

İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (el-Mütehayyile) ve Aşkın Bilgi*

Prof. Dr. Dimitri GUTAS**
Çev. Dr. M. Cüneyt KAYA

İnsanların yüce âlemden¹ ve yüce âlem hakkında bilgi elde etmeleri ve bunun süreçleri açısından, bir iç duyu olan hayal-oluşturucu gücün (et-tahayyül, el-mütehayyile) İbn Sînâ'nın bilgi felsefesinde kritik ve çok yaygın bir konumu bulunmaktadır. Söz konusu konum, açıkça son tahlilde Aristoteles'in *De anima* 403a8-9 ve başka yerlerde² düşünme ve hayal-oluşturma hakkındaki talihsiz ifadelerinden kaynaklanmaktadır, ancak burada benim ilğim bu kavramın tarihi ve kökenlerinden ziyade, İbn Sînâ'nın düşüncesinde sahip olduğu kesin epistemolojik işlev ve insanın hayal oluşturmalarının kiplerine yönelik olacaktır.³ İbn

* Dimitri Gutas, "Imagination and Transcendental Knowledge in Avicenna", *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. James E. Montgomery, Leuven/Paris/Dudley, MA. 2006, s. 337-354.

** Yale Üniversitesi (ABD) Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü. İbn Sînâ düşüncesine dair bu makaleyi Richard M. Frank'e ithaf etmek benim için ayrı bir zevktir. Zira bu konu, onun gösterdiği az görülür hayranlık ve hakkında yaptığımız çok sayıda verimli konuşma ile anlam kazanmıştır. Ayrıca derinlikli yorumları ve faydalı tekliflerinden dolayı Alexander Treiger'e ve kusursuz, ancak kendisini geri planda tutan ilmi yönüyle nadir görülür editörlük yeteneğini mahirane bir şekilde harmanlayan James Montgomery'ye müteşekkirim.

¹ Bu terimi, Aristotelesçi açıdan ay-üstü âlem ve dinler zaviyesinden ilahî saha olarak isimlendirilen aşkın alana atıfta bulunmak için kullanacağım.

² bk. Söz konusu pasajdaki düşünmenin "aynı şekilde hayal-oluşturucu gücün bir şekli olduğu veya hayal-oluşturucu güçten ayrı olarak var olamadığı"na dair ifade: καὶ τοῦτο [yani τὸ νοεῖν] φαντασία τις ἢ μὴ ἀνευ φαντασίας. Mevcut erken dönem Arapça tercüme bu pasajı şu şekilde aktarmıştır: "araza [yani el-idrâk bi'l-akl] bi-darbin min durûbi't-tevehhüm em lem yekün bi-gayri tevehhüm" (nşr. Abdurrahman Bedevî, *Aristütâlîs, Fi'n-Nefs*, Kahire 1954, yeniden bsk. Kuveyt/Beyrut 1980, s. 5). İshâk'ın İbn Sînâ tarafından da kullanılan kayıp tercümesinin Latince versiyonu ise pasajı şu şekilde okumuştur: "hoc [yani, intelligere] etiam est ymaginatio, aut non potest esse sine ymaginatione" (F. S. Crawford, *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, Cambridge, Mass. 1953, s. 16). Tercümedeki ymaginatio, eski tercümedeki tevehhümden ziyade neredeyse kesin bir şekilde tahayyülün tercümesidir. İshâk'ın Arapça tercümesinin ortaçağda Zerahyâh ben Yishâq Hên tarafından yapılan İbrance tercümesinde o, tevehhüm yerine tahayyül olarak karşıladığı anlaşılabilir dimyân terimini kullanmaktadır; bk. G. Bos, *Aristotle's De Anima Translated into Hebrew*, Leiden 1994, s. 47.

³ Bu makale, "Intellect without Limits: The Absence of Mysticism in Avicenna" isimli çalışmanın tamamlayıcı parçasıdır (*Intellect and Imagination in Medieval Philosophy*, ed. M. C. Pacheco,

Sînâ bu konuya dair müstakil bir risale kaleme almamıştır, dolayısıyla onun teorisi, hayatının farklı dönemlerinde yazdığı muhtelif eserlerindeki pek çok (ve kimi zaman için -her ne kadar muhtemelen görünüşte de olsa- tutarsız) anlatımın biraraya getirilmesiyle ortaya konulmak durumundadır. Bu iş büyük ölçüde Y. Michot tarafından İbn Sînâ'da ölüm sonrası hayata dair yazdığı monografide halledilmiştir, fakat Michot'nun sözkonusu eserindeki odağı, her şeyden önce epistemolojik değil, eskatolojik olduğundan, konu, aşağıda sunacağım çerçeve içinde daha dakik ve ayrıntılı bir açıklamayı hak etmektedir.⁴

Başlangıç olarak İbn Sînâ açısından hayal-oluşturucu gücün, hayvanî nefse ait beş iç duyardan birisi olduğunu belirtmek önemlidir. Diğer dört iç duyu ise şunlardır: Ortak duyu (el-hissü'l-müşterek), suret-taşıyıcı güç (el-musavvire) veya hayal gücü (el-hayâl), vehim (el-vehm), hafıza (el-hâfıza) veya hatırlama (el-müzekkire). Bütün bunlar maddî güçlerdir ve yukarıdaki sıralama doğrultusunda beyinde önden arkaya doğru yerleşmişlerdir. Hayvanî nefis de tıpkı nebatî nefis gibi ölümlüdür ve beden ölümüyle birlikte o da hayatiyetini kaybetmektedir. İnsanlar, hayvanlar ve bitkilerle birlikte nebatî nefse sahip iken, hayvanî nefse sahip olma konusunda sadece hayvanlarla ortaklırlar. Sadece özel olarak insanlara ait bir özellik durumundaki gayri maddî bir cevher durumundaki akli nefis ölümsüzdür.⁵

İbn Sînâ hayal-oluşturucu gücün yüce âlem hakkında ve yüce âlemden bilgi elde etmedeki rolünün iki temel vechesini, benim geçiş dönemi olarak adlandırdığım (ykl. 1013-1014) dönemde kaleme aldığı eserlerinde ayırt etmektedir.⁶ Sözkonusu ayırım, yücelere ait bilginin tabiatı ve kaynağına dayanmaktadır: Bu bilgi ya faal akıl (İbn Sînâ'nın sudurcu kozmolojisinde dünyevî sahanın onuncu akli) tarafından ezeli olarak düşünülen akledilir küllî kavramları ya da oluşa tâbi olan ve dolayısıyla semavî feleklerin nefsi tarafından düşünülen tikellerin formlarını (yani yeryüzündeki geçmiş, şimdi ve özellikle de gelecekteki olaylar ve

J. F. Meirinhos, I, Brepols, Turnhout 2006). Sözkonusu çalışmada hiçbir şekilde mistik bir hale dönüşmeyen akıl ve hayal-oluşturucu gücün yardımıyla elde edilen aşkın bilginin nesnelere ele almıştım. Bu makalede ise hayal-oluşturucu gücün kendisi sayesinde bu türden bilgi nesnelere elde ettiği sürecin mekanizması üzerine yoğunlaşmaktayım. (Bahsi geçen makalenin Türkçe tercümesi için bk. Dimitri Gutas, "Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine" [çev. M. Cüneyt Kaya], *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 15 [2007], s. 315-338)

⁴ J. R. Michot, *La destinée de l'homme selon Avicenne*, Louvain 1986, s. 118-133. Dahası Michot'nun bu meseleyi ele aldığı bölümün başlığı "La faculté prophétique"dir ve bu haliyle sıradan okuyucuyu, hayal-oluşturucu gücün epistemolojik işlevinin sadece peygamberlere uygulandığı ve genel olarak insan bilgisinde herhangi bir geçerliliğinin bulunmadığı yönünde bir düşünceye yanlışlıkla sevk edebilmektedir.

⁵ İlgili literatüre de atıfta bulunmak suretiyle iç duylara dair daha ayrıntılı bir tartışma için bk. Gutas, "Intellect without Limits", Bölüm II.

⁶ D. Gutas, *Avicenna and Aristotelian Tradition*, Leiden 1988, s. 99 ve 145.

