

Meşşâî gelenek bağlamında İbn Rüşd felsefesinde rüya

Atilla ARKAN

- I. Kur'an ve Hadislerde Rüya ile İlgili Veriler
- II. Kelâmî Gelenekte Rüya
- III. Tasavvufî Gelenekte Rüya
- IV. İbn Rüşd Öncesi Meşşâî Gelenekte Rüya
 - A. Kindî'de Rüya
 - B. Fârâbî'de Rüya
 - C. İbn Sînâ'da Rüya
- V. İbn Rüşd'ün Rüya Hakkındaki Analizleri
 - A. Rüya ve Diğer İlahî İdrâklerin Varlığının İspatı
 - B. Rüyanın İnsan Tabiatında Gerçekleşme Mekanizması
 - C. Rüyanın Fâil Sebebi ve İnsanla İlişkisi
 - D. Rüyadaki Semboller ve Rüya Gören Kişinin Çevresi
 - E. Rüya ve Uyku
 - F. Rüyanın Gaye Sebebi
 - G. Rüya Tabiri
 - H. Rüyalarda Elde Edilebilecek Bilgilerin Sınırı
 - I. Yalancı Rüya Değerlendirme

Bu çalışmada* temel hedef, İbn Rüşd'ün rüya konusuna yaklaşımını analitik ve ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktır.¹ İkincil olarak ise, İslâm düşüncesi okulları arasındaki ilişkileri, kullanılan metodları, öncelikler veya varılan sonuçlar bakımından benzerlikleri ve ayrılıkları; İslâm felsefe geleneğinin kendinden önceki felsefi miras ile

* Bu çalışmayı okuyup katkıda bulunan Muammer İskenderoğlu ve İbrahim Yemenli'ye teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

¹ Başka bir çalışmamızda İbn Rüşd'ün rüya hakkındaki görüşlerini, sadece insan anlayışı bağlamında kısmen incelemiştik; bkz. Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001, s. 179-195. Bu çalışmada ise bütüncül ve disiplinlerarası bir perspektif kullanılacak olup, rüya konusunun ana hatlarıyla Kur'an ve hadislerde nasıl ele alındığı, felsefeye ilaveten kelâm ve tasavvufun konuya yaklaşımları ve Endülüslü filozoftan önce yaşamış olan Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozofların konuyla ilgili fikirleri sunulacaktır. Böylece İbn Rüşd'ün görüşlerinin tarihsel bağlam içerisinde anlaşılması ve onun katkılarının anlamlandırılabilmesi mümkün olabilecektir.

ilişkisinin mâhiyetini,² uygulamalı bir konu üzerinde sergilemeyi hedeflemektedir. İbn Rüşd'ün rüya konusuna yaklaşımını arka planıyla derinliğine sunabilmek için imkânların el verdiği ölçüde bütüncül ve disiplinlerarası ilişkileri önemseyen bir bakış açısından istifade edilecektir. Bu bakış açısını desteklemek amacıyla İslâm düşüncesi içindeki farklı okulların rüya konusuna yaklaşımları ana hatlarıyla da olsa özetlenmeye çalışılacaktır. Bundan dolayı çalışma, Kur'an ve hadislerdeki rüya ile ilgili temel hususları sunmakla başlayıp, kelâm, tasavvuf ve İslâm felsefesinin yaklaşımıyla devam edecektir. Konunun incelenmesine başlamadan önce rüyanın İslâm düşünce geleneğindeki yeri ve öneminden ana hatlarıyla kısaca bahsetmek uygun olacaktır.³

Her şeyden önce İslâm düşünce geleneğinde rüya, açıklanması gereken psikolojik bir olgudur. Nitekim özellikle Meşşâî filozoflar bu olguyu açıklamak için Aristo fiziğine dayalı insan anlayışlarını ve psikoloji teorilerini seferber ederler. Diğer yandan bu haliyle rüya konusu, onların psikoloji teorilerinin detaylı bir uygulama alanı haline dönüştüğünden, kurdukları sistemdeki kavram ve teorilerin açıklayıcı güçleri, sistem içi tutarlılıkları, diğer felsefi problemlerle çelişik duruma düşüp düşmediklerinin de bir göstergesi durumundadır. Ayrıca bu konu Müslüman filozofların felsefi düşüncüyü miras aldıkları Yunan Felsefe geleneğinden ayırma noktalarını ve sorunları ele alma ve çözümleme de seleflerinden ne kadar ileri bir seviyede olduklarını gözleme bakımından da dikkate değer bir niteliktedir.

İslâm düşünce geleneğinde rüya konusu, bilgi kaynağı sorunu bakımından önemli olup, rüyanın varlığını kabul etmek, ister gözlem ve deneye isterse tümevarım ve tümdengelim gibi akıl yürütme çeşitlerine dayansın, bu metotların dışında kalan akıl dışı veya akıl ötesi bir bilgi kaynağının varlığına işaret eder. Bu bağlamda konunun bir ucu, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün incelemelerinde de olduğu gibi, nübüvvetin insan tabiatında gerçekleşme imkânını açıklamaya kadar uzanır.

2 Bu hususun aydınlatılması için İbn Rüşd'ün rüya konusuna yaklaşımı ile Aristo'nun yaklaşımı dipnotlarda mukâyeseli bir şekilde takip edilmeye çalışılacaktır.

3 Mezhepler de kendi görüşlerini savunmak ve fikirlerinin meşrûiyet ve doğruluğunu göstermek için rüyaları kullanmışlardır. Bu olgu İslâm kültüründe rüyanın önemine işaret etmektedir. Rüyaların bu tür amaçlar için kullanımı, tasavvuf okulunda sıkça görülen bir durumdur. Bunun dışında fakihler de fikhî mezheplerin meşrûluğunu göstermek için rüyaları kullanmışlardır; bkz. Leah Kinberg, "The Legitimization of the Madhâhib Through Dreams", *Arabica*, sy. 32 (1985), s. 47-79.

Akıllı dışında bir bilgi kaynağının kabulü, manevî ve aşkın bir alanın varlığını kabul etmeyi gerektirmekte; bu kabul ise farklı âlem tasavvurlarına götürmektedir. Mekanik âlem tasavvurlarının kendi içinde çeşitli şekillerini bir kenara bırakırsak, rüyayı kutsal ve ilâhî bir bilgi kaynağıyla ilişki şeklinde açıklayan yaklaşımlar, insanın bu dünyada Allah'ın kendisiyle veya kutsal bir alanla sürekli bir ilişki halinde bulunduğu şeklindeki bir varlık tasavvuruna dayanır. Nitekim böylesi bir varlık tasavvuru bir arka plan olarak tasavvuf geleneğinde kendisini daha bâriz bir şekilde gösterir. Bu varlık tasavvurunun ve kulun Allah'la kurmuş olduğu, çoğu zaman “seven” ve “sevilen” şeklinde nitelenen duygusal ve dinamik ilişkinin gereği olarak rüya, artık ahlâkî olgunlaşma serüvenine, yani insanın sevap ve günahlarına canlı ve sürekli bir müdahale vasıtası ve imkânı haline dönüşür.

İslâm düşüncesinde rüya konusuna dair hassasiyetlerin, çalışmaların ve ayrıntılı soruların Kur'ân ve hadislerden kaynaklanan bir boyutu bulunmakta olup, bunu burada anahatlarıyla gözler önüne sermek faydalı olacaktır.

I. Kur'ân ve Hadislerde Rüya ile İlgili Veriler

İslâm dininin temel kaynakları açısından konuya baktığımızda, öncelikle, Hz. Peygamber'e gelen ilâhî bilginin başlangıçta sâdik rüya şeklinde olduğu ve rüyanın, nübüvvetin bir cüz'ü olarak kabul edildiği hatırlanmalıdır. Yine Kur'ân'da ve hadislerde rüya konusu ile ilgili hatırı sayılır bilgi ve anekdot da rüyanın İslâm kültüründeki yerine işaret etmektedir. Rüya konusu Kur'ân'da çeşitli vesilelerle geçmektedir. Gerek Fetih sûresinde⁴ gerekse Sâffât sûresinde⁵ rüyanın varlığı ve uyarıcı rolüne atıfta bulunulmakta ve rüyada geleceğe dönük uyarılarda bulunulup, kişiye kendi sorumlulukları hatırlatılmaktadır.

Yûsuf sûresinde⁶ ise rüyaların bir kısmında sunulan bilgi, olay veya uyarıların gerçekliği aynen yansıtmadığına ve sembolik olduğuna işaret edilmektedir. Bu tür rüyalar Hz. Yûsuf'un yaptığı gibi yoruma muhtaçtır. Bu kıssada anlatıldığına göre, Allah Hz. Yûsuf'a rüyaları yorumlama bilgisini vermiştir. Hz. Yûsuf, sûrede anlatılan olaylar çerçevesinde rüyaları doğru bir şekilde yorumlamaktadır. Bu sûrede (Yûsuf, 12/36-37) dikkat çeken diğer bir husus da rüyaları doğru yorumlama yetisi ile kişinin iyi bir karaktere sahip oluşu arasında kuru-

4 Fetih, 48/27.

5 Sâffât, 37/102.

6 Yûsuf, 12/4-6, 36-37, 41, 43-44, 100-101.

lan ilişkidir. Sûrede geçen (Yûsuf, 12/43-44) karmaşık rüyalar (*edjâsu ahlâm*) tabiri, tasavvuf okulu ile İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün de içinde bulunduğu felsefe okulunda rüya tasnifinin bir parçası olarak kullanılmış ve çıkış sebepleri açıklanmaya çalışılmıştır.

Konuyla ilgili âyetlerden çıkan ortak anlam ve önemli noktaları şöylece özetleyebiliriz: Âyetler rüyanın varlığını; bir kısım rüyaların Allah'la bağlantılı olduğu ve bunların sâdık rüya olarak adlandırıldıklarını; sâdık rüyalar dışında başka rüyaların da bulunduğunu ve sâdık rüyaların insanlara uyarılarda bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Enfâl ve Fetih sûrelerinde de işaret edildiği üzere Hz. Peygamber'in hayatında rüyaların önemli bir yeri vardır. Bu önem, muayyen hadis mecmualarının bu konuya müstakil bablar açmalarından ve bu bablardaki rivayet sayısının çokluğundan da anlaşılmaktadır.⁷ Konu ile ilgili hadisler de, âyetler gibi rüya olgusunun varlığını teyit eder. Pek çok hadis, rüyanın, mâhiyeti itibariyle nübüvvete benzediğini ifade etmekte,⁸ bir hadiste⁹ ise rüyanın farklı kaynaklarının olabileceği ve buna göre tasnif edilebileceği ile kötü rüyaların etkilerinden korunma yolu anlatılmaktadır. Bir başka hadis ise, *Muvatta*'da¹⁰ yer alan ekle beraber düşünüldüğünde, rüyalarda geleceğe yönelik müjdelerin bildirilmesine dair bilginin dışında, bu müjdelerin ve sâdık rüyaların iyi kimselere gösterildiğini belirtmektedir. Bu husus sûfler tarafından oldukça önemsenmiş, İbn Sînâ ve İbn Rüşd de kendi psikoloji anlayışları çerçevesinde bu hususu izah etmeye çalışmışlardır.

Hadis mecmualarında bu rivayetlerin dışında, Hz. Peygamber'in kendisinin bizzat gördüğü rüyalar ve bunları nasıl tabir edip yorumladığına, uykuda görülen kötü rüyalara karşı takınılacak tavra, ashabının gördüğü rüyaları yorumlayışına ilişkin rivayetler de aktarılmaktadır.¹¹

7 Bu çalışmada yararlandığımız hadis tercümeleri ve kaynakları www.mucahid.net internet adresinden alınmıştır. Hadisler İbrahim Canan tarafından tercüme edilmiştir.

8 Buhârî, Ta'bir 26; Müslim, Rüya 8 (2263); Tirmizî, Rüya 1, 6 (2271, 2279, 2280); Ebû Dâvûd, Edeb 96 (5019, 5020).

9 Buhârî, Tıbb 39, Bed'ü'l-halk 11, Ta'bir 3, 4, 10, 14, 46; Müslim, Rüya 5 (2262); *Muvatta*, 1 (2, 957); Tirmizî, Rüya 4 (2288); Ebû Dâvûd, Edeb 96 (5021).

10 Buhârî, Ta'bir 5; *Muvatta*, Rüya 3 (2, 957); Ebû Dâvûd, Edeb 96 (5017).

11 Müslim, Rüya 18 (2270); Ebû Dâvûd, Edeb 96 (5026); Buhârî, Ta'bir 25; Müslim, Fedâilu's-sahâbe 139 (2478); Müslim, Rüya 12 (2268). Rüyaların tabiriyle ilgili bir çalışma için bkz. M.J. Kister, "The Interpretation of Dreams an Unknown Manuscript of Ibn Qutayba's 'Ibârat al-Ru'yâ'", *Israel Oriental Studies*, sy. 4 (1974), s. 67-103.

Yukarıda sunmuş olduğumuz örnekler, rüya ve yorumu konusunun İslâm düşüncesinin tasavvuf ve felsefe okullarında niçin etraflıca incelendiğine ilişkin önemli bir dayanak sunmaktadır. Konunun anlaşılması bakımından ortaya konan malzeme yeterli olduğundan, şimdi kelâm geleneğinin konuya yaklaşımı ele alınabilir.¹²

II. Kelâmî Gelenekte Rüya

İslâm düşüncesinin ana akımlarından biri olan kelâmın rüya konusuna dair tavrı oldukça ilginçtir. Bilginin kaynakları ile mâhiyeti bakımından nübüvvet konusunun altında ele alınabilir gözükmesine rağmen rüya konusu özellikle ilk dönem sünnî kelâm literatüründe¹³ hemen hemen hiç tartışılmamaktadır. İlk dönemde kelâmcıların rüya konusunu incelememesinin muhtemel sebepleri arasında kuruluş döneminde kelâmın öncelikli tartışma konuları arasına girememiş olması gösterilebilir. Bilindiği gibi, kelâmın tartışma konuları, içeriden ve dışarıdan gelen entelektüel hücumların da bir ölçüde belirlediği üzere, Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, âhîret ve nübüvvet konusu ve nisbeten hilafet meselesidir.¹⁴

Bunun dışında bilginin kaynağı bakımından, aklî istidlâl yollarına verdikleri önem hatırlanacak olursa, kelâmcılar rüyada elde edilebile-

12 Rüyaların tabir ve yorumlanması için bkz. Buhârî, Ta'bir 11, 13, 37, 35, 36, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 47, 48, 70; Ezân (Sıfatu's-salât) 156; Meğâzî 9, 26; Salât 58; Teheccüt 2, 12; Fedâilu'l-ashâb 19; Cihâd 4; Cenâiz 3, 93, Edeb 69; Şehâdât 30; Menâkıbu'l-ensâr 25, 45, 46, Büyü 2; Müslim, Rüya 17 (2269), 20 (2272), 22 (2275); Fedâilu's-sahâbe 140 (2479); Tirmizî, Rüya 10 (2288), (2291), (2293), (2294), (2295); *Muvatta*, Cenâiz 10, (1, 232); Ebû Dâvûd, Sünnet 9 (4632), (4634); İbn Mâce, Rüya 10 (3918).

13 Burada aktarılan görüşler sünnî kelâm geleneğiyle sınırlı tutulmuştur. Konuyla ilgili örnek olarak şu eserlere bakılabilir: Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, TDV Yayınları, Ankara 2002; Ebu'l-Hasen Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, nşr. Beşir Muhammed Uyûn, Şam 1990; Ebû Mu'în b. Muhammed Neseî, *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, ed. Claude Salame, Institut Français de Damas, Dimeşk 1993.

