

İSLÂMÎ KÜLTÜRDE RÜYALAR BİLİMİ

Dr. Miklos MAROTH**

Çev: Bünyamin AÇIKALIN

M.Ü., S.B.E., Araştırma Görevlisi

İbni Haldûn (d. 1406), genel olarak insanlık kültüründen bahsederken ilâhî ilham ve rüyaların varlığını kabul eder. Sonra dinî bilimleri tanımlarken, rüyalar ve yorumlarının önemini kabul eder[1]. Dünyevî bilimleri sıralarken de, büyü sanatı, astroloji ve İslâm tarafından yasaklanan diğer keskin (sharp) uygulamaları reddeder[1].

O, bu sonuca Kur'ân'daki Yûsuf kıssası ve ilgili hadis edebiyatından ulaşılmış olmalıdır. Bu dinî gelenek, rüyaları üç kısma ayırır: İlâhî kaynaklı olanlar, insan kaynaklı olanlar ve şeytan tarafından telkin edilen rüyalar ki bunlar karışık rüyalarlardır. İşaret edildiğine göre, rüyaların bu şekildeki tasnifi sadece İslâm'a mahsus değildir. Aynı görüşün diğer dinlerde de bulunması gerekir[2].

Astrolojinin reddedilmesi ve rüya vasıtası ile kehanetin (*oneiromancy*) kabul edilmesi sadece İslâm'ın özelliği değildir. Klasik Yunan kültüründe de, bir dizi edebiyat ve tarih kitaplarında gösterildiği gibi, astrolojinin konumu tartışmalı iken, rüyaların yorumu genel olarak kabul edilmiş, onaylanmıştır. Neticede, Yunan görüşü ve İslâmî görüşler arasında bilimlerin sistemi açısından bir benzerlik vardır.

Rüyalar üzerine yoğunlaştığımızda, en azından Aristo'ya kadar geri gitmemiz gerekir. Onun *De divinatione ex insomniis* adlı eseri, öündeki ikibin yıl içerisinde, konu ile ilgili sonraki gelişmeler üzerinde büyük bir etki yapmıştır. Eserinin ilk paragrafında Aristo şöyle der: "tamamı veya en azından birçoğu, rüyanın kişiyi şu teoriye inanmaya meylettirecek kadar önemi olduğunu düşünürler, bu teoriye göre rüya tecrübeye dayalıdır, saçma değildir, hatta bazı konularda rüyalarda gaipten haber verme söz konusudur"[3]. Aşağıdaki yaklaşım tarzı, Aristo'nun psikolojik yaklaşımı bilinmeksizin anlaşılabilir.

Bu nazariyeye göre nefis, üç bölümden oluşmaktadır, fakat bunlardan sadece ikisi rüyaların oluşumunda rol oynar. Birincisi duylara dayalı nefistir ki beş duyu organı ile çalışır. Farklı duylar (görme, koklama, işitme, dokunma ve tat alma / müt.) "ortak duyumda" (*sensus communis*) biraraya getirilir. Zihinsel hayaller (*phantasmata*) -tanıma ve ayırdetme bağlamında- duylardan, nefsin bu bölümünde (yani ortak duyumda) kaynaklanır[4][5][6][7]. Duyu algılaması her zaman doğrudur, fakat ondan kaynaklanan zihni hayaller yanlış olabilir gibi doğru da olabilir.

İkinci bölüm düşünen nefistir ki o da iki bölümden oluşur[8]. Aşağı bölüm "amelî" (*praktikos*) veya "amelî akıl" (*doxastikos nous*) olarak tanımlanır, yukarı bölüm ise "nazari akıl" (*theoretikos nous*) olarak isimlendirilir. Aşağı bölüm tesadüfî gerçekleri düşünüp, amelî bilimler üretirken, yukarı bölüm zorunluğa dayalı gerçekleri düşünüp nazari bilimler üretir. Bunların hepsi mümkündür, çünkü *amelî akıl*, gerçekleri algılamış olarak, onların şekillerini soyut hale getirir ve soyut hale getirilen bu gerçekleri "nazari akıl" a taşır.

