

## Tabiatın Sınırlarını Genişletmek: İbn Sînâcı Fizik, Psikoloji ve Metafizik Arasında Gelecektek Haber Vermek

*Expanding the Boundaries of Nature: Foretelling the Future Among Avicennian Physics, Psychology, and Metaphysics*

Furkan Fidan 

Doktor Adayı, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe Ana Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye, [fidanfurkan@yahoo.com](mailto:fidanfurkan@yahoo.com)  
<https://ror.org/05j1qpr59>



Geliş Tarihi/Received: 14.02.2025  
Kabul Tarihi/Accepted: 05.05.2025  
Yayımlanma Tarihi/ Available Online: 15.06.2025

**Öz:** Bu çalışma, İbn Sînâ'nın gelecektek haber verme bir başka deyişle kehanet kavramına yaklaşımını fizik, psikoloji ve metafizik bağlamında ele almaktadır. İbn Sînâ öncesi düşünürler tarafından kehanet temelde doğal ve yapay olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Çalışmada, İbn Sînâ'nın düşüncesinde de böylesi bir ayrımın olduğu iddia edilmektedir. Buna göre yapay kehanet, aletler veya semboller aracılığıyla göksel cisimler üzerinden geleceğin bilgisinin elde edilmesidir ve diğer düşünürler tarafından olduğu gibi İbn Sînâ tarafından da astrologların ve kahinlerin yaptığı bu faaliyet reddedilmiştir. Buna karşın Fârâbî ve İbn Sînâ gibi düşünürler tarafından nübüvvetin bir parçası olarak da görülen doğal kehanet, insanın göksel nefislerle iletişim kurarak geleceğin bilgisini elde etmesidir. İbn Sînâ, geleceği bilme sürecinin ya da küçük nübüvvetin doğüstü bir yetenek ile değil, tabii ve açıklanabilir bir mekanizma ile gerçekleştiğini öne sürmektedir. İbn Sînâ bu mekanizmanın açıklamasında Fârâbî'den farklı olarak göksel nefisler ve insanın amelî aklına başvurmaktadır. İbn Sînâ'ya göre geleceğin bilgisi, faal akıl üzerinden değil, göksel nefisler üzerinden ve mütehayyile ile değil, insanın amelî aklı tarafından elde edilmektedir. Mütehayyile ve vehim gibi iç duylular ise bu süreçte bilginin işlenmesine engel olmakta ya da yardımcı olmaktadır. İç duyluların söz konusu olumlu ya da olumsuz katkısı ise bilginin doğruluğunu ve aynı zamanda ifade edilmiş biçimini belirlemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, İbn Sînâ, Nübüvvet, Doğal Kehanet, Yapay Kehanet, Amelî Akıl.

**Abstract:** This study examines Ibn Sînâ's (Avicennian) approach to the concept of foreknowledge, or prophecy in the context of physics, psychology, and metaphysics. Before Ibn Sînâ, thinkers generally divided prophecy into two categories: natural and artificial. This study argues that a similar distinction can be found in Ibn Sînâ's thought. According to this view, artificial prophecy involves acquiring knowledge of the future through celestial bodies by means of instruments or symbols. Similar to earlier thinkers, Ibn Sînâ disapproved of this practice, linking it to astrologers and soothsayers. In contrast, natural prophecy –regarded by thinkers such as al-Fârâbî and Ibn Sînâ as part of prophethood– refers to the acquisition of future knowledge through communication with celestial souls. Ibn Sînâ asserts that the process of knowing the future, or “minor prophecy,” occurs not through a supernatural gift but through a natural and explainable mechanism. Unlike al-Fârâbî, Ibn Sînâ explains this mechanism by appealing to celestial souls and the human practical intellect. According to Ibn Sînâ, knowledge of the future is obtained not via the Active Intellect but through celestial souls, and not through the imaginative faculty (mutakhayyila), but by the practical intellect (‘aql ‘amalî) of the human being. Internal senses such as imagination and estimation (wahn) either hinder or assist in the processing of this knowledge. Their positive or negative contribution affects both the accuracy of the knowledge and how it is expressed.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Ibn Sînâ, Avicenna, Prophethood, Natural Prophecy, Artificial Prophecy, Practical Intellect.

## Giriş

Gaibe bir tür erişim olarak kehanet ya da gelecekte haber vermek antik dönemden beri geniş halk kitlelerinin yanı sıra filozoflar tarafından da kabul edilen bir faaliyet olmuştur. Nitekim Aristoteles gibi istisnaları bir kenara bırakırsak Antik dönem filozoflarının çoğu kehaneti kabul etmiştir ya da etmek zorunda kalmıştır.<sup>1</sup> Etmek zorunda kalmış olmalarının muhtemelen nedeni, insanların hatta filozofların kendilerinin bu tür tecrübeler yaşamış olmaları ya da böylesi hadiseler hakkındaki rivayetlerdir. İnsanlar rüyalarında ya da günlük yaşam esnasında yaşadıkları tecrübelerde geleceğe dair bilgiler ya da en azından işaretler görmekte ve bunlar da gördükleri şekilde ya da gördükleriyle ilişkilendirilebilecek şekilde gerçekleşmektedir. Ancak filozoflar kehanet ya da gelecekte haber vermekle ilgili ileri sürülen tarzların tamamını kabul etmemektedir. Filozoflar kehaneti yapay ve doğal olmak üzere ikiye ayırmakta ve yapay kehaneti reddetmektedir. Ayrıca Müslüman filozoflar doğal kehaneti nübüvvetin bir parçası olarak görmekte ve küçük nübüvvet olarak isimlendirmektedirler.<sup>2</sup> Doğal kehanet nitelemesi esasında doğal kehaneti yapay kehanetten ayırma işlevi görmesinin yanı sıra kehanetin olağanüstü bir faaliyet olmadığına işaret olarak da görülebilir. Nitekim İbn Sînâ, gaipten ve dolayısıyla gaibin bir türü olarak gelecekte bilgi vermenin belli bir tarzının mümkün olduğunu, dahası bunun tabii bir faaliyet olduğunu iddia etmektedir: “Bir arifin gaipten bir haber verdiği ve bir müjde veya korkutma bildirerek isabet ettiği haberi sana ulaştığında, onu doğrula! Ona inanmak kesinlikle sana güç gelmesin. Çünkü bu olayın doğanın yollarında bilinen sebepleri vardır.”<sup>3</sup> Bu çalışmada, ilk olarak doğal ve yapay kehanet ayrımı ele alınacak, daha sonra İbn Sînâ’da doğal kehanetin doğal ve metafizik zemini üzerinde durulacak ve son olarak ise kehanetin psikolojik boyutları incelenecektir.

## 1. Doğal ve Yapay Kehanet Ayrımı ve Yapay Kehanetin Reddi

İbn Sînâ, doğal ve yapay kehanet şeklinde bir ayrımı lafzen yapmamış olsa da gelecekte haber vermenin iki farklı tarzı olarak böylesi bir ayrımın zihninde olduğu açıktır. Eğer böylesi bir ayrım yapılmazsa İbn Sînâ’nın eserleri arasında tutarsızlık olduğu izlenimi oluşabilmektedir. Nitekim İbn Sînâ bazen kâhinin söylediklerinin gerçekleşebileceğini söylerken; bazen kâhinin gelecek hakkında bilgi edinemeyeceğini söylemektedir. Dolayısıyla gelecekte haber vermenin iki yolu arasında bir ayrım yapılmadığı takdirde bu ifadeler çelişkilidir.<sup>4</sup> Çalışmanın devamında ilk olarak İbn Sînâ’nın yapay kehanetle ilgili eleştirileri devamında ise gelecekte haber vermenin diğer tarzı hakkındaki görüşleri incelenecektir.

İbn Sînâ ilimlerin tasnifine dair risalesinde iki farklı yerde geleceğin bilgisiyle ilgili belirlemelerde bulunmaktadır. Burada konumuzla ilgili olan ilk durumda astroloji ilminden bahsetmektedir. Ancak herhangi bir eleştiri yöneltmeksizin bu bilimde amacın ne olduğunu açıklamaktadır: “Astrolojide amaç, yıldızların şekillerinden hareketle âlem, milletler, ülkeler, şehirler, doğumlar, değişimler, işlerin

1 Her ne kadar Platon kehaneti mümkün görse de Aristoteles kehanetin mümkün olmadığını düşünmektedir. bk. Platon, *Timaios: Doğa Üzerine*, çev. Özgüç Orhan (Ankara: Fol, 2022), 189.; Aristoteles, “Uykuda Kehanet”, çev. Y. Gurur Sev, *Parva Naturalia* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2022), 105. Ancak *Uykuda Kehanet* isimli eserin Arapça tercümesi orijinal metnin aksine kehaneti mümkün görmektedir. Risalenin Arapça versiyonu iki şeyi kanıtlama çalışır: (1) doğru rüyaların nedeni Tanrı’dır, (2) insan nefsi doğru rüyaları almak için ruhânî yetilere ihtiyaç duyar. bk. Luis Xavier López-Farjeat, “Avicenna and Thomas Aquinas on Natural Prophecy”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 88/2 (2014), 313. Plotinus ise kehaneti doğal ve yapay olmak üzere ikiye ayırmakta ve yapay kehaneti reddederken, doğal kehaneti onaylamaktadır. bk. Crystal Addey, *Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the Gods* (New York: Routledge, 2014), 206. Iamblikus da benzer bir ayrım yapmakta ancak yapay kehaneti tümünden reddetmek yerine doğal kehanete göre daha aşağı bir seviyede görmektedir. bk. Addey, *Divination and Theurgy in Neoplatonism*, 210.