14 Sünnî akidenin temel tartışma konuları için yukarıdaki dipnotta verilen eserlere bakılabilir. Sünnî akidenin oluşum süreci ve meydana gelen entelektüel hücumlar için bkz. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Umran Yayınları, Ankara 1981, s. 42-45, 198-225, 312-314; Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral, Anka Yayınları, İstanbul 2002, s. 129-322.

cek bilginin sübjektif karakteri sebebiyle onu kelâm ve akîdede bir bilgi kaynağı olarak kullanılmaya elverişli bulmamışlardır. Nübüvvet konusu bakımından ise kelâmcılar peygamberliğin gerekliliği üzerinde durmuşlar ve bu konuda İslâm'a yöneltilen saldırıları karşılamakla uğraşmışlardır. Bununla beraber nübüvvetin mâhiyetinin açıklanması da akli bir ilgiyi hak edebilir ve bu bağlamda rüya konusu da onlar için bir inceleme konusu olabilir.¹⁵

Her ne kadar kelâm disiplini rüya konusuna fazla yer ayırmasa da, İslâm felsefesi ve tasavvuf bu konuyu, tarihî süreç içerisinde genişleyen ve birbirlerinden etkilenen bir şekilde işlemişlerdir.¹⁶

III. Tasavvufî Gelenekte Rüya

Tasavvuf okulu rüya konusuna oldukça geniş yer ayırır. *Ta'arruf, Kuşeyrî Risâlesi*¹⁷ gibi temel tasavvuf kaynakları, âyet ve hadislerle başvurmanın yanında, sûfi otoritelerin ve velilerin başlarından geçen bu konudaki hâdiseleri aktarmak sûretiyle, öncelikle rüyanın varlığını ispata çalışmaktadır. Bunun yanında sözkonusu kaynaklarda, rüyalarda insanın kendi nefis eğitimine yönelik uyarılarda bulunduğu¹⁸ ve

15 Nitekim daha sonraki dönem kelâmcılardan Taftâzânî, kelâmcıların bilgi kaynaklarını üçle sınırladıklarına dair eleştirileri şöyle karşılar: "İlim elde etme sebeplerinin üçten ibaret görülüp bunlarla yetinilmesi, kelâm âlimlerinin güttükleri maksadı ve felsefi tetkikleri dikkate almama âdetlerine göredir. Zira kelâmcının esas gâyesi, bilgi vasıtalarının sayısını ve çeşitlerini tespit etmek, onları ayrıntılarıyla açıklamak değildir. Onların maksadı dinî akîdeleri zabt ve tespitten ibarettir"; bkz. Saduddîn Taftâzânî, *Kelâm İlmi ve Akâidi: Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982, s. 107-108.

16 Tasavvuf ile felsefe arasındaki ilişki özellikle İbn Sinâ sonrası dönemde daha yoğun olarak gözlemlenebilmektedir. Aşağıda ele alınacak olan Azizüddîn Nesefî'nin yaklaşımında bu husus rahatlıkla görülebilir.

17 Kelâbâzî, *Ta'arruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1979, s. 214-215; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi: Tasavvuf İlmine Dair*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 2. bsk., İstanbul 1981, s. 571-574.

18 Kuşeyrî de Kelâbâzî gibi rüya konusunu incelediği bölümde, Hasan-ı Basrî, Beyazîd-ı Bistâmî, Bîşr b. Hâris Hafî ve benzeri büyük sûfilerin gördüğü rüyalardan uzunca bir örnek listesi sunar. Bu örneklerde bir yandan Allah'ın merhametli ve cömert olduğu, Allah hakkında hüsnü zan sahibi olunması gerektiği, Allah'ın cemalini temaşanın öbür dünyada en büyük mutluluk olduğu ve marifetullahı talep etmenin önemi ve Allah korkusu, Allah sevgisi ve Allah'a itaat vurgulanırken, diğer yandan ise halka yaranmak için davranışlarda bulunmak tenkit edilir. Bunların dışında ise

bu amaca yönelik olarak, sadece kişinin kendini bağlasa bile, rüyanın sıhhatli bir bilgi kaynağı olduğuna dair vurgular vardır.¹⁹

Sûfi otoritelerden biri olan Kuşeyrî rüyanın mâhiyetini kalbe gelen manevî anlam (*hâtır*)²⁰ ve muhayyile ile tasavvur edilen bir hal şeklinde açıklar. Ona göre rüya, uykuda bütün duyu ve şuur hallerinin tamamen yok olmadığı sırada görülür ki, kişi böylece uyandığında rüyasının ve onun doğruluğunun bilincinde olur. İnsan uykuda iken muhayyile, duyu objeleriyle ve zarurî şeylerle meşgul olmaktan kurtulduğu için rüya görme hali kuvvetlenir.²¹

Kuşeyrî rüyada kalpte doğan anlamların kaynağının şeytan, nefis, melekler veya doğrudan Allah Teâlâ'nın kendisi olduğunu belirtir. Bunun dışında sâdik rüya görmeyi bu dünyada doğru sözlü olmakla ilişkilendirmesi de insanın ahlâkî yaşantısının, doğru manevî bilgi edinme süreciyle irtibatlandırılması bakımından ayrıca önemlidir.²²

Tasavvuf geleneğinin rüya konusundaki yaklaşımını incelemek için, temsil kabiliyeti bulunan, nisbeten son dönem sûfilerinden biri olan Azizüddîn Nesefî ele alınabilir. O, İbn Sînâ sonrası sûfi okulun temsilcisi olması ve tasavvuf geleneği ile felsefe geleneği arasındaki yakınlığı göstermesi bakımından ayrıca önemlidir. Nesefî, *İnsan-ı Kâ-*

örnek olarak sunulan rüyalarda muayyen zikir ve tespihler, amellerdeki niyet ve ihlas, salih ameller, ilim, velilerin kabirlerini ziyaret etmek sûretiyle onlarla manevî beraberliği devam ettirmek ve onlara dua etmek teşvik edilir. Ayrıca yine bu uzun örnekler silsilesinde, insanlara dünyevî istekler için boyun eğmemeye, dünyadan uzak durmaya, kullara karşı merhametli olmaya, Allah Resûlü'nü sevmeye, tevekküle, adil ölçü ile salih amel işlemeye, hüznü bir hale sahip olmaya, Allah için göz yaş dökmeye, fakr sahibi olmaya, ahde vefa ve takvaya yönelik nasihat ve uyarılarda bulunulur. Sonuç itibarıyla bütün bu örneklerde vurgulanan mesajlar, amelî yönü ve kalbin arınmasını önemseyen tasavvufun temel anlayışını temsil etmektedir; bkz. *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 577-586.

19 Tasavvuf geleneğinin rüya meselesine yaklaşımı müstakil çalışmalara da konu olmuştur; bkz. Hasan Avni Yüksel, *Türk-İslâm Tasavvuf Geleneğinde Rüya*, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1996.

20 Tasavvufî kaynaklarda rüya konusunu analiz etmede önemli olabilecek diğer bir kavram çifti ise *hâtır* ve *havâtır*dır. Bu kavramlar için bkz. Ebû Hafs Şihabüddin Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif (Tasavvufun Sırları)*, çev. H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, Vefa Yayınları, İstanbul ts., s. 573-584; Necmüddin Kübra, *Risâle ile'l-hâim*, s. 81-87; *Fevâihu'l-Cemal (Tasavvufî Hayat)*, çev. Mustafa Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul 1980, s. 100-104.

21 *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 574.

22 *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 575.

mil isimli eserinde, kendisinden önceki sûflerle mukayese edildiğinde, rüya konusunda, belli noktalarda felsefi gelenekten istifadeyi ve iki düşünce okulu arasında yakınlaşmayı içeren oldukça sistemli bir yaklaşım sunar.²³

Nesefî öncelikle kısaca sûflerin insan anlayışını sunar.²⁴ Ona göre, insan ruhu, semâvî meleklerin cinsinden saf ve temiz bir cevher olup, insan bedeni zevk ve şehvetleri terk edip saflaşarak kalbini parlaklaştırarak semâvî meleklerle ilişkiye geçebilir. İbn Sînâ sonrası tasavvuf-felsefe yaklaşımının bir örneği olarak, arınmada yetkinleşen insanî ruhların bütün melekleri geçerek doğrudan akl-ı evvelden feyz aldığı belirten Nesefî, ruhlarını yetkinleştirmede en son noktaya ulaşan bazı kişilerin, vasita olmaksızın doğrudan Allah’la ilişkiye geçebileceği kanaatinde olduğunu da bildirir. Nesefî bu yetkinlikte bulunan kişileri kitabına ismini verdiği “insan-ı kâmil” sıfatıyla nitelendirir. Rüya da verilen manalar bakımından, bu kişilerin en doğru ve en açık bilgiye ulaşmaları tabiidir. Hatta ona göre bu kişiler diğer insanların uykuda ulaştığı bazı hallere uyanırken bile muttali olabilirler.²⁵ Riyâzet ve mücâhede ile kendini arındıranlar ile ilim sahipleri bu meleklerle ilişki kurabilmektedirler. Bu ilişki uyanırken olursa “ilham”, uykuda olursa “rüya” olarak isimlendirilmektedir.

Nesefî sonuç olarak kendi görüşlerini şöyle sunar: Rüya iç duyulardan hayal ve hafıza ile ve semâvî melekler sebebiyle olmak üzere iki şekilde ortaya çıkar. İkincisinde sûflerin sıkça vurguladığı üzere ahlâkî yetkinliğin ve ruhu arındırmanın son derece önemli olduğu unutulma-

23 Azizüddin Nesefî, *İnsan-ı Kâmil: Tasavvufta İnsan Meselesi*, çev. Mehmet Kanar, Dergâh Yayınları, İstanbul 1990, s. 106-17.

24 Temel tasavvuf kaynaklarının rüya konusuna yaklaşımını çözümlemeye ana noktalardan birisi, bu ekolün insan anlayışında saklıdır. Her ne kadar sûfler insan anlayışları bakımından gerek tarih içerisinde, gerekse aynı zaman diliminde farklı kişiler ve okullar seviyesinde ortak bir şemaya sahip olmasalar da aralarındaki benzerlik noktaları, hedefledikleri gayeler bakımından daha iyi anlaşılabilir. Bu çerçevede Nesefî’nin sunmuş olduğu insan anlayışından farklı bir model için bkz. Hucvîrî, *Kesfu’l Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982, s. 309.

25 Nesefî “şeriat ehli” diye isimlendirdiği İslâm ulemasının ve “hikmet ehli” diye isimlendirdiği İslâm filozoflarının konuyla ilgili görüşlerini kendince özetler. Hikmet ehlinin rüya olayını insanın üç gücü olan idrâk, amel, hayal ve vehim güçleri etrafında açıkladığını bildirir. Bunun dışında ona göre filozoflar rüyanın açıklamasında semâvî meleklerle de yer verirler. Fakat filozoflara göre semâvî melekler, sûflerin tasavvur ettiği gibi yeryüzüne inmemekte, aksine onlar sabit olup makamlarında durmaktadır; bkz. Azizüddin Nesefî, *İnsan-ı Kâmil*, s. 106-117.

malıdır. Uykuda duyular iptal olunca iç toplanır ve eğer gönül aynası da saflaşırsa, o an semâvî meleklerle ilişki kurulur ve karşı karşıya konulmuş iki ayna gibi meleklerdeki sûretler gönül aynasında yansır.²⁶

IV. İbn Rüşd Öncesi Meşşâî Gelenekte Rüya

Tasavvuftan farklı olarak, İslâm felsefesinde rüya konusu genelde tabiat araştırmalarının bir devamı olarak algılanır. Ayrıca bu geleneğe mensup filozofların rüya hakkındaki görüşleri muayyen bir insan anlayışına dayanmaktadır.²⁷ Diğer bir ifadeyle felsefenin yaklaşımındaki temel nokta rüya ve onun etrafındaki olguları açıklamaktır. Bilindiği üzere İslâm felsefesinin başka ekolleri de bulunmasına rağmen, bu çalışmada İbn Rüşd'ün selefleri konumunda olan Meşşâî okulun belli başlı temsilcileriyle yetinilecektir. Meşşâî okulun ilk hatırı sayılır temsilcisi ise "Arapların filozofu" diye anılan Kindî'dir.

A. Kindî'de Rüya

Kindî, yukarıda da belirttiğimiz üzere, Meşşâî filozofların genel yaklaşımı doğrultusunda, rüya konusunu tabiat araştırmalarının bir parçası olarak görerek bu konuda kesin bir söz söyleyebilmek için nefsin ve onun güçlerinin iyice bilinmesi gerektiğini bildirmektedir.²⁸

26 Azizüddîn Nesefî, *İnsan-ı Kâmil*, s. 107-111.

27 Meşşâî filozofların insan anlayışlarıyla ilgili şu eserlere müracaat edilebilir: George N. Atiyeh, *Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs*, Islamic Research Institute, İslamabad 1985; a.mlf., "Al-Kindî's Concept of Man", *Hamdard Islamicus*, III/2 (1980), s. 34-46; Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000; a.mlf., *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1997; Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001; Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003; Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1993; Bilal Kuşpınar, *İbn Sina'da Bilgi Teorisi*, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1995; Fazlurrahman, *Avicenna's Psychology, An English Translation of Kitâb al-Najât, Book II, Chapter VI, With Historico-Philosophical Notes and Textual Improvements on the Cairo Edition*, Hyperion Press, London 1981.

28 Kindî, *Felsefî Risâleler: Uyku ve Rüyanın Mâbiyeti Üzerine*, çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 139-140; Kindî'nin insan anlayışı hakkındaki bir çalışma için bkz. Atiyeh, "Al-Kindî's Concept of Man", s. 34-46.

Kindî rüya olgusunu ispatlamak için özel bir çaba sarf etmemektedir. Fakat nefsi “basit, mükemmel ve şerefli bir tabiat” olarak Eflâtuncu ve Yeni-Pisagorcu terimlerle tanımlayarak nefsin özünün Yaratıcı’nın özünden bir parça taşıdığını belirtmekte ve böylece sâdik rüyaları açıklayabilme imkânına kavuşmaktadır.²⁹ Kindî, Yaratıcı ile nefis arasındaki ilişkiyi güneş ve güneş ışığı metaforu ile açıklar.

Kindî rüyayı, Yunanlıların “fantezi”, kendisinin ise “musavvire” dediği nefsin gücü ile açıklar. Bu güç uykuda iken uyanıklıktan daha fazla aktif olup, uykuda iken bize cisimlerin manevî sûretlerini sunmaktadır.³⁰

Kindî’de mâhiyetlerinin benzerliği bakımından rüya ile vahiy arasında ilişki kurulmamış, daha ziyade vahyî bilginin duyusal ve felsefî bilgidен üstünlüğü üzerinde durulmuştur.³¹ Kindî rüya hakkında kendisinden sonra gelecek olan Meşşâî filozofların uğraşacağı 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?³²

Kindî’nin bu sorulara verdiği cevaplar, onun Eflâtun ve Aristo arasında kendisi için belirlemiş olduğu felsefî konum bakımından oldukça aydınlatıcıdır. O, rüyaların kaynağı hakkında detaylı bir bilgi sunmayıp, Eflâtun’un ifade ettiği üzere nefsin, tabiatı gereği çok bilici olduğunu belirtip, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi, nefsin dışında ontik değeri olan bir metafiziksel ilkeye başvuramaz.³³

29 Atiyeh, *Al-Kindî*, s. 100-101.

30 Kindî, *Felsefî Risâleler: Uyku ve Rüyanın Mâhiyeti Üzerine*, s. 142; Miklos Maroth, “The Science of Dreams in Islamic Culture”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam (JSAT)*, sy. 20 (1996), s. 234; Mustafa Çağrırcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, İstanbul 1989, s. 42.

31 Kindî, *Felsefî Risâleler: Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine*, çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 159-163.

32 Kindî, *Felsefî Risâleler: Uyku ve Rüyanın Mâhiyeti Üzerine*, s. 143; Atiyeh, *Al-Kindî*, s. 108-113.

33 Kindî’nin, “Yunanlıların bilgisi Eflâtun bu konuyu [rüya] bizden önce temellendirmiş, onların filozofu Aristoteles de nefse dair görüşlerinde ondan nakiller yapmıştır” şeklindeki ifadeleri özelde rüya konusu ve genelde nefis anlayışı bakımından onun Eflâtun ve Aristo arasındaki konumunu aydınlatma noktasında önemlidir. Burada Kindî, her ne kadar Eflâtun ve Aristo’yu birbirlerini tamamlayan iki filozof gibi algılasa ve Aristocu kavramları kullansa da temel tezi itibarıyla Eflâtun’a daha yakındır; bkz. Kindî, *Felsefî Risâleler: Uyku ve Rüyanın Mâhiyeti Üzerine*, s. 143.