şeylere atıfta bulunmakta) içermektedir. Son olarak bahsi geçen bilgi nesnesine İbn Sînâ tutarlı bir şekilde “görülmeyen şeyler” (el-muğayyebât) veya “görülmeyen”e ait şeyler (el-gayb) olarak atıfta bulunmaktadır.⁷ İbn Sînâ’nın yaklaşımının erken bir formülasyonu, sözkonusu döneme ait *Köken ve Dönüş Yeri (el-Mebde’ ve’l-me’âd)* isimli eserinde bulunmaktadır. Sözkonusu eserde İbn Sînâ hem bu ayrımı gündeme getirmekte hem de bununla ilgili bazı temel problemlere işaret etmektedir. Semavî feleklerin nefslerinden bilginin elde edilmesi şöyle tasvir edilmektedir:⁸

“[Gelecek] olayların (el-kâinât) bilgisinin sebebine gelince o, insan nefsinin, unsurlar âleminde meydana gelen şeyleri bilen (...) semavî cisimlerin nefsleriyle olan ilişkisidir. (...) Büyük çoğunlukla bu [insan] nefsleri onlarla [yani semavî feleklerin nefsleriyle] tam olarak aralarındaki bir köken benzerliği (mücânese) sebebiyle ilişkiye geçerler. Bu köken benzerliği bunların [yani insan nefslerinin] ilgilerine yakın olan [göklerdeki] şeydir (el-ma’nâ). Dolayısıyla [insan nefsleri tarafından] orada [yani göklerde] bulunan şeylere dair görünenlerin çoğu, [insan] nefslerinin kendi bedenlerinin halleri veya bu bedenlere yakın olan bir kimsenin hallerine benzetilmektedir. Ve her ne kadar [insan nefslerinin semavî nefslerle] ilişkisi küllî olsa da bunlar, onlardan aldıkları etkinin çoğunu, sadece [kendi] ilgilerine yakın kısımdan almaktadırlar. Bu ilişki vehim ve hayal-oluşturucu (el-hayâl)⁹ tarafından (min cih) ve onların kullanılmasıyla gerçekleşmekte ve cüz’î şeylerle ilgilenmektedir. Akıl aracılığıyla kurulan ilişkiye gelince o farklı bir şeydir ve burada bizim konumuz değildir.”¹⁰

İbn Sînâ aynı risalede birkaç sayfa sonra akıl yoluyla ilişki konusuna da değinmektedir:

“Son derece güçlü bir hayal-oluşturucu güce ve oldukça güçlü bir nefse sahip olan kimse [yani peygamber], duyulurlar tarafından tam anlamıyla dikkati dağıtılacak veya tüm ilgisini onlara sevk edecek değildir. Onun [yüce] âlemlerle irtibata geçme fırsatını asla kaçırmayan sözkonusu kısmı [yani akli] son derece fazladır -ki, böylece bahsi geçen kısmın uyanıkken bile [bu irtibatı etkilemesi] mümkündür- ve hayal-oluşturucu güç kendi işini yaparken hayal-oluşturucu gücü kendi yanına çekip hakikati görerek onu hıfz eder: Hayal-oluşturucu güç, [aklın] temsil ettiği şeyi, bir görülür ve duyulur duyu nesnesi şeklinde görüntüde temsil eder. (...)

⁷ İbn Sînâ’nın sözde “mistik” bilgisiyile bağlantılı olarak bu meselenin ayrıntılı tartışması için bk. Gutas, “Intellect without Limits”, Bölüm III.

⁸ Bu ve aşağıda gelecek olan bütün tercümelelerde köşeli parantez içindeki ibareler, anlaşılabilirliğe yardım etmek üzere tarafımdan ilave edilmiştir.

⁹ İbn Sînâ bu pasajda hayal-oluşturucu güç için daha sonra yaptığı gibi **el-mütehâyileyi** değil **el-hayâli** kullanmaktadır. Ancak onun olgun ve oturmuş terminolojisinin bu aşamada henüz gelişmediği açıktır. Zira aynı güce bu pasajın sonunda (s. 118.4) **et-tahayyul** olarak atıfta bulunmaktadır; ayrıntı bilgi için bk. Gutas, “Intellect without Limits”, dn. 19.

¹⁰ İbn Sînâ, *el-Mebde’ ve’l-me’âd* (nşr. A. Nürânî), Tahran 1363/1984, s. 117. krş. Bu pasajın İngilizce tercümesi: Michot, *La destinée de l’homme*, s. 121, dn. 70.

Peygamberin hayal-oluşturucu gücü bunu, gelecekte olacak şeylerin ilkeleriyle [yani semavî feleklerin nefsleriyle] irtibatta olduğunda değil, fakat faal akıl onun [aklî] nefsine ışıdığı ve onu akledilirlerle aydınlattığı zaman gerçekleşir. Daha sonra hayal-oluşturucu güç bu akledilirleri temsil etmeye başlar ve onları ortak duyuda tasvir eder ki, bu anda duyular Tanrı'ya ait nitelenemez azamet ve kudreti idrak ederler. Böyle bir kimse artık hem mükemmel bir aklî nefse hem de mükemmel bir hayal-oluşturucu güce sahiptir.”¹¹

Bu iki pasaj farklı vuzuh derecelerinde pek çok şeyden bahsetmektedir. Her şeyden önce açığa kavuşturulan husus, bilginin iki türünün farklı tabiat ve kaynağıdır: Yukarıda da belirtildiği üzere bunlardan birisi, faal akıldan gelen akledilirleri içerirken, yeryüzündeki tikel olaylara dair bilgi durumundaki diğeri semavî feleklerin nefslerinden gelmektedir. Burada belirgin olmayan ve bu soruşturmanın odağını oluşturan temel mesele ise bu iki bilgi türünü alan insan gücüdür.

Faal akıldan akledilirleri alan güçle başlayacak olursak, İbn Sînâ yukarıdaki ikinci pasajda onun, herhangi bir ilave belirlenim olmaksızın insan (veya bu özel durum açısından peygamberin) nefsi olduğunu söylemekte, ancak pasajın sonunda bunun “aklî nef” olduğuna işaret etmektedir. Ne var ki o, akıldan açık bir şekilde bahsetmemekte ve pasajın ilk kısmında ona, özelliklerinden birisi yoluyla atıfta bulunmayı seçmektedir: İnsanın bu kısmı, İbn Sînâ'nın belirttiğine göre, yüce âlemlerle, yani faal akılla “irtibata geçme fırsatını asla kaçırmamaktadır.” Dolayısıyla burada İbn Sînâ'nın doğrudan doğruya insan aklına atıfta bulunduğu ve böylesine dolambaçlı bir ifade tarzına başvurmanın arkasındaki sebebin, bu irtibatın imkanını sağlayan temele bu yolla işaret etme yönünde İbn Sînâ'nın taşıdığı arzu olduğu konusunda herhangi bir şüphe yoktur: Gayri maddî ve ölümsüz bir cevher olarak insan aklı, semavî feleklerin aynı derecede gayri maddî ve ölümsüz durumdaki akıllarıyla özdeşir ve bundan dolayı sözkonusu akılların sonucusu olan faal akılla irtibata geçmeye yönelik tabii bir istidada sahiptir.

Daha az belirgin olan husus, ikinci tür bilgiyi alan yani semavî cisimlerin nefsleriyle irtibata geçen güçle ilgili İbn Sînâ'nın kendisini ifade ediş tarzıdır. Yukarıdaki ilk paragrafın başında o, semavî cisimlerin nefsleriyle irtibata geçen insan nefsi, yani aklî nef olduğunu belirterek sözlerine başlamasına rağmen sonlara doğru, özel olarak “bu irtibatın vehim ve hayal-oluşturucu güç tarafından ve onların kullanımı yoluyla gerçekleştiğini” ifade etmektedir. Ancak birer iç duyu olan hayal-oluşturucu güç ve vehim gücü insan nefsine değil, hayvanî nefse ait kısımlardır ve daha önce de belirtildiği üzere bunlar beyinde yer almakta olup, bu konumları sebebiyle maddî ve ölümlü niteliktedirler. Dolayısıyla bu formülasyonla ilgili pek çok mesele bulunmaktadır. Birincisi, iki ifade arasında

¹¹ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 119.

bariz bir çelişki sözkonusudur: Semavî feleklerin nefslerinden bilgiyi alan insanî nefis midir, hayvanî nefis midir? İkinci ve daha önemli olan husus, şayet gerçekten bu bilgiyi alan hayvanî nefis ise maddî ve ölümlü bir cevherin ilahî ve ölümsüz yüce âlemlerle irtibata geçmesi nasıl mümkün olmaktadır? Ve üçüncüsü, şayet bilgiyi alan aklî nefis ise sadece küllîleri bilebilen akıl feleklerin nefslerinden tikeller hakkında bu bilgiyi nasıl alabilmektedir? Her ne kadar burada ifade edildiği kadar ciddi olmasa da bu problemler özellikle farklı eserlerindeki çok belirgin olmayan formülasyonları sözkonusu olduğunda her halükarda İbn Sînâ açısından varlığını sürdürmektedir ve bunlarla ileride tekrar karşı karşıya geleceğimiz kesindir.

