

SINIRLARI OLMAYAN AKIL: İBN SÎNÂ'DA MİSTİSİZMİN MEVCUT OLMAYIŞI ÜZERİNE*

Yazan: Dimitri GUTAS**
Çev. M. Cüneyt KAYA***

ÖZET

İslam felsefesinin klasik döneminin en önemli siması durumundaki İbn Sînâ'nın felsefî faaliyetinin önemli yönlerinden birisini, onun nefis hakkındaki görüşleri oluşturmaktadır. Psikoloji alanındaki görüşlerinden hareketle bir tür mistisizmi savunduğu yönündeki düşünceler, ölümünün üzerinden çok zaman geçmeden yaygınlık kazanmaya başlamıştır ve kimi modern çalışmalarda da etkisini halen sürdürmektedir. Bu makalede, İbn Sînâ'nın nefis hakkındaki görüşlerinin bir bütün olarak incelenmesi durumunda sözkonusu mistisizm iddiasının herhangi bir geçerliliğinin olmadığı, filozofun metinlerinin kronolojik olarak incelenmesi suretiyle ortaya konacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, mistisizm, nefis, hayal-olusturucu güç, aklı bilgi.

ABSTRACT

INTELLECT WITHOUT LIMITS: THE ABSENCE OF MYSTICISM IN AVICENNA

As the most significant figure of the classical period of Islamic philosophy, Avicenna's main philosophical interest focuses on the soul and its role in the process of acquiring knowledge. Within the short time after his death, a claim that advocates some kind of mysticism as the ultimate goal of Avicenna's psychological analyses became widespread in the some philosophical

* Elinizdeki metin, Porto'da 26-31 Ağustos 2002'de gerçekleştirilen Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.) isimli sempozyumda "Intellect without Limits: The Absence of Mysticism in Avicenna" ismiyle sunulmuştur ve M. C. Pacheco ve J. F. Meirinhos'un editörlüğünde *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval* ismiyle yayına hazırlanan tebliğ kitabında yer alacaktır. Yapılan ufak tefek düzeltmeler ve ilave edilen açıklamalar dışında, sempozyumda sunulan metin olduğu şekliyle korunmuştur. Yaptığı çok sayıda faydalı yorum ve öneriden dolayı Amos Bertolacci'ye müteşekkirim.

** Prof. Dr., Yale Üniversitesi (ABD) Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü.

*** İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalı doktora öğrencisi. Tebliğin yayın aşamasındayken tashihli mizanpaj nüshasını lütfeden Prof. Gutas'a, tercüme-yi okuyup değerlendirmelerini benimle paylaşan Semih Yolcu'ya müteşekkirim.

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 15, Yıl: 2007

and mystical circles, and this idea has a strong influence over the modern studies on Avicenna as well. This article argues that the so-called mysticism claim can be rejected easily through a careful and total examination of Avicenna's doctrine of soul based on his works in a chronological way.

Key Words: Avicenna, mysticism, soul, imaginative faculty, rational knowledge.

I

İbn Sînâ tam anlamıyla bir nefis ve zihin filozofudur. O, başka konulardan daha çok ve yoğun bir tarzda nefis üzerine eserler kaleme almıştır. Bilgi ve algıya bütün yönleriyle özel bir ilgi göstermiş; tecrübî ve deneysel bakış açısından başlamak suretiyle bunların farklılık ve tezahürlerini kendi şümulü ve son derece aklî nitelikteki analitik şemasına dâhil etme gayreti içinde olmuştur. Bu epistemolojik bütün içinde mistik bilgi meselesi -bunun varlığı ve hatta imkanı- önemli bir rol oynasa da bu mesele, onun felsefesi açısından haricî bir nitelik taşımakta olup tarihî olarak da İbn Sînâ sonrasında ortaya çıkmıştır. Bir başka ifadeyle, ölümünden sonraki bir buçuk asır içinde İbn Sînâ'nın bazı eserleri mistik eserler olarak anlaşılıp *yayınlanmıştır*. Bunun en meşhur (!) örneği, sanki mistisizm üzerine müstakil bir risaleymişçesine *İşaretler ve Tenbihler*'in (*el-İşârât ve't-tenbihât*) son üç bölümünü içeren el yazması nüshaların mevcudiyetidir.¹ Hatta, eserlerinde "mistik" kavramların bulunduğu dair herhangi bir delil olmasa da bu tür düşünceleri ortaya koymaya matuf sahte metinler de üretilmiştir. Pek çok örnek arasından biri de İbn Sînâ ile meşhur sûfî Ebû Sa'îd b. Ebi'l-Hayr (ö. 1049) arasındaki sözde yazışmadır.² Ebû Sa'îd'in biyografisini (daha doğrusu onun menâkıbını) yazan

¹ Bu tür el yazmalarının en dikkat çekici örneği Leiden MS Warner 1010a, vr. 54r-63v'dir (P. De Jong ve M. J. de Goeje, *Catalogus codicum orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae*, Leiden 1866, c. III, s. 326, no. 4). Söz konusu nüsha 408 tarihini (= 1017-18 miladî; İbn Sînâ ise 42/1037'de vefat etmiştir) taşımaktadır ki, gerek *İşârât*'ın henüz yazılmamış olması (farklı bir görüş için bkz. Y. Michot, *Ibn Sînâ, Lettre au Vizir Abû Sa'd*, Beyrut 2000, s. 32*) gerekse İbn Sînâ'nın eserlerinin ölümünden sonra mistik tarzda yorumlama geleneğinin henüz başlamamış olması sebebiyle, bunun hicrî tarih olması mümkün değildir.

² Bu yazışmanın sahteliği D. C. Reisman tarafından ispat edilmiştir; bkz. *The Making of Avicennan Tradition*, Leiden 2002, 138-149. İbn Sînâ'nın kariyeri ile Ebû Sa'îd'le yaptığı sözde görüşmeye dair anlatı arasındaki farklılığa, başka bir açıdan da olsa işaret edilmiştir; bkz. J. W. Morris, "The Philosopher-Prophet in Avicenna's Political Philosophy", C. E. Butterworth (ed.), *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, Cambridge, Mass. 1992, 152-198, s. 173-174.

torununun torunu Muhammed b. el-Münevver'in 1179-1192 tarihleri arasında kaleme aldığı şu ifade, sûfî çevrelerde o dönemde mevcut olan bir inanışa işaret etmektedir:

“Bundan sonra [yani İbn Sînâ ile Ebû Sa‘îd arasındaki sözde görüşmeden sonra] İbn Sînâ, felsefe üzerine yazdığı her kitab[a] -mesela *İşâretler* ve tabii ki diğerlerinde- [Allah] dostlarının [yani mistiklerin] kerametlerini ispat ve onların [mistik] hallerinin fevkiyetine dair uzun bir bölüm dâhil etmiştir. Hatta İbn Sînâ tam da bu konu hakkında, onların [yani mistiklerin] ferasetlerini³ açıklamaya ve mistik tarikat ve hakikat yolunun nasıl kat edileceğine dair müstakil eserler kaleme almıştır.”⁴

İktibas edilen metinde *İşâretler*'e yapılan atıf, açıkça onun son iki bölümüne, yani birincisi âriflerin hallerini (mistikler tarafından kendilerine atıfta bulunduğu yönünde yorumlanmıştır –aşğ. bkz.) ele alan, diğeri ise kerametlerin onlar tarafından nasıl gerçekleştirildiğini inceleyen ikinci kitabın IX. ve X. bölümlerinedir. Diğer yandan İbn Sînâ “mistisizm” üzerine herhangi bir müstakil kitap kaleme almamıştır ve bu gerçek, 12. yüzyılın sonunda mistik içerikli bazı sahte eserlerin kendi adıyla tedavüle girmiş olması gerektiğini göstermektedir.

Modern ilmî çalışmalar da kısmen bu geleneği takip etmektedir. Zira mevcut yayınlar içinde İbn Sînâ'nın “mistisizm”ine yönelik atıflar hâlâ

³ Burada kullanılan kelime *firâset* tir ki, “hızlı ve doğru bir şekilde anlamak” ve “sezgisel bilgi” anlamında İbn Sînâ'nın *hads*, yani sezgi kavramına işaret veya onu ima ediyor olabilir (bu konuda benim aşağıda 15. dipnotta atıfta bulunulan makaleme bakılabilir). *Firâset* kelimesi yerine bir başka (yanlış) kelime, yani *merâtib*, bir sonraki dipnotta işaret edilecek olan İngilizce ve Fransızca tercümeleerde de esas alınan Zhukovski'nin neşrindeki nüsha farklılıkları kısmında yer almaktadır.

⁴ Farsça metin V. A. Zhukovski tarafından neşredilmiştir: *Esrârü't-tevhîd fî makâmâtî's-Seyh Ebî Sa'îd*, St. Petersburg 1889, s. 253. Bu pasaja dikkatimi çeken D. C. Reisman'a minnettarım. Krş. A. Achena'nın Fransızca tercümesi: *Les étapes mystiques du Shaykh Abu Sa'id*, Paris 1974, s. 200. J. O'Kane'nin İngilizce tercümesi: *The Secrets of God's Mystical Oneness*, Costa Mesa, California ve New York 1992, s. 302. Bunlar, pasajda kullanılan terimlerin teknik anlamlarını dikkate almayı becerememiş popüler tercümeleerdir. I. 'A. Kandîl tarafından yapılan modern Arapça tercümesi ise (ts. [1966], s. 223), Farsça orijinalinde kullanılan terimleri aynen Arapçaya intikal ettirmekte, fakat birkaç ifadeyi dışarıda bırakmaktadır. Bu eserin İbnü'l-Münevver tarafından ne zaman telif edildiği hakkında G. Böwering'in tahminleri için bkz. *Encyclopaedia Iranica*, I, 377a.

görülmektedir. Bunlar içinde en yakın tarihli örnek Shams Inati tarafından *İşaretler*'in tamamına son üç bölümünün *Ibn Sînâ and Mysticism* başlığıyla yapılan tercümesidir. Inati bu konuda bir asır önce, 19. yüzyılın sonlarına doğru aynı bölümleri Fransızca *Traitées mystiques d'Avicenne* başlığıyla yayınlayan Mehren'in hatasını tekrarlamaktadır.⁵

Ne var ki mesele İbn Sînâ'yı tam anlamıyla bir sûfî olarak görmenin zorluğundan kaynaklanmaktadır, zira o, çoğu zaman tasavvuf hareketine ve bu hareketin sâliklerine çok az ilgi göstermekte, hatta onları hor görmektedir. Eserlerinde ne zaman gayri aklî, karmaşık ve tam anlamıyla hayalî konuşma ve delil getirme üslubuna örnek vermek istese her daim sûfîlerden ve tasavvuftan ismen bahsetmektedir.⁶ İbn Sînâ'nın "mistisizmi"ni savunanların (Fahreddîn Râzî'den günümüze kadar⁷) devamlı surette bir örnek olarak ifade ettikleri *İşaretler*'in ikinci bölümünün IX. kısmında (*nemat*) İbn Sînâ, sûfîlerin küçük düşürücü bir karikatürünü sunmaktadır.