Kindî, nefsin, olayları meydana gelmeden önce sembolleri ile haber verdiğini, eğer canlı, kabul gücünü hazırlamışsa, yani idrâkını zayıflatacak arazlardan ayıklamışsa olayları aynıyla haber verdiğini bildirir. Eğer nefsin âleti, bildirilen olayları kabule hazır değilse, canlı, olayı rüyada istediği sembolle ifade eder.³⁴ Nefsin organının hazırlık derecesi ve kabuldeki yetkinliği, rüyaların sıhhatini ve onların tabir edilebilme imkânını belirlemektedir.³⁵ Kindî'nin rüya konusu bakımından bildirdiği önemli hususlardan biri de doğru düşünme alışkanlığının sâdik rüya görmeye ve yorumlamaya olan etkisidir.

Son tahlilde rüya konusu bakımından, Kindî'yi özellikle İbn Sînâ ve İbn Rüşd ile karşılaştırmalı olarak düşündüğümüzde, rüya konusu etrafında açıklanması gereken olgu ve sorunların yeterince dikkatle tespit edilmediği, konunun genişliğine ele alınmadığı, kavramsal yapısının yeterince gelişmemiş olduğu fark edilir. Ayrıca rüyayı açıklama hususunda faâl akla başvurmaması onun haleflerinden ayırdığı önemli hususlardan biridir.

B. Fârâbî'de Rüya

Fârâbî, Kindî'ye nisbetle rüya konusunda daha sistematik ve düzenli olup, Kindî'nin ele almadığı konularda da açıklamalarda bulunmuştur. Fârâbî'ye göre de rüya olayında merkezî rolü oynayan yeti mütehayyile gücüdür. Mütehayyile gücü normal şartlarda duyu güçlerinden kendisine gelen sûretlerle ve akıl ile istek gücünden gelen yönlendirmelerle meşgul olur. Uykuda ise bu güçlerin fiilleri durduğu için mütehayyile gücü onların kontrolünden kurtularak kendi başına bağımsız kalıp özgürce hareket eder.³⁶

34 Kindî, *Felsefî Risâleler: Uyku ve Rüyanın Mâhiyeti Üzerine*, s. 144. Kindî'ye göre, nefis rüyada yolculuğu haber vermek istediğinde, kişi yukarıdaki şartları taşıyorsa bunu uçmakla sembolize edebilir.

35 Kindî rüyalardaki sembollerin nefsin organında doğru bir şekilde oluşumunu, insanın normal zamandaki zanna dayalı düşünmesine ve geleceğe yönelik tahminlerde bulunmasına benzetmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Kindî, *Felsefî Risâleler: Uyku ve Rüyanın Mâhiyeti Üzerine*, s. 144-146; Atiyeh, *Al-Kindi*, s. 111.

36 Fârâbî, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâdila*, ed.-Fr. çev. Youssef Karam, J. Chlala, A. Jaussen, el-Lecnetü'l-Lübni li-tercemeti'r-revâi, Beyrut-Kahire 1986, s. 95. Fârâbî'nin bu eserinin Türkçe tercümesi için bkz. *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1997; Mu'tazid Wali Rahman, "Al-Fârâbî and his Theory of Dreams", *Islamic Culture*, sy. 10 (1936), s. 144.

Fârâbî'ye göre mütehayyile gücünün üç ana fonksiyonu bulunmaktadır: 1) Duyu güçlerinden gelen resimleri kendisinde saklamak. 2) Bu resimleri kısımlara ayırmak veya parçaları birleştirmek. 3) Kendisinde saklı bulunan duyu objelerinin, akledilirlerin; mizâcın, beslenme kuvvetinin ve istek gücünün etkilerinin taklit veya benzerlerini üretmek. Mütehayyile yetisinin taklit etme veya benzerini üretme özelliği farklı türdeki rüyalardan bir kısmının açıklayıcı sebebi olup, rüyalar konusunda önemli bir yeri olan semboller, rumuzlar ve benzetmeler ile bunların yorumlanmasına ihtiyaç da bu son özellikten kaynaklanmaktadır.³⁷

İnsan bedenini oluşturan unsurların karışım oranı, yani mizâc kişinin mütehayyile gücünü etkileyen rüya sebeplerinden bir tanesidir. Kişi bu etki sonucunda mizâcına uygun rüyalar görmektedir.³⁸ Fârâbî'nin yaklaşımında rüyanın oluşumu, merkezde mütehayyile gücüyle, insan bedenini oluşturan unsurların karışım oranları, duyu verileri, düşünme ve istek gücüyle açıklanmaktadır. Bu tür rüyalar temelde, insan fizyolojisinin ve idrâk güçlerinin, fonksiyonlarına uykuda devam etmesi olarak özetlenebilir. Kişi bu tür rüyalarda günlük hayatta yaşadığı tecrübeleri, bilinci aktif halde bulunmaksızın devam ettirmektedir. Fârâbî bu tür rüyalardan kategorik olarak ayrı bir rüya türünden daha bahseder. Bu türde mütehayyile gücü yine önemli olmasına rağmen insanüstü ilâhî bir kaynak ve dindeki vahiy meleğine tekabül eden faâl akıl devrededir.³⁹

Fârâbî'ye göre bilkuve akledilirleri bilfiil hale getiren ve bilkuve akli bilfiil akıl haline getiren faâl akıl, uykuda ma'kulleri tahayyül yetisine doğrudan aktarmaktadır. Mütehayyile gücü de akledilirleri görsel resimlere dönüştürerek temsil ve tekrar edebilmektedir. Faâl akıldan gelen bilgiler ise ma'kul veya cüz'î olarak çıkabilir. Nâtık nefis seviyesinde akledilirlerle denk gelen şeyler teorik ve pratik akıldır. Mütehayyile gücü, kendisine gelen cüz'îleri ya geldikleri gibi ya da onları duyu objelerine dönüştürerek kabul eder. Nazarî ma'kulleri ise doğrudan oldukları gibi değil, sadece duyu sûretleriyle temsil ederek kabul ede-

37 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâdıla*, s. 95; Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 138-139.

38 Mesela kişide yaş ve yaşlığı temsil eden karışım olan balgam fazla olduğunda, su ve yüzmeyi hayal eder. Yine kişinin mizâcı uyku esnasında, istek gücünün de devreye girmesiyle, ruhta bazı hareketlere yol açabilir; mesela cinsel birleşme arzusu meydana getirebilir. Bu durumda mütehayyile gücü, yukarıda zikredilen taklit özelliğiyle, bu duruma uygun fiilleri başlatır. Yine bu özellikten dolayı kişi uykusunda iken kalkıp başkasına vurabilir veya uykusunda kaçabilir; bkz. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâdıla*, s. 96-97.

39 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâdıla*, s. 98; Mu'tazid Wali Rahman, "Al-Fârâbî and his Theory of Dreams", s. 146.

bilmektedir.⁴⁰ Cüz'î bilgiler geleceğe veya şimdiye ait olabilir. Rüya-
da elde edilenler genellikle cüz'îlerle ilgili olup, rüyada ma'kullerin
bilgisi nâdiren elde edilir.⁴¹

Fârâbî rüyada gerçekleşen bu ilâhî idrâk türlerinin gündüz uyanık-
ken de gerçekleşebileceğini kabul eder. Ona göre bu, çok nadir olup
sınırlı sayıda bir insan topluluğu için mümkündür. Bunun imkânını ise
şöyle açıklar: Mütehayyile gücü bir insanda çok güçlü ve mükemmel
ise ve dış dünyadan gelen duyu sûretleri, onu nâtik nefse hizmet et-
mesine engel olacak şekilde tamamen kaplamıyorsa ve mütehayyile
yetisi kendisine has filleri yerine getirebilme imkânına hâlâ sahipse
uykuda gerçekleştirdiği şeyleri uyanıkken de gerçekleştirebilir. Mu-
hayyile gücü faâl akıl tarafından verilen şeyleri, görme yetisiyle elde
edilen sûretlere dönüştürerek temsil eder.

Fârâbî, bazen faâl akıldan gelen şeylerin mütehayyile gücüne
cüz'îleri verdiğini, mütehayyile gücünün de bunları ortak duyuya ilet-
tiğini orada da duyu objelerinin resimleri olarak temsil edildiğini be-
lirtir. Faâl akıldan başlayan bu süreç, sırasıyla göze ve oradan da hava-
ya kadar ulaşıp, tersinden tekrar aynı sırayla yani hava, göz, ortak du-
yu ve mütehayyile gücüne doğru tekrarlanabilir. Bu süreç hızlı bir şe-
kilde sürekli tekrarlandığında ise faâl aklın sunduğu şeyler insanlar ta-
rafından aynen görülmüş gibi olabilir.⁴² Fârâbî'nin bu açıklamaları
vahyin çeşitli geliş şekillerini ve hayat içerisinde karşılaşılan farklı rüya
ve kehânet tecrübelerini izah çabası olarak anlaşılabilir.⁴³

Fârâbî, nübüvveti de rüyadaki aynı mekanizma ile açıklar.⁴⁴ Muhay-
yile gücü yetkinliğinin son haddinde olan bir insanın, uyanık halde
iken, faâl akıldan şimdiki ve gelecekteki cüz'îleri veya onların duyusal
temsillerini; aşkın akledilirlerin ve diğer şerefli varlıkların temsillerini
alması ve onları görmesi imkânsız değildir. Bu kişi, aldığı bu akledilir-
lerle ilâhî şeyler hakkında haberler de (*nübüvvet*) verebilir. Fârâbî'ye
göre bu, tahayyül gücünün ulaşabileceği en son noktadır.⁴⁵ Böylece
nübüvvet rüya ile aynı mâhiyette olup, aralarında sadece derece farkı
bulunmuş olmaktadır.

40 Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 144.

41 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâdıla*, s. 98; Maroth, "The Science of Dreams in Is-
lamic Culture", s. 232.

42 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâdıla*, s. 98.

43 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâdıla*, s. 98-99; Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İliş-
kisi*, s. 146-147

44 Daha sonra İbn Sînâ ve İbn Rüşd de Fârâbî'yi bu hususta takip etmiştir.

45 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâdıla*, s. 99.

Fârâbî ayrıca insanları görebildikleri rüya türleri bakımından da tasnif eder:

1. Yukarıda da açıklandığı üzere mütehayyile gücünün yetkinliği bakımından en zirve noktada nübüvvet derecesi bulunmaktadır.
2. Bu derecenin bir altında ise bütün bunları kısmen uyanıkken kısmen de uykuda gören insanlar yer almaktadır.
3. Bunu ise yine aynı ulvî güzellikleri ruhlarında tahayyül eden, ancak gözleriyle göremeyen kişiler takip etmektedir.
4. Bunların altında, bütün bunları sadece uykusunda gören kişiler vardır. Bunlar deneyimlerini taklit edici ifadelerle, rumuzlarla, bilmecelele, teşbih ve benzetmelerle ifade ederler.⁴⁶

Fârâbî bunun dışında doğru olmayan rüyaların, hayal görmelerin ve şizofrenik durumların da izahını kendi sistemi içerisinde yapmaya çalışır. Ona göre, bazen insanların mizâcı ve tahayyül yetileri bozulabilir. Bu durumda onlar, tahayyül yetisinin fiilleri sebebiyle gerçekte olmayan şeyleri veya var olan şeylerin yanlış temsillerini görebilirler. Bunlar aptallar, deliler ve benzerleridir.

Fârâbî kendisinden sonra gelen filozofları önemli ölçüde etkilemiştir. Nitekim İbn Sînâ'yı incelemeye başladığımızda bu etkinin sürekliliğini gözlemleyebilmemiz mümkün olacaktır.

C. İbn Sînâ'da Rüya

Fârâbî'yi takip ederek, rüya konusunu en detaylı ele alan Meşşâî filozoflardan biri de şüphesiz İbn Sînâ'dır. Filozof, fizik ötesine ve gayba ait bilgilerin verildiği sâdik rüyayı tecrübeye dayanarak temellendirir.⁴⁷ İbn Sînâ'ya göre her bir insan, gelecekte olacak bir olay hakkında hayatında en az bir kere muhakkak uyarılmıştır. Ona göre, bu tür idrâkleri, vahyi, mucizeyi, nazarı, gayba ait bilgiler vermeyi, nefsin cisimlere etki etmesini yalnızca materyalist filozoflar inkâr ederler.⁴⁸

Ona göre, geçmiş, şimdi ve gelecekte olacak bütün şeylerin bilgisi Allah'ta mevcuttur. Yine bu bilgiler küllî olarak ayrıklıklarda, hem küllî hem de cüz'î olarak gök nefislerinde mevcuttur. İnsanî nefisler, gök akılları ve nefisleriyle ilişkide bulunabildiğinden, rüya ve benzeri idrâk yollarıyla bu bilgileri paylaşabilir. Semâvî ilkeler, insanî nefsin doğuştan gelen bir yeteneği ve bu yönde arzu ve gayreti varsa ona bu bil-

⁴⁶ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâdıla*, s. 100.

⁴⁷ İbn Rüşd de bu konuda İbn Sînâ'yı takip edecektir.

⁴⁸ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 106.

gileri verirler. Böylece İbn Sînâ'nın felsefi sistemi içerisinde rüya son derece tabîi bir olgu olarak algılanır.⁴⁹ Nefs, kendisi bile şuurunda olmaksızın bu varlıklarla ilişkide bulunabilir.

İbn Sînâ'ya göre, rüyada mütehayyile gücü üç sebeple harekete geçer. Bunlardan ilki maddî sebep konumundaki, zamanın fizyoloji anlayışının ayrılmaz bir parçası olan, insan bedenini oluşturan sıvılardır (*ablât*). Bedendeki fazlalıklar veya eksiklikler insanın mütehayyile gücünü harekete geçirip ilgili konuda rüya görmesine sebep olabilmektedir. İbn Sînâ bedenini sebep olduğu rüyaları, Kur'an'da geçen terimin aynısını kullanarak "karışık rüyalar (*edgâsu ablâm*)"⁵⁰ olarak isimlendirir.⁵¹ İkinci sebep nefsin iç idrâk güçleridir. Gündüz düşündüğü, tahayyül ettiği şeyler insanı uyurken de meşgul etmeye devam edebilir. Bu durumda nefis konuyla ilgili sûretleri veya benzerlerini üretmektedir.⁵² Üçüncü fâil sebep ise metafiziksel etki ve sebeplerdir. Bunlar ayrıık olan gök akılları, gök nefisleri ve gökcisimleridir. İbn Sînâ, gökcisimleri sebebiyle görülen rüyalar gelecekle ilgili bir uyarı ve gayba dair bir bilgiyi ihtiva etmediği için bunun üzerinde fazla durmaz.⁵³ Gök akılları ve nefislerinden kaynaklanan bilgiler ise son derece önemlidir.

İbn Sînâ'nın yaklaşımında fizik ötesinden gelen bilgiler dört kısma ayrılabilir:

1. Fizik ötesinden gelen etkilerin hayal ve hafıza güçlerinde kalıcı bir etkide bulunamayacak derecede zayıf olması. Bu durumda rüya veya ilham türü hiçbir idrâk oluşmaz.
2. Mütehayyile gücünü harekete geçirebilecek derecede güçlü olan fizik ötesi etki. Bu durumda kişinin mütehayyile gücü, harekete geçmesine rağmen, başka sûretleri tahayyül etmeye başlar ve me-

49 Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 111-112.

50 Yûsuf, 12/43-44.

51 İbn Sînâ vücudunda meni fazlası olan kişinin cinsel rüya; aç olan kimsenin rüyada yemek ve benzeri şeyleri görmesini bu tür rüyaya örnek olarak gösterir. Ayrıca İbn Sînâ bu tür rüyaları hastalıkların teşhisi bakımından tıpta da kullanmıştır. Daha sonra İbn Rüşd de bu olguya dikkat çekmektedir; bkz. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 111-112.

52 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât li-Ebî Ali İbn Sînâ ma'a Şerhi Nasîrud-dîn et-Tûsî*, nşr. Süleyman Dünya, Dâru'l-ma'arif, Kahire ts., s. 96-7; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 112-113.