Ne yazık ki bu problemler İbn Sînâ'nın temel yaklaşımına dair yanlış bir anlayışa da katkıda bulunmuş ve modern ilim dünyasında "hayal-oluşturucu gücün (...) faal akılla irtibata geçebileceği ve faal aklın sudurundan doğrudan doğruya müstefid olabileceği"¹² şeklinde bir inanca yol açmıştır. Fakat, Dag Hasse'nin vazih bir şekilde işaret ettiği üzere bu doğru değildir: Hayvanî nefis yüce âlemlerden bilgi elde edemez ve o, bu tür bir nebevî özelliğe sahip olamaz; çünkü "böyle bir şey doğru olsaydı (...) hayvanlar da peygamber olabilirdi."¹³ Bir başka ifadeyle, şayet ölümlü ve maddî hayvanî nefsin bir kısmı olan hayal-oluşturucu güç semavî feleklerin nefsleriyle (özellikle de Davidson'ın kabul ettiği gibi gayri maddî ve ölümsüz bir cevher olan faal akılla) doğrudan irtibata geçebilseydi, maddî ve gayri maddî cevher ve ilahî ve dünyevî olan arasındaki tümüyle metafizik ve birbirine indirgenemez ayırım kadar aklın rolü ve tabiatı da tehlikeye atılmış olacak ve şu türden saçma sonuçlara yol açacaktır: Konuşma özürü hayvanlar, tüm iç duylara sahip olduklarından ve bunlar içinden vehim onlar açısından en

¹² H. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, New York/Oxford 1992, s. 123; benzer şekilde s. 119: "Birleştirici hayal-oluşturucu güç 'yüce saha' ile 'irtibat'a geçer" ve s. 121: Hayal-oluşturucu güç açısından "yüce bir kaynaktan insan aklının katkısı olmaksızın akledilir düşünceleri alması" mümkündür. Ayrıca bk. M. Marmura, *İbn Sînâ, Fi isbâti'n-nübüvât*, Beyrut 1968, s. xiii: "[Nebevî bilginin] birinci şekli, peygamberin hayal-oluşturucu gücü tarafından semavî nefslerden tikel hayal edilmiş bilgiyi almayı içermektedir" ve s. xiv: "Birinci türden peygamberler semavî nefslerin sahip olduğu tikel bilgiyi kendi hayal-oluşturucu güçlerindeki izlenimler olarak alırlar." Bu ifadelerde tasvir edilen yaklaşım İbn Sînâ'ya değil, Fârâbî'ye aittir: "Bir kimsenin hayal-oluşturucu gücü (*el-mütehayyile*) en mükemmel noktasına ulaştığında, uyanırken bile şimdi ve geleceğe ait tikelleri (...) ve ayrı akledilirlerin benzerlerini faal akıldan alacaktır (...). Bu şahıs aldığı ve gördüğü tikeller yoluyla şimdi ve gelecek olaylar açısından peygamberlik, aldığı akledilirler yoluyla da ilahî şeyler açısından peygamberlik elde edecektir. İşte bu, hayal-oluşturucu gücün ulaşabileceği en yüksek mükemmellik noktasıdır" (R. Walzer, *Al-Farabi on the Perfect State*, Oxford 1985, s. 224-225; tercüme küçük değişikliklerle iktibas edilmiştir). İbn Sînâ bu kavramı açıkça Fârâbî'den ödünç almıştır, ancak öyle görünüyor ki o, bu yaklaşımın biraz önce bahsetmiş olduğum problemlerinden kaçınmak için onu nihayetinde kesin bir biçimde değiştirmiştir.

¹³ D. Hasse, *Avicenna's De anima in the Latin West*, London/Turin 2000, s. 159. krş. İlgili sorular Michot tarafından da gündeme getirilmiştir: *La destinée de l'homme*, s. 122-123.

yüksek güç konumunda bulunduğundan,¹⁴ geleceğe dair bilgi elde edebilecek ve bizzat peygamber olabileceklerdir. Öyleyse İbn Sînâ, felsefî olarak savunulamayacak böylesi bir yaklaşımı kastetmiş olamayacağına göre, insanî ve semavî nefler arasındaki irtibatın “vehim ve hayal-oluşturucu güç tarafından gerçekleştirildiği”ne dair ifadesini nasıl anlamak durumundayız?

Michot’unun da işaret ettiği üzere bu sorunun cevabı bizzat İbn Sînâ tarafından yaklaşık olarak *Köken ve Dönüş Yeri* ile çağdaş durumdaki, dolayısıyla da “geçiş dönemi”ne ait olan *İnsan Nefsinin Durumu (Hâli’-n-nefsi’l-insâniyye)* isimli eserinde verilmektedir.¹⁵ Söz konusu eserde İbn Sînâ peygamberlik (*fi isbâti’n-nübüvve*) hakkında geniş bir bölüme yer vermekte burada meselenin tüm yönlerine dair vazih açıklamalar getirmektedir.¹⁶ Aynı zamanda bu eserde o, yüce bilginin iki türü arasında bir ayırım yapmakta -birisini semavî feleklerin farklı hareketlerinin sebep olduğu tikel olayların suretlerini içeren; diğeri ise akledilir suretleri, yani akledilirleri muhtevî olan bilgi- ve bu bilgileri alan insan gücü hakkında şunları söylemektedir:

“Akledilir suretlere gelince, onlarla irtibat teorik akıl aracılığıyla gerçekleşir, ancak bizim tartışmamızın konusu olan bu suretlere gelince [yani tikel olayların suretleri], nefis onları başka bir güç, yani bu bağlamda hayal-oluşturucu gücün kendisine hizmet ettiği pratik akıl aracılığıyla tasavvur eder. Dolayısıyla nefis, pratik akıl denen gücü yoluyla yüce nefislerin cevherlerinden tikel şeyleri alırken, teorik akıl denen gücü aracılığıyla da hiçbir şekilde tikel suretleri ihtiva etmesi imkânsız olan yüce akılların cevherlerinden küllî şeyleri elde etmektedir.”¹⁷

Teorik ve pratik akıl arasındaki bu ayırım İbn Sînâ’da öncelikli bir konuma sahiptir ve insanın aklî nefsinin kendisine göre yukarı ve aşağı durumda bulunan şeylerle, yani bir tarafta yüce âlem ve akledilirler ve diğer tarafta hayvanî ve nebatî nefislerle olan ilişkisini düzenleme ve tanımlama noktasında İbn Sînâ’ya

¹⁴ bk. *Avicenna’s De Anima, Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ* (nşr. F. Rahman), London 1959, s. 167.1: Vehim “hayvanlardaki temel yargı gücüdür.”

¹⁵ Michot, *La destinée de l’homme*, s. 123. İbn Sînâ’nın bu eserine yönelik bibliyografik atıflar için bk. *a.g.e.*, s. xvii-xviii. Daha erken bir tarihte kaleme aldığı “Prophétie et divination selon Avicenne. Présentation, essai de traduction critique et index de l’«Épître de l’âme de la sphère»” başlıklı makalesinde (*Revue Philosophique de Louvain*, 83, 1985, s. 507-535) J. Michot bu eserin, *Şifâ* ve *Necât*’tan alınarak hazırlanmış bir “yamalı felsefe eseri” olduğu için söz konusu kitaplardan sonra, yani yaklaşık olarak hayatının sonlarında (1030-1037 arası; bk. s. 507, dn. 3) kaleme alındığı görüşünü savunmuştur. Michot’unun bu yayınlarından yararlanmadan önce esas itibarıyla tamamladığım *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden 1988) isimli eserimde (s. 99-100) ise ben bu kitap için, yukarıda da geçtiği üzere hâlâ savunageldiğim daha erken bir tarih önermiştim: Bizatihi *Şifâ* ve *Necât*’ın yamalı tabiatları dolayısıyla, kronoloji tablomda da gösterdiğim üzere (s. 145), bunların tarihi olarak sonra olması daha makuldür.

¹⁶ Bu bölümün açıklamalı Fransızca tercümesi J. Michot’unun *Prophétie et divination selon Avicenne* adlı eserinde bulunmaktadır (s. 512-522).