2 İslam sonrası dönemde kehanet hakkında belirlemelerde bulunan ilk düşünür Kindî olmuştur. Kindî’nin doğal ve yapay kehanet arasında bir ayrım yaptığını gösteren herhangi bir metinsel dayanak yoktur. Ancak onun gelecekte haber vermeyi mümkün gördüğü hususunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Nitekim *Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine* isimli risalesinde nefsin kabul gücüne zarar verecek arızalardan temizlenmiş olarak tam anlamıyla algıya hazır olması ve nefsin kendi etkisini canlılık organında gösterme gücüne sahip olması durumunda meydana gelmeden önce olayları olduğu gibi haber verebileceğini ifade etmektedir. Kabule tam hazır olmaması durumunda ise semboller ortaya çıkmaktadır. Kindî, “Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risaleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 255. Fârâbî’nin doğal ve yapay kehanet arasında net bir ayrım yaptığını görmekteyiz. Fârâbî yapay kehaneti eleştirirken; doğal kehaneti bir tür nübüvvet olarak ele almaktadır. Hatta Fârâbî’nin doğal kehaneti, nübüvvet dönüşürdüğü dahi iddia edilebilir. bk. Nursema Kocakaplan, *Fârâbî ve İbn Sînâ’da Tahayyül Kavramı* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 4. Ayrıca belirtmelidir ki Fârâbî nübüvvetin ya da doğal kehanetin mütehayyile yetisi tarafından faal akıldan alındığını iddia etmektedir. Richard Walzer, *Al-Farabi On The Perfect State* (New York: Oxford University Press, 1985), 224. Bir başka ifadeyle Fârâbî, faal akıl ve mütehayyile arasında kurulan ilişki neticesinde geleceğe ilişkin bilgi edinilebileceğini kabul edip bunu nübüvvet olarak nitelerken; uzak sebeplerin bilinmesini gerektirecek şekilde evrendeki hareketler üzerinden kurulacak bir bilme faaliyeti olarak yapay kehaneti reddetmektedir.

3 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 193.

4 Böylesi bir hata için bk. Kocakaplan, *Fârâbî ve İbn Sînâ’da Tahayyül Kavramı*, 126.

sürdürülmesi, seçime konu olan hususlar ve problemlerin münavebeli olarak gerçekleşen durumları hakkında çıkarımda bulunmaktadır.”<sup>5</sup> Bu çıkarımın gerçekleştirilme yolu ise İbn Sînâ’ya göre yıldızları birbiriyle, onları burçların güzergâhıyla ve bütün bunları da yeryüzüyle karşılaştırmaktır. Burada İbn Sînâ’nın bir eleştiri yöneltmemesinin nedeni, muhtemelen zamanındaki bilimlerin bir dökümünü verme amacıyla olmasıdır. Nitekim diğer eserlerinin çeşitli yerlerindeki eleştirilerinin yanı sıra müstakil bir risalede de konuyu ele alan İbn Sînâ’ya göre gelecekte haber vermenin doğal olmayan bir başka deyişle nefsin yetilerine dayanmayan yönteminin bilgi vermesi mümkün değildir. Söz konusu risalede yani *el-İşâret ilâ fesâdi ilmi ahkâmi’n-nücûm* isimli risalede hakiki anlamda bilim adamı olanların bu ilmin geçersizliğini göstermekle dahi uğraşmadıklarını ifade etmektedir. Nitekim İbn Sînâ’ya göre bu ilmin asıllarının ve ferlerinin yanlışlığı çok açıktır.<sup>6</sup> Kendisinin böyle bir risale yazmasının nedeni ise astroloji konusunda kafasının karıştığını söyleyen bir arkadaşına yardımcı olmaktır. İbn Sînâ’ya göre insanların yanlışlığı böylesine açık olan bir faaliyetle uğraşmalarının nedeni kolay yoldan zenginlik elde etme arzusudur.<sup>7</sup>

İbn Sînâ’nın *Kitâbü’ş-Şifâ: İlâhiyât*’taki anlatısına göre ise eğer bir insan yeryüzünde ve gökte meydana gelen bütün olayları ve doğalarını bilseydi, gelecekte olan şeylerin tamamının keyfiyetini bilebilirdi. Ancak söz konusu münecim oluşan şeylerin nedenlerinden yalnızca göktekilere dayanır. Ancak bu gökteki hallerin tümünü kapsaması da mümkün değildir. Bunu başardığını varsaysak bile kendisini ve bizi hepsinin her vakitte bilgisine ulaştıramazdı. Çünkü söz konusu durumların hepsi fiili ve doğası bakımından bilinse bile var olup olmadığı bilinemez. Nitekim ateşin sıcak ve ısıtıcı olduğunu bilmek gerçekleştiği bilinmediği sürece onun ısıttığını bilmek için yeterli değildir. Hiçbir hesap yöntemi felekteki her olay ve meydana geliş hakkında bilgi veremez. Göksel durumların varlığını öğrenmiş olsaydık bile bu bize gaybî durumlara geçiş fırsatı vermezdi. Çünkü gerçekleşme yolunda gaybî durumlar, ancak etken-edilgen, doğal ve iradî olanıyla birlikte göksel durumlara ilaveten önce ve sonraki yersel durumlar arasındaki karışımlarla tamamlanır. Dolayısıyla “iki durumdan şimdi bulunanı ve onların her birisinin özellikle de gayba ilişkin olanın sebebi tam bilinmediği sürece, bilinmeyene intikal mümkün değildir.”<sup>8</sup> Netice itibarıyla İbn Sînâ’ya göre münecimlerin görüşlerine itimat edilemez.<sup>9</sup> Her ne kadar münecimler gelecekte haber veremese de İbn Sînâ’ya göre gelecekte haber vermenin mümkün bir yolu vardır. İbn Sînâ’nın yapay kehaneti reddinden sonra şimdi gelecekte haber vermenin ya da doğal kehanetin mekanizmasını incelemeye geçebiliriz.

## 2. İbn Sînâ’da Doğal Kehanetin İmkânı, Ontolojik ve Doğal Zemini ve Vukuu

### 2.1. Doğal Kehanetin İmkânsız Olmadığına Dair Genel ve Özel Delil

İbn Sînâ, işaret edildiği üzere gaipten haber vermenin imkanına dair iki kanıt getirmektedir. İlk kanıt, insanların uyku halinde gaibe bir tür erişimi olduğu düşüncesinden hareket eder. Buna göre eğer gaibe erişim uyku halinde mümkün ise herhangi bir engel olmadığı durumda uyanıklık halinde gerçekleşmesi de mümkündür. İkinci kanıt ise kıyasa dayanmaktadır. Kıyasa dayanan kanıt şeklinde ifade edilen, bir kanıt olmasının yanı sıra ileride görüleceği üzere gelecekte haber vermenin mekanizmasının detaylandırılması anlamına da gelmektedir. Tecrübeye dayanan kanıtta göre insanlar birbirlerinden bu tür hadiseler duymaktadır ve ayrıca her insan böyle bir tecrübeyi kendisinde yaşamıştır.<sup>10</sup> Fark edileceği üzere bu aslında mantıksal bir delil değildir ya da en azından ideal formunda bir kanıt değildir. İbn Sînâ da aslında gelecekte haber vermenin tam anlamıyla kanıtlanabilir bir husus olmadığını

5 M. Cüneyt Kaya, “İbn Sînâ’nın Kitâbu aksâmi’l-hikme ve tafsîlihâ’sı: Tahkik ve Tercüme”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/1 (2020), 29.

6 Avicenne, *Refutation de l’Astrologie*, ed. Yahya Michot (Beyrouth: Albouraq éditions, 2006), 3.

7 Avicenne, *Refutation de l’Astrologie*, 4-5.

8 İbn Sînâ, *Metafizik 2*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 186.

9 İbn Sînâ, *en-Necat*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 277.

10 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 193. *Kitâbü’ş-Şifâ-Nefs*’te de benzer ifadeler bulunmaktadır: “Rüyada ve uyanırken olan idrak durumlarından herhangi birinden nasibi olmayan hiçbir insan yoktur.” İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021), 310.

düşünmektedir. Bunlar daha ziyade tecrübe edilebilecek ve tecrübe edildiğinde sebepleri araştırılabilecek hadiselerdir.<sup>11</sup>

Kıyasa dayanan kanıt ise İbn Sînâ felsefesini bir bütün olarak dikkate almayı gerektirmektedir. Söz konusu kanıt bir taraftan İbn Sînâ'nın ontoloji ve kozmolojisiyle diğer taraftan epistemolojisiyle ilişkilidir. Nitekim İbn Sînâ'ya göre geleceğe ilişkin bilgi öncelikli olarak Tanrı'dan daha sonra ise göklerden alınmakta ve bu faaliyeti insan gerçekleştirmektedir. Çalışmanın devamında ilk olarak bu faaliyetin kendisine dayandığı teorik çerçeve ardından faaliyetin mekanizması incelenecektir.

## 2.2. Doğal Kehanetin Ontolojik ve Doğal Zemini

### 2.2.1 Ontolojik Zemin: Geleceğin Bilgisinin Kaynağı Olarak Göksel Nefisler

İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık olan Tanrı'nın kendisini akletmesi neticesinde bir akıl meydana gelir. Söz konusu akıl üç farklı fiili yerine getirir ve üç farklı fiilinden üç farklı şey varlığa gelir. Aklın Tanrı'ya düşünmesi neticesinde ondan diğer bir akıl, Tanrı'dan aldığı zorunluluğu düşünmesiyle bir nefis, kendindeki imkân halini düşünmesiyle ise göksel bir cisim meydana gelir. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: İlâhiyât'ta* bu hususu şu şekilde açıklamaktadır:

“Ayrık akıllarda ise, çokluk ancak şu söylediğimiz şekilde bulunabilir: Malûl özü gereği mümkün varlıktır ve İlk sayesinde zorunlu varlık olur. Onun varlığının zorunluluğu, akıl olması bakımındandır. O, kendi zâtını akleder ve zorunlu olarak İlk'i akleder. Şu hâlde onda bir çokluk anlamının bulunması zorunludur.

Bu çokluk anlamı, (birincisi) onun kendi zâtını “mümkün varlık” olarak akletmesi, (ikincisi) varlığının zorunluluğunun zâtı gereği akledilir olan İlk'ten çıktığını akletmesi ve (üçüncüsü ise) İlk'i akletmesidir.”<sup>12</sup>

Son akıl olan onuncu akla yani faal akla kadar bu şekilde işleyen düzen faal akılda sona erer. Faal akıl ise başka bir akıl, nefis ve cisim meydana getirme konusunda kendisinden üstteki akılları taklit edemez. Bunun yerine faal aklın temelde üç işlevi vardır: a) Ay-altı alemin maddesi ondan feyz eder; b) Bitkiler, hayvanlar ve insan nefsi başta olmak üzere maddede ortaya çıkan doğal suretler ondan feyzeder; c) İnsan aklını bilfiil kılar.<sup>13</sup> Şimdi ay-altı alemin de dikkate alarak ifade edecek olursak varlık sıralaması şu şekildedir: İlk Varlık ya da Tanrı, akıllar denilen soyut-ruhanî meleklerin derecesi, nefisler denilen ruhani meleklerin dereceleri, göksel cisimlerin mertebeleri. Ay-altı alem söz konusu olduğunda ise sıralama tersinden yani daha az değerli olandan başlayarak şu şekilde ilerler: madde, unsurlar, bileşik donuklar, bitkiler, hayvanlar ve son olarak insan.<sup>14</sup>

Ay-altı alemde sonradan meydana gelmiş şeyler ise esasında fail göksel güçlerin çatışmalarından meydana gelir. Münfail yersel güçler ise fail göksel güçlerin çatışmalarını takip eder.<sup>15</sup> Ay-altı alemdeki güçler, iki nedenle tamamlanır: 1) ister doğal ister iradi olsun onlardaki fail güçler nedeniyle ve 2) ister doğal ister nefsanî olsun münfail güçler nedeniyle.