İşaretler'in bu bölümünde İbn Sînâ aşkınla ilişkileri açısından sadece üç tür insandan bahsetmektedir: Zahid, âbid ve ârif. Zahid ve âbidin hareketlerinde ticarî bir zihniyet hakimdir İbn Sînâ'ya göre: Zahid ahiretin zevklerini bu dünyanın zevklerine tercih ederken, âbid bu dünyada yaptığı iyi amelleri ahirette karşılığını almak üzere istiflemektedir. Bunların aksine ârif ise "kendî derinliklerinde [yani aklî nefsinde] Hakikat'in ışığının sürekli ışınlarını aramak suretiyle ilgisini *düşünme* yoluyla ilahî kudretin kutsiyetine çevirmektedir."⁸

⁵ Shams C. Inati (New York ve London 1996), *İşaretler ve Tenbihler*'in sözkonusu bölümünün başlığını "Sufism" şeklinde vermektedir. Bu başlık, Arapça metni neşreden çağdaş araştırmacının bir ilavesi olup eserin el yazmalarında yer almamaktadır. Bu konunun tartışması hakkında bkz. benim "Avicenna's Eastern ("Oriental") Philosophy: Nature, Contents, Transmission", *Arabic Sciences and Philosophy*, 10 (2000), 159-180, s. 164-165. Mehren için bkz. a.g.m., s. 163-164.

⁶ Mesela *eş-Şifâ*'nın fizik kısmına bkz. *es-Semâ'u't-tabî'i*, nşr. S. Zayid, Kahire 1983, s. 21.4; *Avicenna's De anima*, ed. F. Rahman, London 1959, s. 240.5; E. Yarshater, *Penç Risâle*, Tahran 1332ş., s. 74 ve *Mübâhasât* ile ilişkili olduğu bariz olan ve Michot tarafından *Letter au Vizir*'de tercüme edilen metin (119*, dn. 1). Krş. benim "Avicenna's Eastern Philosophy", 164, dn. 14.

⁷ Bkz. benim "Avicenna's Eastern Philosophy", 163, dn. 14.

⁸ *el-Munsarif bi-fikrihî ilâ kudsi'l-ceberût müstedînen li-şurûki nûri'l-hak fi sirrihî, el-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. S. Dünyâ, Kısım IV, Kahire 1968, IX.2, s. 58. Tercümede vurgular bize aittir. Burada İbn Sînâ "sur" (kendî derinliği) ile faal akılla irtibat halinde bulunur durumdaki aklî nefsi, yani kazanılmış aklı kastetmektedir. Mesela *İşârât*, IX.16'da (s. 91) o, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 15, Yıl: 2007*

Dolayısıyla ârif (yani bilen), şeyleri düşünerek (*bi-fikrihî*) aklıyla bilen kimsedir, yani filozoftur, yoksa kimilerinin iddia ettiği gibi “gnostik” veya “mistik” değildir. Bu ifadede zahid ve âbidin özelliklerinin, ârifin ana vazifesine, yani düşünme aracılığıyla nihaî hakikati araştırmaya kıyasla ikinci planda kaldığı açıkça görülmektedir. Tek başlarına zühd ve ibadet -bunlar sûflerle irtibatı çok daha kolayca kurulabilecek özelliklerdir- bilgiye herhangi bir şey katmamakta, sadece aklî nefsin bilgi arayışına yardımcı olmaktadır. Düşünme yoluyla bilgi arayışı ise yalnızca ârifin özelliği durumundadır. Peki, sûfler İbn Sînâ'nın bu tablosunda nerede durmaktadırlar? Bütün bu tartışma boyunca İbn Sînâ, bir kere bile *tasavvuf* veya *sûfiyye* (yani “mistisizm”; *tasavvuf* ve *sûfiyye* de sûfî ile aynı kökten türemiştir) kelimesini kullanmamaktadır. İbn Sînâ'nın bu düzenlemeyi kasten muğlak bıraktığı anlaşılmaktadır. O açıkça Müslümanların kahir ekseriyetinin ârif olma iddiasında bulunmasının önünü kesmektedir: Bütün hadis ve kelim âlimleri ile manevî riyazetlerinde ibadet ve zevklerden kaçınmanın ötesine geçemeyen sıradan mistikleri de içine almak üzere hiçbir dindar âbid, filozof değildir. Eğer zevklerden kaçınmanın ötesine geçebilip kendilerinin İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu şekliyle “ârifler”den olduğunu düşünmek isteyenler olursa, İbn Sînâ'nın ifadesine bakılırsa, tabii ki bunu yapabilirler, ancak ben onların, nihaî gerçekliğe giden yollarını tanımlamak için “düşünme”yi kullandıkları konusunda şüpheliyim. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın, mistiklerin “ârifler” olarak tasnif ettiği insanlar arasında yer alması konusunda çok az boşluk bıraktığı aşikârdır.⁹

Netice olarak, İbn Sînâ'nın metinlerine bilfiil bakıldığı ve gerek doğulular gerekse doğucularca makbul olan hikmetin geleneksel beylik lafları sadece tekrarlanmakla kalmadığı takdirde, onun mistisizm (*tasavvuf*) hakkında çok az

“ermiş/varmış” (*neyl*), yani faal akılla irtibat kurmuş bir kimsenin *sırrının* parlatılmış bir ayna haline geldiğini söylemektedir (*sâra sirruhû mir'âten mecluvveten*). İbn Sînâ aynı ifadeyi aklî nefse atflla, bu konuya dair son eserinde yani “Aklî Nefs Üzerine”de de kullanmaktadır; bkz. benim *Avicenna and Aristotelian Tradition*, Leiden 1988, s. 74-75. Krş. A.-M. Goichon, “Le sirr l'intime du coeur” dans la doctrine Avicennienne de la connaissance”, *Studia Semitica Ionni Bakoš Dicata*, Bratislava 1965, s. 119-126. Goichon sözkonusu terim hakkında aşırı bir yorum öne sürmektedir.

⁹ Bu konuya dair benzer yaklaşımlar için bkz. Michot, *Letter au Vizir*, s. 119* ve krş. Morris, “Philosopher-Prophet”, 191-192, 175.

fikre sahip olduğu ve bu konudaki görüşlerini “mistisizm” olarak isimlendirmenin de yanlış ve hatta sorumsuzca bir tavır olduğu görülecektir. Şu da var ki, İbn Sînâ İslamî dinî hayatın pek çok vechesi gibi, sûfilerin bazı telakkilerinin geçerliliğini de kabul etmekte, ancak bunları kendi felsefî sistemine göre yorumlamaktadır. Nihâî ve ciddi bir şekilde İbn Sînâ'nın mistisizmi meselesi hakkındaki karar, onun bilgi teorisinin tahlili yoluyla verilmelidir. Kritik soru, İbn Sînâ'nın kendi felsefî bilgi teorisinden ayrı bir mistik bilgi teorisinin olup olmadığıdır. Bir başka ifadeyle, İbn Sînâ şayet mistik bilgi diye bir şeyin varlığını ileri sürüyorsa bu, filozofun aklî bilgisinden ne derecede farklıdır ve aklın bir sınırı bulunmakta mıdır?

II

Bu soruya İbn Sînâ'nın epistemolojisindeki farklı bilgi türlerini inceleyerek cevap vermeye çalışacağım. Yaşayan bir organizma farklı bilgi türlerini, sahip olduğu alıcıların çeşitliliğine bağlı olarak kabul edebilmektedir. İbn Sînâ dört tür alıcı belirlemektedir: (1) Dış duyular, (2) iç duyu olarak vehim, (3) iç duyu olarak hayal-oluşturucu güç (*el-mütehayyile*) ve (4) akıl. Dışımızdaki dünyadan cüz'î varlıklar hakkında bizi bilgilendirdikleri ve yüce âlem¹⁰ hakkındaki bilgiye hiçbir katkıları olmadığı için dış duyuları bir kenara bırakabiliriz. İç duyuları anlamak için bunlara hızlıca bakmamız gerekmektedir, çünkü bunların yapı ve işlevi İbn Sînâ'nın bilgi teorisini anlamak açısından son derece önemlidir.

İbn Sînâ beş iç duyu kabul etmektedir ve bunların hepsi hayvanî nefse ait olup önden arkaya doğru beyinde şu şekilde yerleşmişlerdir:¹¹ (1) Dış duylardan gelen duyular suretleri alıp işleyen ve bundan dolayı da bilfiil duyu algısı durumundaki ortak duyu (*el-hissü'l-müşterek*). (2) Ortak duyu tarafından dış dünyadan algılanan görüntü ve suretleri depolayan suret-taşıyıcı güç (*el-*

¹⁰ Nisbeten nötr olan bu terimi, Aristotelesçi anlamda ay-üstü âlem, dinî anlamda ilahî dünya ve mistik terimle de nurların nuru vs. şeklinde adlandırılan aşkın alana atıfta bulunmak üzere kullanacağım.

