı zamanda halkın eğitimi ile belirlenmiş amaçları uygulamalarına yönelik kullanılan sembolik ve figüratif anlatımın oluşmasında da etkindir.[880]

Olivier Leaman'a göre İslam düşünürleri, nübüvvetle ilgili üslubun yaratıcı *hayal* gücüyle ilgili izahlar olarak yorumlanması gerektiğini iddia ederken, bunların aldatmaca oldukları anlamında, doğru olmadıklarını ileri sürmez.[881] *Tahayyül* yanlışın oluşumunda etkin bir yeti olmasına rağmen İslam filozoflarının bu konuda *mütehayyile*ye yükledikleri anlam, hakikatin halka iletilmesinde *tahayyül*ün sembol sunma rolüne işaret eder. İbn Sînâ, peygamberin *mütehayyile*sine ulaşmış olan vahiy içerikli suretlerin hayal ürünü

---

878 Latif Tokat, "Dinin Sembolik Dili", *Milel ve Nihal,* C. 6, S. 1, 2009, s. 87.

879 İbn Sînâ, "Arş Risalesi: Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* çev. Enver Uysal, C. 9, S. 9, 2000, s. 649.

880 Yaşar Aydınlı, *Fârâbî,* 2. b., İstanbul: İsam Yayınları, 2017, s. 131.

881 Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş,* çev. Turan Koç, 3. b., İstanbul: İz Yayıncılık, 2015, s. 312.

olmadığını özellikle belirtir. Filozofa göre insan, formları ya dış ya da iç yetiler aracılığıyla elde eder. Sıradan insan, algıladığı nesneleri iç yetilerle idrak eder. Hâlbuki peygamberler, önce bilir; sonra algılar.[882]

Dinî hakikat, aklî formların hayâlî sembollere dönüştürülmesiyle anlam bulur. Hakikatin insan topluluklarını etkilemesi ve kabul görmesi, onun bu sembolik tezahüründen ileri gelir. Peygamber, "ahlaki iyiliği takip ederseniz, ruhunuz, mutluluk demek olan gerçek ruhî bir hüviyete kavuşacak" demek yerine, "eğer faziletli olur ve şu fiilleri yaparsanız, cennete girecek ve cehennemin alevlerinden kurtulacaksınız" demiştir.[883] İbn Sînâ'nın *el-Adhaviyye*'de bahsettiği üzere peygamber aracılığıyla gelen şeriat ve dinlerin amacı, tüm halk kitlelerine hitap etmektir.[884] Bu gayeyle peygamber, hitap ettiği topluluğun kavrayışının kolay olduğu bir üslup belirler. İbn Sînâ da dinî hakikatlerin halktan her bireyin anlaması için sembolik ifadelerin kullanılması konusunda selefi Fârâbî'yle aynı fikirdedir:

> Halkın anlayabilmesini ve kötülüğü terk etmesini sağlamak için sembol kabilinden misaller verilir. Zira gerçek anlamıyla mutluluk ve bahtsızlığın ne olduğu halka anlatılacak olsa asla kavrayamazlar, hatta ilk anda bunun imkânsız olduğunu düşünürler.[885] […] Bundan dolayı dinler, halk kitlelerine anlayacakları dille hitap etmekte, anlayamadıkları hususları da teşbih ve temsil yoluyla anlatmaktadır.[886]

Nesnellik aracılığıyla somutlaştırılmış sembol, soyut ve manevî olan hakikate ulaşma imkânı sağlar. Sembolün taşıdığı bu nitelik, sembole zaman ve mekâna sığmayacak bir güç katar.[887] Sembolik dilin bu gücü, Aşkın varlıkla ilgili ve dindeki soyut içerikli her şeyin anlam boyutunu elde etmede yardımcı olur.[888] İbn Sînâ'ya göre halka Yaratıcının varlığı, sıfatları, birliği, hikmet ve adaleti, meleklerin varlığı, kader gibi konuların onların anlayacağı şekilde tasvir edilmesi, iyiliğe teşvik için sevapla müjdelenmesi, kötülükten vazgeçmeleri amacıyla da azapla korkutulması, bunun için de mutluluğu mükemmel olan ilâhî formatta değil de halkın hoşlandığı lezzet ve rahatı

---

882 İbn Sînâ, *Arş Risalesi*, s. 649.

883 Fazlur Rahman, *İslâm,* s. 184; Sadık Kılıç, *İslâm'da Sembolik Dil,* İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, s. 217.

884 İbn Sînâ, "el-Adhaviyye fi'l-Meâd"*, Felsefe ve Ölüm Ötesi: İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddin Râzî,* haz. Mahmut Kaya, 3. b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2018, s. 8.

885 İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s. 7.

886 İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s. 11.

887 Turan Koç, *Din Dili,* İstanbul: İz Yayıncılık, 2017, s. 98.

888 Temel Yeşilyurt, "Teolojik Söylemde Sembolik Öğelerin Yeri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* S. 4, 1999, s. 48.

çağrıştıran şekliyle tasvir edilmesi, ahiret mutsuzluğunu da tam tersi bir söylemle aktarılması gerekir:[889]

> İnsan, nefs bedenden ayrıldığında cennet vasıflarından dünyada kendisine söylenen şeylerin tamamını müşahede eder. Bu kimseler, cennette ipek ve kabartma kumaş giyer. Cennette koltuklara yaslanmış biçimde gümüşten bilezikler takar. Cennette ne Güneş ne de soğuk görür.[890] […] İyi olana huriler, ölümsüz gençler, canlarının çektiği meyveler, Ma'în kaynağından doldurulmuş kadehler- bu kadehten içenlerin ne başları ağrır ne de akılları gider-, altlarından akan süt, bal, şarap ve tertemiz su nehirleri; tahtlar, koltuklar, döşemesi ipek ve atlastan çadırlar, kubbeler, yeryüzü ve gökler kadar geniş cennet vardır. Kötüye ise bunların zıddı olmak üzere kızgın ateş, dondurucu soğuk, zebaniler, zincirler, kelepçeler, kuru diken yeme, irinli sudan içme, kafalarına demir tokmakla vurulması, azaplarının sona ermemesi için ateşte yanan derilerinin ardından yerlerine yenilerinin gelmesi türünden azaplar görecekleri haber verilmiştir.[891]

İbn Sînâ'ya göre halkın anlayışından uzak, hakikatin olduğu gibi tasvirini belirten bir üslup tercih edilse halk bunu ne önemser ne de bundan korkar, sevap ve azaba da aldırış etmez. Bundan dolayı peygamber, iyiler ve kötüler adına ahirette neler hazırlandığını halkın *tahayyül* edecekleri şekilde tasvir eder.[892] Peygamberin ilettiği semboller, her insanın *mütehayyile*sinde tasavvur edebileceği ve anlamlandırabileceği bir değer taşır. Hakikat içerikli sembollerin etkisi uzun sürelidir ve semboller, aynı dönemde yaşamamış insanların da *tahayyül*lerine hitap eder. Farklı coğrafî konum ve zamanda yaşam sürmüş insanların sembolleri hayal edip yorumlamalarının devamlılığı, bir yönüyle hakikate dair sembollerin dış dünyada algılanabilir formatta olmasına bağlıdır. Bundan dolayı hem Fârâbî hem de İbn Sînâ, Faal Akıldan insan yetilerine ulaşanın dış dünyada algılanabilir hale geldiğini düşünür ve *tahayyül*deki hayal edilir form ile nesnel dünyadaki hissedilir suretin bütünleşmesinde görme teorisini aracı unsur olarak kabul eder. Fârâbî ve İbn Sînâ, hakikatin halkın anlayabileceği harflere dönüşmesinin yanı sıra ilâhî mesaj taşıyan görüntülerin somutlaşması ve bu haberlerin insana ulaşmasında aracı olan varlığın algılanabilir özelliğe bürünmesi konularında *tahayyül* ve duyu algısı işbirliğine yönelir.

---

889 İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s. 16.
890 İbn Sînâ, *Risâle fî Nefsi Nâtıka*, s. 191.
891 İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s. 16.
892 İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s. 17.

B. HAYALİ SURETLERİN DUYULUR ALANDA ORTAYA ÇIKIŞI: GÖRME TEORİLERİ

Faal Akıldan insana ulaşanı kabul eden yetiler olarak akıl ve *tahayyül* yetilerini gösteren Fârâbî ve İbn Sînâ, hakikate ilişkin formların idrakini insanın zihin dünyasıyla sınırlandırmayıp bunların duyulur dünyada algılanabilir olmasını da gündeme getirmişlerdir. Akledilirin, nesnel dünyadaki karşılığı olan yakın veya uzak duyulur formla bütünleştirilmesi, *mütehayyile* yetisinin bir fonksiyonu olarak görülür. *Tahayyül*ün bu işlevi sayesinde zihinde beliren suretler, algı düzeyine aktarılarak bunların duyumlanmaları sağlanır. Fârâbî ve İbn Sînâ, görme teorilerini nübüvvet konusuna dâhil ederek Faal Akıldan insana sudur eden şeyin duyulur olana dönüşümü neticesinde dış dünyada görülür hale gelmesini daha çok görme kuramıyla ilişkilendirir. Faal Akıldan insanın iç yetilerine yani akıl, *tahayyül* ile ortak duyuya ulaşan veriler ve duyumlama alanı arasındaki bağlantı dış duyu organlarından göz aracılığıyla kurulur. Görmenin mahiyeti söz konusu olunca konunun seyri bir şekilde ışık ve yayılımına ilişkin açıklamalara da kayar. Fârâbî ve İbn Sînâ, görme teorisini nübüvvet bağlamında ele aldıkları için geometricilerin değil de metafizikçilerin bakış açısına göre konuyu işlemişlerdir.

Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*'daki görme teorisi konusunu Faal Akılla irtibata hızlı bir şekilde geçen insanın *mütehayyile* yetisinin mükemmel ve sağlıklı olmasıyla ilişkilendirir. Filozofa göre Faal Akılla iletişim kurmada yetkin olan insanların *tahayyül* yetileri dış duyular ve akıl tarafından meşgul edilmediğinde bu yeti fonksiyonunu sadece uykuda değil uyanıkken de yerine getirebilir.[893] Her insanın *mütehayyile* yetisinin aynı yetkinlikte olmadığını düşünen Fârâbî'ye göre "donanımlı bir *mütehayyile*ye sahip olan insanların bu yetileri, dış duyular tarafından işgal edilmediğinde ve *mütehayyile* de akıl gücüne yardımcı olmakla aşırı meşgul olmadığında, bu insan için uyanıklık ve uyku hali eşitlenir. Bu yeterlilikte olan insana Faal Aklın verdiği şeylerden çoğu, *mütehayyile* gücü tarafından en yakın duyulurlara benzetilerek hayal edilir. Bu hayal edilen şeyler, taklit süzgecinden geçtikten sonra farklı bir görünümle ortak duyu gücüne tekrar geri döner. Ortak duyuda belirginleşmiş hayal edilen bu şeylerden, görme duyusu etkilenir. Akışın

[893] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 178.

bir gereği olarak bu suretler, görme gücünde de ortaya çıkar. Görmede yer edenlerin izlenimleri, gözdeki görme sinyalleriyle bütünleşerek görmeyi sağlayan ışıkta belirir."[894]

İslam düşünürleri görme organı, görülür nesne ve ışık arasındaki ilişkiyi görme teorisi ekseninde incelemişler ve bu teoriyi, Faal Aklın insana ilettiği mesajın dış dünyada algılanmasında dayanak olarak kullanmışlardır. Antik Yunan felsefesinde görmeyle ilgili çeşitli kuramlar dillendirilmiş olsa da Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bu konudaki açıklamalarında Aristoteles'in görüşü ağırlıktadır. İbn Sînâ, *Mehbas ani'l-Kuva'n-Nefsânîyye*'de Platon ve Aristoteles'in görme teorisi hakkında bilgi verir. İbn Sînâ'ya göre Platon, görme organından görülebilir nesneye doğru yayılan ışınla görmenin meydana geldiğini düşünür.[895] *Timaios*'ta bu konuya değinen Platon, dıştaki ışık haricinde görme organının merkezindeki içteki ışının varlığından bahseder. Göz kapaklarının kapanmasıyla rüyaları oluşturan bu içteki ışın, aynı zamanda dış dünyadaki nesnelerin hissedilmesini de sağlar.[896] Gözün yapısı, içteki ışını yansıtacak şekilde yaratılmıştır ve iki ışık kaynağının bütünleşmesiyle nesnenin görüntüsü algılanır.[897] İbn Sînâ'ya göre görme, Platon'un dediği gibi olsaydı, içten yansıyan ışınla gözün yakınındaki nesneler daha iyi algılanır ve mesafe uzaklaştıkça görme azalır, hatta yıldızlar görülmezdi. Gözden akseden ışın sayesinde karanlıkta bile görüş sağlanırdı.[898]

Platon'un bu görüşünü sağlıklı bulmayan İbn Sînâ, Aristoteles'in düşüncesine yoğunlaşır.[899] Aristoteles'e göre dıştaki ışığın görülebilir nesnedeki saydamlığı aktifleştirmesiyle görme için ilk adım atılmış olur.[900] Aristoteles'in bahsettiği bu saydamlığı[901] aktüel duruma geçiren şey, Fârâbî'ye göre değişik boyutlardaki Güneş ışığıdır. Fârâbî, saydamlığın bilkuvve olduğu karanlık bir ortamda görmenin

---

894 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 180.

895 Fârâbî, *el-Cem'Beyn Re'yeyi'l-Hakîmeyn,* s. 92; "Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 8.b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2013, s. 163; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî,* s. 430; *Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye*, s. 40.

896 Platon, *Timaios, 45-46*, s. 56; *Timaios, 67-68*, s. 85; *Theaitetos, 156-157*, s. 46.

897 Vasco Ronchi, *The Nature of Light an Historical Survey,* trans. Barocas Heinemann, London, 1970; s. 10.

898 Fârâbî, *el-Cem'Beyn Re'yeyi'l-Hakîmeyn,* s. 92; *Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması,* s. 163; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî,* s. 432; *Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye*, s. 40.

899 Aristoteles, *Doğa Bilimleri Üzerine: Algı ve Algının Nesneleri Üzerine, 437b*, çev. Elif Günçe, İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2004, s. 43; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî,* s. 432; *Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye*, s. 40.

900 Hüseyin Gazi Topdemir, *Işığın Öyküsü: Mitolojiden Matematiğe Işık Kuramlarının Tarihsel Gelişimi,* 3.b., Ankara: Tübitak, 2013, s. 23.

901 Aristoteles, *Ruh Üzerine, 418b 5, 419a 10-15*, s. 105-108; *Algı ve Algının Nesneleri Üzerine 438b-439b*, s. 45-46.

gerçekleşmeyeceğini düşünür. Görmenin gerçekleşmesinde ne gözün kendisine ne de görülebilir nesnedeki renklere ait bir yeterlilik vardır. Işık huzmeleri, gözü ve görülebilir renkleri kuvve halinden fiile çıkartır.[902] İbn Sînâ'ya göre bu dıştaki ışığın etkisiyle uyarılan nesnelerden göze yansıyan elektrik sinyallerinin duyu organındaki saydam tabakaya ilettiği görüntülerin duyumlanması[903] ve bunların sinir iplikçikleri aracılığıyla beynin ilgili kısmına ulaştırılması neticesinde görme oluşur.[904] Göz, ışık dalgalarının nesneden göze doğru adım adım taşınma süreci neticesinde hem görülebilir nesneyi hem de işlevini etkinleştiren ışığı görebilir.[905]

Fârâbî, *el-Cem'Beyn Re'yeyi'l-Hakîmeyn*'de, görmeyle ilgili fikir farklılıklarının tahliline yönelir ve Platon ile Aristoteles'in takipçilerinin karşı tarafın düşüncesini tamamıyla yanlış kabul edip reddedilecek düzeyde eleştirmelerini doğru bulmaz.[906] Farklı görüşte olan filozofların fikirlerini inceleyen Fârâbî, görme kuramında hem doğa filozoflarından hem de optikçilerden etkilenmiştir. Doğa filozofları ve optik uzmanları görmeyi açıklarken kendi alanlarına özgü yöntemleri kullandıkları için bu konuda görüş farklılığı ortaya çıkar.[907] Fârâbî, *İhsâü'l-Ulûm*'da ışının gözden çıkış teorisini optik alanındaki açıklamalarında zikreder:

> Bakılan ve görülen, şeffaf cisimden geçen veya havada süzülen her şey ışık kendisine ulaştığında görülür. […] Düz ışık, gözden çıkıp aynı doğrultuda ilerleyerek gözün görmesi kesilene kadar uzanan çizgidir.[908]

Görme teorilerini incelediği çalışmasında bu pasajı temele alan David Linberg, Fârâbî'nin Öklid, Galen ve Kindî'den etkilendiğini belirtir.[909] Galen, görmeyi oluşturanın içteki ışın olduğunu kabul eder ve bu ışının kaynağını da beyin olarak belirler. Galen'e göre beyin ile göz arasındaki aracılığı, optik sinirler yapar. Görsel ışın, gözün arkasındaki

---

902 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 160; *es-Siyâse*, s. 35; *Risâle fi'l-Akl*, s. 25-27; *el-Cem'Beyn Re'yeyi'l-Hakîmeyn,* s. 94; *Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması,* s. 164; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 231; *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 98; *Risale fi'n-Nefs,* s. 112.

903 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 34;132-133; *el-Kânûn fi't-Tıbb*, s. 273; *en-Necât*, s. 198; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 436; *Uyunu'l Hikme,* s. 36; *Risâle fi'n-Nefs,* s. 59; *Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye,* s. 37; *el-Adhaviyye*, s. 32.

904 Aydın Sayılı, "İbn Sînâ'da Işık, Görme ve Gökkuşağı", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı,* der. Aydın Sayılı, 2.b., Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014, s. 288.

905 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 160.

906 Fârâbî, *el-Cem'Beyn Re'yeyi'l-Hakîmeyn,* s. 92; *Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması,* s. 163.

907 Philip Thibodeau, "Ancient Optics: Theories and Problems of Vision", *A Companion to Science: Technology and Medicine in Ancient Greece and Rome*, ed. Georgia Irby, 2016, s. 131.

908 Fârâbî, *İhsâü'l-Ulûm,* nşr. Ali Ebû Mülhim, Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilal, 1996, s. 56; *İlimlerin Sayımı,* s. 132.

909 Linberg, *Theories of Vision from al-Kindi to Kepler*, s. 42.

retinada dağılır, sonrasında kristal lense ulaşır ve dıştan dönüştürülerek gelecek ışığa karşı bu lens içteki ışık tarafından duyarlaştırılır.[910] Güneş ışığının hava üzerindeki etkisine benzer şekilde, gözden çıkan ışın da kendi doğasına dönüşen havayla bütünleşir. Galen, görsel ışının dıştaki ışıkla birleşmesini doğrusal çizgiler üzerinden açıklama yolunu seçer ve görüş açısına göre şekillenen perspektif konisinden bahseder.[911] Galen'den evvel Öklid'in de dillendirdiği bu hipoteze göre odak noktasının göz ve dayanak noktasının cisim olduğu görüş açısı koni şeklinde belirir. Bu sayede gözden çıkan düz çizgiler, uzak mesafenin görüşünü dahi sağlar.[912]

Kindî de Öklid gibi gözden çıkan ışınların doğrusal düzlemde ilerlediğini düşünür. Ancak bu koninin sürekliliği ve kaynağı konusunda iki düşünür birbirinden farklı görüşler öne sürer. Öklid'e göre ışığın doğrusal hareketi fasılalı bir görünümdedir ve kesik kesik ilerler. Boşluk nedeniyle de uzakta olan nesneler görülmez.[913] Bu fikri saçma bulan Kindî ise görsel koninin sürekli yayılan ışınlardan oluştuğunu iddia eder. Kindî'ye göre perspektif kazanan bu ışınlar, Öklid'in belirttiği gibi tek boyutta olmayıp üç boyutludur ve onların uzunluk, genişlik ve derinliği vardır.[914] Boyutlu olan bu ışınlar, gözün korneasının her kısmından tek bir yöne değil, farklı istikamete doğru yayılır. Öklid, Galen ve Kindî'nin gözden çıkan ışının görülebilir nesne üzerindeki etkisi hususunda ortak bir tavır sergilediğini belirten Linberg, Kindî'nin bu düşüncesini desteklemek için kulak ve gözün yapısını karşılaştırdığını ifade eder.[915] Kindî'ye göre kulaklar çukur, gözler ise haraketli ve yuvarlak yaratılmıştır. Kulaklar, havada beliren ses dalgalarını bir araya getirmek için çukurdur. Bu da sesin dıştan geldiğini gösterir.[916] Gözlerin kulaklar gibi yaratılmamış olması ise ışının içten kaynaklandığı anlamına gelir. Gözler, ışın göndereceği nesneyi belirlemek amacıyla hareketli ve yuvarlak dizayn edilmiştir.[917] Fârâbî de ışınların gözden çıktığı konusunda geometrik optikçilerle aynı görüştedir.

