ÇEVİRİ TRANSLATION

İbn Miskeveyh'in Nübüvvet Teorisinde Mütehayyile Kuvvesinin Rolü[1]

The Role of Imagination (Mutakhayyilah) in Ibn Miskawayh's Theory of Prophecies (Nubūwāt)

Roxanne D. MARCOTTE*

Çev.:
Semra KIZILARSLAN[a]

[a]Ankara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Felsefe ve Din Bilimleri ABD,
İslam Felsefesi BD,
Ankara, Türkiye

Received: 01.01.2023
Received in revised form: 31.01.2023
Accepted: 31.01.2023
Available online: 10.03.2023

Correspondence:
Semra KIZILARSLAN
Ankara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Felsefe ve Din Bilimleri ABD,
İslam Felsefesi BD,
Ankara, Türkiye
semra.hafsa@gmail.com

**Université du Québec à Montréal, Din Bilimleri, Profesör; Queensland Üniversitesi, Avustralya, Tarihsel ve Felsefi Araştırma Okulu (HPI), Din Çalışmalarında Fahri Kıdemli Araştırma Üyesi.*

[1]Bu makalenin bazı bölümleri bildiri olarak, McGill Üniversitesi'nde düzenlenen 1996 ACFAS (Asscanadienne française pour I 'avancement des sciences) Konferansı sırasında Société Québécoise pour l'étude de la Religion'da sunuldu (Monreal, Mayıs 13-17) ve Providence'da (Rhode Island, Kasım 21-24) düzenlenen 1996 MESA (Middle East Studies Association of North America) Konferansında; ek olarak, bu makalenin daha kısa ve daha az ayrıntılı versiyonları, İngilizce olarak *Islamic Culture* 71.2 (1997):ss.1-13'de ve Fransızca olarak *Luqmān* 13 (1996-97): ss.45-55'te yayınlandı.

Copyright © 2023 by İslâmî Araştırmalar

ÖZ Bu çalışma, Roxanne D. Marcotte'nin kaleminden çıkan "The Role of Imagination (mutakhayyilah) in Ibn Miskawayh's Theory of Prophecies (nubūwāt)" isimli makalenin çevirisidir. Marcotte bu makalesinde, İbn Miskeveyh'in Nübüvvet teorisinde Mütehayyile Kuvvesinin yerine değinmiş ve İbn Miskeveyh'in bu konudaki felsefi arka planına dair malumatlar vermiştir. Bu alanda yapılan bazı çalışmalarda İslam filozoflarının eserlerinde bir yeti olarak yer alan mütehayyile kuvvesinin taşıdığı önem gösterilmeye çalışılmış; özellikle Poetika kısmında, muhakeme ve burhan alanında bu yetinin rolünü inceleme girişimleri olmuştur. Mütehayyile kuvvesi daha sonra İslam felsefesinin felsefi gelişmeleri içinde bir "misâl âlemi" kavramının ortaya çıkmasıyla bir başka ayırt edici işlev kazanmıştır. Bu nedenle, sorulması gereken meşru soru, psikolojide veya teolojide, mütehayyile kuvvesinin işlevi ve bilişsel yapısının ne olabileceğidir. Daha da özelde, geniş bir felsefi vahiy teorisi içinde bu kuvvenin rolü ve işlevi ne olabilir? Örneğin Fārābī veya İbn Sīnā'nın eserlerinde yer alan İslami nübüvvet teorilerinde, mütehayyile kuvvesinin bilişsel bir yeti olarak oynadığı merkezi rolü aydınlatmaya yönelik bazı çalışmalar vardır. Dolayısıyla, mütehayyile kuvvesinin, İbn Sīnā'nın çağdaşlarından Muhammed İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) felsefî eserlerinde, kendi nübüvvet teorisinin temel bir yetisi olarak yer bulması şaşırtıcı değildir. Bu nedenle, İbn Miskeveyh'in eserlerindeki hem mütehayyile kuvvesi hem de nübüvvet teorisi bu çalışmanın konusunu oluşturacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbn Miskeveyh; Fārābī; mütehayyile kuvvesi; nübüvvet teorisi

ABSTRACT This work is a translation of the article titled "The Role of Imagination (mutakhayyilah) in Ibn Miskawayh's Theory of Prophecies (nubūwāt)" which is written by Roxanne D. Marcotte. In this article, Marcotte mentioned the place of the faculty of Imagination in Miskawayh's theory of prophecy and gave information about Miskawayh's philosophical background on this topic. Some studies have attempted to show the importance the faculty of imagination has as a faculty in the works of Islamic philosophers; for instance, there were attempts to study the role of this faculty within the sphere of reasoning and demonstration, especially in the realm of Poetics. The faculty of imagination later acquired still another distinctive function within the philosophical developments of Islamic philosophy with emergence of the concept of an "imaginal world." Hence, a legitimate question to be asked is what might be the function and the cognitive nature of imagination, for example, in psychology or in theology? More specifically, what might be its role and function within a broader philosophical theory of revelation (waḥī)? There are some studies which have brought to light the central role imagination plays as a cognitive faculty within Islamic theories of prophecy for example, in the works of al-Fārābī or Ibn Sīnā (Avicenna). Hence, it is not surprising that the faculty of imagination will find its way in the philosophical works of Muhammad Ibn Miskawayh, one of Ibn Sīnā's contemporaries, as an essential faculty within his own theory of prophecy. Hence, both the faculty of imagination and the theory of prophecy in the works of Ibn Miskawayh will constitute the subject of this study.

Keywords: Ibn Miskawayh; al-Fārābī; the role of imagination; theory of prophecy

EXTENDED ABSTRACT

Some studies have attempted to show the importance the faculty of imagination has as a faculty in the works of Islamic philosophers; for instance, there were attempts to study the role of this faculty within the sphere of reasoning and demonstration, especially in the realm of Poetics. The faculty of imagination later acquired still another distinctive function within the philosophical developments of Islamic philosophy with emergence of the concept of an "imaginal world. " Hence, a legitimate question to be asked is what might be the function and the cognitive nature of imagination, for example, in psychology or in theology? More specifically, what might be its role and function within a broader philosophical theory of revelation (waḥī)? There are some studies which have brought to light the central role imagination plays as a cognitive faculty within Islamic theories of prophecy for example, in the works of al-Fārābī or Ibn Sīnā (Avicenna). Hence, it is not surprising that the faculty of imagination will find its way in the philosophical works of Muhammad Ibn Miskawayh, one of Ibn Sīnā's contemporaries, as an essential faculty within his own theory of prophecy. Hence, both the faculty of imagination and the theory of prophecy in the works of Ibn Miskawayh will constitute the subject of this study.

Ahmad Ibn Muhammad Ibn Ya'qūb Ibn Miskawayh (ca. 320/932-d.421/1030) was a philosopher and an historian who witnessed the loss of political power of the 'Abbasid Caliphs as well as the ensuing advent of the Būyid dynasty. He belonged to what is generally considered the philosophical school of Baghdad of the second half of the 4th / 10th c. and the beginning of the 5th / 11th c. His philosophical works are as much a testimony to the rich intellectual milieu of his time as his historical work is a testimony to the events he witnessed. The generation of scholars that preceded him and his own generation were trained at the hands of philosophers greatly influenced by Greek thought. Such well known figures as al-Kindi (ca. 185-260 / 796-873), al-Fārābī (ca. 260-339 / 873-950) and Yahyä b.'Adi (281-364 / 894-974), to name but a few, were all well-versed in the falsafah (philosopical) tradition. A case in point is Miskawayh's The Refinement of Character (Tahdhīb Al-Akhlāq) an ethical work which bears much resemblance to similar Greek works such as Aristotle's Nichomachean Ethics. In addition, Miskawayh knew the works of many Greek writers such as Posidonius, Galen, Porphyry, Themistius or Nemesius of Emesa as well as Aristotle and Plato, either in their Arabic translations or through the works of their commentators. Furthermore, it has long been accepted that his ethical works were molded by the numerous Greek traditions that were part of the intellectual environment of his time, that is, the Aristotelian, Platonic, and Neoplatonic traditions as well as, perhaps, even some elements borrowed from the Stoic tradition. In his ethical works, he also tackles psychological as well as epistemological issues. In a more theologically oriented work - yet greatly philosophical -The Minor Victory (al-Fawz al-Aṣghar), he is preoccupied with similar issues. In addition, the imaginative faculty, as will be shown, becomes an essential element of his explanation of prophecy and revelation. Therefore, the question can be raised about the exact place and the function that this particular faculty of imagination plays in ibn Miskawayh's philosophical explanation of prophecy.

İslam Felsefesi alanında yapılan bazı çalışmalarda İslam filozoflarının eserlerinde bir yeti olarak yer alan mütehayyile kuvvesinin taşıdığı önem gösterilmeye çalışılmış; özellikle Poetika kısmında, muhakeme ve burhan alanında bu yetinin rolünü inceleme girişimleri olmuştur.[1] Mütehayyile kuvvesi, daha sonra İslam felsefesindeki araştırmaların gelişmesiyle beraber "misâl âlemi" kavramının ortaya çıkmasıyla bir başka ayırt edici işlev kazanmıştır.[2] Bu nedenle, sorulması gereken meşru soru, psikolojide veya teolojide, mütehayyile kuvvesinin işlevi ve bilişsel yapısının ne olabileceğidir. Daha da özelde, geniş bir felsefi vahiy teorisi içinde bu kuvvenin rolü ve işlevi ne olabilir?[3] Örneğin Fārābī veya İbn Sīnā'nın eserlerinde yer alan İslami nübüvvet teorilerinde, mütehayyile kuvvesinin bilişsel bir yeti olarak oynadığı merkezi rolü aydınlatmaya yönelik bazı çalışmalar vardır.[4] Dolayısıyla, mütehayyile kuvvesinin, İbn Sīnā'nın çağdaşlarından Muhammed İbn Miskeveyh'in felsefî eserlerinde, kendi nübüvvet teorisinin temel bir yetisi olarak yer bulması şaşırtıcı değildir. Bu nedenle, İbn Miskeveyh'in eserlerindeki hem mütehayyile kuvvesi hem de nübüvvet teorisi bu çalışmanın konusunu oluşturacaktır.

[1] D. L. Black, "mütehayyile kuvvesinin bilişsel bir yeti olduğu" retoriğin epistemolojik alanından bahseder; bkz. Deborah L. Black, *Logic and Aristotle Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy* (Leiden: E. J. Brill, 1990), ss.207-08.

[2] Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique* (C. l, 1964 ve C. 2, 1974; Paris: Gallimard, 1986), passim; bkz. Gilbert Durand, "imaginal", " *Encyclopeadia of Religion*, 16 cilt. New York: Macmillan, 1987), C. 7: 109a-114b; bkz. Fazlur Rahman, "Dream, Imagination and 'Alam al-Mithāl", *Islamic Studies* 3 (1964): 167-80.

[3] A. J. Wensinck, "Wahy," *Shorter Encyclopedia of Islam* (1961; yeniden basım, Leiden: E.J. Brill, 1965): 622a-624a. Önceki çalışması için bkz. D. B Macdonald, "The Doctine of Revelation in Islam," *Muslim World* 7 (1917): ss.112-17.

[4] Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam Philosophy and Ortodoksy*, (Londra: George Allen & Unwin, 1958); bkz. Deborah L Black, "Estimative (Wahm)" in Avicenna; The Logical and Psychological Dimensions", Dialogue 32 (1993): 219-58.