¹¹ Hayvanî nefsin güçleri ve beyindeki yerlerine dair kullanışlı bir tablo A. Elamrani-Jamal'in “De la multiplicité des modes de la prophétie chez Ibn Sînâ” isimli makalesinde bulunabilir: *Études sur Avicenne*, ed. J. Jolivet ve R. Rashed, Paris 1998, 125-142, s. 130.

musavvira) veya hayal (*el-hayâl*).¹² Bu güç, aynı zamanda hayal-oluşturucu güç tarafından, yani iç dünyada, yaratılan veya elde tutulan görüntü ve suretleri de depolamaktadır ki, ileride göreceğimiz üzere yüce âlemden nihayetinde hayal-oluşturucu güce nüzul eden ne varsa hepsini içerebilmektedir. (3) Birleştirmek ve ayırmak suretiyle görüntü ve suretleri birbirine karıştırma işlevine sahip olan hayal-oluşturucu güç (*el-mütehayyile*).¹³ Bu güç, aklî nefis tarafından kullanıldığında, kavramları bir araya getirip ayırma anlamında “düşünme” (*el-müfekkire*) şeklinde isimlendirilmektedir. (4) Temel işlevi eşyaya ait duyu konusu olmayan nitelikleri algılama -kurdun kendisine zarar vereceğine dair koyunun algısı türünden, şeylerin “çağrışımsal özellikleri”-¹⁴ ve hareket şeklini belirleme -yine koyun sözkonusu olduğunda, kurdu gördüğünde kaçması- olan vehim gücü (*el-vehm*). Bu güç aynı zamanda “sonuçlar üzerinde düşünme, akrabalara karşı şefkat gösterme ve cüz’î işleri idare etme”¹⁵ ve benzeri şeylerden de sorumludur. Hayvanlarda ise vehim gücü böylesine eleştirel ve hüküm verici bir özelliğe sahip olduğundan onların en üst gücü durumundadır. (5) Eşyanın algılanan veya vehim sözkonusu olduğunda haklarında bir hükümde bulunan kavram ve çağrışımsal niteliklerini depolayan hafıza (*el-hâfıza*) veya hatırlama (*el-müzekkira*). Bu beş iç duyunun tamamı maddîdir: Beynin farklı bölümlerine yerleştirilmişlerdir ve aralarındaki görüntü, suret iletişimini beyin etrafında dolaşan ruh veya *pneuma* (*er-rûh*) aracılığıyla gerçekleştirmektedirler.

¹² Bu güç ve hayal-oluşturucu özelliği (yani bir sonraki güç) birbirinden ayırt etmek son derece önemlidir. Bu faal bir güç değildir ve benim onun iki anlamını “suret-taşıyıcı” ve “hayal” şeklindeki lafzî tercümem bundan kaynaklanmakta olup ikinci anlam sözlük manası açısından “bir bütün olarak zihni görüntüler”i içermektedir (*The Random House College Dictionary*, New York 1979).

¹³ Burada kastedilen hayal-oluşturucu güç özelliğidir ve hayal etme, yani *tehayyale* fiilinin ismi-failidir (“hayal eden”). İbn Sînâ tarafından buna verilen anlam şaşkıncı şekilde kelimenin modern sözlük anlamına benzemektedir: “Hafızada depolanan görüntüleri, ilgili görüntülerin veya önceki tecrübelerin yeniden bir araya getirilmesi şeklinde yeni görüntüler yaratmak amacıyla yeniden üretme gücü [İbn Sînâ bu son kısmı “hayal” için kullanabiliriz]”; *The Random House College Dictionary*.

¹⁴ Bu, *ma'nâ* teiminin en uygun tercümesidir ve D. N. Hasse tarafından önerilmiştir; bkz. *Avicenna's De anima in the Latin West*, London ve Turin 2000, s. 132.

¹⁵ Bu husus, Behmenyâr ve İbn Zeyle tarafından İbn Sînâ'nın *el-Mübbâhasât*'ında (*Tartışmalar*) ifade edilmektedir; bkz. benim “Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology”, *Aspects of Avicenna*, ed. R. Wisnovsky, Princeton 2001, 1-28, s. 24.

Algılayıp sahip oldukları bilgi cüz'î şeylere aittir ve yine beyinde depolanmaktadır.

Aklın bilgisi ise bilakis akledilir şeylere dairdir: Soyut ve gayri maddî kavramlar, küllîler, ezeli ve aksiyomatik hakikatler. Bütün bunlar semavî veya aklî dünyada, yani semavî feleklerin ezeli akıllarında, bu akılların sözkonusu akledilirleri devamlı surette düşünmesi anlamında “depolanmaktadır”. İnsanın aklî nefsi bu akılların sonucusu olan faal akılla ilişkiye geçmekte ve böylece bu akledilirleri düşünebilmektedir. Aklî nefis gayri maddî ve ölümsüz olduğu için akledilirleri düşünebilmektedir ve akledilirlerin, maddî bir dayanağı olan ve bölünebilen bir gücün nesnesi olması sözkonusu değildir.¹⁶ Yine aklî nefesler, gayri maddî cevherler olarak duyulur bedenlere kıyasla melekî cevherlerle, yani feleklerin akıllarıyla daha yakından bir ilişki içinde buldukları için faal akılla irtibata geçebilmektedirler.¹⁷

Özetlersek, beş iç duyardan sadece üçü, yani ortak duyu, hayal-oluşturucu ve vehim güçleri bilgi *alabilmekteyken*, hayal ve hafıza güçleri sadece *depolama* işlevi görmektedir. Ancak ortak duyu, bilgiyi yüce âlemden değil, sadece fizik dünyadan alırken, vehim, yüce âleme dair herhangi bir bilgi elde edememektedir: Vehim gücünün sağladığı bilgi dış dünyanın idrak edilemeyen yönleri hakkındaki bilgidir ki, bu da bizim sevgi ve nefreti, tehlike ve desteği, kırgınlık ve gücü nasıl tecrübe ettiğimiz ve bu bilgi temelinde kalmak veya kaçmak türünden hareketlerimize nasıl karar vereceğimize dairdir.

Bu durumda elimizde yüce âlem hakkında bizi potansiyel olarak bilgilendirebilecek olan ve dolayısıyla da bize, mistik olarak tanımlanmaya aday olabilecek bilgiyi sağlayan iki alıcı kalmaktadır ki bunlar hayal-oluşturucu güç ve akıldır. Şimdi bunları incelemeye geçebiliriz.

Bu tür bir hesaplama yoluyla İbn Sînâ da aynı sonuca ulaşmıştır, çünkü peygamberlik meselesiyle karşı karşıya kaldığında ve buna felsefi tarzda bir açıklama getirmeye çalıştığında, insanların yüce âlemden bilgi elde edebilecekleri farklı yolları tahlil etmek durumunda kalmıştır. Öyle görünüyor ki, İbn Sînâ, peygambere ait üç özellikle, en azından mevcut eserleri açısından

¹⁶ Bkz. Gutas, “Intuition and Thinking”, s. 22 ve dn. 46.

¹⁷ Rahman, *Avicenna's de anima*, s. 178.17-18.

ilk defa “geçiş döneminde” yani *Köken ve Dönüş Yeri* (*el-Mebde' ve'l-me'âd*) isimli eserini kaleme aldığı yaklaşık 403/1013 tarihlerinde¹⁸ yüz yüze gelmiştir. İlk defa bu eserde biz onun nebevî güç veya yetinin kendine has üç özelliğinin olduğunu (*el-kuvvetü'n-nebeviyye lehâ havâssun selâsetün*) belirttiğini görmekteyiz. Bunlardan birincisi “aklî gücün altında değerlendirilmektedir” (*tâbi'atun li'l-kuvveti'l-akliyye*), ikincisi “mükemmel bir mizâca sahip insanın sahip olduğu hayal gücüne bağlıdır” (*müte'allika bi'l-hayâl ellezî li'l-insâni'l-kâmili'l-mizâc*) ve üçüncüsü, peygamberin nefsinin “tabiatı”, yani tabiî olaylar örgüsünü “değiştirme” (*tağyîruhâ et-tabî'ate*) gücünü içermektedir.¹⁹ Sonuncu özellik, hayvanî nefsin hareket ettirici güçleriyle ilişkili olduğu ve herhangi bir bilgi içermediği için bizi ilgilendirmemektedir. Geriye, insanların ve özellikle de peygamberlerin yüce âlemden ve yüce âlem hakkında bilgi elde ettiği iki yol kalmaktadır: Akletme ve hayal.

Birincisi, mantıkî tahlil ve orta terimin ya düşünme ya da sezgi (*hads*) yoluyla kesbi neticesinde bilginin elde edildiği aklî yoldur. Sezgi İbn Sînâ tarafından son derece özel bir anlamda kullanılmakta ve sadece aklın bir kıyastaki orta terimi aniden bulma kabiliyetine atıfta bulunmaktadır. Bu anlamda sezgi, faal akılla irtibata geçmeyle özdeştir, çünkü bu irtibat sürecinde aklî kavram, yani orta terim, aklımız tarafından faal akıldan kesb edilmektedir. Diğer ilim adamları ve ben bu konuyu daha önce etraflı bir şekilde ele aldık ve burada onları tekrarlamaya gerek bulunmamaktadır.²⁰ Şu kadarını söylemek yeterlidir ki, bilginin aklî yolla, yani tam anlamıyla aklî ve mantıkî araçlarla elde edilmesinde mistik herhangi bir yön yoktur.

¹⁸ Bkz. benim *Avicenna*, s. 99 ve 172.

