

Kindî Felsefesinde “Hayal Gücü” Kavramı

Enver UYSAL*

Özet

Kindî “hayal gücü”nü ve onun işleyişini “Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine” adlı risalesinde dile getirir. Onun hayal gücü ile ilgili kullandığı kavram, “mütehayyile” değil, “musavvira”dır. Fârâbî ve İbn Sînâ ise hayal gücü için daha çok “mütehayyile” kavramını kullanmaktadır. Kindî’nin, “musavvira” kavramını kullanmakla birlikte, bu kavrama, Fârâbî ve İbn Sînâ’nun “mütehayyile”ye yüklediği anlamları daha dar bir çerçevede yüklediği anlaşılmaktadır. Bu çalışmada Kindî’nin “musavvira” kavramına ilişkin düşünceleri değerlendirilecek, kavramın “mütehayyile” adıyla Fârâbî ve İbn Sînâ’da kazandığı anlam genişlemesi, detaya inmeden verilmeye çalışılacaktır.

Abstract

The Concept of “Imagination” in al-Kindî’s Philosophy

Al-Kindî explains “imagination” and its functioning in his epistle “Fî Mâhiyya-al-Nawm wa-lRu’yâ (On the Essence of Sleep and Dream)”. The concept which he used in this epistle with regard to imagination is not “mutakhayyila”, but “musawwira”. However, al-Fârâbî and Ibn Sînâ mainly use the concept of “mutakhayyila”. It is understood that although al-Kindî uses the concept of “musawwira”, he assigns a narrower sense to it than that of al-Fârâbî and Ibn Sînâ assign to “mutakhayyila”. In this paper, Kindî’s thought of “musawwira” will be evaluated and the meaning extension of the concept when it is used as

* Prof. Dr., Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi, euysal@uludag.edu.tr

“mutakhayyila” in al-Fârâbî and Ibn Sînâ will be mentioned briefly.

Anahtar Kelimeler: Kindî, Hayal Gücü, Tahayyül, Mûtehayyile, Musavvira.

Keywords: al-Kindî, Imagination, Takhayyul (Imagination), Mutakhayyila (The Faculty of Imagination), Musawwira (Retentive Imagination).

Giriş

Kindî “ilk İslâm filozofu” unvanı ile bilinen ve felsefenin İslâm dünyasında tanınmasında önemli rol üstlenmiş bir isimdir. Kaynaklarda 280 civarında eser bıraktığı belirtilmesine rağmen, bunların ancak 25 kadarı günümüze kadar gelmiş, biri (*Fi’l-Hîle li Def’il-Ahzân; Üzüntüden Kurtulma Yolları*) müstakil bir risale halinde, diğerleri ise “*Resâilu’l-Kindî el-Felsefiyye*” adı altında yayınlanmıştır.

Kindî’nin eserlerinde adeta “ilk filozof” olmanın güçlüklerini görmek mümkündür. Onun felsefesinin Fârâbî ve İbn Sînâ felsefesi kadar “sistemli” olduğunu söylemek zordur. O, tercüme döneminde önemli katkı sağlamış, felsefi kavramların İslâm dünyasına intikalinde hatırı sayılır bir rol üstlenmiş, dinî kaygılarla felsefeye karşı çıkanlarla mücadele etmiş, din karşıtlarına karşı dini ve vahdaniyeti savunmuş, felsefi konuların tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Ama bu konular onda Fârâbî ve İbn Sînâ’da olduğu kadar sistemleşmemiş ve derinleşmemiştir. Zaten “*Fi’l-Felsefi’l-Ülâ*” dışındaki eserleri, genelde kısa risalelerdir. Kindî ile kıyasladığınızda, Fârâbî ve İbn Sînâ’yı okurken bir “sistem filozofu” okuduğunuzun daha fazla farkındasınızdır. Bu söylediğimiz, ilgili filozofların sisteminin bütünü için geçerli olduğu gibi, “hayal gücü” kavramı gibi onların felsefelerinin daha özel alanları için de geçerlidir. Kindî’nin felsefesinde zaman zaman hem Aristoteles, hem de Platon etkisini görmek mümkündür. Hayal gücünün işleyişi konusunda onun daha çok Aristoteles etkisinde olduğu dikkat çekmektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ ise bir sistem filozofu olarak sanki konuyu Kindî’nin bıraktığı noktadan alıp daha ileriye götürmüş, hem epistemolojilerinde, hem de özellikle Fârâbî, kavramı nübüvvet öğretisiyle ilişkilendirerek metafizik anlayışlarında “mûtehayyile gücü”ne önemli yer ayırmışlardır. Biz çalışmamızda Kindî’nin bu kavrama ilişkin düşüncelerini değerlendirmeye çalışacak, çalışmanın sonunda Fârâbî ve İbn Sînâ’nın konuyu biraz daha ileriye nasıl götürdüğü hakkında bir ipucu vermesi bakımından, bu iki filozofun “hayal gücü” kavramı etrafındaki düşüncelerine de kısaca değineceğiz.

Her şeyden önce İslâm felsefesinde hayal gücü ile ilgili yaygın olarak kullanılan kavramın “mûtehayyile” olduğunu belirtmeliyiz.