---

[910] George Sarton, *Antik Bilim ve Modern Uygarlık,* çev. Melek Dosay & Remzi Demir, İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2.b., 2010, s. 52.

[911] Linberg, *Theories of Vision from al-Kindi to Kepler*, s. 10; Ronchi, a.g.e., s. 41.

[912] Euclid, "The Optics", *Journal of the Optical Society of America,* trans. Harry Edwin Burton, Vol. 35, N. 5, 1945, s. 357; Thibodeau, a.g.e., s. 132.

[913] David Linberg, "Alkindi's Critique of Euclid's Theory", *History of Science Society,* Vol. 62, N. 4, s. 478.

[914] Peter Adamson, "Vision, Light and Color in al-Kindi Ptolemy and the Ptolemy and The Ancient Commentators", *Arabic Sciences and Philosophy,* Vol. 16, 2006, s. 213.

[915] Linberg, *Theories of Vision from al-Kindi to Kepler,* s. 43.

[916] Linberg, *Theories of Vision from al-Kindi to Kepler,* s. 22.

[917] Hüseyin Gazi Topdemir, "İslam Dünyasında Felsefenin Öncüsü Kindî", *Bilim ve Teknik,* S. 536, 2012, s. 75.

Ancak *İhsâü'l-Ulûm*'da ışının niteliği hakkında uzun uzadıya açıklama yapmaz. Filozof, ışının gözün içinden dışına doğru seyreden sürecini *İhsâü'l-Ulûm*'da optikçilerin; *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da ise doğa filozoflarının düşüncesi çerçevesinde ele alır:

> *Mütehayyile* gücü, Faal Aklın kendisine verdiği bu şeylerin çoğunu, görülebilir duyulurlardan taklitleriyle hayal eder ki, (*mütehayyile* gücü tarafından) tahayyül edilmiş olan bu şeyler geri döner ve ortak duyu gücünde tekrar ortaya çıkar. Onların resimleri ortak duyuda hâsıl olduğunda, görme gücü bu izlenimlerden etkilenir ve böylece onlar bu güçte yer ederler. Görme gücünde yer edenlerin resimleri, gözden gelen görme ışınlarıyla görmeyi birleştiren aydınlık havada belirir. Bu resimler, havada belirince havada bulunan şey tekrar döner ve gözdeki görme gücünde yeniden ortaya çıkar ve bu da ortak duyuya ve *mütehayyile*ye yansır. Bunların hepsi birbiriyle bitişik olduğu için Faal Aklın verdiği bu tür şeyler, bu insan için görülür şeyler haline gelir.[918]

Fârâbî, hakikat formlarının en yakın duyulura dönüşümü neticesinde görme yetisinde beliren hayâlî suretlerin görme ışınlarıyla birlikte gözden çıkarak dıştaki ışıkta belirginleştiğini düşünür. Fârâbî'ye göre *tahayyül*ün taklit işleviyle gerekli değişimi uyguladığı akledilir suretler, ilk etapta farklı duyulur suretlerin bir arada tutulduğu ortak duyuda belirir. Beş dış duyunun algıladığı suretleri düzenleyip bütün olarak idrak edilmesini sağlayan ortak duyunun bu sefer de görevi, her bir formu, algı organının karakteristik özelliğine göre sınıflamak ve ayrıştırmaktır. Ortak duyunun bu transformasyonu olmasaydı, duyu organları tüm suretlerin içinden kendine ait olan formu algılamakta güçlük çekerdi. Ortak duyu, her bir algılanabilir sureti diğerinden ayırt eder ve kendi duyu organına iletir. Örneğin işitsel suretlerden ayıklanan görülür formlar, görme yetisine ulaşır. Bu formlar, gözdeki ışın dalgalarıyla dıştaki havaya doğru yönlendirilir ve kaynağını Güneş'ten alan dışsal ışıkla bütünleşir.

Hakikate ilişkin formların duyulur suretlere dönüşümünde *tahayyül* yetisi merkezî konumdadır. Hem duyulur suretler hem de duyulur surete dönüştürülmüş akledilir formlar, bu güçte muhafaza edilir. *Tahayyül*de korunmuş bu suretlerin görülür hale gelmesinde Fârâbî, görme teorilerindeki iç ışından faydalanır. Filozof, görme teorisini dış dünya ile görme organı arasındaki bağlantıyla sınırlandırmayıp konuyu daha da genişleterek duyu organının iç yetilerle ilişkisine de değinir. Burada duyulur dünya ile iç yetiler arasındaki irtibatı çift yönlü sağlayan sadece göz değildir. Fârâbî'ye göre çift yönlü iletişim ortak duyuyu da kapsar. *Tahayyül*ün duyularla doğrudan ilişkisi bulunmadığından bu görev ortak duyuya verilmiştir. Ortak duyudan göze geçen ve

[918] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 180.

gözden de duyulur dünyaya aktarılan akledilir suretler bu şekilde somutlaşır. Fârâbî, bu somutlaşma sürecindeki gözden çıkan ışının hangi doğrultuda yol aldığıyla ilgili, optikçilerin izahındaki gibi, bir açıklama yapma gereği de görmez.

Fârâbî, saydam havada beliren düşünülür formların göz tarafından tekrar algılanma sürecini ise Aristoteles'in görüşü etrafında değerlendirir. Fârâbî'ye göre duyulura dönüştürülen bu formlar, dıştaki ışığın yardımıyla duyuların algılanma sınırı içerisine girer. Göz, saydam havayla bütünleşmiş imajı yeniden algılar. Bu izlenimler, havada görülür olana dönüştükten sonra, görme mekanizması tekrar çalışır. Akabinde, gözün bir kez daha görülür olanı algılamasıyla soyutlanan suretler ortak duyu ve *mütehayyile*ye sevk edilir. Dış duyular, ortak duyu ve *tahayyül* birbiriyle bağlantılı olduğundan Faal Aklın insana ilettiği şey, işleyiş düzeneğinde bir hasar olmadığı sürece, insan için bu şekilde görülür duruma gelir.[919] Fârâbî'nin somut bir görünüm kazanan formların ikinci kez algılanmasında Aristoteles'in görüşünü konuya dâhil etmesi, içsel ışın teorisindeki bir boşluğu doldurma gayreti nedeniyledir. Kendisinden sonra bu konuya dikkat çeken İbnü'l Heysem, gözden çıkan ışınların nesneye temas etmesi halinde görülür olandan görme organına bir sinyal ulaşıp ulaşmadığının araştırılması gerektiğini ileri sürer.[920] İbnü'l Heysem'e göre içsel ışın teorisini savunanlar, bu ışının görülür nesneye çarptıktan sonra ondan bir yansıma olup olmadığını belirsiz bırakır veya nesneden herhangi bir verinin göze dönmediğini belirtir.[921] İbnü'l Heysem, her iki durumda da görmenin gerçekleşmeyeceğinin farkındadır. Ona göre aydınlanan nesnenin rengi, ışık ve hava aracılığıyla göze ulaştığı takdirde görülür olan algılanabilir.[922] Bundan dolayı Fârâbî, görme teorilerinde ortak ele alınan aracı ortamın yani havanın önemine değinir. Görülür nesneye ait bir formun ışık kanalıyla göze taşınmasında havanın önemli bir rolü vardır. Fârâbî'ye göre göz ile görülür nesne arasında aracı ortamın mat değil de şeffaf olması gerekir.[923]

---

919 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 180.

920 Ibn Al-Haytham, *The Optics Books I-III*, trans. Abdelhamid İbrahim Sabra, London, 1989, s. 78-79; Hüseyin Gazi Topdemir, *Modern Optiğin Kurucusu: İbnü'l-Heysem Hayatı, Eserleri ve Teorileri,* Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2002, s. 47.

921 Hüseyin Gazi Topdemir, "Optik Biliminde Bir Öncü İbnü'l-Heysem", *Kutadgubilig*, S. 3, 2003, s. 120; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet,* 3.b., İstanbul: İnsan Yayınları, s. 129.

922 David Linberg, "Alhazen's Theory of Vision and Its Reception in the West", *History of Science Society*, Vol. 58, N. 3, s. 325.

923 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 180.

Fârâbî hem akledilir suretlerin gözden çıkışında hem de somutlaşmış olanın göz tarafından tekrar algılanmasında havanın taşıyıcı özelliğini göz ardı etmez. İbn Sînâ ise *Dânişnâme-i Alâî*'de, tek yönlü olarak sadece görülebilir nesneden göze doğru ışığın taşınmasında havadaki partiküllerin aracılığına dikkat çeker.[924] Aristoteles'in görme teorisini benimseyerek *Mehbas ani'l-Kuva'n-Nefsânîyye*'de ele aldığı şekliyle, gözden çıkan ışınla görmenin gerçekleştiği iddiasını ortaya koyan teorileri eleştiren İbn Sînâ,[925] havanın gözden çıkan ışını ilerlettiğini düşünmez. Havanın aracılık özelliği nesneden göze yansıyan ışığı taşımasıdır. Bu düşüncesi nedeniyle İbn Sînâ, akledilir olanın somutlaşmasında gözden çıkan ışını temele alan bir açıklama yapmaz. *el-Mebde ve'l Meâd*'da belirttiği üzere İbn Sînâ, akledilir suretlerin görülür hale gelmesinde *tahayyül*ün bu formları en uygun duyulurlarla taklit etmesini yeterli görür:

> Peygamberin güçlü bir nefsi ve *tahayyül* yetisi vardır. […] O, idrak ettiğini, görülür ve işitilir duyulurlarla hayal eder. Bunların bir kısmını, ifadesi kolay olmayan bir görüntü olarak hayal eder. Bunlardan bazısını ise mümkün olan en üst düzeydeki sembolle karşılık bulan kelam şeklinde hayal eder. […] *Tahayyül*, aklediliri, ortak duyuda tasvir eder. Böylece duyu, Allah'ın nitelenemez gücünü ve kudretini algılar.[926]

Fârâbî, yukarıda belirttiğimiz üzere *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da, duyulura dönüştürülmüş akledilir suretlerin ortak duyuda yer aldıktan sonra bu formların görme duyusuyla bağlantısını verir. İbn Sînâ ise *el-Mebde ve'l Meâd*'da sürecin ortak duyuya kadar uzanan kısmını ele alarak görülür ve işitilir suretlerin duyu organlarınca tekrar algılanmasını net bir şekilde dile getirmez. Pasajda vurgulanan kısımda da görülen kapalılık "peygamberler gaybî âlemden bilgi ulaştıran aracıyı görüp sesini işitir mi yoksa bunların tamamı peygamberin *tahayyül*ündeki görsel ve işitsel formlarla olup biten bir tecrübe midir" sorusunu zihne getirir. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da, *tahayyül* yetilerinin derecelerini sıralarken dikkat edersek "[tikel ve makullerden] bir kısmını uyanıklık durumunda, bir kısmını ise uykusunda olmak üzere, […] kendi nefsinde bu şeylerin tamamını *tahayyül* eden, fakat gözleriyle göremeyen insanlar" grubundan bahseder. Fârâbî'nin *tahayyül*lerinin işlerliğine bağlı olarak yaptığı sınıflandırmada orta seviyeye yerleştirdiği bu insanların uykudayken ve uyanıkken tecrübe ettikleri, *tahayyül* yetilerinin dışında oluşan bir şey değildir. Bu kişiler, kendileriyle konuşan bir siluetten

---

924 İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî,* s. 434.
925 İbn Sînâ, *Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye,* s. 40.
926 İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 119; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 231.

bahsetseler de, bu, *tahayyül* yetisinin görsel ve işitsel suretleri birleştirip ayrıştırması neticesinde yeni bir terkip düzenlemesiyle ortaya çıkar.[927] Onların *tahayyül*lerinde meydana gelen bu deneyim, nesnel dünyadaki algı düzeyiyle birebir örtüşmez. Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da belirttiği ifadesinden kıyasla, bu seviyenin bir üst aşamasındaki insanın, mükemmel olan *tahayyül* yetisi sayesinde, tikel ve tümele ait elde ettiği bilgiyi hem *tahayyül* ettiğini hem de bu bilgiyi ulaştıran varlığı duyu organlarıyla algıladığını söyleyebiliriz. Fârâbî'ye göre "bu mertebe, insanın *mütehayyile* gücü ile ulaşacağı mertebelerin en mükemmelidir."[928] İbn Sînâ ise Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da dar çerçevede ele aldığı bu konuyu farklı eserlerinde daha da ayrıntılandırır. Filozof, Faal Akıl veya semâvî cisimlerden gelen etkinin duyulur alana yansıma konusunu *eş-Şifâ*'daki şu ifadeleriyle gündeme getirir:

> Bazı insanlarda *mütehayyile* gücünün çok kuvvetli ve nefsin diğer yetilerine kıyasla üstün yaratılmış olmasına rastlanabiliyor. […] Uyuyan kişinin doğruluğundan emin olduğu gayba dair bazı bilgiler idrak etme halini, *mütehayyile* yetisi güçlü olan kimseler uyanıkken de yaşayabilir. […] Gördüklerinin çoğu zaman dış dünyada karşılığı yoktur. Gördükleri bazen de dış dünyadaki özne ve nesnelerle örtüşür. Nasıl ki insan rüyasında daha önce algıladığına benzer bir sureti görüyorsa, paralel şekilde, uyanıkken de algısal formla ilgili bir görüntü idrak eder. Bu, temsil edilen bir siluettir. Kişi, ezberlenmeye ve okunmaya elverişli işitilmiş lafızlarla bu siluetin kendilerine ilka ettiği bir konuşma olduğunu *tahayyül* eder. Bu, *mütehayyile* gücüne has nübüvvettir.[929]

İbn Sînâ, *tahayyül* yetisi aracılığıyla gerçekleşen nübüvvetin bu yönünün daha iyi anlaşılması için konuyu rüya tecrübesi üzerinden açıklar. Buna göre algılanabilir suretlerin uyku esnasında bir araya gelmesiyle insan rüyasında hareket ettiğini, duyu organları uyku nedeniyle çalışmasa da gördüğünü, bir nesneye dokunduğunu, biriyle konuştuğunu deneyimler. Tabi ki duyu organları uyku nedeniyle fonksiyonlarını yerine getiremediği için rüyadaki kurgusal akışı *tahayyül*ün gerçekleştirdiğini düşünmek kolaydır. Uyanıkken duyu algısının işler olması yaşanılan tecrübenin duyumlama alanında gerçekleştiği fikrini akla getirse de rüyada olduğu gibi *tahayyül*ün duyuma baskın gelmesiyle bu yeti hissedişi kontrol eder ve algılanabilir suretleri dış dünyada var olacak şekilde kişiye *tahayyül* ettirir. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*'da nesnel dünyadaki görülür ve

---

927 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 180; Kevin Jaques'e göre Fazlur Rahman, peygamberin meleği görmesi ve meleğin sesini işitmesini zihni bir fenomen olarak değerlendirir. [Kevin Jaques, "Fazlur Rahman: Peygamberlik, Kur'ân ve İslâmî Reform", *İlâhiyât: Akademik Araştırmalar,* Gülşen Ahmetoğlu, S. 1, 2018, s. 86].

928 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 180.

929 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 154; *İşaretler ve Tembihler,* s. 198.

işitilir suretlerden farklı olan algılanabilir formların insanın *tahayyül*ünde tasavvur edilişini ön plana çıkartırken, *Metafizik* ve *en-Necât*'ta *tahayyül* ve duyu arasında oluşan işbirliğine odaklanır:

> İnsanların en üstünü, nefsini bilfiil akıl olarak yetkinleştirmiş ve amelî erdemler olan ahlâkları elde etmiş kimsedir. Onların en üstünü ise, peygamberlik mertebesine istidatlı kimsedir. Bu insan, Allah'ın kelamını işitir ve meleklerini görür. Peygamber, bu sesi, insanların veya yersel bir canlının sesine benzetmeksizin duyar. İşte bu, peygambere vahyedilendir.[930]

İbn Sînâ'ya göre melek tasavvuru, dış dünyada algılanan insan suretiyle bütünleştiğinde, peygamber, meleği görür ve sesini işitir. Peygamberin *tahayyül*ü ve duyuları arasındaki bağ o kadar birbirini bütünler ki, peygamber insanların hayal etmekte zorlanacakları suretleri tasavvur edebilir. Böylece peygamber, meleğin kendisine ilettiğini, dünyadaki canlıların sesinden farklı bir formatta algılar. Her ne kadar melek bir yönüyle nesnel dünyada algılanabilir görünüme bürünse de diğer yönüyle mesajı iletimi işitilir biçimde olsa da peygamber, bunları, normalde algıladığından ayırt eder ve bunun vahiy deneyimi olduğunun bilincindedir. İbn Sînâ'ya göre bu durumla karşılaşan peygamber, meleğin görüntüsü ve sesini dış dünyada algılayarak da tecrübe eder.

Görüldüğü üzere Fârâbî ve İbn Sînâ, Faal Akıl ve semâvî cisimlerin etkisiyle *tahayyül*de ortaya çıkan tasavvurların zihindeki idraki ve dış dünyadaki algılanışı arasındaki ayrımı, insanların *tahayyül* yetilerinin işlerliğine göre oluşturdukları sınıflandırmayı temele alarak yaparlar. *Tahayyül*ü zayıf olan insanlar, bu tasavvurları sadece *mütehayyile*sinde hayal edebilirken; bu oran güçsüzden mükemmele doğru arttıkça *tahayyül*ü en üst düzeyde olan insanın bu tasavvurları idraki *mütehayyile*siyle sınırlı kalmaz ve duyularının algılayışını da kapsayan bir görünüme kavuşur. Her iki filozof da nübüvvet konusuna görme teorisini ekleyerek hem Ay-üstü âlemden iletileni hayalinde canlandırması hem de meleği görüp sesini işitmesi bakımından *tahayyül*ü mükemmel olan insanı, dış dünyada gerçekliği olmayıp sadece *tahayyül*ünde çeşitli hayaller kuran delilerden ayırır. Böylece metafizik âlemle duyulur dünya arasındaki bağlantı bir yönüyle filozof diğer yönüyle nebi öncü kılınarak sağlanmış olur. Özellikle Fârâbî, filozof ile nebi grubuna yöneticiyi de ekler ve Faal Akıldan gelen akışın somutlaştığı alanlardan birinin de siyaset olduğunu düşünür ki bunun ayrıntısına bakalım.

---

[930] İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 181; *en-Necât*, s. 334; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 234.

C. YASA KOYMA VE UYGULAMADA TAHAYYÜLÜN ROLÜ

Faal Akıldan insana sudur eden suretlerin nesnel dünyada görülür hale gelişini görme teorileri çerçevesinde ele alan Fârâbî ve İbn Sînâ,[931] hakikat formlarının duyulur alanda somutlaştırılmasıyla ortaya çıkan algılamanın yollarından biri olarak bu suretlerin her toplumun kullandığı dil düzenine dayalı şekilde sembole dönüştürülmesini görür.[932] Bu sembolik aktarım bir yönüyle hakikatin içeriğini anlamaya dair bilgiyi temin edecek, diğer yönüyle insanı ve toplumu kemale ulaştıran ilkeleri hayata geçirmenin yolunu gösterecek kadar geniş kapsamlıdır.[933] Bu bağlamda Faal Akıldan ulaşan suretlerin görülür hale dönüşümü toplumun kullandığı dilsel göstergelerle ve ilk başkanın yönetimde merkeze aldığı yasalarla sağlanmış olur.[934] Böylece Fârâbî, aklî yetkinleşme aşamalarını tamamlayan insanın Faal Akılla ittisal kurmayı deneyimlemesini siyaset alanıyla da irtibatlandırır. Filozof, ilk başkanın yönetme kabiliyetinin Faal Akılla bağlantı kurulmaksızın aktifleşeceğini düşünmez. Bundan dolayı Fârâbî'ye göre ilk başkanın yönetimde mükemmelliğe ulaşması, Faal Akılla olan bu iletişimine bağlıdır.[935] İşte tam da bu noktada Fârâbî, Faal Aklın etkisini içeren nübüvvetle ilişkilendirdiği siyaset konusunda ilk başkanın *tahayyül*ü aracılığıyla hem yasa koyması hem de uygulamasıyla ilgili fikirlerini felsefî sistemine dâhil eder.[936] Şöyle ki Fârâbî'nin nübüvveti *mütehayyile* ekseninde ele alması, kendisine toplumun inşasına dair düşüncelerini şekillendirmede yeni imkânlar kazandırmıştır. İslam düşüncesini meydana getiren fikrî oluşumlar, aklın hakikate ilişkin bilgileri kavrama özelliğinin yanı sıra insanın bireysel ve toplumsal hayatının düzenlenmesinde Faal Aklın tesirini alması ve *tahayyül* gücünün tümel olanı tikele dönüştürmesi anlamında vahyin bunlara kaynaklık etmesini onaylar.[937] Aklediliri

---

931 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 180; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Nefs,* s. 34;132-133; *el-Kânûn fi't-Tıbb*, s. 273; *en-Necât*, s. 198; *Dânişnâme-i Alâî,* s. 430; *el-Mebde ve'l Meâd*, s. 119; *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, s. 231;*Uyunu'l Hikme,* s. 36; *Risâle fi'n-Nefs,* s. 59; *Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye,* s. 40; *el-Adhaviyye,* s. 32.