¹⁷ İbn Sînâ, *Ahvâlü’-n-nefs* (nşr. A. F. el-Ehvânî), Kahire 1371/1952, s. 117. krş. Michot, *Prophétie et divination*, s. 517’deki Fransızca tercüme.

yardımcı olmaktadır.¹⁸ Buna ilâveten İbn Sînâ'nın, insanların yüce âlemden bilgi elde etmesinin kesin şeklini tesiste üzerinde önemle durduğu ayırım da budur. Bu bilginin iki kaynağı, yani faal akıl ile semavî feleklerin nefsinin her biri insanın aklı nefsinin bir yönüyle ilişki halindedir: Faal akıl teorik akılla, semavî feleklerin nefsi de pratik akılla irtibatlıdır. Pratik akıl İbn Sînâ'nın aynı risalenin başlangıç kısmında belirttiğine göre üç işleve sahiptir: Birincisi, hayvanî nefsin sevk ve tahrik edici gücü (nüzü'yye) açısından, diğeri hayvanî nefsin hayal-oluşturucu ve vehim güçleri açısından, üçüncüsü ise kendisi açısından.¹⁹ Semavî feleklerin nefslere doğru yönelmiş durumda olan ve yeryüzündeki tikel şeylere dair bilgiyi onlardan almayı ihtiva eden işlevin hayvanî nefsin hayal-oluşturucu ve vehim güçleri açısından sözkonusu olduğu açıktır. Zira yukarıdaki pasajda belirttiği üzere hayal-oluşturucu güç bu işlevin gerçekleştirilmesi noktasında pratik akla "hizmet etmektedir." Buna göre İbn Sînâ'nın *Köken ve Dönüş Yeri*'nde yer alan ve yukarıda ilk olarak iktibas edilen pasajı -ki sözkonusu metinde feleklerin nefsiyle ilişkinin "vehim ve hayal-oluşturucu güç tarafından gerçekleştirildiğini" söylemektedir- şu şekilde anlaşılabilir: Bahsi geçen irtibat hayal-oluşturucu güç ve vehmin yardımıyla pratik akıl tarafından gerçekleştirilmektedir. Böyle anlaşıldığı takdirde, yukarıda atıfta bulunduğum İbn Sînâ'nın anlatımı ve teorisindeki tutarsızlıklar ortadan kalkmaktadır: Ezeli yüce âlemlerle irtibat halinde olan hayvanî nefis ve onun güçleri değil, son tahlilde akıldır.

Bu şekilde biz, İbn Sînâ'nın *Köken ve Dönüş Yeri*'nde gerçekte kastettiği şeyin bu olduğu ve kelimelerini dikkatli bir şekilde incelediğimizde onun kendisini sözkonusu cümlede muhtasar bir şekilde ifade ettiği konusunda emin olabiliriz. Zira yukarıda işaret edilen eserin ilk pasajında o, semavî felekler ile insan nefsi arasındaki ilişkinin, aralarındaki köken benzerliği (mücânese) dolayısıyla gerçekleştiğini belirtmektedir. Şayet hayal-oluşturucu güç ve semavî nefisler arasında doğrudan bir ilişki gerçekleşseydi, bu, insanlardaki hayvanî nefis ile semavî nefislerin aynı cevher cinsini paylaştıkları anlamına gelirdi ki, bu saçmadır; zira hayvanî nefis maddî (ay-altı âlemin dört unsuruna dayanması anlamında) ve ölümlü iken, semavî nefisler ise cismanî olsalar da semavî ay-üstü cevhere sahip olup ölümsüzdürler. Dolayısıyla netice, semavî nefislerin pratik akılla köken benzerliğine sahip olmalarıdır. İbn Sînâ'nın *Şifâ*'nın metafizik kısmında semavî felekleri hareket ettiren nefislerin "bizim pratik aklımız" gibi olduğunu söylerken

¹⁸ Bu ayırım da nihai noktada Aristoteles, *De anima* 433a14-15'ten alınmıştır: πρακτικὸς καὶ θεωρητικὸς νοῦς. İbn Sînâ teorik ve pratik aklın tabiat ve işlevlerine dair tasvirini ilk defa *İnsan Nefsinin Durumu*'nda (s. 63-65 Ehvânî) ortaya koymakta ve bu pasajı daha sonra hem *Şifâ* (s. 45-49 Rahman) hem de *Necât*'ta (Kahire neşri, s. 267-270) tekrarlamaktadır.

¹⁹ *Ahvâlî'n-nefs*, s. 63 Ehvânî; *Necât*, s. 267 (Kahire 1331) ve *Şifâ*, s. 46'da (Rahman) tekrar edilmiştir.

tam olarak ifade etmek istediği şey de budur.²⁰ Buna göre pratik akılla semavî felekler arasındaki köken benzerliği aynı zamanda bu ikisi arasındaki ilişkinin imkanına dair zemini açıklamakta ve sözkonusu ilişkiyi etkileyen şeyin aslında pratik akıl olduğunu (hayal-olusturucu güç değil) garanti etmektedir.²¹

Hayal-olusturucu güç, semavî nefslerle ilişkisi sırasında pratik akla ona “hizmet etmek” veya İbn Sînâ’nın *Dânişnâme*’de belirttiği gibi onun âleti (âlet) olarak işlemek suretiyle yardımda bulunmaktadır.²² Aslında hayal-olusturucu güç teorik akla da faal akılla ilişkisi sırasında yardım edebilmektedir. Her iki durumda da hayal-olusturucu güç bu bilgiyi duyulabilir ve görülebilir şekillere dönüştürmekte, ancak bilginin muhtevası vahyin ilahî mesajı olduğunda bu, insanlara tilavet edilir bir kutsal metin olarak aktarılmaktadır. Tikel olaylara dair bilgi ise kendisini rüyalarda veya güçlü hayal-olusturucu güce sahip insanlar sözkonusu olduğunda, onların uyanık hallerinde de imalar ve benzeri şekillerde kendini açığa vurmaktadır.

Başlangıçta *Köken ve Dönüş Yeri*’nden iktibas edilen iki pasajın muadilleri, *Şifâ*’nın nefis hakkındaki kitabının ilgili kısımlarında yer almaktadır. Akledilir bilginin faal akıldan elde edilmesine dair ikinci pasaj, *Şifâ*’da akla dair V. Kitap 6. Bölümde sözkonusu sürecin şu şekilde tasvirine karşılık gelmektedir:

“[Bazı insanların maddî akılları çok güçlü] olduğundan onlar faal akılla irtibat kurmak için büyük bir çabaya veya alıştırma ve öğretime ihtiyaç duymazlar; (...) aslında sanki onlar kendilerine ait her şeyi biliyorlarmış gibidir. (...) Bu durumda maddî akıl “kutsal akıl” olarak isimlendirilmelidir, çünkü o, meleke halindeki akıl (bî’l-meleke) cinsine katılmaktadır. Ne var ki o, bütün insanlar tarafından paylaşılacak kadar âlidir. Güçlü ve baskın tabiatları sebebiyle kutsal ruha ait bu fiillerin bir kısmının hayal-olusturucu gücü istila etmesi ve ardından hayal-

²⁰ “*Ke’l-akli’l-ameli finâ*”, *el-İlâhiyyât* (nşr. M. Y. Mûsâ v.dğr.), Kahire 1960, s. 387.7. İleride İbn Sînâ semavî feleklerin nefslerini “pratik/iş gören melekler (el-melâiketü’l-amele)” olarak isimlendirmektedir, s. 435.8.

²¹ Yine de şu hususa dikkat çekilmelidir ki, cisimleri ezeli olan semavî feleklerin nefsleri sözkonusu olduğunda, feleklerin akıllarından aldıkları küllî bilgiyi tikelletirmekle sorumlu olan pratik akılları, onların hayal-olusturucu güçleriyle eş-değerdir. *Ahvâli’-n-nefs*’te (s. 114-115 Ehvânî) İbn Sînâ, semavî nefslerin “tikelleri ya hayal-olusturucu güç ya da hayal-olusturucu güçten daha yüce olan bir pratik akletme yoluyla idrak ettiğini” söylemektedir (tüdrikü umûren cüz’iyyeten idrâken immâ en yekûne tahayyülen ev ta’akkulen amelîyyen hüve erfa’u mine’t-tahayyül; bk. Michot tarafından verilen doğru metin, *Prophétie et divination*, s. 513). Geç döneme ait *Notlar* isimli eserinde İbn Sînâ (şayet gerçekten İbn Sînâ’ya aitse) semavî feleklerdeki pratik akıl ve hayal-olusturucu gücü eşitlemektedir: *et-ta’akkul ey et-tahayyül (et-Ta’likât*, nşr. A. Bedevî, Kahire 1973, s. 129.3). İbn Sînâ’nın başka metinlerine atıfla semavî felekler tarafından elde edilen tikellere dair bilgi hakkındaki bir tartışma için bk. Michot, *La destinée de l’homme*, s. 110-118.