Göksel güçlerin altlarındaki cisimler üzerindeki etkisi ise üç şekilde meydana gelir. İlki, yersel şeylere ait herhangi bir sebeplilik bulunmayacak şekilde göksel güçlerin kendiliklerinden olmasıdır. İkincisi, bu etkiler ya yersel güçler ve aralarındaki münasebetlerle beraber onlardan meydana gelen şekillenmelere göre onların cisimlerinin doğalarından ve cisimsel güçlerinden ya da nefsanî doğalarından meydana gelir. Sonuncusu ise kendisinde yersel hallerle bir tür ortaklığın ve belirli bir şekilde sebepliğin bulunduğu tarzıdır. İbn Sînâ, bu sonuncu anlamı daha detaylı incelemektedir. Buna göre göksel cisimlerin nefislerinin tikel anlamlarda bir tür tasarrufu vardır. Bu tasarruf, sırf aklî olmayan bir idrak tarzında gerçekleşir. Göksel nefislerin benzerlerinin de tikel olayları idrak etme imkânı bulunmaktadır. Bunun nedeni ise sebep ve onlara ulaştıran şeyler olmaları bakımından meydana gelmiş tikel olayların fail ve kabul edici sebeplerini ayrı ayrı idrak etmeleridir. Söz konusu bu sebepler ise ya iradi bir sebepte ya da zorunlu doğal bir sebepte son bulurlar. İradeler ise yokken sonradan meydana gelmiştir. Dolayısıyla onlar, kendilerini zorunlu kılan sebeplere sahiptirler. Bir irade başka bir irade nedeniyle meydana gelmez. Aksi takdirde sonsuz gerileme gerekirdi. Ne de bir irade, irade sahibine ait bir doğadan

11 İbn Sînâ, *Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Hayyikitap, 2021), 103-104.

12 İbn Sînâ, *Metafizik 2*, 150.

13 Harbert A. Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, çev. Erkan Kurt (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 95-96.

14 İbn Sînâ, *Metafizik 2*, 179-180.

15 İbn Sînâ, *The Metaphysics of the Healing*, çev. Michael Elias Marmura (Provo: Brigham Young University, 2005), 359.

kaynaklanır. Aksi takdirde irade doğa bulunduğu sürece bulunurdu. Aksine iradeler, gerektirenlerden ve güdülerden ibaret olan illetlerin meydana gelmesiyle meydana gelir. Bu gerektirenler ve güdüler ise göksel ve yersel şeylere dayanırlar ve zorunlulukla bu iradeyi gerektirirler. Doğal olana gelince eğer onlar kalıcı ise bir ilke oluştururlar. Eğer sonradan meydana gelmiş ise kaçınılmaz olarak o da göksel ve yersel şeylere dayanır.<sup>16</sup>

Şimdi bu illetlerin toplanma, çatışma ve sürekliliklerinin göksel hareketlere göre gerçekleşen bir düzenleri vardır. Dolayısıyla eğer ilksel nedenler, ilksel olmaları ve ikincillere sebep olmaları bakımından bilinirse zorunlu olarak ikinciller de bilinir. Bunlardan göksel nefislerin ve onların üzerinde bulunanların tikelleri bildikleri ortaya çıkar. Ancak ikisinin tikelleri bilme tarzları farklıdır. Nefisler tikelleri tikel olarak bilirken; üzerindeki bir başka deyişle akıllar tikelleri tümel tarzda bilirler. Netice itibarıyla göksel nefislerin olanı bildikleri kesindir.<sup>17</sup>

*el-İşârât*'ta da İbn Sînâ göksel nefislerin tikellere dair bilgisini doğrudan ifade etmektedir:

“Tikellerin, aklî âlemde tümel bir tarz üzere nakşedilmiş olduğunu daha önce geçen yerlerde öğrenmiştim. Sonrasında göksel cisimlerin, tikel idraklere ve tikel bir görüşten ortaya çıkan tikel iradelere sahip nefislerinin olduğu ve onlar için tikel hareketleriyle unsurî âlemde kendilerinden oluşan şeylerden lazım olan tikelleri tasavvur etmelerinde bir engel bulunmadığı hususunda uyarılmışım.”<sup>18</sup>

Görüldüğü üzere *el-İşârât*'taki anlatı da *Kitâbü's-Şifâ: İlâhiyât*'takine benzer şekilde ilerlemektedir. Buna göre tikellerin iki tür nakşından bahsedilebilir. Tikeller ilk olarak akli âlemde tümel bir tarzda; ikinci olarak ise göksel cisimlerin nefislerinde tikel bir tarzda bulunmaktadır. Ay-altı dünyada meydana gelen tikel şeyler bu göksel nefislerden kaynaklanmaktadır.

Bu anlatıları bir arada düşünürsek gelecekte olacak hadiselerle ilgili olarak iletişime geçilmesi gerekenler, nefisler olmaktadır. Çünkü ay-altı âlemdeki hadiselerin nedenleri bu göksel nefislerdir. Akıllar ise tikel hadiselerin doğrudan değil; dolaylı olarak nedenleridir. Nitekim akıllarla ya da daha doğru bir ifade ile faal akılla kurulacak ilişki neticesinde yalnızca tümeler elde edilebilmektedir. Dolayısıyla insan, bu nefislerle irtibata geçerek ay-altı dünyada olmuş ve olacak tikellerin bilgisine erişebilir. Devamında söz konusu irtibatın diğer tarafı bir başka deyişle irtibatı kuracak olan insan nefsinin yapısı incelenecektir.

### 2.2.2. Geleceğin Bilgisinin Muhatabı İnsanın Nefsani Yapısı

İbn Sînâ'ya göre insanın beş dış duyusu ve beş iç duyusu bulunmaktadır.<sup>19</sup> Dış duyuları bir kenara bırakacak olursak, insanın beş temel iç duyusu şunlardır: ortak duyu, hayal, mütehayyile, vehim ve hafıza. Bu duyular hayvanlar ve insanlar arasında ortaktır. İnsanları hayvanlardan ayıran ise bu duyulara ilaveten akıl denilen bir anlama sahip olmasıdır. Aklın ise İbn Sînâ'ya göre bir nazari bir de amelî yönü bulunmaktadır. Dolayısıyla göksel nefislerden bilgiyi alma ihtimali bulunan yedi unsur bulunmaktadır. Ancak ortak duyu, işlevi dış duylardan gelen veriyi birleştirmek olduğu için elenmektedir. Hayal ise ortak duyunun deposu olması nedeniyle böylesi bir faaliyet için uygun görünmemektedir. Hafıza da benzer şekilde mütehayyile ve vehimin deposu olması itibarıyla uygun değildir. Dolayısıyla iç duylardan geriye yalnızca mütehayyile ve vehim kalmaktadır. İbn Sînâ'ya göre vehim ve mütehayyile de aslında aynıdır; vehim gücü, zatı itibarıyla hükmedici güç, hareket ve fiilleri itibarıyla ise mütehayyile ve mütezekkire gücüdür.<sup>20</sup> Ayrıca vehim olarak dikkate alındığında bu güç göklerde hakkında bilgi edinmeye uygun bir aday değildir. Çünkü bu bakımdan işlevi, dış dünyanın duyular tarafından idrak edilemeyen yönleri hakkındaki bilgidir. Söz konusu bu bilgi ise sevgi ve nefret, tehlike ve destek, kızgınlık ve güçle ilgilidir.<sup>21</sup> Aklın teorik yönü ise tümelerle ilişkili olduğu için gelecekte

16 İbn Sînâ, *Metafizik 2*, 181-182.

17 İbn Sînâ, *Metafizik 2*, 182-183.

18 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 194.

19 İç duyular anlatısı için bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 111-112.; Dimitri Gutas, “İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (el-Mütehayyile) ve Aşkın Bilgi”, çev. M. Cüneyt Kaya, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2014), 160.

20 İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*, 302.

21 Dimitri Gutas, “Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine”, çev. M. Cüneyt Kaya, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 322.

olacak hadiselerin bilgisi gibi tikel bir bilginin elde edilmesi için uygun görünmemektedir.<sup>22</sup> Ayrıca İbn Sînâ nazarî aklın doğrudan irtibatta olduğunu göksel varlığın faal akıl olduğunu düşünmektedir.<sup>23</sup>

Son aday olan amelî akıl ise insan bedeninin hareket ilkesidir. Söz konusu hareket düşünüp taşınmaya özgü tikel fiillere yöneliktir ve fiillere özgü uzlaşımsal görüşlere dayanır. Bu gücün üç farklı itibarı bulunmaktadır. İlk olarak hayvani istek gücüne kıyasla bir itibarı, ikinci olarak hayvani mütehayyile ve mütevehhime gücüne kıyasla bir itibarı ve son olarak kendisine kıyasla bir itibarı vardır. Amelî gücün hayvani istek gücüne kıyasla olan itibarından amelî güçte insana özgü utanma, haya, gülme, ağlama ve buna benzer yapılar meydana gelir ve insan bu heyetlerle fiil ve infialin hızlılığına hazırlanır. Hayvani mütehayyile ve mütevehhime gücüne kıyasla olan itibarıyla ise amelî güç, oluş-bozuluşa uğrayan şeylerle ilgili yasaların çıkarılmasıyla ve insani sanatların ortaya konulmasıyla meşgul olduğunda onunla birleşir. Amelî gücün kendisine kıyasla olan ise amelî akıl ve nazari akıl arasında eylemlerle ilgili düşünceler doğar ve “Yalan kötüdür”, “Zulüm kötüdür” gibi burhanî olmayan yaygın ve meşgul öncüller ve buna benzer olarak saf akli evvelî öncüllerden ayrılması için mantık kitaplarında tanımlanmış öncüller feyazan eder.<sup>24</sup>

Bu işlevlerden birincisi ve üçüncüsü her ne kadar konuyla ilişkili olmasa da ikincisi, tikel hadiselerle ilişkili olduğu için amelî akli gelecekte bilgi edinmeye de uygun bir aday kılmaktadır. Ayrıca burada dikkat çeken bir husus olarak ikinci itibarda amelî aklın mütehayyile ve mütevehhime ile birleşmesidir. Sonuç olarak gelecekte bilgi edinmeyle ilgili olarak mütehayyile ve amelî akıl eldeki iki seçenektir.

