

Fârâbî'den İbn Sînâ'ya Mütahayyile Gücünün Dönüşümü

The Transformation of Power of Imagination (Mutahayyilah) from al-Fârâbî to Ibn Sînâ

ÖMER ALİ YILDIRIM 

Selçuk University

Received: 09.01.2022 | Accepted: 05.06.2023

Abstract: The power of imagination, which is accepted as one of the inner senses of the animal soul, is placed between sensation and reasoning. In general, while this power corresponds to the power that Aristotle expresses as phantasia, it is described as “musawwira”, “mutahayyilah”, “wahm” and “common sense” in Islamic philosophy. In this study, I attempt to examine the views of two great philosophers of the history of Islamic thought, al-Fârâbî and Ibn Sînâ on this power. The actions attributed by al-Fârâbî to this power, which is included in the schemas of both philosophers regarding the powers of the soul and expressed as “imagination”, and the actions attributed by Ibn Sînâ are significantly different. In this study, it is aimed to highlight these differences, to deal with their causes and consequences, and to reveal the transformation of this power.

Keywords: Islamic philosophy, Ibn Sînâ, al-Fârâbî, mutahayyilah, phantasia, wahm.



Giriş

Aristoteles'in (öl. MÖ 322) *De Anima*'da (*Peri Psykhês*) ortaya koyduğu ve nefse dair yazan ortaçağ filozoflarının birçoğunun benimseyip kullandığı tanımda nefis “organlara sahip doğal cismin ilk yetkinliği olarak” tanımlanır (Aristotle, 1907, s. 49). Bu tanımdaki “organlara sahip” ifadesi nefsin atfedildiği cisimde bulunan ve o cismin hem fiziksel hem de bilişsel eylemlerini yapmasına aracılık eden kısımlarına gönderme yapar. Her bir organın nefse ait bir güçle kendi fiilini gerçekleştirdiği kabul edilir. Hayvani nefis söz konusu olduğunda nefse ait organlar genel bir sınıflandırmayla öncelikle iç duyular ve dış duyular olarak ikiye ayrılır. Bunları insanı düalist bir yapıda ele alan filozofların tasnifinde “bedene ait duyular” ve “nefse ait duyular” şeklinde ayırabiliriz. Elbette ki bu iki kısımdan birinin diğeri olmadan işlevini gerçekleştirebilmesi mümkün değildir (Durusoy, 2005, s. 126).

Dış ve iç duyu organlarının görevi sadece nefsin kuvvetlerine hizmet etmektir. Filozofların nefse dair yazılarında “nefsin kuvvetleri” derken kastettikleri, nefis sahibi varlıkta ortaya çıkan her türlü bilişsel, iradi ve fiziksel hareket türünden eylemleri mümkün kılan nefse ait potansiyelliklerdir. Bu kullanımda “kuvvet” daha ziyade “kuvve” anlamına gelmektedir. Nefsin sahip olduğu bu kuvveler, fiziksel organlar aracılığıyla bilfiil hale gelmektedir. Bu, bize nefis beden ilişkisinin üzerine kurulduğu zemini göstermektedir: Bir duyu organının yani, bir anlamda da bedeninin varlığı nefse ait kuvvenin bilfiilleşmesinin en temel şartlarından biri iken aynı zamanda, bir duyu organının kaybı da nefsin söz konusu olan eyleminin kaybedilmesi anlamına gelecektir.

Dış duyu organlarını bir tür sensöre benzetebiliriz. Bunlar kendileriyle ilgili olan verileri algılar ve iç duyu organlarına iletir. İç duyu organları da bu verileri alıp bir tür dönüşüme tâbi tutarak ilgili nefsani kuvvete aktarır. Nefsani kuvvetlerde ise görme, işitme, tatma, hayal etme, bilme şeklindeki nefsani fiiller ortaya çıkar. Maddi anlamdaki göz görme için, kulak işitme için, burun koku alma için beynin yapısındaki belli kısımlar da (ön boşluk, orta boşluk vs.) hayal, hafız, akletme vs. için kullanılan bir tür araç ve aracıdır. Canlı varlık kendi nefsinde bulunan görme gücünün bilfiilleşmesi için göze ihtiyaç duyar. Görme, maddi anlamdaki gözün gerçekleştirdiği bir fiil değildir; o, en temelde nefse ait bir eylemdir. An-



cak maddi göz olmaksızın nefis sahibi varlıkta görme olayı da meydana gelmez. Bu anlamda göz görmenin gerçekleştiği yer değil, görme için bir araçtır. Diğer duyu organları ve nefsin güçleri arasındaki ilişki de böyledir. Bütün dış ve iç duyular nefis sahibi varlığın kendi nefsinde gizlediği potansiyelliği aktüelleştirmek için kullanılan araçlardır.

Nefse dair eylemleri gerçekleştiren duyu organlarının çeşitleri ve her bir duyunun sorumlu olduğu eylemler konusunda filozoflar arasında farklılıklar mevcuttur. Aristoteles, *Peri Psykhês*'de hem duyumsama hem de akletmeyle ilgili olan zihni süreçleri ele alır ve bu eylemlerin hangi nefsanî kuvvet ve organlar aracılığıyla gerçekleştiğini açıklar. Yer yer onun ifadelerindeki kapalılıklar ve karmaşayla birlikte, onun beş dış duyuya ilaveten “ortak duyu”, “fantazyâ” ve akletme olmak üzere üç iç duyu kabul ettiğini söyleyebiliriz (Aristotle, 1907, ss. 109-137). Bu iç duyuların genel anlamda aslı eylemleri duyumsama, duyumsadığını idrak etme ve akletmedir.

Söz konusu bu eserde canlı varlığa ait bütün zihni fonksiyonlar ortak duyu, fantazyâ ve akletme güçleri üzerinden açıklanır. Akletme sadece insana ait nefsanî bir güç olduğundan diğer canlıların iç idrak güçlerinin ortak duyu ve fantazyâdan ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Bu şemada Aristoteles'te akledici olmayan canlı varlığın bütün zihinsel fonksiyonları bu iki iç duyuya atfedilmektedir. Bu da burada söz konusu ettiğimiz fantazyâ gücünün geniş bir eylem alanından sorumlu olması anlamına gelmektedir. Hatta fantazyâ ile ortak duyunun eylem alanlarına ait sınır da onda yer yer muğlaklaşmaktadır (Aristotle, 1907, s. 143; Sev, 2019, ss. 255-265; Akkanat, 2019). Burada şu da ifade edilmelidir ki Aristoteles'in *Peri Psykhês*'ini Arapçaya aktaran İshak b. Huneyn (öl. 298/910) fantazyâyı hayal veya mûtehayyile kelimesiyle değil de “tevehhüm” kelimesiyle çevirmiştir (Aristoteles, 1980, s. 69). Benzer şekilde o dönemlerde Aristoteles'e nispet edilen *Üsûlücyâ Aristâtâlis* kitabında duyu ile akıl arasına yerleştirilen “vehme” atfedilen özelliklerin de fantazyaya ait olduğu görülmektedir (Aristoteles (?), 2017, s. 118, 2017, s. 266). Eserin Arapça mütercimi Nâima el-Hımsî'nin (öl. 224/839) bu gücü “vehim” olarak çevirmeyi tercih ettiği anlaşılmaktadır. İbn Rüşd (öl. 595/1198) ise *Peri Psykhês*'e ait telhisinde bu güçten “tahayyül” olarak bahsetmektedir (İbn Rüşd, 2013, s. 92; Az, 2021, s. 90). Tüm bunlar hem Aristoteles'te bu iç duyulara ait eylem alanlarının



sınır çizgilerinde muğlaklığı hem de İslam felsefesi içerisinde bu gücün anlaşılmasının netliği noktasında fikir vericidir.

Fantazya terim olarak hayal etmek ve hayal gibi anlamlara gelir. Kelimenin kökeninde bulunan ve modern felsefenin de önemli kavramları arasında yer alan fenomen sözcüğünün de kendisiyle ilişkili olduğu *phaino* göstermek, görünmek, açık ve aşikâr olmak gibi anlamlara gelirken *phantasma* görünme, görünüş ve hayal gibi anlamları ifade eder (Peters, 2004, s. 287). Aristoteles ise bu kavramın ışık anlamına gelen *phaos*tan türediğini söylemekte ve en üstün duyu olan görmeyle ilişkisine gönderme yapmaktadır (Aristotle, 1907, s. 129).