²² *Tabi’iyyât* (nşr. M. Mişkât), Tahran 1331ş./1371h., s. 135.8; krş. Avicenne, *Le livre de science* (çev. H. Massé ve A. Achena), 2. bsk., Paris 1986, s. II.84.

oluşturucu gücün bunları algılanabilir ve duyulabilir dilsel şekiller olarak yeniden üretmesi ihtimal dışı değildir.”²³

Pratik akıl tarafından elde edilen tikellere dair bilgi hakkındaki ilk pasajın muadili ise *Şifâ*'daki iç duyulara dair IV. Kitap 2. Bölümde yer almaktadır:

“Bazı insanlarda hayal-oluşturucu güç son derece güçlü ve hâkim bir şekilde yaratılmış olabilir ve bu tür insanlarda duyular hayal-oluşturucu güce egemen olamadığı gibi suret-taşıyıcı [güç] de ona itaatsizlik edemez. [Onların akli] nefsi de o kadar güçlüdür ki, onun akla ve akılla birlikte olan şeye²⁴ yönelimi, duyulara müracaatını engellemektedir.²⁵ Bu tür insanlar, başkalarının uyurken tecrübe ettiği şeyleri, yani [bu bölümün] ilerleyen kısımlarında hakkında konuşacağımız hususları -sözü edilen, görülmeyen şeyleri (el-muğayyebât) ya oldukları gibi ya da misaller yoluyla tahkik eden²⁶ uyur haldeki kimsenin durumudur- uyanırken tecrübe ederler; zira aynı durum bu insanların başına uyanırken gelebilmektedir. (...) Çoğu zaman onlar bir şeyi olduğu gibi görürler ve çoğu zaman da onlara sözkonusu şeyin misali görünür ki bu, bir kimsenin gördüğü bir şeyin misalinin ona uyurken belirmesiyle aynı sebepten kaynaklanmaktadır. (...) Diğer yandan sık sık bir kişinin siması olduğu gibi onlara belirir ve onlar da algıladıkları şeyi ezberlenebilir ve tilavet olunabilir duyulur lafızlar aracılığıyla sözkonusu simadan gelen bir hitap olarak tahayyül ederler; işte bu, özellikle hayal-oluşturucu güce özgü olan nübüvvettir.²⁷ Başka nübüvvetler de bulunmaktadır ki, onların tabiatı ileride açıklığa kavuşacaktır.²⁸

Şifâ'daki bu pasajlar, başlangıçta *Köken ve Dönüş Yeri*'nden iktibas edilen iki pasajı vuzuha kavuşturmakta ve ayrıntılandırmaktadır. Ancak yücelere dair bilgiyi elde etmek üzere semavî nefislerle irtibata geçen gücü tam olarak tespit etme meselesine gelindiğinde -bu, hayal-oluşturucu güç mü, yoksa akli nefis mi (pratik akıl)-, İbn Sînâ tarafından *Köken ve Dönüş Yeri*'nde problematik bir şekilde formüle edilen, ancak açıkça *İnsan Nefsinin Durumu*'nda ifade edilen bu meselede İbn Sînâ *Şifâ*'da da muğlak bir ifade tarzı kullanmaktadır. Hem bu soru hem de akli nefis ile yüce âlem arasındaki ilişkinin tabiatı ve kiplerine dair diğer soru hakkında oldukça vazih açıklamalara yer veren bir pasaj tümüyle iktibas

²³ *Avicenna's De Anima*, s. 248-249 Rahman.

²⁴ Kibebe, yani akledilirler atıfla “akıl huzurunda”.

²⁵ Rahman'ın aksine Latince mütercime uyarak “iltifâtu...insibâbe” şeklinde okunmuştur. Burada mevzu bahis olan akli nefis akla doğru dönmekte veya ona katılmaktadır. Şayet güçlüyse o zaman ona özgü olan fiil durumundaki akla katılma onu tamamen meşgul etmez ve o aynı zamanda başka bir şey yapmaya, duyulara dikkat atfetmeye imkan bulabilir; krş. Hasse'nin *Avicenna's De Anima*, s. 159'daki tercümesi.

²⁶ Burada kullanılan “tahakkuk” kelimesinin önemi hakkında bk. Gutas, *Avicenna*, s. 183-184, 188.

²⁷ Ve hâzihî hüve'n-nübüvvetü'l-hâssa bi'l-kuvveti'l-mütehayyile; bu cümlenin tercümesini krş. Rahman, *Prophecy*, s. 72, dn. 30.

²⁸ *Avicenna's De Anima*, s. 201.6 (peygamberlik nefsin telekinesis doğuran hareket ettirici güçleriyle ilişkilendirilmiştir) ve s. 250.2'de (peygamberlik akılla ilişkilendirilmiştir) tartışılmıştır.

edilmeyi hak etmektedir.²⁹

“Görülmenin feyzini (feyzü’l-gayb) elde etmek için [aklı] nefis iki sebepten dolayı iç güçlere muhtaçtır. Birincisi, hafızada depolanacak olan tikellere dair tasavvurları onlarda oluşturmak içindir. İkincisi ise bu sayede sözkonusu güçler [aklı] nefse yardım edecek ve amacı doğrultusunda onunla birlikte çalışarak onu engellemeyecek veya onu yolundan alıkoymayacaklardır.³⁰ [a] Bir yandan görülmeyen ile diğer yandan [aklı] nefis ve iç duyu durumundaki hayal-oluşturucu güç arasında bir irtibata ve [b] [aklı] nefis ile iç duyu durumundaki hayal-oluşturucu güç arasında bir irtibata ihtiyaç bulunmaktadır. Şayet duyular onu [hayal-oluşturucu gücü] kullanırsa veya akıl onu bahsettiğimiz akledici yolla kullanırsa bu takdirde o, diğer şeyler için özgür olmayacaktır; bir ayna gibi [ki o] bir yönden başka bir yöne çevrildiğinde, aynayla aralarındaki belirli bir ilişki sebebiyle beklenmedik bir şekilde ve aniden aynaya yansiyabilecek tabiata sahip pek çok şey, [aynanın yönünün çevrilmesi durumunda aynaya] yansyamayacaktır. Bu engellemenin duyulardan veya aklın kontrolünden gelmesi arasında bir fark yoktur. Bunlardan birisi kaldırıldığında, bir taraftaki görülmeyen ile diğer taraftaki [aklı] nefis ve hayal-oluşturucu güç arasındaki zorunlu ilişki gerçekleşmeye hazır hale geldiği gibi [aklı] nefis ve hayal-oluşturucu güç arasındaki [ilişki] de [gerçekleşmeye hazır hale gelir] ve bir şey onun belirlediği şekilde onda [yani hayal-oluşturucu güçte] belirir.”

Bu pasajla ilgili üzerinde durulması gereken pek çok şey var. Öncelikle pasaj “görülmenin feyzi”ni hayvanî nefsteki hayal-oluşturucu gücün değil akli nefsin aldığı sarıh bir şekilde söylemektedir. Metnin sadece “nefs”ten bahsettiği doğrudur, ancak *Şifâ*’daki bütün bu pasajlarda İbn Sînâ’nın akli nefsi kastettiği açıktır. Her halükarda sözkonusu pasaj açısından herhangi bir şüpheye mahal bulunmamaktadır: “Görülmenin feyzini almak için nefis iç güçlere muhtaçtır (fe-inne’n-nefse muhtâcetün fî telakkî feyzi’l-gayb ile’l-kuvâ’l-bâtına; s. 177.20-21).” Cümledeki “nefs” hayvanî nefis anlamına gelseydi bir totoloji sözkonusu olurdu: Hayvanî nefis iç duyulardandır ve dolayısıyla onun görülmeyeni elde etmek için bizzat kendisine ihtiyaç duymasını ifade etmenin bir anlamı yoktur. Bu yaklaşım bir bütün olarak akli nefsin tabiatıyla da tutarlıdır: Hem akletme hem de kendisin mükemmelleştirmek için iç duyulara muhtaç olduğundan, bu farklı biliş türünde de (yani yücelere ait akledilirlerle irtibat) onlara ihtiyaç duymak durumundadır.