53 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, s. 96; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 113; Maroth, "The Science of Dreams in Islamic Culture", s. 235.

- tafiziksel sûretleri aynen ortaya koyamaz. Bu durumda da hafıza ve hatırlama gücü sadece nefsin ürettiği bu sûretleri hatırlayabilir.
3. Bu derecede ise fizik ötesi etki çok daha güçlüdür. Nefs gelen manayı hafıza gücünde saklayıp, mananın sûretini de hayal gücünde iyice oluşturabilir.
 4. Son derecede ise nefis fizik ötesinden gelen bilgiye son derece önem verir. Böylece bu anlam, hafıza gücünde çok iyi bir şekilde yer edip diğer anlam ve sûretler arasında kaybolup gitmez.⁵⁴ Metafiziksel etkilerin bu derecelendirmesi ve rüya ve benzeri idrâklerin kaynaklarının tasnifi, insanların bu hususlarda niçin birbirlerinden farklı olduğunu kısmen açıklamaktadır. Metafiziksel etkinin ürünleri ise metafizik alana dair ma‘kulât, geleceğe dair uyarılar, şiir ve ilham benzeri şeylerdir.⁵⁵

Filozof rüyalardan sorumlu gücü, bundan önceki düşünürlerde de gördüğümüz üzere mütehayyile olarak belirler. Nefs, uykuda beş duyusunu kullanmadığından mütehayyile gücü çok aktif halde bulunur ve yukarıda sayılan etkilere açık hale gelir. Rüyada bilginin oluşum süreci duyuların tersi olup, ilk önce faâl akıldan insan aklına aktarılmakta, oradan da mütehayyile gücüne ulaşmaktadır. Mütehayyile gücü ise kişinin yaratılıştan getirdiği özelliklere göre veya ahlâkî eğitimiyle ulaştığı yetkinliğe göre bu sûretlerin kendisini veya benzerlerini idrâk edebilir.⁵⁶ İbn Sînâ'nın güzel ve iyi davranışlara sahip, rıza makamına ulaşan kişinin fizik ötesi etkilere daha açık olduğuna dair açıklamaları, yukarıda sergilenen tasavvufî yaklaşımın önemli noktalarından bir tanesidir.⁵⁷

İbn Sînâ, bazı kimselerin mütehayyile güçlerinin yaratılıştan çok güçlü olduğunu, dış duyuların, hayal ve musavvire güçlerinin uyanıkken dahi onun çalışmasına engel olamadığını belirtir. Bu tür kimselerin başkalarının rüyada gördüklerini uyanıkken görebileceklerini de bildirir. Bazen bu kimselerin önlerinde bir görüntü belirmediğini ve bu görüntüden ezberlenip okunabilecek sözler işittiğini bildirir. İbn Sînâ'ya göre mütehayyilenin bu en son yetkinliği nübüvvettir.⁵⁸ Böyle-

54 Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 109; Maroth, "The Science of Dreams in Islamic Culture", s. 236.

55 Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 107.

56 İbn Sînâ, *Kitabü'n-Necât*, Beyrut 1985, s. 205-206; Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000, s. 195-197.

57 İbn Sînâ, *Kitabü'n-Necât*, s. 205-206; Fazlurrahman, *Avicenna's Psychology*, s. 36-37.

58 İbn Sînâ, *Risale fi'İsbâti'n-nübüvve li-İbn Sînâ*, nşr. Michael Marmura, Dâru'n-nehâr li'n-neşr, Beyrut 1991, s. 46-48; Bilal Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, s. 152.

ce filozof, nübüvvet ile rüyayı aynı mâhiyetin farklı dereceleri olarak kabul etmektedir.⁵⁹

Yukarıda açıklandığı gibi kaynakları farklı olduğu, rüya gören insanların mütehayyile yetileri aynı güçte ve mizâçları mutedil olmadığı⁶⁰ veya seher vakti gibi uygun vakitte görülmediği için rüyaların hepsi sâdık olmayabilir. Ayrıca insanlar nefislerini doğruluğa alıştırmamışlarsa; yalanla, kötü düşüncelerle dolu ve kötü niyetli iseler, bu tür kimseler de sâdık rüya göremezler. Yine doğru olsalar bile, aynı sebeplerden, gördükleri rüyalar açık seçik olmayabilir ve yoruma ihtiyaç duyabilir.⁶¹ Fizik ötesinden insan aklına gelen uyarı ve bilgiler, mütehayyile gücünün yanıltıcı doğasından dolayı eksik veya yanlış zabt edilebilir. Mütehayyile gücü bir sûreti hayal etmekle uğraşırken hızlıca sıçrayarak bir sûretten diğerine, ondan da başkasına gidebilir. Böylece kişi ilk sûretin bizzat kendisini unutabilir. Kişi uykudan uyandığında, hatırladığı sûretler, asıl formlar olmayıp, çağrışımla sıçrayıp gittiği diğerleri olabilir. Rüya tabir veya yorumlamasında yapılan şey ise, faâl akıldan insan aklına oradan da mütehayyile gücüne aktarılan ilk sûreti hatırlamaya çalışmaktan ibarettir.⁶²

V. İbn Rüşd'ün Rüya Hakkındaki Analizleri

Araştırmamızın merkezî konusunu oluşturan Endülüslü filozof İbn Rüşd'ün felsefi görüşleri ve düşünce yapısı çok farklı şekillerde anlaşılmiş ve yoğun tartışmalara sebep olmuş ve hâlâ da olmaktadır. Din-felsefe ilişkileri hakkındaki görüşleri, nübüvvet anlayışı, nefsin ölümden sonraki durumu yani meâd meselesi, heyûlânî akıl, faâl akıl ve ittisâl konuları birbirleriyle uyuşmayan ve tutarlılığı olmayan tezlerle açıklanmaya çalışılmıştır. Kimi zaman birbirlerinden ve filozofun kendi metinlerinden çok kopuk bir İbn Rüşd resmi ortaya çıkmıştır. Mesela -her ne kadar günümüzdeki çalışmalarda bu yaklaşım değişmiş olsa da-, yakın zamanlara kadar, onun dinî alanı ciddiye almayan, *çifte*

59 Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 106.

60 Aristo fizik modelini takip eden İbn Sînâ'ya göre kuru mizâçlı beden aldığı korusa bile, onu iyi idrâk edemez. Yaş mizâçlı beden ise rüyada idrâk edilen sûreti çabuk kabul eder, fakat onu koruyamaz. Sıcak mizâçlı hareketleri karışık, soğuk mizâçlı ise aptaldır. Bundan dolayı sâdık rüya görebilmek için mutedil mizâca sahip olmak gerekir.

61 Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 108-109.

62 Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 107-108.

bakikat teorisine inanan saf bir rasyonalist olduğu ve dinî ve felsefi eserleri arasında kesin bir ayırım bulunduğu söylenegelmıştır.⁶³

Te'vîl teorisi ile ilgili olarak ise, onun Aristocu felsefe karşısında sadece dinî metinleri te'vîl ettiği iddia edilmiştir. Onun Aristoculuğu, dinî inançları ve kendi yerel kültürü bağlamında pek düşünülmemiş, kavramsal te'vîl aletini çift taraflı olarak işletmiş olabileceği ihtimali ihmal edilmiştir. Dolayısıyla filozofun Aristo ile ilişkisi, Aristo'nun felsefi mirasının onun adına ne anlama geldiği veya onun düşünce yapısını ne kadar belirlediği sorunu sade bir *şârih* kavramı etrafında geçiştirilebilmiştir. Zikredilen bu tartışma alanları, onun *rasyonelliğinin* ne anlama geldiği hususunda da derin sorunlar doğurmaktadır.⁶⁴

Bütün bu hususlar göz önüne alındığında, yukarıda disiplinlerarası ilişkiler perspektifiyle sunulan tarihsel bağlamdan sonra onun rüya konusundaki değerlendirmelerini ele almak anlamlıdır. Çünkü onun bu konudaki açıklamaları doğrudan veya dolaylı bu sorunlara ışık tutmakta ve bir anlamda ayraç görevi görebilmektedir. Ayrıca İbn Rüşd'ün rüya konusundaki yaklaşımları, bilindiği kadarıyla yayınlanmış bir çalışmaya konu olmamıştır. Bu sebeple öncelikle filozofun akıl yürütmelerini ve düşüncelerini ayrıntılı bir şekilde sunmaya, daha sonra da konunun yukarıdaki tartışma alanlarıyla ilişkisini değerlendirmeye çalışacağız. Bu çalışmanın sonunda ise bu konunun önemini ve filozofun Aristo'dan ayrıldığı yerleri ortaya koymaya çalışacağız.

İbn Rüşd'ün *Telhîsu Kitâbi'l-Hâss ve'l-mahsûs*'ta "rüyâ" adlı bölüm altında işlediği konuları, Aristo farklı iki küçük risâlede⁶⁵ inceler. Mukayese edildiğinde, Endülüslü filozof ile ustası Aristo arasında, ele alınan konular ve varılan sonuçlar bakımından farklılıklar bulunmaktadır. İbn Rüşd, bilindiği üzere, Aristocu psikolojik yapı ve modelini, aynı

63 Mesela Davidson'ın *Telhîsu Kitâbi'l-Hâss ve'l-mahsûs*'u incelediği bir eserinde, İbn Rüşd tarafından nübüvvet kanalıyla teorik bilgilerin sunulmadığını iddia edebilmesi, bu tür bir yaklaşımın modern bir çalışmadaki etkisi olarak düşünülebilir; bkz. Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, New York 1992, s. 344.

64 İbn Rüşd'ün te'vîl ve din-felsefe ilişkilerine dair yaklaşımının sunum ve değerlendirmesi için bkz. Atilla Arkan, *İbn Rüşd'de Te'vîl*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994, s. 44-64, 68-80.

65 Aristo, *Rüyalara Dair*, 458a 33-462b 11 ve *Uykuda Kehanete Dair*, 464b 12-464b 18; ayrıca Aristo'nun rüya hakkındaki görüşlerine dair müstakil çalışmalar da bulunmaktadır; bkz. Michael J. Woods, "Aristotle on Sleeps and Dreams", *Apeiron*, XXV/3 (1992), s. 179-188.

mâhiyet altında gördüğü rüya, kehânet ve nübüvvet olgularını izah etmek için tamamen Aristo'dan farklı bir tarzda ve hatta bazen Aristo'nun vardığı sonuçların zıddı sonuçlara varacak şekilde kullanmaktadır. Daha da ilginç olan, Aristo'dan farklı sonuçlara varmış bulunmasına ve bunun da şuurlunda olmasına rağmen, onun, bu durumu hemen hemen hiçbir şekilde vurgulamamasıdır.⁶⁶

A. Rüya ve Diğer İlâhî İdrâklerin Varlığının İspatı

İbn Rüşd *el-Hâss ve'l-mahsûs* adlı eserinde⁶⁷ uykunun mâhiyetini açıkladıktan sonra rüyaların ve insanın çalışma ve araştırmasına bağlı olmayan rüya ile aynı kategori altına giren ilâhî idrâklerin mâhiyetini araştırır. Aynı olgu olarak gördüğü bu tür idrâkleri, isimlendirilişlerine göre üç başlık altında toplar:

1. Rüya olarak isimlendirilen idrâkler
2. Kehânet olarak isimlendirilen idrâkler
3. Nübüvvet olarak isimlendirilen idrâkler

Ona göre bazı insanlar bu tür idrâkleri inkâr edip bunları rastlantı (*ittifâk*) ile açıklamaktadırlar. Bazı insanlar hepsini kabul ederken diğer bir grup ise bu tür idrâklerin bir kısmını kabul edip diğer kısmını inkâr etmektedirler. Filozofa göre bu tür idrâkleri özellikle de sâdık rüyaları inkâr etmek duyu objelerini inkâr etmek gibi zor bir şeydir.⁶⁸

66 Pines rüya konusunu incelediği detaylı çalışmasında Aristo ile İslâm filozofları arasındaki bu farklılığa sonuç bölümünde dikkat çeker; bkz. S. Pines, "The Arabic Recension of Parva Naturalia and the Philosophical Doctrine Concerning Veridical Dreams According to al-Risâla al-Manâmiyya and Other Sources", *Israel Oriental Studies*, sy. 4 (1974), s. 104-153.

67 Burada incelediğimiz eserin ayrıca İngilizce tercümesi de bulunmaktadır. Elimizden geldiğince Arapça orijinalini ve İngilizce tercümesini beraber takip etmeye ve referanslarda göstermeye çalıştık; bkz. İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Hâss ve'l-mahsûs*, ed. Henri Blumberg, The Mediaeval Academy of America, Cambridge 1972; *Averroes Epitome of Parva Naturalia*, Arapça, İbranice ve Latince nüshalarından çev. Harry Blumberg, The Mediaeval Academy of America, Cambridge 1961. Bundan sonra Arapça aslına ve İngilizce tercümesine "*el-Hâss ve'l-mahsûs*, (Ar.) veya (İng.)" şeklinde atıfta bulunulacaktır.

68 Aristo, rüya olgusunu dış dünyadaki duyu objelerinin ortak duyuda bırakmış oldukları izlerle açıklamaktadır. Dış dünyadan alınan duyu objelerinin kendilerine has sûretleri burada birleştirilmekte ve cisme benzer daha soyut imajlar ve temsiller ortaya çıkmaktadır. Aristo, uykudaki rüyaları bu ortak duyudaki benzer imajlarla açıklamaktadır. Bundan dolayı da rüyaların inkârını duyu objelerinin inkârı ile eş tutmaktadır; bkz. Aristo, *De Somniis*, 462a 29-3. İleride de görüleceği üzere İbn Rüşd'e göre bu, sadece rüya olgusunun kısmî bir parçası olan yalancı rüyaları açıklayabilmektedir.

İbn Rüşd bu tür idrâkleri ispatlama hususunda Aristo'dan daha başlanğıçta ayrılarak, insanların kendi tecrübe alanlarına dayanır. Ona göre gelecekte vukû bulacak bir olay hakkında kendisini uyarın bir rüya görmemiş hiçbir insan yoktur. Nitekim insanlar kendi başlarına gelen bu tür idrâkleri düşündüklerinde bu tür idrâklerden ortaya çıkan bilginin zatî olduğunu ve fâil bir tabiattan kaynaklandığını, tesadüf ile açıklanamayacağını fark edeceklerdir. Rüya dışındaki bu tür diğer idrâkler ise, her ne kadar biz müşâhede etmesek de gerçekten meşhur haberdirlir.⁶⁹ Meşhur rivayetler ise ya tamamen ya da kısmen doğru olup tamamının yanlış olması imkânsızdır. Dolayısıyla onların biri hakkında yapılan tartışma hepsi için geçerlidir.⁷⁰

Hatırlanacağı üzere “meşhur” kavramı *hadis usûlî* ilminde de oldukça geniş bir şekilde tartışılmaktadır. Dikkatli incelendiğinde, İbn Rüşd'ün kehânet ve nübüvvetin ispatı için tarih ilmine ve tarihî rivayetlere dayandığı fark edilecektir. İbn Rüşd'ün vurguladığı şekliyle *meşhur rivayet* tamamen yalan olamayacak olan haberdır ve nübüvvetin varlığını ispat için yeterli görülmüştür. Böylece din-felsefe ilişkilerinin merkezî konumunda yer alan nübüvvetin ispat edilmesinde, İbn Rüşd'ün başvurduğu kaynak, tarihî rivayetler (meşhur haber) olmaktadır. İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı nassları esas alarak kelâmî meseleleri incelediği *el-Keşf* adlı eserinde⁷¹ sergilemiş olduğu tavırla aynıdır. Filozof, kendisinden önceki kelâmcıların nübüvveti temellendirmede büyük ölçüde mucizelere dayanan yöntem ve yaklaşımlarını eleştirdikten sonra, kendisi nübüvveti ilk önce mütevâtir haberlere, yani tarihî rivayetlere daha sonra da sunmuş olduğu peygamber tanımına dayanır.⁷² Konunun ayrıntıları farklı bir çalışmanın konusu olmakla beraber burada dinî eseri olarak kabul edilen *el-Keşf* ile felsefî eseri sayılan *Telhîsu Kitâbi'l-Hâss ve'l-mahsûs* arasındaki tutarlılık ve sürekliliği vurgulamak, İbn Rüşd'ün farklı iki düşünce yapısının olup olmadığını ve

69 İbn Rüşd'ün sâdık rüyalar da dâhil ilâhî idrâklerin varlığını ispat etmek için şahsî tecrübelerin dışında dayandığı ikinci temel, hadis usûlî ilminde de oldukça geniş bir şekilde tartışılan “meşhur” kavramıdır. İbn Rüşd'ün vurguladığı şekliyle meşhur haber tamamen yalan olamayacak olan haberdır. Aristo'daki karşılığı için bkz. *Topica*, 100b 21-23.