932 İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s. 7, 11, 16; *Arş Risalesi*, s. 649; *Risâle fî Nefsi Nâtıka*, s. 191.

933 Hatice Umut, "İnsan Doğası Temelinde Fârâbî'nin Toplum ya da Devlet Görüşü", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi,* C.14, S. 27, 2009, s. 141.

934 Şenol Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü,* Ankara: Atlas Yayınları, 2015, s. 253.

935 Yaşar Aydınlı, "Farabi", *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Zizek'e,* ed. Ahu Tunçel & Kurtul Gülenç, 3.b., Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2017, s. 102.

936 Zerrin Kurtoğlu, "Fârâbî'nin Din Tanımının İnsani Bilgelikle İlişkisi", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri,* Ankara: Elis Yayınları, 2005, s. 297.

937 Ömer Türker, "İslam Siyaset Düşüncesinin Yeniden İnşası Üzerine Bir Deneme", *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan,* ed. Lütfi Sunar & Özgür Kavak, Ankara: Atlas Yayıncılık, 2018, s.65.

duyulur formla aktaran *tahayyül* yetisi, hakikate ilişkin bilginin birey ve toplumun idaresine dönüştürülmesinde de etkilidir.[938] Bu ise peygambere, peygamberlik vazifesinin bir gereği olarak kendisine iletilen hakikat bilgisini en uygun ve elverişli yasa şeklinde bildirme özelliği verir.[939] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da,[940] yasaların koyulması hususunda ilk başkanın *tahayyül*üne vurgu yapar ve insanları hakikate ulaştıracak toplumsal bir düzenin kurulması amacıyla aklediliri uygulanabilir formatta yasaya dönüştürecek bir peygambere ihtiyaç duyulduğunu iddia eder: [941]

> İlk başkan, başka bir insanın yönetmesinin asla mümkün olmadığı bir insandır. Bu insan ancak şöyle bir insandır ki, (a) yetkinliğe ulaşmış ve bilfiil akıl ve bilfiil makul durumuna gelmiştir, (b) *mütehayyile* gücü, tabiat bakımından yetkinliğin son noktasında bulunmaktadır. Öyle ki bu güç onda, hem uyanıklık esnasında hem de uyku esnasında Faal Akıldan tikelleri ya oldukları gibi ya da taklitleriyle ve makulleri de taklitleriyle almaya tab'an hazır olarak bulunur. (c) Onun münfail aklı, hiçbir eksik olmayacak tarzda bütün makullerle yetkinleşmiş ve bilfiil akıl ve bilfiil makul haline gelmiştir.[942]

Fârâbî'ye göre aklın aşamalarındaki ilerleme ve bunu eyleme dönüştürmeye dayalı olarak insanlar arasında ortaya çıkan farklılıklar, siyasî alanda insana verilen rollerdeki değişimi de beraberinde getirir.[943] Öyle ki insanları yöneten ilk başkanın edilgin akıl seviyesinden müstefad akıl düzeyine yükselmesiyle aklen yetkinleşmesinin bir sonucu olarak Faal Aklın etkisi neticesinde yasaya ilişkin akledilirleri alması[944] ve yönetimindekilere uygulama amacıyla bunları uygun formda halka iletmesi bakımından onun hem akıl hem de *tahayyül* yetisi mükemmel olmalıdır.[945] Yönettiği halkı mutluluğa ulaştırma amacı taşıyan ilk başkanın bu gayeyi gerçekleştirmesi için teorik felsefeyi bilmesi gerekir.[946] Felsefeden uzak olan başkan, akıl gücünün fonksiyonlarını bu yönde

---

938 Charles Butterworth, *İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi,* çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları, 1999, s. 95.

939 Hızır Murat Köse, "İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, C. 14, S. 27, 2009, s. 13.

940 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* s. 196; *es-Siyâse,* s. 79.

941 Hümeyra Özturan, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Amelî Felsefe: Bir Mukayese", *Nazariyat,* C. 5, S. 1, 2019, s. 14.

942 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* s. 196; *es-Siyâse,* s. 79.

943 Hatice Umut, "Fârâbî Felsefesinde İnsanlık Mahiyetinin Taşıyıcı Tikelinden Ahlâk ve Siyasetin Öznesi Olan İnsana Geçişin Serüveni", *İnsan Nedir: İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları,* ed. Ömer Türker & İbrahim Halil Üçer, Ankara: İlem Yayınları, 2019, s. 328.

944 Fauzi Najjar, "Alfarabi: The Political Regime", *Medieval Political Philosophy,* ed. Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, New York: The Free Press, 1967, s. 36.

945 Fatih Toktaş, "İslâm Siyaset Teorisi Bağlamında Fârâbî ve İbn Haldûn", *Uluslararası İbn Haldûn Sempozyumu Bildirisi,* Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2015, s. 552.

946 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* s. 164; *es-Siyâse,* s. 79; Fârâbî, "Fusûlü'l-Medeni", *Fârâbî'nin İki Eseri: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler & Mutluluk Yoluna Yöneltme,* çev. Hanifi Özcan, 2.b., İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014, s. 66.

geliştirmeden görevini yapamaz. Bu eksende Yaşar Aydınlı'ya göre Fârâbî, ilk başkanı gerçek bir filozof olarak tasvir eder.[947] Hatta erdemli toplumda bu kriterde bir filozof bulunmadığında dahi yapılacak en etkili çözüm yolu, yasaları uygulamak amacıyla daha önce erdemli devlette yöneticilik yapmış bir filozofu takip etmek olacaktır.[948]

Fârâbî'ye göre yöneticinin akıl ve *tahayyül* yetileri aracılığıyla Faal Akılla iletişim halinde olması,[949] ilk başkanın halkını iyi olana yöneltmeyi sağlayacak yasaları koymasında önemli bir dayanaktır.[950] Fârâbî'nin *Kitâbü'l Mille*'de belirttiğine göre "erdemli ilk yöneticinin becerisi, Allah'tan kendisine gelen bir vahye bağlı bulunan bir hükümdarlıktır. O, erdemli dindeki fiilleri ve görüşleri ancak vahiyle belirler. Bu da, iki yoldan birisiyle veya her ikisi ile olur: Onlardan biri, bunların tamamının ona belirlenmiş olarak vahyedilmesidir. İkincisi ise vahiyden ve el-Mûhî Teâlâ'dan elde etmiş olduğu güçle onları kendisinin belirlemesidir; öyle ki erdemli fiilleri ve görüşleri kendileri ile belirlediği şartlar, bu güç sayesinde kendisine açık olur."[951] Fârâbî'ye göre yönetici, doğrudan vahyin belirlediği ilkeleri yasaya dönüştürdüğü gibi, dolaylı olarak yine vahyin temele alındığı bir yaklaşımla kanunları kendisi de belirler.[952] Yöneticinin her iki tavrında da halkın yönetildiği kanunlarla ilgili formların halka ulaşmasında aracı unsurlar, yöneticinin akıl ve *tahayyül* yetileridir.[953] İlk başkanın felsefî yönü olmadan mutluluğun mahiyetini kavraması mümkün değildir.[954] Yetkin bir *tahayyül* yetisine sahip olmadan da

---

947 Yaşar Aydınlı, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde 'İlk Başkan (er-Reîs el-Evvel)' Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,* C. 2, S. 2, 1987, s. 299.

948 Fatih Toktaş, "İslam Dünyasında Norm ve Yasa İlişkisine Sıra Dışı Bir Yaklaşım: Fârâbî ve Fazlur Rahman", Bursa: *I. Uluslararası Felsefe Kongresi Bildirisi*, 2010, s. 628.

949 İlhan Kutluer, "Fârâbî'nin Felsefesinde Sosyo-Politik, Entelektüel ve Dinî Hayatın Bütünlüğü", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri,* Ankara: Elis Yayınları, 2005, s. 285; Huriye Tevfik Mücahid, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşünce,* çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995, s. 92.

950 Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi,* s.173; Kanunların ilâhî temelli oluşuyla ilgili açıklamalar için bkz. Fârâbî, *Platon Kanunlarının Özü,* haz. Fahrettin Olguner, Aktif Düşünce, 2018, 1. Bölüm 5/1-4, s. 27, 8/7-10, s. 31; Fârâbî'nin yasanın temelini vahye dayandırmasının kendine özgü yorumu hakkında ayrıca bkz. Leo Strauss, "Farabi'nin Eflatun'un Kanunlar'ını Okuyuş Tarzı", *Siyasî Hermenötik: Siyaset Felsefesinin Temel Sorunları,* çev. ve ed. Burhanettin Tatar, 2. b., İstanbul: Vadi Yayınları, 2018, s. 223.

951 Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*: *Din Üzerine,* çev. Yaşar Aydınlı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019, s. 18.

952 Lokman Çilingir, *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset,* Ankara: Araştırma Yayınları, 2009, s. 53; Ayşe Sıdıka Oktay, "Fârâbî'nin Felsefesinde Erdemli Medeniyet Teorisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi,* C. 12, S. 64, 2019, s. 982.

953 Fatih Toktaş, "Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", *Divân,* C. 7, S. 12, 2002, s. 252.

954 Yaşar Aydınlı, "Farabi'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış", *Bilimname,* IV, 2004, s. 5.

kanun yapma ve siyasî bir yorum oluşturma imkânı yoktur.[955] Fârâbî'ye göre ilk başkan, Faal Akıl aracılığıyla elde ettiği bir takım aklî yasaları, halkın mutluluğa ulaşmasında etkili olacağını öngördüğünde topluma vazedebilir.[956]

Tahayyül temelinde nübüvvetin siyasal alanla ilişkilendirilmesi, Antik Yunan felsefesindeki Aşkın varlığın *phantasia*ya etkisiyle ortaya çıkan kehânet bildiriminin[957] yönetim ve yöneticiyi etkileyen üst düzey bir içeriğe de sahip olduğu düşüncesine kadar uzanır.[958] Eskiçağ topluluklarından itibaren kehânet, devlet yönetim mekanizmasının önemli bir parçası olarak görülmüştür. Lidya kralı Kroisos'un Perslerle yapacağı savaştan önce Delphoi tapınağındaki kâhine savaşı kazanıp kazanmayacağını danışması ve kralın kâhinin cevabının gerçek anlamını savaşı kaybettiğinde anlaması bu görüşe bir örnek olarak verilebilir.[959] Yöneticinin devlet yönetiminde kehâneti dikkate alması, kâhin ile kral arasındaki ilişkinin boyutlarını da gözlemlemeyi zorunlu kılar. Kral ile kâhinin karşılıklı sorumluluk paylaştıkları ve kâhinin ağırlıkta sunî kehânet yöntemlerini uygulayarak kralı desteklediği yerlerden biri savaş alanlarıdır. Savaş meydanında hem kâhin hem de komutan savaşın başlangıcından sonuna kadar kehânet bildirimine göre ordunun hareket etmesini sağlayarak kehâneti zafer kazanmada bir strateji olarak görür.[960] Ordu kâhinleri kuşların uçuşuna ve kamp ile savaş alanında kurban ettikleri hayvanların iç organlarına bakıp geçmiş, mevcut an ve gelecek hakkında yorumlama yaparak harekât planıyla savaşa yön verir. Bunun yanı sıra onlar kehânetle savaş taktiği geliştirir, birlikleri yönlendirir, ordudaki çatışmaları sonlandırır ve barış ortamının devam ettirilmesine katkı sağlar.[961] Kâhinlerin savaş alanında kesilen kurban hakkında veya Tanrı'dan gelen bir işaret (omina) olarak kabul gören kuşların hareketleriyle ilgili söylediklerini işitmeden komutan orduya savaş emri vermez.[962] Kâhinin kehânet yöntemini uygulamadaki önceliği, onun savaş alanındaki göreviyle sınırlı kalmaz ve bu durum siyasetin birçok

---

955 Bayram Ali Çetinkaya, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde Yönetim İlkeleri", *Felsefe Dünyası,* S. 47, 2008, s. 61.

956 Fârâbî, *İlimlerin Sayımı,* s. 164; *Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, ed. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s. 87.

957 Plutarkhos, *Nehirler ve Dağ İsimleri Hakkında,* s. 583; *Demosthenes-Cicero*, s. 36; *Lykurgos'un Hayatı,* s. 24.

958 Plutarkhos, *Lykurgos'un Hayatı,* s. 11; *İskender-Sezar*, s. 28, 121; *Theseus-Romulus*, s. 16; *Kimon*, s. 111; *Nehirler ve Dağ İsimleri Hakkında,* s. 589; 597.

959 Çağatay Aşkit, *Auspicium Et Imperium: Roma Cumhuriyet Döneminde İç Siyaset ve Kehanet,* (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 8.

960 Plutarkhos, *Theseus-Romulus*, s. 48.

961 Ayşen Sina, "Antik Yunan'da Ordu Kâhinleri", *Cedrus,* C. 7, 2019, s. 198, 201.

962 Plutarkhos, *İskender-Sezar*, s. 38; *Demosthenes-Cicero*, s. 18.

alanında söz sahibi olmasının da yolunu açar. Bu minvalde Atina meclisinin toplantılarına katılma hakkı elde eden kâhinler, komutanların da bulunduğu yönetim kurulunda görev yapar.[963]

Kehânetin yönetim ve yönetici üzerindeki bağlayıcılığı, Plutakhos'un eserlerinde aşamalı olarak aktarılır. Plutarkhos'un *Paralel Hayatlar: Theseus-Romulus* 24.1-4'te belirttiğine göre kral Theseus, Attika bölgesinin vatandaşlarını şehir-devlet altında bir araya getirmeyi başararak halkına kralsız bir hükümet ve demokratik bir yönetim vaad eder. Öyle ki yönetim konakları ve meclislerini dağıtıp Athenais adını verdiği şehrin yönetiminde ortak bir meclis kurar. Kral; soylular, çiftçiler ve zanaatkârlar şeklinde üçlü bir bölümlemeyle sınıflandırdığı yurttaşlarından soylulara (eupatridesler) dinsel konuların denetimi, kanunların öğretimi ve kutsal değerlerin yorumlanması görevini verir. Plutarkhos'un *Theseus-Romulus* 24.5'te yönetici için çizdiği bu profile göre kral, yönetim görevinde kendi iradesini ikinci plana atarak şehri tamamıyla Tanrıların buyruğu doğrultusunda düzenlemeye çalışır ve bu amacını gerçekleştirmede kehâneti tek yol olarak kabul eder.[964]

Plutarkhos'un *Lykurgos'un Hayatı V*'te aktardığına göre kral Lykurgos, halkı yönetmede kehâneti araç şeklinde görmeyi devam ettirir. Ancak yönetimde kendi yetkisini önceler. Plutarkhos'un ikinci bir tavır olarak kayda geçirdiği bu tutumda kral, yasa düzenlemeden önce Delphoi'deki kâhine danışarak kehânet yoluyla Tanrı'nın kendisine yardım edip etmeyeceğini öğrenmeye çalışır. Lykurgos, Pythianın Tanrı'nın ona yardım edeceğini ve düzenleyeceği anayasanın diğer yasalardan çok daha iyi olacağını söylemesi üzerine rejim değişikliğine gider.[965] Plutarkhos'un *Lykurgos'un Hayatı V*'te yaptığı bu açıklamaları her ne kadar kralın iradesinin kâhinin kehânet bildirimiyle şekil aldığını gösterse de aslında kral, yukarıda belirttiğimiz ilk tavırdaki gibi sadece kâhinin kehânetle söylediklerine göre yasa koymaz. Buradaki tutum daha çok kralın uygulamayı düşündüğü yasanın kehânet yoluyla güvenilirliğini onaylatmaya yöneliktir. Kral, belirlediği yasanın yürürlüğe girmesinde sakınca olmadığını kehânet yöntemiyle öğrenme yolunu seçer. Yasa ile kâhinin kehânet söylemi birbiriyle örtüşürse kral, yasayı uygular aksi halde kanunu tamamen kaldırır veya yasanın içeriğinde

963 Sina, a.g.m., s. 197.
964 Plutarkhos, *Theseus-Romulus,* s. 23.
965 Plutarkhos, *Lykurgos'un Hayatı,* s. 9.

değişiklik yoluna gider. Kral, yasayı kendisi belirlemesine rağmen yasanın uygulanması noktasında kehâneti temele alan bir davranış içerisindedir.

Plutarkhos, *Lykurgos'un Hayatı VI*'da kralın yönetimde kehânet yöntemini dikkate alması hususunda bu iki tavırdan farklı olan bir tercihten de söz eder. Filozof, kâhinin yöneticiye göre yetkisinin sınırlandırıldığını ve yönetim için danışma yolu kabul edilen kehânetin zamanla yöneticinin bizzat kendisinin uyguladığı bir yöntem olarak şekil aldığını aktarır. Plutarkhos, kralın yönetimde temele aldığı Tanrı sözünü, yasa (rhetra) haline getirdiğinden de bahseder.[966] Delphoi kâhininin katkısı olduğundan siyasal düzenlemeler "büyük rhetra" şeklinde isimlendirilirken; kralın siyasi yapılanmada değişikliğe gitmesiyle birlikte yönetici, kehânet yoluyla 'rhetra' olarak adlandırılan buyrukların doğrudan kendi *phantasia*sına ulaştığının düşünülmesini ister.[967] Plutarkhos'un *Lykurgos'un Hayatı XXIX*'te belirttiği üzere yönetici, kehânet aracılığıyla koyduğu yasaların yönetimindeki halk tarafından uygulanması için yine kehânet aracılığıyla bu yasaların uygulanabilirliğini test eder.[968] Delphoi'deki ritüelleri yerine getiren kral, yasaların halkına mutluluk sağlayıp sağlamayacağıyla ilgili Tanrı'dan *phantasia*sına bir işaret göndermesini bekler. Yönetici, Tanrı'nın *phantasia* aracılığıyla kendisine bildirdiği kehânetin içeriğine göre yasaları uygulamaya devam eder veya bunu gerekli düzeltmelerle değiştirir.[969]

Plutarkhos, kehânet yoluyla yasa koyulması hususunda metafizik tözlerin verdiğini kabul edecek düzeyde *hayal* gücü yetkin olan kâhin ve yöneticinin aynı kişiler olduğunu ifade eden bir yaklaşım tarzı benimsemez. Filozof, yönetim ilkelerinin kehânet yoluyla belirlenmesi ve bunların yorumlanmasında kral ve kâhin arasında çift yönlü bir iletişim kurmayı tercih eder. Plutarkhos'a göre rhetraların oluşturulmasında kral ve kâhinin payı farklılık gösterir. Yönetimi ilgilendiren problemlerin çözümüyle ilgili hayâlî imgelerin kâhinin *phantasia*sına ulaşmasıyla kralın kâhine bağlı olduğu kâhin-kral iletişimi, yöneticinin bu durumdan rahatsızlık duyduğu bir hale dönüşür. Yönetici, bu meseleye çözüm yolu olarak yasa koyma yetkisini kâhinden alıp ilk etapta yasayı kendisinin oluşturduğu ve kâhinin bu yasayı kehânetle onayladığı, sonraki adımda ise

966 Plutarkhos, *Lykurgos'un Hayatı,* s. 11.
967 Plutarkhos, *Lykurgos'un Hayatı,* s. 24.
968 Plutarkhos, *Lykurgos'un Hayatı,* s. 49.
969 Tansu Açık, *Eski Yunan Siyasal İmgelemine Bir Bakış,* Ankara: Kebikeç Yayınları, 2004, s. 15.

metafizik tözlerin ulaştırdığını kâhinin *phantasia*sı aracılığıyla değil de doğrudan kendisinin aldığı bir yöntem oluşturur. Kehânetin değerli görülmesine bağlı olarak kâhinin krala karşı üstünlük sağladığı düşüncesi, zamanla kralın kehâneti uygulama görevini kendi üstlenmesiyle şekil değiştirir. Kral, *phantasia*sına ulaşan imgeleri yasaya dönüştürme görevini kâhinden alarak siyasi etkisini azaltmamayı amaçlar. Böylece kral, kehânet yöntemini işlevsiz kılmayıp kâhinin yetki alanını sınırlandırıcı bir tavır sergiler. Plutarkhos'un *Theseus-Romulus* ve *Lykurgos'un Hayatı*'nda ele aldığı şekliyle kehânetin siyasal alandaki işlevine dair düşüncesinde belirttiği üzere yönetici, kehâneti siyasal gücünü arttırmada bir araç olarak uygulasa da kendisi kâhin değildir.