Aristoteles'in eserlerinde fantazya konum olarak duyumsama ve akletme arasına yerleştirilir. Stagiralı filozof fantazyanın duyumsamaya, akletmenin de fantazyaya dayandığını vurgular. Ona göre fantazya kesinlikle duyumdan kaynaklan bir harekettir (Aristotle, 1907, s. 129). Fantazyaya, duyumsanan nesne ortadan kalktıktan sonra rol alır ve bu anlamda o, duyumsamadan geriye kalan şeyle ilgilidir. Bu yönüyle onu duyumsamadan geriye kalan iz veya etkilenim üzerinde işlem yapan bir güç olarak da anlayabiliriz. Duyulur olan şey ortadan kalktıktan sonra ona ait olan bu iz ya da eseri zihinde ortaya çıkaran şeye fantazya, bir diğer isimlendirmeye de hayal gücü denilmektedir (Sev, 2019, s. 262). Ross, Aristoteles'in bu güce yüklediği işlevleri sayarken beş temel fonksiyondan bahseder: (1) doğru veya yanlış yeni görüntülerin oluşturulması (İslam felsefesindeki karşılığıyla "sûretler üzerinde tasarrufta bulunarak yeni görüntüler oluşturma), (2) bir tür hafıza, (3) rüyalar konusunda etkinlik (4) arzu ve (5) akletme gücüyle olan ilişkisi (Ross, 1923, ss. 142-144). Ancak Aristoteles'in bu güce yüklediği eylemler Ross'un burada atıf yapılan ifadelerindekilerle sınırlı değildir. O, gelecekte ortaya çıkacak olayların tahmin edilmesini de fantazya üzerinden açıklamaktadır (Aristotle, 1907, s. 143). Dahası, fantazya sadece akli bilginin oluşumunda değil zanların (doksa) oluşumunda da etkindir (Aristotle, 1907, s. 123). Ayrıca, fantazyanın hafızayla da bir ilişkisi vardır (Kocakaplan, 2020, s. 269). Tüm bunların ötesinde, fantazya Aristoteles tarafından canlı varlığı harekete geçiren etkenlerden biri olarak kabul edilmektedir (Aristoteles, 2000, s. 28).

Fantazya hakkında söylenenlerden hareketle -ilk mütercimlerin terimleri kapsam dışı bırakılarak- bunun İslam felsefesindeki "mütehayyile"



ve “musavvire” gibi kavramlara karşılık geleceği düşünülebilir (İbn Rüşd, 2013, s. 9296; Ross, 1923, ss. 142-145). Hatta fantazyaya yüklenen işlevlere ve İslam felsefesi içerisinde mütéhayyile ve musavvireye atfedilen eylemlere bakıldığında bunlar arasındaki yakınlık hemen dikkati çekmektedir. Az yukarıda değinilen mütercim ve yorumcuların bu gücü ifade etmedeki tercihlerine ek olarak belirtilmelidir ki, Kindî (öl. 252/866?) önde gelen Yunanlı filozofların fantazyaya olarak isimlendirdikleri gücün “musavvire” olduğunu söylemektedir. O, nefsin iç güçlerinden olan ve duyum gücünden farklılığını vurguladığı musavvireyi nesnel varlıklara ait gayri maddi olan soyut sûretleri bize veren bir güç olarak tanımlamaktadır. Bu güç, duyum gücünden farklı olarak insan uykusu halindeyken de etkindir (Kindî, 1950, s. 295). Bu, Aristoteles’in de fantazyaya dair belirttiği ayırt edici özelliklerden biridir (Aristotle, 1907, s. 125). İbn Sînâ (öl. 428/1037) ise açık bir şekilde fantazyanın ortak duyuya karşılık geldiğini söylemekte ve farklı eserlerinde bu görüşü tekrarlamaktadır (İbn Sînâ, 1959, s. 44, 1982, s. 201, 2005, s. 112). Onun fantazyayı musavvire, muhayyile veya vehim olarak ifade etmeyip ortak duyuya indirgemesinin nedenlerini onun nefsin iç duyularına dair yaptığı detaylı analizde bulabiliriz. O, -az aşağıda da değinileceği gibi- felsefesinin farklı alanlarında olduğu üzere nefisle ilgili incelemesinde de belirlediği temel ilkelere sadık kalarak bir analiz yapmakta ve bu doğrultuda nefse ait güçler belirleyip bunlara daha belirgin sınırlar çizmeye çalışmaktadır.

Takip eden satırların temel konusu İslam felsefesi içerisinde Fârâbî (öl. 339/950) ve İbn Sînâ’nın metinlerindeki mütéhayyile gücü olacaktır. Çalışmanın temel sorunları ise her iki filozofun bu güce atfettikleri eylemler, bu gücün sınırları ve diğer nefsanî güçlerle olan ilişkisi olup, özellikle iki filozofun görüşlerindeki bu meselelere dair farklılıklar vurgulamaya çalışılacağı temel hususlar olacaktır. Bu sayede mütéhayyile gücünün yaşadığı dönüşüm ve bu dönüşümün nedenleri belirginleştirilmeye çalışılacaktır. Bu durum da daha genel bir resim içerisinde İslam felsefesinde kullanılan kavramların canlılığına ve bu felsefe içerisindeki kavramlara yeni anlam ve eylem alanları belirleme şeklindeki bilgi üretime biçimine dair bir örneklem oluşturacaktır.

Fârâbî’de Nefsânî Bir Güç Olarak Mütéhayyile ve Görevleri



Fârâbî'nin *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'sinin hemen başlarında akleden canlının dört gücü olduğunu okuruz. İnsani nefsin güçleri olarak da ifade edebileceğimiz bu güçler; akledici güç (*el-kuvvetü'n-nâtika*), isteyici güç, mütehayyile güç (hayal edici güç) ve duyumsayan güçtür (Fârâbî, 2020, s. 21, 2021, s. 87). Bu güçlerin tanıtılmasına ayrılan cümlelerden anlaşıldığı üzere bunların her biri insanın eylemlerinden bazılarını yapmasını mümkün kılmaktadır. Fârâbî her ne kadar da bu güçleri akleden canlının güçleri olarak sunsa da, burada nefsin sahip olduğu bütün güçler ortaya konulmaktan ziyade akli bir eylemin farklı aşamalarında etkin olan güçleri anlatıyor gibi görünmektedir (Fârâbî, 1971, s. 27). Ancak bizim için bu çalışma çerçevesinde önemli olan husus mütehayyilenin insani nefsin dört temel gücü arasında sayılmasıdır.

Fârâbî bu eserde önce mütehayyile için 3 temel görev belirler: (i) Duyusalların resimlerini saklamak, (ii) bu resimler üzerinde uyku ve uyanıklık halinde bazı tasarruflarda bulunmak, (iii) kendisine ulaşan verilerdeki faydalı ve zararlıyı, lezzet veren ve acı vereni ayırmak (Fârâbî, 1971, s. 23, 1971, s. 28). Mütehayyilenin hayvani nefis seviyesinde ortaya çıkan bir güç olduğu göz önüne alındığında ona ait olduğu söylenen bu görevlerin anlaşılması daha kolaylaşmaktadır. Hayvanların da -en azından bazılarının- önceden tecrübe ettikleri duyusalların görüntü veya izlerini saklayıp sonradan bunlarla karşılaştıklarında hatırladıkları tecrübe ve gözlemle bilinmektedir. Benzer şekilde, kendilerine neyin faydalı olacağını bilip ona göre hareket ettikleri, kendilerine ait yiyecekler konusundaki seçicilikleri ve düşmanlarını gördüklerindeki tavırları da bilinmektedir. Bunların hepsi nefse ait etkinlikler olup gözlemden hareketle hayvani nefsin bir gücü olan mütehayyileye yüklenmektedir.

Yukarıda bahsedilen, mütehayyilenin lezzet veren ve acı veren şeyleri ayırt etmesini kendinden önceki nefsanî güçle doğrudan ilişkisi üzerinden açıklayabiliriz. Bahsedilen diğer iki görev ise alıp kabul ettiği görüntüler üzerindeki işlemlerdir. Lezzet ve acının duyumsanması ortak duyudan verilerin alındığı aşamada gerçekleşmektedir. Dış duyu olarak dokunma duyusu ona temas eden şeyleri bir sensör gibi algılayıp ortak duyuya gönderirken mütehayyile bu temas edende saklı olan özellikleri ortaya çıkarır. Yani, faydalı ve zararlı olanın seçilip ayırt edilmesi doğrudan dış duyudan gelen bir veri olmayıp, bunların ayıklanıp algılanması görevini Fârâbî doğ-



rudan mütéhayyileye vermektedir. Bu, bize Fârâbî'nin mütéhayyileyi sadece ortak duyunun bir deposu olarak görmediğini, ona daha öte fonksiyonlar yüklediğini göstermektedir. Ona göre, mütéhayyile hem ortak duyudan gelenleri saklayan hem bu verileri ayrıştırıp birleştirerek yeni görüntüler oluşturan hem de kendisine gelenleri faydalı ve zararlı olarak ayırtıran bir güçtür.

Burada dikkat çeken bir başka durum da Fârâbî'nin aynı eserde daha önce akletme gücünden bahsederken, ona ait dördüncü özellik olarak faydalı ve zararlıyı, acı ve lezzet vereni ayırmayı saymasıdır. Ancak filozof bir sayfa ilerde mütéhayyileden bahsederken de bu özellikleri ona yüklemektedir (Fârâbî, 1971, s. 29, 2020, s. 21). Bu durum Fârâbî'nin mütéhayyileye atfedilen eylemler konusunda katı bir tutum içerisinde olmadığı veya bu mesele hakkında bazı tereddütleri bulunduğu şeklinde de yorumlanabilir. Hem kendisine gelen verilerin saklanması hem bunlar üzerinde işlemler yapılması hem de faydalı ve zararlının ayrıştırılması görevinin tek bir güce atfedilmesi Fârâbî'ye de sorunlu görünmüş olabilir. Bundan dolayı da farklı ibareler eserinde yer bulmuştur denilebilir. Diğer yandan faydalı ve zararlının ayrıştırılması özelliği mütéhayyileden alınıp akletme gücüne verildiğinde ise bu durum insani nefis için farklı sonuçlar doğuracak ve hayvanlar da bu güçten mahrum olacaklardır. Bu durumda bir koyunun kurtla kuzusunu ayırması mümkün olmayacaktır. Fârâbî'nin bunlardan dolayı bu eylemi mütéhayyileye yükleyerek bu açmazdan kurtulmak istemiş olabileceği ve onun metinlerinde aynı eylemin iki farklı güce de nispet edilmesinin nedenin bu olduğu da söylenebilir. Ancak bunu Fârâbî'nin kendi sistemi içerisinde örtük olarak kabul ettiği fakat kavramsallaştırarak açıklığa kavuşturmadığı bir durum olarak izah etmek bana daha isabetli görünmektedir. İbn Sînâ ile ilgili kısımda bu soruna yeniden döneceğim.