İbn Sînâ bu bölümün başka bir yerinde yüce âlemlerle irtibata geçenin akli nefis olduğuna işaret eden ifadeler kullanmaktadır³¹ ve bunlar içinden en etkilisi şu

²⁹ Avicenna’s *De Anima*, s. 177.20-178-10.

³⁰ İrade hakkında bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbihât* (nşr. S. Dünyâ), Kahire 1968, Bölüm IV, Nemat IX.7, s. 76. Yani akli nefis, görülmeyenle bu irtibatı sağlamayı arzu etmektedir ve iç güçler onu başka ilgilerle meşgul etmek yerine bu amaca doğru onunla birlikte çalışmalıdır.

³¹ Meselâ şu ifadeyle krş.: “Uyanırken nefis [görülmeden şeylere dair] bir şey *idrâk* ettiğinde veya uyurken [İlahî] Hakimiyyet Sahası ile irtibata geçtiğinde (ittasalet bi’l-melekût) eğer bu güç [yani hayal-oluşturucu güç] ya sakin ya da durgun olduğundan [nefs] onda beliren her türlü görüntü-

pasajdır: “Hayal-oluşturucu güce ait benzetmelerin (muhâkât) hepsi [İlahî] Hükümranlık Alanından (melekût) [aklî] nefse sudur ediyor değildir.”³² Zira şayet sudur eden suretleri alan hayal-oluşturucu güç olsaydı metin, “nefse sudur eden” yerine “kendisine sudur eden” ifadesini kullanırdı.³³

Dolayısıyla İbn Sînâ'nın *Şifâ*'da yüce âlemle irtibata geçenin aklî nefs olduğunu daha sarıh bir şekilde ifade ettiği belirginlik kazanmaktadır. Yukarıda da bahsettiğim üzere, en azından bir formülasyonda hayal-oluşturucu gücün bu irtibatla etkili olduğunu ima eden ifadeler bulunmaktadır: “Semavî cisimler suretleri hayal-oluşturucu güce [onun] istidadına göre düşürebilirler (fe-innehâ kad tûki'u ... suveren fi't-tahayyuli bi-hasebi'l-isti'dâd, s. 180.5-6). Ancak burada amaçlananın da şu olduğu ileri sürülebilir: Semavî cisimler, aklî nefsin pratik akıl yönünün aracılığıyla hayal-oluşturucu güce bu suretlerin düşmesine sebep olurlar, zira pratik akıl, yukarıda da ele alındığı üzere, hayal-oluşturucu güce yardım etmekte ve ona “hizmet etmektedir.”³⁴ Buna göre İbn Sînâ açısından hemen yukarıda iktibas edilen pasajda görülmeyene dair bilgiyi alanın aklî nefs olduğu sonucuna ulaşabiliriz.

Bu pasajın yaptığı ikinci şey, bilginin bu belirli türünün kipliği hakkındaki soruyu cevaplandırmaktadır: Pasaj bu hayliyle sözkonusu bilgi türünün [a] aktarımı için bir aklî zemin, [b] bu bilgiye dair bir hiyerarşi ve [c] şartlar tesis etmektedir.

[a] Aklî zemin, aktarılması gereken bu bilgi sözkonusu olduğunda, kaynağı durumundaki yüce âlem ile alıcısı olan aklî nefs ve hayal-oluşturucu güç arasında ve bu bilgi kendisini hayal-oluşturucu güç vasıtasıyla açığa vurduğundan aklî nefs ile hayal-oluşturucu güç arasında zorunlu bir ilişki veya irtibatın (nisbe) bulunması gerekmektedir. Bir başka ifadeyle, *Köken ve Dönüş Yeri*'nde yukarı âlem ve

yü iyi bir şekilde kaydedebilir ve o, kaydetme sırasında nefs üzerinde bozucu bir şekilde (mukassiraten aleyhâ) hakimiyet kurmaz. Bu suret [yani bu şekilde kaydedilen suret] iyi bir şekilde hatırlanabilmesi için gerekli olan en iyi konumdadır (...); *Avicenna's De Anima*, s. 175.14-176.1.

³² Avicenna's De Anima, s. 179.6.

³³ Krş. Avicenna's De Anima, s. 177.2-3: min gayri en tekûne'n-nefsu ittasalet bi'l-melekût.

³⁴ Her halükarda İbn Sînâ açısından pratik akıl ve hayal-oluşturucu gücün insanda sıkı bir ilişki içinde olduğu açıktır ve semavî feleklerin nefsleri sözkonusu olduğunda bunlar pratik olarak da özdeştir (ykr. bk. 21. dn.). İbn Sînâ'nın semavî nefsler tarafından tikellerin idrakinin “tam anlamıyla aklı bir idrâk olmadığını” (idrâk gayr aklî mahz; *İlahiyât* 436.15) söyleyebilmesinin sebebi de budur. Yani bu idrâk semavî nefslerin pratik akıllarına bağlıdır ve dolayısıyla yarı hayal-oluşturucu niteliktedir. Dahası, semavî feleklerin akılları saf akıl olarak tikelleri küllî bir tarzda bilirken feleklerin nefsleri “onları doğrudan doğruya idrâk edilmiş veya doğrudan idrâk ve gözleme götürecek bir tarzda tikel şekilde bilmektedir”: alâ nahvin cüz'iyyin ke'l-mübâşeri evi'l-müte'eddî ile'l-mübâşeri evi'l-müşâhed (*İlahiyât* 437.10; ve krş. Rahman, *Prophecy*, s. 75, dn. 33). Bunun anlamı semavî feleklerin pratik akılları veya hayal-oluşturucu güçlerinin tikellerin temsilini yarattığı ve böylece onların bu tikelleri “doğrudan idrâk ediyormuş gibi” bildiklerinin söylenebildiğidir. Bu bilgi, aynı temsilleri hayal-oluşturucu güç aracılığıyla açık bir şekilde idrâk eden insanların pratik aklına aktarılmaktadır.

insan nefsi arasında mevcut olduğu belirtilen köken benzerliği burada ikisi arasındaki bir irtibat veya ilişki olarak ifade edilmektedir. İbn Sînâ'nın bölüm boyunca söylediği üzere bu ilişki, aralarındaki irtibatlar (ittisâlât, s. 174.3, 175.15, 177.2-3) yoluyla gerçekleşmektedir. [b] İntikalin hiyerarşisi açıktır: Yüce âlemden aklî nefse ve aklî nefsten hayal-oluşturucu güce. [c] Bu intikalin meydana gelmesi için gerçekleşmesi gereken temel şart ise hayal-oluşturucu gücün ister duyulardan isterse akıldan gelsin her türlü meşgul edici şeyden kurtulmuş olmasıdır. Bu gerçekleştiğinde, feleklerin nefsleri ve aklî nefis ve aklî nefis ile hayal-oluşturucu güç arasındaki zorunlu ilişki meydana gelmeye hazır olur (evşeke en tettefika, s. 178.8) ve aktarılan bilgi bir şekilde hayal-oluşturucu güçte belirir. Bu bilginin belirmediği özel suret İbn Sînâ'nın pasajın sonundaki formülasyonunda muğlak bırakılmıştır: “Bir şey onun belirmediği şekilde onda [yani hayal-oluşturucu güçte] belirir.” Fakat aynı bölümün başlarında bunun cevabını vermektedir: “Bunlar [yani görülmeyene dair algılar], [kişinin] meleke, istidad veya karakterine göre herhangi bir şekilde -mesela akledilirler veya uyarılar³⁵ veya şüir ya da başka bir şey şeklinde- olabilir.”³⁶

Son olarak bu tür bilginin bir başka ayırt edici vasfı, *Şifâ*'nın bahsi geçen bölümünde açık seçik ifade edilmektedir: Bu bilişsel sürecin tabiatını anlamak için en önemli husus, yüce âlemden elde edilen bu bilgi türünün talep edilmeden geldiğidir: Yukarıda zikredilen şartlar tam olarak gerçekleştiğinde o “ansızın ve aniden” (muğâfeseten ve mubâğateten, s. 178.6) meydana gelmektedir. İbn Sînâ bunu gözlemlenmiş bir durum olarak ele almakta ve *Şifâ*'nın bu bölümünde tüm çabasını onu tam olarak izaha hasretmektedir. O şöyle demektedir:

“[Uyurken sadık] rüyalarından ve uyanırken [bilinmeyene ve gelecek olaylara dair] algılardan nasibini almamış tek bir kişi yoktur. Zira [aklî] nefsin bir anda başına gelen dağınık düşüncelerin (havâtür) sebebi sadece belirli irtibatlardır ve kişi, bu irtibatların öncesinde de sonrasında da ne [bizatihi] bu irtibatların ne de irtibatların kendisiyle yapıldığı şeyin bilincindedir.”³⁷

Öyle anlaşılıyor ki bu bilgi şekli ile aklî bilgi arasındaki temel farklılık budur. Düşünme ve kıyasların orta terimlerini keşfetme, yani faal akılla irtibat kurma arzusu, bilişin iradî fiilleri iken; yüce âlemle olan bu irtibatlar ise herhangi an meydana gelebildiği için gayri iradîdir: Kişinin akli uyku halinde işlevsizken veya kişi başka şeylerle meşgul olurken uyanık olduğu sırada ve ayrıca aklın muallakta

³⁵ Burada kullanılan “inzârât” kelimesi, İbn Sînâ tarafından semavî nefslerden elde edilen bilginin içeriğini tasvir için devamlı surette kullanılan kelimeyle aynıdır; bk. Gutas, “Intellect without Limits”.