Fârâbî'nin ilk başkan ile peygamberi bütünleştiren bir bakış açısı sunup sunmadığı hakkında ise filozof, eserlerinde ilk başkan ile peygamberin aynı kişiler olduğunu doğrudan belirtmese de kendisinin yöneticinin özelliklerine dair verdiği bilgiler, ilk başkan ve peygamber arasında özdeşlik ilişkisinin kurulmasına[970] imkân tanıyan yorumlamaları da ortaya çıkartmıştır.[971] Peygamber haricindeki bir insanın toplumun çıkarlarını değil de kanunun üstünlüğünü tercih eden bir yaklaşımla yasa koyması tam anlamıyla mümkün değildir. Öyle ki halkın mükemmel olana ulaşmasında rol oynayan düşünce ve davranış formlarını, toplumun genelini kapsayacak nesnelliğe üst düzey dönüştürme yetkinliğine sadece peygamber sahiptir.[972] Bu durumda peygamberin inanç ilkelerinin yanı sıra yönetimi ilgilendiren yasaları da ortaya koyması, kendisine hem dinî hem de siyasî görevin bütünleştiği bir liderlik kazandırır.[973] Bu durumda Fârâbî'nin siyaset konularını ele aldığı eserlerinde er-reîsü'l-evvel, vâdı'u'ş-şerî'a/nevâmîs ve nebî arasında yakın bir bağlantı kurması sonucunda filozofun "vâdı'u'n-nevâmîs (kanun koyucu)", "sâhibu'n-nevâmîs/ashâbu'n-nevâmîs (kanun sahipleri)" şeklinde işaret ettiği kişiyle peygamberi kastettiği düşünülebilir.[974] Fârâbî'nin amelî aklın kozmik boyutunu

---

970 Hızır Murat Köse, "İslam Siyaset Düşüncesinin Temelleri: Bir Giriş Denemesi", *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan,* ed. Lütfi Sunar & Özgür Kavak, Ankara: Atlas Yayıncılık, 2018, s. 37.

971 Mehmet Kuyurtar, "Fârâbî'nin Çok Boyutlu Mutluluk Kuramının Felsefe-Din İlişkileri Bakımından Önemi", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri,* Ankara: Elis Yayınları, 2005, s. 321; Patricia Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce,* çev. Hakan Köni, İstanbul: Kapı Yayınları, 2007, s. 267.

972 Ömer Türker, *Anlamı Tamamlamak: İslam Düşünce Geleneğinin Anadolu Coğrafyasındaki Bileşenleri,* İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018, s. 170.

973 Ömer Ali Yıldırım, "Fârâbî Felsefesinde Din, Yasa (Şeriat) ve Yorum", *Dini Araştırmalar,* S. 53, C. 21, 2018, s. 104.

974 Kaya, *Peygamberin Yasa Koyuculuğu*, s. 77.

peygamber ve filozof açısından mümkün görmesi, yasa koyuculuğu peygamberle birlikte filozofa da dağıtmasının yolunu açar.[975] Fârâbî'nin bu tavrı siyaset anlayışında nebî ile filozofu bir araya getirme düşüncesinin bir sonucudur.[976] İlk başkana işaret ederken kullandığı farklı kavramlar bağlamında Erwin Rosenthal'ın *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi* başlıklı çalışmasında belirttiği üzere Fârâbî,[977] *el-Medînetü'l-Fâzıla,*[978] *es-Siyâse,*[979] *Kitâbü'l-Mille*'de[980] ilk başkan, filozof, nebî ve imama; *Tahsil*'de kanun koyucu ve hükümdarı da ekler.[981] Yöneticinin hem akıl hem de *tahayyül* yetisinin güçlü olmasını dikkate alan Fârâbî, filozof ile peygamberin özelliklerini ilk başkanın nezdinde birleştirir[982] ve Plutarkhos'un kâhin ile kralı farklı kişiler görmesinin yönetimde ortaya çıkaracağı problemleri de engellemiş olur.[983] Fârâbî'nin yönetici-peygamber kavramlarını birleştirme fikri Yunan filozoflarında bulunmaz ve ilk başkan-nebi birlikteliğini felsefeye kazandıranın Fârâbî olduğu söylenebilir.[984]

Faal Akıldan peygambere ulaşan makuller, onun *tahayyül* yetisi aracılığıyla algılanabilir forma dönüşür. *Tahayyül* yetisinin akledilir olana en yakın ve en uzak suretin taklidini bulmaya yönelik güçlü bir fonksiyonu vardır. Tümelle ilgili idrakin en uygun suretini, mükemmel düzeyde işleyen bir *tahayyül* yetisine sahip insan bulabilir.[985] Hakikatin alımı ve en uygun duyulur surete dönüştürülmesinde *tahayyül* yetisinin etkin oluşu, peygamber dışındaki insanların da nebinin elde ettiği hakikati kabul etmelerine zemin hazırlar. İnsanların makulleri idrak etme seviyeleri aynı düzeyde olmadığından peygamber, Faal Akıldan kendisine ulaşan vahiy içerikli formu *mütehayyile* gücünün

---

975 Şenol Korkut, "Felâsife'nin Siyaset Nazariyesi", *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan,* ed. Lütfi Sunar & Özgür Kavak, Ankara: Atlas Yayıncılık, 2018, s. 134; Fatih Toktaş, "Fârâbî'de Hukuk Felsefesinin Temelleri", *Diyanet İlmî Dergi,* C. 52, S. 1, 2016, s. 59.

976 Özlem Bağdatlı, *İslâm Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri,* İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018, s. 156.

977 Erwin Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi,* çev. Ali Çaksu, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, s. 186.

978 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* s. 200.

979 Fârâbî, *es-Siyâse,* s. 79, 80.

980 Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, s. 18, 64, 68.

981 Fârâbî, *Tahsilu's Saâde*, s. 92, 93.

982 Muhsin Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy,* London: The University of Chicago Press, 1992, s. 136; Mehmet Aydın, "Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 21, S. 1, 1973, s. 308.

983 Plutarkhos, *Theseus-Romulus,* s. 23; *Lykurgos'un Hayatı,* s. 9, 11, 24, 49.

984 Bayraktar Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi,* Düşün Yayıncılık, 2016, s. 136.

985 Fârâbî, *es-Siyâse,* s. 78, 86.

yaptığı gerekli dönüşümle birlikte insanların anlayacağı şekliyle halka ulaştırır.[986] Peygamber, halkını mutluluğa ulaştıracak kanunlar koyma ve bu yasaları uygulama özelliğine sahiptir.[987] Fârâbî, yetkin bir *tahayyül*le gerçekleştiğini belirttiği peygamberliği,[988] sembolik bir dil kullanarak aktarılan hakikatlerin halkın tasavvurunda şekillenmesi ve bunlara inanmalarının sağlanması olarak görür ve dinî bir lider de olan ilk başkanda bu özelliğin olması gerektiğini düşünür:[989]

> Yasaları koyma sanatı, halkın tasavvur etmekte zorlandığı teorik makullerin iyi bir şekilde hayal ettirme; mutluluğa ulaşmada fayda veren toplumsal fiillerin her birini iyi bir şekilde çıkarsama; halka öğretilmesi gereken teorik ve pratik şeylerde bütün ikna yollarını kullanarak iyi bir şekilde ikna etme iktidarıyla olur.[990]

Pasajda da görüldüğü üzere Fârâbî'ye göre, halkın bilinç düzeyi ile dinî söylemin aktarımı arasında bir bağ vardır. Hatta bu bağlantı, peygamberin halkla iletişimde tercih ettiği sembollerle, hitap ettiği kesimin kültürünün bir şekilde kesişmesinin de yolunu açar.[991] Buna göre peygamber, yaşadığı toplumun misallerini kullanarak onlara hakikati nasıl elde edeceklerini öğretir.[992] Böylelikle ilk başkan-peygamber hakikate ilişkin bilgiyi, *tahayyül*e dayalı bir dönüşümle geniş halk kitlelerine ulaştırır.[993] İlk başkan, hakikati, gerek olduğu şekliyle gerekse de *tahayyül*ünün bunları uygun duyulur surete dönüştürmesiyle halkın genelinin anlayışına uyumlu olduğu tasavvurî bir söylem oluşturur.[994] Tanrı'dan aldığı bilgiyle yasa koyan yönetici, kanunların halka iletiminde peygamberlerin kullandığı hayal ettirme[995] ve ikna etme yöntemini tercih ederek uygular.[996] Bu uygulama, hastalık gibi dış etkenler nedeniyle *tahayyül*leri olumsuz davranışlardan zevk alacak şekilde tasavvurda bulunduğu için ilk başkanın buyruklarını

---

986 Ömer Türker, "İslam Felsefesinde Şehir Kavramı: Hakikat Bilgisinin Somutlaşması", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* S. 31, 2013, s. 52-53.

987 Mustafa Said Kurşunoğlu, "Farabi'nin Siyaset Felsefesinde Senkretik Bir Terim Olarak Mille", *Mavi Atlas,* C. 6, Özel Sayı, 2018, s. 43.

988 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* s. 228; *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 70.

989 Aydınlı, *Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu,* s. 171.

990 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf,* s. 87.

991 Ömer Türker & İbrahim Aksu, "Fârâbî Felsefesinin Temel Erdemleri", *Edebali İslamiyet Dergisi,* C. 2, S. 4, 2018, s. 44.

992 Lokman Çilingir, "Farabi: Medeni Siyaset", *İslam'ın Klasik Çağında Felsefî Bir Sorun Olarak Siyaset,* Ankara: Elis Yayınları, 2016, s. 51.

993 Mustafa Yıldız, *Endülüs'te Felsefe, Din ve Siyaset İlişkisi,* İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016, s. 173.

994 Ahmet Kamil Cihan, "Fârâbî'nin Savaş Teorisi", *Diyanet İlmi Dergi,* C. 52, S. 1, 2016, s. 169.

995 Gürbüz Deniz, "Din, Felsefe ve Mille", *Diyanet İlmi Dergi,* C. 52, S. 1, 2016, s. 73.

996 Şaban Haklı, "Fârâbî'de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dilinin Yapısı", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri,* Ankara: Elis Yayınları, 2005, s. 306.

tam olarak hayal edemeyip bunları kendi iradesine göre yorumlayan[997] veya bunları hayal etmelerine rağmen hayal ettikleri hakkında bir kanaate sahip olmayan veya hayal ettiklerini yanlış sayarak tartışılabilir gören insanlara hitap edecek özelliktedir.[998] Yasa koyucu, hayal ve ikna etme haricinde hakikate ulaşmaları mümkün olmayan halkı bu yöntemlerle eğitime yöneltmeyi amaçlar.[999]

Sonuç olarak Fârâbî'nin Faal Akıl ve toplum arasındaki iletişimde orta noktaya ilk başkanı yerleştirmesiyle birlikte yöneticinin dikey-yatay yönde ilerleyen bir sorumluluğunun ortaya çıktığını belirtebiliriz. Bu bağlamda Fârâbî, yönetime uygun forma dönüştürmesi için toplumsal mekanizmanın işletilmesinde gerekli olan düzenlemeye ilişkin ilkeleri Faal Akıldan alması ve halkın yetkinleşmesinde etki sağlayacak yönde bu kanunların yürürlüğe konulması noktasında ilk başkana önemli bir pay verir. Fârâbî'nin siyaset alanında Faal Akılla ilk başkan arasında kurduğu irtibatın nübüvvet konusuna dair anlatımıyla örtüştüğü dikkate alındığında yöneticinin hâkim ve nebiyle benzerlikler taşıdığı görülür. Bu aynılaşmayı büyük oranda sağlayan onların akıl ve *tahayyül* yetilerinin mükemmel düzeyde işliyor olmasıdır. Bu güçlerin yetkinliği sayesinde filozof ve peygamber özelliği de bulunan ilk başkan, bir yandan ideal yönetim zeminini oluştururken; diğer yandan yasaların halkın *tahayyül*ünde sembolleşmesinin kolaylaşması adına bunların uygulanmasında izlenecek yolları da belirler.

Fârâbî, Ay-üstü âlemle birebir ilişkilendirerek sistemleştirdiği Ay-altı âlemin merkezindeki insanı, nübüvvetten siyasete kadar uzanan her alanda belli bir konuma yerleştirirken filozof-peygamber-ilk başkan tanımlamalarıyla bu kişilerin akıl ve *tahayyül* yetilerine ait fonksiyonları da görülür kılar. O, nefsin bu yetilerindeki yetkinliğini uyku ve uyanıklık durumuna bağlı şekilde birbirinden farklı derecelerle eşitleyerek her insanın Faal Akıldan gelen etkiyi kabul etme, sembolleştirme ve uygulamasında değişiklikler ortaya çıkartır. Özellikle de *tahayyül*ünün işlerliği en alt ve orta düzey olanlar üzerinde *tahayyül*ü mükemmel olarak işlevini yerine getiren insanın nebi ve yönetici tayin edildiğini belirtir. Fârâbî, toplumdaki insanların *tahayyül*lerinin fonksiyonunda beliren eksikliği bu şekilde tamamlamaya çalışır. Bir insanı diğer insanların yetkinleşmesinde

997 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla,* s. 218.
998 Ejder Okumuş, *Fârâbî'de Toplum,* Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2020, s. 78.
999 Zerrin Kurtoğlu, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku,* İstanbul: İletişim Yayınları, 2.b, 2013, s. 132.

aracı kılar ve bunun doğal bir neticesi olarak erdemli toplumun meydana gelmesini hedefler. Toplulukların mutluluğa erişmelerinin yolunu *tahayyül*ü merkeze alarak vahyi ulaştıran-vahye ulaşan ve yönetici-yönetilen bağlamında da göstermiş olur.

SONUÇ

I.

Antik Yunan filozoflarının *phantasia* ve türevlerini; görüntü, görünüm, tasavvur, imaj gibi anlamlandırmayla çeşitli bağlamlarda ele almalarına rağmen son tahlilde *phantasia*yı insan ruhunun yetilerinden biri olarak kabul etme yaklaşımları, İslam filozoflarının da *tahayyül*ü nefs teorisi çerçevesinde ele almalarının yolunu açmıştır. Kindî, Antik Yunan literatürüne ait olan *phantasia*yı, *musavvira* yetisi olarak yorumlamış; Fârâbî, yanlışı çağrıştırması ve delilik konusuyla yakından ilişkili olması nedeniyle *hayal* kavramını kullanmaktan itinayla kaçınarak *tahayyül, muhayyile, mütehayyile* kavramlarını türetmiş; İbn Sînâ ise *hayal ve musavvira* ile *mütehayyile ve müfekkire* gibi ikili bir ayrımı tercih etmiştir. Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bu tavırları kaleme aldıkları metinlerinde *phantasia*nın kavramsal takibini zorlaştırsa da filozofların *tahayyül*ün türevleri konusunda yaptıkları zenginleştirmeyle İslam felsefesi literatürüne sağladıkları katkı göz ardı edilemeyecek kadar büyüktür.

*Tahayyül*ü ifade etmede birçok kavram türeten İslam filozofları, Platon'dan itibaren zihni meşgul edici bir mesele olarak gördükleri *tahayyül*ün müstakil bir yeti olup olmadığıyla ilgili soruna cevap arama gayreti içerisinde olmuşlardır. Platon'un *phantasia*yı duyu ile doksanın bir karışımı olarak görmesi, Aristoteles'in *phantasia*yı doksa ve noustan ayırmasının yanı sıra *phantasia*nın duyu algısıyla da bütünleşik olmadığını dillendirmesi ve *phantasia*yı duyumlamanın ardından oluşan bir hareket olarak tanımlamasıyla hayâlî olanı algılanabilir olana yaklaştırması, İskender Afrodîsî'nin ise *phantaston* kavramını literatüre eklemesiyle hayal edilir olanı ve izlenime ait olanı ayırma çabası, Antik felsefeden itibaren duyu ile akıl arasında kabul edilen *tahayyül*ün müstakil bir yeti olduğu veya diğer yetilerle bütünleşik olarak kabul edildiği şeklinde çift yönlü yorumlamaların temelini oluşturan yaklaşımlardır. Esasında tartışmaların temeli Platon'dan itibaren *phantasia*nın algılamayla başlayıp çıkarımsal akla doğru uzanan soyutlamanın birbirinden farklı derecelerini de kapsayan zihnî işleyişte *tahayyül* yetisinin fonksiyonlarıyla diğer yetiler arasındaki bağlantıda düğümlenmektedir. Platon'un *phantasia*yı duyu ve doksayla bütünleşik yapıda sunmasının aksine Aristoteles, bu gücü duyu algısı, doksa ve akıldan ayrı bir yeti şeklinde düşünmüştür. Yeni-Platoncu filozoflar ise Platon'daki *phantasia*nın doksayla bütünleşik yapısına tekrar dönmüşler ve kehânetin meydana gelişi sözkonusu olduğunda

*phantasia*nın akılla olan ilişkisine odaklanmışlardır. Plotinos, Plutarkhos, Porfirios, Iamblikhos'a göre çift yönlü bir görünümdeki *phantasia*nın özellikle akla yakın kısmında dışsal gücün etkisi gerçekleşir. Yeni Platoncu filozoflar, kehânetin ortaya çıkışında aklın *phantasia*yı kontrol etmesine ilişkin Platon'un *Timaios* 71a-72a'daki görüşünü eksik aktardıklarına dair eleştiriler almalarına rağmen *phantasia*nın ikili yapıda olduğunu düşünmüş ve üst *phantasia*yı akılla ilişkilendirerek bu meseleyi çözmeye çalışmışlardır.

Fârâbî ve İbn Sînâ; *tahayyül*ü duyu algısı, ortak duyu, zan ile arzudan ayırır ve bu yetinin akılla olan ilişkisini epistemolojik bağlamın yanı sıra nübüvvet bahsinde de dile getirir. Fârâbî'ye göre Faal Aklın etkisi; doğrudan akla ve *tahayyül*e veya akıl üzerinden *tahayyül*e doğrudur. İbn Sînâ ise Faal Aklın vasıtasız bir şekilde *tahayyül*e etkide bulunduğunu ifade etmez. İbn Sînâ'ya göre *tahayyül*e doğrudan doğruya etkide bulunan Faal Akıl değil de semâvî cisimlerdir. Fârâbî'nin Faal Aklın *tahayyül* yetisine doğrudan etkisinin olduğunu dillendirmesiyle *mütehayyile*nin müstakil bir görünümde olduğunu ifade etmesi çelişki oluşturmayan bir tutumdur. Fârâbî'nin Faal Aklın akıl üzerinden dolaylı bir şekilde *tahayyül*e tesirini belirtmesinde de *mütehayyile* müstakil görünümünden bir şey kaybetmez. İbn Sînâ'nın bu hususta eserlerinde yaptığı yorumlar, *tahayyül*ün vehim üzerinden aklın bir fonksiyonuna dönüşmesinin yolunu açacak niteliktedir. Ay-üstü âlemden insanın yetileri üzerine gerçekleşen muazzam etkileşimde Fârâbî'nin *tahayyül*ü akla yaklaştırması ve İbn Sînâ'nın da akılla bütünleştirmesi, her iki filozofun da *tahayyül*ü mükemmel düzeyde işleyen insan ile *tahayyül*ü orta ve alt seviyede fonksiyonunu yerine getiren insan arasındaki ayrımı belirginleştirme gayretiyle alakalıdır. Her insan *tahayyül* yetisine sahip olduğundan bilinmeyene dair bilgi içeren suretleri tasavvur edebilir. Oysaki *tahayyül*ü aklın denetiminde veya akılla olan insan, bu formları diğer insanların ulaşamayacakları bir idrak ve yorumlayışla kabul eder. Ayrıca bu seviyedeki insanların yetilerine ait işlev, safra dengesi bozuk olup dış dünyada varlığı olmayan hayâlî suretleri algıladıklarını söyleyen deliler ve algı yanıltmasıyla insanların *hayal*ini etkileyen sihirbazlardaki *tahayyül*ün bağımsız bir yeti olan işleyişinden de uzaktır. İslam filozofları insan dışındaki canlılarda da *tahayyül* yetisi bulunduğu için nübüvvet konusunda *mütehayyile*yi akılla işbirliği içerisinde aktarmayı uygun görmüşlerdir.