Tam adı Ahmed b. Muhammed b. Ya'kūb b. Miskeveyh, Abbasi Halifelerinin siyasi güç kaybına ve ardından Büveyhî hanedanının gelişine tanık olan bir filozof ve tarihçidir. Hicri 4. Miladi 10. yüzyılın ikinci yarısı ile hicri 5. miladi 11. yüzyılın başlangıcında yaşamıştır ve Bağdat felsefe okuluna mensuptur. Tarihle ilgili eserleri dönemin şahit olunan olaylarına bir tanıklık olduğu kadar, felsefi eserleri de zamanının zengin entelektüel ortamını yansıtmaktadır.[5] Kendisinden önce gelen neslin bilim insanları ve kendi nesli, Yunan düşüncesinden büyük ölçüde etkilenen filozofların ellerinde yetiştirilmiştir. Kindī (ö. 260-873), Fārābī (ö. 339-950) ve Yahyā b. ʿAdī (ö. 364-974) gibi tanınmış şahsiyetler, sadece birkaçını saymak gerekirse, hepsi felsefe geleneğinin önde gelen isimleriydi. Buna bir örnek de, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'i gibi Yunan eserlerine çok benzeyen İbn Miskeveyh'in *Tehẕîbü'l-aḫlâḳ* adlı etik çalışmasıdır. Ek olarak İbn Miskeveyh; Poseidonius, Bergamalı Galen, Porfirios, Themistius veya Emesalı Nemesius gibi birçok Yunan yazarının eserlerini, Aristoteles ve Platon gibi birçok filozofun eserlerini gerek Arapça tercümelerinden gerekse yorumcularının eserlerinden tanımıştır. Dahası, onun ahlaki eserlerinin zamanının fikri ortamının bir parçası olan çok sayıda Yunan felsefi okulunun, yani Aristotelesçi, Platoncu ve Neo-Platoncu geleneklerin yanı sıra belki de stoik gelenekten ödünç alınan bazı unsurlar tarafından şekillendiği uzun zamandır bilinen bir husustur.[6] O, etik eserlerinde psikolojik sorunların yanı sıra epistemolojik sorunları da ele alır. Daha çok teolojik yönelimli olan fakat büyük ölçüde felsefi bir eser kabul edilen *el-Fevzü'l-aṣġar* adlı çalışmasında, benzer konularla iştigal eder. Buna ek olarak, mütehayyile kuvvesi, gösterileceği gibi, onun nübüvvet ve vahiy açıklamalarının temel bir unsuru haline gelir. Bu yüzden İbn Miskeveyh'in nübüvvetin felsefi açıklamasında bu özel mütehayyile kuvvesinin tam olarak oynadığı yer ve işlevinin incelenmesi önem arz etmektedir.

I. NEFSİN KUVVELERİ

İbn Miskeveyh'in mütehayyile ve vahiy anlayışının kapsamının ne olduğu ve Fārābī'ninkinden ayrılan yönlerinin ne olduğu sorulabilir. Fakat İbn Miskeveyh, Fārābī'nin kendi nübüvvet teorisini açıklamak için kullandığı mütehayyile kuvvesine çok şey borçludur. İbn Miskeveyh'in eserleri arasında, onun nübüvvet teorisini ele alan en kapsamlı kaynak, *el-Fevzü'l-aṣġar* olup eserin son bölümünde bu mesele etraflıca işlenir.[7] Bu eserde, Tanrı ve Nefs konularını ardı ardına ele aldıktan sonra, nübüvvet konusuna yer verir. Yer yer eksik ve dağınık bir eser olmasına rağmen *Risâle fi'n-nefs ve'l-ʿaḳl*'da[8] ve İbn Miskeveyh'e atfedilen kısa bir eser olan *Kitâbü'l-ʿAḳl ve'l-maʿḳūl*'da[9] mütehayyile kuvvesi ile nübüvvet

[5] İbn Miskeveyh, Büveyhî hükümdarı (978-983) Adududdevle 'nin hizmetindeydi ve bir tarihçi olarak asıl katkısı *Tecâribü'l-ümem ve teʿâḳıbü'l-himem*'dir; bkz. İbn Miskeveyh. *Kitāb Tajārib al-Umam* .H. F. Amedroz ve E. D. S. Margoliouth, 7 cilt. (Kahire-Oxford-Londra, 1914-21); bkz. Miskeveyh, İbn Miskeveyh Tarihi. L Caetani, (Leiden-Londra: 1901-17); İngilizce tercüme için bkz. L F. Amedroz ve E. D. S. Mugoliouth (1920-1), C. IV, V, VI.

[6] İbn Miskeveyh'in *Tehẕîbü'l-aḫlâḳ'ı* Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inin yeniden üretimi olsa da Platon'un "akıl, öfke ve şehvet" üçlemesi ile "hikmet, iffet, şecaat ve adalet" olan dört erdemini içerir. Richard Walzer "Some Aspects of Miskawayh's Tahdhīb Al-Akhlāq", içinde R. Walzer, *Greek into Arabic Essays on Islamic Philosophy* (Oxford: Bruno 1962), ss.220-35. (Tehẕîbü'l-aḫlâḳ'a tam referans için not 11'e bakınız.)

[7] İbn Miskeveyh, *Kitāb al-Fawz al-Asghar* (Le petit livre du Salut), ed. Sālih ʿUdaymah, Fransızca çev. ve Roger Arnaldez'in notları (Tunus: al-Mu'assasah al-Waṭanīyah li et-Tarjamah wa al-Tahqīq wa al-Dirāsāt, Bayt al-Hikmah, 1987); İngilizce çeviri için bkz. J. W. Sweetman, "al-Fawz al-Asghar: The Shorter Theology of lbn Miskawaih," J. W. Sweetman, Islam and Christian Theology. 2 cilt (Londra: Lutterworth Press. 1945). cilt ben, pt. ben, 84-185. Çoğu alıntı Sweetman'ın çevirisini takip eder; ancak bazı bölümler doğrudan Arnaldez'in Arapça baskısından çevrilmiştir. (Bundan sonra, el-Fevz el-Asghar).

[8] Miskawayh, Maqalah li al-Ustadh Abi 'Ali Miskawayh fi al-Nafs wa al-Aql (Treatise by Miskawayh "On the Soul and the Intellect"), in Muhammad Arkoun, ed., "Deux épîtres de Miskawayh; édition avec introduction et notes," Bulletin d'études orientales 17 (1961-2): 20-65 (Arapça numaralandırma, 10-55); aynı metnin ikinci baskısı için bkz, Maqalah li al-Ustadh Abi 'Ali Miskawayh fial-Nafs wa al-'Agl (Treatise by Miskawayh "On the Soul and the Intellect"), in Dirasat wa Nuş uş fi al-Falsafah wa al-Ulum inda al-'Arab, ed. 'Abd al-Rahmän Badawi, *Studies and Texts on Philosophy and Sciences by Arabs*. (Beirut: al-Mu'assasah al-'Arabīyah li al-Diräsät wa al-Nashr, 1981), 57-97 (bundan sonra *Risâle fi'n-nefs ve'l-ʿaḳl*). Bu çalışma, format olarak Orta çağ tartışmalarının metinlerine benzer; Miskeveyh, kendisine isimsiz bir muhatap tarafından yöneltilen soruları yanıtlamaktadır. Bu eser, çağdaşlarından biri olan Ebî Hayyan et-Tevhidî (ö. 414/ö. 1023); bkz. M. Arkoun, "L'humanisme arabe au IVe / Xe s. d'après le Kitab al-Hawâmil wal-Shawâmil," Studia Islamica 14 (1961): 73-108 and 15 (1962): 63-87 (ilk bölüm et-Tevhidi üzerine bir çalışma, ikincisi ise İbn Miskeveyh üzerinedir.)

[9] Miskawayh, *Risalah min Kitab al-'Aql wa al-Ma'qul* (Epistle From the Book on the Intellect and the Intelligible), in Muḥammad Arkoun, ed., "Notes et documents. Miskawayh: De l'intellect et de l'intelligible," Arabica 11 (1964): 83-87; Fransızca tercümesi için bkz. Grégoire Cuvelier, "Notes et documents: Le

teorisinin rolü ve işlevi hakkında bilgiler mevcuttur. İbn Miskeveyh'in ahlâkî çalışması *Tehẕîbü'l-aḫlâḳ* ta[10] da aynı bilgilere yer verildiği gözlemlenmektedir.

İbn Miskeveyh'in mütehayyile kuvvesi hakkındaki tartışmalarını tam olarak anlamak için, bu yetiyi ortaya çıktığı daha genel çerçevede değerlendirmek gerekir. Özellikle onun bilgi anlayışı ve bilişsel süreçler teorisi, onun vahiy teorisinin tüm epistemolojik arka planını temsil eder. İbn Miskeveyh'in bilgi teorisinin temel özelliklerinden biri, onun iki yönlü olmasıdır. Bu arada, iki birbirini tamamlayan zihinsel aşama selefi Fārābī'nin önerdikleriyle büyük benzerlikler taşır: (i) Yükselen aşama (urūc), yani tümellerin bilgisine götüren doğal bir entelektüel ilerleme tipi bilişsel süreç ve (ii) inen aşama (nüzul), yani tümelleri tikeller düzeyinde, insan aklı veya zekâsı düzeyine indiren ve belirli bir şekilde açığa çıkaran türevsel tipte, bir bilişsel süreç. İki benzer bilişsel süreç, İbn Miskeveyh epistemolojisinin merkezinde yer alır ve hem tümelleri hem de ilâhî konuları kavrama olasılığını açıklar.[11] İbn Miskeveyh'in çalışmasında, bu iki süreç arasında var olan temel fark, kişinin elde etmeye çalıştığı bilgi türünde veya ulaşılabilir bilgi türünde değil, öncelikle bilginin kendiliğinden edinilmesinin doğasında yatmaktadır.

Bu süreçler, insan ruhunun faaliyetlerine atfedilir. Aklî nefse götüren ve insan idrakinin kalbinde yer alan bu saiklerden biri de yükselme hareketidir. Bu şemanın merkezinde, Fārābī'nin, metafiziği Neoplatonik detaylandırmasından bu yana çok revaçta olan yaygın bir psikolojik teori, yani aşağı yukarı yeniden eklemlenmiş bir Aristotelesçi şema vardır. Latince adı *De Anima* adıyla bilinen Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'de (Peri Psuchen), ruhun sayısız yetileri, yani beslenme, duyumlama, hareket etme, arzulama ve çeşitli bilişsel yetilerin hepsi kendilerini yükseltme ve nihai amaçlarına, rasyonel ruha ve nihayetinde akla (nous) doğru ilerleme eğilimi ile donatılmış görünmektedir.[12] İbn Miskeveyh'in eserinde de ruha, iç duyular veya insan nefsine ait olan melekeler de dâhil olmak üzere, buna benzer birtakım melekeler atfedilir.