Yukarı bölümün işlevleri *doxazein* ve *hypolambanein* dir. *Hypolambanein*; *logizein* ve *noein* 'e bölünebilir. Neticede duyu algılamasından kaynaklanan tahayyül (*phantasmata*), dikkatli düşünmenin nihâî temellerini oluşturur[7].

De Anima, III, 5'te[8] başka bir nefis tasnifi daha vardır. Aristo, kitabının bu bölümünde şöyle der, her sınıfın maddesi o sınıfın bilkuvve fertleridir. Ayrıca onların etken sebebi onların hepsini meydana getirir. Akıl olarak madde, "pasif (münfail) akıl" (*nous pathetikos*)[9] olarak, form kazanarak varlık bulur. Böylece herşeyi bilmeye başlar ve herşey olur, "maddi olmayan şeylerde, akleden (âkil) ve akledilen (ma'kûl) aynı şeylerdir, çünkü

* Bu makale, "Jerusalem Studies in Arabic and Islam" adlı derginin 1996 yılındaki 20. sayısından alınmıştır. Dergiyi İsrail, Hebrew Üniversitesinin Afrika ve Asya çalışmaları Enstitüsü çıkarmaktadır. Makalenin orjinal adı "The Science of Dreams in Islamic Culture"dır. Makalenin daha iyi anlaşılabilmesi için bizim koyduğumuz dipnotlar * işareti ile gösterilmiştir. Bize ait parantezlerde ise "mütercim" kaydı konulmuştur. (Mütercim)

**Macaristan, Pazmany Peter Catholic University, Humanities Faculty, Professor, Yazar, aynı zamanda bu fakültenin dekanıdır. Macarca, Almanca ve İngilizce olarak yayınlanmış çok sayıda çalışması vardır.

nazarî bilgi, nesnesinin aynısıdır"[4]. Bilkuvve akıl, bilfiil akıl haline gelir.

Bu psikolojik temele dayalı olarak Aristo şöyle der; uyanık insanın amacı, algılama ve düşünce iken, uyku yenilen yiyeceklerin buharlaşması ve vücut ısısının aynı anda başa doğru yayılması sonucu meydana gelen bir dinlenme halidir[4]. Kısacası uyku, algılama (ortak duyum da dâhil) ve düşünmenin dinlenmeye geçmesidir[12].

Fakat algılama sudaki hareket gibidir[5][3]. Her ikisi de süreklidir (*synekhes*). Aristo, muttasıl kıyasla[14], sonsuz madde, uzay ve hareketi tanımlarken, algılamalarımızın da sürekli olduğunu iddia eder. Uykuya dalarken duyular çalışmayı bırakırlar, fakat onların algılarının devam etmesi, nefis üzerinde sürekli etki etmeye devam eder ve bu rüya[5][3][15]* olarak görünen "tahayyül" (*phantasmata*) ile sonuçlanır.

Aristo'ya ait bu nazariyeye göre, rüyaları yorumlayan, ya yukarıdaki psikolojik nazariyenin çerçevesi içinde bulunan fizyolojik bir açıklama bulmak, ya gelecekteki faaliyetin rüyalar tarafından yönlendirilebileceğini (ve tersi doğru değildir) gözönünde bulundurmak, ya da üçüncü olarak, bedende (o anda) süregelen şeylerin (mesela, bu gizli, fakat ilerleme halinde olan bir hastalık olabilir) veya dış dünyadan gelen duyu algılamalarının (insan, rüyasında kulağının dibindeki basit cılız yankıları, şimşek ve gök gürültüsü zanneder) geniş bir sunuluşu olduğunu dikkate almak zorundadır[3]. Bir dördüncü olasılık ise, rüyanın ve onun sonradan gerçekleşmesinin, sadece basit bir tesadüf olabileceğidir[3]. Sonuç olarak, bu fiziksel ve fizyolojik nedenleri bulmak için bir rüyalar yorumcusuna ihtiyaç vardır[3].