70 İbn Rüşd, *el-Hâss ve'l-mahsûs*, s. 66-67 (Ar.); s. 39-40 (İng.).

71 İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, nşr. Mustafa Abdülcevad İmran, el-Mektebetü'l-Mahmudiyye, 3. bsk., Kahire ts. Eser Türkçe'ye *Felsefe-Din İlişkileri* başlığı altında *Fasl*'la beraber tercüme edilmiştir; bkz. *Felsefe-Din İlişkileri*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1985, s. 185-364.

72 İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 128.

ya dinî eserlerinde gizleme veya perdelemelerin bulunup bulunmadığını tespit edebilmek bakımından önemlidir.

İbn Rüşd'e göre, rüyanın mâhiyeti hakkında yapılacak tartışma, bu türdeki diğer idrâkler için de yani kehânet ve nübüvvet için de geçerlidir. Çünkü bu tür idrâkler, birbirlerinden sadece sebeplerinin azlığı veya çokluğu bakımından farklılaşırlar. Bunların isimlerinin farklı olmasının sebebi cumhûrun/avâmın onların sebeplerini farklı kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim insanlar rüyanın sebebini meleklerle, kehânetin sebebini cinlere ve vahyin sebebini de vasıtasız veya özel bir vasıta ile yüce Allah'a atfederler. Aynı şekilde vahiy, mutluluğun mâhiyetini bildirmesi ve insanı mutluluğa ulaştıracak şeyleri açıklaması sebebiyle diğerlerinden ayrılır. Endülüslü filozofun peygamberlerin getirmiş olduğu vahyi tanımlamada kullanmış olduğu mutluluk eksenli açıklamalarını *el-Keşf*'te⁷³ ve *Tehâfütü't-Tehâfüt*'te⁷⁴ sunmuş olduğunu burada vurgulamamız, değerlendirme bölümünde sunacağımız açıklamalar bakımından önemlidir. Ayrıca İbn Rüşd, Aristo'nun, sadece rüya sözkonusu olduğunda bu idrâk türlerinden bahsetmiş olduğunu özellikle belirtmektedir.

Endülüslü filozof bu idrâkleri ele alırken rüyaların sâdık ve yalan rüyalar olmak üzere iki kısım olduğunu belirtir.⁷⁵ O, bu incelemesini devam ettirirken araştıracağı soruları şu şekilde tespit eder:⁷⁶

1. Bu iki tür rüya, nefsin hangi kısmına nisbet edilebilir?
2. Sâdık ve yalan rüyaların fâil sebebi nedir?
3. Sâdık rüyalar niçin ve nasıl oluşurlar?
4. Kaç sınıftırlar?
5. Hangi tür bilgi rüyalarda oluşur?
6. Niçin özellikle uyku zamanına mahsusturlar?

73 İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 128.

74 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, ed. Mourice Bouyges, Dâru'l-meşrik, Beyrut 1987, s. 580-583; Türkçesi: *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Mehmet Dağ-Kemal Işık, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun 1986, s. 330.

75 Sâdık ve yalancı şeklindeki ayırım, Aristo'da çok belirgin değil iken İbn Rüşd'de bu durum hem çok açık ve hem de çok vurguludur. Ayrıca o, rüyalar hakkındaki açıklamalarını büyük ölçüde bu ayırıma dayandırır. Aristo'da sadece *De Somniis*, 460b 4'te bu ayırıma yönelik bir îmâ bulunmaktadır.

76 Aristo ile karşılaştırılmalı olarak düşünüldüğünde, İbn Rüşd açısından bu soruların Aristo'dan farklı kaynakları olduğu görülmektedir.

7. Bazı insanlar rüya hususunda niçin üstündürler? Bazıları yalan rüya görmesine rağmen bazıları niçin sâdık rüya görmektedirler?
8. Bazı insanlar rüya tabirinde iyi olmalarına rağmen bazıları niçin iyi değildir?⁷⁷

B. Rüyanın İnsan Tabiatında Gerçekleşme Mekanizması

İbn Rüşd'e göre göre, uyuyan kişi o anda dış dünyada duyu objesi olmamasına rağmen görüyormuş, işitiyormuş, kokluyormuş, tadıyormuş veya dokunuyormuş gibi hissedebildiğine göre uykudaki bu hareket, uyanıklıktaki hareketin bittiği yerde başlıyor olmalıdır. Müfekkire ve hafıza⁷⁸ uykuda faâl olmadığından, bu hareketin başladığı güç, sürekli aktif halde bulunan mütehayyile yetisi olmalıdır. Nitekim mütehayyile gücü sürekli olarak faâl olup imajları veya onların benzerlerini üretmekte ve bir hayalden diğerine koşmaktadır. Mütehayyile gücü bunu bazen hafıza gücündeki objelerle, bazen ortak duyuadaki eserle,⁷⁹ bazen de birazdan açıklanacağı üzere haricî bir kaynak sebebiyle yapmaktadır. İbn Rüşd'e göre bu olay iki şekilde gerçekleşebilir: Tahayyül gücü ya kastedilen mananın bizzat kendisiyle veya ona delâlet eden bir benzeri ve bir kopyası ile karşılaşmaktadır. Şu âna kadar yapılan tartışmalardan, sâdık ve yalancı rüyaların, öncelikle nefsin tahayyül gücüyle alakalı olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.⁸⁰

Endülüslü filozof, duyu objesinin dış dünyada olmamasına rağmen sanki beş duyu ile hissediyormuş gibi kişinin tahayyül gücü ile rüya görmesinin nasıl mümkün olduğu sorusuna şu şekilde cevap vermektedir: Burada tahayyül gücünün duyu objelerini idrâk hususunda uyanıkken karşılaştığı hareketin tam zıddı bir hareket gerçekleşmektedir. Uyanıkken öncelikle duyu objeleri duyuları, daha sonra da ortak duyu mütehayyileyi harekete geçirmektedir. Uykuda ise mütehayyile ya dış dünyadan veya hafızadan alarak objenin kopyasını çıkardıktan sonra ilk önce ortak duyuyu, ortak duyu da ilgili duyuyu harekete geçirmekte-

⁷⁷ İbn Rüşd, *el-Hâss ve'l-mahsûs*, s. 68 (Ar.); s. 40 (İng.).

⁷⁸ İbn Rüşd burada hafıza gücünün müfekkire gücü ile ilgili olan kısmının aktif olmadığını kastetmiş olmalıdır. Zira mütehayyile gücünün genel olarak rüyalarda objelerin sadece hayallerini elde etmek için hafıza gücünü kullandığını biliyoruz. Bu, doğrudan hafızanın saklamış olduğu objelerin hayalleri ile objeler hakkındaki yargıları arasındaki ayırma dayanmaktadır.

⁷⁹ Filozof burada kullanmış olduğu "eser" kelimesi ile, dış dünyadaki duyu objelerinin ortak duyuda bırakmış olduğu etkileri kastetmektedir.

⁸⁰ İbn Rüşd, *el-Hâss ve'l-mahsûs*, s. 69 (Ar.); s. 41 (İng.); Maroth, "The Science of Dreams in Islamic Culture", s. 235.

dir. Böylelikle dış dünyada duyu objesi hazır olmasa bile kişinin duyu objelerini varmış gibi idrâk etmesi ve onlardan etkilenmesi mümkün olabilmektedir. Zira duyu organlarında bulunan duyu objelerinin uyanıkken olduğu gibi dışarıdan elde edilmesi ile uykuda olduğu gibi içeriden elde edilmesi arasında hiçbir fark bulunmamaktadır. İbn Rüşd'e göre, mütehayyilenin çok aktif olması sebebiyle buna benzer bir durum hasta ve aşırı korkan bir kimsenin başına da gelebilir. Zira mütehayyilenin faaliyeti çok aktif olduğunda, kendisini harekete geçiren ortak duyuyu da harekete geçirebilmektedir. Uykuda müfekkire gücünün bağları zayıflayıp bu gücün idare ve kontrolünden kurtulan tahayyül gücünün hareketi son derece artar. Ona göre, aynı şekilde hasta ve aşırı korkan bir kimsede de⁸¹ müfekkire gücü zayıfladığından, benzer durumlar, kişi uyanık olmasına rağmen meydana gelebilmektedir. Filozofumuza göre bütün bu tartışmalardan, doğru veya yanlış olsun bütün rüyaların öncelikle mütehayyile gücüne nisbet edilmesi gerektiği sonucu ortaya çıkmaktadır.⁸²

C. Rüyanın Fâil Sebebi ve İnsanla İlişkisi

Filozofumuz rüyaları mütehayyile gücüne bağladıktan sonra, sâdık ve yalancı rüyaların fâil sebeplerini araştırmaya başlar. Sâdık rüya, tabiatı itibarıyla insanlar için meçhul olan bir şeyin bilgisine delâlet etmektedir. Rüyanın bildirdiği bilgi veya yargı, insanlarda bulunan önceki bir bilgi, düşünce veya öncüller yoluyla elde edilen kavramsal bilginin yolu olan akıl yürütmeden kaynaklanmaktadır. İbn Rüşd *Kitâbu'l-Burhân*'a atıfta bulunarak tasavvur ve tasdîki önceleyen iki tür bilginin bulunduğu bildirir: Fâil ve hazırlayıcı bilgi. Buna göre uykuda hâsıl olan bilginin fâil sebep tarafından öncelenmediği gayet açıktır. Fakat filozofumuza göre, onun hazırlık türünden bir bilgi ile öncelenip öncelenmediği hususu ise tartışmalıdır. Bu bilgi, cehâletten sonra insanda oluştuğuna ve bilkuvve iken bilfiil olarak var olduğuna, ayrıca bu bilgiyi üretecek fâil bir sebep olmadığına göre, bu bilginin insanda ortaya çıkış hali ilk öncüllerin insanda ortaya çıkış haline benzemektedir. Durum böyle olduğuna göre ikisinin de fâil sebebi bir ve aynı cinsten olmalıdır.⁸³

81 Aristo bu konuyla ilgili korkan ve yüksek ateşi olan hasta örneklerini ayrıntılı bir şekilde vermiş olmasına rağmen İbn Rüşd, metinde de gördüğümüz gibi onlara sadece birer kelime ile işaret etmektedir; bkz. Aristo, *De Somniis*, 460b 5.

82 İbn Rüşd, *el-Hâss ve'l-mahsûs*, s. 69-71 (Ar.); s. 42 (İng.).

83 İbn Rüşd, *el-Hâss ve'l-mahsûs*, s. 71-72 (Ar.); s. 42 (İng.).

İbn Rüşd gerek *Fizik* şerhlerinde gerekse *Kitâbu'n-Nefs* şerhlerinde genel olarak bilkuvve halden bilfiil hale çıkan her şeyin bir fâili olduğunu ve bunun da zorunlu olarak bilkuvve halden bilfiil hale çıkan şey cinsinden olması lazım geldiğini ve bu bilginin fâilinin bilfiil akıl⁸⁴ olması gerektiğini belirtir. Ona göre, bu verici, varlığı *Kitâbu'n-Nefs*'te açıklanan ve teorik bilimlerin küllî ilkelerini veren ilke olmalı ve bu iki verilen şey de aynı cinsten olmalıdır. Nazarî çalışmalar ile rüyalarla bilgi edinme arasındaki fark ise teorik bilgilerde meçhulün bilgisini üreten küllî ilkeler verilirken, rüyada meçhul bilginin kendisinin vasıtasız olarak verilmesidir. Bundan dolayı bu tür bir bilgi verilmiş tarzı son derece hayreti mücib olmaktadır.

İbn Rüşd burada kendi konumunu diğer filozoflardan ve okullardan ayıştıracak önemli bir soruyu sormaktadır: Bu türden bir bilgi verilmesi insan için mümkün olduğuna göre, insanın, varlıkların bütün cinslerine ait meçhul bir bilgiyi elde etmesi mümkün müdür yoksa bu durum bazı cinslerde mümkün olmaksızın sadece muayyen cinsler için mi mümkündür? Endülüslü filozofa göre, rüyanın teorik işlerle/bilimlerle ilgili olmadığı, ancak geleceğe dair işler hakkında olduğu kendiliğinden anlaşılmaktadır. Bu türden bilgi verilmesi son derece şerefli olup ihtiyâr/özgür seçim ilkesinden daha şerefli ve üstün bir ilkeye nisbet edilmektedir. O, rüyada bu türden bilgi elde etmeyi ilâhî bir iş ve insanın üzerindeki tam bir inâyet olarak isimlendirir.⁸⁵

İbn Rüşd'ün nübüvvetin mâhiyetini ilâhî idrâkle açıklayıp bundan dolayı da nübüvvetin Allah'a ve ilâhî varlıklara yani meleklerle atıfta bulunduğunu bildirirken⁸⁶ aktardığı anekdot da oldukça ilgi çekicidir. Filozof bu tür bir değerlendirmeden dolayı Sokrat'ın Atina halkı ile tartışırken onlara “Ey kavmim! Sizin ilâhî hikmetinizin bâtil bir şey ol-

84 İbn Rüşd burada kullandığı “akıl bilfiil” kavramı ile akıl tasnifindeki ilâhî ilke olan faâl akıl kastetmiş olmalıdır. Zira *Kitâbu'n-Nefs*'te ilk öncülleri veren ilkenin faâl akıl olduğu belirtilmişti.

85 İbn Rüşd, *el-Hâss ve'l-mahsûs*, s. 72-73 (Ar.); s. 43 (İng.).

86 Aristo ise Tanrı'dan kaynaklandığı iddia edilen rüya ve vahyi açık bir şekilde inkâr etmektedir. Doğrusu inkâr gerekçesi de rasyonel olmaktan ziyade sosyal ve politiktir. O, böylesi bir bilginin toplumun düşük kesimlerine verilmesini kabul etmemektedir; bkz. Aristo, *De Divinatione*, 463b 15. Fârâbî ise Aristo'nun bu tavrını daha farklı bir şekilde yorumlar. Ona göre Aristo, yukarıda zikredilen eserinde rüyaları araştırmıştır. Fakat mertebeye nefsten daha yüksek manevî ilkeler olmaksızın gelecekte haber veren rüyaların açıklanması imkânsız olduğundan tartışmayı kısa kesmiştir; bkz. Fârâbî, *Aristo Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974, s. 101.

duğunu söylemiyorum. Fakat ben, benim hikmetimin insanî bir hikmet olduğunu söylüyorum”⁸⁷ dediğini bildirmektedir. Onun Sokrat’tan aktardığı bu anekdot din ile felsefe arasındaki ilişkiyi, İbn Rüşd’ün nasıl kavradığını göstermesi bakımından ilgi çekicidir. İbn Rüşd bu iki farklı alanın varlığını kabul etmekte ve ikisini çatışan unsurlar olarak görmemektedir.⁸⁸ Diğer bir ifade ile, teorik çalışmalar sayesinde din ile felsefenin verilerini zihninde toplayan ve sentezleyen İbn Rüşd için iki alan da önemlidir. Bilginin oluşumunda -eğer filozofların farklı dinlere mensup olabildiği göz önüne alınacaksa- subjektif ve -yine felsefe filozofların konuştuğu evrensel bir dil olarak kabul edilecekse- objektif boyutların iç içe olduğu kabul edilmelidir. Bütün bu veriler, İbn Rüşd hakkında yapılan Batılı çalışmalarda zaman zaman beliren, onun dinî ve felsefî eserlerinde iki farklı dünyanın bulunduğuna dair imâları dikkatlice ele almayı gerektirmektedir.