İç duyular genellikle, çoğunlukla beş dış duyuyla uyum sağlamak adına, klasik beşli bir bölünmeye tabi tutulmuştur ki bu, büyük olasılıkla, ilk olarak İbn Sīnā'nın eserlerinde ortaya çıkan bir ayrımdır, çünkü Fārābī'nin eserlerinde böyle bir ayrıma rastlanmamaktadır.[13] Ancak İbn Miskeveyh, açık bir beşli bölünme benimsemez.[14] Aksine, içsel duyular (i) hissi müşterek,[15] (ii) mütehayyile ya da vehm yetisini, (iii) hafızayı ve son olarak (iv) düşünceyi (fikr)[16] içeren bir tablo sunar. İbn Miskeveyh, ruhun tüm yetilerini birincil organa, yani kalbe yerleştiren Fārābī'nin aksine, bu melekelerin çoğunu beyinde konum-

'livre de l'intellect et de l'intelligible' de Miskawayh. Présentation et essai de traduction," Arabica 37 (1990): 115-122; bkz. Idem, "Les Textes inédits » attribués à Miskawayh. Présentation et traduction," Revue philosophique de Louvain 87 (1989): 215-34. İngilizce çevirisi için bkz. R. Marcotte, "The Risalah fi al-'Aql wa al-Ma'qul of Ibn Miskawayh: An Epistle On the Intellect and the Intelligible," Islamic Culture 70 (1996): 1-17. Nitelikleriyle ilgili sorunlar henüz çözülmemiş olduğundan, bu son çalışma bu çalışma için kullanılmayacaktır. (Bundan sonra *al-ʿAḳl ve'l-maʿḳūl*).

[10] Miskawayh, *Tahdhib al-Akhlaq wa Ta'thir al-Araq* (The Refinement of Character), ed. Constantine K. Zurayk (Beirut: American University of Beirut, 1966); İngilizce tercümesi için bkz. Miskawayh, The Refinement of Character. A Translation from the Arabic of Aḥmad Ibn Miskawayh's "Tahdhib al-Akhlaq," çeviri, C. K. Zurayk (Beirut: American University of Beirut, 1968). Mevcut olan Fransızca tercümesi için bkz. Miskawayh, *Traité d'éthique*, çeviri, mukaddime ve notlar: Muhammad Arkoun (Damas: Institut français de Damas, 1988). (Bundan sonra, *Tehẕîbü'l-aḫlâḳ*).

[11] *al-Fawz al-Asghar*, III, 3, 125 (Sweetman'ın terc., 169) ve III, 4, 127 (Sweetman, 171).

[12] Aristoteles *De Anima*, (414a29-31) çev. W. D. Ross, *The Works of Aristotle*, ed. WD Ross (Oxford: Clarendon Press, 1931), cilt. 3.

[13] al-Fārābī, *Kitāb Ārā' Ahl al-Madīnah al-Faḍīlah* (Book on the Opinions of the People of the Virtuous City), ed. Albert N. Nādir, 5th ed. (Beirut: Dār al-Mashriq, 1985), 87-91 (bundan sonra, el-Medînetü'l-fâżıla). el-Medînetü'l-fâżıla'nın İngilizce tercümesi için bkz. Al-Fārābī *On the Perfect State* (Mabādī Ārā' Ahl al-Madīnah al-Faḍīlah), ed. ve çev. R. Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985). İbn Sīnā için bkz. Ibn Sīnā, *Najāt min al-Gharq fi Baḥr al-Dalālāt* (Salvation of the Immersion in the Sea of Errors), ed. ve giriş Muḥammad Dānish-Pazhūh (Tehran: Intishārāt-i Dānishgah-yi Tihrān, 1364/1985), pt. 2,-328-30 (Bundan sonra, en-Necât); *Avicenna's Psychology; an English Translation of "Kitab al-Najāt*," Book II, Chapter VI, ed. ve notlar Fazlur Rahman (London: Oxford University Press, 1952), 30-1.

[14] Beşli ayrım İbn Sina'nın eserinde bulunur: (i) hiss-i müşterek, (ii) hayal-tasavvur, (iii) vehm, (iv) mütehayyile kuvvesi ve (v) hafıza; bkz. İbn Sīnā, al- *Najāt*, II, 328-30; bkz. Rahman, *Avicenna's Psychology*, 30-1.

[15] Bu, sağduyu ifadesi ile ilişkilendirilen popüler anlamla karıştırılmamalıdır; bu nedenle, bu felsefi bağlamda belirli bir iç duyuya atıfta bulunur. *al-Fawz al-Asghar*, III, 3, 125 (Sweetman'ın terc., 169); bkz. İbid. III, 4, 127 (Sweetman, 171, 171 n.28).

[16] *al-Fawz al-Asghar*, III, 3, 125 (Sweetman'ın terc., 169); bkz. İbid. III, 4, 127 (Sweetman, 171, 171 n.28).

landırır.[17] İbn Miskeveyh'in mütehayyile kavramını incelemenin zorluklarından biri, daha sonra açıklığa kavuşacağı gibi, onun mütehayyile ve vehm yetilerinin işlevleri arasında net bir ayrım yapmamasıdır. İbn Sīnā'da da bu ayrım gözlemlenmektedir.

İbn Miskeveyh, ruhun farklı yetileri arasında, nihayetinde akla götüren ayrı bir hiyerarşi kurar. Bu yetilerin her birine belirli işlevler atfeder. Öncelikle, beslenme ve hareket etme yetileri gibi, hayvani ruhun yetilerinin aksine, ruhun yüksek yetilerinin ilki, (i) hissi müşterektir. Başlangıçta, Aristoteles "duyu" ile "duyu organı" arasında bir ayrım yapar, oysa "duyuya yönelik nesneyi madde olmadan alabilen" şey duyudur.[18] Aristoteles bu ayrımla, daha sonraki şarihleri, duyulardan gelen verileri ayırma kabiliyetini belirli bir üstün yetiye atfetmeye teşvik etmiştir. Hissi müşterek, ruhun insani yetilerinin en aşağısı olmasına rağmen yine de bir suret ile tanımlandığı için herhangi bir fiziksel organdan farklıdır.[19] İbn Miskeveyh'e göre, hissi müşterekin algılama biçimi, dış duyuların aksine, dış duyuları etkileyen eksikliklerden uzaktır. Bu nedenle, bu yeti, kaynağını dış duyular düzeyinde bulan duyusal algılardan (mahsusat) kaynaklanan tüm gelen verileri bir kerede algılamaya muktedirdir.[20] Daha sonra, bireysel duyu organlarının her birinden aldığı tüm belirli duyulur izlenimleri sıralayabilir.[21] Bunu, kendisi bir form olduğu için aldığı sayısız formları karıştırmadan veya değiştirmeden başarır. Bu aşamada, duyulur algıların biçimleri yalnızca alınır, toplanır ve ayıklanır. Kısacası, bu yetinin faaliyeti, herhangi bir değerlendirme faaliyeti olmadığı için, sıralama yeteneği ile sınırlıdır. Bu yetiye ek olarak İbn Miskeveyh, akıl veya akıl (akl) yetisine götüren aşamaları oluşturan en az üç yetiyi daha sayar.

(ii) Mütehayyile veya vehm kuvvesi, bu hiyerarşi içinde ruhun bir sonraki yetisidir.[22] Ancak bu yetiye en az iki farklı isim veren İbn Miskeveyh'in mütehayyile kavramının çözümlenmesinde ilk güçlük bu aşamada karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, *el-Fevzü'l-aṣġar*'da bu yeti, mütehayyile kuvvesi veya tahayyül olarak tanımlanır; burada vehm yetisi, onun nefsin yetileri sınıflandırmasına dâhil edilmemiştir. Bir pasajda, ruhun melekelerinin yükselme sürecini, (i) hissi müşterek, (ii) mütehayyile, (iii) hafıza, (iv) fikir - hem düşünme (raviyah) hem de dikkat (teveccüh) ve nihayet (v) düşünme (reason/fikr) veya akıl (intellect/akl) yetisini içeren bir süreç olarak tanımlar.[23] İbn Miskeveyh, aynı eserde başka bir yerde, aynı yükselme sürecini anlatır, ancak hafıza yetisini atlar.[24] Eserin devamında bu sürece paralel olarak, tersine çevrilmiş bir hiyerarşi öneren tamamlayıcı bir nüzul süreci tasvir etmeye devam eder, yani (ii) fikr kuvvesinden başlayıp (i) mütehayyileye giden ve nihayet dış duyu ile biten bir süreç şeklinde anlatır.[25] Bununla birlikte, yine bir başka eseri *Risâle fi'n-nefs ve'l-ʿaḳl*'da duyular ve düşünce arasında bir aracı olan mütehayyile kuvvesi, geleneksel olarak bilinen vehm kuvvesi ile değiştirilir. *el-Fevzü'l-aṣġar*'ın kısaltılmış bir versiyonu olan bu son çalışmada yer alan hiyerarşi, ruhun yetilerini şu şekilde sıralar: Dış

[17] A.g.e., III, 3, 124-5 (Sweetman, 168-9); bkz. *al-Madīnah al-Faḍīlah*, 88-9. Ruhun melekelerinin kalpteki yeri Aristotelesçidir; bkz. Sweetman, Islam and Christian Theology, 168 n.7; ancak ancak beyindeki yeri Galen'in çalışmasında bulunur; bkz. Teun Tieleman, *Galen ve Chrysippus on the Soul Argument and Refutation in the "De Placitis"* Books II-III (Leiden: E. J. Brill, 1996), 55-65. Galen, küçük bir risalesinde, "arzu yetisi ciğerde, öfke yetisi kalpte ve idrak kabiliyeti (fikriyah) beyindedir" der; bkz. Galen, "Min Maqālah li-Jālīnūs fī an Quwā al-Nafs Tawābi li-Mizāj al-Badan (From Galen's Treatise on the Faculties of the Soul Dependent on the Bodily Mixtures)," in Badawī, Dirāsāt wa Nuṣūṣ fī al-Falsafah, 183.

[18] De Anima, 424a.16-30 and 425b 23-6; bkz. I. N. Mattock, "Hiss," *Encyclopaedia of Islam*, new ed. (Leiden: E. J. Brill, 1959-), vol. 3 (1971): 509a-b.

[19] *al-Fawz al-Asghar*, III, 2, 124 (Sweetman, 169).

[20] A.g.e., III, 2, 123 (Sweetman, 167).

[21] A.g.e., III, 3, 125 (Sweetman, 169); bkz. *al-Nafs wa al-ʿAql*, 65 (Arkoun, 19).

[22] "İbn Sīnā'nın önerdiği kadar karmaşık bir şey olmamasına rağmen (Fārābī'ye benzer) belirgin bir ayrım olmadığını belirtmek önemlidir; bkz. Black, "Estimative (Wahm) in Avicenna," 219-58.

[23] *al-Fawz al-Asghar*, III, 3, 125 (Sweetman, 169). Prof. Marmura, Arapça ruyah terimini bu şekilde müzakere edilebileceğini, ancak bunun bir yazım yanlışı veya raviyah için bir basım hatası olduğunu düşündüğünü de belirtir. Bu doğru okuma gibi görünüyor ve R. Arnaldez'in baskısı, aynı şekilde hecelenen pasajların çoğunda yanıltıcıdır.

[24] Şimdi esas olarak iç duyular; (i) hiss-i müşterek, (ii) tahayyül, (iii) fikir ve son olarak (iv) akıl veya akıldan (akl) oluşmaktadır.