II.

Antik felsefede yanlışın oluşumundaki rolü bakımından *hayal* yetisinin gerçeği olmayan formları birleştirme ve ayrıştırmasıyla yeni terkipler meydana getirme özelliği üzerine artan vurgu, İslam felsefesinde özellikle nübüvvet söz konusu olduğunda *tahayyül*ün bu niteliğine ek olarak taklit fiili ön plana çıkartılır. Faal Aklın *tahayyül*e etkisi sonucunda *mütehayyile*nin akledilir olanı en yakın ve en uzak duyulura benzetmesi *tahayyül*ün taklit özelliğine aktiflik kazandırır ve böylece bu yetiye verilen değerin derecesi de arttırılır. Fârâbî ve İbn Sînâ, Faal Aklın etkisinin insanın uyku ile uyanıklık gibi farklı bilinç düzeylerinde kabul etmesi arasında ayrıma gider ve *tahayyül*ün her iki durumda da işler halde olan taklit fonksiyonunu temele alarak nübüvvet konusunu şekillendirir. Her iki filozofa göre *tahayyül*ü mükemmel düzeyde işleyen peygamberler, Faal Aklın tesirini hem uyanıkken hem de uyurken kabul eder. Ancak *tahayyül*ü peygamber seviyesinde yetkin olmayan insanlar, bu deneyimi uyanıklık hallerinde yaşayamaz. Peygamberlerin *tahayyül*lerinin ilâhî mesaj içerikli görüntü sunmasına kendileri uyanık olsalar dahi dış duyularının algılayışı engel olamaz. Peygamberler, nesnel dünyadaki hissedişten kopmaksızın *tahayyül*leri aracılığıyla Faal Aklın tesirini hayal edebilir. Hatta *tahayyül*ü vasıtasıyla bu tecrübeyi yaşayan peygamber, hayâlî tasavvurların duyulur düzeyde algılanabilir şekle büründüğüne de şahit olur. Hem Fârâbî hem de İbn Sînâ'ya göre *tahayyül*ü orta ve alt seviyede fiilini yerine getiren kişiler, peygamberlerin *tahayyül*üne has olan bu özelliğin mahiyetini bilemez.

Peygamberlerin uyanıkken görüntüleri hayal etmesi, insanlar arasında peygamberlerin *tahayyül* yetilerinde bozukluk olduğuna dair iddiaların yayılmasına yol açmıştır. Fârâbî ve İbn Sînâ, uyanıklık halinde *tahayyül*ün görüntü sunma özelliğinin temele alındığı peygamberlerin delilerle eşitlenmesi tutumunu kabul etmez. Her iki filozof da mizaç ve *tahayyül* arasındaki ilişkinin sağlıklı olup olmamasına göre peygamber-deli ayrımını belirginleştirmeye çalışır. Filozofların eserlerinde belirttiği mizaçlarındaki unsur ve karışımların farklı oranlarda bir araya gelmesi nedeniyle *tahayyül* yetileri işlev kaybına uğrayan delileri nübüvvet bağlamında ele almaları konusuna eğilmemizde, Platon'un *Phaidros*'ta metafizik tözlerle etkileşimi tecrübe eden kişinin deliden farklı olduğunu dillendirmesi ve delileri kehânet konusuyla ilişkili aktarması etkili olmuştur. Bu kontekstin takibi yapıldığı takdirde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın *tahayyül*ü mükemmel şekilde fonksiyonunu yerine getiren kişiden başlayarak *tahayyül*ü

sağlıksız işleyen insana kadar yaptığı nübüvvet sınıflandırmasında delileri en alt sıraya yerleştirmeleri ve delilerle ilgili açıklamalarını müstakil bir mizaç eserinde değil de nübüvvet bağlamında aktarmaları anlamlı olacaktır. Fârâbî ve İbn Sînâ, nübüvvet bağlamında konuya dâhil ettikleri delilerin bilinmeyen olay hakkında haber vermesini reddetmedikleri halde suret ile mana ilişkisini kurmada mizaçlarındaki safra oranının *tahayyül*lerine olumsuz etkisinden dolayı bu kişilerin *mütehayyile*sinde beliren suretleri eksiksiz şekilde aktaramayacağını düşünür. Bu sebeple delilerin gerek uyanık halde gerekse uykuda gördükleri hayâlî tasavvurlara inanma hususunda temkinli davranmak gerekir.

Safra dengesi orantılı olan kişiler ise uyanıkken algıladıkları tasavvurları uyurken rüya yoluyla da tecrübe ederler. Delilerin aksine bu kişilerin rüyada gördükleri tasavvurlar, *tahayyül* yetilerinin yetkinliğine bağlı olarak netlik kazanır. Her insan *tahayyül* yetisine sahip olduğundan *mütehayyile*lerinin dışsal etkiyi sembole dönüştürmesine göre geçmiş, mevcut an ve gelecekle ilgili olaylar hakkında bilgi elde edebilir. Ancak peygamberlerin rüya kanalıyla müşahede ettikleri tasavvurlar, diğer insanların rüyada deneyimledikleri tasavvurlardan farklıdır. Bu değişikliğin temelinde peygamberlerin *mütehayyile*sinin üstün nitelikte olması bulunur. Sıradan insanlar her ne kadar çeşitli temrinlerle *tahayyül* yetilerini güçlendirmeye çalışsa da onların *mütehayyile*si peygamberlerin *tahayyülü* seviyesine ulaşamaz. Hem Fârâbî hem de İbn Sînâ, nübüvvet sıralamasında en üst sıraya yerleştirdikleri insanın en belirgin özelliği olarak *tahayyül*ünün mükemmel işleyişte olmasını gösterir. Filozoflara göre peygamberlerin sıradan insanlara kıyasla kâmil bir *tahayyül*e sahip olması, nebileri üstün bir konuma yükseltir. Sıradan insanların *tahayyül*lerinin sadece uyurken bilinmeyen hakkında tasavvurları kabul edip uyanıkken hayâlî tasavvurları idrak edemeyişleri de bu durumu destekleyici bir argüman olarak karşımıza çıkar.

III.

Safra oranı dengeli ve *tahayyül* yetisi mükemmel olan kişilerin Faal Aklın etkisini uyanıkken tecrübe etmeleri, bunun sadece nefsin yetileriyle sınırlı zihni bir deneyim olmayacağı ve tesirin *tahayyül* tarafından duyulur surete dönüştürülmesi sonucunda hayâlî suretin algı dünyasına aktarılarak algılanabilir bir nitelik taşıyacağı fikrini de akla

getirir. Bu bağlamda Fârâbî ve İbn Sînâ, Faal Aklın etkisinin nesnel dünyada algılanmasında en önemli etken olarak *mütehayyile*nin akledilir olanı duyulur olana dönüştürmesini ve *tahayyül* ile dış duyular arasındaki irtibatın belirginleştirilmesini görür. Her iki filozof da iç ve dış duyuların işbirliğiyle akledilir suretlerin algılanabilir formda duyu algısının nesnesi haline gelmesini sağlama adına görme teorisini nübüvvet konusuna dâhil eder. Hem Fârâbî hem de İbn Sînâ, akledilir suretlerin duyulur olanla taklit edilmesiyle birlikte bu suretlerin dış dünyaya iletimi konusunda göz, görülebilir olan ve görmeyi etkileyen ışık arasındaki ilişkiyi gündeme getirir. Fârâbî'ye göre Faal Aklın insana verdiği ve insanın da *tahayyül* yetisiyle taklit ettiği hakikat içerikli formlar, gözden görülebilir nesneye doğru yayılan ışınla algılanabilir dünyaya intikal ederek kaynağının Güneş olduğu dıştaki ışıkla bütünleşen bir özellik kazanır. Fârâbî, Platon'un görme teorisindeki içteki ışınla zihindeki suretlerin dıştaki havaya ulaştığını varsayar. Algılanabilir nesneye doğru gözden iletilen ışınla görmenin gerçekleştiğini düşünen Platon ve bu görüşü destekleyen düşünürler, gözden nesneye çarpan ışının tekrar göze ulaştığına dair herhangi bir açıklama yapmadıkları için teorinin bu kısmıyla ilgili bir boşluğu doldurmak amacıyla Fârâbî, havada beliren suretlerin göz tarafından tekrar algılandığını belirtir. Bu noktada filozof, dıştaki ışığın nesneye yansımasıyla gözün algıladığını belirten Aristoteles'in görme teorisini içselleştirir. İbn Sînâ ise Platon'un gözün içinden nesnel alana doğru yansıyan ışınla görmenin gerçekleşeceği fikrini doğru bulmaz ve bu görüşü çeşitli yönden eleştiriye tabi tutar. İbn Sînâ'ya göre dıştaki ışığın algılanabilir nesneye çarpmasıyla görmenin oluşmasını içeren Aristoteles'in görme teorisi daha güvenilirdir. Bundan dolayı İbn Sînâ, Faal Aklın etkisinin algı dünyasında hissedilmesinde Platon'un görüşünü gündemine almaz ve *tahayyül*ün aklediliri duyulur olana dönüştürme özelliğini vurgulu bir şekilde aktarır. *Tahayyül* yetisi fonksiyonlarını mükemmel şekilde yerine getiren kişi, akledilir olanı tasavvur edebildiği gibi bu suretleri algı dünyasında da hissedebilir. *Mütehayyile*si en üst düzeyde olan insanların bunu tecrübe etmesinde herhangi bir engel de oluşmaz.

IV.

Fârâbî ve İbn Sînâ, Faal Akıl veya semâvî cisimlerin etkisiyle birlikte *tahayyül*ün meydana getirdiği oluşumlara da odaklanarak bu yetinin işlevinde açılım gerçekleştirir. Filozofların katkılarının yoğunlukta görüldüğü alanlardan biri olan nübüvvet konusunda

Fârâbî, Antik felsefede tabiî ve sunî olarak ikiye ayrılan kehâneti (mantike) gündemine alır ve kâhinin *phantasia*sında gerçekleşen tabiî kehâneti kendi dinî ve felsefî sistemine uyumlu hale getirmek amacıyla nübüvvet kavramına dönüştürür. İbn Sînâ da Fârâbî'nin yapmış olduğu bu değişimin devamlılığına katkı sağlar. Her iki filozof, aracı usuller yardımıyla yapılan kehâneti kabul etmeyip eleştirir. Fârâbî ve İbn Sînâ, dışsal etkinin *mütehayyile* üzerindeki etkinliğinin belirginleştirdiği sahalardan bir diğerini de siyaset alanı olarak kabul eder. Faal Aklın yöneticinin akıl ve *tahayyül* yetilerine tesir etmesiyle birlikte yönetici hem halkın yönetiminde ideal olan yasaların konulması hem de bu yasaların uygulanmasını sağlayacak anlaşılır bir formda halka aktarılması hususunda yetkinlik elde eder. İlk başkanın bu çift yönlü vazifesini yerine getirmesi ve yönetimi altındakilerin akıl ile *tahayyül* yetilerinin birbirinden farklı düzeylerde işler olmasına bağlı olarak yasaları onlara ulaştırmada hayal ve ikna etme gibi yöntemleri belirlemesi için yöneticinin akıl ve *tahayyül* yetilerinin mükemmel düzeyde işlevini yapması gerekir. Fârâbî, yöneticinin akıl ve *tahayyül* yetilerinin özellikleriyle ilgili yaptığı vurgulu açıklamalarını ilk başkanın filozof ve peygamber olduğu düşüncesini temellendirmede dayanak olarak kullanır. Filozof ve nebi sıfatları, Faal Aklın tümele dair ulaştırdığı suretlerin idraki ve bunların duyulur formu içeren bir yasaya dönüşmesinde ilk başkanın etki düzeyini arttırır. Plutakhos'un yönetimde yaşanacak sıkıntıların oluşmasına zemin hazırlayacak şekilde yasa koyma, yasaların güvenilirliğini test etme ve uygulama izni isteme konusunda kehâneti bir araç gören kâhin ve kralı tek bir kişi olarak yöneticide birleştirmemesinin aksine Fârâbî, filozof ve nebinin teorik ve pratik aklı ile *tahayyül*ünün mükemmel işleyişini ilk başkanın nezdinde birleştirir. Bu tavrıyla Fârâbî, İslam siyaset düşüncesinde önemli bir konuma yerleştirdiği nebiye ve onun *tahayyül* yetisinin işlerliğine önemli bir pay biçer.

KAYNAKÇA

ABDU'L-HÂKİM EL-AFÎFÎ, *Bilimsel ve Dini Açıdan Rüyalar ve Kâbuslar,* çev. Bünyamin Açıkalın, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.

ABDURRAHMAN BEDEVİ (nşr), *Aristotalis fi'n-nefs*, Kuveyt, 1978.

_____, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü,* çev. Muharrem Tan, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

ACKRIIL J. L., "Aristoteles'in Ruh (Psuche) Tanımları", *Arkhe-Logos*, çev. Aylin Çankaya, S. 1, 2016, ss. 29-42.

AÇIK Tansu, *Eski Yunan Siyasal İmgelemine Bir Bakış,* Ankara: Kebikeç Yayınları, 2004.

AÇIKALIN Bünyamin, "Rüyanın Mahiyeti ve Yorumlanması", *Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 4, S. 7, 2014, ss. 170-196.

ADAM James, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri,* çev. Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.

_____, *The Republic of Plato: Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices*, Volume I, London: Cambridge University Press, 1902.

ADAMSON Peter, "al-Kindi", *Great Medieval Thinkers*, ed. Brian Davies, Oxford University Press, 2007.

_____, "Vision, Light and Color in al-Kindi Ptolemy and the Ptolemy and The Ancient Commentators", *Arabic Sciences and Philosophy,* Vol. 16, 2006, ss. 207-236.

AĞAR Erdal, "Rüyaların Nörobiyolojisi", *Doğu-Batı,* S. 76, 2016, ss. 39-52.

AHN Charles, "Aristotle on Thinking", *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. Martha Nussbaum and Amelie Oksenberg Rorty, Oxford: Clarendon Press, 1995.

AKIN Haydar, *Antikçağ'dan Yeniçağ'a Delilik, Melankoli ve Cinlenme: Avrupa'da Aykırı Olma Halleri Üzerine Tarihsel Bir İnceleme*, (Doktora Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

_____, *Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı,* 3.b., Ankara: Phoenix Yayınevi, 2015.

AKSU İbrahim, "İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlâk İlişkisi", *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri,* ed. Mehmet Zahit Tiryaki & Kübra Bilgin Tiryaki, Ankara: Nobel Yayınları, 2016, ss. 125-154.

_____, *İbn Sînâ Felsefesinde Mizâc Kavramı ve Nefs ile olan İlişkisi,* (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

AKYOL Aygün, Mevlüt Uyanık, İclâl Arslan, *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü,* Ankara: Elis Yayınları, 2016.

ALAN Ebubekir, "Kindî'de Zihin-Beden Etkileşimin İmkânı", *Metazihin: Yapay Zekâ ve Zihin Felsefesi Dergisi,* C. 1, S. 1, 2018, ss. 57-75.

ALEXANDER OF APHRODİSİAS, "The De Intellectu", trans. Frederic Schroeder and Robert Todd, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect,* Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.

ALON Ilai & ABED Shukri, *al-Fârâbî's Philosophical Lexicon,* Volume One, Cambridge, 2007.

ALPER Hülya, "İbn Sînâ ve Bakıllânî Örneğinde İslâm Filozofları ile Kelâmcıların Nübüvvet Anlayışının Kur'ânî Perspektifle Değerlendirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* S. 28, 2005, ss. 53-73.

ALTINTAŞ Hayrani, "İbn-i Sînâ Düşüncesinde Tasavvufî Kavram Olarak Ârif ve İrfan", *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri,* Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, S. 42, 1990, ss. 109-117.

ALTINTOP Ceyda, "Plotinus'taki 'Bir' Kavramının Ortaçağ Felsefesi İslam Düşünürlerindeki 'Sudûr' Nazariyesi Üzerindeki Etkisi", *Akademia Disiplinlerarası Bilimsel Araştırmalar Dergisi,* C. 2, S. 1, 2016, ss. 56-68.

ANNAS Julia, "Aristotle on Memory and the Self", *Essays on Aristotle's De Anima,* ed. Martha Nussbaum and Amelie Oksenberg Rorty, Oxford Clarendon Press, 1995.

APAK Adem, "Kehânet-Vahiy İlişkisi", *Siyer Araştırmaları Dergisi,* S. 2, 2017, ss. 132-136.

_____, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu: Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat,* İstanbul: Kuramer, 2017.

APAYDIN Halil, "Rüya ve Fonksiyonu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 9, S. 9, 1997, ss. 263-282.

AQUINAS Thomas, *Commentary on the Book of Causes Thomas Aquinas in Translation,* Catholic University of America Press, 1996.

ARISTOTLE (?), *The Book of Causes (Liber de Causes),* trans. Dennis Brand, Marquette University Press, 1984.

ARISTOTLE, "De Somniis*", The Works of Aristotle*, ed. J. Beare & David Ross, Oxford: Clarendon Press, 1908.

_____, "Parva Naturalia: De Divinatione Per Somnum", *The Works of Aristotle*, ed. J. Beare & David Ross, Oxford: Clarendon Press, 1908.

_____, "Parva Naturalia: De Memoria et Reminiscentia", *The Works of Aristotle*, ed. J. Beare & David Ross, Oxford: Clarendon Press, 1908.

_____, "Parva Naturalia: De Sensu", *The Works of Aristotle,* ed. J. Beare & David Ross, Oxford: Clarendon Press, 1908.

_____, *De Anima: Books II and III with Passages from Book I,* trans. David Walter Hamlyn, Oxford: Clarendon Press, 2002.

ARİSTOTELES (?), "Kitâbu'l-İzâh fi'l-Hayri'l-Mahz li-Aristûtâlîs", *el-Eflâtûniyye el-Muhdese inde'l Arab,* nşr. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1977.

_____, Ûsûlûcyâ (Aristoteles'in Teolojisi), İnceleme-Çeviri: Cahid Şenel, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.

_____, Üsûlûcyâ Aristâtâlîs", *el-Eflûtîn inde'l-Arab,* nşr. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1978.

ARİSTOTELES, "Karasafralılık", çev. Ömer Aygün, *Cogito,* S. 51, 2007, ss. 107-125.

_____, "Rüyalar Üzerine", çev. Ömer Osmanoğlu & Işın Akçay, *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* S. 4, 2017, ss. 173-184.

_____, "Uykudaki Kehanet Üzerine", çev. Hatice Nur Erkızan, *Felsefelogos,* 2001.

_____, *Doğa Bilimleri Üzerine: Algı ve Algının Nesneleri Üzerine,* çev. Elif Günçe, İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2004, ss. 41-72.

_____, *Doğa Bilimleri Üzerine*: *Uyumak ve Uyanık Olmak Üzerine,* çev. Elif Günçe, İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2004, ss. 85-108.

_____, *Hayvanların Hareketi Üzerine: De Motu Animalium*, çev. H. Nur Beyaz Erkızan, 2.b., Bursa: Sentez Yayıncılık, 2013.

_____, *İkinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.

_____, *Metafizik,* çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2014.

_____, *Retorik,* çev. Mehmet Doğan, 15.b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.

_____, *Ruh Üzerine,* çev. Zeki Özcan, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2014.

ARKAN Atilla, "Meşşâî Gelenek Bağlamında İbn Rüşd Felsefesinde Rüya", *Dîvân İlmî Araştırmalar,* S. 15, 2003, ss. 87-125.

_____, *İbn Rüşd Psikolojisi: Fizikten Metafiziğe İbn Rüşd'ün İnsan Tasavvuru,* İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

ARSLAN Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi,* 3.b., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.