¹⁹ *el-Mebde' ve'l-me'âd*, nşr. 'A. Nûrânî, Tahran 1984, s. 116-120. Hayal-olusturucu güç hakkında İbn Sînâ, ilerideki tavrından farklı olarak (bkz. yukarıda dn. 12-13) burada *el-mütehâyileyi* değil *el-hayâl* terimini kullanmaktadır. Ancak onun bu aşamada olgunluğa sahip bir terminolojiye henüz ulaşmadığı oldukça açıktır. *Köken ve Dönüş Yeri*'ndeki (*el-Mebde' ve'l-me'âd*) sözkonusu *hayâl*in daha sonra *el-mütehâyile* olarak isimlendireceği şeyin yerini almış olması, bu eserin başka pasajlarında da son derece açıktır. Mesela bkz. aşağıda 24. dipnotta iktibas edilen metin. Nübüvvetin bu üç özelliği bir ölçüde F. Rahman tarafından ele alınmıştır; bkz. *Prophecy in Islam*, London 1958, 30-52 ve Elamrani-Jamal, “Modes de la prophétie”; krş. Morris'in farklı yaklaşımı, “Philosopher-Prophet”, 177-196.

²⁰ En özlü şekliyle Hasse, *Avicenna's De anima*, 174-189 ve Gutas, “Intuition and Thinking”.

İbn Sînâ tarafından tanımlanan ikinci tür nebevî bilgi, yani hayal-oluşturucu güçle ilişkisi olan bilgi, hem İbn Sînâ'nın farklı eserlerinde bu meseleye dair sunduğu tartışmaların nisbeten muğlak ve nâtamam anlatılar olması, hem de ilim adamları tarafından özellikle sözde mistik bilgiyle ilişkisi noktasında son derece yanlış anlamalara maruz kalması sebebiyle dikkatli bir araştırma ve tahlile ihtiyaç duymaktadır.

Burada ben sözkonusu türdeki bilgi kesbini, hayal-oluşturucu gücün ne tür şeylerin bilgisine götürdüğü, yani bu gücün nesnelere ne olduğu şeklindeki anahtar soruyu yakından inceleyerek ele almaya çalışacağım.²¹ Bunun için İbn Sînâ'nın eserleri içinden, onun felsefi kariyerinin üç temel sürecini de temsil edebilecek çalışmalarını seçeceğim: Yukarıda bahsi geçen, geçiş dönemine ait (ykl. 1013-14) *Köken ve Dönüş Yeri*, orta dönemine ait (ykl. 1020-27) *eş-Şifâ* ve son üç bölümünün mistik olduğu düşünülen, İbn Sînâ'nın son dönem eserlerinden *İşaretler*.

III

Bu konuyu geniş bir şekilde ele alan ilk eser durumundaki *Köken ve Dönüş Yeri* ile başlayayım. Öncelikle İbn Sînâ, nebevî gücün bu özelliğinin işlevinin “[gelecekteki] olaylar hakkında uyarmak ve [geçmiş ve günümüzdeki] görünmeyen olaylara da işaret etmek” olduğunu (*el-inzâru bi'l-kâinât ve'd-delâletü ale'l-muğayyebât*) söylemektedir. Ardından bunun insanların çoğunun başına, uyurken gördükleri rüyalarda geldiğini, peygamberlerin ise bu tür görüntülere hem uyanırken hem de uyurken sahip olabildiklerini söyleyerek sözkonusu özelliğin niteliğini belirlemektedir. Bu, “[gelecekteki] olaylar” (*el-kâinât*: kelime olarak “olan/olacak olan şeyler” demektir) ve “[geçmiş ve günümüzdeki] görünmeyen olaylar” (*muğayyebât*) terimlerinin işaret ettiği şeyin aslında geçmiş, şimdi veya gelecekte hiç kimsenin şahit olmadığı ve bilemeyeceği olaylar olduğunu belirginleştirmektedir. *Kâinât* burada “varlığa gelmiş şeyler” şeklindeki felsefi anlamına sahip değildir ve “görünmeyen şeyler

²¹ Hayal-oluşturucu gücün bilgiyi alma ve işlemesi gibi epistemolojik işlevlerinin mekanizmasını “Imagination and Transcendental Knowledge” isimli makalede tartıştım. Bu makale şu eser içinde yayınlanacaktır: *Arabic Philosophy, Theology: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. J. E. Montgomery, Leuven: Peeters, 2005.

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 15, Yıl: 2007

ve olaylar” (*el-muğayyebât*) da genellikle sadece Tanrı ve melekleri (yani felsefî anlamda feleklerin nefsleri) tarafından bilinen geçmiş, şimdi ve gelecekteki olaylara atıfta bulunan Kur’ânî *el-gayb* teriminin bir türevidir.²² Her halükârda İbn Sînâ bu noktayı bir sonraki paragrafta daha açık hale getirmeye devam etmektedir: “[Peygamber’in gelecekteki] olaylara (*el-kâinât*) dair bilgisinin sebebine gelince, o, insanın [aklî] nefsinin, unsurlar dünyasında meydana gelen şeyleri bilen ... semavî cisimlerin nefsleriyle olan irtibatıdır.”²³ Nefsin bu gücü, kişinin *cüz*’leri, hem geçmiş hem şimdi hem de gelecek olayları ve kendisini şahsen ilgilendiren şeyleri bilmesini mümkün kılmaktadır. Bunu mümkün kılan şey, semavî cisimler ve insanî nefsler arasında, bunların karşılıklı ilişkileri yoluyla meydana gelen köken benzerliğidir (*mücânese*). Söz konusu pasaj tümüyle iktibas edilmeyi hak etmektedir:

“Büyük çoğunlukla bunlar [yani insan nefsleri] onlarla [yani semavî cisimlerin nefsleriyle] tam olarak aralarındaki bir köken benzerliği sebebiyle ilişkiye geçerler. Bu köken benzerliği [insanî] nefslerin ilgilerine yakın olan göklerdeki şeydir (*el-ma’nâ*). Dolayısıyla [insan nefsleri tarafından] göklerde bulunan şeylere dair görünen şeylerin çoğu, [insan] nefslerinin kendi bedenlerinin halleri veya bu bedenlere yakın olan bir kimsenin hallerine benzemektedir. Ve her ne kadar [insan nefslerinin semavî nefslerle] ilişkisi küllî olsa da bunlar, onlardan aldıkları etkinin çoğunu, sadece [kendî] ilgilerine yakın kısımdan almaktadırlar. Bu ilişki vehim ve hayal-oluşturucu kısımlarda ve onların kullanılmasıyla gerçekleşmekte ve *cüz*’î şeylerle ilgilenmektedir. Akıl

²² Özellikle bkz. Kur’ân 3.44 ve 12.102. İlk pasajda *el-gayb* vahyedilen şey anlamına da gelmektedir ki, söz konusu yerde *why* kökü kullanılmaktadır. Bu aynı zamanda *el-gayb*ın tercüme literatüründeki anlamı olarak da karşımıza çıkmaktadır. *Phaedo*’daki Eflatuncu μαυτικοί τέ εἰσι (sc. οἱ κύκνοι) καὶ προειδότες τὰ ἐν Αἰδοῦ ἀγαθὰ (85b2), “kuğular, gelecek âlemdeki iyi şeyler hakkında kehanet güçlerine ve önsel bilgilere sahiptirler” ifadesi Arapçaya ya *’lemu’l-gaybe* (scil. *kâknus*), “o, görünmeyi bilir” şeklinde özetlenmiştir ki, “gelecek dünyadaki şeyler”in *el-gayb*a dönüştürüldüğü açıktır; bkz. el-Bîrûnî, *Fî tahkîki mâ li’l-Hind*, ed. E. Sachau, gözden geçirilmiş neşir, Haydarabad 1958, s. 58.1. Bu pasaja dikkatimi çeken Alexander Treiger’e müteşekkirim.

²³ Arapçası şöyledir: *fe-emme’s-sebebu fi ma’rifeti’l-kâinâti fe’ttisâlu’n-nefsi’l-insâniyyeti bi-nüfûsi’l-ecsâmi’s-semâviyyeti’lletî bâne lenâ fi-mâ selefe ennehá ‘âlimetun bi-mâ yecrî fi’l-âlemi’l-unsurî, el-Mebde’*, 117.14-16 Nûrânî.

aracılığıyla kurulan ilişkiye gelince o farklı bir şeydir ve burada bizim konumuz değildir.”²⁴

Burada sunulan bilginin tabiatı, kişinin kendi ilgileri, bu dünyadaki fizikî durumu ve kendisine yakın kimselerin durumu ile belirli olaylar hakkındaki *cüz'î* bilgisidir. Diğer bilgi türü ise açıkça bir kenara bırakılmaktadır ki, İbn Sînâ burada aklî bilgidен bahsetmediğini söylemektedir. Bu dünyadaki fizikî cisimlerin durumu, İbn Sînâ'nın başka bir yerde de belirttiği üzere, semavî cisimlerin *nefsleri* tarafından *cüz'î* tarzda bilinmektedir²⁵ ve bu bilgi, onlar ile fizikî cisimler hakkında bilgi sahibi olan insan nefsleri arasında bir irtibat ve köken benzerliği yaratmaktadır. Sözkonusu köken benzerliği bu ikisi arasındaki ilişkiyi ve insan nefslerinin fizikî cisimlerle ilgili görünmeyen şeyleri, yani *muğayyebâtla* alakalı bilgileri keşb etmelerini mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla hem *kâinât* hem de *muğayyebât* bu dünyaya ait geçmiş, şimdi ve geleceğe dair şeylerdir. Ancak İbn Sînâ, insan nefslerinin ilişkileri neticesinde elde ettikleri “bu etkinin çoğununun” (*teessüren ekseriyyen*) sözkonusu ilgilere dair olduğunu söylemektedir. Peki, geri kalan küçük yüzde neye dairdir? Bu küçük yüzde ne tür bir bilgi meydana getirmektedir? Yukarıda iktibas edilen pasaj yine şüpheye küçük bir aralık bırakmaktadır: İnsan nefsleri tarafından elde edilen bilginin çoğu kendi ilgilerine *yakın* şeyler hakkında olduğundan, geri kalan küçük kısım sadece kendi fizikî bedenlerinin durumuyla ilişkili olmayan şeyler, yani rüya gören kimseyle veya peygamber ve onun o anda etrafında bulunan şeylerle ilişkisi olmayan geçmiş, şimdi ve geleceğe dair olaylar hakkındaki bilgiler olabilir. *Köken ve Dönüş Yeri*'ndeki metin, metafizik, felsefî veya özellikle bu bağlamda mistik türden farklı bir bilgi çeşidi görmeyi arzulayacak herhangi bir başka yorumu desteklememektedir. İbn Sînâ burada son derece kuru ve sıradan bir renge bürünmektedir.