[25] *al-Fawz al-Asghar*, III, 4, 127 (Sweetman, 171).

duyular; (i) hissi müşterek; (ii) vehm ve son olarak, (iii) fikr/reason veya akıl.[26] *Risâle fi'n-nefs ve'l-ʿaḳl*'da hafıza yetisinin ihmal edilmesi, *el-Fevzü'l-aṣġar*'da bulunan psikolojik şemanın basitleştirilmesine bağlanabilir. Fakat İbn Miskeveyh'in bununla ilgili hiçbir açıklaması yoktur. Önceki çalışmada, bilişle ilişkili tüm yetiler arasında var olan karmaşık ilişkilerin ne olduğunu açıklamak için neden hiçbir çaba gösterilmediği açık değildir. Bu iki esere göre hem vehm hem de mütehayyile kuvveleri bazen zikredilmese de, her ikisine hissi müşterek ile akıl arasında aracılık rolü yüklenmiştir, ancak yine de bunlar birbirlerinden bağımsızlardır. İncelenen çalışmaya bağlı olarak, bu iki yeti birbirinin yerine geçebilir gibi görünmektedir. Bu nedenle, İbn Miskeveyh'in ikisi arasında önemli bir ayrım yaptığı şüphelidir. Bu, onu İbn Sînâ geleneğinden ayırır. Mütehayyile kuvvesi, onun nübüvvet teorisinin temel bir unsuru gibi görünse de, ne kendisine atfedilen *Risâle fi'n-nefs ve'l-ʿaḳl* adlı eserde ne de insanın psikolojik yapısını ayrıntılı olarak ele aldığı *el-Fevzü'l-aṣġar*'da bu hususa değinmiştir.

II. FĀRĀBĪ VE MÜTEHAYYİLE KUVVESİ

İbn Miskeveyh'in kendi nübüvvet teorisi için gerekli olan mütehayyile kuvvesini daha iyi anlamak için öncelikle Fārābī'ye dönmek gerekir. Bazı akademisyenler, Fārābī'nin bilgi teorisine dikkati çekmiş ve onun tabiatı ve işlevi hakkındaki anlayışını ve bununla ilgili akıl problemini analiz etmişlerdir.[27] Walzer, mütehayyile kuvvesine ve Fārābī'nin vahiy teorisindeki mütehayyile kuvvesinin rolüne dair bir çalışma yapmıştır.[28] Fārābī, *Kitābü Ārāʾi ehli'l-medīneti'l-fāżıla* adlı eserinde, insan nefsinin iç duyularını birkaç bölümde tartışır ve mütehayyile kuvvesi ile onun nübüvvetin ortaya çıkışındaki rolüyle ilgili pasajlara yer verir.

Fārābī'nin psikolojisinin yapısı, İbn Miskeveyh'in eserlerinde yankı bulacak olan nefsin kuvvelerinin hiyerarşisini de ortaya koymaktadır. Duyular ve dış algılar, ruhun alt kuvveleri arasında ortak duyu (hiss-i müşterek) tarafından yönetilen bir gruptur. Ruhun bu alt kuvvesine hükmetmek kendisi akıl tarafından yönetilen, ruhun en yüksek melekeleri olan mütehayyile kuvvesinin işidir.[29]

Fārābī, ruhu oluşturan kısımların haritasını çıkarırken, bu içsel yetilerden birine, akıl âleminin ötesinde uzanan bir tür bilgi edinme olasılığını atfetmeye çalışmakla ilgilenir. Aslında bu, vahiy için felsefi bir açıklamanın sağlanabilmesi için bir zorunluluktur. İnsan ruhunun kendisinde vahiy için bir yer bulmaya ihtiyacı vardır. Ruhun içsel yetilerine ilişkin felsefi analizini motive edenin ve altında yatan şeyin bu dini zorunluluk olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Kaynağını vahiyde bulan bilgi, Fārābī'nin anlatımıyla, içsel melekelerden birinden kaynaklanabilir. Böyle bir alıcı yeti özellikle uyarılabilir ve duyarlı olmalıdır: Bu, mütehayyile kuvvesidir.[30] Fārābī'nin *el-Medīnetü'l-fāżıla*'da, Yunanca *Fantazya*[31]'ya karşılık gelen mütehayyile kuvvesi, duyu-algısı (ḥāssa) ile bilinç (natika) arasında temsil faaliyetlerinden sorumlu bir ara yetidir.[32] Mütehayyile kuvvesi, kendi faaliyetleri

[26] Bu eserde duyulara bağlı olan vehm yetisidir (al-vahm tābi ʿli al-ḥiss); bkz. *al-Nafs wa al-ʿAql*, 65 (Arkoun, 18-9).

[27] Fārābī'nin bilgi kavramının temel unsurlarına genel bir bakış için bkz. Richard I. Netton, *Al-Fārābī and His School* (London-New York: Routledge, 1992), esp. 31-54. Akıl meselesiyle ilgili olarak, bkz. Herbert A. Davidson, " Al-Fārābī and Avicenna on the Active Intellect," *Viator* 3 (1972): 109-70; bkz. Rahman, *Prophecy in Islam*, 11-29.

[28] Richard Walzer, "Al- Fārābī's Theory of Prophecy and Divination," in *Greek into Arabic*, 206-19. Onun nübüvvet teorisi üzerindeki olası Yunan etkilerinin bir tartışması için bkz. A.g.e, 207, 210.

[29] Akıl yetisi herhangi bir bedensel organda yer almıyor gibi görünürken bu içsel yetilerin tümü, birincil organ olarak kabul edilen kalpte bulunur; bkz. *al-Madīnah al-Faḍīlah*, 88-89. Fārābī'ye göre beyin bir şekilde kalp tarafından yönetilir; bkz. age, 92, 96.

[30] Bkz. Bölüm 24 Rüyaların Sebebi Hakkında ve Bölüm 25, Vahiy, Nübüvvet ve Ru'yet Hakkında, bkz. Sırasıyla ibid., 108-13 ve 114-6.

[31] Aristoteles'e göre mütehayyile kuvvesi, "o zaman hayal gücü, işler haldeki duyumun etkisi altında ortaya çıkan bir hareket haldeki duyumun etkisi altında ortaya çıkan bir hareket olsa gerektir. Ama duyuların başında görme duyusu geliyor diye, "hayal gücü" [*phantasia*] "ışık" [*phôs*] sözcüğünden türetilmiş çünkü ışık yoksa görmek de yok." Bkz. De Anima, 429a2-4. [Türkçe çeviri için bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019, s.185.]

[32] *el-Medīnetü'l-fāżıla*, 108. Aristoteles'e göre mütehayyile kuvvesi, algılama eylemi ile söylemsel düşünme arasında yer alan bir yetidir: " Duyular olmadan hayal gücü ortaya çıkmaz, hayal gücü olmadan da yargı olmaz." Bkz. De Anima, 427b14-6. [Türkçe çeviri için bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine,* s.179.]

olan kendi başına bir yetidir. Mütehayyile kuvvesinin bazı faaliyetleri, Aristoteles geleneğinde bulunanlara benzer: (i) Duyu-algısı etkinliklerinin bir sonucu olarak kendi üzerinde yapılan izlenimleri korur ve (ii) ruh içinde (doğru veya yanlış) temsiller üretmek için algıladığı görüntüleri birbirine bağlar veya ayırır.[33]

Bu yetilere ek olarak, Fārābī'nin psikolojisi, hayal gücü yetisinin (Aristotelesçi gelenekte bulunmayan) başka bir etkinliğini açıklamaya yardımcı olan daha sonraki bazı Neo-platonik gelişmeleri içerir: (iii) Daha sonra mantıklı görüntülere dönüştürülebilen temsilleri rasyonel yetiden alma yeteneği.[34] Mütehayyile kuvvesine atfedilen bu yeni faaliyet, -onu Yunan düşüncesinin sonraki bir gelişimi olarak gören- Walzer tarafından *Fantazyanın* "çifte yönü" olarak tanımlanır.[35] Mütehayyile, vahiy yoluyla aldıklarını hem bilinçsiz düzeyde, örneğin rüya ile hem de bilinçli düzeyde, örneğin peygamberlerin rü'yetleriyle meydana gelen temsilleri kullanarak yeniden üretebilir hale gelir. Mütehayyile kuvvesinin yeni faaliyeti ya da işlevi, onun "taklit" etkinliği ya da istendiğinde "zihinsel suretlere" başvuran benzeşmeye çalışan bir etkinliktir. Aristoteles'in ima ettiği gibi, bu taklitçi faaliyet mütehayyile kuvvesine aittir.[36] Mütehayyilenin alıcı karakteri, onu yalnızca mevcut formları temsil etmeye değil, aynı zamanda yenilerini yaratmaya muktedir kılar.[37] Mütehayyile kuvvesinin bu suretleri akla getirme ve akıl yetisinden alabileceklerinin temsillerini üretme yeteneği, Fārābī'nin vahyin gelişine akılcı temeller atmasını mümkün kılar.[38] Bu sonraki gelişmelerin (muhtemelen daha sonraki Neo-platonik mistik unsurların) ortaya çıkışını gören bir bağlam yoktur, ancak Fārābī bu sonraki gelişmeleri kendi felsefi ve teolojik çerçevesine dâhil eder. Taklit faaliyetine ek olarak, mütehayyile kuvvesi, (iv) metafizik gerçeklere erişme ve bunun üzerine onları maddi biçimlere, yani vahiy yoluyla algıladıklarının suretlerine veya temsillerine dönüştürme yeteneğine sahiptir.[39] Dolayısıyla mütehayyile kuvvesi, (iii) alıcı gücünün bir sonucu olarak, artık bu yetiye yansıyan metafizik gerçeklere erişebilecek durumdadır. Daha sonra, bu metafizik gerçeklerin suretlere, temsillere veya sembollere çevrilmesi süreci zorunlu olarak gerçekleşir, çünkü mütehayyile kuvvesi, tabiatı gereği, kendisini yalnızca duyulur suretler yoluyla ifade edebilir, yani, duyulurlardan soyutlanmış suretler veya biçimlerle çalışır.

Fârâbî'nin eserlerinde vahiy ve kehanet (kâhine) her ikisi de mütehayyilenin faaliyetlerine dayanır. Sadece alma yeteneğine değil, aynı zamanda taklit etme sürecini de metafiziksel düzeyden alınan şeyi yeniden üretme yeteneğine de bağlıdır. Sonuç olarak, vahyin, yani peygamberlerde olduğu kadar kâhinlerde de gerçekleşebilmesi için bu yeteneğin bazı kişilerde diğerlerinden daha gelişmiş olması gerekir. Bu nedenle bazı bireyler aşırı gelişmiş bir mütahayyile kuvvesine veya "peygamberi bir tahayyül gücüne" sahip olurlar. Bu özel tahayyül türü, bir yandan, (a) içsel yatkınlıkları onları gelişmeye ve bu yetiden yararlanmaya önceden hükmeden ve diğer yandan, bu aşırı gelişmiş yetinin ortaya çıkışı, ek olarak, kıs-

[33] *el-Medīnetü'l-fāżıla*, 108. Aristoteles için mütehayyile kuvvesi, (i) görüntüleri akla getirme sürecidir; bkz. De Anima, III, 3, 427a1; sonuç olarak, duyuma özgü olan mütehayyile olmadan gerçekleşemez, "… duyum olmadan meydana gelmez, duyumsayanlarda ortaya çıkar ve duyumun yöneldiği şeylere yöneliktir," 428b11-3. [Türkçe çeviri için bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine,* s.183.] Duyularla olan içsel ilişkisi nedeniyle, mütehayyile kuvvesi (ii) " bunlar kah doğru kah yanlıştır," 428b16-7. [Türkçe çeviri için bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine,* s.185.] (bkz. 428al 1-2 and 18-9; 428b2-3).