Fârâbî'nin mütéhayyileye yüklediği özellikler yukarıda bahsettiğimiz üç maddeden ibaret değildir. Bunlara *el-Medînetül-fâzıla*'da insani nefis özelinde iki fonksiyon daha ilave edilir: (i) Taklit ve benzetme olarak karşılayabileceğimiz *mubâkât* ve (ii) bilme. Bu fonksiyonlardan özellikle ilkinde onun nübüvvet, vahiy ve rüya teorilerinde oldukça önemli roller yüklenir.



el-Medinetül-fâzıla'da mütehayyileye eklenen bu özellikler arasından önce “bilme”yi kısaca ele alalım. Fârâbî, bir şeyi bilmenin (*ilm*) bazen akılla (*bi'l-kuvveti'n-nâtıkati*) bazen mütehayyile gücüyle bazen de duyularla olduğunu söylemektedir. Burada mütehayyile ve duyularla bilmeye kastedilen doğrudan bu güçler tarafından bilginin elde edilmesi değildir. Bilgiye ulaşmayı mümkün kılan insandaki nâtık kuvvettir. Burada kastedilen, nâtık kuvvetin bilgiye ulaşma noktasında bazen mütehayyile ve duyulardan gelen verileri kullanmasıdır. Örneğin, bir şeyi nâtık kuvvetle bilmek istediğimizde bunu nâtık kuvvette bulunan başka bir kuvvetle yaparız ki bu fikir kuvvetidir (*el-kuvvetül-fikriyye*). Fikir, düşünme, teemmül ve çıkarım bu kuvvetle yapılır (Fârâbî, 2021, s. 141; Az, 2017, s. 91).

Mütehayyile gücüyle bilme konusuna gelince (İbn Rüşt, 1997, s. 219); öncelikle bunun hayvani nefiste bulunmayıp insani nefis söz konusu olduğunda ortaya çıkan bir özellik olduğu ifade edilmelidir. Bu noktada insanlar ve hayvanlar arasında fark vardır. Fârâbî her ne kadar da bu iki farklı tür nefisteki güçleri mütehayyile olarak adlandırırsa da bunun bir isim ortaklığı olduğunu çünkü iki farklı türde bu gücün farklı eylemlere kaynaklık ettiğini söyleyebiliriz.

Fârâbî mütehayyileyle bilmenin iki farklı şekilde gerçekleştiğini söyler. Bunlardan birincisi doğrudan mütehayyile gücünün kendisinin kullanılmasıyla olur. Burada herhangi bir aracı kullanılmaz. Gerçekleşmesini istediğimiz şeyi, geçmişte meydana gelmiş şeyi veya mütehayyile gücünün yapabileceği bir şeyi hayal etmemiz böyledir. Örneğin, bir insan ister geçen yaz İstanbul'a gittiğini, ister önümüzdeki yaz Ege'ye gitmeyi, isterse de uçan atları hayal etsin bu durumların hepsinde doğrudan hayal gücünün kendisi devrededir. Çünkü bu işlemlerde tamamen hayal gücünde depolanmakta olan sûretler kullanılmaktadır ve bu işlemlerde ona aracılık eden başka bir güç de yoktur.

Mütehayyile ile bilmenin ikinci bir durumu da ona duyulardan bir veri geldiğinde gelen veriyi korku veya ümit uyandıran şeyler olarak hayal etmesidir (Fârâbî, 2021, s. 141). Mütehayyilenin bu işlemini farklı kaynaklardan gelen verilere kendisinde sakladığı resimlerden hareketle uygun benzerler tayin etmesi (*muhâkât*) olarak tarif edebiliriz. İlk bilme şeklinde sadece mütehayyilede bulunanlar kullanılırken söz konusu bu ikinci bilmede mütehayyile dışındaki başka güçlerin de etkinliği söz konusudur.



Mütéhayyile duyularla akletme gücü arasında konumlandığından her iki güçle de ilişki içindedir ve buradan hareketle onun benzerler tayin etme görevini ikiye ayırabiliriz: (i) Duyulardan gelenlere yönelik benzerler oluşturma ve (ii) nâtık kuvvetten gelenlere dair benzerler oluşturma. Bunlardan ilkinin insanın gürültülü bir ses duyduğunda bunu patlamaya benzetmesi ve bundan korkmasıyla örneklendirebiliriz. Gürültü sade işitme duyusuyla ilgi iken mütéhayyile buna bir tür görsellik eklemektedir. Ayrıca, bunu karanlıkta تنها bir yerde duyduğu çıtırtıları korkunç bir şey olarak hayal etmesi veya bir koyunun kurdu gördüğünde onu kendindeki korku doğuran resimlerle eşleştirmesi gibi düşünebiliriz. Burada hayal etme doğrudan ve sadece mütéhayyilenin yaptığı bir eylemdir ama bu hayal mütéhayyilenin istek veya akıl gücünün etkisiyle oluşturduğu bir durum değil, duyu verilerinden hareketle oluşturduğu bir üründür.

Mütéhayyilenin nâtık kuvvetten kendisine gelen verilere yönelik benzerler oluşturmaları ise farklı bir çalışmada da ele aldığımız gibi vahiy, nübüvvet, kehânet ve rüya gibi olgularla ilgilidir (Yıldırım, 2022). Burada kendisine daha üst bir kaynaktan gelen verilere mütéhayyile tarafından kendisinde bulunan resimlerden hareketle benzerler tayin edilir. Bu sayede, gayri maddi bir yapıda olan bu veriler bir yönden maddi bir boyuta taşınır. Buna göre, mütéhayyile bu işlemlerin ilkinde duyulardan gelenleri maddi eklentilerinden soyutlarken ikincisinde ise nâtık kuvvetten gelen, ileri derecede soyutlanmış gayri maddi verileri bir derece maddileştirmektedir. Öyleyse mütéhayyilenin işlevi sadece soyutlama değil, bir anlamda da maddileştirme. Bu maddileştirme gayri maddi verilerin zihnin çalışma şartları uyarınca anlaşılır ve idrak edilebilir kılınmasına hizmet etmektedir.

Öyleyse bu ikinci işlem, bazen mütéhayyilenin altında bulunan güçten bazen de üstünde bulunan güçten gelen verilerle ilgilidir. Bu durumların her ikisinde de mütéhayyile kendi dışından gelenleri kendinde bulunanlarla birleştirmektedir. İlk durumda ise sadece kendinde bulunanlardan hareketle yeni şeyler üretmekteydi. Fârâbî, bu durumları da “bilme” olarak değerlendirmektedir.

Fârâbî'nin mütéhayyileyi bilginin bir kaynağı olarak kabul etmesi başka bir yönden de önemlidir. Muhtemelen Fârâbî mütéhayyileyi insani nefis söz konusu olduğunda bir bilgi kaynağı olarak ifade ederken onun



mantıktaki beş sanattan biri olan şiir sanatında, bir diğer ifadeyle şiirsel kıyaslardaki kullanımını da dikkate almaktadır. Nitekim şiirsel kıyaslar temelde mütehayyile gücünün ürettiği benzetmelerle yapılır. Her ne kadar da Aristoteles'in kendisi şiiri doğrudan mantıkla ilgili görmese de *Poetika*'nın daha sonraki dönemlerde başta Afrodisiyalı İskender olmak üzere şarihler tarafından *Organon*'a dâhil edildiğini ve Fârâbî'nin de bu geleneği takip ettirdiğini biliyoruz. Aristoteles'in kendisinin şiiri bir taklit sanatı olarak görmesinin yanında (Aristotle, 1997, ss. 45-47) İslam dünyasındaki Fârâbî'den sonraki dönemdeki filozoflar da onu muhayyelât türünden önermelerden kurulmuş bir kıyas olarak kabul etmeye devam ettirmişlerdir (Ebherî, 2017, s. 60; Kâtibî, 2017, s. 187). Mütehayyilenin Fârâbî tarafından bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmesinde yukarıdaki durum da etkili olmuş gibi görünmektedir. Ayrıca, az aşağıda da görülebileceği gibi, mütehayyilenin bilgiyle, dolayısıyla da mantık ilmiyle ilişkisi sadece bununla da sınırlı değildir.