### 2.3.3. Bilgiyi Alan Yeti Mütehayyile mi yoksa Amelî Akıl mıdır?

İkincil literatürde de tartışma bilgiyi alan yetinin amelî akıl mı yoksa mütehayyile mi olduğu üzerine odaklanmaktadır. Tartışmanın başlatıcılarından Fazlurrahman’a göre peygamberin tahayyülü, tikel görüntüleri semavî cisimlerden alır.<sup>25</sup> Ancak Fazlurrahman’ın bu görüşünü hangi metinsel kanıt dayandırdığı açık görünmemektedir.

Davidson da Fazlurrahman’a benzer şekilde nübüvvetin akla dayanan nübüvvet ve hayale dayanan nübüvvet olmak üzere iki türü olduğunu ifade etmektedir.<sup>26</sup> Davidson insan aklının faal akılla irtibat kurmasına benzer şekilde mütehayyilenin de melekût alemiyle irtibata geçebileceğini iddia etmektedir.<sup>27</sup> Bu görüşünü ise *el-İşârât*’a dayandırmaktadır.<sup>28</sup>

Hasse’ye göre ise göksel alandan bilgiyi alan nefstir. Hasse, Davidson’a atıfla mütehayyilenin faal akılla iletişim kurabileceği ve faal aklın sudurunu doğrudan alabileceği iddiasını dile getirmekte ve bu görüşün yanlış olduğunu ifade etmektedir.<sup>29</sup> Hasse ilk defa aklın rolüne vurgu yapsa da süreci yeteri kadar detaylandırmamıştır.

Marmura’ya göre de İbn Sînâ aklî ve tahayyülî olarak iki tür peygamberlik kabul etmektedir.<sup>30</sup> Aklî vahyi faal akıldan alan peygamber, tahayyülî vahyi semavî nefislerden tahayyül gücüyle almaktadır.<sup>31</sup>

Dimitri Gutas ise Davidson’a karşı çıkararak Hasse ile benzer şekilde göklerle irtibat kuranın akıl daha da özel olarak amelî akıl olduğunu iddia etmektedir.<sup>32</sup>

M. Cüneyt Kaya’ya göre ise semavi nefislerle irtibatı amelî akıl sağlamakta ve mütehayyile ona yalnızca yardımcı olmaktadır.<sup>33</sup> Kaya *el-Mebde ve’l-me’âd* ile *eş-Şifâ: İlâhiyyât*’a dayanmaktadır.<sup>34</sup>

22 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 113.

23 *el-Mebde ve’l-me’âd*’dan tercümeyle Gutas, “İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (el-Mütehayyile) ve Aşkın Bilgi”, 161-162.

24 İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs*, 112.

25 Fazlur Rahman, *İslam’da Nübüvvet*, çev. Ömer Ali Yıldırım - Mehmet Ata Az (Ankara: Adres Yayınları, 2017), 43.

26 Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’de Akıl*, 141-142.

27 Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’de Akıl*, 144.

28 Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’de Akıl*, 145.

29 Dag Nilolaus Hasse, *Avicenna’s De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300* (London: University of London Press, 2000), 160.

30 Michael E. Marmura, *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sînâ, al Ghazâlî, and Other Major Muslim Thinkers* (Binghamton: Global Academic Publishing, 2005), 202.

31 Marmura, *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sînâ, al Ghazâlî, and Other Major Muslim Thinkers*, 203.

32 Gutas, “İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (el-Mütehayyile) ve Aşkın Bilgi”, 163-164.

33 M. Cüneyt Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ’nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 27 (01 Aralık 2009), 57-91.

34 Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu”, 69.

Nursema Kocakaplan da çalışmasında Marmura'yı takip ederek Fârâbî'ye göre Faal Aklın tahayyüle etkisinin doğrudan gerçekleştiğini; İbn Sînâ'ya göre ise tahayyüle dolaysız etki edenin semavi cisimler olduğunu iddia etmektedir.<sup>35</sup> Ancak ilerleyen sayfalarda *eş-Şifâ'*ya dayanarak yaptığı bir yorumda gökten gelecekle ilgili bilgiyi alan yetinin amelî akıl olduğunu ihsas ettirecek ifadelerde de bulunmaktadır.<sup>36</sup>

Son çalışmalardan birinin sahibi olan Rapoport'a göre ise göksel alanla irtibat kuran yeti, mütehayyile ve vehim değil; amelî akıldır. Ona göre metinsel kanıtın büyük çoğunluğu bilgiyi alan yetinin mütehayyile veya vehim olduğu iddiasını desteklememektedir. Her ne kadar bazı pasajlar yeteri kadar açık olmasa da nihai olarak semavi kürelerin nefisleriyle bağlantı kuran amelî akıldır ve vehim ile mütehayyile aracılık etmektedir.<sup>37</sup>

Biz de Hasse, Gutas, Kaya ve Rapoport ile benzer şekilde göklerle irtibat kuranın amelî akıl olduğunu düşünmekteyiz. Literatürdeki bilgiyi alan yetinin mütehayyile olduğu şeklindeki hatalı görüşün birkaç nedeni bulunmaktadır. İlk olarak İbn Sînâ'nın konuyla ilgili bütün anlatılarında mütehayyile ve bazen vehmin rolünün altı kalınca çizilmektedir. Bu bilgiyi alan yetinin mütehayyile olduğu izlenimi doğurmaktadır. Her ne kadar mütehayyile bu süreçte çok etkin olsa da bu bilgiyi alan yetinin o olduğu anlamına gelmemektedir. İkinci olarak bilgi edinme sürecinin ikili yapısı dikkate alınmamaktadır. Bilginin alınması süreci ile bilgi alındıktan sonra alınan bilginin iç duylarda yaşadığı intikaller birbirinden ayrı süreçlerdir.<sup>38</sup> Bu ikili yapı dikkate alınmadığı takdirde İbn Sînâ metinlerinde konuyla ilgili bir muğlaklık izlenimi oluşmakta ve bu nedenle bilgiyi alan yetinin ne olduğunun tespiti zorlaşmaktadır. Yazının devamında konuyla ilgili İbn Sînâ metinleri ve metinlerin iddiamıza delaleti incelenecektir.

İlk olarak İbn Sînâ'nın erken dönem eserlerinden *el-Mebde ve'l-mead'*daki şu ifadeler ilk bakışta bilgiyi alan yetinin mütehayyile ve vehim olduğu izlenimini doğurmaktadır:

“[Gelecek] olayların (el-kâinât) bilgisinin sebebine gelince o, insan nefsinin, unsurlar âleminde meydana gelen şeyleri bilen (...) semavî cisimlerin nefisleriyle olan ilişkisidir. (...) Büyük çoğunlukla bu [insan] nefsleri onlarla [yani semavî feleklerin nefisleriyle] tam olarak aralarındaki bir köken benzerliği (mücânese) sebebiyle ilişkiye geçerler. Bu köken benzerliği bunların [yani insan nefslerinin] ilgilerine yakın olan [göklerdeki] şeydir (el-ma'nâ). Dolayısıyla [insan nefsleri tarafından] orada [yani göklerde] bulunan şeylere dair görünenlerin çoğu, [insan] nefslerinin kendi bedenlerinin halleri veya bu bedenlere yakın olan bir kimsenin hallerine benzemektedir. Ve her ne kadar [insan nefslerinin semavî neflerle] ilişkisi küllî olsa da bunlar, onlardan aldıkları etkinin çoğunu, sadece [kendini] ilgilerine yakın kısımdan almaktadırlar. Bu ilişki vehim ve hayal-olusturucu (el-hayâl) tarafından (min cihe) ve onların kullanılmasıyla gerçekleşmekte ve cüz'î şeylerle ilgilenmektedir.”<sup>39</sup>

Pasajın son cümlesi göklerle ilişkinin vehim ve mütehayyile ile kurulduğu izlenimi doğurmaktadır. Ancak diğer metinlerde de işaret edilecek bir husus olarak İbn Sînâ geleceğin bilgisinin elde edilmesi sürecinde bir taraftan nefsten diğer taraftan mütehayyile ve vehimden bahsetmektedir. Dolayısıyla nefis ve mütehayyile arasında en azından bu pasaj itibarıyla bir ayırım yaptığı düşünülebilir. Son cümle her ne kadar muğlak olsa da ilk cümlede ilişkiyi kuranın nefis olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Gutas'ın da işaret ettiği üzere<sup>40</sup> metinde geçen köken benzerliği ifadesi göksel nefisler ve mütehayyile ya da vehim arasında kurulabilecek bir benzerlik değildir. Nitekim göksel nefislerle köken benzerliğine sahip olan nefsin mütehayyile ve vehim yetileri değil; daha ulvi bir yeti olmalıdır. Bu da amelî akıldır. *el-Mebde ve'l-mead'*ın muğlak olduğu iddia edilebilse de *Ahvâl'*deki ifadeler oldukça açıktır:

35 Kocakaplan, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Tahayyül Kavramı*, 110.

36 Kocakaplan, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Tahayyül Kavramı*, 164.

37 Michael A. Rapoport, *Science of the Soul in Ibn Sina's Pointers and Reminders: A Philological Study* (Leiden: Brill Academic Pub, 2023), 210.

38 Literatürde konuyla ilgili en net ayırım David Bennett'e aittir. Ancak o da bu süreci iki aşamalı bir yapı olarak değil; mütehayyilenin iki farklı işlevi birden gerçekleştirmesi gerektiği tek bir süreç olarak okumaktadır. bk. David Bennett, "Avicenna's Dreaming in Context", *Forms of Representation in the Aristotelian Tradition*, ed. Christina Thomsen Thörnqvist - Juhana Toivanen (Boston: Brill, 2022), 2/96.