ÂSIM EFENDİ, "ḫ-y-l", *Okyânusu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît/Kâmûsi'l-Muhît Tercümesi,* haz. Mustafa Koç & Eyyüp Tanrıverdi, C. 5, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

AŞKİT Çağatay, *Auspicium Et Imperium: Roma Cumhuriyet Döneminde İç Siyaset ve Kehanet,* (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

ATAY Hüseyin, "Nefs", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXXVII, ss. 1-58.

AYDIN Hüseyin, "Kusta b. Luka ve Ruh ile Nefs Arasındaki Ayırım Adlı Kitabı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 40, S. 1, 1999, ss. 387-402.

AYDIN Mehmet, "Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 21, S. 1, 1973, ss. 303-315.

AYDIN Salih, "Fârâbî'nin Sisteminde Nübüvvet ve Filozofi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. XV, S. 2, 2011, ss. 287-300.

AYDINLI Yaşar, "el-İzâh fi'l-Hayri'l-Mahz ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risâle", *Marife,* S. 1, 2002, ss. 189-217.

_____, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, İstanbul: İsam Yayınları, 2013, ss. 145-181.

_____, "Fârâbî'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış", *Bilimname,* IV, 2004, ss. 5-16.

_____, "Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi", *İslâmî Araştırmalar*, C. 2, S. 8, 1988, ss. 35-49.

_____, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde 'İlk Başkan (er-Reîs el-Evvel)' Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,* S. 2, C. 2, 1987, ss. 291-302.

_____, "Fârâbî", *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Zizek'e,* ed. Ahu Tunçel & Kurtul Gülenç, 3.b., Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2017, ss. 92-112.

_____, "Kindî'nin Tanrı Tasavvuru Üzerine", *Diyanet İlmi Dergi,* C. 54, S. 2, 2018, ss. 33-52.

_____, *Fârâbî,* 2.b, İstanbul: İsam Yayınları, 2017.

_____, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 3.b., İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

_____, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü,* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.

AYIK Hasan, "Felsefî Kavramların Oluşmasında Fârâbî'nin Rolü", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. IV, S. 7-8, 2005, ss. 77-94.

AZ Mehmet Ata, "İbn Rüşd'ün Heyûlânî Aklın Faal Akıl ile İttisali ve Özdeşliği Görüşünün Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi", *Beytulhikme,* C. 9, S. 1, 2019, ss. 13-38.

BABÜR Saffet, "Nous Poietikos (Intellectus Agens) Kavramı", *Arkhe-Logos,* S. 1, 2016, ss. 43-47.

BAERGEN Ralph, "Phantasia", *Historical Dictionary of Epistemology,* Oxford: The Scarecrow Press, 2006.

BAĞÇECİ Muhittin, "İnsanın Mahiyeti ve Ruhu", *Bilimname,* VIII, S. 2, 2005, ss. 33-50.

BAĞDATLI Özlem, *İslâm Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri,* İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

BAHAMMAM Ahmet, "İslâmî Bir Perspektiften Uyku", çev. Faruk Özdemir, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 2, S. 3, 2013, ss. 361-375.

BAKIR Abdulhalik, "Geç Orta Çağ Avrupa'sında Tıp ve Tababet", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi,* C.1, S. 1, 2018, ss. 101-118.

BARS Mehmet Emin, "Şamanizmden Tasavvufa Şamandan Sufi/Veliye Değişim/Dönüşümler", S. 36, *Türkbilig*, 2018, ss. 167-186.

BAYRAKDAR Mehmet, "Fârâbî'nin 'Şiir Sanatının Kanunları' Adlı Risalesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 36, S. 1, 1997, ss. 45-65.

BAYRAKLI Bayraktar, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi,* Düşün Yayıncılık, 2016.

BAYRAM İbrahim, "İslâm Düşüncesinde Nübüvvetin Vehbiliği- Kesbiliği Meselesi", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 3, S. 1, 2015, ss. 169-197.

BEKİRYAZICI Eyüp, "İbn Sîna Düşüncesi İşrâkîliğe Zemin Hazırlamış Mıdır?", *Diyanet İlmi Dergi,* C. 50, S. 1, ss. 123-138.

BHİKHA Rashid, "Tıbb and the Concept of Temperament", *Journal of Natural Medicine,* S. 22, 2005.

BLUMENTHAL Henry, "Themistius: The Last Peripatetic Commentator on Aristotle?", *Aristotle Transformed the Ancient Commentators and their Influence,* ed. Richard Sorabji, New York: Cornell University Press, 1990.

_____, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity-Interpretations of the De Anima,* New York: Duckworth, 1996.

_____, *Plotinus' Psychology His Doctrines of the Embodied Soul,* Martinus Nijhoff & The Hague, 1971.

_____, *Soul and Intellect: Studies in Plotinus and Later Neoplatonism,* USA: Variorum, 1993.

BLUMENTHAL P. J., "Fal ve Kehanet Nedir?", *Bilim ve Teknik,* S. 220, çev. Haldun Öngel, 1986, ss. 30-32.

BOZKURT Mustafa & MARAZ Hüseyin, "Mucize'nin Onto-Teleolojik Açıdan Sihirden Farklılığı", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 5, S. 2, 2014, ss. 147-173.

BOZKURT Ömer, "Günümüze Örnekliği Açısından Fârâbî'nin Vizyonu", *Diyanet İlmî Dergi,* C. 52, S.1, 2016, ss. 101-124.

BÖLÜKBAŞI Mehmet, "Cahiliye Devrinde Araplarda Kehânet ve Kâhinlik", *Nüsha,* C. 18, S. 47, 2018, ss. 127-148.

BULUT Halil İbrahim, "Sihrin Hakikati ve Mûcizeden Farkı" *Marife,* Y. 3, S. 1, 2003, ss. 59-70.

BUNDY Murray Wright, *The Theory of Imagination in Classical and Mediaeval Thought,* Urbana: The University of Illinois Press, 1927.

BUTTERWORTH Charles, *İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi,* çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.

BÜYÜKÖZKARA Ender, "Aristoteles ve Kindî'de Akletmeyi Sağlayan Bir Unsur Olarak Faal Akıl", *Beytülhikme,* 9 (3), 2019, ss. 673-692.

CAFER AL-İ YASİN, "Taḫayyül", *Fârâbî fî Hudûdihî ve Rusûmihî,* Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1985.

CASTON Victor, "Why Aristotle Needs Imagination", *Phronesis,* V. XLI/1, 1996, ss. 20-55.

CELİL Fereh, "Mantika (Kâhinlik) Anlayışının Destan Oluşumunda Ortaya Çıkışı", akt. Seyfettin Altaylı, *Karadeniz Araştırmaları,* S. 26, 2010, ss. 159-166.

CENGİZ Yunus, "İbn Sînâ'nın Zihin Felsefesinde Eylem Süreci", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 55, S. 2, 2014, ss. 99-128.

CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Sözlüğü,* 8.b., İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2013.

CİHAN Ahmet Kamil, "Fârâbî'nin Savaş Teorisi", *Diyanet İlmi Dergi,* C. 52, S. 1, 2016, ss. 167-180.

_____, "İbn Sina'nın Bilgi Teorisine Genel Bir Bakış", *Bilimname II,* 2003, ss. 103-117.

COCKING John, *Imagination: A Study in The History of Ideas,* London: Routledge Press, 1991.

CONFORD Francis Macdonald, *Platon'un Bilgi Kuramı,* çev. Ahmet Cevizci, 2.b., İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2010.

CRICK Francis & MITCHISON Grame, "The Function of Dream Sleep", *Nature,* Vol. 304, 1983, ss. 111-114.

CRONE Patricia, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce,* çev. Hakan Köni, İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.

ÇAĞRI Esra, *Aristoteles'te Hayal Gücü (Phantasia) Üzerine*, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi), Muğla: 2007.

ÇANKAYA Aylin, "Aristoteles'te Nous ve Noesis Kavramları Üzerine Belirlenimler", *Cogito:'Aristoteles',* S. 77, 2014, ss. 131-149.

ÇELGİN Güler, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük,* İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.

ÇELİK Adem, "Farabi'nin Siyasal Felsefesinde Mutluluk ve 'İlk Başkanlık' Arasındaki Zorunlu İlişki", *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi,* C. 7, S. 1, 2018, ss. 265-284.

ÇETİN Özer, "İmgelem Yetisi ve Bazı Dinî Olgularla İlişkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 20, S. 1, 2011, ss. 157-190.

_____, "Sembolizmin Psikolojisi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. XI, S. 2, 2009, ss. 87-112.

_____, *Rüya Olgusu ve Dindarlık Üzerine Bir Araştırma,* Bursa: Emin Yayınları, 2015.

ÇETİNKAYA Bayram Ali, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde Yönetim İlkeleri", *Felsefe Dünyası,* S. 47, 2008, ss. 47-70.

ÇIVGIN Ayşe Gül, *Descartes, Hume ve Kant Örnekleri Üzerinden Bilginin Tesisinde Hayal Gücünün İşlevi: Bir Eleştiri Denemesi,* (Doktora Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

ÇİLİNGİR Lokman, "Farabi: Medeni Siyaset", *İslam'ın Klasik Çağında Felsefî Bir Sorun Olarak Siyaset,* Ankara: Elis Yayınları, 2016.

_____, *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset,* Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.

DAĞ Mehmet, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı,* der. Aydın Sayılı, 2.b., Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2014, ss. 405- 506.

DAĞTAŞOĞLU Ahmet Emre, "Antik Yunan Felsefesinde "Fantasia"nın Epistemolojik Rolü", Ankara: *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi,* S. 17, 2014, ss. 265-287.

DAVIDSON Herbert, *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, Theories of Human Intellect,* New York: Oxford University Press, 1992.

DEMİR Abdullah, "Platon Epistemolojisi Açısından Doksa Kavramı", *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,* (Yüksek Lisans Tezi), 2014.

DENİZ Gürbüz, "Din, Felsefe ve Mille", *Diyanet İlmi Dergi,* C. 52, S. 1, 2016, ss. 65-80.

_____, "İnsanî Ruh Üzerine", *Eskiyeni,* S. 37, 2018, ss. 25-34.

_____, "Vahiyin Varlık İmkânı", *Siyer Araştırmaları Dergisi,* S. 2, 2017, ss. 116-119.

DİNDİ Korkut, "İslam Öncesi Arapların Düşünce Dünyasında Cin ve Şeytanın Yeri", *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı,* ed. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, 2015, ss. 79-96.

DOĞAN Mehtap, "İbn Sînâ Metafiziğinde Nefs-Beden Düalizmi Üzerine Bir Zihin Felsefesi Değerlendirmesi", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi,* S. 49, 2018, ss. 161-184.

DOLS Michael, *Mecnun: Ortaçağ İslam Toplumunda Deli,* çev. Gamze Dinç, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013.

DRAAISMA Douwe, *Düş Dokumacısı,* çev. Türkay Yalnız, İstanbul: Metis Bilim, 2016.

DURAND Gilbert, *Sembolik İmgelem,* çev. Ayşe Meral, 2.b., İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.

DURUSOY Ali, "İbn Sînâ'da Vehim Kavramı ve İslam Felsefesinin Diyalektiği", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* S. 28, 2005, ss. 125-141.

_____, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri,* 3.b., İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

DÜRÜŞKEN Çiğdem, "Antikçağ'da 'Psykhe' Kavramına Genel Bir Bakış I", *Felsefe Arkivi,* S. 29, ss. 75-85.

_____, *Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni,* İstanbul: Alfa Felsefe, 2014.

EFE Zehra Gençel, *İslam Tıp Tarihi: Gelişimi ve Kaynakları*, Ankara: Çizgi Kitabevi, 2019.

El-EZDÎ Muhammed b. Hasan, "ẖ-y-l", *Cemheratü'l-Lüğa,* C. 2, Beyrut: Daru'l İlm Malayin, 1987.

El-EZHERÎ AHMED, "ẖ-y-l", *Tehzîbü'l-Lüğa,* thk. Abdülselim Serhan, C. 7, Kahire, Dâru'l-Mısriyye, 1964.

El-FERÂHÎDÎ Halîl b. Ahmed, "ẖ-v-l", *Kitâbü'l-Ayn,* haz. Davud Selman Anbeki-İn'am Davud Sellûm, Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirun, 2004.

El-HAMÂRİNE Neşet, "İslam Medeniyetinde Tıp Tarihine Dair Yeni Bir Yorum", *İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası,* çev. Eyyüp Tanrıverdi, S. 20, 2012, s. 145-171.

ERDEMİR Ayşegül Demirhan, "Türk Tıp Tarihinde Ünlü Türk Hekimi İbn Sînâ'nın Tıbbi Tedaviler Üzerinde Yorumlamaları", *Türk Dünyası Araştırmaları,* C. 118, S. 232, 2018, ss. 189-210.

ERDOĞAN İsmail, "İslam Filozoflarına Göre Nübüvvet ve Mucize", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, ss. 429-450.

_____, "İslam Filozoflarının Rüyanın Mahiyeti Hakkındaki Görüşleri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi,* C. 16, S. 1, 2003, ss. 63-71.

ERKIZAN Hatice Nur, "Aristoteles'in Teolojisi ve İslam Felsefesi Üzerindeki Etkileri: Bir Yanlışın Sonuçları Üzerine", *Dört Öge,* S. 2, 2012, ss. 107-114.

EUCLID, "The Optics", *Journal of the Optical Society of America,* trans. Harry Edwin Burton, Vol. 35, N. 5, 1945, ss. 357-372.

Ez-ZEMAHŞERÎ, "ḫ-y-l", *Esâsü'l-Belâğa,* Beyrut: Daru Sâdır, 1989.

FÂRÂBÎ (?), "Risâle fî'l-'İlmi'l-İlâhî", *el-Eflûtîn inde'l-Arab,* nşr. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1978.

_____, "Risâletu Fusûsi'l-Hikem", *el-Mecmû',* Mısır, 1907.

FÂRÂBÎ, "Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri,* çev. Mahmut Kaya, 9.b, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013, ss. 183-192.

_____, "Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 8.b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2013, ss. 151- 181.

_____, "Fusûlü'l-Medeni", *Fârâbî'nin İki Eseri: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler & Mutluluk Yoluna Yöneltme,* çev. Hanifi Özcan, 2.b., İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.

_____, "Risâle fî İsbâti'l-Mufârakât", Haydarâbad: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1926.

_____, *el-Cem'Beyn Re'yeyi'l-Hakîmeyn,* ed. Albert Nadir, Beyrut: Darü'l-Maşrik, 1986.

_____, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çeviri-metin: Yaşar Aydınlı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

_____, *Fusûl Münteze'a*, thk. Fevzi Mitrî Neccâr, Beyrut: Dâru'l Maşrık, 1971.

_____, *İhsâu'l-Ulûm,* nşr. Ali Ebû Mülhim, Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilal, 1996.

_____, *İlimlerin Sayımı,* çev. Mevlüt Uyanık-Akgün Akyol, 2.b, Ankara: Elis Yayınları, 2019.

_____, *Kitâb Mebâdî Ârâ ehl el-Medînetü'l-Fâzıla*, trans. Richard Walzer, Oxford University Press, 1985.

_____, *Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, ed. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

_____, *Kitâbü'l-Mille: Din Üzerine,* çev. Yaşar Aydınlı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.

_____, *Kitâbü's-Siyâseti'l Medeniyye*, nşr. Fevzî Mitrî Neccâr, Beyrut, 1998.

_____, *Platon Kanunlarının Özü,* haz. Fahrettin Olguner, Aktif Düşünce, 2018.

_____, *Risâle fi'l-Akl*, nşr. Maurice Bouges, S. J, Beyrut: Dar el-Machreq Sarl, 1983.

_____, *Tahsilu's Saâde*, nşr. Cafer Ali Yasin, Beyrut: Dâru'l Endülüs, 1983.

FAZLUR RAHMAN, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp,* çev. Bülent Baloğlu & Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, 1997.

_____, *İslâm,* çev. Mehmed Dağ, Mehmet Aydın, 9.b, Ankara Okulu Yayınları, 2009.

_____, *İslam'da Nübüvvet: Felsefe ve Ehl-i Sünnet,* çev. Ö. Ali Yıldırım & M. Ata Az, Ankara: Adres Yayınları, 2017.

FEYRÛZÂBÂDÎ Muhammed Ya'kub, "ẖ-y-l", *Kâmûsu'l-Muhît,* Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

FICINO Marsilio, "Âlimlerin Melankolik Olmalarının Nedenleri ve Bu Hale Nasıl Geldikleri", çev. Serap Öztürk, *Cogito,* S. 51, 2007.

FIDORA Alexander & Andreas Niederberger, "Bağdat'tan Toledo'ya: Nedenler Kitabının Tarihi", *Nedenler Kitabı: (Liber de Causis) ve Aquinolu Tomasso'nun Nedenler Kitabı Yorumu*, çev. Mehmet Barış Albayrak, İstanbul: Notos Kitap, 2014.

FINAMORE John, "Themistius' Doctrine of the Three Intellects", *Dionysius,* Vol. XXVIII, 2010.

FITZMAURICE Redmond, "Al-Kindi on Psychology", (unpublished masters thesis), McGill University, 1971.

FLORIOTI Hande Duymuş, "Eski Mezopotamya'da Kehanet Olgusuna Genel Bir Bakış", *Tarih Okulu Dergisi,* C. 6, S. XV, 2013, ss. 23-42.

FOTINIS Athanasios, “The De Anima of Alexander of Aphrodisias: A Translation and Commentary”, Marquette University, 1978.

FREDE Dorothea, “The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle”, *Essays on Aristotle’s De Anima,* ed. Martha Nussbaum and Amelie Oksenberg Rorty, Oxford: Clarendon Press, 1995.

FRYE Northrop, *Hayal Gücünü Eğitmek,* çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

GABBE Myrna, “Themistius as a Commentator on Aristotle: Understanding and Appreciating His Conception of ‘Nous Pathetikos’ and ‘Phantasia’”, Philosophy Faculty Publications, 2008.

GARDNER Helen, *Ben Hayal Gücünden Yanayım,* çev. Kemal Atakay, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

GEMUHLUOĞLU Zeynep, “Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelenmesi –Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd Örnekleri-”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* S. 34, 2008, ss. 121-144.

GÖKAY Fahreddin Kerim, “Ruh Hekimliği Tarihinde İbn Sînâ”, *Büyük Türk Filozof ve Tıb Üstadı İbn Sînâ: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler,* 3.b., Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014, ss. 377-383.

GREEN Nile, “A Brief World History of Muslim Dreams”, *Islamic Studies,* Vol. 54, No. ¾, 2019, ss. 143-167.

_____, “The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam”, *Journal of the Royal Asiatic Society,* Vol. 13, No. 3, 2003, ss. 287-313.

GUTAS Dimitri, “Arapça’ya Tercüme edilen Yunanca Felsefî Eserler”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: İsam Yayınları, 2013, ss. 777-797.

_____, “İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (el-Mütehayyile) ve Aşkın Bilgi”, *İbn Sînâ’nın Mirası,* 2.b, çev. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, ss. 159-174.

_____, “Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı”, *İbn Sînâ’nın Mirası,* 2.b, çev. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, ss. 113-147.

_____, "Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* S. 15, 2007, ss. 315-338.

_____, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek, 5.b., İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011.

GÜNALTAY Şemseddin, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri,* Ankara Okulu Yayınları, 1997.

GÜNTÖRE Sibel Öztürk, *Tıp ve Felsefe,* İstanbul: Nobel Kitabevi, 2005.

GÜRBÜZ Faruk, "Tercümenin Bir Başkalaşım Boyutu: Metamorfizme", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,* Vol. 5/3, 2010, ss. 1449-1469.

GÜRER Dilaver, *Sûfî İbn Sînâ ve Makâmâtü'l-Ârifîn*, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2012.

GÜRSOY Adnan, "İbn Sînâ Felsefesinde Sezgi ve Sezgisel Bilgi", *Hikmet Yurdu,* C. 8, S. 16, 2015, ss. 153-180.

_____, "İbn Sînâ'nın Nübüvvet Teorisinde Kutsî Akıl", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 23, S. 2, 2014, ss. 1-26.

HADOT Pierre, *Plotinos ya da Bakışın Saflığı,* çev. Özcan Doğan, Ankara: Doğubatı, 2016.

HAKLI Şaban, "Fârâbî'de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dilinin Yapısı", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri,* Ankara: Elis Yayınları, 2005, ss. 303-314.

_____, "İbn Sînâ Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak 'Sezgi'", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 6, S. 11, 2007, ss. 35-52.

HALL Manly, *Rüya Sembolizmi,* çev. Özgür Umut Hoşafçı, İstanbul: Mitra Yayınları, 2011.