Fârâbî'nin mütehayyileye yüklediği bir diğer işlev de onun dolaylı bir şekilde gerçekleştirdiği bir fiildir. Bu fiil, insan zihninin en temel kuralları olarak kabul edilen ve insanın her türlü bilişsel eyleminde kendilerini bilerek veya bilmeyerek kullandığı ilkelerle ilgilidir. Bu ilkelere mantığın veya zihnin temel ilkeleri denilmektedir. Fârâbî'nin mütehayyileye bu eylem konusunda verdiği rolü aracılık olarak ifade edebiliriz. Ona göre, Faal Akıl insanın nâtık nefsinin bir tür etkiyle kuvveden fiile çıkardığında insanın mütehayyilesinde daha önceden duyusallar olarak saklanan şeyler bundan etkilenir ve bunlar nâtık kuvvette akledilirler olarak ortaya çıkarlar. İşte bunlar bütün insanların ortaklaşa sahip oldukları ilk akledilirlerdir. Bunlar, “Bütün parçadan büyüktür”, “aynı şeyle eşit ölçülere sahip olan farklı şeyler bir birine eşittir” gibi ilkelerdir (Fârâbî, 2021, s. 165). Bu durumu şöyle izah edebiliriz: Mütehayyile öncelikle kendisine ortak duyu aracılığıyla duyu organlarından gelen verileri alır. Bu verilerde büyük ve küçük nesnelere ait resimler bulunur ancak mütehayyile bu verileri almakla birlikte bunlar arasında bir değerlendirme veya çıkarım yaparak tümel yargılara ulaşmaz. Bu durumu büyük ve küçük nesneleri algılayan ancak henüz temyiz gücüne erişmemiş olan bir bebeğin durumuna benzetebiliriz. İnsan bilfiil akıl seviyesine eriştiğinde ise bu güç sayesinde daha önceden mütehayyilesinde depoladığı veriler üzerinde örtük bir şekilde işlem-



ler yapar. Nitekim akletmek, nesneler ve olaylar arasında bağlar kurmak ve çıkarım yapmaktır. Bu işlem neticesinde mütéhayyilenin önceden beri dışardan aldığı veriler arasında ilişkiler kurulmakta ve buradan hareketle bazı çıkarımlara ve genel yargılara ulaşılmaktadır. Bu çıkarımlar çocuğun temyiz gücüne erişmesiyle ortaya çıkmaya başlayan hemen her normal akıl düzeyindeki insanın sahip olduğu hükümlerdir. Bu yönüyle de insan aklının ve mantığın en temel ve en genel ilkeleridir.

Fârâbî'nin mütéhayyile gücüne atfettiği işlemlere bakıldığında onun bu gücü sadece edilgen olarak değil, aynı zamanda etken bir güç olarak tasarladığını görürüz. Bu gücün edilgen olması kendi zâtı itibariyle bilfiil hale gelemeyip Faal Akıl'dan gelen etkiyle bilfiilleşmesindendir. Bu, mütéhayyilenin hiçbir tasarrufta bulunmayıp sadece bir "ortam" ya da "mahal" olduğu anlamına gelmez. Bu bağlamda onun ortak duyudan kendisine gelen verileri resimler şeklinde saklaması edilgen yönünü gösterirken; kendisinde muhafaza ettiği resimler üzerinde tasarrufta bulunması, faydalı ve zararlı olanı belirlemesi, taklitler oluşturmaları ise ona verilen etken rolle ilgilidir.

Fârâbî'nin mütéhayyileye yüklediği işlevlere bir bütün olarak bakarsak bunların (i) ortak duyudan kendisine gelen resimleri saklama, (ii) bu resimler üzerinde tasarrufta bulunma, (iii) faydalı ve zararlıyı, lezzet ve acı vereni ayırma (iv) nâtık kuvvet üzerinden gelen verilere uygun resimler tayin etme, (v) nâtık kuvvetten geleni bir derece maddileştirme ve (vi) bilme olduğunu görürüz. Ayrıca bunlara ilaveten insan zihninin temel ilkeleri olan ilk makullerin meydana gelmesinde de bu gücün dolaylı bir rolü vardır. Bu şekilde Fârâbî mütéhayyilenin çalışma alanını oldukça genişletmektedir. Nitekim Fârâbî'de hayvani nefis söz konusu olduğunda mütéhayyile gücü bu nefsin en üst seviyedeki gücüne karşılık gelmekte ve bu nefsin gerçekleştirdiği zihni eylemlerin en ileri sorumlusu ve hâkim güç konumunda bulunmaktadır. Hatta bu güç hayvanlara ait bir akıl gibidir (İbn Rüşd, 1997, s. 224). Fârâbî, insani nefis söz konusu olduğunda da mütéhayyileyi duyusallarla akledilirler arasında merkezi bir konuma yerleştirmektedir. Bu sayede duyusal varlıklar zihnin kendileri hakkında işlem yapabilecekleri bilginin hammaddelerine dönüşürken, akledilirler de yine insan zihni tarafından anlaşılabilir somut verilere yaklaştırılmaktadır. Fârâblı filozofun rüya, kehânet, nübüvvet ve vahye dair görüşleri de mütéhayyile gücünün en geniş ve en ileri kullanımlarıdır.



tehayyile gücünün anahtar bir role sahip olduğu teori üzerinden açıklanmaktadır (Yıldırım, 2022).

Fârâbî'nin felsefesinde mütehayyile gücünün anlam ve eylemlerini gördükten sonra şimdi İbn Sînâ felsefesinde bu güce yüklenen işlevleri ve bu gücün ne tür bir dönüşüme uğradığını incelemeye geçebiliriz.

İbn Sînâ'da Mütehayyile Gücü

Mütehayyile ilk önce hayvani nefiste ortaya çıkan bir güç olduğundan, İbn Sînâ'da bu gücü incelemeye onun hayvani nefsin kuvvetlerine dair şemadaki yerinin tespitiyle başlamak isabetli olacaktır.

İbn Sînâ hayvani nefsin kuvvetlerini öncelikle (1) hareket ettiren ve (2) idrak eden şeklinde iki temel gruba ayırır (İbn Sînâ, 1959, s. 41, 1982, s. 197, 2013, s. 426, 2020, s. 34). Bu ayırım hayvani nefiste ortaya çıkan bütün filler genel bir şekilde dikkate alınarak yapılmış gibi görünmektedir. Bundan dolayı bu ayırım hayvani nefsin iki temel özelliğine karşılık gelmektedir. Daha sonra da bu iki temel kuvvet hayvani nefsin hareketleri dikkate alınarak alt şubelere ayrılmaktadır.

Hayvani nefsin hareket ettiren gücü kendi içerisinde iki alt kısma ayrılır: (1.1) Hareketi doğuran kısım ve (1.2) fail olarak hareketi yapan kısım. Hareketi doğuran kısım aynı zamanda harekete yönelik arzu ve istek uyandıran kısım olup ikiye ayrılır: (1.1.1) Şehvânî güç ve (1.1.2) öfke gücü. Fail olarak hareketi yapan kısım (yani 1.2) ise sinirlerde ve kaslarda ortaya çıkan kuvvettir (İbn Sînâ, 1959, s. 41, 1982, s. 197, 2013, s. 426, 2020, s. 34).

Hayvani nefsin iki temel gücünden diğeri olan idrak edici kuvvet de öncelikle (2.1) dış idrakler ve (2.2) iç idrakler olarak ikiye ayrılır. Dışardan idrak eden kuvvetler beş veya sekiz duyu organıdır (İbn Sînâ, 1959, s. 41, 2020, s. 34). Beş temel dış duyuya karşı İbn Sînâ beş de temel iç duyu saymaktadır. İbn Sînâ'nın metinlerinde karşımıza çıkan beş iç duyu şunlardır: (2.2.1) Ortak duyu, (2.2.2) hayal ve musavvire, (2.2.3) mütehayyile, (2.2.4) vehim ve (2.2.5) hafıza (İbn Sînâ, 1959, ss. 44-45, 1982, ss. 201-202, 2020, s. 40). Bu iç duyuların bir kısmı duyusalların sûretlerini bir kısmı da duyusalların manalarını idrak ederken yine bunların bir kısmı duyusalların sûretlerini, bir kısmı da manalarını saklamaktadır (İbn Sînâ, 1959, ss. 43-45, 1982, ss. 200-202, 2013, s. 436, 2020, ss. 36-42).



Yukarıda ortaya koyulan genel şemadan da görüldüğü gibi, İbn Sînâ'nın iç duylara dair tablosu Fârâbî'nin tablosundan farklıdır. (1) Fârâbî'nin tablosunda yer almayan bazı güçler burada karşımıza çıkmaktadır. Bundan dolayı İbn Sînâ'nın tablosu çok daha ayrıntılıdır. (2) Ayrıca birazdan daha da detaylandırılacağı gibi, nefsin güçlerinin isimlerinin benzeştiği yerde bunlara yüklenen görevler iki tabloda farklılaşmaktadır. Bu da nefsin güçlerine atfedilen eylemlerin her iki filozofta farklılaştığını göstermektedir.

Şimdi, öncelikle yukarıdaki durumların ilkinin ele almaya çalışalım. İbn Sînâ'nın hayvani nefsin kuvvetleri ve idraklerine dair şemasında ilk dikkat çekenlerden noktalardan birisi burada Fârâbî'nin şemasından farklı olarak "hayal ve musavvire gücü" ve "vehim gücü" olarak iki ayrı güce yer verilmesidir. Bu durum aynı zamanda çalışmamızın odağını oluşturan mütéhayyile gücünün incelenmesiyle yakından ilgilidir.