Dimitri Gutas, İbn Sînâ'da hayal gücünü incelediği bir çalışmada, İbn Sînâ'nın hayvanî nefse ait iç idrak güçlerinden biri olan hayal gücü için "musavvira" ve "mütehayyile" kavramlarını kullandığını; insanların yüce âlemden ve yüce âlem hakkında bilgi elde etmeleri ve bunun süreçleri açısından "mütehayyile gücü"nü, İbn Sînâ'nın bilgi felsefesinde kritik ve yaygın bir konumu bulunduğunu belirterek, musavvira gücünü "suret taşıyıcı güç", mütehayyile gücünü ise "hayal oluşturucu güç" olarak ifade eder.¹ Bu durumda iki güç, fonksiyonları açısından birbirinden farklılaşmaktadır. Birbirine çok yakın kavramlar olmakla birlikte, musavvira kavramı, dış dünyadan algıladığı nesnelere dair suretleri zihne/zihinde taşıma rolü üstlenirken, mütehayyile ise o suretler üzerine analiz ve sentezler yaparak zihinde hayaller oluşturmaktadır.

Kindî "hayal gücü"nü ve onun işleyişini "*Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine*" adlı risalesinde ele alır. Filozofun burada hayal gücü ile ilgili kullandığı kavram, "mütehayyile" değil, "musavvira"dır. Fârâbî ve İbn Sînâ ise hayal gücü için daha çok "mütehayyile" kavramını kullanmışlardır. Kindî'nin "musavvira" kavramını kullanmakla birlikte, bu kavrama, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın "mütehayyile"ye yüklediği anlamları daha dar anlamda yüklediği anlaşılmaktadır.²

"Hayal Gücü" Kavramı

Hayal, uyku yahut uyanıklık halinde insana gerçekmiş gibi görünen surettir. Burada söz konusu olan, gerçek değil, gerçeğin gölgesi, aynadaki yansıması veya rüyadaki timsalidir. Hayal, sözlükte "bir şeyin gerçeği zannedilen veya gerçeğine benzeyen, benzetilen görüntüsü" anlamına gelmektedir.³ Hayal gücü insani nefsin idrak güçlerinden biridir.

Kindî "*Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine*" adlı risalesinde hayal gücünü, "tek tek nesnelere gayr-i maddî suretlerini bize kazandıran güç" olarak tanımlar. Filozofun bu güç için burada kullandığı kavram, "musavvira"dır. Risalelerin tahkikini yapan Ebû Rîde, musavvira ile ilgili düştüğü dipnotta, bu kelimenin Latince karşılığının "formative" olduğunu belirtir.⁴ Bu durumda musavvira

¹ Gutas, Dimitri, "İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (el-Mütehayyile) ve Aşkın Bilgi" (Çev. M. Cüneyt Kaya), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2009, Sayı:35 (2008/2), s.159-160.

² Bkz. Kindî, *Risâle fî Mahiyeti'n-Nevm ve'r-Rü'yâ (Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye içinde)*, Tahkik: Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde, Mısır 1950, s.293 vd.; *Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine (Felsefî Risaleler içerisinde)*, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul 2002, s.251 vd.

³ Durusoy, Ali, "Hayal" Mad., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, c.17, s.1.

⁴ Bkz. Kindî, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye* (Tahkik: Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde, Mısır 1950, s.294, 3 no'lu dipnot.

için yukarıda belirttiğimiz gibi “suret taşıyıcı güç”, hatta “tek tek nesnelere algıladığı suretleri zihinde oluşturan” anlamında, “suret oluşturuç güç” anlamını vermek yanlış olmasa gerektir. Kindî tanımının sonunda şunu ekler: “Eski Yunan filozoflarının “fantezi” adını verdikleri güç işte budur.”⁵ Kindî’nin bu ifadelerinden musavvira gücü ile klasik Yunan felsefesindeki “fantezi”yi aynı şey olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Kindî, çeşitli felsefî kavramların tanımını yaptığı “*Fî Hudûdi’l-Eşyâ ve Rusûmihâ*” adlı risalesinde “tevehhüm” kavramına da yer verir. Orada tevehhümün “fantezi” ile aynı şey olduğunu söyler ve tevehhümü; “duyusal suretleri maddelerinden soyutlanmış olarak algılayan psikolojik güç” olarak tanımlar. Ayrıca Kindî söz konusu risalede “fantezi”nin “hayal gücü (tahayyül)” ile aynı şey olduğunu, bunun da; “duyulur nesnelere suretlerinin, maddelerinden soyutlanmış olarak zihinde bulunması” anlamına geldiğini ifade eder.⁶ Kindî’nin, naklettiğimiz bu tanımlarından ve kullandığı kavramlardan, sanki onun musavvira, fantezi ve tahayyül kavramlarını eş anlamlı olarak kullandığı, dolayısıyla bu kavramlar arasında -belki aralarında çok küçük nüanslar olduğu için- bir anlam çakışması olduğu gibi bir izlenim ortaya çıkmaktadır. Oysa “vehim gücü” İbn Sînâ ve Gazâlî felsefesinde ayrı bir iç idrak gücü olarak kabul edilmektedir.⁷

Kindî’nin bu kavramı tanımını ve kullanımına, ona yüklediği anlamlara ilişkin tespitlerimizi aktardıktan sonra, şunu da kısaca belirtmemiz gerekir ki, İslâm felsefesinde hem psikolojik hem de epistemolojik değeri olan bu kavram, Kindî’de o anlam genişlemesine henüz yeteri düzeyde ulaşmamış olsa da, Fârâbî felsefesinde derin metafizik, hatta dinî boyut kazanacaktır. Kindî, İhvân-ı Safâ, İbn

⁵ Kindî, *Risâle fî Mâhiyyeti’n-Nevm*, s.295; *Uyku ve Rüya*, s.252.

⁶ Kindî, *Fî Hudûdi’l-Eşyâ ve Rusûmihâ (Resâilü’l-Kindî el-Felsefiyye içinde)*, Tahkik: Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde, Mısır 1950, s.167; *Tarifler Üzerine (Felsefî Risâleler içerisinde)*, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul 2002, s.187.