Bu rasyonel nazariye, M.S. ikinci y.y.'da onun tekrar değerlendirilmesine yol açan başka bir felsefi sistemin parçası oldu. Buna kanıt olan ilk eser Alkinous'un "eisagoge"sidir. O, üç bölüme ayrılan nefsin, akli parçasını *nous pathetikos* (*pasif, münfail akıl*) ve *nous logistikos* olarak ikiye ayırmıştır. Bunlardan ilki ameli bilimlerin sahasında etkin iken, diğeri nazarî bilimlerde etkindir[16]. *Nous logistikos*; herşeyi anlar, çünkü o kendisinden önce Bir'in (Tanrı'nın l' mü't.) bulunduğu küllî (*kozmetik*) bir akıl tarafından aydınlatılmıştır, tıpkı görünmesi mümkün olan nesnelere Güneş tarafından aydınlatılıp gözle algılanabilmesi gibi.

Tanrılar, besleyici nefse geleceği görsün diye "milt" vermiştir[16]. Yumuşak, yoğun ve parlak olan *milt*, *nous logistikos*'un yeteneklerine sahiptir[16].

Aristo'ya ait bu nazariye, Arapça tercümelerle de çok iyi bilinen Aphrodisias'lı İskender'in çalışmalarında, Platoncu teori ile birleştirilmiştir. O, "maddî akıl" (*hylikos nous*) kavramını, Aristo'nun maddeye benzeyen aklından ve Alkinous'un "pasif, münfail akıl"ından ("*pathetikos nous*"ndan) almıştır. "Maddî akıl" (*hylikos nous*), "yaratıcı akıl"ın (*nous poietikos*'un) etkisi altında gerçek akıl olan bilkuvve aklın aynısıdır. Onun öğretisinde Aristo'ya ait kavramlar Platonik yorum ile açıklanmıştır: nefsin en yüksek ve ölümsüz parçası dışarıdan gelir (*thyrathen nous*).

Sonuçta, Faal Akıl insânî ve ilâhî dünyalar arasında bir bağ olur ve bu kapasitede o, ilâhî bilgiyi insan aklına aktarır. Fakat eğer yardım edilmezse yine de nazarî gerçeği değil, sadece genel tecrübeye dayalı ameli bilgiyi elde edebilir. Duyu ve duyu-verileri, *fantasy* ve *doxastikos meros*'tan geçerek ameli akla ulaşır. Bu yolla ulaşan genel bilgi (mesela ameli bilimlerin ilkeleri) sadece "nasıl" ın bilgisini içerir. "Niçin" in bilgisine nazarî bilimler vasıtasıyla ulaşılabilir ki onun ilkeleri insan aklına ilâhî "yaratıcı akıl" (*nous poietikos*) tarafından dışarıdan verilir*. Nazarî bilimin ilkeleri, ilâhî bilginin (metafizik) parçasını oluşturur ve sonuçta, onlardan çıkarılan yargılar ile birlikte zorunlu ve değişmezdirler. Bu, ameli bilimler doğru veya yanlış olabilirken, nazarî bilimlerin niçin doğru ve zorunlu olduğunu açıklar.

Dikkatimizi çeken bir nokta dışında, sonra gelen felsefeciler genelde İskender'in görüşünden farklı bir görüşte değildiler. Themistius, bilfiil aklın maddî akılla birleştiğini, çünkü süretin, daima madde ile birleştiğini söyler[17]. Bilfiil akıl, ilâhî tabiatını korur ve nefsin diğer parçalarıyla karışmaz, böylece tecrübeden soyutlanma yoluyla elde edilmiş tümel gerçeği insânî akla gösterir.