[34] Aristoteles'te bunun tersi gerçekleşir: hayal gücü bir hareket türüdür, "bu hareket zorunlu olarak (a) duyumdan ayrı olarak var olamaz, (b) algıladığımız zaman dışında var olamaz", 428b14-6.

[35] Walzer, "Al-Farabi's Theory," 211-12.

[36] Aristoteles, "Ruh bu yüzden asla hayalsiz akletmez… imgeler, algının içerikleriymiş gibi hizmet eder" diye yazar, bkz. De Anima, 431a16.

[37] Örneğin, anımsatıcı süreç - taklit yoluyla görüntülere başvurmak mümkündür: " hayal gücünün yargıyla ve akletmeyle aynı şey olmadığı açık, zira ilki ne zaman istesek bizim elimizde olan bir haldir." 427b16-9. [Türkçe çeviri için bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine,* s.179.]

[38] Walzer, "Al-Farabi's Theory," 211-13. Bu anlamda, görünüşe göre Platon tarafından insan dünyasının belirli öğeleri ile İdealar dünyası arasında var olan ilişkiyi açıklamak için kullanılan Yunan *mimesis*'ine (taklit) karşılık gelir, örneğin zaman kavramı (aynı zamanda estetik teorilerde de bulunur). Platon ve Aristoteles için bkz. W. L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion* (New Jersey: Humanities, 1980), sırasıyla 44b ve 359a. Aynı zamanda, örneğin şiirsel yaratıcılıktan sorumlu olan "bileşik mütehayyile kuvvesi" denen şeyi de açıklayabilir; bkz. Black, *Logic and Aristotle*, 204.

[39] Walzer, "Al-Farabi's Theory", 211. Walzer, "onun açıkça Yunan kökenli olduğunu" varsaysa da, hayal gücünün bu yüksek faaliyetlerinin izini Yunan kaynaklarına kadar izleyememiştir, age, 213. (yazarın düşüncesi).

men (b) rasyonel yetinin veya faal (fa'al) aklın hayal gücü üzerindeki etkisi tarafından belirlenecek olanlarda bulunur.[40] Faal akıldan mütehayyile yetisine feyezan eden bu taşma, ruh ile vahyedilen hakikatler arasında bir dolayımın varlığını garanti eder; ama daha da önemlisi, bu yayılma süreci, hayal gücü yetisini ilâhî meseleleri ve vahyi almaya yönlendiren ve mümkün kılan yönetici güçtür.[41]

Sonuç olarak, mütehayyile kuvvesi artık yalnızca (i) duyulardan alınan suretleri ve izlenimleri muhafaza edebilen, (ii) duyulurlardan soyutladığı suretleri veya biçimleri birleştirip ayırabilen ve (iii) girdileri akli kuvveden alabilen bir yeti değildir. Ayrıca melekī âlemden alabildiği formlar yoluyla tümellere vahiy yoluyla erişme (iv) kabiliyetine de sahip bir melekedir. Peygamberî mütehayyile kuvvesinin işlevi, peygamberlerin alma ayrıcalığına sahip olduğu verileri yeniden üretmektir. Bu yeti, verileri taklit yoluyla duyulur biçimlere dönüştürerek yeniden üretir. Dolayısıyla, İlk Sebep gibi şeylerin, maddi olmayan varlıkların, göksel düzenin veya geçmiş, şimdiki ve gelecekteki olaylar gibi tümel gerçeklerin vb. belirli anlamsız sembolleri veya suretleri şeklinde ortaya çıkan verilere mantıklı bir varlık sağlar.[42] Bu felsefi unsurlar, daha sonraki İslami gelişmeler için ve daha da önemlisi, İbn Miskeveyh'in nübüvvet sürecinde hayal gücünün rolüne ilişkin kendi tartışması için bir arka plan oluşturmaktadır.

III. İBN MİSKEVEYH PSİKOLOJİSİNİN ARİSTOTELESÇİ UNSURU

Şimdi *el-Fevzü'l-aṣġar* adlı eserindeki İbn Miskeveyh'in analizine dönersek, ilk olarak mütehayyile kuvvesinin farklı duyulardan kaynaklanan biçimleri toplamaktan sorumlu yetiden bir girdi gerektirdiği gerçeğini dikkate almak gerekir: Bu yeti, doğal olarak, ortak duyudur (hiss-i müşterek). Bu yetinin ve ruhun diğer tüm yetilerinin merkezini kalp olarak gören Fārābī'nin aksine;[43] bu son yetide toplanan formlar, daha sonra, İbn Miskeveyh'in bize söylediğine göre, faaliyetleri beynin ön boşluğunda bulunan daha yüksek mütehayyile kuvvesine iletilir. Ancak İbn Sīnā'nın psikolojisinde belirli vücut organları ve beyindeki belirli yerler insan ruhunun kuvvelerine atfedilecektir.[44] İbn Miskeveyh'in eserinde, hiss-i müşterek tarafından soyutlandıktan sonra duyuların- duyuların nesnelerinin- temsil edilmesinden sorumlu olan, mütehayyile kuvvesidir. Bir sonraki yeti gibi, hayal gücü de duyu verilerinden gelen girdiye dayanır; sonuç olarak, görüntüleri veya temsilleri manipüle eder ve bu nedenle, bir dereceye kadar bir tür maddeselliğe katıldığı söylenebilir.[45] Zihinde meydana gelen temsiller, suretler olarak maddi temsillerinden ayrılamaz bir biçime büründükleri için yani esasen (ama münhasıran değil) görsel oldukları için maddi (heyûlânî) temsiller olarak kalırlar. Zihin aktif olarak herhangi bir şeyin farkında olduğunda, suretlerle birlikte mutlaka farkındadır. Dahası, Aristoteles bile suretlerin aslında maddeden oluşmamaları dışında duyusal içerikler gibi olduğundan bahsetmişti.[46] Vehm kuvvesinin, büyük olasılıkla, mütehayyile kuvvesine denk olarak alındığı bir pasajda İbn Miskeveyh, mütehayyile kuvvesinin "bu biçimleri mevcut ve bu tahmin/vehim yetisinden dışsal (hariç) bir şekilde vehmettiğini açıklar."[47] Mütehayyile kuvvesi, işlevini yerine getirmek için hiss-i müşterek tarafından emrine verilen maddi suretleri alır ve onları cisimsellik, yani gerçek dışsal maddesellik olmaksızın hayata geçirir.[48]

---

[40] *el-Medīnetü'l-fāżıla*, 114, 115.
[41] Fârâbî'ye göre, en yüksek mükemmelliğe ulaşanların ruhları, faal akla ancak öldükten sonra katılır; bkz. Walzer, "Al-Farabi's Theory", 210 n.2.
[42] Age., 214-15.
[43] *al-Fawz al-Asghar*, III, 3, 125 (Sweetman, 169); bkz. *el-Medīnetü'l-fāżıla*, 88-9; Fārābī, İskender'in Aristoteles'in psikolojisini yorumlamasını benimser; bkz. Walzer, "Al-Farabi's Theory", 209.
[44] Ibn Sina, *Avicenna's De Anima* (Arabic Text). *Being the Psychological Part of Kitab al-Shifa*, ed. F. Rahman (London: Oxford University Press), 45, 153; bkz. Rahman, *Avicenna's Psychology*, 31. Bazı Yunan yazarlar da aynı görüştedirler; bkz. Sweetman, Islam and Christian Theology, 169 n.4.
[45] *al-Nafs wa al-Aql*, 65 (Arkoun, 18-9); bkz. age., 75 (Arkoun, 30).
[46] *De Anima*, 431b14-5.
[47] *al-Nafs wa al-'Aql*, 65 (Arkoun, 18); bkz. age., 88 (Arkoun, 45).
[48] Age., 65 (Arkoun, 19).

Bu aşamada İbn Miskeveyh'in mütehayyile kuvvesi, daha önce Fārābī''nin eserlerinde bulunan Aristoteles'ten esinlenen işlevlerden çok da farklı olmayan iki ayrı işlevi izhar eder. Birincisi, (i) duyu algısı tarafından üzerinde yapılan izlenimleri koruma yeteneğine sahiptir ve ikincisi, (ii) ruhun iyiliği için daha önceden algıladığını yeniden sunma özelliğine sahiptir. Temsil etme yeteneği hem doğru hem de yanlış temsillerin üretilmesinden sorumlu olan iki tamamlayıcı faaliyete bölünebilir.[49] (a) Önceden algılanan suretleri (duyularla) yeniden gerçekleştirebilir ve onları, örneğin yabancı bir ülkedeki birinin zihnindeki temsili gibi, aklın emrinde duyu verileri haline getirebilir.[50] Ayrıca (b) emrindeki farklı toplanmış duyu-verilerini kullanarak bir temsili veya bir görüntüyü yeniden bir araya getirebilir ve bunun üzerine, önceden var olmayan yeni formlar yaratabilir.[51] Bu yaratıcı tahayyül yeteneği, örneğin uzak bir gezegenin yüzeyinde oturan bir adam veya bir Anka gibi dış dünyada eşdeğeri olmayan temsiller oluşturmasını sağlar.[52] Bu ikinci (b) işlev, hata ve yanılgılara en yatkın olanıdır. Depolanmış temsillerle oynayabilen ve bunları manipüle edebilen bu yeti, (i) yanılsamalar, (ii) sahte temsiller ve (iii) hoşlanılmayan hileler gibi zihinsel fenomenlerden sorumludur.[53] Bunlar İbn Miskeveyh'in mütehayyile kuvvesine atfettiği işlevlerden sadece ikisidir; daha sonra tartışılacak olan başka iki işlev daha vardır.

İbn Miskeveyh, iç duyuların bu yükselen şemasında yer alan ruhun diğer yetilerini saymaya devam eder. Daha sonra, ruhun melekeleri arasında (iii) hafıza veya hatırlama melekesi vardır. Bu yeti, daha sonraki bir ihtiyaç anında yeniden erişilmek üzere her şeyin depolandığı yetidir.[54] İbn Miskeveyh, hafızanın faaliyetlerini beynin arka boşluğuna yerleştirir.[55] Bu hafıza kuvvesi, mütehayyile kuvvesi gibi, her ikisi de hayvanlarda bulunduğundan yalnızca insanlığa özgü değildir.[56] Bir sonraki kuvve, (iv) fikir kuvvesidir ve bu, daha yüksek rasyonel kuvveye, yani akla yol açar. Bu fikir kuvvesine sadece insan sahiptir. İbn Miskeveyh'e göre, sadece insanoğluna bahşedilmiştir, çünkü bu yetenek, beynin arka kısmında yer alır, beynin bu kısmından hayvanlar mahrumdur.[57] Bu yeti, her ikisi de doğrudan akla (akl) yönelik olan, düşünme (raviye) ve dikkat (teveccüh) faaliyetlerinden sorumludur.[58] Ruhun yetilerinin bu hiyerarşisi içindeki fikir, alt tahayyül kuvvesi de dâhil olmak üzere, diğer tüm yetilere hitap eder.[59] Son olarak, İbn Miskeveyh psikolojisinin zirvesinde, insanın en soylu yetisi olan bilinç ya da (v) akıl yatar. Burada İbn Miskeveyh, tahayyül kavramının yerini bulduğu zahirî çerçevedeki aklın -ruhun bilmekten ve düşünmekten sorumlu parçasının-, mütehayyile kuvvesi de dâhil olmak üzere, diğer bütün melekelere hâkim olduğunu belirtmekle yetinecektir.[60] İnsanın yükseliş sürecinden sorumlu olan ilke, tikelden, yani duyulardan kaynaklanan yükselme (irtika) sürecinin buyruklarına uyar ve tümeller, yani saf akıl (nous) düzeyine ilerler. Kısacası, bu süreç, ruhun akıl ufkuna (akl) yükselmesinden ibarettir, bu sayede

[49] Tahayyülün (düşünce sürecinin zorunlu bir unsuru olarak) yer aldığı bu düzeye, hayvanlarda da mevcut olan "duyarlı bir mütehayyile kuvvesi"ne karşıt olarak, düşünce sürecinde yer aldığı sürece, "tartışmalı" bir mütehayyile kuvvesi denilebilir.