HAMMOND Robert, *The Philosophy of AlFarabi and its Influence on Medieval Thought,* New York: The Honson Book Press, 1947.

HAMORI Esther, "The Prophet and the Necromancer: Wowen's Divination for Kings", *Journal of Biblical Literature,* Vol. 132, No. 4, 2013, ss. 827-843.

HANGAI Atilla, "Alexander of Aphrodisias on Phantasia", Budapest: *Central European University*, 2016.

HANOĞLU İsmail, "Ebû Nasr el-Fârâbî'de Felsefî Antropolojinin Psiko-Metafizik Temelleri", *Diyanet İlmî Dergi*, C. 52, S. 1, 2016, ss. 187-210.

_____, "Kindî'de Klasik Psikoloji ve Temel Problemleri", *Diyanet İlmî Dergi,* C. 54, S. 2, 2018, ss. 125-144.

HERAKLEITOS, *Fragmanlar,* çeviri ve yorum. Cengiz Çakmak, 2.b., İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.

HERMANSEN Marcia, "İslamiyet'te Rüyalar ve Rüya Görme", *Psikolojik Kültürel ve Dini Boyutlarıyla Rüyalar,* ed. Kelly Bulkeley, çev. Dilek Cenkçiler, Ankara: Odtü Yayıncılık, 2008, ss. 73-91.

HERODOTOS, *Herodot Tarihi,* çev. Müntekim Ökmen, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1973.

HESAMIR Abdurrazzaq & Ali Naqi Baqershahi, "Intellect in Alexander of Aphrodisias and Its Impact Upon Muslim Philosophers", *Athens Journal of Humanities and Arts,* Vol. X, No. Y, 2018, ss. 447-468.

HICK Robert Drew, *Aristotle De Anima: with Translation, Introduction and Notes,* Cambridge, 1907.

HİPPOKRATES, *Aforizmalar*, çev. Eyüp Çoraklı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020.

_____, *Hippokrates Külliyatı,* çev. Nur Nirven, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.

HYMAN Arthur, "İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şarihler", trc. Atilla Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 4, S. 6, 2002.

IAMBLICHUS, *On the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans and Assyrians,* trans. Thomas Taylor, Walworth, 1821.

IBN AL-HAYTHAM, *The Optics Books I-III,* trans. Abdelhamid İbrahim Sabra, London, 1989.

IRWIN Lee, "Words of the God: Ancient Oracle Traditions of the Mediterranean World", *Alexandria: Journal of Western Cosmological Traditions*, Vol. 4, 1997.

İBN BÂCCE, "Tedbîru'l-Mütevahhid"*, Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye,* thk. Macid Fahri, Beyrut, 1968, ss. 37-96.

_____, *Kitâbü'n-Nefs,* çev. Burhan Köroğlu, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler, 2019.

İBN BAHTİŞÛ, *Tıp Sanatı ve Nefsin Halleri,* çev. Abdülkadir Coşkun, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

İBN FÂRİS (Ahmed B. Fâris B. Zekeriyâ), "ẖ-y-l", *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüğa,* thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn, C. 2, Beyrut: Daru'l Fikr, 1989.

İBN MANZUR, "k-h-n", *Lisânü'l-Arab*, C. 13, Beyrut, Daru Sâdır, 1990.

İBN SÎNÂ, "Etki ve Edilginin Kısımları", çev. Hüseyin Aydın, Enver Uysal, Hidayet Peker, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 9, S. 9, 2000, ss. 623-629.

_____, "Arş Risalesi: Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* çev. Enver Uysal, C. 9, S. 9, 2000, ss. 641-655.

_____, "Edviyetü'l Kalbiyye"*, min Mü'ellefâti İbn Sînâ*, thk. Muhammed Züheyr el-Bâbâ, Halep, 1984.

_____, "el-Adhaviyye fi'l-Meâd"*, Felsefe ve Ölüm Ötesi: İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddin Râzî,* haz. Mahmut Kaya, 3.b, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

_____, "el-Hudûd", *Tis'u Resâ'il fi'l-Hikme ve't-Tabî'iyyât ve Kıssa Selâmân ve Ebsâl li'ş-Şeyhi'r-Re'îs*, Kahire: Daru'l Arab.

_____, "et-Tâlîkât ala Havâşi Kitâbi'n-Nefs li Aristotâlîs*", Aristo inde'l Arab*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1978.

_____, "Melankolinin Teşhis ve Tedavisi", çev. Sait Aykut, *Cogito*, S. 51, 2007, ss. 24-37.

_____, "Nübüvvetin İspatı ve (Nebilerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te'vili Üzerine", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Hüseyin Aydın & Enver Uysal & Hidayet Peker, C. 7, S. 7, 1998, ss. 565-573.

_____, *"*Risale fi İspati'n Nübüvvât ve Te'vili Rumuzihim ve Emsalihim*" Tis'u Resâ'il fi'l-Hikme ve't-Tabî'iyyât ve Kıssa Selâmân ve Ebsâl li'ş-Şeyhi'r-Re'îs*, Kahire: Daru'l Arab.

_____, "Risale fi'l-Had", *Tis'u Resâ'il fi'l-Hikme ve't-Tabî'iyyât ve Kıssa Selâmân ve Ebsâl li'ş-Şeyhi'r-Re'îs*, Kahire: Daru'l Arab.

_____, "Risâle fi'l-Kelâm ala'n-Nefsi'n-Nâtıka", nşr. Ahmed Fuad el-Ehvâni, *Ahvâlu'n Nefs,* Kahire, 1952.

_____, "Risâle fi'n-Nefs ve Bekaiha ve Meadiha", nşr. Ahmed Fuad el-Ehvâni, *Ahvâlu'n Nefs,* Kahire.

_____, "Şerhu Kitâbî Esûlûcyâ el-Mensûb ilâ Aristûtâlîs", *Aristo inde'l Arab*, nşr. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1978.

_____, *Dânişnâme-i Alâî,* çev. Murat Demirkol, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

_____, *el-İşârât ve't-Tenbîhât I-IV,* nşr. Süleyman Dünya, Beyrut: Numan Müessesesi, 1992.

_____, *el-Kânûn fi't-Tıbb, 3/1,* çev. Esin Kâhya, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2018.

_____, *el-Kânûn fi't-Tıbb,* çev. Esin Kâhya, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, C. 1, 6. b., 2018.

_____, *el-Keramât ve'l-Mu'cizât ve'l Eâcib*, nşr. Hasan Asî, et-Tefsîru'l-Kur'an ve'l-Lugatü's-Sufiyye fî Felsefeti İbn Sînâ, Beyrut, 1983.

_____, *en-Necât*, nşr. Macit Fahri, Beyrut: Dar'ul Afâk-i Cedide, 1982.

_____, *eş-Şifâ: İlahiyat II,* nşr. Saîd Zâyid & İbrâhim Medkûr, Kahire: el-İdâretü'l-Âmme li's-Sekâfe.

_____, *eş-Şifâ*: *Tabiîyyat II, Nefs*, nşr. C. Anawati-Said Zayed, Kahire, 1975.

_____, *İşaretler ve Tembihler,* çev. Muhittin Macit & Ali Durusoy & Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

_____, *Mebhas ani'l-Kuvâ'n-Nefsâniyye,* nşr. Edward Cornelius, Lübnan, Dar Byblion, 2014.

_____, *Risâle fi'l-Kelâm ala'n-Nefsi'n-Nâtıka,* nşr. Ahmed Fuad el-Ehvâni, *Ahvâlu'n Nefs* içinde, Kahire, 1952.

_____, *Uyunu'l Hikme,* thk. Abrurrahman Bedevi, Lübnan: Daru'l Kalem, 1980.

İHVÂN-I SAFÂ, "Cisimsel-Doğal Bilimlerin Üçüncü Risalesi: Oluş ve Bozuluşun Açıklanmasına Dair", *İhvân-ı Safâ Risaleleri,* çev. Kamuran Gökdağ, ed. Abdullah Kahraman, C. 2, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013, ss. 47-55.

İMAMOĞLU Vahit, "Ruh-Beden İlişkisi", *Atatürk Üniverstiesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* S. 12, 1995, ss. 345-356.

İSKENDER AFRUDÎSÎ, "fi'l-Akl ala Ra'yi Aristûtalîs", *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnâniyyeti ve Resâilü'l-Uhra*, nşr. Abdurrahman Bedevi, Beyrut: Dâru'l Maşrık, 1971.

JAQUES Kevin, "Fazlur Rahman: Peygamberlik, Kur'ân ve İslâmî Reform", *İlâhiyât: Akademik Araştırmalar,* çev. Gülşen Ahmetoğlu, S. 1, 2018, ss. 73-99.

JOUANNA Jacques, "Does Galen Have a Medical Programme for Intellectuals and The Faculties of the Intellect?", *Galen and The World of Knowledge,* ed. Christopher Gill & Tim Whitmarsh & John Wilkins, New York: Cambridge University Press, 2009.

KALYONCU Rıza Tevfik, "Fârâbî'nin Akıl Risalesinin Felsefî Analizi", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi (FLSF),* C. 13, S. 26, 2018, ss. 61-78.

KARAKAYA Murat, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs,* Ankara: Elis Yayınları, 2018.

KARATOSUN Musa Osman, "Kehanet Türleri ve Kadim Kültürlerdeki Uygulamaları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 16, S. 2, 2016, ss. 277-308.

KAYA Cüneyt, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi,* C. 14, S. 27, 2009, ss. 57-91.

KAYA Mahmut, "Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Fâ'al Akılla Olan İlişkisi ve İbn Rüşd'ün Probleme Farklı Yaklaşımı", *Felsefe Arkivi,* S. 29, 1994, ss. 21-28.

_____, Kindî: *Felsefî Risâleler,* 2.b, İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.

KEARNEY Richard, *The Wake of Imagination,* USA, 1988.

KILIÇ Cevdet, "Plotinus'ta Sudûrla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", *Kelam Araştırmaları,* C. 7, S. 1, 2009, ss. 39-56.

KILIÇ Recep, "Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulaması Üzerine", *Milel ve Nihal,* C. 8, S. 1, 2011, ss. 21-47.

KILIÇ Sadık, "Sembolün Gücü ve İslam'da Semboller", *Diyanet İlmî Dergi,* C. 49, S. 3, ss. 7-20.

_____, *İslâm'da Sembolik Dil,* İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

KISA İlker, "Plotinos ve Aziz Agustinus Düşüncelerinde 'İçe Dönüş' Kavramı", *İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,* (Yüksek Lisans Tezi), 2013.

KIZIL Hayreddin, "Özellikleri Açısından Sembol", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi,* C. 10, S. 4, 2018, ss. 1306-1327.

KIZILTAN Hakan, "Tıp Felsefesinin Geçmişi, Bugünü ve Geleceği", *Hekimin Filozof Hâli,* ed. Bilgin Saydam & Hakan Kızıltan, İstanbul: İthaki Yayınları, 2018, ss. 19-27.

KIZMAZ Müslüme, "Cahiliye Dönemi'nde Bilgi Kaynağı Olarak Kabul Edilen Kehânet ve Falcılık İnancının Epistemolojik Bağlamda Değerlendirilmesi", *Genç Mütefekkirler Dergisi,* C. 1, S. 1, 2020, ss. 19-33.

KİNDÎ, "fî Hudûdi'l-Eşya ve Rusûmihâ", *Resailu'l-Kindî el-Felsefîyye*, nşr. Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde, C. 1, Kahire, 1950.

_____, "Kitâb fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ", *Resâilü'l-Kindî el-Felsefîyye*, thk. M. Abdülhâdi Ebû Ride.

_____, "On Rays", *The Philosophical Works of al-Kindi*, ed. Peter Adamson & Peter Pormann, Oxford University Press, Karachi, 2012.

_____, "Risâle fî Mâhiyyeti'n-Nevm ve'r-Rüyâ", *Resâilü'l-Kindî el-Felsefîyye*, thk. M. Abdülhâdi Ebû Ride, Mısır, 1950.

_____, "Risâle fî'l-akl", *Resailu'l-Kindî el-Felsefîyye*, nşr. Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde, Kahire, 1950.

_____, "Risâle fî'n-Nefs", *Resâilü'l-Kindî el-Felsefîyye*, thk. M. Abdülhâdi Ebû Ride, Mısır, 1950.

_____, *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine,* çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.

KOCAKAPLAN Nursema, "Platon'dan Plotinos'a Phantasia Kavramının Gelişim ve Dönüşüm Seyri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 29, S. 1, 2020, ss. 257-276.

KOÇ Turan, *Din Dili,* İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

KORKUT Şenol, "Felâsife'nin Siyaset Nazariyesi", *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan,* ed. Lütfi Sunar & Özgür Kavak, Ankara: Atlas Yayıncılık, 2018, ss. 129-202.

_____, "İskender Afrodîsî'nin Faal Akıl Teorisi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 5, S. 9, 2018, ss. 41-78.

_____, "Kindî Epistemolojisinde Faal Aklın Konumu", *Felsefe Dünyası,* S. 70, 2019, ss. 176-201.

_____, "Themistius'un Faal Akıl Teorisi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 6, S. 10, 2019, ss. 147-184.

_____, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü,* Ankara: Atlas Kitap, 2015.

KÖROĞLU Burhan, "Fârâbî Felsefî Sistemindeki Yeni Platoncu Unsurlar Hakkında Bir Değerlendirme", *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Uluslararası Sempozyum,* 2014, ss. 299-317.

_____, "İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe", İstanbul: *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,* (Doktora Tezi), 2001.

KÖSE Hızır Murat, "İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, C. 14, S. 27, 2009, ss. 1-19.

_____, "İslam Siyaset Düşüncesinin Temelleri: Bir Giriş Denemesi", *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan,* ed. Lütfi Sunar & Özgür Kavak, Ankara: Atlas Yayıncılık, 2018, ss. 27-50.

KURŞUNOĞLU Mustafa Said, "Farabi'nin Siyaset Felsefesinde Senkretik Bir Terim Olarak Mille", *Mavi Atlas,* C. 6, Özel Sayı, 2018, ss. 29-62.

KURTOĞLU Zerrin, "Fârâbî'nin Din Tanımının İnsani Bilgelikle İlişkisi", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri,* Ankara: Elis Yayınları, 2005, ss. 295-301.

_____, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku,* İstanbul: İletişim Yayınları, 2.b, 2013.

KUŞLU Harun & AYDIN Metin, "Galen Düşüncesinde Mizâcın Ahlâka Tesiri"*, İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri,* ed. Mehmet Zahit Tiryaki & Kübra Bilgin Tiryaki, Ankara: İlem Kitaplığı, 2016, ss. 9-30.

KUŞPINAR Bilal, *İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 2001.

KUTLUER İlhan, "Berâhime'den İbn Sînâ'ya Nübüvvetin İnkâr ve İsbâtı", *Bilgi ve Hikmet,* S. 11, 1995, ss. 94-110.

_____, "Fârâbî'nin Felsefesinde Sosyo-Politik, Entelektüel ve Dinî Hayatın Bütünlüğü", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri,* Ankara: Elis Yayınları, 2005, ss. 283-294.

_____, "Makâmâtü'l-Ârifîn: İbn Sînâ Felsefesinde Mistik Terminoloji Sorunu", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu: Bildiriler,* ed. Mehmet Mazak & Nevzat Özkaya, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2008, ss. 31-52.

KUYURTAR Mehmet, "Fârâbî'nin Çok Boyutlu Mutluluk Kuramının Felsefe-Din İlişkileri Bakımından Önemi", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri,* Ankara: Elis Yayınları, 2005.

KÜYEL Mübahat Türker, "İbn Sînâ ve 'Mistik' Denen Görüşler", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı,* der. Aydın Sayılı, 2.b, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014, ss. 907-957.

_____, "İbn Sînâ ve al-Akl al-Faâl", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı,* der. Aydın Sayılı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014, ss. 859-906.

_____, *Fârâbî'nin 'Şerâ'it ul-Yakîn'i,* Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1990.

LABERGE Stephen & RHEİNGOLD Howard, *Bilinçli Rüyalar Dünyasını Keşfetmek,* çev. Rüya Koray, İstanbul: Koridor Yayıncılık, 2011.

LAW B. C., *Avicenna and his Theory of Soul,* Avicenna Commemoration Volume, Iran Society (Calcutta India), 1956.

LEAMAN Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş,* çev. Turan Koç, 3.b, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

LEWIS Bernard, *İslâm'ın Siyasal Dili,* çev. Fatih Taşar, Kayseri: Rey Yayıncılık, 1992.

LINBERG David, "Alhazen's Theory of Vision and Its Reception in the West", *History of Science Society,* Vol. 58, N. 3, ss. 321-341.

_____, "Alkindi's Critique of Euclid's Theory", *History of Science Society,* Vol. 62, N. 4, ss. 469-489.

_____, *Theories of Vision From al-Kindi to Kepler,* London: The University of Chicago Press, 1976.

LOUIE Kenway & WILSON Matthew, "Temporally Structured Replay of Awake Hippocampal Ensemble Activity During Rapid Eye Movement Sleep", *Neuron,* 2001.

LYCOS Kimon, *"*Aristotle and Plato on Appearing*", Mind,* 73, 1964, ss. 496-514.

MACİT Muhittin, "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* S. 26, İstanbul, 2004, ss. 59-83.

MAHDİ Muhsin, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy,* London: The University of Chicago Press, 1992.

MARMURA Michael, "Avicenna's Psychological Proof of Prophecy", *Journal of Near Eastern Studies,* V. 22, N. 1, ss. 49-56.

MAROTH Miklos, "İslâmî Kültürde Rüyalar Bilimi", *Öneri Dergisi,* çev. Bünyamin Açıkalın, 1999, ss. 265-269.

MASUMİ Saghir Hasan, "İbn Bâcce'de Nübüvvet", çev. Bayram Tamtürk, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 13, S. 13, 2018, ss. 337-343.

MATAR Nabil, "Alfārābī on Imagination: With a Translation of his 'Treatise on Poetry'" *College Literatüre,* V. 23, N. 1, The Johns Hopkins University Press, ss. 100-110.

MCCARTHY Richard, "al-Kindi's Treatise on the Intellect: Text and Tentative Translation", *Islamic Studies,* Vol. 3, No. 2, 1964, ss. 119-149.

MİLLER Patricia Cox, *Geç Antik Çağda Düş Görme: Bir Kültürün Düş Gücüne İlişkin Araştırmalar,* çev. Medet Yolal, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2015.

MOLACI Melike, "Kendini Gerçekleştiren Kehanet", *Viraverita E-Journal: Interdisciplinary Encounters,* Vol. 9, 2019, ss. 1-28.

MONTANGERO Jacques, *Rüyanın Psikolojisi: Rüyalar Hakkında Her Şey,* çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Say Yayınları, 2016.

MOSS Jessica, *Aristotle on the Apparent Good: Perception, Phantasia, Thought and Desire,* Oxford University Press, 2012.

MU'TAZİD Wali Rahman, "al-Fârâbî and his Theory of Dreams", Islamic Culture, Vol. X, 1936, ss. 137-152.

MURRAY Edward, *Muhayyileye Dayalı Düşünmek,* çev. Yusuf Kaplan, İstanbul: Açılım Kitap, 2008.

MÜCAHİD Huriye Tevfik, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşünce,* çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.

NAJJAR Fauzi, "Alfarabi: The Political Regime", *Medieval Political Philosophy,* ed. Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, New York: The Free Press, 1967.

NETTON Ian Richard, "İslam Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk", çev. Gürbüz Deniz, *Dinî Araştırmalar,* C. 7, S. 19, ss. 351-355.

NOTOMİ Noburu, *The Unity of Plato's Sophist Between the Sophist and the Philosopher,* UK: Cambridge University Press, 2001.

NUSEIBEH Sari, "al-'Aql al-Qudsi: Avicenna's Subjective Theory of Knowledge", *Studia Islamica*, N. 69, 1989, ss. 39-54.

OKTAY Ayşe Sıdıka, "Fârâbî'nin Felsefesinde Erdemli Medeniyet Teorisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi,* C. 12, S. 64, 2019, ss. 975-990.

_____, "Fârâbî'nin Sisteminde Din-Felsefe, Peygamber-Filozof İlişkisi ve Karşılıklı İşlevleri", *Muhafazakâr Düşünce,* C. 11, S. 44, 2015, ss. 11-25.

OLGUNER Fahrettin, *Batı ve İslâm Dünyasında Eflâtun'un Timaios'u,* Ankara: Aktif Düşünce, 2019.