Aristo ile beraber bütün Yunan felsefecileri, uykuyu duyu yetilerinin dinlenmesi olarak tanımlarlar[18], fakat onların rüyaları açıklamaları, bilfiil aklın, insan nefsinin içindeki (Themistius'a göre) veya dışındaki (İskender'e göre) etkisi hakkındaki görüşlerine dayanmaktadır. Ben farklı sonuçları, İslâm felsefesinden alınan misallerle göstermeye çalışacağım.

el-Medînetü'l-fâdıla'da Fârâbî, insan nefsinin yapısını İskender'in tarzında açıklar. Fârâbî ve onun takip-

* "Aristoteles artık, Xenophon'da olduğu gibi rüyaların ilâhî kaynaklı olduğuna ve onların tabiatüstü vahiy karakterine inanmıyordu". (Almanca'dan tercümesinde Suat Mertoğlu yardımcı olmuştur/ mütercim.)

* Yalanın âdil olmadığını biliriz. "nasıl?" "Niçin âdil değildir" şeklindeki bir sorunun cevabı ancak daha yüksek teorik bilimde aranabilir. In General: Alexandrini Aphrodisiensis, "De Anima liber cum mantissa", (Supplementum Aristotelicum II / I), ed. I. Bruns (Berlin, 1887).

çileri, Faal Akıl'ı, ay küresi olarak tanımlamışlar ve ayaltı alemi insan nefsi aracılığıyla ilahi akılla birleştirmişlerdir. Bu görüşü takiben o, rüyanın bizim tahayyül gücümüzün bir ürünü olduğunu yazar[19]. Uyku esnasında duyu ve tahayyül güçleri kendi işlevlerini yerine getiremezler. Onlar dinlenmede olup akıl gücünün denetiminden kurtulmuşlardır. Bu durumda tahayyül gücü, önceki duyuların engellenmeyen izleri ile birleşir ve neticede besleyici nefsin duyularını veya bedeninin mizâcını ya da ilâhî Faal Akıl tarafından nakledilen fizikötesi âlemin akılla bilinen varlıklarını taklid eder (*mimesis*) .

Bu öğretilerde ayırıldılması gereken değişik öğeler vardır. Fârâbî, besleyici kısmın taklid edilmesini muhtemelen Galen'in mizâcla ilgili hastalıklar biliminde (patoloji, ilmu'l-emrâz) bulmuştur. Arapça tercümesi ile tanınan başka bir eserinde Galen, nefsin bütün özelliklerini mizâca bağlamıştır[20]. Bir Bağdat el yazmasında Arapça tercümesi muhafaza edilen Galen'in Platica'sında gösterildiği gibi, mizacı taklid eden rüyalar nazariyesi doğrudan Galen'den alınmıştır[21]. Nefsin güçlerinde muhafaza edilen duyu izlenimleri yukarıda iktibas edildiği gibi Aristo tarafından tartışılmıştı. Fakat Fârâbî'nin psikolojisinde yeni bir öge vardır: Faal Akıl tarafından verilen ilâhî kaynaklı bilgi, rüyalarımızda taklidler şeklinde ortaya çıkar.

İskender (ve Albinus / Alcinous)un *tyrathen nous*'u evrenin prensibi idi. Sekhem'li Marinos, Faal Akılın Bir'den sonraki Akıl olmadığını, bilakis ilâhî varlık veya *daimon** olduğunu söyleyen ilk kişidir[22]. Bu açıdan Fârâbî Alexandros'tan çok, Marinos'a yakındır.

Remizler şeklinde Faal Akıl'dan gelen iç gerçeklik, Rüya Tabirine (*oneirocriticism'e*) yeni ufuklar açar. Bu nazariyeye göre rüyaların doğru yorumu, yeni ve önemli bir bilgi kaynağı olarak yardımcı olabilir.

Mizâcla ilgili hastalık (*patoloji*) ve Neoplatonik metafiziğin ışığında incelenen tabir ilmi, ciddî bir bilim haline gelir. Bu durum, tabir ilminden neden fiziğin hemen altında yer alan nazari bir bilim olarak sözedildiğini açıklar[23].