[50] Age., 65 (Arkoun, 19).

[51] Age., 65 (Arkoun, 18).

[52] Age., 65 (Arkoun, 18); bkz. *al-Fawz al-Asghar*, II, 2, 65-6 (Sweetman, 121); bkz. Muhammad 'Uthman Najāti, al-Dirasat al-Nafsaniyah inda al-Ulama' al-Muslimin (Psychological Studies by Muslim Thinkers), (Cairo: Dar al-Shuruq, 1414/1993), 77.

[53] al-Nafs wa al-'Aql, 65 (Arkoun, 18).

[54] al-Fawz al-Asghar, III, 3, 125 (Sweetman, 169).

[55] Age., III, 3, 125 (Sweetman, 169).

[56] Age., III, 3, 125 (Sweetman, 169).

[57] Yalnızca insan logos (akıl) ile donatılmıştır; bkz. De Anima, 433b29-30 ve 434a5-6; bkz. ibid., 427b6-10 ve 427b27-8; see al-Fawz al-Asghar, III, 3, 125 (Sweetman, 169-70).

[58] Aristoteles'e göre akıl kuvvesi insani nefse, yani bilen ve düşünen kuvveye aittir; bkz. De Anima, 429a10-11; see al-Fawz al-Asghar, III, 3, 125 (Sweetman, 169).

[59] Aristoteles'e göre akıl kuvvesi "Akletme ise duyumsamaktan farklı bir şey olduğuna göre ve hem hayal gücünün hem yargının akletme olduğunu…," De Anima, 427b27-8.

[60] al-Fawz al-Asghar, III, 4, 127 (Sweetman, 171) ve age., III, 3, 125 (Sweetman, 169); bkz. al-Nafs wa al-Aql, 65 (Arkoun, 18). Akledilirler tecrübe edilemezler ya da algılanamazlar, akıl gibi. Bkz. age., 75 (Arkoun, 30).

insan, kendisinde en yüksek, asil[61] ve nurlu olanın mertebesine ulaşır.[62] Nefsin yetkinliği, ancak onun düşüncelerini ve fikirlerini güçlendirmek ve ebedi hakikatlerin bilgisini elde etmek amacıyla içgörüsünü sürekli meşgul etmek için ömür boyu verdiği doğal mücadelenin bir sonucu olarak elde edilir.[63]

Zamanının geleneğini tevarüs eden İbn Miskeveyh, yaşayan bir geleneğin sahibidir. Günümüzdeki Yunan klasikleri, çoğu zaman, İbn Miskeveyh'in çağdaşları tarafından doğrudan bir kaynak olarak okunan klasikler olarak, onun sıklıkla atıfta bulunduğu, Grek düşüncesinin Aristotelesçi ve Neo-platonik yorumcuları (çoğunlukla Helenistik dönem) tarafından önerilen senteze dayalı eserlerdir. Dolayısıyla, Fārābī gibi İbn Miskeveyh de İslam filozoflarının insan ve peygamberlik bilgisi analizlerini etkileyen Aristotelesçi ve Yeni Platoncu ufuklardan ayrılma girişiminde bulunmamışlardır. İbn Miskeveyh'in psikolojik şemasında, akli kuvvelerin, yani aklın tüm potansiyellerinin gelişmesiyle sonuçlanan, alt yetilerin yüksek yetilere doğal bir yönelimi vardır.[64] Kısacası İbn Miskeveyh, alt yetilerin mükemmelliğe doğru içsel bir eğilim içinde bulunduğu evrimsel bir planı benimsemektedir. Dahası, aklın kendisi, insan ruhuna ait olan bu yetiler hiyerarşisine, sahip olduğu rasyonel yetinin hiyerarşikleştirilmesini sağlayan mükemmelliğe yönelir.[65] Akıl, içkin eğilimi vasıtasıyla, kendisini bilkuvve akıldan bilfiil akla, daha sonra kazanılmış bir akla ve nihayetinde son mükemmellik aşamasına, yani faal akla yükseltmeye muktedirdir.[66] Ayrıca aklın sağlamlığına katkıda bulunan Aristotelesçi denge (itidal) kavramı, İbn Miskeveyh'in *Tehẕîbü'l-aḫlâḳ*'ının tamamına hakimdir. Erdemlerin ortaya çıkmasından sorumlu olan itidal ilkesi, rasyonel düzeyde iş başındadır ve aklın doğru kullanımının değerlendirilebileceği bir kıstas haline gelir.[67] Bu örneklerden biri de nefsin mütehayyile kuvvesinin yarattıklarından (örneğin, melankolinin "suret"inin ortaya çıkışından sorumlu olan yanılsamalar, yanlış temsiller ve kınanması gereken cazibeler) yenilerek yıkıldığı çeşitli durumlar olarak tasarlanmış ruhsal hastalıklarıdır. Aslında, mütehayyile kuvvesi, nefsin hakimiyeti ile birlikte, ruhun psikolojik dengesinde rol oynar ve bu da korkuya veya depresyona neden olabilir. Daha genel olarak, ruh hastalıklarının çoğu, aklın doğru kullanımına engel olarak kabul edilir; bu durumda, bu hastalıklar, nefsin farklı kuvveleri arasındaki itidal ve hiyerarşi kaybının sonucudur.[68] Bu birkaç açıklama, İbn Miskeveyh'in ussal kavramlarının yeterli bir açıklamasını veremez. Gerçekten de bu çalışmanın kapsamının ötesinde, İbn Miskeveyh'in ussal kavramlarına daha kapsamlı bir çalışma yapılması gerekmektedir.[69]

İnsan nefsinin yukarıda zikredilen kuvvelerinin tümü, İbn Miskeveyh'in nübüvvet teorisinin unsurlarıdır. İbn Miskeveyh'e göre insanlar bu iç duyuların doğru kullanımı sayesinde kendilerini yükseltebilirler. Aslında, filozof (hâkim)-peygamber, nihai olarak mükemmelliğe yol açan bir entelektüel gelişim süreci yoluyla ilâhî gerçeklere potansiyel olarak erişebilir. Sonuç olarak, bu mükemmellik bir entelektüel mükemmelliktir. İnsan, er geç ve ömür boyu sürecek fikri çabalarının bir sonucu olarak, ezelî haki-

[61] al-Fawz al-Asghar, III, 3, 125 (Sweetman, 169); bkz. age., III, 5, 130 (Sweetman,173-4).

[62] Age., III, 4, 127 (Sweetman, 171); bkz. age., III, 5, 130-1 (Sweetman, 173-4).

[63] Age., III, 4, 126-7 (Sweetman, 170). Miskeveyh, insanın mükemmelliğini sadece -Galen gibi- etik düzeyde değil, aynı zamanda epistemolojik düzeyde, yani insanın ebedi hakikatleri arayışında da bir olasılık olarak değerlendirir; bkz. Neal W. Gilbert, "Galen," in Paul Edwards, ed., *Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols. (1967; reprint, New York: MacMillan Co. & the Free Press, 1972), vol. 3: 261a-262b. Bu hakiki bilgi arayışının mistik bir yorumu için, bkz. Mohammad Nasir bin Omar, "Miskawayh's Theory of Self-Purification and the Relationship between Philosophy and Sufism," *Journal of Islamic Studies* 5.1 (1994): 35-51, esp. 50.

[64] Ek olarak psikolojik düzeyin yanı sıra epistemolojik düzeyde de gerçekleşir; bununla birlikte, mutlak İyi'nin bilgisi ve elde edilmesiyle, etik bir düzeyde doruğa ulaşır; bkz. Majid Fakhry, "The Platonism of Miskawayh and its Implications for His Ethics," *Studia Islamica* 42 (1976): 39-57; ve *Ethical Theories in Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1991),107-30.

[65] Miskawayh, Tahdhib al-Akhlaq, 47.1-2 ve 47.14-6 (Zurayk, 42 ve 43).

[66] al-Aql wa al-Ma'qul, 85. Fārābī'nin eserlerinde bu Faal Akıl ilahi bir akıl değildir; daha ziyade, "Ay feleğinin yanına yerleştirilmiş aşkın maddi olmayan bir varlıktır", yani İlahi Akıl ile insan aklı arasında bir varlıktır;; bkz. Walzer, "Al- Farabi's Theory," 210.

[67] Tahdhib al-Akhlaq, 26.7-10 (Zurayk, 23-4).

[68] Bu özel sorunla ilgili olarak, çalışmalarında Galen'e ve Rufus'a yapılan atıflar çoktur; Belki de Galen'in bu konuyu işleyen ve Arapça'ya çevrilen De Locis Affectis'i aklındaydı; bkz. Manfred Ullman, Islamic Medicine (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978), ve Rufus'un Yunanca'da kaybolmasına rağmen Arapça parçalar halinde korunan On Melancholy kitabına bkz. age., 72, 72 n.1.

[69] Bkz. R. Marcotte, "Miskawayh's Concept of Intellect (aql)" (M.A. Thesis, Institute of Islamic Studies, McGill University, 1993).

katleri ve ilâhî meseleleri arayışında aracılık makamına sevk edilecektir. Bu nedenle, bu yükselmenin koşulu, onun ussal yetilerinin en yüksek mükemmellik düzeyine kadar gelişmesi olmalıdır.[70] Bu mükemmelliğe ulaşan birey, kendisini aynı anda iki alana erişebilecek bir konumda bulur: Yapısı gereği duyularlar âlemi ve aklî melekesinin gelişmesinden dolayı akledilirler âlemi. Bunun üzerine o, iki dünyanın sınırında yer alır: Duyulur ve ilâhî akledilir âlem. Dolayısıyla, bu eşsiz ufukta[71], entelektüel mükemmelliğin en üst aşamasına ve daha yüce âlemlerin, yani maddi olmayan varlıkların veya meleklerin bulunduğu daha yüksek bir ufkun eşiğinde yatan "insanlığının" en üst sınırlarına ulaşmıştır.[72] İbn Miskeveyh, felsefî ilim arayan birine hitap ederek, şöyle demektedir:

> O zaman Allah'ın inayet ve lütuflarını kabule yatkınlık kazanırsınız. Böylece size ilâhî feyiz gelir. Tabiatın sıkıntıları ve onun hayvani isteklere götüren hareketleri karşısında rahatlarsınız.[73]

İlâhî hakikatlere veya ilk akledilirlere ulaşmak ancak bu sürecin doruk noktasıdır; bir anlamda akledilirlerin menşeine ulaşmak mümkün hale gelir.[74] Bu aşamada, daha önce akılda sır olan, şimdi ortaya çıkar.[75] Bu, burhan gibi akıl kuvvesine ait yetilerin kullanımının geçersiz hale geldiği bir aşamadır. Akıl kendisini aşkınlaştırır. Bu hakikatlere ulaşmak, artık herhangi bir aracı olmadan mümkün hale gelir.[76] Ancak, "insan olduğu müddetçe insan için daha yüksek bir hal mümkün değildir", çünkü artık melekler mertebesinin eşiği denilen şeye ulaşmıştır.[77] O, melekelerinin en iyisini, yani aklî olanı icra ederek daha yüce bir âleme yükselmiştir ve İbn Miskeveyh'e göre, paradoksal olarak, en azından teorik olarak bu âleme iştirak etmektedir.[78] Bu bir şekilde paradoksal konuma rağmen, bu meleksi aşama normalde insanın başına gelen bir şey değildir; bu nedenle, hiçbir yerde bu aşamayı bir üst bilinç durumuyla, mufâriḳ akıllar dünyasının bir tür farkındalığıyla eşitlemiyor gibi görünmektedir. İbn Miskeveyh'in kozmolojisinin (ve epistemolojisinin) gerçekten de onuncu akıl olan Faal Aklı (Fārābī'nin eserlerinde bulunan)[79] içeren Neo-platonik bir şema benimsemesine rağmen, o herhangi bir tür "melekoloji" önermez. Akıl hiyerarşisine dini bir işlev verir ve aynı şekilde, Cebrail'i, onuncu akıl olan Faal Akıl ile özümseyerek (örneğin, İbn Sīnā'nın eserlerinde olduğu gibi) önemli bir rol atfeder.