Musavvire ve hayal gücü İbn Sînâ'nın iç duylara dair şemasında ortak duydudan hemen sonraya yerleştirilir. Ortak duyu beynin ön boşluğunda yer alırken bu gücün ön boşluğun arka kısmında yer aldığı kabul edilir. Bu gücün temel işlevi İbn Sînâ'ya göre, ortak duyunun dış duylar aracılığıyla edindiği sûretleri (İbn Sînâ, 1959, s. 44, 1982, s. 201, 2005, s. 112, 2020, s. 40) ve müfekkire gücünün bu sûretleri kullanarak oluşturduğu yeni sûretleri saklamaktır (İbn Sînâ, 1959, ss. 169-170). Bu güç sayesinde canlı varlık iyi ve kötü olan şeyi tekrar tekrar öğrenmek zorunda kalmaz (İbn Sînâ, 2013, s. 440). Bunu şöyle anlayabiliriz: Bir canlı ateşle karşılaştığı zaman önce onun sûretini, daha sonra vehim gücü aracılığıyla da onun yakıcı olduğu anlamını idrak eder. Musavvire ve hayal gücü ateşin sûretini, hafıza ise onun zararlı olduğu manasını saklar. Bu sayede, hafıza kuvvetine sahip olan bir canlı ateşle ikinci kez karşılaştığı zaman kendinde bulunan ateş sûretini dıştaki ateşle birleştirir ve yeniden tecrübe etmeye ihtiyaç duymadan ateşten kaçınır.

Yukarıdaki durumların ikincisine gelince; İbn Sînâ'nın iç duylar şemasında hayal ve musavvireden sonra mütéhayyile gücü gelmektedir. O, mütéhayyile gücüne nefsin diğer iç kuvvetlerinde bulunmayan bir özellik atfeder. Bu güç ait olduğu nefsin türüne göre farklı eylemleri gerçekleştirir. Bundan dolayı da insani nefiste bulunduğu müfekkire, hayvani nefiste bulunduğu ise mütéhayyile olarak isimlendirilir (İbn Sînâ, 1959,



s. 45, 1982, ss. 201-202, 2020, s. 40). İnsani nefsin ve hayvani nefsin ortak olarak sahip oldukları diğer nefsanî güçlerde türlerinin farklı olmasından dolayı bu güçlerin eylemlerinde farklılaşma kabul edilmekle birlikte, bu noktada yeni bir isimlendirmeye gidilmezken mütehayyile gücünde türsel farklılık özel ve ayrı bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun sahip olduğu bu özellik bilhassa insani nefse ait bilgi teorisi ve bunun içerisinde nübüvvet ve kehânet teorilerinin izah edilmesinde ona ayrıcalıklı bir konum kazandıracaktır. Bu ayrım aynı zamanda ilerde de görebileceğimiz gibi hayvani nefisle ortak olunmasına rağmen niçin hayvanlara ait bir bilgi veya nübüvvetten söz edilemeyeceğinin açıklanmasında da temel açıklama noktalarımızdan biri olacaktır (Yıldırım, 2022).

Mütehayyile gücünün hayvani nefis ve insani nefiste bulunduğu farklı fonksiyonlar icra etmesi her iki filozofta da bulunurken, bunun insani nefiste Fârâbî’de karşılaşmadığımız bir kavramlaştırmayla “müfekkire” olarak isimlendirilmesi İbn Sînâ’nın dehâsının sonucu olarak görülmektedir. Ancak muhtemelen İbn Sînâ’ya bu ayrımı ve isimlendirmeyi ilham eden Fârâbî’nin yukarıda gördüğümüz mütehayyileye yüklemek durumunda kaldığı bilme işlemiydi. Orada Fârâbî insani nefis söz konusu olduğunda mütehayyileye nâtık nefisle ilişkisinden dolayı hayvani nefisten farklı olarak bilme özelliği veriyordu. Sadece insani nefisteki mütehayyile için geçerli olduğunu vurguladığımız bu duruma yönelik Fârâbî farklı bir kavramsallaştırma yapmazken İbn Sînâ, Fârâbî’nin de farkında olduğu bu ayrımı alarak onu yeni bir isimle ve farklı bir nefsanî kuvvet olarak öne çıkarmaktadır.

Mütehayyile veya bir diğer ismiyle müfekkire gücünün konumu beyin ortasındaki boşluk olarak kabul edilir. İbn Sînâ’nın ibarelerinde mütehayyileye dair iki temel eylem öne çıkmaktadır: (1) Hayal gücü ve hafızada saklı olan sûretleri irade doğrultusunda birleştirip ayırma (İbn Sînâ, 1959, s. 44, 1982, ss. 201-202, 2013, s. 438, 2020, s. 40) ve (2) duyulardan gelen sûretleri vehimden gelen manalarla birleştirip ayırma (İbn Sînâ, 2005, s. 112). Bazı araştırmacılar tarafından mütehayyileye üçüncü bir eylem olarak eklenen “tikeller hakkında ‘şöyledir’ ya da ‘değildir’ şeklin yargıda bulunma’yı (bk. (Akkanat, 2016, s. 186) Fârâbî özelinde doğru kabul edebiliriz ancak İbn Sînâ için bu geçerli değildir (İbn Sînâ, 1952, ss. 166-167). Bu maddeler bize mütehayyilenin temel işlevi gereği hem du-



yumsananların deposuyla yani, sûretlerle hem de manaların deposuyla yani, manalarla ilişki hâlinde olduğunu ve bu sayede sürekli olarak yeni sûretler üretmeye hazır olduğunu söylemektedir. Mütéhayyileye atfedilen bu eylemlere baktığımızda bu gücün günümüzde “yaratıcılık” olarak ifade edilen özelliğe karşılık geldiğini söyleyebiliriz.

İbn Sînâ bu şekilde, dış duyular aracılığıyla iç duyulara ulaşan sûretleri saklayan güçle bunlar üzerinde işlem yapan gücü ayırmaktadır. Daha önceden Fârâbî bu her iki işlemi de mütéhayyile gücüne veriyordu. İbn Sînâ ise bu eylemlerin tek bir güce atfedilemeyeceğini benimsediğinden dolayı bu ayrıma gitmektedir (Akkanat, 2016, s. 168). İbn Sînâ'nın bu konudaki argümanı suyun üzerine yazılan yazı ve çizgileri kabul etmesi ama bunları saklayamamasıdır. Ona göre suda kabul edicilik özelliği olduğundan bu şekilleri kabul etmektedir ancak bunları saklayacak bir güç bulunmadığından bunlar hemen kaybolup gitmektedirler (İbn Sînâ, 1959, s. 44, 1982, s. 201, 2020, s. 40). İbn Sînâ, “bir şey zâtı itibarıyla neyi gerektiriyorsa özsel olarak sadece o fiile sahip olur” şeklinde bir ilkeden hareket ediyor gibi görünmektedir. Birden bir çıkar ilkesiyle de yakından ilgili olan bu durum nefsin kuvvetleriyle ilgili olarak “farklı fiiller farklı güçlerledir” (İbn Sînâ, 1959, s. 252; Fazlur Rahman, 1963, s. 610; Black, 1993, s. 219, 2000, s. 59) ifadesiyle karşımıza çıkmaktadır.

İbn Sînâ'nın mütéhayyileye verdiği bir diğer özellik Fârâbî'de de karşımıza çıkan benzerini oluşturmaz (*muhâkât*). Bu özellik bilhassa nübüvvet, rüya ve kehânet teorilerinde ona merkezi bir rol yüklemektedir (Yıldırım, 2022). Mütéhayyile bu özelliği sayesinde kendisine idrak ve mizaçtan gelen bütün verilerin benzerlerini oluşturur. Çok hızlı bir şekilde bir şeyden o şeyin benzerine veya zıddına hareket eder (İbn Sînâ, 2005, s. 198).

Şu ana kadar ortaya koyduklarımızdan Fârâbî ve İbn Sînâ'nın mütéhayyileye yükledikleri işlevlere dair farklılıklar önemli ölçüde belirginleşmeye başladı. Kavramsal olarak Fârâbî'nin daha çok “resm” İbn Sînâ'nın ise sûret kavramını kullanmasını bir kenara bırakıp doğrudan bu güce yüklenen işlevlere odaklandığımızda şöyle bir tabloyla karşılaşmaktayız:

Yukarıda İbn Sînâ mütéhayyile gücünü hayvani nefse ve insani nefse yönelik olarak farklı işlevlere sahip olmasından dolayı farklı şekillerde isimlendirerek (mütéhayyile ve müfekkire ayrımını kastediyorum)



Fârâbî'nin bu güce dair görüşlerinde farklılaşmıştı. Burada ise Fârâbî'nin daha önce mütehayyileye verdiğini gördüğümüz sûretleri saklama işini “hayal ve musavvire” diye isimlendirdiği ayrı bir kuvvet daha ihdas ederek ona tahsis etmektedir. Fârâbî’de ise hayal ve musavvire gücü bulunmamakta, dış duyudan gelenler ortak duyuda soyutlanıp ayrıştırılmakta ve bunlar mütehayyilede saklanmaktaydılar. Ancak her iki filozof da mütehayyile gücünün sûretler üzerinde tasarrufta bulunmasını ortak olarak kabul etmektedir. İki filozofun ortaklaştığı bu noktada İbn Sînâ mütehayyilenin bu işlemi irade doğrultusunda yaptığını söyleyerek Fârâbî’nin açık bıraktığı bir yere ekleme yapmaktadır (Black, 2000). Nitekim Fârâbî, mütehayyilenin sûretler üzerindeki tasarrufunu hangi etkiler altında yaptığını dair bir açıklamada bulunmamaktadır.