Sonuç olarak, mizac ve besleyici nefsi remizleştiren rüyaları, hadis edebiyatında tasnif edildiği gibi, insan kaynaklı rüyalar; ve Faal Akılın remizlerini de, ilâhî kaynaklı rüyalar olarak kabul etmemiz mümkündür. İnsan, bu açıdan felsefeyle dinin birbirlerine uyumluluk arzettiğini görebilir.

Rüyalar, diğer Arap bilginlerinin bilgi nazariyesinde de bir bilgi kaynağıdır. Kindî, Philoponus'un psikolojisini Alexandros'un kine tercih etmiştir. J. Jölivet, Kindî'nin Faal Akıl, Themistius ve Philoponus'un yaptığı gibi, insan nefsi içinde kabul ettiğine işaret etmiştir[24].

Bir muğlak pasajda Kindî, ikinci dereceden akıllardan sözeder[25]. Bu tabir Proclus'un *Elementatio theologica*** adlı eserinin özetlenmesiyle oluşturulan "Kitab fi'l-hayr el-mahz" (Latincesi; *Liber de Causis*) isimli eserde mevcuttur. Terimle ifade edilen şey, sudJr eden akıllar dizisidir. Küllî Akılın (*Kozmos noetos*) parçasını oluşturan İlk Akıllar, dizinin ilk parçasında bulunur ve dizinin geri kalanı ikincil Akıllardan oluşur***. Bütün bu akıllar bilgilerini, bu sudJr sonucunda meydana gelen kozmik Akıllardan alırlar. Kindî tarafından kullanılan bu deyim, Proclus'un psikolojik tezinin, Kindî'nin felsefesini oluşturan parçalardan biri olduğu faraziyesini mümkün kılar[25].

Proclus'un etkisi, Fârâbî ve İbni Sînâ'nın nazariyelerinde de gözlemlenebilir. Akıllar dizisinin başında Bir'den sonra olan külli (*kozmik*) akıl vardır ve hiyerarşik olarak sıralanmış kürelere ait akıllardan oluşur. Bu seri, Faal Akıl (ve ay küresi) tarafından İlâhî dünyada kapatılmış ve semâvî dünyanın aşağısındaki insan akılları tarafından devam ettirilmiştir. Bu yüzden Alexandros, Marinos ve Proclus, Fârâbî'nin psikolojisinin önemli kaynaklarıdır.

Faal Akıl, Kindî ve Fârâbî'nin psikolojisinde aynı önemli rolü oynamaz, fakat her iki sistemde de kutsal ve ayaltı dünyaları bir dizi akılla birbirine bağlanmıştır.

Kindî, Aristo'ya ait uyku tanımını kabul eder: uyku, duyunun dinlenmesidir. Neticede, Aristo'nun öğrettiği gibi nefsin tayayyül gücü, uyku esnasında serbestçe hareket edebilir. Kindî'nin söylediği gibi nefsin diğer parçaları çalışmalarını durdurmaz, böylece akıl gücü de çalışmaya devam eder. Kısaca uyumak; düşünmektir. Bu düşünme süreci, hayaller (*phantasmata*) ve misâllerle devam eder. Mesela, yolculuğa niyeti olan birisi, rüyasında kuş görür. Bu düşünme yardımıyla gelecekteki olayları önceden söyleyebiliriz. İnsanlar akıllarının güçlü olmaları açısından birbirlerinden farklıdır ve buna göre, onların uykudaki düşünmeleri de eşit bir şekilde başarılı değildir. Bazıları doğru öncülde doğru bir intiba, yargı çıkarabilir ve böylece yeni ve doğru bir bilgiye kadar genişleyebilirken, diğerleri az veya çok doğru kabul edilen bir sanıya (Yunanca'da *doxa*; Arapça'da *zann*) ulaşılabilir.