⁷ İbn Sînâ’da vehmî idrak, kendisinden önceki iç idrak güçlerine, yani duyusal idrak hayal gücünün idrakine oranla daha üst seviyede gerçekleşir. İbn Sînâ’ya göre vehim gücü, bizzat maddî olmayan, ancak maddeyle beraber bulunan anlamları idrak eder. Bunlar iyilik, kötülük, dostluk, düşmanlık gibi anlamlardır. Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, Tabiiyyat II, en-Nefs* (Nşr. C. Anawati – Said Zayed), Kahire 1975, s.52; *en-Necât* (Neşr. Muhyiddin Sabri Kürdî), Kahire 1938, s.170; *Risâle fî’n-Nefs ve Bekaihâ ve Meâdihâ* (Neşr. Ahmed Fuad el-Ehvânî), Kahire 1952, s.71; Peker, Hidayet, *İbn Sina’nun Epistemolojisi*, Arasta Yayınları, Bursa 2000, s.79-80; Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi* (Çev. Kasım Turhan), İklim Yayınları, İstanbul 1992, s.128. Gazâlî, Ebû Hâmid, *Felsefenin Temel İlkeleri Makasid el-Felasife* (Çev. Cemaleddin Erdemci), Vadi Yayınları, Ankara 1997, s.280-281; Taylan, Necip, *Gazâlî’nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, s.71.

Bâcce ve İbn Rüşd hayal gücünü, beş duyunun fonksiyonel bir devamı olarak kabul ederken, temelde Aristoteles'in duyularla idrak edilemeyen bir şeyin hayal edilemeyeceği, hayal edilemeyen şeyin ise düşünülemeyeceği şeklindeki görüşüne dayanmaktadırlar. Buna göre hayal gücü, duyumla düşünme arasında bir idrak gücüdür. Ancak hayal gücünün duyumdan farkı, duyu nesnesi idrak sınırları içinde bulunmadan da o nesnenin zihinde canlandırılabilmesidir. Bu fark, hatırlama ve ezberleme fonksiyonlarıyla, iradi olarak daha ileri bir seviyeye de ulaşır.⁸

“Hayal Gücü” Kavramının Kindî’de Ele Alınış Biçimi

Kindî, “musavvira (suret oluşturucu güç, tasavvur gücü)” kavramını ve onun işleyiş biçimini *Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine (Risâle Fî Mâhiyyeti’n-Nevm ve’r-Rü’ya)* adlı risalede geniş olarak ele alır. Bu gücün işleyişinin, uyku halinde uyanıklık haline göre daha farklı oluşundan dolayı, keza insanın gördüğü rüyaların bu güç ile direkt ilişkisi nedeniyle, Kindî’nin risalesine böyle bir isim verdiği anlaşılmaktadır. Suret oluşturucu güç, nefsin güçlerinden biri olduğu için, filozof risalenin başında nefsin güçlerini bilme gereğini vurgular. Kindî duyu ile aklın, nefsin birbirine uzak güçlerinden iki güç olduğunu, duyu ile akıl arasında ise aracı birtakım güçler bulunduğunu söyler. Ancak bunların hangi güçler olduğunu belirtmez. Belli ki bunlar daha sonra Fârâbî ve özellikle İbn Sîna psikolojisinden detaylı olarak öğreneceğimiz iç idrak güçleridir ki musavvira (ya da mütehayyile) de bunlardan biridir. Kindî’ye göre bu güçlerin işleyişi anlaşılırsa, uyku ve rüyanın mahiyeti daha kolay anlaşılır.

Uyku ve rüya nefisle ilgili durumlar olduğundan, ayrıca nefsin güçleri, dolayısıyla musavvira gücü de uyku halinde başka, uyanıklık halinde başka türlü çalıştığı için filozof, risalede uyku ve rüyanın da açıklamasını yapar. Kindî’ye göre uyku; “nefsin tüm duyuları kullanmayı terk etmesidir.” Biz, canlı olduğu halde, beş duyusunun hiçbirisiyle hissetmeyen kimseye “uyuyor” deriz. Uyku halinde duyu organları bir bakıma devre dışı kalmaktadır. Her ne kadar, örneğin görme ve işitme duyularına sahip olsak da, uyurken görmüyoruz ve işitmiyoruz. Oysa uyku halinde bedenî yapımızda herhangi bir değişiklik yoktur. Fizyolojik olarak yapımız aynıdır. Öyleyse uyku; “sağlığı normal olan canlının, tabii olan duyularını kullanmama halidir.”⁹

Nefsin güçlerinden biri olan musavvira (tasavvur gücü), bize tek tek nesnelere gayr-i maddi formlarını kazandıran güçtür. Ancak

⁸ Durusoy, A., *a.g.madde*, s.1.

⁹ Kindî, *Risâle fî Mâhiyyeti’n-Nevm*, s.295-296; *Uyku ve Rüya*, s.251-252.