Mütehayyilenin manalar üzerinde işlem yapması konusunda Fârâbî’nin görüşleri nettir. O, manaların hem idrak edilmesi hem de sûretlerle birleştirilmesi eylemini mütehayyile gücüne yüklemektedir. İbn Sînâ ise mütehayyileyi *eş-Şifâ*, *en-Necât* ve *Dânişnâme-i Âlâi* gibi eserlerinde sadece hayal gücündeki sûretler üzerinde işlem yapan bir güç olarak tasarlarken son dönem eserleri arasında yer alan *el-İşârât ve't-tenbîhât*’ta onu kendisine gelen sûretlerle vehimle algılanan manaları birleştirip ayrıştıran bir güç olarak kabul etmektedir (İbn Sînâ, 2005, s. 112; Akkanat, 2016, s. 183). Bu durum mütehayyileyi manalarla da ilişkisi olan bir güç haline getirmektedir. İbn Sînâ’da manaların idraki konusundaysa yeni bir güç denkleme girecektir.

Musavvire ve mütehayyileyi bir birinden ayıran İbn Sînâ iç idrak güçleri konusunda bundan daha ileri bir adım atarak Fârâbî’de bulunmayan vehim gücünü ihdas eder. Fârâbî ile ilgili kısımda da görüldüğü gibi, o, hayvani nefsin en üst idrak gücü olarak mütehayyileyi kabul ediyordu. Hatta bu gücün hayvanlar için bir tür akıl gibi olduğunu söylemiştik. Nitekim daha sonra İbn Rüşd de Aristoteles’te bu gücü yorumlarken bunun akıl konumunda olduğunu söylemektedir (İbn Rüşd, 1997, s. 224). Fârâbî, idrak edilenlerde faydalı ve zararlının idrakini, bir diğer ifadeyle de buradaki yargı yetkisini bazen mütehayyileye bazen de akli nefse vermektedir. İbn Sînâ ise burada farklılaşarak net bir şekilde bu eylemi vehim gücüne atfetmektedir. Şimdi, İbn Sînâ’da mütehayyileden ayrı bir güç olarak ihdas edilen vehim gücünü incelemeye geçmeden önce, yukarıda Fârâbî’nin



faydalı ve zararlının idrakini bazen mütéhayyileye bazen de akla atfetmesi sorununu açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir. Fârâbî ile ilgili kısımda bu meselenin incelenmesini havale ettiğimiz yer burasıdır.

Söz konusu bu durum öyle görünüyor ki, Fârâbî'nin sistemi içerisinde kabul ettiği ama kavramsallaştırarak ayırmadığı insani ve hayvani nefis türlerinin eylemleri arasındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Fârâbî de insani nefis söz konusu olduğunda bütün bilişsel eylemleri aklın kontrolüne vermektedir. Bundan dolayı da insani nefsin teorik ve pratik bütün eylemleri akli gücün etkisindedir ve insan zihninin bu her iki yönü “akıl” olarak kabul edilir. Bu nedenle hayvani nefis söz konusu olduğunda bu eylemler mütéhayyileye atfedilirken insani nefis söz konusu olduğunda ise akıl gücüne atfedilmektedir. Aslında Fârâbî'nin bu eylemleri bazen akla atfederken kast ettiği şey insani nefisteki mütéhayyiledir. Çünkü insani nefsin bilişsel bütün eylemleri en nihayetinde aklın etkisi altındadır ve bundan dolayı da mütéhayyileye ait olan bu eylem akla atfedilmektedir. Ancak Fârâbî insani nefisle hayvani nefsin eylemleri ve bu eylemlere kaynaklık eden güçler konusunda farklı kavramsallaştırmalara gitmemektedir. *Es-Siyâsetü'l-medeniyye*'deki durumu böyle açıklayabiliriz. İbn Sînâ ise Fârâbî sisteminde mevcut olan bu yönü daha da belirginleştirerek onlara kavramsal düzeyde bir varlık bahşetmektedir. Şimdi İbn Sînâ'da vehim gücünün incelenmesine geçebiliriz.

Vehim, hayvani nefse ait bir güçtür. İbn Sînâ'nın vehim gücünü ihdas etmesini yukarıda musavvire ve mütéhayyile gücünün ayrılması konusunda yaptığımız gibi “farklı fiiller farklı güçlerdir” ilkesine dayandırabiliriz. Duyusalların sûretlerinin saklanması ve bunlar üzerinde tasarrufta bulunulması ayrı fiiller olduğundan ayrı güçler tarafından yapılması gerekli görüldüğü gibi, idrak edilen sûretlerdeki manaların onların maddi yönlerinden çıkarılıp alınması da ayrı bir eylemdir. Bundan dolayı da burada ayrı bir nefsanî kuvvete ihtiyaç bulunmaktadır. İbn Sînâ bu nefsanî kuvveti “vehim gücü” olarak isimlendirir. Vehim gücü hem maddi duyusallardaki gayri maddi olan manaların idrak edilmesinde hem de mütéhayyilenin tasarrufuyla oluşan yeni terkipler üzerinde eylemde bulunmaktır (İbn Sînâ, 1959, s. 45, 1982, s. 202, 2005, s. 112, 2020, s. 40). Yani, onlardaki faydalı ve zararlı şeyleri idrak etmektedir. Vehim gücünün hem birinci hem de ikinci derecedeki sûretlerde örtük olarak bulunan manaları idrak



etmesini İbn Sînâ görünmeyenin görülmesi olarak da ifade etmektedir (İbn Sînâ, 2013, s. 440).

İbn Sînâ'nın vehim gücü ve onun diğer güçlerle olan ilişkisine dair ifadelerine baktığımızda bunu hayvani nefsin en üstün gücü olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz. Ona göre bu güç hâkim bir güçtür. Bu niteliğinden dolayı vehim İbn Sînâ'da hayvani nefse ait en temel yargı ögesi olarak da kabul edilmiştir (İbn Sînâ, 2021, s. 327; Black, 2000, s. 61, 1993). Fârâbî'de ise hayvani güçlerin en üst seviyesinde mütehayyile gücü bulunmakta ve hâkim güç olarak nitelendirilmekteydi.

Şimdiye kadar ortaya konulanlar Fârâbî ve İbn Sînâ'nın hem nefsin iç duyularına dair şemada hem de bu iç duyular içerisinde mütehayyile gücünün eylemleri hakkında nasıl farklılaştıklarını göstermektedir. Bu farklılaşmanın sebebi İbn Sînâ'nın "her bir filin kendine özgü bir güçle olması gerektiği" şeklindeki ilkesine gösterdiği sadakat olarak görünmektedir. Bu ilkeden hareketle nefsin iç idrakleri farklı güçlere ayrılmakta, bu da Fârâbî'nin görüşlerinden farklılaşmayı getirmektedir. Ancak her iki filozofun konu özelinde ayrışmaları bununla sınırlı değildir. İbn Sînâ'da mütehayyile gücünün eylemleri farklı bir yönden daha ayrışmaktadır. Bu yön az yukarıda sadece işaret etmekle yetindiğimiz türsel farklılaşmadan kaynaklanmaktadır. Şimdi bu yönü belirginleştirmeye çalışacağız.

İnsani nefis ve hayvani nefis idrakler söz konusu olduğunda ortak duyu organları ve iç idraklere sahip olmakla birlikte bunlar her iki tür nefiste aynı sonuçları doğurmamaktadır. Her ne kadar ifade edilirken insanda bitkisel ve hayvani nefse ait güçler bulunduğu söylense de bununla bu güçlerin insani nefiste bitkisel ve hayvani nefistekiyle aynı sonuçları doğurdıkları kast edilmemektedir. Bu durum mütehayyile gücü için de geçerlidir.

Bu incelemede şu öncelikle ifade edilmelidir ki, insanda hayvani nefse ait olan arzu gücü ve hayvani nefse ait olan mütehayyile, mütevehhime ve hafıza gücü bulunduğu söylendiğinde bunun anlamı insanda hayvani ve insani olmak üzere iki ayrı nefsin bulunduğu değildir. İnsani nefis bu güçlere yani, hayvani nefsin güçlerine sahip olmakla birlikte tek bir nefistir (İbn Sînâ, 1959, ss. 250-262, 2005, s. 109, 2020, ss. 120-122). Bunun nasıl tek bir nefis olduğu ve bu konudaki farklı teorilerin incelenmesi müstakil bir çalışmayı gerektirmektedir. Biz burada insani nefsin sahip olduğu hem



bitkisel nefse ait olan beslenme, büyüme ve üreme hem de hayvani nefse ait olan arzu gücü, mütéhayyile, mütevehhime, hafıza ve de diğerlerinden farklı olarak sahip olduğu akletme gücüyle birlikte insani nefis olarak tek bir nefis olduğunu ifade ederek incelememize devam edeceğiz.