* Kelime metinde bu şekilde yazılmıştır. Fakat bu şekliyle kelimenin manasını bulamadık. Kelimenin, Klasik Yunan kültüründe insanla Tanrı arası bir varlık anlamına gelen "daemon" olduğunu zannediyoruz.

** "İlahiyatın Unsurları".

*** "Liber de Causis", Bölüm 9.

Bu nazariye, uzman rüya tabircileri gerektirir. Birçok durumlarda zann (*doxa*) özgün biçimiyle ortaya çıkar, fakat (rüyada görülen bu / müt.) hayaller ve remizler, çoğunlukla zıt manaya sahip olurlar. Ölü bir adam gören belki de uzun bir ömre sahip olacaktır. Bu hayal ve remizlerin açıklanması ve yorumlanması özel bir bilgi ve eğitim gerektirir.

Alıntı yapılan metindeki ıstılahları dikkatle inceleyerek, Kindî'nin kastedtiği şey ortaya çıkar. Zann, temsil, remz vs. (*doxa, image, symbol*) gibi terimler, onun hitabetle ilgili deyimlerinin bir parçasını oluşturur. Hitabet, Arap kaynaklarından anladığımızı göre, güçlü bir inanç doğurmayı hedefler. Daha az zihin gücüne sahip insanlarda rüyalar, tıp, ziraat veya denizcilik gibi hatabî bilimlerle birbirine uyum sağlayan bilgi üretir[25]. Bu, daha fazla zihin gücüne sahip insanların rüyalarının mutlaka amelî veya nazarî bilgi sağlayacağı manasına gelir.

Bu yorum İbni Rüşd'ün görüşleriyle doğrulanabilir. O, uykunun bilkuvve duyu olduğunu söyler (bu gerçek duyu eksikliği manasındadır). Uyurken, "ortak duyum" ciddi düşünme melekesini yalnız bırakarak, kişinin en derinine çekilir[26]. Şayet organlardan bir kısmı dinlenmeye geçerse, diğerleri daha iyi çalışır ve neticede bizim düşüncemiz uykuda, duyu organlarımızın faaliyette olduğu zamandan daha yoğundur[26].

Kindî ve İbni Rüşd uykuyu, hayallerle düşünmektir derken, Fârâbî ve İbni Sînâ, faal aklın bize uyku esnasında, hayal şeklinde, gerçek bilgi verdiği görüşündedir.

İbni Rüşd'ün nazariyesinde rüyalar, hayaller ve remizlerden kaynaklanır ki bunlar ilk olarak hafızadan mütehayyile gücüne oradan da "ortak duyuma" iner ve o zaman hafızaya görüntüler olarak geri döner. Üstün yetenekleri olan insanlar, bazı küllî doğruların bilgisini, dolaysız bir şekilde veya remizler şeklinde elde eder. Diğerleri ise az yeteneklidir ve onlar hiçbir bilgi elde etmezler veya remizler şeklinde sadece bir miktar bilgi elde ederler. Maddî olmayan (cisimsiz / müt.) evrensel akıl, insânî aklı sadece maddî olmayan bilgilerle, yani genel bilgiyle donatabilir. Bu, maddî şeylerden soyutlandırıldıktan sonra, hafızada tutulan bireylerin cüz'î bilgisine ilave edilecektir. Bir küllî ve bir cüz'î durum birlikte bir kıyas oluşturur[26].

İbni Rüşd bunu kabul etmez ve üstelik, Alexandros ve onun takipçileri (Fârâbî, İbni Sînâ vs) tarafından tasarlandığı şekliyle Faal Akıl kavramını çürütür. "Bütün akıllar sudur aracılığıyla birleşmiştir" şeklindeki görüşte Proclus ile aynı fikirdedir. Bireysel olanın cüz'î bilgisi önceki öğrenmede olduğu şekliyle hafızada bulunmalıdır. Genel kanunların temelleri üzerine, bireyler daima gelecekte yeni nitelikler geliştirebilir. Rüyaları-

mızda, bizdeki bu genel kanunlar bilgisi yardımıyla, gelecekteki değişikliklerden haberdar olabiliriz[26]. Kindî'nin de belirttiği gibi kıyaslardan faydalanma, bilimsel bilgiye ulaşmada daha fazla zihin gücüne sahip insanlara yardım edebilir, fakat daha az zihin gücüne sahip insanlar sadece cedelî (*diyalektik*) veya hatabî (*retorik*) bilgiye ulaşırlar.