İbn Rüşd, Aristo modeli çerçevesinde rüya olayını izahta bir sorunla karşı karşıyadır. Metafizikteki tartışmalarda bu tür bilginin vericisinin maddeden tamamen yoksun olan akıl olduğu ve bu tür ayrık akılların yalnızca küllî tabiatları idrâk ettiği⁸⁹ ve onların yalnızca kendi özlerine, cevherlerine uygun küllî bilgiyi verebilmelerinin mümkün olduğu belirtilmişti. Bu durumda rüyalarda insanın elde etmiş olduğu cüz’î bilgi nasıl izah olunacaktır?⁹⁰ Tabiatları cüz’îleri idrâk etmek olmadığından, ayrık akılların cüz’î bir bilgiyi vermeleri imkânsızdır. Öte yandan küllî sûret yalnızca maddede var olmasından dolayı maddede müşahhaslaşmaktadır. Şayet ayrık akıllar için şahsî idrâk mümkün olabilseydi, bunun zorunlu olarak maddî olması ve bu ilişkinin de fiil-infiial (etki-edilgi) ilişkisi şeklinde gerçekleşmesi gerekirdi. Diğer bir ifade ile İbn Rüşd, ayrık akılların sahip olduğu küllî bilgi ile insanların rüyalarda elde ettikleri cüz’î bilgi arasındaki ilişki meselesinin Meşşâî gelenek ve anlayış içinde çözümlenmesinin zorluğunu fark etmiş görünmektedir.

Endülüslü filozof bu süreci daha yakından bilebilmeyi çok arzulamakta, hatta faâl aklın belli bir zamana, mekâna, insanlardan bir sınıfa ve bu sınıftan da sadece birine mahsus şahsî sûretleri nasıl verdiğini anlamak istemektedir. Ancak o, hakkında zorlukla ve az bilgi edinebildiğimiz bu gerçekliği inkâr etmez. Rüyaların ve onlarda elde edi-

87 Aristo, *Apology*, 20d.

88 İbn Rüşd, *el-Hâss ve’l-mahsûs*, s. 74 (Ar.); s. 43 (İng.).

89 Bu ifadeler de İbn Rüşd’ün yukarıda sâdik rüyaların fâil sebebi olan bilfiil akılla neyi kastettiğini açığa kavuşturmaktadır.

90 Maroth, “The Science of Dreams in Islamic Culture”, s. 235.

len bilgilerin insanların yalan ifadeleriyle ve hatalarıyla açıklanamayacağını açıkça bildirir. Diğer bir ifadeyle ona göre de, rüya hadisesi insanların kuruntu ve vehimleriyle açıklanabilecek bir olay değildir. Nitekim ısrarla, herkesin bu türden tecrübelerine sahip olduğunu belirtir. Herkes kendisi, akrabaları, hemşehrileri veya tanıdığı diğer insanlar hakkında, gelecekte olabilecek olaylara dair uykusunda uyarılmıştır.

Filozofumuza göre, iki husus açıklığa kavuşturulmalıdır: Birincisi küllî bir tabiattan cüz'î bilgiler nasıl hâsıl olmaktadır? İkincisi, cüz'îler hakkındaki bilgi niçin sadece muayyen bir insana verilmektedir? İbn Rüşd bu konunun insan idrâki bakımından gerçekten zor olduğunu, fakat buna rağmen insanın kendini zorlaması gerektiğini, zira mutluluğun özünün bundan başka bir şey olmadığını belirtir.⁹¹

İbn Rüşd bu sorunları çözmek gayesiyle, sistem içi rasyonaliteyi nasıl işlettiğinin güzel bir örneğini sunarak, çok sık yaptığı gibi sorunu en başından alıp, fizikî âlemdeki varlığa ve bunların fâil sebeplerine kadar geri götürür. Yapacağı bu açıklamalar aynı zamanda onun Allah-âlem ilişkisini nasıl kurguladığının anlaşılması bakımından da önemlidir. Fakat asıl konumuz olan rüyalar açısından ise bu açıklamalar psikolojinin bir problemi olan rüyanın açıklanabilmesi için fizik ve metafiziğin verilerinden nasıl yararlanılabileceğinin güzel bir örneğidir. Endülüslü filozof burada evrendeki düzeni ve aklî yapıyı sunmaya çalışmaktadır. Bu sunuş ise rüyalardaki bilgilerin küllî kaynağı olan ilkeyi temellendirmekle doğrudan ilişkili olup, böylece *rüyanın imkânı* evrenin aklî bilgisi çerçevesinde izah edilmeye çalışılmaktadır.

İbn Rüşd, zamanında hâkim olan Aristocu bilim modelini kullanarak evrenin aklî yapısını şöyle tasvir eder: Evrendeki varlıklar ferdî cevherler ve ferdî arazlar olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Cevherlerin fertleri ise unsurların parçaları olan basit cevherler ve mürekkebb cevherler olmak üzere iki kısımdır. Mürekkebb fertler de ayrıca bitki ve hayvanlar gibi nefis sahibi olanlar; madenler ve benzerleri gibi nefis sahibi olmayanlar olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Arazların fertleri ise basit cevherlerde var olanlar ve mürekkebb fertlerde var olanlar olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Aynı şekilde bu son sınıf arazlar da nefis sahibi mürekkebb varlıklarda bulunan arazlar ve nefis sahibi olmayan arazlarda bulunan arazlar olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bununla beraber bunlardan her biri ya tabiat itibarıyla veyahut da hür irade ile var olmaktadır.⁹² Aristocu modeli kullanan İbn Rüşd'ün gözünde tüm varlığın özeti bu şekildedir. Rüya konusu bakımından onun asıl

91 İbn Rüşd, *el-Hâss ve'l-mahsûs*, s. 74-75 (Ar.); s. 43-44 (İng.).

92 İbn Rüşd, *el-Hâss ve'l-mahsûs*, s. 75-76 (Ar.); s. 44 (İng.).

vurgulayacağı husus bu varlıkların ortaya çıkışındaki sebep-sonuç ilişkisi yani evrendeki düzen ve aklî yapıdır.

Ona göre ferdi cevherlerin hepsi kendi etkin sebebi tarafından belirlenmiş olup tesadüfen ortaya çıkmamıştır.⁹³ Evrenin yapısının ve gelişim sürecinin tesadüfle izah edilmesinin rüyalarda elde edilen bilginin imkânını ortadan kaldıran bir yönü bulunmaktadır. Zira evrenin tesadüf veya rastlantı ile açıklanması, onun arkasındaki aklî yapıyı, küllî bilgiyi, onun kaynağını ve kısaca onunla ilişki kurmakla açıklanan rüya türü idrâkleri inkâr anlamına gelecektir. Filozofumuz burada tesadüf konusuna bu bağlamda değinir.

İbn Rüşd *el-Kevn ve'l-fesâd*'da dört unsuru, homojen ve birleşik cisimlerden oluşan cansız cisimlerin oluşumlarını, bunların birbirlerine dönüşümlerini ve semâvî cisimlerin hareketleriyle olan ilişkilerini açıklar. Semâvî cisimler düzenli hareketleriyle⁹⁴ homojen cisimlerin uzak fâil olurken, unsurlar ise onların yakın fâil sebebi olmaktadır. Aynı şekilde canlılar âlemindeki var oluşta da bir düzen ve fâil sebepler bulunmaktadır. İbn Rüşd'e göre üreme organına sahip olan canlılarda bu fâil sebepler tohum ve faâl akıl iken; üreme organına sahip olmayan canlılarda bu unsurlar, semâvî cirimler ve faâl akıldır. Endülüs'lü düşünürün evrendeki var oluşu izahta kullandığı, sebep sonuç ilişkisi çerçevesindeki düzen fikrinin, yakın fâil, uzak fâil, semâvî cirimler ve faâl akıl kavramlarının, rüya fenomeninin açıklanmasında önemli olduğunun burada vurgulanması gerekir. İbn Rüşd bu bağlamda şöyle der:

“Bütün bu fertler belirli var oluş tarzlarına sahip olduklarına ve onların bu tabiatları ayrık sûretlerin indinde akledilmiş olduğuna göre, bu fertlerin ayrık sûretlere nisbetleri, sanat eserinin sanatçıya olan nisbeti gibidir.⁹⁵ Tabiatta zâtı itibariyle var olan hiçbir fert kendisini öncele-

93 Cevherin fertlerinin tesadüfen ortaya çıkmayıp fâil sebeplerin sonucunda meydana gelişi ile ilgili olarak bkz. Aristo, *Physica*, 196b 10 vd.; a.mlf., *Metaphysica*, 983a 24 vd.

94 Semâvî cisimlerin hareketleri dairesel olarak belirlenmiştir.

95 İbn Rüşd, *el-Hâss ve'l-mahsûs*, s. 76-77 (Ar.); s. 44-45 (İng.). İbn Rüşd rüya ile evrenin ve var oluşun aklî yapısı arasındaki ilişkiyi vurgulama bağlamında şöyle der: “Cevherlerin dışındaki arzuların fertlerinin ise bazıları tabii; bazıları irade ile ve diğer bazıları ise tesadüf ile var olur. Tesadüf ile var olanların muayyen ve sınırlı sebepleri olmadığı için akledilebilir hiçbir tabiatları bulunmayıp, insanların onların hakkında bir bilgiye sahip olabilmemesi imkânsızdır. Sınırlı sebeplere sahip olan ikinci sınıfın ise zorunlu olarak akledilebilir küllî bir tabiatı bulunmaktadır ki bu da İlk Sebep'tir. Bundan dolayı zâtı sebeplere sahip olması sebebiyle onun zâtı bilgisinin olması zorunludur. Çünkü orada zâtı itibariyle var olan sebepler bulundu- ✍

yen bir bilgi bulunmaksızın var olmamaktadır. Aynen Aristo'nun dediği gibi sanat sahibinin âleti ancak bu sanat sahibinin bilgisi kadar hareket etmektedir.”

İbn Rüşd evrenin ve var oluşun bir aklı yapısının bulunduğunu iyice vurguladıktan sonra, rüyaların nasıl gerçekleştiğini şöyle açıklar:

“Mufânk/ayrık akıl gelecekte olacak ferdin küllî tabiatını -aklı sebeplerini- hayalî nefse cüz'î olarak verir ve maddede olması sebebiyle mütehayyil nefis onları cüz'î olarak kabul eder. Mütehayyile gücü, bu ma'kulün kendisini veya onun benzerini almaktadır. Mufânk akıl nefse yetkinlikleri küllî olarak verir ve madde de onu cüz'î olarak kabul eder. O, mütehayyile gücüne de yetkinliğini küllî olarak verir ve nefis de cüz'î olarak kabul eder.”⁹⁶

Metinden de anlaşıldığı üzere, rüyada en önemli yeti, mütehayyile gücü ile evrenin aklı ve küllî bilgisine sahip olan ayrık akıl yani faâl akıldır. Böylece rüyada gerçekleşen eylem, normal şartlarda gerçekleşen duyu algısının tam tersidir. Filozofumuza göre beş duyu ve mütehayyile güçlerinin fiilleri, ilk yetkinliklerini veren ayrık akıl olan faâl akıl ile son yetkinliklerini veren duyu objeleri ile gerçekleşmektedir. Uyku veya ona benzer hallerde gerçekleşen ruhânî idrâkte ise hareket duyu objesiyle değil, faâl akıl ile başlamaktadır. İbn Rüşd bu olguyu şu örneklerle açıklar: Usta bir doktor Ali'nin bedeninde ve nefsinde muayyen bir vakitte olabilecek bir şeyi iki öncül ile bilebilir. Birincisi küllî ma'kuldür. İkincisi ise duyu güçleriyle algılanan cüz'î bilgidir. Rüyalarda gerçekleşen uyarılar da aynen böyledir. Dolayısıyla bilgi akıl tarafından sağlanan küllî ve mütehayyile gücüne iletilen ve küllî konu ile de alakalı bulunan cüz'î ile tamamlanmaktadır. İbn Rüşd böylece nübüvvet de dâhil ilâhî idrâklerin imkânını yani bunların insanın fizyolojik ve psikolojik yapısında nasıl gerçekleştiğini açıklamaktadır. Bundan sonra ise yukarıda sunmuş olduğu sorulardan bir diğerini cevaplandırmaya geçecektir.

ğuna göre akledilsin veya akledilmesin o, küllî tabiat indinde akledilebilir. Oluş ânının insandan çok uzak olması nedeniyle kıyas ile var oluşunun bilgisi elde edilemeyen varlıklar bulunmaktadır. Çünkü muayyen bir var oluş tarzına sahip olmalarına rağmen insanlar bunların var oluş sebeplerini kuşatamamaktalar. İnsanoğlu ancak bu sebeplerden daha şereflilerini ve yaygın küllîleri idrâk edebilmektedir. İnsanın idrâk ettiği sınıfların ve derecelerin arasında neredeyse sonsuz sayıda ince dereceler bulunmaktadır.”; *el-Hâss ve'l-mahsûs*, s. 78 (Ar.); s. 45-46 (İng.).

⁹⁶ İbn Rüşd, *el-Hâss ve'l-mahsûs*, s. 79 (Ar.); s. 46 (İng.); Aristo, *De Generatione Animalium*, 735a 1; a.mlf., *Physica*, 194b 1.

D. Rüyadaki Semboller ve Rüya Gören Kişinin Çevresi

Endülüslü filozofa göre, kişinin, küllî tabiatında ortak bulunan diğer cüz'î olaylar olmaksızın, sadece kendi zamanına, mekânına, bedenine ve kavmine has olan şeyleri idrâk edişinin sebebi ise şudur: İnsanda bu idrâkte tasdîkin gerçekleşmesi için iki tür öncü bilgiden birine ihtiyaç vardır. Bu da tasdîki hazırlayan yani tasdikten önce gelen tasavvur bilgisidir. İnsan bu bilgi ve öğrenimi yalnızca daha önce karşılaştığı, tanıdığı ve hâssaten önem verdiği fertler hakkında elde etmektedir. Aksine, tanımadığı bir kişi hakkında, tanıdığı insan hakkında elde etmiş olduğu bilgiyi elde etmesi imkânsızdır. Zira bu tasdikte her ne kadar fâil bilginin önce bulunması bir şart olmasa da hazırlayıcı bilginin/tasavvurların önce bulunması şarttır.⁹⁷

Mütehayyile gücünün aklın verdiği küllî bilgi altındaki gerçek ferdin manasını değil de niçin çoğunlukla ona benzer olanın bilgisini getirdiğine dair soruyu ise filozofumuz şöyle cevaplandırır: Duyu objesinin iki tür sûreti bulunmaktadır; birincisi asıl duyu objesine benzer olan ruhânî sûret, ikincisi ise duyu objesinin benzerinin değil de asıl kendisinin sûretidir. Benzer olan sûret duyu objesinin gerçek sûretinden daha fazla küllinin tabiatına yakın olduğu için daha fazla ruhânîdir. Bundan dolayı hayal gücü ma'kulün manasını ruhânî olarak kabul ettiğinde, özünün el verdiği ölçüde onu daha mükemmel bir şekilde kabul eder. Bununla beraber bazen de cismanî olarak kabul edip, uykuda sûretin benzerini değil, bizzat kendisini de görebilir.

E. Rüya ve Uyku

İbn Rüşd'e göre bu tür idrâklerin niçin uykuya has olduğu sorusunun cevabı şudur: Nefs, dayanağı bakımından bir olmasına rağmen çok çeşitli güçlere sahiptir. Bu güçlerden bir kısmını kullandığında diğer kısmı zayıflamaktadır. Mesela dış idrâk güçlerini kullandığında iç idrâk güçleri; hareket ettirici güçleri kullandığında idrâk güçleri zayıflar. Yine aynı şekilde bâtinî güçlerinden bazılarını kullandığında, kullanmadığı diğer yetiler zayıflamaktadır. Mesela mütehayyile gücü, müfekkire gücü kullanılırken zayıflamakta; hayal gücünün fiili ise, tam tersi durumda yani, müfekkire gücü zayıfladığında kuvvetlenmektedir. Nefsin güçlerinden bir cins veya bir tür âtıl olduğunda geride kalan güçler kuvvetlenmektedir. Bazen nefis, bir gücünü kullanırken diğer güçlerin fiillerini iptal etmekle kalmaz, onların organlarını da iptal edebilir ve bu organ işlek durumdaki hayal gücüne tâbi olabilir.