²⁴ Son cümlelerin Arapçası şöyledir: *ve-hâze'l-ittisâlu hüve min ciheti'l-vehmi ve'l-hayâli ve-bi'sti'mâlihîmâ fi'l-umûri'l-cüz'îyyeti; ve-emme'l-ittisâlu'l-akliyyu fe-zâlike şey'un âharu ve-leyse kelâmunâ fîhi, el-Mebde', 117.16-21 Nûrânî.*

²⁵ *eş-Şifâ el-İlâhiyyât*, Kahire 1960, X.1, 436.14-16, 437.9-12. Bu bilgi *en-Necâr*'ta da (Kahire 1331/1913, 492-3) tekrarlanmaktadır. Cüz'îlerin yüce âlem tarafından bilinmesi konusunda genel olarak bkz. M. Marmura, “Divine Omniscience and Future Contingents in Alfarabi and Avicenna”, T. Rudavsky (ed.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Boston 1985, 81-94.

Büyük felsefe külliyyatı [*Ruhların*] *Şifası*'nda (*eş-Şifâ*) İbn Sînâ, nefsin iç duyularının dakik bir tahlili için hatırı sayılır bir yer ayırmakta ve hayal-oluşturucu güce dair bölümde (Kitap IV, Bölüm 2)²⁶ pek çok işlevi arasında hayal-oluşturucu gücün bir işlevi olarak peygamberlerin özel niteliklerini bu güç aracılığıyla açığa çıkarttıklarını belirtmektedir. Peygamberlerin elde ettiği bu bilginin ne içerdiğine dair soruyla ilgili olarak İbn Sînâ, *Köken ve Dönüş Yeri*'nde kullandığı terminolojinin aynısı kullanmakta ve bu bilgiyi, aynı kökün yani görünmeyen (*el-gayb*) birkaç farklı şekliyle birlikte görünmeyen şeylerin (*el-muğayyebât*) bilgisi olarak isimlendirmektedir (s. 173.14): *el-Umûru'l-gaybiyye* (s. 177.20), *el-gayb* (s. 177.21, 178.2, 178.9). Bu bilginin kaynağı, İbn Sînâ tarafından devamlı surette *el-melekût* olarak tanımlanan (s. 175.15, 176.10-11, 176.14, 179.6) "ilahî hakimiyetin alanı"dır. Şayet bu dinî ve muğlak terimi çok fazla önemsemesek, *el-melekûtun* atıfta bulunduğu şey, cisim, nefis ve akıllarıyla birlikte semavî feleklerdir ve İbn Sînâ bunların hepsini *semâ* (gökler) kelimesini içeren birkaç terkiiple isimlendirmektedir: *Teşekkülât semâviyye* (s. 170.7-8: semavî oluşumlar), *emr semâvî* (s. 175.4: semavî mesele), *ahvâl semâviyye* (s. 175.6: semavî durumlar) ve *el-ecrâmu's-semâviyye* (s. 180.5: semavî cisimler). Burada sözkonusu olan "semavî düzenleme ve tertibin" işaret ettiği şey, feleklerin yeryüzündeki olayları etkileyen hareketleridir ve şüphesiz feleklerin nefslerinin yeryüzünde olmuş ve olacak şeyleri bilmelerinin sebebi de budur.²⁷ Dag Hasse tarafından belirtildiği üzere İbn Sînâ'nın *Şifâ*'nın *De anima* kısmının (iç duyulara dair IV. Kitap) hiçbir yerinde hayal-oluşturucu güce gelen bilginin kaynağı olarak *faal akıldan* bahsetmediğine dikkat edilmelidir ki,²⁸ bu kaynak, yani faal akıl sadece aklî nefisle, o kendisini akıl olarak düşündüğünde irtibata geçmektedir. Dolayısıyla *Köken ve Dönüş Yeri*'nde olduğu gibi *Şifâ*'dan da açığa çıktığına göre İbn Sînâ'nın hayal-oluşturucu güç tarafından elde edilen görünmeyene dair bilgiyle atıfta bulunduğu şey, yeryüzündeki geçmiş, şimdi ve gelecek olaylara dair durumlar hakkındaki bilgidir.²⁹ Bu bölümün sözkonusu

²⁶ F. Rahman, *Avicenna's De anima*, s. 169-182.

²⁷ *İlâhiyyât*, 436-437; *en-Necât* 491-494'te de tekrarlanmaktadır.

²⁸ Hasse, *Avicenna's De anima*, 160.

²⁹ Elamrani-Jamal, "Modes de la prophétie", 141, dn. 48 ve Morris, "Philosopher-Prophet", 192. Bu iki yazar "görünmeyen" şeylerin aynı zamanda akledilirlerle atıfta bulunup bulunmadığı sorusunu gündeme getirmektedirler. Ancak burada sunulan delil, böyle bir ihtimali dışarıda bırakmaktadır; aşğ. bkz.

bilginin içeriğinden bahsettiği yegane yerinde (Kitap IV, Bölüm 2 hayal-oluşturucu güç hakkında) İbn Sînâ hiç de kapalı değildir:

“Biz deriz ki: Dünyada vuku bulan her şeye dair düşünceler/planlar [*ma'ânin*] -ister geçmiş, ister şimdi, isterse geleceğe dair olsun- bir açıdan yaratıcının ve aklî meleklerin bilgisinde, bir başka açıdan da semavî meleklerin nefslerinde mevcuttur; bu iki açı başka bir yerde senin için açıklık kazanacaktır.”³⁰

Eğer hâlâ şüphelerimiz varsa, bir yerde İbn Sînâ bu bilginin kaynağını, köken olarak bu bilginin muhtevasına işaret eden “görünmeyen” (*el-gayb*) kelimesiyle, yeryüzünde meydana gelmiş veya gelecek olaylar hakkında insanlara yönelik semavî işaretler için kullandığı “uyarı” (*inzâr*) kelimesini bir araya getirdiği “görünmeyen ve uyarı âlemi” (*âlemü'l-gayb ve'l-inzâr*) şeklinde isimlendirmektedir (s. 180.7). İbn Sînâ *inzâr* kelimesini *Köken ve Dönüş Yeri* ile *Şifâ*'nın *De anima* kısmının bir başka yerinde (s. 174.6, 178.12) de bu anlamda kullanmaktadır. Dolayısıyla hayal-oluşturucu gücün tavassutuyla intikal eden bu bilginin, yeryüzünde geçmiş, şimdi ve geleceğe dair cüz'î bilgiler olduğu sonucuna varabiliriz.

İbn Sînâ'nın son felsefî özeti olan ve mecazî üslubü yanında bilinçli olarak dinî ve bazen de mistik terminolojiyi kullanması sebebiyle mistik nitelikte olduğu düşünülen *İşaretler ve Tenbihler*'de o, bilginin aklî türünü ve peygamberliği, Fizik'in akletmeyi tartıştığı kısmı³¹ ile hayal-oluşturucu güç ve sâiki incelediği II. Kitap'ın X. Bölümünde ele almaktadır. *İşaretler*'deki bölüm ile (III.10-12) önceki eserlerinde sunulan formülasyonlar arasındaki tek fark, bizim konumuzla hiç alakası olmayan sezgi (*hads*) kavramına dair ortaya koyduğu daha dakîk tahliller olduğundan, akletmeyi yine bir kenara bırakabiliriz.³² Hayal-oluşturucu güçle ilgili nübüvvet ve bilgi meselesini ise X. Bölümün 10-24. kısımlarında açık-seçik kavramlar kullanmadan nisbeten kısa

³⁰ Rahman, *Avicenna's De anima*, 178.14-16. Aklî ve semavî melekler sırasıyla feleklerin akıl ve nefslerine işaret etmektedir; krş. *İlâhiyyât*, X.1 ve H. Gätje, “Philosophische Traumlehren im Islam”, *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 109 (1959), 258-285, s. 279. İbn Sînâ'nın bu konuda atfı *İlâhiyyât* IX.2-5'tedir.

³¹ Fizik ve metafizik hakkındaki ikinci kitabının üçüncü bölüm (*nemat*) 10-12. kısımları (=III.10-12).

³² Bu konuyu da ayrıntılı bir şekilde “Intuition and Thinking” isimli makalemden tahlil ettim.

ve imalı bir tarzda ele almaktadır. Onun buradaki sunumu, birkaç yeni belirleme dışında önceki eserlerinde gördüklerimizle özdeşir:

Hayal-oluşturucu gücün etkinliği yoluyla kesb edilen bilgiye, bu defa özellikle ve herhangi bir bariz açıklama olmaksızın (X.10, 18, 23) görünmeyenin, yani *el-gayb*ın bilgisi olarak atıfta bulunmaktadır. Bu durum, *İşaretler*'i diğer eserlerinin yardımı olmaksızın okuyan ve pek de dikkatli olmayan bir okuyucunun *el-gayb*ı, yani görünmeyen terimini mistik tarzda anlaşılacak şekilde yanlış yorumlayabilmesine yol açmaktadır. Ancak İbn Sînâ bu kavramın doğru yorumu hakkında bir ipucu vermektedir. Hayal-oluşturucu güç aracılığıyla elde edilen bu bilginin tabiatına dair bir örnek olarak İbn Sînâ, bu konuya dair tartışmalarında yeni bir unsur olarak bazı insanların aklî nefsi bu bilgiyi almaya hazırlıklı hale getiren belirli fiillere başvurduklarından bahsetmektedir. Bu insanlar, İbn Sînâ'ya göre açıkça Türk *kâhin*lerdir. Onlar bazı egzersizler aracılığıyla kendilerinde suni bir vecd hali meydana getirip böylece sadece gelecekteki olaylara dair bir "öngörüde" (*takdimetü'l-ma'rife*: X.23) bulunabilmektedirler.