Sonuç olarak, bir rüya yorumcusunun öncelikle rüyaları sınıflandırabilmesi gerekir. Şayet bir rüya hayallerden oluşuyorsa, Yûsuf (a.s.)'ın Firavun'un rüyalarını yorumladığı gibi[26], onları yorumlaması gerekir.

İbni Rüşd'ün felsefesinde rüya, uyanıklıktaki mantık yürütme ve düşünmeye paralel olan bir tanıma metodudur. Nefsin, rüyalar ve diğer faaliyetleri onun bu yapısına uygundur. Bu nazariyenin çerçevesinde bulunan "tanıma"; rüya, diğer duyu ve nefsin mantıksal fonksiyonlarının toplu gösterimidir ve sonuçta, insan nefsinin güçlerinin hiyerarşik yapısı, bilimlerin hiyerarşik yapısına uygunluk arzeder[27].

İbni Rüşd'ün mantığında üç çeşit muhakeme vardır: hatabî, cedelî ve burhânî kıyaslar. Rüyalarda biz hatabî kıyasları, hayaller ve "temsîl" (*mimemata*) şeklinde elde ederiz ve bu, retorik bilimlerin ve sanatların gelişmesi, ilerlemesi ile sonuçlanır. Daha anlaşılır rüyalar- dan elde ettiğimiz öncüllerden oluşan kıyaslar, cedelîdir. Tıp ve diğerleri gibi amelî bilimler, kıyasın bu çeşidinden faydalanır. Uyanıkken, bu kıyaslar bizim amelî zekamız tarafından ifade edilirler. Nazarî öncülleri nâdiren ve şans eseri rüyalarda elde ederiz ve bu da üzerlerine nazarî bir bilim inşâ etmek için yeterli değildir[28].

Seçilen bu örnekler gösterir ki İbni Rüşd'ün "tabir ilmi", rüyaların sistemleştirilmesini takip eden Yunanlılardan sonra kademe kademe kıyasa dayalı bilime doğru gelişmiştir. Arap (İslâm / müt.) felsefecilerinin görüşlerine göre, rüyalar gerçeği tanımada özel bir yol olarak yardımcı olur. Neticede, rüya yorumu metafizik içinde (İbni Sînâ) veya bilimlerin genel kabul gören sınıflandırması içinde fizikle metafizik arasında bir konum verilen psikolojide bir yer bulmuştur.

Kıyaslar ve "temsîl" ile birlikte bilimsel "tabir ilmi", hala bazı Arap ülkelerindeki pazar yerlerinde faaliyet gösteren "rüya yorumcularının" biliminden farklıdır. Onların bilgilerinin son kaynağı Artemidorus'tur. Onların İslâm kültüründeki yerleri Fârâbî tarafından tayin edilmiştir.

O, bazı bilimlerin iki şekli olduğunu söylemiştir: biri âlimler tarafından kullanılan şekli ve diğeri de sıradan insanlar tarafından kullanılan şeklidir[29]. İlki bir nazarî bilim olarak "nasıl" ve "niçin" in bilgisini ihtiva eder,

diğeri ise bir ameli bilim olarak sadece “nasıl” in cevabını bilir.

Sonuç olarak, Avrupa ülkelerinde yasaklanan “rüya tabiri” pazarının, girişteki mütâlaada bahsedilen İslâm’a ait dinî öğretilerde ve yukarıda kısaca tarif edilen felsefî “tabir ilminde” mazur görülmüştür. Avrupa’ya ve İslâm’a ait görüşlerin ikisi de aynı Yunan kaynağından çıkarılmıştır.