⁹⁷ İbn Rüşd, *el-Hâss ve'l-mahsûs*, s. 80-81 (Ar.); s. 47 (İng.).

Nefsin bu fiili duyuların hiç algılamadığı ve daha önce hiç görmediği bir şeyi hazır etme ânındaki durumuna benzemektedir.⁹⁸ Nefs, böyle bir durumda muhayyile, hafıza ve müfekkire olmak üzere üç dâhilî gücünü aktif olarak kullanır.

Filozofumuza göre, bütün bu şartlar göz önüne alındığında, hayal gücünün fiili uykuda en mükemmel ve en ruhânî durumda olmalıdır. Zira uyku halinde dış duyular ile organlarının âtil kalmasıyla nefis içe yönelmektedir. Dış duyular hareketsiz olduğunda iç idrâk güçlerinin fiillerinin daha mükemmel olduğunun delili şudur: Çok derin ve yoğun olarak düşünen kişiler, duyularını sanki uykuya dalmış gibi içe yönelmekte ve düşünme güçlerini keskinleştirmek için dış duyuları hareketsiz hale getirmektedirler. Yine bu sebepten dolayı, görme veya işitme duyusundan yoksun olarak doğanların, iç idrâk güçlerinin fiilleri daha mükemmel olmaktadır. Aynı sebepten ötürü vahiy, dış idrâk güçlerinin âdetâ iptal olduğu, baygınlığa benzer bir haldeyken gelmektedir. Bu durumda iç idrâk güçleri güçlü bir şekilde hareket ettiklerinden, dış duyular tutulmakta ve bunun sonucu uykuya benzer bir hal ortaya çıkmaktadır. Benzer durumlarla karşılaşan insanlar hakkında ise “ruhları yükseldi” denilmektedir. Hatta bazen uykuda idrâk ettiği şeyi uyanırken idrâk eden kişiye de rastlanabilmektedir. Bu kişi sözkonusu şeyin benzerini değil de bizzat kendisini de görmüş olabilir. Hz. Ömer’den rivayet edilen “Ey Sariye, dağa” sözünü buna örnek olarak zikredebiliriz.⁹⁹

F. Rüyanın Gaye Sebebi

Endülüslü filozofa göre bu tür idrâkler gaye sebep açısından insan için tam bir inâyettir. İnsanın gelecekte faydalı veya zararlı olacak işleri kavrayabileceği fikir ve akıl gücünün sağladığı idrâk ve bilgi kusurlu olduğundan, kendisini hazırlaması ve tedârikli olması ve ayrıca iyi şeyler meydana geldiğinde bundan hoşlanması ve tat alması için, rüyalar önemli uyarılarla ve ruhanî idrâklerle donatılmıştır. İbn Rüşd bu bağlamda sâdik rüyaların nübüvvetten bir parça olduğunu söyleyip, Kur’ân-ı Kerîm’e atıfta bulunarak, benzer bir durumun Kral’ın gördüğü ve anlamını Hz. Yûsuf’a sorduğu rüyada da gerçekleştiğini belirtir.¹⁰⁰

98 İbn Rüşd, *el-Hâss ve'l-mahsûs*, s. 82-83 (Ar.); s. 48 (İng.).

99 İbn Hacer Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, Nahdatu'l-Mısır, Kahire 1970, c. III, s. 6; İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1979, c. III, s. 42.

100 Yûsuf, 12/42-57.

G. Rüya Tabiri

İbn Rüşd rüyaların gaye sebebini açıkladıktan sonra, Hz. Yûsuf'un yaptığı gibi rüyaların niçin tabire ihtiyaç duyduğunu ve iyi bir rüya tabircisinin taşıdığı özellikleri açıklamaktadır.

İbn Rüşd'e göre rüya tabircisi tabiatı itibariyle rüyada olan benzer sûretleri ve sembolleri anlamada kabiliyetli olan bir kişidir. Tabir ise aklın uykuda ruhânî manalar olarak elde ettiği şeylerin veya sembollerin cismânî karşılığını bulmasıdır. Bundan dolayı bütün toplumlarda ortak olan sembolleri ve her bir topluma has olan sembolleri bilmesi bu kişi için şarttır. Düşünürümüze göre, milletler iki bakımdan birbirinden farklılık gösterirler: Birincisi tabiatları, yani nefslerinin güçleri ile bölgelerinde ve şehirlerinde bulunan kendilerine has varlıklar bakımından; ikincisi ise kabul etmeye alışkın oldukları semboller ve görüşler açısından. Onlar İlk İlke, melekler ve insanî mutluluğun özü gibi diğer şeyleri, sürekli bu sembol ve görüşlerle tasdik ederler. Aristo'nun dediği gibi, rüya tabircisi, nefsini düşünmeye ve araştırmaya, bedenini ise temizliğe alıştırmalı; behîmî huylara meyletmeksizin ifteli ve ruhânî olmalıdır.¹⁰¹ İbn Rüşd'ün iyi bir rüya tabircisinin taşıması gereken sıfatlar hakkındaki bu açıklamaları toplumsal kabul ve imajlara vurgu yaptığı için sosyolojik açıdan da önemlidir.

Filozofumuza göre, kişinin görmüş olduğu bir rüyanın anlamını diğer bir rüyada öğrenmesi bazen mümkün olmaktadır. Nitekim Aristo'nun naklettiği şekliyle Kral Herkül garip bir rüya görmüştü ve rüya tabircisi onu tabir etme hususunda yanılmıştı. Kral tekrar uyuduğunda, önceki rüyasında görmüş olduğu bu şeyler tabir edilmişti. Bu şeyler gerçekleşinceye kadar o, şüphe ve korku içinde kalmıştı. Bazen de kişi bir rüya görüp onu unutmakta, uyandığında hatırlamamaktadır. Kişinin bu tür rüyaları hatırlaması ise, geçmişte duyularla idrâk ettiği şeyleri hatırlaması şeklinde gerçekleşmektedir.¹⁰²

İbn Rüşd, insanların rüya görme bakımından farklı olmalarını ve bazı insanların daha fazla rüya görmelerini, temelde insanların mizâçlarıyla açıklar. Bazı insanlar mütehayyile güçlerinin üstünlüğünden dolayı daha fazla ve daha sık sâdık rüya görmektedirler. Bu insanlar melankolik/sevdâvî bir mizâca sahip olup mizâçlarına soğuk ve kuruluk hâkimdir. Yaşlılığın fonksiyonu ise nefsin güçlerini uyuşturmaktır, onların fiillerini iptal etmek ve ruhun kanallarını tıkamaktır. Böylece bu mizâca sahip insanların uykuları çok derin olup tahayyül güçlerini kullana-

101 İbn Rüşd, *el-Hâss ve'l-mahsûs*, s. 85-86 (Ar.); s. 49-50 (İng.).

102 İbn Rüşd, *el-Hâss ve'l-mahsûs*, s. 86 (Ar.); s. 50 (İng.).

bilmeleri çok zordur. Onların uykuları âdetâ ölüme benzemektedir. Melankolik karışım ise hem uykuya hem de mütehayyile gücünün fiiline uygundur. Bu mizâcın uykuya uygunluğu, bu karışımın çok fazla buhara sahip olması ve buharın beyne yükselerek uykuya neden olması sebebiyledir. Mütehayyile gücüne uygun olması ise şundan kaynaklanmaktadır: Bu gücün hareketi çok şiddetli olup, uykuda ve uyanıklıkta sürekli olarak heyecan halindedir ve sürekli olarak bir hayalden diğer bir hayale koşmaktadır. Hareketinin hızlılığı, bir hayalden diğerine koşması ve hayallerin çok kısa sürerek idrâk olunan şeyin tam olarak zapt edilememesinden dolayı bu gücün fiili zayıf olmaktadır. Mütehayyile gücünün fiilinin iyi olması ise hayalin, bu güçte kaldığı sürenin uzun olmasından, kavramanın mükemmel olmasından ve tasavvur olunan şeyin hayalinin iyice saklanmasıyla kaynaklanmaktadır. İşte bu fiile uygun olan mizâc ise soğuk ve kuru mizâctır. Zira soğukluk, hareketin yavaşlığını, kuruluk da sûretin güçte zapt olunmasını sağlar. Bundan dolayı bu güç melankolik insanlarda çok baskın olup, onlar uyanırken bile diğerlerinin uykuda idrâk ettikleri şeyleri idrâk edebilmektedirler.¹⁰³

H. Rüyalarda Elde Edilebilecek Bilgilerin Sınırı

İbn Rüşd bundan sonra, kendisini İbn Sînâ'dan ve sûfilardan belirgin bir şekilde farklılaştıracak olan, rüyalarda elde edilebilecek bilgilerin sınırları konusunu ele alır. Bu bilginin sınırlarını çeşitli şekillerde ölçmeye ve belirlemeye çalışır. Zamanı kriter olarak, rüyalarda elde edilen bilgilerin üç zaman dilimine -geçmişe, şimdiki zamana ve geleceğe- ait olabileceğini belirtir. Filozofumuz yukarıda, rüyaların sebebini gelecekte vukû bulacak şeyler hakkında insanların uyarılması olarak tespit etmişti. Bununla beraber insan, geçmişte ve şimdi olan, ancak bilgi sahibi olmadığı bazı şeyleri de rüyada öğrenebilmektedir.

Endülüslü filozof, konularına göre rüyalarda elde edilebilecek bilgileri ise üç sınıfa ayırır:

1. Teorik bilimler
2. Amelî sanatlar
3. Cüz'î-amelî güçlerin konusu olan şeyler

İlâhî idrâklerin genellikle cüz'î düşünme güçlerinin konusu olan gelecek hakkındaki şeylerle ilgili olduğu ve bu güçlerin de gelecek hakkındaki bu şeylerin faydalısını zararlısından ayırt etmek için kullanıldı-

¹⁰³ İbn Rüşd, *el-Hâss ve'l-mahsûs*, s. 86-88 (Ar.); s. 50-51 (İng.).

ğını söylemişti.¹⁰⁴ İbn Rüşd, ameli sanatlar hakkında rüyalarda kısmen bilgi elde edilebileceğini, aslında tıp ilmine ait bazı bilgilerin uykudaki uyarılarla elde edildiğinin sanıldığını söyler. Filozofumuz, rüyalarda teorik bilimlerin elde edilebileceği ihtimalini çok uzak görmektedir. Şayet bu mümkün olabilseydi, ona göre bu hususlarda *akıl yürütme bâtil ve anlamsız bir şey olurdu*. Nazarî bilimleri idrâk edebilmek, öncelikle yaratılış anında bu tür bilgi için gerekli olan ilk öncüllere sahip olmaları sebebiyle insanların tabiatındandır. Şayet öncüller olmaksızın teorik bilimler elde edilebilseydi, insanda ilk öncüllerin bulunması gereksiz olurdu. Filozofumuza göre, tabiat böylesi bir şeyden son derece uzaktır.¹⁰⁵

İbn Rüşd genel olarak, teorik bilimlere dair bir ma'kulün, yani kavramın bu tarzda elde edilmesinin son derece arazî ve nâdir olduğunu belirtir. Ona göre, bir kişinin teorik bilimlerin öğrenme metotlarına başvurmaksızın rüya yoluyla onları elde edebilmesi imkânsızdır. Ancak Allah'ın öğrenim olmaksızın nazarî bilimleri idrâk edebilecek bir insan sınıfı yaratması bundan istisna edilebilir. Bu sınıfa -şayet var olursa- ancak isim benzerliği sebebiyle “insan” denilebilir; filozofumuz bu durumda bulunanların insandan daha çok “melek” diye isimlendirilebileceğini belirtir. Rüyalarda teorik bilgilerin elde edilmesinin imkânsızlığını ise şöylece açıklar: Nazarî bilgi ister öğrenimle, isterse öğrenim olmaksızın elde edilsin aslında bir olup değişmeye tâbi değildir. Şayet ikinci metotla elde edilmiş olursa, öğretim ve öğrenim, nazarî bilginin tanımına dahil edilemez ve öğrenim onun elde edilmesi için lüzumsuz hale gelir. Bu durumda ise biz bir ikilem ile karşı karşıya kalırız. Ya bu tür bilgiye isim benzerliği sebebiyle “insanî bilgi” dendiğini, ya da bir şeyin vücuda gelmesinde birbirinden farklı sebeplerin etkin olduğunu kabul etmek zorunda kalırız. Bu ikinci durumda ise bir şeyin kendisiyle var olduğu sebeplerine olan nisbetinin zorunlu olmadığını kabul etmek zorunda kalıp, sebep-sonuç arasındaki zorunlu ilişkiyi inkâr etmiş oluruz. Bu ise tamamen imkânsızdır. Buna rağmen bir kimse nazarî şeylere ait hayallerin bu tarz bir idrâk ile elde edilmesinin mümkün olduğunu söylerse, bu şekilde elde edilmesinin lüzumsuz ve fazlalık olması sebebiyle bu imkânsız olur. Çünkü bu bilgi, kendisine has metotlarla elde edilebilir. Şu kadar var ki, bir kimse bu tür bir idrâkin, ya tabiatı ya da başka bir sebeple nazarî bilimleri öğrenme imkânına sahip olmayan kimseler için var olduğunu iddia edebilir. İbn Rüşd şayet bu tür bir insan sınıfı var ise onlara ancak isim benzerliğiyle “insan” denilebileceğini bildirir.

104 İbn Rüşd, *el-Hâss ve'l-mahsûs*, s. 88 (Ar.); s. 51 (İng.).

105 İbn Rüşd, *el-Hâss ve'l-mahsûs*, s. 89 (Ar.); s. 51 (İng.).

I. Yalancı Rüya

Filozofumuz sâdık rüyalarda elde edilebilecek bilginin sınırlarına dair bu tartışmasından sonra, yalancı rüya konusunu incelemeye devam eder.

İbn Rüşd'e göre yalancı rüyaların iki sebebi vardır: Ona göre bu rüyalar, ya dış dünyadaki duyu objelerinin, ortak duyuda bıraktıkları izlerden dolayı hayal gücünde oluşan fiilden, ya da aynı duyu objelerinden kaynaklanan ve hafıza ve müfekkire güçlerinde depolanan manalarla ilgili mütehayyile gücünün fiilinden dolayı görülür. Çünkü mütehayyile gücü daima bu iki gücün depolarıyla -yani hafıza, müfekkire ve ortak duyu- ilişkili olarak faaliyet göstermektedir. İkinci sebep ise bu tür yalancı rüyaların nefsin isteklerinin sonucu olarak ortaya çıktığı şeklindedir. Çünkü behîmî nefis bir şeyi arzuladığında, -bu ya bir şeyi elde etmek veya yok etmek arzusudur- mütehayyile yetisi, tabîi olarak arzulan şeyin arzulandığı şekilde bir kopyasını ve benzerini üretir. Bundan dolayı kadınları arzulayan kimse, kendisini cinsel ilişkiye girerken, çok susuz olan kimse ise kendisini su içerken görür. Ayrıca bu tür rüyalar bir yönüyle fizyolojik özelliklerden kaynaklandığı için, bedende hâkim olan karışımı göstermesi bakımından tabiiler için yol göstericidir. Mesela rüyada ateş görmek safranın vücutta fazlalığına, su görmek ise balgamin fazlalığına işaret etmektedir.¹⁰⁶ İbn Rüşd'e göre yalancı rüya ile sâdık rüya arasında farklar bulunmaktadır. Sâdık sûretlerde nefis hayrete düşüp merak etmektedir. Muhtemelen rüyasından uyandığında gördüğü şeylere özlem duyacaktır.¹⁰⁷ Yalancı rüyalarda ise böyle olmamaktadır.