39 Gutas, "İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (el-Mütehayyile) ve Aşkın Bilgi", 161.; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, ed. Abdullah Nûrânî (Tahran: Müessesesi Mutalaâti İslâmî, 1984), 117.

40 Gutas, "İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (el-Mütehayyile) ve Aşkın Bilgi", 166.

“Akıl sûretlere gelince onlarla bağlantıya geçmek teorik akılla olur. Bizim şuan bahsettiğimiz sûretlere gelince nefislerimiz onları başka bir kuvvetle tasavvur eder ki, bu kuvvet de pratik akıldır. Bu konuda ona hayal gücü hizmet eder. O halde nefis, tekil işlere yüce nefsanî cevherlerden sayılan pratik akıl diye isimlendirilen bir kuvvetle ulaşır; tümel işlere ise kendisinde tekil sûretlerden bir şeyin bulunmasının doğru olmadığı, akli yüce cevherlerden sayılan teorik akıl diye isimlendirilen bir kuvvetle ulaşır.”<sup>41</sup>

Daha önce geçtiği üzere İbn Sînâ tümel ve tikel ayrımı yapıp tümelin elde edilmesini teorik akılla ilişkilendirirken, tikellerin elde edilmesini açık bir şekilde amelî akla atfetmektedir. Geleceğin bilgisinin elde edilmesindeki diğer alternatif olan mütehayyile yetisi ise amelî aklın yardımcısı olarak tasvir edilmektedir.

Konuyla ilgili bir diğer kanıt İbn Sînâ'nın *Kitâbü's-Şifâ: Nefs IV.2'*teki şu ifadeleridir:

“[...] nefis gâipten taşan şeyi almada iki şeyden dolayı iç duyulara muhtaçtır: Birincisi, nefsin tikel bir anlamı ezberlenmiş olarak bir tasavvur olarak iç duyularda tasavvur edebilmesi içindir; ikincisi iç duyuların nefsin iradesi yönünde nefse yardımcı olmaları içindir, yoksa nefsi kendi yönlerine çekerek onu meşgul etmeleri için değil. Böylece bir yandan gaip, nefis ve mütehayyile iç duyusu arasındaki bir nispete; diğer yandan nefis ile mütehayyile iç duyusu arasındaki nispete ihtiyaç duyulur.”<sup>42</sup>

Nefis ve iç duyular arasındaki ayrımı takiben fail nefis olarak tasvir edilirken iç duyular kendisine muhtaç olunan diğer bir unsur olarak görünmektedir. İhtiyaç duyulan ilk nispete gaiple doğrudan iletişimde olan nefistir. Buradan anlaşılan İbn Sînâ'nın nefis ile iç duyular dışında kalan yapıyı kastettiğidir. Buna göre nefsin iç duyular haricindeki parçası yani akıl gaip ile iletişimi kurmakta; bunu görülür hale getirmek için ise iç duyuları kullanmaktadır.

İbn Sînâ, *el-İşârât*'ta da buna benzer bir ayrım yapmaktadır:

“Duyusal engeller azaldığı ve daha az engeller kaldığı zaman nefsin fırsatlar bulup, tahayyülün meşguliyetinden kurtularak kutsiyet tarafına yönelmesi uzak görülemez. Buna göre gâipten kendisine bir nakış nakşedilir; bu nakış, tahayyül âlemine geçer ve (daha sonra) ortak duyuda nakşolur.”<sup>43</sup>

Görüldüğü üzere burada nefis tahayyülü aşarak göklerle iletişim kurmakta ve daha sonra kurduğu bu iletişimden elde ettiği veriyi tahayyüle aktarmaktadır. Dolayısıyla tahayyül bu süreçte her ne kadar oldukça etkin olsa da göklerle iletişimi kuran yeti amelî akıldır.

Bir diğer kanıt ise İbn Sînâ'nın *Etki ve Edilginin Kısımları* isimli risaledeki anlatısıdır. İbn Sînâ bu risalede bütün fiil ve infialeri dört kategori altında toplamaktadır: 1) nefsanî olanın nefsanî olana etkisi, 2) nefsanî olanın cismanî olana etkisi, 3) cismanî olanın nefsanî olana etkisi ve 4) cismanî olanın cismanî olana etkisi.<sup>44</sup> Eğer iddia edildiği üzere göksel alandan bilgiyi alan yeti mütehayyile olsaydı gelecekte haber verme fiilinin iki numaralı kategoriye girmesi beklenirdi. Çünkü daha önce ifade edildiği üzere mütehayyile ve hatta vehim dahi cisimsel yetilerdir ve insanlarla hayvanlar arasında ortaktır. Ancak İbn Sînâ gelecekte haber vermenin bir numaralı kategoriye girdiğini ifade etmektedir:

“Vahiy ve kerametlere gelince, onlar nefsanî olanın nefsanî olana etkisine dahildir. Çünkü vahyin hakikatı, Yüce Allah'ın izniyle akli âlemden bu ilka türünden şeyleri almaya yetenekli olan beşeri nefslere gizli bir ilkadır. Bunun uyanıklık halinde olanına “vahiy”, uyku halinde olanına da “kalbe ilham” denir.”<sup>45</sup>

İbn Sînâ'nın burada vahiy ya da kalbe ilham ile gelecekte haber verme fiilini değil; sadece peygamberlere özgü bir fiilden bahsettiğini düşünmek yanıltıcı olacaktır. Nitekim İbn Sînâ bu ifadelerin devamında konuyu kategorilerden aşağı değil de fiillerden kategorilere doğru incelemektedir. Konu edildiği fiilleri ise işaretler ve mucizeler olarak nitelemektedir. Bu fiilleri üçe bölmekte ve ikisinin nefsanî olanın nefsanî olan üzerindeki etkisi kategorisine girdiğini, sonuncusunun ise nefsanî olanın cismanî olan üzerindeki etkisi kategorisine girdiğini ifade etmektedir. Bunların tamamı esasında nübüvvetin üç özelliği ya da nübüvvetin üç gücü olarak isimlendirilen fiillerdir. Nefsanî olanın nefsanî üzerindeki etkisi kategorisindeki ilk fiil İbn Sînâ'ya göre ilmin üstünlüğüne bağlıdır. Çünkü “[...] yetenekli (müsteid) olana insani öğrenme ve öğretme olmaksızın ilmin kemali verilir. Böylece o, Allah'ın

41 İbn Sînâ, *Nefsin Halleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 134.

42 İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*, 318.

43 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 197.

44 İbn Sînâ, “Etki ve Edilginin Kısımları”, çev. Hüseyin Aydın vd., *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi IX/9* (2000), 623.

45 İbn Sînâ, “Etki ve Edilginin Kısımları”, 623.



dilediği kadarıyla, insani güç ölçüsünde hakiki ilahı, meleklerin tabakalarını, yaratıklarının diğer sınıflarını, mebde ve meadın keyfiyetini vs..."<sup>46</sup> kuşatıcı şekilde bilir. Bu esasında özel anlamıyla nübüvvet kategorisidir. Nefsani olanın nefsanî olan üzerindeki etkisiyle ilişkili olan ikinci fiil ise tahayyül gücünün üstünlüğü ile ilgilidir;

"Çünkü yetenekli olana, geçmişteki ve halihazırdaki olayların tahayyülünü ve gelecekteki olayların henüz ortada olmayan bilgilerine (mugayyebât) ulaşmayı mümkün kılan şeyler verilmiştir. Uzun zaman önce gerçekleşmiş olayların çoğu (nun bilgisi) kendisine verilir, o da bunları haber verir. Ve yine gelecekte olan birçok olaylar (ın bilgisi) kendisine verilir ve bunlarla da (insanları) uyarır."<sup>47</sup>

Bu kategori görüldüğü üzere gelecekte haber vermeye ilişkili olan kategoridir ve İbn Sînâ birkaç defa vurgulu bir şekilde bunun nefsanî olanın nefsanî olan üzerindeki etkisiyle ilgili olduğunu ifade etmektedir.

*Etki ve Edilginin Kısımları*'nda da olduğu üzere konuyla ilgili kafa karışıklığına neden olan bir diğer husus nübüvvet türleri ya da özellikleriyle ilgili İbn Sînâ'nın ifadeleridir. İbn Sînâ'ya göre nübüvvetin üç özelliği bulunmaktadır. Bu üç özellikten ilki aklî güçle, ikincisi hayal gücüyle ve üçüncüsü bir bütün olarak nefsin idrak edici ve eylemde bulunan yetileriyle ilgilidir. Söz konusu üç özellik *el-Mebde ve'l-mead* dışında doğrudan üç özellik şeklinde yer almamaktadır. Ancak diğer eserlerinde de çeşitli şekillerde üç özellik zikredilmektedir.<sup>48</sup> Bu özelliklerden ilki hadsi meydana getirirken; ikincisi gelecekte haber vermeyi ve üçüncüsü ise sihir, mucize gibi durumları meydana getirmektedir.<sup>49</sup> Bu durumlar her insan tarafından farklı derecelerde paylaşılmaktadır. Hadsin en üstün derecesi nübüvvet türlerinin en yükseğidir.<sup>50</sup> Bu özelliklerden ikincisini hayal gücüyle ilişkilendirmesi gelecekte bilgi edinen yetinin mütehayyile olduğu izlenimini ortaya çıkarmaktadır. Ancak detayları görüleceği üzere nübüvvetin bu ikinci türünde de mütehayyilenin yanı sıra nefsin de ilahi alemle bir bağlantısının olması gerekmektedir.<sup>51</sup> Bu husus, sürecin içsel yapısının incelenmesiyle daha da açıklığa kavuşacaktır.