Burada bahsi geçen "görünmeyen" in (*el-gayb*) daha önce bahsi geçen şey, yani geçmiş, şimdi ve gelecekteki olaylara dair bilgiden başka bir şey olmadığına şüphe yoktur. Bu tür bir bilgiyi tanımlayan bütün unsurlar *İşârât*'ta, diğer eserlerindekiyle aynıdır ve bunun farklı bir tür bilgi olduğuna işaret edecek herhangi bir değişiklik de sözkonusu değildir. Bunun bir sebebi de İbn Sînâ'nın, hemen öncesinde "görünmeyenin bilfiil doğrudan görüntüsüne sahip olmanın" imkanından bahsetmesidir ki, ona göre bu durum, başka bir yerde ifade ettiğine göre, çocuklar, safdiller ve mecnunlar için sözkonusudur.³³

Özetlemek gerekirse, yüce âlemden hayal-oluşturucu güç aracılığıyla elde edilen bilginin, semavî feleklerin nefslerinde içerildiği şekliyle yeryüzünde

³³ Mesela *Hâlu'n-nefsi'l-insânîyye*'de (*İnsan Nefsinin Durumu*), nşr. A. F. el-Ehvânî, *Ahvâlu'n-nefs*, Kahire 1952, s. 120-21. Yukarıda tırnak işareti içindeki ifade *İşârât* X.23, s. 148 *Dünyâ*'dan alınmıştır: *müşâhidü'l-sûrete'l-gaybi müşâhedeten*. Cümlede geçen *mef'ûl-ı mutlak* "bilfiil" ifadesiyle karşılanmaya çalışılmıştır. Aşağıda ele alınacağı üzere *şehede* ise "doğrudan görüğe sahip olmak" anlamına gelmektedir. A.-M. Goichon *mef'ûl-ı mutlakı* aşırı bir tarzda yorumlarken ("voions ... par intuition sensible", *Livre des directives et remarques*, Beyrut/Paris 1951, s. 518), İnati ise hiçbir vurgusu olmayan bir tarzda tercüme etmiştir ("grasp by observation", *Ibn Sina and Mysticism*, s. 103).

meydana gelen cüz'î olaylara dair olduğu, buna karşın akıl vasıtasıyla kesb edilen bilginin faal akılda ihtiva edilen küllîlerin bilgisi olduğu vuzuha kavuşmaktadır. Ne bu ikisi, ne bizzat bilgilerin muhtevaları, ne de onları elde etme araçları (hayal-oluşturucu güç ve akıl) mistiktir. Başlangıçta ifade ettiğimiz üzere, insan nefsinde yüce âlemden bilgi sağlayan sadece iki alıcı, yani hayal-oluşturucu güç ve akıl bulunduğundan, İbn Sînâ'nın felsefesinde mistik bilgiye hiçbir şekilde yer yoktur.

IV

Ne var ki, İbn Sînâ'nın akıl tarafından yüce âleme dair elde edilen bilgi ve bu bilgi üzerinde hayal-oluşturucu ve diğer güçler tarafından daha sonra gerçekleştirilen süreçler hakkındaki tahlilinde yer alan bir unsur, İbn Sînâ'da mistik bilginin var olduğuna dair yanlış telakkinin oluşmasında etkili olmuş gözükmemektedir. Sözkonusu unsur, İbn Sînâ'nın, yüce âleme dair aklî bilginin kesbi sırasında insanlar tarafından tecrübe edilen *duyguya* dair tartışmasıdır. Bahsi geçen unsur İbn Sînâ'nın erken dönem eseri olan *Köken ve Dönüş Yeri*'nde de bulunduğu gibi, zirvesine de son temel felsefe özeti *İşaretler ve Tenbihler*'de ulaşmıştır. İlk eserde, hayal-oluşturucu gücün yüce âlemden elde edilen iki bilgi türünü temsil ettiği (veya "tercüme ettiği") birbirinden farklı iki yoldan bahseden ilginç bir pasaj bulunmaktadır: Feleklerin nefslerinden elde edilen cüz'î şeylerin bilgisi ve faal akıldan elde edilen akledilirlerin bilgisi. Sözkonusu pasaj şu şekildedir:

"Son derece güçlü bir hayal-oluşturucu güce ve oldukça güçlü bir [aklî] nefse sahip olan kimse [yani peygamber], duyulurlar tarafından tam anlamıyla dikkati dağıtılacak veya tüm ilgisini onlara sevk edecek değildir. Onun [yüce] âlemlerle irtibata geçme fırsatını asla kaçırmayan sözkonusu kısmı [yani aklı] son derece fazladır -ki, böylece bahsi geçen kısmın uyanıkken bile [bu irtibat etkilemesi] mümkündür- ve hayal-oluşturucu güç kendi işini yaparken hayal-oluşturucu gücü kendi yanına çekip hakikati³⁴ görerek onu hıfz eder: Hayal-oluşturucu güç, [akılın] temsil ettiği şeyi, bir görülür ve duyulur duyuru nesnesi

³⁴ Bu hususa dair ifadeci krş. Rahman, *Avicenna's De anima*, 173.9vd.

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 15, Yıl: 2007

şeklinde görüntüde temsil eder.³⁵ (...) Peygamberin hayal-oluşturucu gücü bunu, [gelecekte olacak] şeylerin ilkeleriyle irtibatla olduğunda değil,³⁶ fakat faal akıl onun [aklî] nefesine ışığı ve onu akledilirlerle aydınlattığı zaman gerçekleştirir. Daha sonra hayal-oluşturucu güç bu akledilirleri temsil etmeye başlar ve onları ortak duyuda tasvir eder ki, bu anda duyular Tanrı'ya ait *nitelenemez* azamet ve kudreti idrak ederler. Böyle bir kimse artık hem mükemmel bir aklî nefse hem de mükemmel bir hayal-oluşturucu güce sahiptir.”³⁷

Burada vurguladığım “nitelenemez” (*lâ tûsafu*) kelimesi, tam anlamıyla meselenin can alıcı noktasıdır. İbn Sînâ bu kelimeyi açıklamamakta ve sözlük manasıyla anlaşılması ve sadece retorik açıdan bir işlevi olduğunu düşünüp bir kenara bırakmak gerektiği izlenimi vermektedir. Ancak İbn Sînâ bu kavramı tekrarlamakta ve akıl aracılığıyla bilgi kesbi tecrübesinin duygusal yönünü ifade etmek için *İşaretler*'de bunun bir benzerine yer vermektedir. Ârifin (yani filozofun) bilginin en üst seviyesine “ulaşması/ermesi”ni (*vusûl*) (yani filozofun faal akılla sürekli ve kesintisiz bir irtibat içinde olup şeylerin tüm suretlerinin herhangi bir engel olmadan nefesine nakşolduğu kazanılmış akıl seviyesine ulaşmasını) tasvir ederken şunları söylemektedir:

“Orada [yani ulaştığı yerde] öncekinden daha az olmayan dereceler vardır; biz, haklarında konuşmanın [kişinin] onları anlamasını sağlamayacağı, yorumlamanın onları açıklayamayacağı ve ifadelerin onları açığa

³⁵ Bu pasajın bir paraleli *Şifâ*'da yer almaktadır; bkz. Rahman, *Avicenna's De anima*, 173.18-21. Burada hayal-oluşturucu güçten bahsetmenin zorunlu olduğuna dikkat edilmelidir: Akıl “gerçeği gördüğünde”, yani faal akılla irtibat kurduğunda bu “görüş”ü (yani bilgiyi) depolayamaz ve akıl akledilirleri depolayamadığı için cüz’î aklediliri artık düşünemez de. Bundan dolayı akıl akledilirleri bir suret veya görüntü şeklinde yeniden üretmek veya taklit etmek için hayal-oluşturucu güce muhtaçtır ki, bu suret ve görüntüler daha sonra hayal gücünde depolanabilmektedir. İbn Sînâ’nın burada güçlü bir akıl ve hayal-oluşturucu güce sahip bir kimsenin, faal akılla irtibat kurduğunda aklediliri bir suret veya görüntü şeklinde depolama amacıyla hayal-oluşturucu gücü yanına çekmeye ihtiyaç duyduğundan bahsetmesinin sebebi de budur.

³⁶ Burada kullanılan *kâinât* kelimesi, daha önce de olduğu gibi, yeryüzündeki cüz’î hadiseler anlamındadır. Şüphesiz “[gelecekteki] şeylerin ilkeleri” ise yeryüzündeki cüz’î “şeyler”i meydana getiren ve bilen semavî feleklerin nefsleridir.

³⁷ *el-Mebde*’, 119 Nûrânî.