duyu ile tasarlama gücü arasında önemli bir fark vardır: Duyu bize nesnelere formunu maddi nitelikleriyle birlikte verir. Tasavvur gücü ise nitelik ve niceliğe ait özellikler olmadan nesnenin soyut formunu kazandırır. Duyular sadece uyanık iken işlevini sürdürürken, tasavvur gücü hem uykuda hem de uyanık iken fonksiyonunu yerine getirir. Uyanık iken duyular insanı fazlasıyla meşgul ettiği için, tasavvur gücü derinleşmez. Duyuları devre dışı bırakıp derinleşebildiği oranda, (üzerine düşündüğü) suret onun zihninde belirginleşir, adeta onu görür gibi olur. Hatta konuya yoğunlaşmak, görme ve işitme duyusunu kullanmayı gereksiz kılar. Nitekim çoğu zaman düşünceye dalan birine seslenildiğinde, cevap vermediğini görürüz. Kendisine geldiğinde, “gözünün önündekini gördün mü?” diye sorulsa, “görmedim” der. Ancak bu durum, sıradan insanlarda böyledir. Kindî’ye göre güçlü bir akla, parlak bir zihne ve temyiz gücüne sahip kimselerde ise parlak zihin güçleri, duyu verilerine ihtiyaç duymadan varlığın soyut formlarını algılar. Bir kimse hiçbir duyusunu kullanmadan düşünmeye başlar ve uykuya dalarsa, musavvira gücü en güçlü bir şekilde fonksiyonunu yerine getirir. Bu durumda zihin duyu verilerinden gelen formları algılamakla meşgul olmadığı için, nesnelere soyut olarak görür. Bu hususta duyu gücü ile musavvira arasında fark yoktur. Hatta her düşündüğü şeyin soyut formu duyu algısından daha temiz ve net olarak belirir. Çünkü duyu gücü, duyumlarını ikinci bir araçla sağlar; bu araç ortaya çıkabilecek iç ve dış etkilerden dolayı güçlenebilir de, zaafa da uğrayabilir. Ama Kindî’ye göre musavvira gücünün güçlenecek veya zaafa uğrayacak ikinci bir aracı bulunmamakta ve o soyut nefisle, sırf zihin gücüyle kavramları elde etmektedir.¹⁰ Bu durumda, duyu algısı ikinci derecede organa gerek duymayan musavvira gücünden daha zayıftır. Tasavvur gücünün, ikinci bir organı olmadığı için fonksiyonu ve verileri, maddeye bağımlı olan duyu verilerinden daha sağlıklı ve nettir.

Duyu algıları gibi maddeyle ilişkili olmadığından, tasavvur gücünde herhangi bir bozulma söz konusu değildir. Bundan dolayı uykuda görülen suretler daha mükemmeldir. Ayrıca musavvira gücü, duyu gücünün elde edemediği birtakım şeyleri de tasavvur eder. Mesela formları birbiriyle birleştirir, aralarında terkip ve tahlil yapar. Oysa duyu bunu yapamaz. Duyu maddeyi karıştırmak suretiyle aralarında ilişki kurma gücüne sahip değildir. Örneğin göz bize boynuzlu veya tüylü bir insan tasavvuru veremediği gibi, konuşmayan bir hayvanı konuşan şekilde gösteremez. Çünkü duyu

¹⁰ Kindî, *Risâle fî Mâhiyyeti'n-Nevm*, s.298; *Uyku ve Rüya*, s.252; İslâm filozoflarının rüyaya ilişkin görüşleri ve tahayyül gücünün rüya ile ilişkisi hakkında bkz. Erdoğan, İsmail, “İslâm Filozoflarının Rüyanın Mahiyeti Hakkındaki Görüşleri”, *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 2003, c.16, sayı:1, s.63 vd.

organında bunu tasarlayacak güç asla yoktur. Fakat tasavvur gücünün, insanı uçan veya tüylü bir varlık, hayvanı da konuşan bir varlık olarak tasavvur etmesi imkânsız değildir. Burada Kindî musavvira gücüne formları birleştirip ayrıştırma görevi verirken, tam da İbn Sina'nın mütehayyileye yüklediği rolü ona yüklemektedir. Tasavvur gücü, uyku halinde duyular kendisini meşgul etmediği için, güçlü olarak çalışır. Bu anlamda tasavvurunun sınırı yoktur. İşte rüya, nefsin düşünceyi kullanıp duyuyu kullanımdan kaldırmasıdır. Sonucu bakımından rüya, nefis duyuyu bırakıp düşünceye yöneldiği için, düşünceye konu olan her şeklin musavvira gücü sayesinde nefisteki izlenimdir.¹¹

Kindî bu aşamada şu soruları sorar: Niçin bazı olayları meydana gelmeden önce rüyada görürüz? Rüyada gördüğümüz bazı şeyler niçin zıddı ile yorumlanır? Niçin rüyada gördüğümüz bazı şeyler çıkmıyor, yorumu yapılamıyor ve zıddı ile de yorumlanamıyor? Kindî'ye göre bu tür soruların sebebi, nefsin doğal olarak bilen olması, her çeşit duyu ve akıl verilerini algılama gücüne sahip olmasıdır.

Kindî, bu konuyu daha önce Platon'un temellendirdiğini, Aristoteles'in de nefse dair görüşlerinde ondan nakiller yaptığını belirterek, Platon'un düşüncelerini özet olarak ifade eder. Platon'a göre bilinen her şey ya duyu ya da kavram bilgisinden ibarettir. Nefis ise hem duyu hem de kavram bilgisine sahiptir. Platon nefsin hem hissedici hem de akledici olduğunu söyler. Bu, duyulardan gelen izlenimler de, aklın ürettiği kavramlar da nefiste bulunuyor demektir. O halde, bu noktada algılanan algılayandan farklı bir şey değildir. Algılama esnasında algılayan ile algılanan aynıdır. Çünkü nefisteki izlenim, algılananın kendisi, yani onun suretidir. Bu durumda, suretin nefisten başka bir şey olmadığı anlaşılmaktadır. Akli kavramlar da öyledir. Onlar da akıl adı verilen güçten başka bir şey değildir. Çünkü "algılanan (mahsûs)" terimi tek tek varlıkları ifade eder. Canlılarda ortak olan duyu gücü eşyanın suretini, yani renk, şekil, tat, koku vb. ferdî özelliklerini algılar. Böyle olan her suret maddeye ilişkindir. İnsanda bulunan ve akli kavramları algılayan güç ise, hem varlığın türlerini algılayan, hem de onlara dair hususları ayırt eden güçtür.¹²

Duyu algıları nefiste bulunduğuna göre, algılayan ile algılanan aynıdır. Akıl da öyledir; nefis akli kavramları algıladığı için, o da kavramdan başka bir şey değildir. O halde akıl ile duyu, nefisteki kavram ile algıdan ibarettir. Çünkü ikisi de nefiste mevcuttur. Bundan dolayı diyor Kindî; "Platon, nefsin tüm duyulur ve akledilir

¹¹ Kindî, *Risâle fi Mâhiyyeti'n-Nevm*, s.301; *Uyku ve Rüya*, s.254.