Ancak, bir kişinin, ilâhî âlemlerin eşiğinde bulunan aklî melekelerin en üst sınırlarına ulaştığında, bir âlemden diğerine epistemolojik bir sıçrayış meydana geldiğine şüphe yoktur. Bunun üzerine insan, ilâhî meselelerin ve manevi sırların kendisine ifşa edildiği yeni "nurani aklı" ile algıladığı için "devamlı bir tabiî süreç" içerisindedir.[80] İbn Miskeveyh şöyle devam eder:

> Nefs akla yönelince nur ve parıltı kazanır, kendisini parlatır ve aydınlatır. Maddeye doğru hareket ettiğinde ise maddeye nur ve aydınlık verir.[81]

---

[70] Tahdhib al-Akhlaq, 47.10 (Zurayk, 42).
[71] İnsanın, insanlığın asaletinin sınırına ulaştığını belirtir; bkz. al-Fawz al-Asghar, III, 4, 126 (Sweetman, 170).
[72] Bilge insan-filozof ve peygamberlerin insanlığını aşarak "meleklerin ufkuna" ulaştıklarına değinir; bkz. age; bkz. Mohd Abdul Haq Ansari, "Miskawayh's Conception of God, the Universe and Man," Islamic Culture 37 (1963): 131-44, esp. 138-40.
[73] Tahdhib al-Akhlaq, 70. 10-11 (Zurayk, 62). [İbn Miskeveyh, Ahlâk Eğitimi Tehzîbu'l-Ahlâk, çev. Abdulkadir Şener-İsmet Kayaoğlu-Cihat Tunç, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017, s.91.]
[74] al-Fawz al-Asghar, III, 4, 127 (Sweetman, 171).
[75] Age., III, 4, 127 (Sweetman, 171).
[76] Age., III, 4, 127 (Sweetman, 171).
[77] Tahdhib al-Akhlaq, 47.12-3 (Zurayk, 42).
[78] Age., 46.5-9 (Zurayk, 41) ve 47.8-10 (Zurayk, 42); bkz. İdem., 69.13-4 (Zurayk, 61). Bu aşamada insan asil bir melek olur (sära malik karim); bkz. al-Fawz al-Asghar, III, 3, 126 (Sweetman, 170).
[79] Kendi vahiy teorisini Kindi'den almış gibi görünen Farabi için, Faal Akıl ile Kutsal Ruh (veya Cebrail) arasında bir denklem vardı; bkz. A. J. Arberry, Revelation and Reason in Islam, 3. baskı. (1957; George Allen & Unwin, 1971), 41. Faal Aklın Cebrail ile olan bu denklemi, vahiy ile ilgili bölümlerde yoktur; bkz. *el-Medīnetü'l-fāżıla*, 108-113, 114-6.
[80] al-Fawz al-Asghar, III, 127 (Sweetman, 171).
[81] Age., II, 7, 86 (Sweetman, 137).

Özetle, bu ilk bilişsel sürecin, İbn Miskeveyh'in başvurduğu bir psikolojik evrim veya gelişim süreci olduğu iddia edilebilir. Bazı kısımlarda, bilge insan-filozofun ilâhî meseleleri bilme olasılığının bir açıklaması olarak Aristoteles psikolojisinde bulunan ilkelere tekabül eder. Ama daha da önemlisi, ilâhî ilhamın gelişi için gerekli koşullardan birini öne sürer: Entelektüel mükemmellik. Bununla birlikte, bu süreç aslında peygamberler gibi bireylerin başına gelen ilâhî ilhamın gelişini açıklamak için yetersiz kalmaktadır.

IV. İBN MİSKEVEYH METAFİZİĞİNİN NEO-PLATONİK UNSURU

İbn Miskeveyh sadece Aristotelesçi mirastan önemli ölçüde etkilenmekle kalmaz, aynı zamanda Neo-platonik gelenekten de etkilenir. Peygamberlere özgü vahyin gelişini açıklamak için, Aristotelesçi psikolojik çerçevenin ötesine geçen ve onu metafizik düzeye götüren ikinci bir geleneğe başvurur. Selefllerinin çoğu gibi İbn Miskeveyh de (örneğin Fārābī'nin eserlerinde bulunabileceği gibi) o dönemde revaçta olan Neo-platonik sudur teorilerinden çok farklı olmayan bir sudur teorisini benimser.[82] Bu aşamada, nübüvvetin felsefi açıklamasının eklemlenmesi için vazgeçilmez olan tanıdık bir Plotinuscu sudur şemasını tartışmaya dâhil edip entegre eder. Dolayısıyla vahiy, bir iniş, yani bir alçalma (inhitat) şeklini alan, ters de olsa ikinci bir bilişsel sürecin ortaya çıkışından sonra zuhur edecektir. Aklîler ve ilâhî meseleler bu süreçte feyz yoluyla melekî âlemlerden beşerî mertebeye inmektedir. İbn Miskeveyh şu şekilde devam eder:

> İnsan, kâmil insan olup kendi ufkunun sonuna ulaşınca, yüce ufkun nuru onu aydınlatır. O ya iyi bir filozof olur, kendisine felsefi çalışmalarda ilhamlar gelir ve akli faaliyetlerinde semavi destekler alır; ya da o, Allah katındaki mertebelerine göre vahiy alan bir peygamber olur.[83]

Sudurun kaynaklandığı ontolojik düzeyde, tümeller aşağı ve süfli maddi dünyaya doğru hareket ederken "inkıraz" benzeri bir düşüş yaşar. Süfli dünyaya doğru bu ontolojik düşüşün sonuçlarından biri, kaynağı daha yüksek âlemlerde olan bir bilginin alımını şimdi etkileyecek olan maddi dünyanın etkisidir. Mevcut sorun açısından daha da önemlisi, vahyin meydana gelmesinden sorumlu süreçte mütehayyile kuvvesinin temel kalması gerçeğidir. Çünkü bu süreçte mütehayyile kuvvesi vahyin yuvası haline gelir.[84] Kavramsal sürecin tamamı, psikolojik düzeyde mütehayyile kuvvesinin faaliyetlerine bağlıdır, çünkü daha önce de belirtildiği gibi, bu kuvve temsil faaliyetinden sorumludur.[85] Bununla birlikte hem mütehayyile kuvvesi hem de onun temsil etme faaliyeti bu ikinci sudur sürecine entegre edilmiştir:

> Daha sonra akıl, fikir kuvvesine, fikir kuvvesi mütehayyile kuvvesine, mütehayyile kuvvesi ortak duyuya etkisini gösterir, öyle ki insan akledilirlere dair gerçekleri görene kadar… sanki hariçte varmış gibi ve sanki onları kendi gözleriyle algılıyor ve kendi kulaklarıyla işitiyormuş gibi, tıpkı bu uyuyanın [uykusunda] mütehayyile kuvvesinde duyumsanabilir şeylerin teşbihlerini görmesi ve onları dışarıdan gördüğünü sanması gibi.[86]

---

[82] Pek çok Yeni-Platoncu unsur, büyük olasılıkla Proclus'un (Plotinus düşüncesinin Yeni-Platoncu sentezleyicisi) bir eseri olan, ancak İslami gelenek tarafından Aristoteles'e atfedilen ünlü pseudo-Theology yoluyla Miskeveyh'in eserlerine muhtemelen girmiştir.

[83] Tahdhib al-Akhlaq, 47.8-10 (Zurayk, 42). [İbn Miskeveyh, Tehzîbu'l-Ahlâk, s. 92.]

[84] al-Nafs wa al-Aql, 65 (Arkoun, 18); bkz. age., 75 (Arkoun, 30).

[85] Mütehayyile kuvvesi, "yanlış temsillere" maruz kalsa da, anlama sürecinde, yani noesis veya ussal süreçte önemli bir rol oynar.

[86] al-Fawz al-Asghar, III, 4, 127 (Sweetman, 171). Arberry, bunun ancak "büyük ve üstün mizaçlı insanlarla, böyle bir adamın [hükümdarın] ruhu Faal Akıl ile birleşmeyi başardığında meydana geldiğinden bahseder... bu kişi, eskilerin dediği gibi gerçekten bir kraldır; ilham aldığı da söylenmelidir. Zira insan ancak bu mertebeye eriştiğinde, yani kendisi ile Faal Akıl arasında bir aracı kalmadığında ilham alır... Ayrıca, Faal Akıl, İlk Sebep'ten feyz yoluyla sudur ettiği için İlk Sebep'in, Faal Akıl aracılığıyla böyle bir insana ilham verdiği söylenebilir. Böylesine yüce bir haldeyken, fiilen uyanıkken Faal Akıldan hem şimdiki hem de gelecekteki tüm meselelerin ayrıntılarını alır ve sonuç olarak İlâhî şeyleri kehanet edebilir. *Revelation and Reason in Islam*, ss. 41-2.