### 2.3.4 Gelecekte Haber Vermenin İçsel Yapısı

Geleceğe ilişkin bilginin elde edilme sürecinin insan psikolojisi tarafının içsel yapısı hakkında belirtilmesi gereken ilk husus, gösterildiği üzere bilgiyi alan yetinin amelî akıl olmasıdır. İkinci olarak göksel nefislerden bilginin elde edilmesi ve bu bilginin iç duylarda işlenmesi süreçleri birbirinden ayrı süreçlerdir. Üçüncü olarak söz konusu bilgi akışı dış duylardan bilgi edinmenin aksine yukarıdan aşağı doğrudur. Ancak dış duylardan bilgi edinme sürecine benzer şekilde geleceğin bilgisinin elde edildiği süreçte de aktif yetiler amelî akıl, mütehayyile-vehim ve ortak duydur. Dördüncü olarak daha geniş planda nefsin yetileri arasında itme ve çekme ilişkileri söz konusudur. Bu ilişkiler esnasında baskın gelen taraf şartlara bağlı olarak değişkenlik göstermektedir. Beşinci olarak göklerden bilgi elde edilmesinde de bu bilginin geçirdiği içsel süreçte de nitelik bakımından insanlar arasında derecelenme söz konusudur. Bu derecelenmeyi belirleyen temel etkenler istidad ve insan tarafındaki engellerdir. Altıncı olarak bu derecelenmeye bağlı olarak elde edilenlerin ifadeleri de bir başka deyişle sürecin çıktıları da çeşitlilik göstermektedir. Yedinci olarak geleceğe dair görülen şeylerin tamamı göksel nefislerden elde edilmemektedir. Çeşitli durumlar nedeniyle insanlar hariçte mevcut olmayan ama göksel nefislerden de elde edilmeyen şeyler görebilmektedir. İbn Sînâ konuya ilişkin temel önermeleri eserlerinde bu sırayla vermemektedir. Bu nedenle yazının devamında *el-İşârât*'taki anlatının planını takip edeceğim. Çünkü bu eserin 10. nematı diğer eserlerin aksine süreci doğrudan olağanüstülük bağlamında ele almaktadır.

İbn Sînâ konuya ilk olarak gelecekte haber vermenin mümkün olduğunu ifade ederek başlamaktadır. Söz konusu imkânın tecrübeden ve kıyastan gelen olmak üzere iki kanıtı bulunmaktadır.

46 İbn Sînâ, "Etki ve Edilginin Kısımları", 624.

47 İbn Sînâ, "Etki ve Edilginin Kısımları", 624.

48 M. Afifi al-Akiti, "The Three Properties of Prophethood in Certain Works of Avicenna and al-Gazâlî", *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, ed. Jon McGinnis (Boston: Brill, 2004), 190. Nübüvvetin üç özelliğinin İbn Sînâ eserlerindeki dağılımının bir tablosu için bk. al-Akiti, "The Three Properties of Prophethood in Certain Works of Avicenna and al-Gazâlî", 193.

49 al-Akiti, "The Three Properties of Prophethood in Certain Works of Avicenna and al-Gazâlî", 190-191.

50 Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, 100.

51 Hasse, *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, 154-155.

Tecrübe herkes tarafından yaşanmıştır. Kıyasla ilgili ilk olarak yeryüzündeki meydana gelen şeylerin tamamının akıllar tarafından tümel olarak, nefisler tarafından ise tikel olarak bilindiğini ifade etmektedir. Düşünen nefisler de bu kanalı kullanarak geleceğin bilgisine erişebilirler.<sup>52</sup>

İbn Sînâ gelecekte haber vermenin insan psikolojisiyle ilgili kısmında ilk olarak yetiler arasındaki ilişkilere eğilmektedir. Buna göre öfke gücü ve şehvet gücü arasında bir karşıtlık vardır. Nefs hangisiyle meşgul olursa diğeri etkisiz kalır. Benzer şekilde iç ve dış duyular arasında da bir karşıtlık vardır. İç duyu dış duyularla meşgul olursa nefis iç duyuyu kullanamaz. Yine nefis kontrol altına aldığı şeyle meşgulliyeti esnasında diğer güçlere yardımda bulunamaz. Ancak eğer nefis iç duyuları kontrol altına alabilirse dış duyular da boyun eğer ve bunlardan nefse kayda değer bir şey ulaşmaz.<sup>53</sup>

*Kitâbü's-Şifâ: Nefs'te* İbn Sînâ, bu hususu daha açık ve detaylı olarak incelemektedir. Buradaki incelemesine göre nefis, belirli bir güçle meşgul olduğunda diğer güçlerin faaliyetlerine yardım edemez, onları düzeltmekten veya yönlendirmekten uzak kalır. İçsel süreçlere odaklandığında dış dünyadaki algılar zayıflar; dış duyulara yoğunlaştığında ise içsel yetilerini kullanamaz. Arzu ve öfke güçleri birbirini etkileyerek dengeler, birinin aşırı güçlenmesi diğerini zayıflatır. Hareketle ilgili eylemlere yöneldiğinde idrak yetisi körelir ve idrakle ilgili eylemlere yöneldiğinde hareket yetisi zayıflar. Ancak nefis, dış etkilerden uzaklaşıp dingin hale geldiğinde en güçlü yetisini kullanabilir. Bu dinginlik hastalık, korku, uyku veya içsel yönelimlerle sağlanabilir.<sup>54</sup>

İbn Sînâ, *el-İşârât* 10. nemat 12. fasılda ortak duyunun fonksiyonuna dair ara bir açıklama yapmaktadır. Buna göre duyusal iz ya da nakış silinse bile ortak duyu onu sanki gözlenir kılmaktadır. Ortak duyunun gözlenmekte gibi kıldığı dört tür suret vardır: a) dışarıdaki duyulardan resmedilme halinin başlangıcında olan, b) duyulur dıştayken var olan, c) duyulur ortadan kalktıktan sonra var olan ve d) duyulardan kaynaklanmayan. Fark edileceği üzere ilk üç seçenek dıştan gelen verilerle ilgiliyken; dördüncü seçenek dışta karşılığı olmayan şeylerle ilgilidir. Bu seçenek esnasında geleceğin bilgisinin elde edilmesinin açıklaması yolundaki adımlardan biridir. Nitekim geleceğin bilgisi dışta var olmadığı halde iç duyularda resmedilmektedir. 13. Fasılda İbn Sînâ bu dördüncü seçeneği şu şekilde açıklamaktadır:

“Bir grup hastalar ve safra dengesi bozuk insanlar, duyulur, açık ve hazır (bir takım) suretler müşahede edebilirler ve bu suretlerin dış bir duyulur ile nispeti olmaz. O halde bu suretlerin nakşedilişi, iç bir sebepten veya iç sebepte etkin olan bir sebeptendir. Ortak duyu, tahayyül ve vehim madeninde dolaşan suretlerden de kendisine nakşedebilir; tıpkı onların ortak duyu levhasından tahayyül ve tevehhüm madeninde nakşedilmesi gibi. Bu durum karşılıklı aynalar arasında cereyan eden olaya yakındır.”<sup>55</sup>

İç bir sebep veya içte bir sebebin ne olduğu *Kitâbü's-Şifâ: Nefs'teki* şu ifadelerden daha kolay anlaşılmaktadır: “Tahayyül ve fikirden ya da semavi oluşumların birinden kaynaklanan bir sebeple musavvirede bir suretin temessül etme durumu ortaya çıkarsa, zihnin de ona bir itibarı yoksa ya da bu itibar durmuşsa bunun bizatihi ortak duyuda aynıyla kendi heyetine göre resmolunması mümkündür.”<sup>56</sup> Buna göre iç sebepler tahayyül ve fikirken; içte etkini olan sebep semavi oluşumlardır.

Toparlayacak olursak hasta ve safrası bozuk insanlar, kendilerinden başka insanların görmemesine rağmen duyulur suretler gözlemlemektedir. Bu suretler ortak duyuya hayalden intikal ederler. İkinci bir seçenek olarak mütehayyile bir kısım suretleri bileştirir ve bu suretler ortak duyuda resmedilir. Son olarak ise bu suretler semavi oluşumlardan kaynaklanabilir.

Tasvir edilen bu sürecin kesintiye uğraması da mümkündür. İbn Sînâ'ya göre bu kesintinin iki nedeni vardır. İlk olarak ortak duyu kendisinde dıştan gelen suretlerle meşgul olduğunda başka suretleri alamaz. İkinci olarak akıl ya da vehim, tahayyülü zorla iş yaptırarak zapt edebilir. Bu durumda tahayyül ise akıl ya da vehme boyun eğerek ortak duyuda işlem yapamaz. Dolayısıyla ortak duyuda nakşetme imkânı olmaz. İbn Sînâ'nın *el-Mebde ve'l-mead'* daki ifadelerine göre akıl, mütehayyilenin asıl vazifesi ile meşgul olmasına imkân vermez, çünkü onu daima kendisi için bir araç olarak kullanmaya çalışır. Bundan

52 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 193-194.

53 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 194-195.

54 İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*, 306.

55 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 195.

56 İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*, 304.

dolayı, mütehayyile mevcut olmayan suretlere yaklaşamaz.<sup>57</sup> Bu iki engelden birisi var olmadığında diğer etken yeteri kadar güçlü olamaz ve bu sırada mütehayyile ortak duyuya hâkim olabilir. Bu durumda mütehayyile suretleri ortak duyuda görülür ve gözlenir suretler olarak resmeder.<sup>58</sup>

Dış duyuların işlemi de uyku ile engellenebilir. 15. Fasılda İbn Sînâ uykunun engelleyiciliği konusunu ele almaktadır. Uyku dış duyuları engelleyebildiği gibi nefsi dahi engelleyebilir. Dış duyuların ya da nefsin engellenmesinin anlamı ise kendi fiillerini yapamamalarıdır. Nefsin kendi fiillerini yapamamasına neden olan husus, nefsin hazım gücüne gıdaların sindirilmesinde yardımcı olmasıdır. Uykunun nefis ve dış duyuları engellemesi sayesinde mütehayyile güçlenir. Bu esnada mütehayyile, tahayyül edilmiş nakışları ortak duyuda görüntüler. Dolayısıyla uykuda müşahede edilen bazı haller olur.<sup>59</sup> Uykuyla ilgili olarak İbn Sînâ *Kitâbu's-Şifâ: Nefs'*te şöyle demektedir:

“Uyku hâlinde mütehayyile gücü bu gibi bir vakitte bedenle meşgul olmadığında, hafıza ve musavvireden kesilmiş olmadığında, aksine o ikisinde yerleşik olduğunda, uygun olan ve ona yaraşan bu konuda nefse olan hizmetini güzelce yapmasıdır. Çünkü bunlardan nefse gelen şey hakkında, o şeyin suretinin bu güçlerde ya o suretlerin kendileriyle ya onların taklitleri uyumlu olacak bir şekilde resmolunmasına ihtiyaç duyar.”<sup>60</sup>

Ayrıca hastalık da benzer şekilde nefsi meşgul edebilir ve nefsin sahip olduğu kontrolü kaybetmesine neden olabilir. Bu durumda da mütehayyile suretleri ortak duyuda görüntüleyebilir.<sup>61</sup>