¹² Bkz. Kindî, *Risâle fi Mâhiyyeti'n-Nevm*, s.302-303; *Uyku ve Rüya*, s.254.

şeylerin mekânı olduğunu söylemiştir. Buna göre nefis, tabiatı gereği çok bilendir. Zira tümüyle bilgi, duyu ve akıldan, ayrıca bunların ikisini birden kuşatan şeylerden ibarettir.”¹³

Kindî'ye göre nefis, canlı, uyanık ve çok bilen bir cevherdir. O, bazı olayları meydana gelmeden önce sembollerle veya aynıyla haber verir. Eğer canlı, nefsin olayları algılama gücüne zarar verecek arazlardan temizlenmiş ve algıya tam olarak hazır ise ve nefis kendi etkisini o canlının organında gösterme gücüne sahipse, olayları meydana gelmeden önce aynıyla haber verir. Dolayısıyla organın olayları aynıyla haber vermesi, onun iyi hazırlanmış olmasına ve arınmışlığına bağlıdır. Şüphesiz bir organın fonksiyonunu yerine getirme durumu, nefisle ilgili bir olaydır. Nefis bazen çok iyi, bazen de çok zayıf olarak algılar. İşte olayları meydana gelmeden önce haber vermesi, nefsin sözünü ettiğimiz durumuyla yakından ilgilidir.¹⁴

Eğer organ canlı nefsin olaylar hakkında verdiği haberi kabule tam hazır değil ve yeterince arınmamışsa, geleceğe dair birtakım şeyler, ona rüyada sembollerle ifade edilir. Örneğin nefis, yolculuğu haber vermek istiyorsa, o zaman yolculuk uçuşla sembolize edilir ve kişi rüyasında kendisinin bir yerden başka bir yere uçtuğunu görür. Bu durum, organ temiz fikirleri kabul edecek kıvama geldiği zaman söz konusudur. Nitekim insanlardan bazıları, bir olayı meydana gelmeden önce düşünür ve o konuda önemli gerçeklere ulaşmak için doğru önermeler kullanarak sağlam düşüncelere ulaşır. Böylece o, olayları meydana gelmeden önce haber verir. Durumu zayıf olanlar ise böyle düşünce üretmezler. Onların görüşü sadece zan düzeyinde kalır. Kindî'ye göre aynı şey rüya için de söz konusudur. Şayet nefis doğru önermelerle düşünmekten uzaksa, rüyadaki düşünce zan ifade eder. Bu zan bir gerçeği dile getiriyorsa, o yorumdur, yani semboldür. Gerçekle çelişiyorsa, insanın gördüğü rüya zıddına delalet eder. Böyle durumlarda ise nefis sembol kullanmak zorunda kalır. Eğer organ doğru sembolü kabullenecek kıvamda ise, rüyaya ilişkin tahmin doğru çıkar. Bu kıvamda değilse, zıddı çıkar. Organ bu mertebelerden hiçbirini kabul etmeyecek derecede zayıfsa, rüya anlatılamayacak kadar zayıf ve karışık olur. Böyle bir rüyada ise gerçeğe uygunluk şartı aranmaz. Bu, tıpkı uyanık birinin saçma ve çelişkili düşünceleri hükmündedir.¹⁵

Kindî'nin *Risâle Fî Mâhiyyeti'n-Nevm ve'r-Rü'ya*'da musavvira gücünü anlatırken, nefsin geleceğe dair birtakım şeyleri net olarak önceden görüp haber vermesini, onun o bilgileri almaya hazır olması ve arınmışlığıyla orantılı görmesi dikkat çekicidir. Filozof bu konuyu

¹³ Kindî, *Risâle fî Mâhiyyeti'n-Nevm*, s.303; *Uyku ve Rüya*, s.254-255.

¹⁴ Kindî, *Risâle fî Mâhiyyeti'n-Nevm*, s.304; *Uyku ve Rüya*, s.255.

¹⁵ Kindî, *Risâle fî Mâhiyyeti'n-Nevm*, s.305-307; *Uyku ve Rüya*, s.255-256.

daha ileri götürmez. Ama Fârâbî nübüvvet öğretisini temellendirirken ve konuyu “risalet” değil de, “geleceğe dair birtakım şeyleri önceden görüp haber verme” anlamında “nübüvvet” kavramıyla dile getirirken ve bunları insanda “tahayyül gücü”nün işleyişi çerçevesinde ele alırken, sanki konuyu Kindî’nin bıraktığı noktadan alıp biraz daha ileriye götürmüş gibi görünmektedir. Ayrıca Kindî’nin tasavvur gücünün işleyişini ele aldığı risalede, konuyu rüyaya ve rüyada görülen şeylerin gerçek mi, sembolik mi olduğuna getirmesi de dikkat çekicidir. Fârâbî de *el-Medînetü’l-Fâzıla*’da “faal akıldan müstefad akıl aracılığıyla mütehayyile gücüne bilgi akışı” olarak yorumladığı vahiy gerçeğini anlattığı “Vahiy ve Melâikeyi Görme” konusundan hemen önce “Rüyaların Sebebi Hakkında” başlığı altında uyku ve rüya ile mütehayyile gücünün uykuda işleyişi ve rüya ile bağlantısı üzerinde durmuş, konuyu Kindî’nin getirmediği noktaya getirmiş; mütehayyile gücünü vahiy ve nübüvvet ile ilişkilendirmiştir.¹⁶