İnsani nefsi diğer nefislerden tür olarak farklılaştıran onda bulunan akletme gücüdür. İnsanda ahlâkın ortaya çıkmasının nedeni de bu farklı güçlerle birlikte akletme gücünün onda bulunmasıdır. Bu güç sayesinde hayvani nefse ait olan istek gücü insani nefiste bulunduğu farklı sonuçlar doğurmaktadır. Arzu gücü, hayvani nefiste bulunduğu biyolojik canlılığın ve türün devamı yönünde doğrudan hedefini gerçekleştirmeye odaklanırken insani nefisteyse akli güçle birlikte bulunduğundan dolayı arzu gücü adına hesapsız bir kendini gerçekleştirme ortaya çıkamamaktadır. Burada akli güçten dolayı utanma, hayâ, üzülmeye, ağlama, gülme gibi durumlar ve ahlâki ve hukuki önermeler meydana gelir. Oysaki gayri nâtık bir canlı arzu gücü doğrultusunda hareket ettiğinde onun hayvani nefsinde bu durumlar ortaya çıkmaz. Bu söylediklerimiz mütéhayyile ve mütevehhime gücü için de geçerlidir. Mütéhayyile gücü hayvani nefiste sadece sûretleri birleştirme ve ayırıştırma ve de sûretlerle mânâları birleştirip ayırıştırma fonksiyonuna sahiptir. Ancak insani nefis söz konusu olduğunda akli güç burada etkin olduğundan mütéhayyile gücü sayesinde ortaya farklı sanat dalları çıkmaktadır. Akli güç hayalde muhafaza edilen sûretleri mütéhayyile gücünün etkisiyle ve kendi rehberliğiyle bir araya getirmekte veya ayırıştırmakta, bundan dolayı da hayvani nefiste ortaya çıkmayan edebi veya görsel sanatlar insani nefis düzeyinde varlığa kavuşmaktadır. Benzer şekilde, mütevehhime gücü de insani nefis söz konusu olduğunda sadece faydalı ve zararlı olanı ayırmakla kalmamakta, bu verileri nâtık nefis kendi zâtı itibarıyla değerlendirerek buradan pratik alanla ilgili önermelere ulaşmaktadır. “Yalan kötüdür” veya “adalet güzeldir” şeklindeki önermelerin kaynağı akleden nefsin mütevehhimeden aldığı bu verilerdir.

Mütevehhimeye ait olarak bahsettiğimiz bu son özellik, aynı zamanda Fârâbî ve İbn Sînâ'nın farklılaştığı bir diğer noktaya karşılık gelmektedir. Nitekim Fârâbî'yle ilgili kısımda görüldüğü gibi, o, mantığın temel ilkelerinin oluşumunu mütéhayyilede muhafaza edilen resimlerde bulunan akledilir yönlerin bilfiil hâle gelen akıldan etkilenmesine ve bu resimlerin



akleden kuvvette ilkeler şeklinde ortaya çıkmasına bağlıyordu (Fârâbî, 2021, s. 165). Fârâblı filozof mütehayyileye zihnin temel önermelerinin meydana gelmesi konusunda bu şekilde aracı bir rol yüklerken maddi varlıklardaki gayri maddi olan iyi ve kötü gibi yönlerin idrakini de mütehayyileye bağlıyordu (Fârâbî, 2020, s. 22). Buharalı filozof ise bu noktada hem iyi ve kötünün idrakinde hem de ahlâk alanındaki temel önermelere ulaşmada devreye yardımcı bir güç olarak vehim gücünü almaktadır. Bu sayede Fârâbî’de ahlâk alanında mütehayyile önemli bir güç iken İbn Sînâ’da ise aynı alanda vehim gücü öne çıkmaktadır. Bu noktada vehim gücünün hayvanlarda bulunduğu haliyle, yani akli kuvvet bulunmaksızın tümel önermelere ulaşmasının mümkün olmadığı konusunda Akkanat’ın çözümlemeleri oldukça değerlidir (Akkanat, 2016, ss. 202-208).

İbn Sînâ ve Fârâbî’nin mütehayyile gücünün eylemleri konusunda farklılaştıkları bir diğer nokta da tasavvurların oluşumuyla ilgilidir. Tasavvurları insan zihninin bilgiye ulaşmasındaki ilk soyutlama adımı olarak ifade edebiliriz. Aynı zamanda kavramlara karşılık gelen tasavvurlar insanın düşünme eyleminin de temel malzemeleridir. Bu itibarla onlar tasdikle birlikte mantığın iki temel alanından biri olarak kabul edilir. Duyusalların insan zihninde bıraktığı izler olan tasavvurların oluşumu Fârâbî’nin nefsin güçlerine dair şeması içerisinde mütehayyile gücüne atfedilir. Mütehayyilede saklı olarak bulunan resimlerdeki tasavvura konu olan yönler akletme gücü bilfiil hâle gelip bu resimler üzerinde etkin olduğunda ortaya çıkar. İbn Sînâ’da ise Fârâbî’nin mütehayyileye yüklediği işlevler ihdas edilen yeni nefsanî kuvvetler olan “tasavvur ve hayal”, “mütehayyile” ve “vehim” ile paylaşıldığından tasavvurun oluşumu da bundan etkilenmektedir. İbn Sînâ’ya göre tasavvurun oluşumunda vehim ve hayal güçleri etkindir (İbn Sînâ, 1982, ss. 220-221, 2020, s. 85, 2020, s. 134). Hayal gücü bu sûretleri muhafaza ederken vehim de bunlardaki manaları soyutlayarak almaktadır.

Mütehayyilenin çeşitli derecelerdeki nübüvvetle ilişkisi konusunda her iki filozofun teorilerinin genel anlamda benzer olduğu görülmektedir (İbn Sînâ, 1959, ss. 169-182, 2020, ss. 136-143). Hatta Fârâbî mütehayyileyi geniş bir alanda işlevde bulunan nefsanî bir güç olarak konumlandırmasına rağmen nübüvvet söz konusu olduğunda daha ziyade onun sûretler üzerinde işlemde bulunması özelliğini öne çıkarmaktadır ki, bu İbn Sînâ’nın hayal ve vehmi ayrı birer güç olarak ihdas ettikten sonra doğrudan müte-



hayyileye ait bir eylem olarak kabul ettiği şeydir (İbn Sînâ, 1959, s. 173, 2005, ss. 195-199, 2020, ss. 136-142). Buradan hareketle de her iki filozofun nübüvvet teorilerinde mûtehayyilenin etkin ve benzer bir role sahip olduğunu söyleyebiliriz. İki filozofun teorileri arasındaki farklılıklar mûtehayyilenin kendisine üst bir kaynak olan nâtık kuvvet aracılığıyla gelenlere tayin ettiği resimleri bulduğu yerle ilgilidir. Fârâbî'de bu resimler mûtehayyilede saklandığı için mûtehayyile kendisinde bulunan resimlerden hareketle benzerler tayin ederken İbn Sînâ da ise bu resimler musavvire ve hayal gücünde saklı olduğu için mûtehayyile buradaki resimleri kullanır.

Sonuç

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın canlı varlığa ait nefsin güçleri şeması karşılaştırıldığında Fârâbî'de mûtehayyile gücünün oldukça geniş bir işlev ve eylem alanına sahipken Sînâ'da ise hayal ve mutasavvire ile vehim gücü olmak üzere iki yeni nefساني güç daha ihdas edilerek bu eylemler toplamda üç nefساني kuvvete paylaştırılmaktadır.

Mûtehayyile gücü Fârâbî'de hem sûretler hem manalarla ilişkili iken İbn Sînâ'nın eserlerinde ise son dönem çalışmalarından olan *el-İşârât ve't-tenbîhât* hariç sadece sûretlerle ilişkili bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Fârâbî'nin atfettiği eylemler dikkate alındığında mûtehayyile bir yönüyle edilgen, bir yönüyle de etken bir güçtür. İbn Sînâ'nın ifadeleri ise bizi mûtehayyileyi etken bir güç olarak konumlandırmaya götürmektedir (Akkanat, 2016, s. 167). Bu durum, Fârâbî'nin mûtehayyileye verdiği edilgenlik yönü olan resimleri alıp saklama özelliğinin İbn Sînâ tarafından kendisinin ihdas ettiği hayal ve musavvire gücüne verilmesinin sonucudur. İbn Sînâ'nın bu müdahalesi mûtehayyileyi etken ve edilgen olmak üzere iki tabiatlı bir güç olmaktan çıkarmaktadır.

Nefsin türü farklılaştıkça her iki filozofun nefsin güçlerine dair şemasında ortak olarak görülen güçlerin fonksiyonları değişmektedir. Bu durum mûtehayyile için de geçerlidir. Fârâbî'nin mûtehayyileye insani nefis söz konusu olduğundan hayvani nefistekinden farklı bilme özelliği yüklemesi bundan dolayıdır. Ancak o, bu gücün iki farklı nefisteki işlevlerine



yönelik ayrı kavramsallaştırmaya gitmemektedir. İbn Sînâ ise mütehayyile gücünün insani nefiste bulunduğunda sahip olduğu farklılığı göz önüne alarak onu “müfekkire gücü” olarak isimlendirmektedir.