Buraya kadar İbn Sînâ'nın yaptığı anlatı esasında tahayyülün elinde olan şeyi ortak duyuya naksetme süreci ile ilgiliydi. Bu aşamayla ilgili olarak mütehayyilenin güçlü olması şarttır. Çünkü fiili olan naksetme işini ancak dış duyulardan ve içsel engellemelerden kurtulduğu takdirde yapabilir. Dolayısıyla bu anlatı ikili yapının ikinci aşamasıyla ilgilidir. Birinci aşama ise daha önce anlatıldığı üzere amelî aklın göksel alanla irtibat kurmasıdır. İbn Sînâ sürecin ilk aşamasına 17. Fasılda geçmektedir:

“Nefs kuvve olarak güçlü oldukça, çekişmelerden etkilenmesi de az olur ve iki tarafı da zapt etmesi daha şiddetli olur; bunun tersi oldukça (zayıf oldukça) da tersi olur. Aynı şekilde nefis kuvve olarak güçlü oldukça duyusal engellerle meşguliyeti daha az olur ve ondan diğer taraf için daha çok bir fazlalık bulunur. Nefs kuvvesi şiddetli olduğu zaman ondaki bu 'anlam' da güçlü olur, sonra nefis eğitilmiş (riyazet yapmış) olduğu zaman, kendisini riyazetin zıtlıklarından muhafaza etmesi ve ona münasip olanlarda tasarrufu daha güçlü olur.”<sup>62</sup>

Bu pasajda kısaca nefsin güçlü olması durumunda iki tarafa da yani hem cisimsel hem aklî tarafa hükmedebileceği ifade edilmektedir. Başka bir deyişle natık nefis yeteri kadar güçlü olduğunda uyku, hastalık, içsel ve dışsal duyular gibi dikkat dağıtıcı durumların nefsi göksel alanla irtibat kurmaktan alıkoyması mümkün değildir.<sup>63</sup> Bu durum ideal olan etkileşim biçimidir. Nefsin yeteri kadar güçlü olmadığı alt derecedeki iletişim biçimleri nefsin iki taraftan birine güç yetirebilse de diğerine güç yetiremediği durumlardır. Böylesi durumlar sadece sürecin detayı olmakla kalmayıp ortaya çıkan verinin de çeşitlenmesine neden olmaktadır. Bunu daha sonra incelemek üzere bir kenara bırakacak olursak devamında İbn Sînâ sürecin ikili yapısını ve işleyişini tek bir pasajda doğrudan anlatmaktadır. Söz konusu anlatıma göre de duyusal engeller azaldığında nefis, tahayyülün meşguliyetinden kurtulup ulvî olana yönelebilir. Bu esnada gaipten gelen bilgi, tahayyül yoluyla ortak duyuda resmedilir. Uyku, hastalık veya aşırı yorgunluk gibi durumlar tahayyülü zayıflatarak nefsi bu sürece daha açık hale getirir. Nefse gelen bilgi, tahayyül tarafından algılanır ve ortak duyuda şekillenir. Tahayyül bu süreçte nefsin yardımcı olup, engeller ortadan kalktığında bilgiyi alıp işlemeye başlar.<sup>64</sup>

Daha önce ifade edildiği üzere ilk aşamada nefis, duyular ve mütehayyilenin meşguliyetinden kurtularak göklere yönelmektedir. Bu yönelme neticesinde gaipten bilgi alır. Daha sonra derecelenmeye uygun olarak nefsin aldığı bilgi yukarıdan aşağı mütehayyile ve ortak duyuya geçer. Mütehayyilenin ilk

57 Rapoport, *Science of the Soul in Ibn Sina's Pointers and Reminders*, 223.

58 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 196.

59 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 196.

60 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Nefs*, 322.

61 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 197.

62 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 197.

63 Rapoport, *Science of the Soul in Ibn Sina's Pointers and Reminders*, 225.

64 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 197-198.

aşamada sakin olması gerekirken; ikinci aşamada nefsin kendisine verdiği nakışları ortak duyuya işlemesi gerekmektedir. Görüldüğü üzere mütehayyile bilginin alınması esnasında değil; bilginin görüntülenir hale getirilmesi aşamasında aktiftir. Bilginin alınması nefsin daha da özel olarak aklın amelî kısmının işlevidir. İbn Sînâ devamında uyku için tasvir edilen sürecin nefsin yeteri kadar güçlü olduğunda uyanıklıkta da geçerli olduğunu ifade etmektedir.

### 2.3.5 Elde Edilen Bilginin İfade Edilme Biçimleri

Detayları anlatılan göklerden bilgi edinme sürecinin sonucunda elde edilen veriler tek bir tür değil, birkaç çeşit ve derecedir. Derecelenmeyi belirleyen elde edilen bilgilerin açıklık ve kapalılık durumlarıdır. İbn Sînâ elde edilen bilginin çeşitlerini vermeden önce *el-İşârât*'ın 20. Faslında mütehayyile yetisi ile ilgili genel bir hatırlatmada bulunmaktadır. Buna göre mütehayyile yetisi kendisine gelen algısal veya mizaçsal yapıları kopya eder, bir şeyden o şeyin benzerine veya zıddına veya kısaca bir şekilde onunla ilişkili olan bir şeye intikal edebilir. İbn Sînâ'ya göre bu intikalın tikel nedenleri olsa da bunları tam olarak elde etmemiz mümkün değildir. Ayrıca nefsin direnme gücü ya da mütehayyileye nakşolan suretin çok açık olması nedeniyle bu intikal engellenebilir.<sup>65</sup> Benzer şekilde *Kitâbü's-şifâ: Neefs*'te de şöyle demektedir:

"Mütehayyile gücünün özelliklerinden biri, musavvire ve hafıza/hatırlamanın (zâkire) depolarıyla sürekli ilgilenmesi; duyulur ya da hatırlanan bir suretten başlayarak bunların karşısına ya da benzer bir şey ya da bir sebeple kendinden olan bir şeye intikal ederek suretleri devamlı arz etmesidir. Bu onun tabiatıdır. Fakat onun bir şeyden, benzerine değil de karşısına ya da karşısına değil de benzerine intikalının özel kılınıp tahsis edilmesinin ise sayılamayacak kadar tikel sebepleri vardır."<sup>66</sup>

İbn Sînâ bu ara hatırlatmadan sonra 21. Faslında göklerden elde edilen bu eserin derecelerini sıralamaktadır:

"Nefse uyku ve uyanırken gelen ruhanî eser, zayıf olabilir. Bu durumda söz konusu eser, hayali ve hatırlama gücünü hareket ettirmez ve onun bir izi kalmaz. Bazen ise bundan daha güçlü olur ve hayali hareket ettirir ancak, ne var ki hayal, kendini tamamen intikale kaptırır ve açıklıktan uzak kalır. Dolayısıyla gelenleri hatırlama gücü zapt edemez, sadece tahayyülün intikallerini ve kopyaladıklarını zapt eder. Bazen de gelen eser, oldukça güçlü olur ve onu telakkide nefis son derece dayanıklı olur. Dolayısıyla suret hayalde açık bir şekilde resmedilir ve nefis onu anlamlandırabilir. Bu durumda hatırlama gücünde güçlü bir şekilde resmedilmiş olur ve intikallerle karmaşıklaşmaz."<sup>67</sup>

Burada intikalın mahiyeti çok açık görünmemektedir. Ancak İbn Sînâ *Kitâbü's-şifâ: Neefs*'te intikali daha detaylı olarak ele almaktadır:

"Bil ki, nutkî düşünce mütehayyile gücüyle talep edilir. Bu da meşgul edenin meşgul etmesi esnasında bu gücün aldatıcı olmasından kaynaklanır. Zira nefis, herhangi bir amaca yönelmiş olarak herhangi bir surette mütehayyile gücünü kullandığında mütehayyile ona uygun olmayan başka bir şeye, oradan da üçüncü bir şeye süratle intikal eder ve nefse ilk olarak kendisinden başladığı şeyi unutturur, ta ki nefis başladığı yere dönmek için tekrar geriye doğru ayırtırmaya meylederek [isteyerek] hatırlamaya ihtiyaç duyar."<sup>68</sup>

Sonuncu kategori yani uyanıklık ya da uyku halinde hatırlama gücünde karar kılınmış bir şekilde koruma altına alınan eser; a) ilham, b) açık bir vahiy veya tevil ve c) tabire ihtiyaç duymayan bir rüya olur. İkinci kategori yani kendisi ortadan kalkıp geriye kopyaları ve izleri kalanlar ise, vahiyse tevil ve rüyaysa tabire ihtiyaç duyar. Tevil ve tabir ise şahıslara, vakitlere ve adetlere göre çeşitlilik arz eder.<sup>69</sup> Bu hususun *Kitâbü's-şifâ: Neefs*'teki karşılığı ise şu şekildedir:

65 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 198.

66 İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Neefs*, 312.

67 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 199. Ayrıca bk. İbn Sînâ, "Etki ve Edilginin Kısımları", 625.

68 İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Neefs*, 312.

69 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 199-200.