çıkartamayacağından hareketle, *hayal* gücü dışındakileri bir kenara bırakmayı tercih ettik.³⁸

Onların örtüsünü kaldırmak isteyen kimse, konuşma [yoluyla öğrenenlerden] değil de doğrudan görüş ehlinden (*ehlü'l-müşâhede*) ve bir şeyin izini takip edenlerden değil de bizzat o şeye ulaşanlardan birisi haline gelinceye kadar tedricen ilerlesin.³⁹

Bu pasaj büyük yorum zorlukları doğurmuş ve ilim adamlarını, İbn Sînâ'nın kelimelerle anlatılamayacak kadar harika bir halden ve dolayısıyla aklın ötesindeki bir şeyden, yani mistisizmden bahsettiği zannına sevk etmiştir. Ancak İbn Sînâ'nın burada tasvir etmeye çalıştığı şeyin bu olması pek mümkün değildir. Dikkate alınması gereken şey, İbn Sînâ'nın bu bilgi düzeyinin, yukarıda gördüğümüz üzere, ister duylardan isterse hayal-oluşturucu güçten gelsin, suretlerin depolanma alanı olan hayal gücü tarafından açıklığa kavuşturulabileceğini söylediği gerçeğidir. Bu bağlamda bilgi açıkça hayal-oluşturucu güçten gelmekte ve hayal-oluşturucu güç de onu, daha önce faal akıldan almış olan akıldan almaktadır. İbn Sînâ'nın hem *Köken ve Dönüş Yeri*'nde hem de *Şifâ*'da belirttiği üzere, bu bilgi hayal-oluşturucu güç tarafından görüntü şeklinde yeniden üretilmiş ve hayal gücünde depolanmıştır. Yine *Köken*'de söylediği şekliyle bu bilgi "nitelenemezdir" ki, bu, "haklarında konuşmanın [kişinin] onu anlamasını sağlamayacağı ve yorumlamanın açıklayamadığı"nı söylemekle aynı şeydir. Peki, burada "nitelenemez" nasıl anlaşılmalıdır? Proclus'un her mahiyetin *logos*, mantık ve konuşma alanının ötesinde ve tarif edilemez olduğu şeklinde ifade ettiği Yeni-Eflatuncu anlamda, akletmenin nesnesinin tarif edilemez yücelikte olmadığı kesindir. Bunun sebebi, eğer bilgi nesnesi İbn Sînâ'nın *İşaretler*'de belirttiği üzere hayal gücüyle açığa çıkıyorsa, onu açığa çıkartan görüntünün insanın hayal-oluşturucu gücünün bir ürünü olması gerektiğidir. Hayal gücündeki görüntülerin ya dışarıdan gelen duyulur nesnelere suretleri veya içeriden gelen hayal-oluşturucu gücün ürünleri olduğunu unutmamalıyız. Hayal-oluşturucu güç kendi görüntülerini oluşturabildiği gibi, akledilirleri akıldan aldığı anda bunları görüntülere tahvil de

³⁸ *İhtisâr*, bir şeyi kısa kesmek yani bu bağlamda "dışarıda bırakmak" anlamındadır, yoksa "bir şeyi kısaca anlatmak" demek değildir. Zira İbn Sînâ hiçbir yerde enlere has bu ikinci mertebeler bütünü'nün bir özetini bile vermemektedir.

³⁹ *İşârât*, IX.20, s. 90-100 Dünyâ.

edebilmektedir. “Nitelenebilir” bilgi nesnesi hayal gücüne duyular dünyasından gelmediğine göre zorunlu olarak hayal-oluşturucu güç ve onun ürününün müdahalesiyle meydana gelmek durumundadır. Bedene bağlı bir mekan olan hayvanî nefsin bir gücü olan ve dolayısıyla beden ölümüyle helak olan hayal-oluşturucu gücün ürünü ne olursa olsun, ontolojik anlamda kesinlikle tarif edilemez yücelikte bir şey değildir.

İşaretler'den yukarıda iktibas edilen metnin ikinci yarısı, buradaki “nitelenemez”i anlamamız açısından bir ipucu sağlamaktadır. Sözkonusu pasajda İbn Sînâ bu düşünme düzeyini “doğrudan görüş” (*müşâhede*) olarak nitelenmektedir ki, o bunu, başka bir yerde özel olarak akledilirlerin doğrudan görülmesi anlamında kullanmaktadır. Bu kavram da aksine bir delil bulunmasına rağmen mistik müşahedeye atıfta bulunduğu yönünde anlaşılabilir. Plotinus'a veya sözde *Aristoteles'in Teolojisi*'ne yazdığı şerhte İbn Sînâ aşağıdaki ayrımı yapmaktadır:

“[Aklî] idrak bir şey, gerçek doğrudan görüş (*müşâhede*) başka bir şeydir. Gerçek doğrudan görüşün idraki takip etmesi, bir kimsenin güçlü arzusunun (*himme*) gerçek Bir'i düşünmeye yönelmesi ve bütün meşgale ve engellerden yüz çevirmesi durumunda gerçekleşir ki, bu durum neticesinde idrakle birlikte, özü itibarıyla maşuk olana ulaşan ve her türlü zorluktan azat olmuş bir halde bulunan saf nefsin etkileyici güzelliği durumundaki uygun ve leziz olarak idrak edilen şeye dair bir bilinç meydana gelir. Sözkonusu şey sadece idrak ve akledilmesi değil, bilakis özü itibarıyla maşuk olması açısından böyledir. (...)

Bana göre, kıyas aracılığıyla akledilebilecek şeyler arasında yer almayan bu mesele hakkında sadece tecrübeyle bilgi sahibi olabilirsiniz. Duyulur ve akledilir şeylere gelince, onlar kıyaslar aracılığıyla bilinebilir durumdadırlar ve içinde buldukları durumların özel nitelikleri (*havâss*) tecrübe vasıtasıyla bilinebilmektedir.⁴⁰ Nasıl ki tat kıyas yoluyla elde edilemiyorsa -ki kıyas yoluyla sadece herhangi bir ayrıntı olmaksızın muğlak kabullerinin idrakinden öte bir şey elde edilemeyecek olan duyuşal lezzetlerin en üstünü de buna benzer- aklî lezzette de durum aynıdır. Kıyasın yüce güzelliğin doğrudan

⁴⁰ Metnin Kahire Hikme 6M'deki nüshayı esas alan okuması Bedevî tarafından yanlış aktarılmıştır: *fe-inne fı küllü vâhidin mine'l-umûri'l-hissiyeti ve'l-umûri'l-akliyyeti ahvâlen tu'lemu bi'l-kıyâsi ve-havâssa ahvâlin tu'lemu bi't-tecribe.*

görüşüne dair sana vereceği en yüksek haller, sadece güzellik açısından üstündür ve bu hallerin özelliğine (*hâssiyye*) gelince yalnız doğrudan irtibat (*mübâşere*) seni bu konuda bilgilendirecektir ki, bu da herkes için sözkonusu değildir.”⁴¹

İbn Sînâ burada idrak ve bilgi hakkındaki tahliline yeni bir faktör ilave etmektedir: Her akledilir ve duyulur, ona göre, mantıkî ve tecrübî bir yöne sahiptir. Bir başka ifadeyle her küllî (akledilir) ve her cüz’înin (duyulur), biri küllî (çünkü mantık küllîlerle ilgilenmektedir) ve diğeri cüz’î (çünkü tecrübe cüz’îlere dairdir) iki yönü vardır. Bunu şu şekilde açıklayabiliriz: Duyulurlar, mesela bir paket İsviçre çikolatası, cüz’îdir ve kendi cüz’î açısından duyularımız tarafından veya buradaki örneği esas alırsak tat alma duyumuz tarafından algılanmaktadır. Ancak bunların bir de küllî yönü vardır, yani “çikolatalılık”, ve bu da akıl tarafından idrak edilmektedir. Birlik gibi küllîler de İbn Sînâ’ya göre iki yön sergilemektedir. Küllî açıdan onlar akıl tarafından algılanırken, cüz’î yönleri açısından,⁴² kendi özellikleri (*hâssiyye*) içinde, aklî tecrübe denebilecek bir şey tarafından idrak edilmektedirler. Bu tecrübeyi İbn Sînâ “doğrudan görüş” (*mişâhede* ve *mübâşere*) olarak isimlendirmektedir (sırasıyla doğrudan görüş ve doğrudan irtibat anlamlarına gelmektedir).⁴³ Hem cüz’îlerin hem de küllîlerin tecrübî yönden idrakine özgü olan şey, *etkileyici* veya *hislendirici* haller veya duyguların eşliğinde olmalarıdır. İbn Sînâ’nın idrak hakkındaki tartışmasına ilave ettiği bu yeni unsur, bana kalırsa, (İbn Sînâ’nın terminolojisini kullanırsak) teleolojik veya (İslamî terminolojiyi kullanırsak) uhrevî/eskatolojik mülâhazaların etkisinin bir sonucudur. İnsan mutluluğu, yani *eudaimonia* felsefenin, cennet ise dinin hedefidir ve her ikisi de duygusal hallerdir. Felsefî mutluluk Aristotelesçi gelenekte düşünmeyle sıkı bir irtibat

⁴¹ A. Bedevî, *Aristû inde’l-Arab*, Kahire 1947, s. 44.5-16. Krş. Morris, “Philosopher-Prophet”, 181, dn. 24.

⁴² Bunun birlik gibi bir küllînin cüz’î bir durumu olduğuna, yoksa sözkonusu birliğe katılan cüz’î ve duyulur bir şey olmadığına dikkat edilmelidir.

⁴³ Sırası gelmişken ifade etmek gerekir ki, bunlar İbn Sînâ’nın feleklerin nefslerinin sahip olduğu cüz’îlere dair doğrudan tecrübeyi tanımlamak için kullandığı iki terimdir; bkz. *İlâhiyyât*, 437.10-11. Her iki fiil de *mufâ’ale* babındadır ve bu bab doğrudan geçişli fiiller için kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu fiiller sözkonusu tecrübenin gerektirdiği vasıtasızlık anlamını ifade etmektedir.

içinde olduğundan İbn Sînâ'nın bilgi tahliline bu tecrübî etkileyici unsuru ilave etmesi kaçınılmazdır.

İbn Sînâ'nın teorisiyle ilgili tahlilimize devam edersek, mesele, doğrudan görüş veya bir küllînin cüz'î hallerini aklen tecrübe etmenin ne demek olduğudur.