Her iki filozofun da ifadelerini göz önüne alarak mütehayyile gücünün fiillerini (i) doğrudan fiiller ve (ii) aracılık ettiği fiiller şeklinde ikiye ayırabiliriz. Fârâbî'nin şemasına göre bu gücün doğrudan fiilleri: Ortak duyudan gelen resimleri saklamak, bu resimler üzerinde tasarrufta bulunmak, bu resimlerdeki faydalı ve zararlı gibi manaları idrak etmek, altında ve üstünde bulunan güçlerden gelen verileri kendisinde saklı olan resimlerle birleştirmektir. Bu şemaya göre mütehayyilenin aracı eylemleri de bilme, mantığın temel ilkelerinin oluşumu, nübüvvet, kehânet ve rüya gibi durumlarla ilgilidir.

İbn Sînâ'nın şemasında ise mütehayyilenin doğrudan eylemleri; hayal gücünde saklı duran sûretler üzerinde tasarrufta bulunma ve bu sûretlerle hafızadaki manalar arasında ilişkiler kurmaktır. Bu gücün aracılık ettiği eylemler ise düşünme (*tefekküir*) (İbn Sînâ, 2005, s. 113) ve nübüvvet, kehânet ve rüya gibi durumlarda ortaya çıkan eylemlerdir.

Mütehayyile gücü hem hayvani hem de insani nefse ait olmakla birlikte, bu gücün her iki tür nefisteki fiilleri aynı değildir. Bu farklılaşmayı meydana getiren temel unsur insani nefiste akletme gücünün devreye girmesidir. İnsani nefiste mütehayyilenin eylemleri büyük oranda akılla ilişkilenmekte ve o aracı bir güç pozisyonuna girmektedir.

Mütehayyile Fârâbî'de hayvani nefsin en üstün gücüdür ve hayvanlara ait birçok zihni eylemin en üst seviyede sorumlusu olarak kabul edilmektedir. Bu durum mütehayyileyi hayvani nefiste hâkim bir güç konumuna çıkarmaktadır. Bundan dolayı da hayvanlarda bir tür akıl gibi fonksiyon icra etmektedir. İbn Sînâ'da ise mütehayyilenin etkinlik alanı öncesine yerleştirilen hayal ve musavvire gücü ile sınırlandırılırken bu gücün üstünde de vehim gücü ihdas edilerek hayvani nefsin zihinsel eylemlerinden sorumlu en ileri güç olma pozisyonu ortadan kaldırılmaktadır. Bundan dolayı da mütehayyile nefsin diğer güçleri arasında hâkim güç olma özelliğini kaybetmekte ve önemli ölçüde aracı bir güç haline gelmektedir. Bunun sonucu olarak da İbn Sînâ'nın şemasında hayvanlar için bir tür akıl ya da yönetici bir güç belirlemek gerekirse bu kesinlikle vehim gücüdür.



Kaynaklar

- Akkanat, H. (2016). *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümmeller (İbn Sina Eksentli Bir Çözümleme)*. Karahan Kitabevi.
- Akkanat, H. (2019). *Aristoteles Psikolojisinde Rub ve Yetileri*. 2(2), 1-25.
- Aristoteles. (1980). *Fî'n-Nefs: Aristütâlis* (A. Bedevî, Ed.; İshak b. Huneyn, Çev.; 2. bs). Vekâletü'l-Matbûât.
- Aristoteles. (2000). *Hayvanların Hareketi Üzerine* (H. N. Erkızan, Çev.). Bulut Yayınları.
- Aristoteles (?). (2017). *Üsûlücyâ: Aristoteles'in Teolojisi* (Ö. Türker, Ed.; C. Şenel, Çev.). TÜBA.
- Aristotle. (1907). *Aristotle De Anima* (R. D. Hicks, Çev.). At The University Press.
- Aristotle. (1997). *Aristotle's Poetics* (J. Baxter & P. Atherton, Ed.; G. Whalley, Çev.). McGill-Queen's University Press.
- Az, M. A. (2017). *İlahî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*. Otto.
- Az, M. A. (2021). *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*. Klasik.
- Black, D. L. (1993). Estimation (Wahm) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions. *Dialogue: Canadian Philosophical Review*, 32(2), 219-258.
- Black, D. L. (2000). Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations. *Topoi*, 19(1), 59-75.
- Durusoy, A. (2005). İbn Sina'da Vehim Kavramı ve İslam Felsefesinin Diyalektiği. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28(1), 125-141.
- Ebherî, E. (2017). *İşâgûcî ve Şerhi: Tabkik, Çeviri ve Şerh* (F. Özpilavcı, Çev.). Litera.
- Fârâbî, E. N. (1971). *Fusûlün Münzeze'a* (F. M. Neccâr, Ed.). Dâru'l-Meşrik.
- Fârâbî, E. N. (2020). *es-Siyâsetü'l-medeniyye: Mevcutların İlkeleri* (Y. Aydın, Çev.). Litera.
- Fârâbî, E. N. (2021). *El-Medînetü'l-fâzıla* (Y. Aydın, Çev.; 3. bs). Litera.
- Fazlur Rahman. (1963). İbn Sina. İçinde M. M. Sharif (Ed.), *A History of Muslim Philosophy* (2. bs, C. 1). Otto Harrassowitz.
- İbn Rüşd. (2013). *Kitâbu'n-Nefs: Psikoloji Şerhi* (M. Macit, Ed.; A. Arkan, Çev.; 2. bs). Litera.
- İbn Rüşd, E.-V. M. (1997). *Eş-Şerhu'l-Kebîr li-Kitâb'in-Nefs li-Aristû* (İ. el-Garbî, Ed.). el-Mecmaü't-Tunisi li'l-Ulum ve'l-Adab ve'l-Fünun [Beytül-Hikme].
- İbn Sînâ, E. A. (1952). Mebhasü 'anî'l-Kuvâ'n-Nefsâniyyeti. İçinde *Abvâlü'n-Nefs* (ss. 145-178). İsa el-Bâbî el-Halebî.



- İbn Sînâ, E. A. (1959). *Avicenna's De Anima (Arabic Text): Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ* (Fazlur Rahman, Ed.). Oxford University Press.
- İbn Sînâ, E. A. (1982). *Kitâbü'n-Necât*. Dâru'l-Âfâki'l-Cedide.
- İbn Sînâ, E. A. (2005). *İşaretler ve Tembihler* (A. Durusoy, Çev.). Litera.
- İbn Sînâ, E. A. (2013). *Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı* (G. Deniz, Ed.; M. Demirkol, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- İbn Sînâ, E. A. (2020). *Nefsî Halleri: Nefsî Sonsuzluğu ve Yeniden Yaratılması Hakkında* (Ö. A. Yıldırım, Çev.). Litera.
- İbn Sînâ, E. A. (2021). *Kitâbü'l-Şifâ: Nefs* (E. Altaş, Ed.; M. Z. Tiryaki, Çev.). Tüba: Türkiye Bilimler Akademisi.
- Kâtîbî, el-K. (2017). *Şemsîyye Risâlesi* (F. Özpilavcı, Çev.). Litera.
- Kindî, Y. b. İ. (1950). *Fî Mâhiyeti'n-nevmi ve'r-rü'yâ*. İçinde A. Ebû Rîde (Ed.), *Resâ'ilü'l-Kindîyyi'l-felsefîyye* (ss. 283-292). Dâru'l-Fikri'l-Arabî.
- Kocakaplan, N. (2020). Platon'dan Plotinos'a Phantasia Kavramının Gelişim ve Dönüşüm Seyri. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29(1), 257-276.
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (H. Hünler, Çev.). Paradigma Yayınları.
- Ross, W. D. (1923). *Aristotle*. Methuen and Co. Ltd.
- Sev, Y. G. (2019). Aristoteles'te Ortak Duyu ve Hayal Gücünün Birliği Üzerine. *Meta Zihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi*, 2(2), 255-265.
- Yıldırım, Ö. A. (2022). Fârâbî'de Vahiy ve Nübüvvet: İlahi Manaların İnsani Kelemlere Dönüşmesinde Mütahayyile Gücünün Rolü. İçinde C. Kalkan (Ed.), *Mabiyet ve Hakikat Bağlamında Vahiy Olgusu Sempozyumu Bildiri Metinleri Kitabı* (ss. 413-432). Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Yayınları.



Öz: Canlı varlığın iç duyularından biri olarak kabul edilen mûtehayyile gücü duyum ve akletme arasına yerleştirilir. Genel olarak bu güç Aristoteles'in fantazyaya olarak ifade ettiği güce karşılık gelirken İslam felsefesi içerisinde "musavvire", "vehim", "muhayyile", "mûtehayyile" ve "ortak duyu" olarak ifade edilmiştir. Bu çalışmada İslam düşünce tarihinin iki büyük filozofu Fârâbî ile İbn Sînâ'nın bu güce dair görüşlerini incelenmeye çalışılacağı. Her iki filozofun da nefsin güçlerine dair şemalarında yer alan ve "mûtehayyile" olarak ifade edilen bu güce Fârâbî'nin atfettiği eylemlerle İbn Sînâ'nın atfettiği eylemler önemli ölçüde değişmektedir. Çalışmada bu farklılıkların öne çıkarılması, bunların nedenleri ve sonuçlarının ele alınması ve bu gücün geçirdiği dönüşümün ortaya konulması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam felsefesi, İbn Sînâ, Fârâbî, mûtehayyile gücü, fantazyaya, vehim.