Kavramın Kindî Sonrasında Kazandığı Anlam Genişlemesi

Yukarıda belirtildiği gibi, Kindî hayal gücü için “musavvira” kavramını kullanırken, ondan sonraki filozoflar daha çok “mütehayyile” kavramını kullanmışlardır. Bu kullanımda kavramın geniş bir anlam zenginliği de kazandığı anlaşılmaktadır. Şimdi biz burada mütehayyile kavramının Kindî’den sonra özellikle Fârâbî’de, daha sonra da İbn Sînâ’da kazandığı anlam genişlemesini, detaya inmeden, özet olarak vermeye çalışacağız.

Fârâbî felsefesinde mütehayyile gücü, nefsin hiyerarşik düzeninde duyum ile akıl arasında bulunur ve bunlara ilaveten arzu yetisi ile de ilişki içerisindedir. Bu yeti, nefsin duyuma ilişkin birimi üzerinde yer alır, onun bir bakıma suretini oluşturur, ama öbür yandan da aklın hâkimiyet alanına girer ve ona hizmet eder. Fârâbî’ye göre mütehayyile, beş duyu, beslenme ve arzu güçlerine uygun düşecek imajları, benzetmeler yapmak suretiyle tahayyül edebilir. Ayrıca yine benzetme yoluyla bedenin mizacında meydana gelen değişmelerden dolayı serbest hayaller üretebilir. Fakat en önemlisi, soyut ve metafizik varlıklara (ma’kûlât) ait yahut onların insan nefsinde olan etkisinden dolayı benzetmeler yapıp, onları sembollere dönüştürebilir. Mütehayyileye yüklediği bu son fonksiyonla Fârâbî, İbn Sînâ ile birlikte öteki İslâm filozoflarından ayrılmaktadır. Fârâbî’ye göre mütehayyilenin fizik âlemden gelen etkiler karşısındaki durumu kadar, hatta ondan daha fazla onun metafizik âlemden gelen etkiler karşısındaki durumu önemlidir. Bu etkiler mütehayyilede ya doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak

¹⁶ Bkz. Fârâbî, *el-Medînetü’l-Fâzıla* (Çev. Nafiz Danışman), İstanbul 1990, s.71 vd.; 86-87.

ortaya çıkar. Doğrudan etki, faal aklın nazari akli atlayarak mütehayyilenin benzetmeler yapması, semboller üretmesi suretiyle olur. Fârâbî'ye göre mütehayyilenin soyut gerçekliği somut imajlara dönüştürme fonksiyonu, onun nazari akılla ameli akıl arasında aracılık etmesine de imkân verir. Mütehayyile bunu, faal akıldan gelen etki sayesinde soyut bir kavrama ulaşan nazari akılla bunun somut gereğini ayırt eden ameli akıl arasını birleştirerek yapar. Ancak nazari aklın devrede olmadığı durumlarda mütehayyileye doğrudan doğruya ulaşan bilgiler, herhangi bir düşünme ameliyesi olmaksızın gelmiştir. Uykuda, nadiren de uyanık iken bu bilgilere muttali olmak (nübüvvet) mümkündür.¹⁷

Mütehayyile, işlevini duyusal izlenimlerin sağladığı imkân üzerinde gerçekleştirir ve kendisini duyulabilir formlar içerisinde dile getirir. O, duyulur nesnenin duyular tarafından algılanıp ortadan kaybolmasından sonra duyusal izlenimleri korur ve egemenliği altına alır. Sonra insan, hayal gücü sayesinde bu izlenimleri dilediği gibi birleştirip ayrıştırma işlemine tâbi tutar ki bunlar olgusal olarak doğru ya da yanlış olabilir. Mütehayyile yetisi uyku halinde duyusal etkilerden kurtulduğu için, içine kapanarak koruduğu imajlara döner, onları birleştirip ayrıştırma işlemine yoğunlaşır. Rüya da muhayyilenin taklit fiilinin bir ürünü olarak meydana gelir. Fârâbî rüya olayını bu psikolojik zemin üzerinde açıklamaktadır. Ona göre rüya, tahayyül yetisinin, diğer yetilerin meşguliyetinden kurtulup kendi üzerine katlandığı anlarda, yani uyku esnasında gerçekleşmektedir.¹⁸

Mütehayyile gücü, bir yönüyle duyuya, bir yönüyle de akla açık iken, onun fizikötesi etki kaynağı, Fârâbî felsefesinde “vahiy meleği” olarak da nitelendirilen faal akıldır. Fârâbî'ye göre insan faal akıl ile sadece akıl vasıtasıyla değil, tahayyül vasıtasıyla da bir ilişki içerisine girebilir. Düşünme yetisinin faal akıldan elde ettiği şey, bazen faal akıldan tahayyül kuvvetine akıp taşar. Bundan dolayı faal aklın tahayyül gücü üzerinde de belli bir etkisi vardır.