³⁶ *Avicenna's De Anima*, s. 174.5-7.

³⁷ *a.g.e.*, s. 174.1-4.

olduğu ateşli hastalık durumlarında veya safdillerde ve mecnunlarda.³⁸ İbn Sînâ devamında şöyle demektedir:

“Bu tasavvurlar [yani yüce âleme dair bu algılar] [aklı] nefste meydana gelen sebepler dolayısıyla büyük ölçüde gizlilik içinde gerçekleşir; onlar, [aklı] nefs elde tutma niyetiyle hızlıca hareket etmedikçe uzun süre hatırdaki tutulamayan aşırılmış imalara benzerler. Onun çoğunlukla yaptığı şey, [hayal-oluşturucu gücünü] gerçekleştiriyor olduğu şeyle ilişkisiz durumdaki [fiilde bulunma] türüyle hayal-oluşturucu gücü meşgul etmektir.”³⁹

Yani hayal-oluşturucu güç normal olarak hayal ve hafızada bulunduğu görüntü ve kavramları biraraya getirip ayırmaktadır. Akli nefsin görülmeyene dair bilgiyi elde ederken hayal-oluşturucu güçten istediği şey, yüce âlemde gelen yeni veriyi, hafıza veya hayalde depolanabilecek bir suret veya görüntüye dönüştürme veya “taklit etmek”tir. Bu nokta, elde edilen suretin saklanması için hayattır, çünkü daha önce de belirtildiği üzere akıl, yani akli nefs düşündüğünde kavramları depolayamamaktadır: Akıl saklamaya yönelik hiçbir gücü yoktur. Bu, hayal-oluşturucu gücün sözkonusu süreçteki ana rolünü resmetmektedir ve İbn Sînâ’yı bu nübüvvet türünü -sözkonusu olan nübüvvet olduğunda- veya bu bilgi türünü hayal-oluşturucu güce özgü bilgi olarak isimlendirmeye sevk eden de sürecin bu yönüdür.⁴⁰

Bu noktayı anlamak için hayatî derecede önemli olan husus, geçmiş, şimdi ve gelecek hadiselerine dair bu bilginin kendisini çok farklı şekillerde açığa vurmasıdır. Bu bilgi hiç şüphesiz peygamberlere gelebildiği gibi, herkese, hatta aptal ve safdillere de gelebilmektedir ve bu gerçek bile tek başına sözü edilenin ilahî ya da mistik sırlara dair herhangi bir tür bilgi olmadığını güvence altına almak için yeterlidir. Bahsi geçen bilgi uyurken veya uyanıkken ya da yarı bilinç halinde gelebilmekte ve kendisini her şekilde açığa vurmaktadır: Yoruma muhtaç olan ve olmayan rüyalar, birisiyle konuşan insanların görüntüleri, olaylara dair sıradan uyarılar, şiir ve hatta akledilir kavramlar olarak. Açığa vuruşun bu insanı hayrette bırakıcı çeşitliliği hem İbn Sînâ’nın tasvir ettiği aracı konumdaki iç duyuların son derece karmaşık yapısı –hayal-oluşturucu güç, vehim, hayal ve ortak duyunun hepsinin birbirleriyle ve hep birlikte akli nefisle belirli ilişkileri bulunmaktadır ve bu ilişkiler kimi zaman süreci engellerken kimi zaman da onu desteklemektedir- hem de ferdi tabiatların, nefsin güçlülüğünün, hazırlıklı olma halinin vb.

³⁸ bkz. *Avicenna’s De Anima*, s. 174.1-4: “[Akli] nefsin başına gelen şey, yani herhangi bir veya birden çok gücün işleviyle meşgul olmaması; bir afet veya tam anlamıyla çalışmaktan alıkoyan bir zaaf dolayısıyla meydana gelebilir -hastalık ve ateş durumları gibi- ve o, ya biraz rahatlama -uykuda olduğu gibi- ya da özel olarak o gücü kullanmaya dönük aşırı bir heves dolayısıyla da oluşabilir.”

³⁹ *Avicenna’s De Anima*, s. 174.7-10.

⁴⁰ *a.g.e.*, s. 173.20-21.

oluşturacağı terkiplerin çoklu yapısına bağlıdır. İbn Sînâ bir bilim adamı olarak fiziksel ve zihni tecrübenin çok şekilliliğinin bilincinde olarak bütün bu durumlar için gerçek bir bilimsel ruh içinde kapsamlı bir teori oluşturmaya çalışmaktadır. Aslında iç duyulara dair *Şifâ/Kitâbu'n-Nefs*'in IV. Kitabının bir bütün olarak psikolojiye dair ilk modern eser olarak düşünülme hak ettiğini ileri sürmek mübalağa olmayacaktır.

İbn Sînâ bu meseleleri son felsefî ansiklopedik özeti olan *İşaretler ve Tenbihler*'de yeniden ele almakta, ancak bu defa son derece imalı olan bu eserden beklendiği üzere daha kinayeli bir tarzda meseleyi incelemektedir. Yüce âlemden gelen bilginin intikaline dair kiplikler hiçbir şekilde ele alınmasa da nefste "izini" (eser) bırakan "nakşetme" -intikâş, nakş İbn Sînâ'nın diğer eserlerinde intibâ', irtisâm olarak atıfta bulunduğu şeydir- metaforu (yani görülmeyenin bilgisi kişinin nefesine "nakşolmaktadır") yoluyla bu hususu resmetmektedir. O şöyle demektedir:

"İstidad[ı] ve engellerin ortadan kalkmasına göre o âlemin nakışlarıyla nakışlanma senin nefsinin tabiatında vardır. Sen bunu biliyorsun, dolayısıyla görülmeyenin (el-gayb) bir kısmının kendi âleminde [senin nefsinde] nakşolacağı konusunu inkar etme."⁴¹

Elde edildiğinde bu bilgi daha önce olduğu gibi muhtelif yollarla kendisini açığa vurmaktadır. İbn Sînâ şöyle söylemektedir:

"[Görülmeyenden gelen] 'iz' gözlemlenebilir ve görülür ya da bir sesleniş veya başka bir şey haline gelir. Bazen de o mükemmel derecede gelişmiş bir surete sahip bir görüntü veya belirgin bir vezin yapısına sahip bir konuşmaya dönüşür ve bazen de o, en büyük güzellik durumlarından birisinde bulunur."⁴²

Devamında İbn Sînâ görülmeyenin açığa vuruluşunu daha da ayrıntılandırmaktadır. İnsan nefsi ve yüce âlem arasındaki irtibat gerçekleştiğinde o, şu suretleri alabilmektedir:

"[a] Bazen görülmeyenin kısa süreli bir bakışı güçlü bir görüş türündendir; [b] bazen bir cinin hitabını veya mevcut olmayan birisinden gelen bir çağırışı andırır; [c] ve bazen de bizim görülmeyenin suretini bilfiil gözlemlememiz sonucunu doğuracak tarzda bir şeyle yüz yüze gelme şeklinde gerçekleşir."⁴³

⁴¹ *İşârât*, X.10, s. 124-125 Dünyâ.

⁴² *a.g.e.*, X.19, s. 139 Dünyâ.

⁴³ *a.g.e.*, X.23, s. 148 Dünyâ.