KAYNAKÇA

- [1]-Ibn Khaldun: “**Muqaddima**” (Cairo), Kitap I, Bölüm 6; Kitap 6, Bölüm 12.
- [2]-H. Gätje: “**Philosophische Traumlehre im İslâm**”, *ZDMG* 109 (1959), 258-85.
- [3]-Aristotle. “**On prophecy in Sleep**”. 462b 16-18.
- [4]-Aristotle. “**On the Soul**”. 429a 1
- [5]-Aristotle, “**On Dreams**”. 459a 16.
- [6]-H. Siebeck. “**Geschichte der Psychologie**”. I/2 (Gotha, 1884), 48-49
- [7]-Düring. “**Aristoteles**”. (Heidelberg, 1966), 578-79.
- [8]-Aristotle. “**Nicomachean Ethics**”. 1140b 25-28.
- [9]-Aristotle. “**On Memory and Recollection**”. 449b 32-450a 1;
- [10]-Siebeck. “**Geschichte**”, 50-55.
- [11]-Aristoteles. “**De Anima**”. *Aristoteles über die Seele*, tercüme W. Theiler (Berlin, 1973), 142.
- [12]-Aristotle. “**On Sleep and Waking**”, 456b 18-457b 8.
- [13]-Aristotle. “**Posterior Analytics**”, 94a 38.
- [14]-Aristotle. “**On Prophecy**”. 464a 8-9;
- [15]-L. Binswager, “**Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traumes von den Griechen bis zur Gegenwart**”, (Berlin, 1928), 4;
- [16]-Albinus. “**Eisgoge didaskalikos**”, in Plato Dialogi VI. ed. C. Fr. Hermann (Leipzig, 1902), 176-77;
- [17]-Themistii in “**Libros Aristotelis de Anima praphrasis**”. (Commentaria in Aristotelem. Graeca V. 3), ed. R. Heinze (Berlin, 1899), s. 99. II. 17-18.
- [18]-Ioannis Philoponi in “**Aristotelis de Anima libros commentaria**”. (Commentaria in Aristotelem Graeca XV), ed. M. Hayduck (Berlin, 1897), s. 494. II. 25 vd.
- [19]-R. Walzer, “**Al-Farabi on the perfect state**”. (Oxford, 1985), Chapter 14.
- [20]-Galenus, “**Tais Toü Somatos Krasesin Ai Tes Psükes Dnameis Epontai**”, in: “**Scripta minora**”, ed. J. Marquardt (Leipzig, 1891), 32-79.
- [21]-H. Gätje. “**Die aristotelische Psychologie im İslâm**”. (Heidelberg, 1971), 136-39.
- [22]-Ioannis Philoponi in “**Aristotelis de Anima libros commentaria**”, 535, II. 4-6.
- [23]-İbn Sînâ, “**Tis’a rasâ’il**”. (Cairo, 1908), 110.
- [24]-J. Jolivet, “**L’âme selon al-Kindî**”. (Leiden, 1971), 50-73.
- [25]-Abû Rida, “**Rasâ’il al- Kindî al-falsafiyya**”. (Cairo, 1950), I, 357; J. Jolivet, *L’âme*, 12-13.
- [26]-“**Epitome der Parva Naturalia des Averroes**”. I. ed. H. Gätje (Wiesbaden, 1961), 60.
- [27]-M. Maroth, “**Das System der Wissenschaften bei Ibn Sina**” in “**Avicenna / Ibn Sina**”, 980-1036, ed. B. Brentjes (Halle, 1980), II, 27-34.
- [28]-Averroes, “**Parva Naturalia**”, 93-94.
- [29]-Al-Fârâbî, “**Ihsâ’ al-’ulûm**”, ed. Uthmân Amîn (Cairo, 1968), 93; Fârâbî’nin kaynağı için bkz. Plato, “**Republic**”, 525c.