“Nefs, uyanıklık hâlinde iken bir şeyi idrak ettiğinde ya da sonradan tam olarak anlatacağımız üzere, uyku hâlinde bir şekilde melekût âlemiyle ittisal ettiğinde, eğer bu mütehayyile gücüne nefis, kendisinin sakin olması sebebiyle ya da güzelce sabit kılmasından dolayı mütehayyilenin nefis tarafından baskılanması sebebiyle güç yetirirse, ayrıca bu gücün nefse görünür olan tahayyüllerini sabit kılma süreci boyunca mütehayyile nefis üzerinde baskın olmazsa, işte bu durumda nefis o sureti olduğu şekil ve sureti üzere güzel bir şekilde hatırlayabilir. Dolayısıyla uyanık ise [isteyerek] hatırlamaya, uykuda ise tabire, vahiy ise tevile ihtiyaç duymaz.”<sup>70</sup>

Yukarıdaki anlatı sürecin tamamen kendiliğinden olduğu bir görüntü sergilemektedir. Ancak bazen insanlar çeşitli yöntemlerle duyu ve hayallerini şaşırtıp duraksatarak gayba erişim için fırsat yaratabilmektedir. İbn Sînâ'nın bu durumla ilgili verdiği örneklerden biri Türk topluluklarından aktarılan şu hadisedir:

“Onlar, (gaipten) bir bilgi vermesi için kâhinlerine başvurduklarında, kâhin birden hızla koşmaya başlar. Çok geçmeden kâhin bu koşuda nefes nefese kalır; hatta neredeyse bayılır. Ardından, hayaline gelen şeyleri söylemeye başlar, dinleyenler de onun söylediklerini hemen kayda geçirip, onlar üzerine bir tedbir alırlar.”<sup>71</sup>

Görüldüğü üzere bu eylemde amaç, duyu ve hayali yorarak âtil duruma getirip gayba erişim sağlamaktır. İbn Sînâ'nın tabiriyle gaybın çakması;

“[...] bazen güçlü bir zan türünde bazen bir cinnîden gelen bir hitaba veya gaipten gelen bir sese benzer olabilir; bazen de bir şeyin göze doğrudan gözükmesi de ona eşlik edebilir; hatta gaybın sureti bir şekilde müşahede edilir.”<sup>72</sup>

İbn Sînâ konuyu gelecekte haber vermelerin kanıtlanamaz, yalnızca gerçekleştiğinde itimat edilecek ve sebepleri araştırılabilecek durumlar olduğunu hatırlatarak bitirmektedir.<sup>73</sup>

Peki İbn Sînâ bu şekilde gerçekleşmiş hadiseler olduğunu düşünmekte midir? İbn Sînâ her ne kadar *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta böylesi tecrübelerle ilgili örnek vermese de diğer eserlerinde farklı örnekler vermektedir. Örneğin otobiyografisinde, uğraştığı birçok problemin çözümünü rüyasında gördüğünü ifade etmektedir.<sup>74</sup> Bunun gaibe erişimi doğrudan örneklediği düşünülebilir. Ancak doğrudan bunu örnekleyen ifadeleri de bulunmaktadır. Nitekim *Etki ve Edilginin Kısımları* isimli risalesinde “Peygamberimizin Necaşi'nin ölümünü haber vermesi ve Kısra'nın elçisine “benim rabbim dün gece senin rabbini öldürdü” buyurması”<sup>75</sup> şeklindeki ifadelerini doğrudan gelecekte haber vermekle ilgili kullanmaktadır. Yine *Kitâbü's-şifâ: Nefs*'te yaptığı aktarım da doğrudan gelecekte haber vermek örneği sayılabilir. Buna göre kral Heraklius kalbini meşgul eden bir rüya görmüş ve kendisine şifa verecek şeyi tabircilerde bulamamıştır. Daha sonra rüyasının tabirini yine rüyasında görmüştür. Bu sayede dünyada ve kendi şehrinde olacak şeylere ilişkin bilgileri kuşatmıştır. Kral, bu uyarıları topladığında rüyasında gördüğü şeyler rüyasına uygun bir şekilde gerçekleşmiştir.<sup>76</sup>

Toparlayacak olursak İbn Sînâ, göklerden bilgi edinme sürecinde elde edilen verilerin farklı tür ve derecelerde olduğunu belirtir. Bu derecelendirme, bilginin açıklık ve kapalılık durumuna bağlıdır. Mütehayyile yetisinin rolünü vurgulayan İbn Sînâ, bilginin nefsanî süreçlerle nasıl işlenip aktarıldığını açıklar. Bilginin zayıf veya güçlü olması, hayal gücünün onu nasıl işlediğini ve hatırlama gücünde nasıl bir iz bıraktığını etkiler. Son aşamada güçlü şekilde korunan bilgi ilham, açık vahiy veya yorumla ihtiyaç duymayan bir rüya olabilir. Zayıf olanlar ise tevil veya tabire gereksinim duyar. İbn Sînâ, bazen kasıtlı olarak duyuların yorulmasının da gayba erişim için bir yol olabileceğini belirtir. Gelecekte haber verme konusunda ise kesin bir kanıt getirilemese bazı olayların gerçekleştiğinde doğrulanabileceğini ifade eder. Peygamberlerin ve tarihî şahsiyetlerin rüyalar aracılığıyla bilgi edinmesiyle ilgili de örnekler verir.

70 İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*, 314.

71 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 200.

72 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 200.

73 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 201.

74 İbn Sînâ, *The Life of İbn Sina*, çev. William E. Gohlman (New York: State University of New York Press, 1974), 30.

75 İbn Sînâ, “Etki ve Edilginin Kısımları”, 624.

76 İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*, 316.

### **Sonuç**

İbn Sînâ, gelecekte haber vermenin mümkün olduğunu ve bunun iki tür kanıt olduğunu düşünmektedir. Bunlardan ilki tecrübeye, ikincisi ise kıyasa dayanmaktadır. Kıyasa dayanan kanıt İbn Sînâ'nın felsefesini bir bütün olarak dikkate almayı gerektirmektedir. Buna göre geleceğin bilgisi, göksel nefislerden insanın amelî aklı sayesinde alınmaktadır. Geleceğin bilgisinin elde edilmesiyle ilgili yegâne yol da budur. Diğer faaliyet türü ise Platon'dan beri yapay kehanet olarak isimlendirilmekte ve reddedilmektedir. İbn Sînâ da lafzen olmasa da benzer bir ayırım yapmış ve astrolojiyi reddetmiştir. Gelenekten farklı olarak ise İbn Sînâ bilgiyi alan yetinin, mütehayyile değil; amelî akıl olduğunu iddia etmiştir. Başta mütehayyile olmak üzere diğer yetiler ise bu süreçte amelî akla yardımcı olmakta ve bilginin görüntülenir olmasında işlev görmektedir. Alınan bu bilgi ise insanın psikolojik durumuna bağlı olarak çeşit ve derecelere sahiptir. Söz konusu bilgi en üstte peygamberlerden başlayarak en altta aptal ve delilere kadar uzanan bir skalada kendisine yer bulur. Dolayısıyla başlangıcı itibarıyla her ne kadar doğaüstü bir faaliyet olsa da kehanet, zaman içerisinde filozoflar tarafından doğallaştırılmıştır. Bu doğallaştırma ise mekanizması tespit edilerek yapılmıştır. Sonuç olarak gelecekte haber vermek, mekanizması detaylandırılabilir doğal bir hadisedir.

## Kaynakça

- Addey, Crystal. *Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the Gods*. New York: Routledge, 2014.
- Akiti, M. Afifi al-. "The Three Properties of Prophethood in Certain Works of Avicenna and al-Gazâlî". *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*. ed. Jon McGinnis. Boston: Brill, 2004.
- Aristoteles. "Uykuda Kehanet". çev. Y. Gurur Sev. *Parva Naturalia*. 100-107. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2022.
- Avicenne. *Refutation de l'Astrologie*. ed. Yahya Michot. Beyrouth: Albouraq éditions, 2006.
- Bennett, David. "Avicenna's Dreaming in Context". *Forms of Representation in the Aristotelian Tradition*. ed. Christina Thomsen Thörnqvist - Juhana Toivanen. 2/88-109. Boston: Brill, 2022.
- Davidson, Harbert A. *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*. çev. Erkan Kurt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Gutas, Dimitri. "İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (el-Mütehayyile) ve Aşkın Bilgi". çev. M. Cüneyt Kaya. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2014), 159-174. <https://doi.org/10.15370/muifd.29888>
- Gutas, Dimitri. "Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine". çev. M. Cüneyt Kaya. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 315-338.
- Hasse, Dag Nilolaus. *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*. London: University of London Press, 2000.
- İbn Sînâ. *Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Hayykitap, 2021.
- İbn Sînâ. *el-Mebde' ve'l-me'âd*. ed. Abdullah Nûrânî. Tahran: Müessesesi Mutalaâti İslâmî, 1984.
- İbn Sînâ. *en-Necat*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- İbn Sînâ. "Etki ve Edilginin Kısımları". çev. Hüseyin Aydın vd. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX/9 (2000), 623-629.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Muhittin Macit vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İbn Sînâ. *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*. çev. Mehmet Zahit Tiryaki. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.
- İbn Sînâ. *Metafizik 2*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *Nefsin Halleri*. çev. Ömer Ali Yıldırım. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- İbn Sînâ. *The Life of İbn Sina*. çev. William E. Gohlman. New York: State University of New York Press, 1974.
- İbn Sînâ. *The Metaphysics of the Healing*. çev. Michael Elias Marmura. Provo: Brigham Young University, 2005.
- Kaya, M. Cüneyt. "İbn Sînâ'nın Kitâbu aksâmî'l-hikme ve tafsîlihâ'sı: Tahkik ve Tercüme". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 3/1 (2020), 1-40. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3904471>
- Kaya, M. Cüneyt. "'Peygamberin Yasa Koyuculuğu': İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 27 (01 Aralık 2009), 57-91.
- Kindî. "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine". çev. Mahmut Kaya. *Kindî: Felsefî Risaleler*. 253-263. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Kocakaplan, Nursema. *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Tahayyül Kavramı*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Marmura, Michael E. *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sînâ, al Ghazâlî, and Other Major Muslim Thinkers*. Binghamton: Global Academic Publishing, 2005.
- Platon. *Timaios: Doğa Üzerine*. çev. Özgüç Orhan. Ankara: Fol, 2022.
- Rahman, Fazlur. *İslam'da Nübüvvet*. çev. Ömer Ali Yıldırım - Mehmet Ata Az. Ankara: Adres Yayınları, 2017.
- Rapoport, Michael A. *Science of the Soul in Ibn Sina's Pointers and Reminders: A Philological Study*. Leiden: Brill Academic Pub, 2023.
- Walzer, Richard. *Al-Farabi On The Perfect State*. New York: Oxford University Press, 1985.

## Makale Bilgi Formu

**Yazarın Notu:** Makalenin ilk hâlini okuyup yorum ve önerilerini paylaşan hocam Prof. Dr. Eşref Altaş'a teşekkür ederim.

**Çıkar Çatışması Bildirimi:** Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

**Destek/Destekleyen Kuruluşlar:** Bu çalışma, TÜBİTAK tarafından 1003 Öncelikli Alanlar kapsamında desteklenen 120K003 numaralı "On Birinci ve On Üçüncü Yüzyıllar Arası İslâm Düşüncesinde Fizik Teori Modelleri: Yöntem, Kuram ve Uygulama" başlıklı projeden hareketle hazırlanmıştır.

**İntihal Beyanı:** Bu makale *iThenticate* tarafından taranmıştır.