ORHUN Murat, "Hititler'de Karaciğer Falı, Kuş Uçuşu Falı ve Bunların Etrüskler'deki Uzantısı", *Akademik Bakış*, C. 3, S. 5, 2009, ss. 231-250.

OSMANOĞLU Ömer, "Aristoteles'in Rüya Teorisi ve 'Rüyalar Üzerine' Adlı Eserinin Çevirisi", *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* S. 4, 2017, ss. 139-172.

ÖZALP Hasan, "Nefs-Meâd İlişkisi Bağlamında Farabi ve İbn Sina'nın Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. XVI, S. 1, 2012, ss. 245-288.

ÖZDEMİR İlyas, "İbn Bacce'de Düşünülür Nesneler ile Birleşmenin Basamakları", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi),* S. 25, 2018, ss. 51-69.

ÖZNURHAN Halim, "İbn Sînâ'nın Poetikası", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler,* İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2009, ss. 231-236.

ÖZTURAN Hümeyra, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Amelî Felsefe: Bir Mukayese", *Nazariyat,* C. 5, S. 1, 2019, ss. 1-36.

ÖZTÜRK Levent, *İslâm Tıp Tarihi Üzerine İncelemeler,* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.

PAPACHRISTOU Christina, "Aristoteles's Theory of 'Sleep and Dreams' in the Light of Modern and Contemporary Experimental Research", *E-Logos Electronic Journal for Philosophy*, Vol. 17, University of Economics Prague, 2014, ss. 1-47.

_____, "Three Kinds or Grades of Phantasia in Aristoteles's De Anima", *Journal of Ancient Philosophy,* V. 7, N. 1, 2013; ss. 19-48.

PAY Metin, "İslam Düşüncesinde Bazı Mucize Telakkileri", *Dini Araştırmalar,* C. 18, S. 47, ss. 146-171.

PEKER Hidayet, "Fârâbî ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 17, S. 1, 2008, ss. 157-176.

_____, *İbn Sina'nın Epistemolojisi,* Bursa: Emin Yayınları, 2011.

PETERS Francis, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü,* çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.

PHILOPONUS, "Aristotle on the Intellect, *Ancient Commentators on Aristotle,* trans. William Charlton, ed. Richard Sorabji, London: Redwood Press, 1991.

PLATO, *Sophist*, trans. Harold North Fowler, London: William Heinemann Press, 1921.

_____, *The Republic I-V,* trans. Paul Storey, London: Harvard University Press, 1937.

_____, *The Republic VI-X*, trans. Paul Storey, London: Harvard University Press, 1942.

_____, *Theaetetus,* trans. Harold North Fowler, London: William Heinemann Press, 1921.

PLATON, *Menon,* çev. Furkan Akderin, 2.b, İstanbul: Say Yayınları, 2013.

_____, *Phaidros,* çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2017.

_____, *Philebos,* çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2013.

_____, *Şölen,* çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2013.

_____, *Timaios,* çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2015.

PLOTİNUS, *Dokuzluklar, "Bilen Hipostazlar ve Varlığın Ötesinde Olan İlke Üzerine",* çev. Zeki Özcan, Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011.

_____, *The Enneads*, trans. Stephen Mackenna & B. Page, London: Great Britain at the University Press.

PLUTARCH, *Moralia V, The Oracles at Delphi,* trans. Frank Cole Babbitt, ed. Jeffrey Henderson, London: Harvard University Press, 2003.

PLUTARKHOS, "Kimon", çev. Ayşen Sina, *Tarih İncelemeleri Dergisi,* S. 2, 2009.

_____, *Lykurgos'un Hayatı,* çev. Sabahattin Eyyüpoğlu & Vedat Günyol, 3.b, İstanbul: Türkiye İşbankası Kültür Yayınları, 2019.

_____, *Nehirler ve Dağ İsimleri Hakkında,* çev. Mesut Kınacı, Libri e-Dergi, 2017.

_____, *Paralel Hayatlar: İskender-Sezar*, çev. İo Çokona, İstanbul: Türkiye İşbankası Kültür Yayınları, 3.b, 2014.

_____, *Paralel Hayatlar: Theseus-Romulus,* çev. İo Çokona, 2.b, İstanbul: Türkiye İşbankası Kültür Yayınları, 2019.

_____, *Parelel Hayatlar: Demosthenes-Cicero*, 2. b, çev. İo Çokona, İstanbul: Türkiye İşbankası Kültür Yayınları, 2019.

PREUS Anthony, "Phantasia", *Historical Dictionary Of Ancient Greek Philosophy,* UK: The Scarecrow Press, 2007.

PROCLUS, *The Elements of Theology,* ed. Eric Dodds, London: Oxford University Press, 1963.

RİCOEUR Paul, "Söylem ve Eylemde Tahayyül Gücü", *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek: Kültür ve Yaratıcılık,* ed. Gillian Robinson & John Rundell, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994, ss. 170-193.

_____, *Hafıza, Tarih, Unutuş,* çev. M. Emin Özcan, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2012.

RONCHI Vasco, *The Nature of Light an Historical Survey,* trans. V. Barocas, Heinemann London, 1970.

ROSENTHAL Erwin, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi,* çev. Ali Çaksu, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

ROSS David, *Aristoteles,* çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011.

RUNDELL John, *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek: Kültür ve Yaratıcılık Giriş,* ed. Gillian Robinson & John Rundell, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994.

SARITAŞ Kamil, "Aristoteles ve İslam Filozofları Bağlamında İskender Afrodîsî'nin Metafiziğe Ait Görüşleri", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C. 1, S. 2, 2012, ss. 16-44.

_____, "Kindî'nin Akıl Teorisinin Kaynağı Sorunu Üzerine", *Dini Araştırmalar,* C. 15, S. 40, ss. 90-111.

_____, *İskender Afrodîsî (Alexander of Aphrodisias) ve Felsefesi*, Ankara: Afşar Matbaası, 2012.

SARTON George, *Antik Bilim ve Modern Uygarlık,* çev. Melek Dosay & Remzi Demir, İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2.b., 2010.

SARUHAN Müfit Selim, "Farabi'de Medeniyetin Kurucu İlkeleri Üzerine", *Kutadgubilig,* S. 18, 2010, ss. 383-399.

SAYGIN Tuncay, "Felsefenin Kâbusu: Rüyalar", *Doğu Batı,* S. 76, 2016, ss. 53-65.

SAYILI Aydın, "İbn Sînâ'da Işık, Görme ve Gökkuşağı", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı,* der. Aydın Sayılı, 2.b., Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014, ss. 255-302.

SCHEITER Krisanna, "Images, Appearances and Phantasia in Aristotle", *Phronesis,* N. 57, 2012, ss. 251-278.

SCHROEDER Frederic, "The Analogy of the Active Intellect to Light in the 'De Anima' of Alexander of Aphrodisias", *Hermes,* 109, H.2, 1981.

SCULL Andrew, *Uygarlık ve Delilik: Kitabı Mukaddes'ten Freud'a, Tımarhaneden Modern Tıbba Akıl Hastalığının Kültürel Tarihi,* çev. Nurettin Elhüseyni, 4.b, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.

SEYF Antuvan, *Mustalahatü'l-feylosof el-Kindî*, C. 2, Beyrut: Lübnan Üniversitesi Yayınları, 2003.

SEYYİD HÜSEYİN NASR, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet,* 3.b., İstanbul: İnsan Yayınları.

SEYYİD ŞERÎF CÜRCÂNÎ, *et-Ta'rî fât,* İstanbul: Maârif Nazâret-i Celîle, 1883.

SILVERMAN Allan, "Plato on Phantasia", *Classical Antiquity,* Vol. 10, No. 1, 1991, ss. 123-147.

SİNA Ayşen, "Antik Yunan'da Ordu Kâhinleri", *Cedrus,* C. 7, 2019, ss. 195-214.

SİNANOĞLU Suat, "φαντασία", *Yunanca Türkçe Sözlük,* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1953.

SORABJI Richard, *The Philosophy of the Commentators 200 – 600 AD: A Source Book Vol. 1 Psychology,* London: Duckworth, 2004.

SOYSAL Ahmet, *Ruh Sorusu,* İstanbul: Monokl Yayınları, 2013.

SOYSAL Özge, "Rüyanın Topolojisi", *Doğu-Batı,* S. 76, 2016, ss. 33-38.

STRAUSS Leo, "Farabi'nin Eflatun'un Kanunlar'ını Okuyuş Tarzı", *Siyasî Hermenötik: Siyaset Felsefesinin Temel Sorunları,* çev. ve ed. Burhanettin Tatar, 2. b., İstanbul: Vadi Yayınları, 2018, ss. 201-230.

SÜMER Necati, "Cahiliye Araplarında Falcılık", *Milel ve Nihal,* C. 13, S. 1, 2016, ss. 134-157.

SYNESİUS, "De İnsomniis", *On Prophecy, Dreams and Human Imagination,* ed. Donald A. Russell and Heinz-Günther Nesselrath, Germany, 2014.

ŞAHİN Eyüp & Haris Macic, "İslâm Felsefesine Bir Adım Olarak Neoplatonism (Yeni Eflatunculuk): Proclus ve Fârâbî Arasında Metafizik Bir Karşılaştırma", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* C. 5, S. 2, 2014, ss. 192- 226.

ŞAHİN Eyüp, "Aristoteles Felsefesinin Aktarımında Sahte-Aristocu Eserlerin Rolü: Usûlûcyâ Aristûtâlis ve el-Hayru'l-Mahz Üzerinden Bir Analiz", *Journal of Islamic Research,* C. 30, S. 1, 2019, ss. 24-33.

_____, "Fârâbî'de Bazı Temel Kavramlar Üzerine", *Felsefe Dünyası,* S. 48, 2008, ss. 136-145.

ŞAHİN Hasan, "Fârâbî'nin Vahiy Anlayışı", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri,* Ankara: Elis Yayınları, 2005, ss. 267-282.

ŞAMAN Burak, "Aristoteles ve İbn Sînâ'da His ve İdrak", *Kutadgubilig,* S. 34, 2017, ss. 421-437.

ŞENEL Cahid, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları,* İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

ŞENEL Ferda, "Rüyalar", *Bilim ve Teknik,* S. 444, 2004, ss. 40-48.

TAMTÜRK Bayram, *Meşşâî Gelenek ve İbn Bâcce'nin Nefs Anlayışı,* Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.

TAŞDELEN Vefa, "Zihin Durumları: Hafıza ve İdrak", *Türk Dili,* C. CIX, S. 767-768, 2015, ss. 115-120.

TAŞKENT Ayşe, *Güzelin Peşinde: Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik,* 2.b, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

TAYLOR Richard, "A Critical Analysis of the Structure of the Kālâm fi Mahd al-Khair (Liber de Causis)", *Neoplatonism and Islamic Thought,* ed. Parviz Morewedge, Albany: State University of New York Press, 1992.

TELESCO Patricia, *Düşlerin Dili,* çev. Feyza Karagöz, İstanbul: E Yayınları, 1999.

TERKAN Fehrullah, "El-Fârâbî'ye atfedilen Yeni Platoncu Bir Eser: Risâle fî'l-'İlmi'l-İlâhî", *Divân İlmî Araştırmalar,* S. 20, 2006, ss. 185- 226.

_____, "Klasik Dönem İslam Felsefesinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik,* ed. Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018, ss. 521-570.

_____, *Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine,* Ankara: Elis Yayınları, 2007.

THEMISTIUS, “Paraphrase of De Anima”, trans. Frederic Schroeder and Robert Todd, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect,* Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.

THIBODEAU Philip, “Ancient Optics: Theories and Problems of Vision”, *A Companion to Science: Technology and Medicine in Ancient Greece and Rome,* ed. Georgia L. Irby, 2016, ss. 130-144.

TİRYAKİ Mehmet Zahit, “Tahayyül Kavramında İbn Sînâcı Dönüşümler”, *Kavram Geliştirme: Sosyal Bilimlerde Yeni İmkânlar,* ed. Kübra Bilgin Tiryaki & Lütfi Sunar, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016, ss. 199-252.

_____, *İbn Sînâ Felsefesinde Mütehayyile/Müfekkire ve Vehim*, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

TOKAT Latif, “Dinin Sembolik Dili”, *Milel ve Nihal,* C. 6, S. 1, 2009, ss. 75-98.

TOKSÖZ Hatice, “İbn Sînâ’ya göre Tıp-Felsefe İlişkisi Bağlamında İnsanın Maddî Yapısı”, *Kutadgubilig,* S. 24, 2013, ss. 27-52.

TOKTAŞ Fatih, “Fârâbî’de Hukuk Felsefesinin Temelleri”, *Diyanet İlmî Dergi,* C. 52, S. 1, 2016, ss. 41-64.

_____, “Fârâbî’nin Kitâbü’l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, *Divân,* C. 7, S. 12, 2002, ss. 247-273.

_____, “İslam Dünyasında Norm ve Yasa İlişkisine Sıra Dışı Bir Yaklaşım: Fârâbî ve Fazlur Rahman”, Bursa: *I. Uluslararası Felsefe Kongresi Bildirisi,* 2010, ss. 626-641.

_____, “İslâm Siyaset Teorisi Bağlamında Fârâbî ve İbn Haldûn”, *Uluslararası İbn Haldûn Sempozyumu Bildirisi,* Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2015, ss. 549-557.

TOPDEMİR Hüseyin Gazi, “İbn Sînâ ve Modern Tıbbın Doğuşu”, *Bilim ve Teknik,* S. 537, 2012.

_____, “İslam Dünyasında Felsefenin Öncüsü Kindî”, *Bilim ve Teknik,* S. 536, 2012, ss. 74-76.

_____, “Optik Biliminde Bir Öncü İbnü’l-Heysem”, *Kutadgubilig,* S. 3, 2003, ss. 107-126.

_____, *Işığın Öyküsü: Mitolojiden Matematiğe Işık Kuramlarının Tarihsel Gelişimi,* 3.b., Ankara: Tübitak, 2013.

_____, *Modern Optiğin Kurucusu: İbnü'l-Heysem Hayatı, Eserleri ve Teorileri,* Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2002.

TÜRKER Ömer & İbrahim Aksu, "Fârâbî Felsefesinin Temel Erdemleri", *Edebali İslamiyet Dergisi,* C. 2, S. 4, 2018, ss. 25-51.

TÜRKER Ömer, "İslam Felsefesinde Nübüvvet Teorileri", *Sabah Ülkesi,* S. 52, 2017, ss. 25-29.

_____, "İslam Felsefesinde Şehir Kavramı: Hakikat Bilgisinin Somutlaşması", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* S. 31, 2013, ss. 49-57.

_____, "İslam Siyaset Düşüncesinin Yeniden İnşası Üzerine Bir Deneme", *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan,* ed. Lütfi Sunar & Özgür Kavak, Ankara: Atlas Yayıncılık, 2018, ss. 51-94.

_____, *Anlamı Tamamlamak: İslam Düşünce Geleneğinin Anadolu Coğrafyasındaki Bileşenleri,* İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.

_____, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı,* İstanbul: İsam Yayınları, 2.b., 2019.

_____, *İslam Felsefesine Konusal Giriş,* Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.

_____, *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî,* İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

UĞURLU Cemil, "Hipokrat", *Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası,* C. 30, S. 2, 1997, ss. 67-78.

ULLMANN Manfred, *İslâm Açısından Sihir: İslâm Kültür Tarihinde Maji,* çev. Yusuf Özbek, İstanbul: İz Yayıncılık.

UMUT Hatice, "Fârâbî Felsefesinde İnsanlık Mahiyetinin Taşıyıcı Tikelinden Ahlâk ve Siyasetin Öznesi Olan İnsana Geçişin Serüveni", *İnsan Nedir: İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları,* ed. Ömer Türker & İbrahim Halil Üçer, Ankara: İlem Yayınları, 2019, ss. 295-334.

_____, "İnsan Doğası Temelinde Fârâbî'nin Toplum ya da Devlet Görüşü", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi,* C.14, S. 27, 2009, ss. 119-144.

UYSAL Enver, "Kindî Felsefesinde 'Hayal Gücü' Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 22, S. 2, 2013, ss. 1-13.

_____, "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlaki İçeriği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 13, S. 2, 2004, ss. 141-156.

_____, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları,* Bursa, Emin Yayınları, 2008.

_____, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem,* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

UZDAVINYS Algis, *The Golden Chain an Anthology of Pythagorean and Platonic Philosophy*, Canada: World Wisdom, 2004.

UZLUK Feridun Nâfiz (çev.), Hazreti Peygamberin Şuurunun Tam Olduğuna Dair Fransız Tıb Akademisinin Raporu, İstanbul: Sebil Yayınevi, 1996.

ÜÇER İbrahim Halil, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, İstanbul: İsam Yayınları, 2013, ss. 37-90.

_____, "Tercüme Hareketi ve Etkileşimler", *İslam Düşünce Atlası,* ed. İbrahim Halil Üçer, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

ÜLKEN Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul: Ülken Yay, 1997.

VERRYCKEN Koenraad, "The Metaphysics of Ammonius Son of Hermeias", *Aristotle Transformed the Ancient Commentators and Their Influence,* ed. Richard Taylor, New York: Cornell University Press, 1990.

VURAL Mehmet, "Meşşâî Filozofları ve Spinoza'da Nübüvvet Nazariyesi", *Beytülhikme,* Vol. 3, 2013, ss. 53-83.

WALKER Watthew, "Niçin Uyuruz? Yeni Uyku ve Rüya Bilimi", çev. Sevinç Seyla Tezcan, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2019.

WALZER Richard, "al-Fârâbî's Theory of Prophecy and Divination", *The Journal of Hellenic Studies,* Vol. 77, ss. 142-148.

WATSON Gerard, *Phantasia in Classical Thought*, Irlanda: Galway University Press, 1988.

WISEMAN Richard, *Gece Okulu: Uykunun ve Rüyaların Gizli Bilimi,* çev. Ekin Duru, İstanbul: Pegasus Yayıncılık, 2018.

WOLFSON Harry Austryn, "The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts", *The Harvard Theological Review*, Vol. 28, No. 2, 1935, ss. 69-133.

YEŞİLYURT Temel, "Teolojik Söylemde Sembolik Öğelerin Yeri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* S. 4, 1999, ss. 43-60.

YILDIRIM Ömer Ali, "Fârâbî Felsefesinde Din, Yasa (Şeriat) ve Yorum", *Dini Araştırmalar,* C. 21, S. 53, 2018, ss. 99-120.

YILDIRIM Vedat, *Dioskorides'in Materia Medica'sı ve Türk-İslâm Tabâbeti,* (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, 2002.

YILDIZ Mustafa, "İbn Sînâ'da Kutsal Akıl ve Peygamberlik İlişkisi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* C. 1, S. 27, 2009, ss. 227-249.

_____, "İbn Sînâ'nın Kutsal Akıl Öğretisi", *Journal of Islamic Research,* C. 21, S. 2, 2010, ss. 83-108.

_____, *Endülüs'te Felsefe, Din ve Siyaset İlişkisi,* İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016.

YILMAZ Ayten, "İslâm Öncesi Arap Toplumunda Kehanet", *Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,* (Yüksek Lisans Tezi), 2007.

YOLAL Medet, "Antik Rüyalar, Çağdaş Düşler", *Doğu Batı,* S. 76, 2016, ss. 89-102.

ZAİMOĞLU Ecem, "Rüya: Göğe Yükselen Merdiven", *Doğu-Batı Psikanaliz Dersleri,* S. 56, 2011, ss. 149-157.

ÖZGEÇMİŞ			
Adı-Soyadı	Nursema		KOCAKAPLAN
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı	İngilizce-Arapça		
Eğitim Durumu	**Başlama - Bitirme**		**Kurum Adı**
Lise	2003	2007	Kütahya Anadolu İmam-Hatip Lisesi
Lisans	2008	2012	Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi
Yüksek Lisans	2012	2014	Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora	2014	2021	Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çalıştığı Kurum	**Başlama - Ayrılma**		**Çalışılan Kurumun Adı**
1.	2014	-	Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
2.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar	-"İbn Sina Mantığında Kıyasın Öncüllerinin Epistemolojik Değeri"-2015 -"Phantasiadan Tahayyüle: Tahayyül Kavramının İslam Felsefesinin İlk Dönemlerinde Şekillenmeye Başlaması", Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi, 2-4 Mayıs 2018		
Yayınlar:	- "Platon'dan Plotinos'a Phantasia Kavramının Gelişim ve Dönüşüm Seyri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* S. 29, 2020, ss.257-276.		
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
Tarih **İmza** **Adı-Soyadı**			