Teoloji'ye yazdığı şerhteki pasajda İbn Sînâ, doğrudan görüşün yani *müşâhedenin* aklî idrakin peşinden geldiğini, yani doğrudan görüşün idraki önceden varsaydığını söylemekte ve ardından bunu “şeyin uygun ve lezzetli olarak idrakine dair bir bilinç” şeklinde nitelemektedir ki, burada kastedilen biraz önce bahsettiğim aklî idrake eşlik eden duygusal/etkileyici hallerdir.⁴⁴ İbn Sînâ pasajın geri kalanında doğrudan görüşü tasvir etme konusunda mecazî bir dil kullanmaktadır. Ancak onun talebeleri bu pasajda yaptığı ayırımdan açıkçası pek de tatmin olmamışlar ve özellikle bu konuyu ona sormuşlardır. İbn Sînâ'nın cevabı, şansımıza, kendisinden sonra *Tartışmalar (el-Mübâhasât)* adıyla toplanan cevaplarını içeren eser içinde günümüze kadar gelmiştir. Orada İbn Sînâ bu soruya çok açık bir cevap vermektedir:

“Aklî idrak (*idrâk aklî*) ve “doğrudan görüş” (*müşâhede*) olarak isimlendirilen şey arasındaki farklılık hakkında soru. (...)

Cevap: Aklî idrak [a] kişi orta terimi veya bir tanımın parçalarını hatırladığında meydana gelebilir ve o ortadan kalktığında yeniden bir araya getirilene (*yiellefe*) kadar ortadan kalkmış olur; [b] hayal-oluşturucu güç ve vehim güçlerinin çatışması sonucunda meydana gelebilir. Doğrudan görüşe gelince, o aklî gücün akledilirle yakın bir ilişkisidir (*ilf*) ki, bu, ne yapılması gerekeni hatırlamaya ihtiyacı olan ne de aşağı seviyedeki bir güç tarafından bir çatışmanın sözkonusu olduğu kimse için orta terimin varlığını sürdürmeksizin gerçekleşmektedir. Bilakis bu durumda aşağı seviyedeki güçler aklî güçle birlikte yukarıya çekilmektedir.”⁴⁵

⁴⁴ Bu bilince sahip olduğunda aklî nefsin durumu, nefsin sevgiliye ulaşmasından ibaret olan sevinç halini oluşturmaktadır. Bu aynı zamanda bilincin, yani bunun nefsin sevinci olduğuna dair duygunun da bir parçasıdır,

⁴⁵ *el-Mübâhasât*, nşr. M. Bîdârfer, Kum 1413/1993, §597.

Bir başka pasaj da şöyledir:

“Soru: Kesinlik (*yakîn*) ve doğrudan görüş (*müşâhede*) arasındaki fark nedir? Zira bu konuda [İbn Sînâ], hakkında açık-seçik bir izaha sahip olmak istediğim şu açıklamayı yapmıştı: ‘Kesinlik, arananın, orta terim ve güçlerin geri kalanının müdahalesiyle birlikte zihinde hazır olmasıdır. Doğrudan görüş ise, geri kalan güçlerin müdahalesini imkansız kılacak şekilde tüm engellerin yokluğuyla birlikte arananın zihinde hazır olmasıdır.’

Cevap: Kesinlik hayal-oluşturucu gücün direnç (*mukâbele*) göstermesine engel olmazken, doğrudan görüş her şeyi direnç göstermekten men eder. Aynı bunun gibi göz, görme anında hayal-oluşturucu güç veya başka herhangi bir şeyle mücadele içinde değildir. Kesinlik ise kesinlik olması açısından sadece orta terim mevcut olduğunda ortaya çıkmaktadır. Doğrudan görüşe gelince o, bir kabiliyettir ve orta terimin eşliğinde olsa da sanki ona muhtaç değilmiş gibidir.”⁴⁶

Bu pasajlardan açıkça ortaya çıkmaktadır ki, doğrudan görüş vasıtasıyla elde edilen bilgi de orta terimi ihtiva eden aklî bir bilgidir. Anlaşılan İbn Sînâ kariyeri boyunca mantikî alışkanlıklarını ve türleri ya da açıkları ne olursa olsun bütün bilgilerin mantikî bir yapıya sahip olması gerektiği yönündeki inancını asla terk etmemiştir. İbn Sînâ’nın aklî idrak ve doğrudan görüş arasında çizdiği fark ise aklın hayvanî nefsin güçlerine ilişik veya onların müdahalesine açık olup olmamasıyla ilgilidir. Bir başka ifadeyle, küllîleri küllî açıdan idrak etmek için (yani aklî idrakle idrak etmek için) akıl, kendisini engelleme eğiliminde olan hayvanî nefsin güçleriyle (hayal-oluşturucu güç, vehim vs.) mücadele etmek durumundadır. İdrak sona erdiğinde tamamen ortadan kaybolmakta ve akıl onu yeniden kurmak zorunda kalmaktadır. Küllîleri cüz’î yönden idrakle işteğal eden organ yine akıldır, ancak bu defa nesnesiyle belirli bir alışkanlık (*meleke*) veya yakın ilişki (*ilf*) içinde bulunmaktadır. Burada öncelikle hayvanî nefsin güçlerinin aklı engellemeleri imkansızdır, bunun aksine onlar memnuniyetle ona eşlik etmektedirler. İkinci olarak, aklediliri elde

⁴⁶ *el-Mübâhasât*, §726 Bîdârfîr. Buradaki son paragrafla neredeyse birebir özdeş bir metin Behmenyâr’ın *et-Tahsîl*’inde (nşr. M. Mutahharî, Tahran 1349/1970, 816-817) bulunabilir ki, bu, İbn Sînâ’ya soruyu soran talebenin Behmenyâr olduğunu göstermektedir; bkz. Reisman, *Avicennan Tradition*, 110-119. Ayrıntılı bilgi için krş. Morris, “Philosopher-Prophet”, 185-186.

etmeye yönelik alışkanlık ve onunla kurulan yakın ilişki orada devamlı surette olduğundan, her ne kadar elde edilen bilginin mantıkî bir yapıya sahip olmaktan başka bir şansı olmadığı ölçüde bu orta terimler bilfiil mevcut olsalar da akıl, doğrudan görüşü için orta terimlere ihtiyaç duymamaktadır.⁴⁷ Son olarak bu aklî tecrübe duygusal hallerin eşliğinde gerçekleşmektedir.

Bu, aklî tecrübe dolayısıyla ârifin bilgisinin hali ve “nitelenemez” şeklinde isimlendirilen şeydir. Bu çerçevede “nitelenemez” ifadesinin buradaki anlamı, sadece ödünç ihtişam değil, yukarıda ele aldığım üzere, tarif edildiği şekliyle terimlere dair bilgiye sahip olamayan kimselere anlatılamaz olma halidir. İbn Sînâ'nın işaret ettiği duygusal lezzetlere kıyasla söyleyecek olursak, güneş batımının renklerini tecrübe etmemiş bir kimse, bu manzara kendisine anlatıldığında onun etkileyici güzelliğini idrak edemez ve böyle bir manzaranın sağladığı cüz'î tatmin türünü de hissedemez. Çünkü o, ne güneş batımının hangi belirli renkleri içerdiğini ne de cüz'î tatmin türünün neye benzediğini öğrenmiştir. Bu, aklî bilgide de pek farklı değildir. Bir bilimin terminoloji ve konusunu bilmeyen kimsenin bunlar kendisine anlatıldığında anlaması mümkün değildir. “Nitelenemez” ifadesi İbn Sînâ'nın bu bağlamlarda kullandığı şekliyle böyle anlaşılmalıdır.

Son olarak yukarıda *İşaretler*'den iktibas edilen metinde geçen *hayâlî* bir iç duyu olan hayal gücü şeklinde anlamak da, bu eserde geçen diğer görünüşte “mistik” ifadeleri açıklamamıza yardım edebilir. Sözkonusu pasajda sadece hayalin “ulaşma/erme”nin, yani insan aklının faal akılla irtibatının farklı seviyelerini açığa çıkartabileceği (*yekşifu*) söylenmektedir. Bu durumun sebebi, irtibat anında düşünülen akledilirin ve idrake eşlik eden tecrübenin akılda depolanamamasıdır. Sadece hayal-oluşturucu güç (*el-mütehayyile*) hem aklediliri hem de tecrübeyi, daha sonra hayalde depolanan bir surete dönüştürebilir. Dolayısıyla daha sonra bu tecrübeye (yani daha önce belirtildiği üzere cüz'î bir yoldan küllînin bilgisine) ulaşmak için kullanılacak vasıta (irtibatı yeniden bilfiil sağlamak dışında) sadece hayalde depolanan surete başvurmaktır ki, metinde geçtiği üzere sadece hayal bu hali açığa çıkartabilmektedir.

⁴⁷ Krş. Bu noktayı *Avicenna and Aristotelian Tradition*, Leiden 1988, s. 173-175'te ele almıştım.

Bütün bunlar içinde İbn Sînâ, insan nefsinin güçleri ve yetilerine dair kendi aklî ve tecrübî tahlili içinde açıklanamayan hiçbir bilgi türüne geçit vermemektedir. İbn Sînâ açısından aklın sınırları yoktur. Büyük bir tutarlılığın yanı sıra bilgi konusunun devasa karmaşıklığının bilincine vardıkça artan bir tevazu içinde o, bilgi olgusunu, felsefî ikna gücüne ve tecrübî gerçekliği kullanmaya büyük önem atfederek dikkatli bir şekilde incelemektedir. Kendi zamanındaki insanlığın geri kalanı gibi onun da peygamberlerin vahiy aldığına ve geleceğe dair öngörülerde bulduklarına inandığı gerçeği, ne onu bir mistik olarak tanımlamaya ne de bu meselelerin çözümüne getirdiği aklî ve bilimsel yaklaşımın değerinin azaltılmasına yol açmalıdır.