İbn Sînâ nihayetinde bütün bu açığa vuruşları üç kategoriye indirgemektedir. Ona göre bu kategoriler şunlardır: (a) ilhâm, (b) vahiy veya (c) rüyalar (hulm).⁴⁴

Bu bilgiyi, yani görülmeyenin “izini” alan güçle ilgili muğlaklık bir ölçüde devam etmektedir. Pasajların çoğunluğunda alıcının hayal-oluşturucu güç değil de aklî nefis olduğu son derece açıktır. İbn Sînâ “Nakş nefse ansızın indiğinde hayal-oluşturucu güç ona gitmek için hareketlenir ve onu aynı şekilde alır”⁴⁵ demektedir. Bu, kendi kendisini açıklayan bir ifadedir. Ancak bir yerde İbn Sînâ kendisini şu şekilde ifade etmektedir:

“Nefsin cevheri güçlü olduğunda (...) [yüce âlemle irtibata geçmeye dair] böyle bir fırsatı ele geçirmenin uyanıkken zuhur etmesi ihtimal dışı değildir. Bazen [görülmenin] ‘izi’ hafızayı aydınlatır ve sonra orada durur; fakat bazen izlenim çok ağır basar ve sonra hayal [gücü] üzerine bariz bir şekilde doğar.”⁴⁶

Bu, sadece hayal-oluşturucu gücün değil, hatta hafıza ve hayal -duyulur suretleri depolayan yerler- gibi diğer iç duyuların da bu semavî etkiyi doğrudan alabileceğine işaret edebilir; şayet metinde kullanılan “nezele” terimi (aydınlatmak, misafir olmak; insanların atlarından inmesi için kullanılır) aklî nefsin aracılığı olmaksızın doğrudan inişi ima ediyorsa. Ne var ki, bu eserin imalı tabiatı sebebiyle İbn Sînâ’nın sözkonusu pasajdaki formülasyonuna bu kadar lafzî önem atfetmek mümkün olmayabilir.

İbn Sînâ, hayal-oluşturucu güç aracılığıyla bilgiye dair tartışmasını, özgünlüğü sebebiyle hayret verici, samimiyeti nedeniyle ise yatıştırıcı bir ifadeyle sonuçlandırmaktadır. O şöyle demektedir:

“Bil ki bu şeyleri [ispatlanmış] öğretiler gibi benimsemek sözkonusu değildir,⁴⁷ zira onlara şahitlik eden şey, her ne kadar yalnızca bilfiil gerçekleştiğinde kendisi-

⁴⁴ a.g.e., X.22, s. 144 Dünyâ.

⁴⁵ a.g.e., X.18, s. 138 Dünyâ.

⁴⁶ *İşârât*, X.19, s. 138-139 Dünyâ.

⁴⁷ “İ’lem enne hâzihi’l-‘eşyâ leyse <sebîluhâ> sebîle’l-kavl bihâ”nın kısaltılmış şekli olduğu anlaşılan “i’lem enne hâzihi’l-‘eşyâ leyse sebîlu’l-kavl bihâ”nın anlamı “Bu şeyler kişinin [delil temelli] sahip olduğu öğretiler gibi değildir” veya “Bu şeyler kişinin [delil temelli] sahip olduğu öğretilerin niteliğini içermemektedir” şeklindedir. Delilli öğreti iması metnin devamından anlaşılmaktadır. Bu cümle hem A.-M. Goichon (“il n’y pas moyen de parler de ces choses”, *Livre des directives et remarques*, Beyrut/Paris 1951, s. 519) hem de *kâle bi-nin* bir şey hakkında konuşmak değil de bir öğretiye sahip olmak anlamına geldiği gerçeğini gözden kaçıran Sh. Inati tarafından (“are in no way the subject of speech”, *Ibn Sînâ and Mysticism*, New York/London 1996, s. 103) yanlış tercüme edilmiştir. Sadece A. F. Mehren bu pasajı doğru bir şekilde yeniden ifade etmiştir: “Tout ce que nous venons d’exposer ici ne peut être envisagé comme doctrine prouvée”; *Traité mystiques...d’Avicenne*, Leiden 1891, Fasc. II, s. 19. İlginçtir Müslüman şarihler bu pasajı şerh etmekten kaçınmışlardır. Kutbuddîn er-Râzî *İşârât*’ın son iki *nematını* şerh etmezken Fahreddîn er-Râzî ise “bu bölümlerin şerhe ihtiyacının olmadığını” (hâzihi’l-fusûl ganiyyetün anî’t-tefsîr) söylemiştir; *Şerhay el-İşârât li-...et-Tûsî ve ... Fahreddîn er-Râzî*, Kahire 1325, c. II, s.

ne güvenilen bir şey olsa da [yani kişi bu görüşleri akledilir öncüllerden elde ettiğinde], kişinin sadece akla ait şeylerden elde ettiği muhtemel görüşlerdir. Fakat [böyle olması durumunda] onlar bir defa doğrulandığında kişinin sebeplerini aradığı tecrübelerdir. (...)

[Onlar] açıklığa kavuştuğunda faydaları oldukça çoktur. [Akli] nefis, itminanı onların sebebinde bulur ve vehim, aklın öncü kuvvet olduğu [bu sebeplerle] ilişkili sözkonusu hususlarda akla boyun eğer ve ona karşı çıkmaz.”⁴⁸

Bu, İbn Sînâ'nın en az dogmatik olduğu noktadır. Özel yazışmalarında bulunabilecek az sayıdaki şahsî derin düşünceler karşısında bu, onun eserlerinde görülebilecek en bariz cehalet ilanıdır. Hayal-oluşturucu gücün aracılığıyla gerçekleşen bilgi konusunun tümü (nebevî bilgi de dahil) gelecek olaylara dair bilgi meselesinin merkezinde yer aldığı üzere, görmezlikten gelinemeyecek problemler içermektedir. Bunlardan bir kısmı İbn Sînâ'nın yaklaşımına dair yukarıdaki tahlilde ele alınmış olup en dikkat çekici problemler, yüksek konumdakinden (akıl veya hayal-oluşturucu güç) tikelleri alan güç ve bu bilginin intikalinin kesin şeklidir. İbn Sînâ'nın öne sürdüğü üç yol da tam anlamıyla tahlilî veya gerçek anlamda açıklayıcı değildir: (a) köken benzerliği veya (b) feleklerin nefleriyle insan nefsi arasındaki belirgin ilişki, bırakın bir delil olmayı, tahlil içermeyen yalın ifadelerken (c) “nakşolma” metaforu tüm imalı karakterine rağmen pek de felsefî bir tasavvur değildir ve semavî nefisler tarafından sahip olunan tikellere dair bilgi konusunda hiçbir şey söylememektedir. İbn Sînâ bu problemlerin ve kendi tahlillerinin taşıdığı eksikliklerin tüm ağırlığıyla farkında olmak durumundadır⁴⁹ ve burada onu açık bir dille kabul etmektedir. Bu meselelere dair teorileri, ona göre, ispatlanan öğretiler gibi telakki edilmemelidir, çünkü onlar ideal olarak kişinin akledilir öncüllerden hareketle ulaştığı muhtemel görüşlerden öte bir şeye dayanmamaktadır. Fakat ne yazık ki burada durum böyle değildir, yani kişi bu düşüncelere akledilir (ve dolayısıyla kesin) öncüllerden hareketle değil, sadece tecrübeyle ulaşabilir. İnsanların kendilerini geçmiş, şimdi ve geleceğe dair olaylardan haberdar eden tecrübeleri (rüyalar, müşahedeler, önsezi ve tabii ki peygamberlik) bulunmaktadır. Bunlar kişinin aklını kullanmak ve onu öncü kuvvet haline getirerek çabalaması ve açıklaması gereken tecrübi gerçekliklerdir. İbn Sînâ'daki bu bilimsel yaklaşım, onun felsefesini de aynı zamanda nüfuzlu kılmaktadır. Son -ve mistik olduğu düşünülen- temel eserinin nihayetinde İbn Sînâ'nın Plotinus'un dogmatik ve öte dünyacı yaklaşımını Aristoteles'in bilimsel ve mantıkî tutumu uğruna reddettiğini görmek de hayli dikkat çekicidir.

139.4. Tûsî ise bu bölümdeki bazı kelimeler hakkında birkaç sözcük açıklaması yapmış, fakat bölümün geri kalanı hakkında da anlamının açık olduğunu söylemekle yetinmiştir (*ve bâkâl-fasl zâhîr*, *İşârât*, X.24, s. 149 Dünyâ). Bu pasajdaki muğlaklıkların çözümünü sağlayan verimli tartışmamızdan dolayı Alexander Treiger'e müteşekkirim.

⁴⁸ *İşârât*, X.24, s. 149 Dünyâ.

⁴⁹ krsş. Michot, *La destinée de l'homme*, s. 115 ve dn. 45.