Değerlendirme

Görüldüğü üzere İbn Rüşd, "ilâhî idrâkler" şeklinde isimlendirdiği rüya, kehânet ve nübüvvet fenomenlerini temelde Aristo fiziğinin teori ve kavramlarıyla açıklar ve bu bağlamda o, bir Aristocudur. Bununla beraber rüyalar konusunda filozof, ele aldığı konular ve vardığı sonuçlar itibariyle zaman zaman Aristo'dan ayrılmaktadır. Bilindiği üzere Aristo, rüya olgusunu yalnızca dış dünyadaki duyu objelerinin ortak duyuda bırakmış oldukları izler ve etkilerle açıklamaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz üzere, İbn Rüşd'e göre ise bu, sadece rüya olgusunun insan fizyolojisinden kaynaklanan kısmî bir parçasını yani,

¹⁰⁶ İbn Rüşd, *el-Hâss ve'l-mahsûs*, s. 91-92 (Ar.); s. 52-53 (İng.).

¹⁰⁷ İbn Rüşd, *el-Hâss ve'l-mahsûs*, s. 92 (Ar.); s. 53 (İng.).

yalancı rüyaları açıklayabilmektedir.¹⁰⁸ İbn Rüşd ise bu tür idrâkleri ispatlama hususunda Aristo'dan daha başlangıçta ayrılarak, sâdık rüyanın ispatı hususunda insanların kendi tecrübe alanlarına; rüya dışındaki diğer idrâklerde ise onların meşhur rivayetlerle aktarılmış olmasına dayanmıştır.

İbn Rüşd'ün Aristo'dan ayrıldığı diğer bir nokta, konu ile ilgili vaz etmiş olduğu yeni sorulardır: İbn Rüşd, sâdık ve yalan rüyaların fâil sebebinin ne olduğu, sâdık rüyaların niçin ve nasıl olduğu, rüyaların kaç sınıf olduğu, rüyalarda hangi tür bilgilerin elde edildiği gibi yukarıda incelenen bir dizi soru sormuş ve Aristo modelini kullanarak bunların uygun ve tutarlı cevaplarını vermeye çalışmıştır. Dikkatlice incelediğimizde, bu soruların hiçbirisinin Aristo tarafından sorulmadığını ve cevaplarına da hiçbir şekilde değinilmediğini görürüz.

Endüslü filozofun Aristo'dan ayrıldığı diğer bir husus ilâhî idrâkler olarak isimlendirdiği sâdık rüya, kehânet ve nübüvvetin fâil sebebinin bilfiil akıl yani faâl akıl olarak tespit etmesidir.¹⁰⁹ Modern tartışmalarda da sıkça belirtildiği üzere, sözkonusu aklın Aristo'da bulunup bulunmadığı, bulunsa bile bu anlamda kullanılıp kullanılmadığı oldukça şüphelidir. İbn Rüşd ayrıca ilâhî idrâklerin gaye sebebinin tam bir inayet olarak açıklayarak da Aristo'dan ayrılır. Buna örnek olarak da Hz. Yûsuf'un Kralın gördüğü rüyayı yorumlamasını göstermesi, İbn Rüşd'ün zihnindeki dîn-felsefe ilişkilerinin başka bir boyutuna ve onun felsefi çalışmalarının, dinin temel kaynaklarıyla olan ilişkisine ışık tutmaktadır.

108 Aristo rüyaları sâdık ve yalancı şeklindeki bir ayırma gitmezken, İbn Rüşd'de bu durum çok açık ve vurguludur. Ayrıca o, rüyalar hakkındaki açıklamalarını büyük ölçüde bu ayırma dayandırır. Endüslü filozofun ilâhî idrâkleri rüya, kehânet ve nübüvvet şeklindeki ayırma da kısmen bu nokta ile ilişkilidir. Aristo sadece *De Somniis*, 460b 4'te bir paragrafta bu ayırma imâda bulunmaktadır. Üstelik Aristo, *Divinatione*, 463b 15'te Tanrı'dan kaynaklandığı iddia edilen sâdık rüya ve vahiy gibi bir bilginin toplumun düşük kesimlerine verilmesini uygun bulmamaktadır. O, Yunan toplumundaki örnekleri göz önüne alarak, böylesi bir bilginin toplumun düşük kesimlerine verilemeyeceğini düşünür. Bundan daha çarpıcı olanı, İbn Rüşd'ün, Aristo'nun bu idrâk türlerinden sadece rüyâ hakkında görüş bildirmiş olduğunu özellikle belirtmesidir.

109 İbn Rüşd burada da kullandığı bilfiil akıl kavramı ile akıl tasnifindeki ilâhî ilke olan faâl aklı kastetmiş olmalıdır. Zira *Kitâbu'n-Nefs*'te ilk öncüllerini veren ilkenin faâl akıl olduğu belirtilmişti. İbn Rüşd'ün faâl akıl kavramının daha farklı bir yorumlanışı için bkz. Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 123-133.

Bu bağlamda İbn Rüşd'ün ilâhî idrâklerde iç duyu idrâk güçlerini aktif; dış duyuları ise engel olarak gördüğü için vahyin baygınlığa benzer bir halde geldiğini belirtmesi de ilginçtir. Çünkü İbn Rüşd böylece Hz. Peygamber'e vahyin baygınlığa benzer bir şekilde geldiğine dair rivayetin açıklamasını da yapmış olmaktadır. Hatta filozofa göre, bazen uykuda idrâk ettiği şeyi uyanırken idrâk edebilen kişiye de rastlanabilir. Bu kişi sözkonusu şeyin benzerini değil de bizzât kendisini de görmüş olabilir.

İbn Rüşd'ün Aristo'dan farklılaştığı diğer bir nokta ise yalancı rüyaların tıp ilminde kullanılmasının faydalı olduğunu vurgulamasıdır. Filozof yalancı rüyaların bir kısmını nefsin tabîî istekleriyle açıklamış; bu olguya dayanarak bu tür rüyaların bedende hâkim olan karışımı göstermesi bakımından doktorlar için yol gösterici olduğunu belirtmişti.¹¹⁰ Bilebildiğimiz kadarıyla, yalancı rüyaların hastalıkların tespitinde kullanılması Aristo'dan farklı bir girişim olup, İbn Sînâ'nın başvurduğu bir husustur. Ayrıca onun bu yaklaşımı, bir başka açıdan filozofun insanı bir bütün olarak algılayışının da güzel bir örneğidir.

Endülüslü filozofun rüyalar konusunda sözkonusu eserinde Aristo'dan farklılaştığı noktaları tespit ettikten sonra yapılması gereken şey, bu farklılıkların muhtemel sebeplerini tespit edebilmek ve ayrılıkları anlamlandırabilmektir. Herşeyden önce, bilimlere de içeren bir şekilde felsefede sürekliliğin ve birikimselliğin asıl olduğunu vurguladığından, İbn Rüşd'ün, kullandığı temel kavramlar ve teoriler açısından Aristocu olduğunu kaydetmek gerekir. Fakat farklılıkları vurguladığımız bundan önceki ve sonraki satırlardan, iki filozof arasında tam bir kopukluğun olduğu sonucu çıkarılmamalıdır.

İki filozof arasındaki farklılıkların muhtemel sebepleri arasında öncelikle zikredilmesi gereken husus, *Fasf*'de da vurguladığı üzere, İbn Rüşd'ün gerçekliği izah etme kaygısıdır. Bunun tipik örneği, sâdık rüya konusudur. Her insanın hayatının belli dönemlerinde geleceğini aydınlatan rüyalar gördüğünü söyleyen İbn Rüşd için bu konu, rasyonel olarak açıklanması gereken bir olgudur. Yine Endülüslü filozofun rüyalar hakkında sorduğu detaylı soruların da bu bağlamda anlaşılması uygun olur.

İbn Rüşd'ün Aristo'dan farklılaşmasının diğer bir nedeni, onun mensubu bulunduğu din ve kültür havzasında aranmalıdır. İbn Rüşd için nübüvvet, *el-Keşf*, *Tebâfütü't-Tebâfüt* ve Eflâton'un *Cumhuriyet*'ine yazdığı *Şerh*'inde ısrarla vurguladığı üzere hayatî önemdedir.

110 İbn Rüşd, *el-Hâss ve'l-mahsûs*, s. 91-92 (Ar.); s. 52-53 (İng.).

Fasl, el-Keşf ve *Tebâfütü't-Tebâfüt* nübüvvet konusunun dinin vazgeçilemeyen asıllarından bir tanesi olduğunu vurgular. O halde *Telhîsu Kitâbi'l-Hâss ve'l-mahsûs*'a düşen görev, bir insan olması sebebiyle nübüvvetin, peygamberin psikolojik yapısında nasıl gerçekleştiğini, yani nübüvvetin imkânını izah etmektir. Aksi takdirde, Aristo'nun çizdiği çerçeve itibariyle konunun sadece rüyalarla sınırlı olması daha uygun olduğundan, ilâhî idrâkler konusunun niçin vahye kadar uzatıldığı sorusu anlamlı bir şekilde cevaplandırılmaz. Nitekim yukarıda sunulan diğer Meşşâî filozofların konu ile ilgili fikirlerinin burada hatırlanması bu hususu daha anlaşılır kılmaktadır.

İbn Rüşd'ün Aristo'dan farklılaşmasının diğer bir sebebi, bir ölçüde az önce dile getirilen nedenle de ilişkili olsa da İslâm Meşşâî geleneğidir. Faâl akıl kavramı,¹¹¹ ilâhî idrâkleri izah mekanizması, yalancı rüyaların tıp ilminde hastalıkların teşhisinde kullanılması, fizyolojik cephe hâriç rüyalar hakkında sorulan sorular ve bunların cevapları gibi filozofun Aristo'dan farklılaştığı noktalar, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce ve İbn Tufeyl gibi İslâm Meşşâî geleneği göz önüne alınmadan izah edilemez. Bununla beraber İbn Rüşd'ün bu filozoflardan ayrıldığı hususlar da bulunmaktadır: Nazarî bilginin nasıl elde edileceği, ilâhî idrâklerde elde edilen bilginin sınırları gibi konular bu ayrımlara dair metin içerisinde geçen hususlardır.

İbn Rüşd'ün Aristo'dan ayrıldığı noktaları dikkatlice tespit ettikten ve bunların muhtemel sebeplerini sıraladıktan sonra, bu farklılıkların ve *el-Hâss ve'l-mahsûs*'un genel değerlendirmesine geçebiliriz. Endülüslü filozofun Aristo'dan ayrıldığı noktaların ve bunların muhtemel sebeplerinin tespit edilmesi, özelde İbn Rüşd'ün, genelde ise İslâm felsefesinin özgünlüğü sorunu ile ilişkilidir. *el-Hâss ve'l-mahsûs*'ta, İbn Rüşd'ün de dâhil olduğu ortaçağ İslâm felsefe geleneğinin bir aktarım aracı olarak tasvir edildiği resimlerin tersi bir tablo ile karşı karşıya bulunmaktayız. Şârih, aktarımın ötesinde rüya ve nübüvvet misallerinde gördüğümüz gibi, yeni problemleri dert edinmekte ve felsefi sistemin merkezi sorunlarını ve ana vurgularını yeniden düzenlemektedir. Ayrıca daha sonraki dönemlerin değerlendirmesini bir kenara bırakırsak, en azından İbn Rüşd adına kelâmcılar ile Meşşâî filozoflar arasında tartışılan din ile felsefe arasındaki gerilimin, farklı çözüm ve yorumları teşvik etmiş olduğunu görmekteyiz. Bu yönüyle

111 Akıl konusundaki gelişimin kısa bir serüveni için bkz. Bekir Karlığa'nın *Fasl'a* yazmış olduğu giriş: *Faslü'l-makâl fî mâ beyne's-ş-şerâ'a ve'l-hikme mine'l-ittisâl: Felsefe-Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul 1992, s. 21-37.

konu, çoğu zaman söylenenin aksine, en azından İbn Rüşd adına bir dinamizm kaynağı olmuş gözükmekte ve kelâm ile felsefe arasındaki tartışmaların felsefi sistemlere yaptığı üretken katkının ilginç bir örneğini oluşturmaktadır.

İbn Rüşd rüyalarda elde edilebilecek bilgilerin sınırları hakkındaki tartışmasıyla, diğer Meşşâî filozoflardan özellikle de İbn Sînâ'dan ve İslâm düşüncesinin diğer bir kolu olan sûfilerden ayrılmaktadır. O, zaman bakımından geçmişe, şimdiki zamana ve geleceğe ait şeylerin bilgisini rüyalarda elde edebileceğimiz kanaatindedir. Konu bakımından ise amelî sanatlar ile cüz'î pratik güçlerin konusu olan şeyler hakkında rüyalarda bilgi alabileceğimizi kabul eder.¹¹² Nazarî/teorik bilimlerde ise farklı bir tavır göstererek, rüyalarda teorik bilgiye ulaşmanın son derece uzak ve zor olduğunu bildirir. Gereğesi ise, bu durumda, öğrenim ve akıl yürütmenin anlamsız bir şey haline dönüşmesidir. Onun bu çabaları, felsefî ve bilimsel çalışmaların temelleri olarak gördüğü *süreklilik* ve *birikimsellik* ilkelerini koruma şeklinde anlaşılmalıdır. Gerçi son dönem bilim felsefesindeki tartışmalar bu *süreklilik* ve *birikimsellik*in mâhiyetini tartışmaya açmış olsa da, filozofumuzun algılayışında bunlar felsefe ve teorik çalışmalar adına zorunludur.

Genel olarak İbn Rüşd, teorik bilimlerin rüyada elde edilemeyeceğini belirtmekle beraber, istisnâî kayıtlarla kapıyı tamamen de kapatmaya çalışmıştır.¹¹³ Bu istisnâî kayıtları ilâhî idrâklerin çok özel şekli olan nübüvvet ve nübüvvetin de çok az bir kısmı için düşünebiliriz. Yoksa İbn Rüşd'ün mutlak anlamda peygamberlerin hiçbir teorik bilgiyi ilâhî idrâkler yoluyla elde edemeyeceğini düşündüğünü söylemek, sözkonusu metinler çerçevesinde oldukça zor gözükmektedir. Aksini düşünmede ısrar etmek, bir filozofun sistemini anlamada gözetilmesi gereken bütün-parça ilişkisine uyulmadığı anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle, nübüvvet meselesinin de içinde bulunduğu ve "ilâhî idrâkler" olarak isimlendirdiği bu konu, filozofun diğer eserlerinde sunmuş olduğu veriler de göz önüne alındığında, özellikle nübüvvet kanalıyla teorik bilgilerin peygamberlere ulaştırıldığı sonucunu vermektedir.

112 İbn Rüşd, *el-Hâss ve'l-mahsûs*, s. 88 (Ar.); s. 51 (İng.).

113 Davidson, *On Intellect*, s. 344. Davidson sözkonusu çalışmasında, vahyin bilimlerle ve teorik alanla ilgili hiçbir bilgiyi sunmadığını, dolayısıyla Tanrı, evren, yaratılış ve insan nefsi hakkında açıklamalarının bulunmadığını ve bundan dolayı da insanı mutluluğa götüreceği insan davranışlarını tespit edemeyeceğini îmâ etmektedir. Doğrusu İbn Rüşd'ün metinleri böyle bir îmâya izin vermemektedir.

İlâhî idrâkler göz önüne alındığında diğer bir önemli husus, epistemolojik açıdan onun duyu ve akıl dışında, başka bir bilgi kaynağını da kabul ettiğini, fakat bilimlerin kuruluşunda ve gelişiminde bunun rolünü oldukça sınırlı tuttuğunu açıkça gösterir. Doğal olarak bütün bu değerlendirmeler onun rasyonalizmi üzerinde daha dikkatli bir şekilde düşünmeyi zorunlu kılmaktadır.

Vurgulanması gereken diğer bir husus ise, rüya konusunun işlendiği bu eserin İbn Rüşd'ün felsefi eserleri içinden sadece birisi ve özet türü bir şerh olduğu olgusudur. Eğer bu eserin İbn Rüşd'e ait olmadığı iddia edilmeyecekse, elde edilen empirik veriler, *şerh* ve *şârihin* anlamı ile, felsefi metinlerin başka bir kültür havzasındaki bir filozof tarafından nasıl anlaşılabilirdiği ve bu anlamayı belirleyen kriterler noktasında bizi bir kere daha düşünmeye davet etmektedir.