Fârâbî, peygamberliği (nübüvvet) muhayyilenin en yüksek düzeyinde gerçekleşen imajinatif bir etkinlik olarak açıklamaktadır. Filozofumuz diyor ki; “Tabii yatkınlık, bilfiil akıl haline gelmiş olan edilgin aklın maddesi, edilgin akıl da kazanılmış aklın maddesi ve kazanılmış akıl da faal aklın maddesi kılındığında ve bütün bunlar tek bir şeymiş gibi ele alındığında, bu insan kendisine faal aklın hulul ettiği insan olur. Bu durum onun düşünme yetisinin her iki kısmında, yani teorik ve pratik kısımlarında, sonra da mütehayyile yetisinde ortaya çıktığında, bu insan kendisine vahyedilen insan olur

¹⁷ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s.75-76; Durusoy, A., *a.g.madde*, s.1-2.

¹⁸ Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s.146.

ve böylece aziz ve yüce olan Allah faal akıl aracılığıyla ona vahyeder. Böylece Allah teâla tarafından faal akla taşan şeyi faal akıl kazanılmış akıl aracılığıyla o insanın edilgin aklına, sonra da mütehayyile yetisine ulaştırır. Bu insan faal aklıdan edilgin akla taşan şeyle bir bilge (hakim), bir filozof ve tam anlamıyla bir düşünür (müteakkıl) olur. Faal akıldan mütehayyile yetisine taşan şeyle de, bir peygamber (nebi), gelecekte haber veren bir uyarıcı (münzir) ve hal-i hazırda var olan tikeller hakkında bir haber verici olur. Bu dereceye yükselen bir insan, insanlık derecelerinin en yükseğine ve mutluluğun en yüksek derecesine ulaşmış olur; nefsi de mükemmelleşip faal akıl ile ittisali gerçekleştirmiş olur ve kendisini mutluluğa ulaştıracak her fiile vakıf olur.”¹⁹ Fârâbî’ye göre bu tecrübeyi yaşayan kimse, büyük ve olağanüstü bir zevk duyar, Allah’ın azamet ve celal sahibi olduğunu görür ve olağanüstü şeylere muttali olur. Bu insan faal akıldan aldığı tikellerle şimdiki ve gelecekteki olaylar hakkında; aldığı düşünülürlerle de ilahi şeyler hakkında nübüvvetle bulunabilir. Fârâbî’ye göre peygamber, muhayyilesini, metafizik dünyanın etkisine her zaman açık tutabilmektedir. O, zamanının bütün insanlarından farklı olarak, hem uykuda, hem de uyanıklık esnasında, faal akıldan taşıyıp gelen düşünülürlerle tikelleri en uygun tarzda kabul edebilmektedir. Muhayyilenin işlevi açısından uyku ve uyanıklık durumları peygamberde farksızlaşmıştır. Bu, hiç kuşkusuz çok az kişiye özgü ideal bir durumdur ve peygamberliğin statik yapısını oluşturur. Peygamberliğin, Fârâbî’ye göre konumuzla ilişkili ikinci temel özelliği, faal akıldan alınan bilgi yükünün, muhayyile gücü sayesinde, herkesin anlayabileceği en uygun tarzda yorumlanması ya da başka bir alana transfer edilmesidir.²⁰

Bu açıklamalardan anlaşılmalıdır ki Fârâbî’nin nübüvvet öğretisinde mütehayyile kavramının çok önemli bir yeri vardır. İlahi varlık alanı ile ilişki kurma ve oradan birtakım bilgiler alma işlemi, ayrıca bu bilgileri yeniden üretme ve kullanma yeteneğinin, geleceğe dair birtakım şeyleri önceden görüp haber verme özelliğinin hep mütehayyile gücü ile bağlantılı olduğu anlaşılmalıdır.²¹

İhvân-ı Safâ, mütehayyile gücünün duyularla düşünme gücü arasındaki aracı rolünü vurgulamakla birlikte, onun fizik ve metafizik âleme ilişkin bilgilenme çabalarını yanlış yönlendirici özelliğine de dikkat çeker. İhvân’a göre mütehayyile gücü, sadece

¹⁹ Fârâbî, *Ârâu Ehli’l- Medîneti’l-Fâdila*, Mısır, tsz., s.78-79; *el-Medine*, s.86-87.

²⁰ Aydınlı, Y., *age.*, s.149.

²¹ Fârâbî’de nübüvvet öğretisi ve muhayyile gücünün peygamberlik ile ilişkisi konusunda geniş bilgi için bkz. Aydınlı, Y., *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s.140 vd.; Aynı yazar, “Fârâbî’nin Nübüvvet Öğretisi”, *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 1988, c.2, sayı:8, s.35 vd.

düşünceye zemin teşkil eden bir meleke değil, kuruntuların da kaynağıdır. Her ne kadar mütehayyile, duyulardan gelmeyen hiçbir şeyi tahayyül veya tevehhüm edemezse de, onları dış dünyada karşılığı olmayan suretlere dönüştürebilmektedir. Dolayısıyla hayal oluşturucu güç, düşünme faaliyetindeki rolü yüzünden yanılığara yol açabilmektedir. Burada yanılğı, duyulara ait değil, düşünceye aittir. Bundan dolayı, İhvân-ı Safâ'ya göre düşünceler duyularla veya gözlemlerle doğrulanmalıdır.²²

İbn Sînâ ise Kindî gibi “musavvira” kavramını kullanmakla birlikte, kendisinden önceki filozoflardan farklı olarak musavvira ile mütehayyileyi birbirinden ayırtmaktadır. Mütehayyile gücü, hayvanî nefse ait beş iç duyudan birisidir. Diğer dört iç duyu güçleri ise şunlardır; ortak duyu (el-hissü'l-müşterek), suret taşıyıcı güç (el-musavvira) veya hayal gücü (el-hayal), vehim (el-vehm), hâfıza (el-hâfıza) veya hatırlama (el-müzekkira). Bunlar maddi güçlerdir ve yukarıdaki sıralama doğrultusunda beyinde önden arkaya doğru yerleşmişlerdir. İbn Sînâ felsefesinde musavvira gücü, duyu planında idrak edilen imajları saklama fonksiyonuna sahiptir. Mütehayyile ise, “hissî (duyusal) suret” adı verilen bu imajları çeşitli birleştirme ve ayırıştırma işlemleriyle yeniden üretir, yani onları serbestçe hayal eder. Bu işlem vehim gücü için yapılırsa “tahayyül”, akıl için yapılırsa “tefekür” adını almakta, dolayısıyla gücün adı da ilk durumda mütehayyile, ikinci durumda ise “müfekkira” olmaktadır.²³

İbn Sînâ'ya göre musavvira gücü, ortak duyunun beş duyudan alıp idrak ettiği suretleri saklamakla birlikte, ortak duyunun idrak sürecine de katılarak duyusal suretleri tasavvur eder. Bu katılmada şu anki duyu verilerinin idraki ile geçmişte idrak edilip saklanmış duyu suretleri birleştirilir. Duyusal suretlerin bu deposuna imajlar yalnızca ortak duyudan gelmez, tefekür ve tahayyül işlemiyle birleştirilip ayırıştırılan yeni imajlar da burada saklanır. Mütehayyile ise yalnızca duyusal formlar ile değil, hafızada saklanan bunlara ait kavramlarla da ilgilidir. İbn Sînâ'ya göre muhayyilenin görevi, duyusal suretler ile manalar, yani kavramlar arasındaki ilişkiyi kurmaktır. Bu durumda mütehayyile, suretleri saklayan musavvira ile kavramları saklayan hafıza arasındaki konumuyla sürekli benzer ya da karşıt suretler/kavramlar üretmekte, ancak bunu yaparken onların nesnel karşılıklarının olup olmadığına bakmamaktadır. Mütehayyile, hafızadaki kavramların hatırlanması konusunda da hatırlama gücüne yardım etmektedir.

İbn Sînâ'ya göre rüyaların görülmesi ve yorumlanması konusunda mütehayyilenin belli bir işlevi vardır. Bu sebeple filozof,

²² İhvânü's-Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ*, Beyrut 1957, c.II, s.29; c.III, s.416-420; Durusoy, A., *a.g.madde*, c.17, s.1.

²³ Bkz. Durusoy, A., *a.g.madde*, s.2; Gutas, D., *a.g.makale*, s.160.

rüyaya ilişkin açıklamaları, mütehayyilenin mahiyeti ve özellikleri bağlamında vermektedir. Mütehayyilenin hayal üretmesine sebep olan manevi etkinin yoğunluğu da İbn Sinâ'ya göre oldukça önemlidir. Bunun son aşamasında nefsin bilinci dahilinde olan manevi bir etkilenme gerçekleşir; nefis metafizik âlemden edindiği bilgileri hafızasına yerleştirir ve bu bilgilerin mütehayyilenin hayal ettiği suretler ve bu suretlerin anlamları arasında kaybolup gitmelerini önler. Bu aşamada vahiy bilgisinin gerçekleştiği açıktır. Bu açıklamalar göstermektedir ki gerek Fârâbî, gerekse İbn Sinâ felsefesinde vahiy bilgisinin gerçekleşmesinde mütehayyilenin önemli bir rolü varsa da, bu vahyin akıl gücünü dışlayan bir bilgilenme olduğu anlamına gelmemekte; aksine böyle bir bilgi alma sürecinde akıl ile mütehayyile güçleri aynı anda işlevlerini yerine getirmektedir.²⁴

Sonuç

Kindî'nin "tek tek nesnelere gayr-i maddî suretlerini kazandıran güç" şeklinde tanımladığı hayal gücü, nefsin iç idrak güçlerinden biridir. Onun, bu gücün işleyişi konusunda daha çok Aristoteles etkisinde olduğu anlaşılmaktadır. Kindî "*Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine*" adlı risalede "hayal gücü"nü "fantezi" ile aynı şey olduğunu ve "duyular nesnelere suretlerinin, maddelerinden soyutlanmış olarak zihinde bulunması" anlamına geldiğini belirtir. Uyku ise Kindî'ye göre; "nefsin duyu organlarını kullanmayı terk etmesi"dir. Duyular, nesnelere maddî formları ile birlikte algılarken, hayal gücü ise bize onların maddeden soyut formlarını kazandırır. Uyku halinde duyular devre dışı kalıp zihni meşgul etmediğinden, insanda hayal gücü daha fazla çalışır ve insan rüyasında gerçeklik dünyasında olmayan birtakım şeyler de görebilir. Ayrıca hayal gücü ile nefis, gördüğü rüyalar sayesinde bazı olayları meydana gelmeden önce sembollerle, bazılarını da aynıyla haber verir. Bu tamamen nefsin arınmışlığı ile ilgili bir husustur. Fârâbî "hayal gücü (mütehayyile)" kavramını adeta Kindî'nin bıraktığı noktadan almış, nübüvvet öğretisinde ona önemli bir yer vermiştir. Fârâbî felsefesinde ilahî varlık alanı ile ilişki kurma ve oradan birtakım bilgiler alma işleminin, bu bilgileri yeniden üretme ve kullanma yeteneğinin, ayrıca geleceğe dair birtakım şeyleri önceden görüp haber verme özelliğinin hep mütehayyile gücü ile bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır.

²⁴ Durusoy, A., *a.g.madde*, s.2; Aynı yazar, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s.101-102; Gutas, D., *a.g.makale*, s.171; Peker, H., *age.*, s.79-80.