İbn Miskeveyh'in eserinden alınan bu alıntıda, mütehayyile kuvvesi, kavranabilir gerçekliklere dışsal ve duyulur formlar vermekle sorumlu ruhun yetisidir. Mütehayyile kuvvesinin bu fiili, Fārābī'nin eserlerinde bulunana çok benzemektedir, çünkü mütehayyile kuvvesi (iii) akıl yetisinden alınan bu akledilirlerin işitsel ve görsel temsillerini mümkün kılan yetidir. Uyku sırasında meydana gelen görsel ve işitsel temsillerden sorumlu olan aynı fenomen, bazı bireylerde uyanık olduklarında da meydana gelebilir. Bu bireylerde bu fenomen meydana geldiğinde, aslında uyku sırasında meydana gelenden farklı bir fenomen değildir. Her iki durumda da fenomen, hayal gücü yetisinin faaliyetlerine şu şekilde hitap eder:

> Bu hâkim yeti onu tamamen alt eder ve onu duyuların nesnelerinden, yokmuş gibi [bu duyulurların etkilerine] saptırır. Sonra hayal gücünde ona nüzul eden şeyi düşünür. [Yani tasavvur melekesini] yukarıdan görür ve hakkında şüphe olmayan şeyleri işitir.[87]

Buna göre, mütehayyile kuvvesi, bu ikinci sudur sürecinde yer alan temel faaliyetlerden birinin merkezinde yer alır. Bu alıcı yeti vasıtasıyla, belirli bireyler ilâhî gerçekleri alabilirler ve nihayetinde, bir açığa çıkarma süreci aracılığıyla geçmiş ve gelecekteki olaylara erişim sağlayabilirler. Bu sudur süreci doğal olarak tüm bireylerin başına gelmez; daha ziyade, sadece çok seçkin bir azınlığa uğrar. Peygamberler gibi seçilmiş bireylerin özellikle alıcı doğası, doğal veya fiziksel bir eğilimin varlığıyla açıklanır. İbn Miskeveyh'e göre peygamberler, hâkim filozofların aksine onları bu akledilirlere daha açık hale getiren bir mütehayyile kuvvesine sahiptir.[88] Burada İbn Miskeveyh, nübüvvetin felsefi açıklamasında yalnızca peygamberlerin sahip olduğu belirli bir peygamberlik niteliğinin varlığını varsayar. Bu eşsiz yapı, bu kişilerin, insan aklının ötesinde yer alan akledilirlerin ilâhî işaretlerinden bazılarını almalarını sağlar.[89] Böyle bir peygamberlik niteliğinin, gerçekten de belirli bireylerde yaratıldığını ve bunun üzerine, ilâhî gerçeklerin belirli tezahürlerini almalarını sağlayan ayırt edici bir "doğal yapı" ile donatıldığını ekler.[90] Bu nedenle peygamberler, nihai olarak yalnızca bir tür ilâhî takdirle açıklanabilecek belirli bir kuvveye sahiptir.[91]

Ayrıca İbn Miskeveyh'in antropolojisi, Peygamberlerin sıradan insanlara göre fazlasıyla sahip oldukları söylenen bazı içsel özelliklerin varlığına dayalı olarak insanlar arasında bir hiyerarşi kurar ve bu nedenle onlar, bu özellikleriyle diğer ilham edilmiş insanlardan ayrılır. Artık yalnızca ortaya çıkan bir olayın yukarıdan bir "hediye/inayet" oluşturması değil, aynı zamanda daha az veya daha yüksek bir eğilim kapasitesine sahip belirli bir insan doğasına da ulaşması daha net hale gelir. Örneğin *el-Fevzü'l-aṣġar*'da bazı peygamberlerin ve dört Raşid halifenin yalnızca on özelliğe sahip olduğu söylenir. Bu kişiler sadece peygamberlerin yerine geçerler ve bu nedenle yeni bir kanun getirmezler. Ancak yeni bir kanun getiren peygamberlerin on bir temel özelliği vardır. Ne yazık ki İbn Miskeveyh, bu eserde tartıştığı belirli özelliklerin doğası ile ilgili hiçbir şeyden bahsetmez.[92]

Peygamberler, son derece güçlü bir alıcı mizaca sahip olan mükemmel bireylerdir. İlginçtir ki, ilâhî işaretlerin alımının herhangi bir peygamberlik yetisinin müdahalesi olmadan gerçekleştiği görülen bazı

---

[87] al-Fawz al-Asghar, III, 4, 127-8 (Sweetman, 171) ve age., III, 6, 135 (Sweetman, 176-77). Bu, peygamberlerin temel özelliklerinden birini teşkil eder, yani bu ilâhî meseleleri şuur halindeyken alabilirler; bkz. Age. III, 8, 139 (Sweetman, 180).

[88] Age., III, 4, 128 (Sweetman, 171).

[89] Age., III, 4, 127 (Sweetman, 171); bkz. al-Nafs wa al-'Aql, 94 (Arkoun, 52).

[90] al-Fawz al-Asghar, III, 4, 127 (Sweetman, 171); bkz. al-Nafs wa al-Aql, 94 (Arkoun, 52). Arberry'ye göre, aynı fikir Fārābī'nin eserlerinde de bulunur: "ancak böyle bir adamın [hükümdarın] ruhu Faal Akıl ile birliğe ulaştığında, büyük ve üstün mizaçlı insanlarla olur." Revelation and Reason in Islam, 41-2; bkz. al-Madinah al-Fadilah, 108-113, 114-116.

[91] al-Fawz al-Asghar, III, 7, 137 (Sweetman, 178).

[92] al-Fawz al-Asghar, III, 8, 140 (Sweetman, 180); bkz. al-Madinah al-Fadilah, 128-30. (chap. 28). Üstün varlık, aynı anda insan prototipi, Âdemî insan, Peygamber, İmam (toplumun ruhani rehberi) ve hatta raşid dört halifedir; bkz. al-Fawz al-Asghar, III, 8, 141 (Sweetman, 180). İbn Miskeveyh'e nispet edilen *Kitâbü'l-ʿAḳl ve'l-maʿḳūl*'da sadece on tabiî özellikten bahsedilir; bkz. al-Aql wa al-Ma'qül, 84; bkz. Marcotte, "The Risälah fi al-Aql," 4-5.

durumlar vardır. Örneğin, rüya gören biri veya bir kâhin söz konusu olduğunda, rüyalar ve vizyonlar mutlaka "vizyoner" bir yeteneğin ürünü değildir.[93] Diğer bir vaka ise, bazı ilâhî hakikatlere erişimi olmasına rağmen, insanlığa herhangi bir mesajı iletmek için ilahî bir hükümle emredilmeyen, görevlendirilmemiş peygamberin (gayr-ı mürsel) durumudur. İbn Miskeveyh'e göre, gayr-ı mürsel peygamber, "eğitim" (ta'lim) gerektiren ve ancak yavaş yavaş elde edilen yüksek bir soyut düşünce düzeyine ulaşmamıştır. Ancak peygamberler, kutsanmış olarak, bu ilâhî taşmadan veya tecellîden ilahî işaretler alırlar, çünkü onlar herhangi bir talimata ihtiyaç duymazlar, bu üstün âlemlere yükselmeleri de gerekmez.[94]

İbn Miskeveyh, nübüvvet teorisiyle, vahyin açıklanmasında aklî ilkeler bir ölçüt haline getirilmesi durumunda ortaya çıkacak içinden çıkılmaz bir paradoksu ortaya koyan bir konumu benimser. Bu durum, ne kendilerini aklî alıştırmalarla aklî mükemmelliğe yükseltmek, ne de filozoflar gibi hikmet aramak zorunda olmaları ile karakterize edilen, görevlendirilmemiş peygamberlerle (nebi peygamberler) teyit edilir. Dahası bu peygamberler, bu ilâhî feyz karşısında şaşkınlık içinde kalırlar, bu ilâhî işaretlerin gerçek anlamını tam olarak çözemezler. İbn Miskeveyh, dini geleneği takip ederek, insanlığa yeni bir kanun getiren peygamberler ile fikir kuvvesinin ötesine geçemeyen ve mütehayyile kuvvesinin ölçülemez kaynaklarına erişemeyen görevlendirilmemiş peygamberler arasında bir ayrım yapar.[95] Görevlendirilmemiş peygamberler yalnızca ilâhî ilhama sahip olabilirler, oysa kanun koyucu peygamberler vahyin tek alıcılarıdır. Bu istisnai bireylere kırktan fazla erdem atfedilir ve bunların hepsi yalnızca onlar gibi olanlarda bulunur.[96] Bununla birlikte, peygamberlere verilen bu tabi meyil, vahyin meydana gelmesi için belirli bir gerekliliği zorunlu kılıyor gibi görünmektedir. Bu nokta, İbn Miskeveyh'in daha fazla geliştirmediği bir husustur. Peygamberler, ilâhî takdirin armağanları ve ilâhî olanla kişisel veya gizli bir konuşma dediği şey biçiminde ilâhî olan hakkında bir tür “kişisel” bilgi edinme yeteneği ile kutsanmışlardır. Bu bireyler için, ilâhî olanla “ruhsal bir birliktelik” olasılığı gerçekten vardır.[97] Görevlendirilmiş ve görevlendirilmemiş peygamberlerin arasındaki temel fark, kanun koyucu peygamberlerin bu vizyonları (görsel veya işitsel) yaşadıkları anda sürekli bir fikri farkındalık durumunda olmaları ve ilâhî yasa ile görevlendirilmemiş peygamberlerin olmamasıdır. Bu entelektüel farkındalık durumunda, yasa koyucu peygamber, aklı, yani ayırt etme yeteneği ile gelen verileri ayırt edebilir ve bunun üzerine aldığı selim verileri işleyebilir. Bu veriler, en asilinden en alçağına kadar ruhun tüm melekeleri tarafından işlenir, ta ki dış duyuların en asil olanına, yani görme ve işitmeye ulaşana kadar, bu aşamada cisimleşmiş ve ilâhî ilhamlı bir görme veya işitme haline gelir. Ancak, bu taşan hakikatlerin vizyonu zayıflarsa, ilâhî yasa ile görevlendirilmemiş peygamber sadece bir perdenin arkasından hakikatleri algılayabilir.[98]

Peygamberler, eşsiz bir tabiata sahip olmalarıyla diğer bireylerden ayrılırlar. Ayrıca "doğal bir yapıya" ve ekstra doğal bir özelliğe (zaten ima ediliyor) sahip olmalarına ek olarak, peygamberlerin vahiy alabilmeleri için aklî melekelerini geliştirmelerine veya akıllarını kullanmalarına gerek yoktur. Peygamberlerin bu hakikatleri elde etmek için herhangi bir arzu ve iradeye ihtiyaçları yoktur, çünkü ilâhî meseleler seçilmiş olan peygamberlere kendini gösterir.[99] Peygamberler, tam da üstün alıcı doğaları nedeniy-

[93] Kâhinler, hâkim filozoflar gibi, "insanlık"larının en üst sınırına kadar çıkabilirler; ancak kahinler bu vizyoner gücü "uygulamaya" çalışanlardır, bkz. al-Fawz al-Asghar, III, 7, 138 (Sweetman, 179).

[94] Age., III, 8, 139-40 (Sweetman, 180).

[95] Age., III, 8, 140 (Sweetman, 180). Temel ayrım, görevlendirilmemiş peygamberlerin bir buyrukla, yani Tanrı'nın insanlık için verdiği yeni bir yasayla donatılmamış olmasıdır.

[96] Age., III, 8, 140. Sweetman'ın metinleri Arnaldez'in Arapça baskısından ayrılır.

[97] Age., III, 8, 139 (Sweetman, 180). Görevlendirilmemiş peygamberler de ayrıcalıklı bireyler olduklarından ve ilahi olanla "ruhsal bir birlikteliğe" katılabildiklerinden, görevlendirilmiş peygamberlere mahsus değildir; bkz. age, III, 8, 140. (Sweetman, 180).

[98] Age., III, 8, 139. Sweetman'ın metinleri Arnaldez'in Arapça baskısından ayrılır.

[99] al-Nafs wa al-'Aql, 94 (Arkoun, 52).

le, bu ilâhî feyze doğrudan erişime sahiptir.[100] Karşılaştırmalı amaçlar için bu işlevin, zaten Farabi'nin eserlerinde bulunan mütehayyile kuvvesinin metafiziksel gerçeklere erişim yeteneğine (iv) oldukça benzer olduğunu fark etmek ilginç bir şeydir. Mütehayyile kuvvesinin bu dördüncü aktivitesi, metafizik gerçekleri maddi biçimlere, yani vahiy yoluyla algılananların görüntülerine veya temsillerine dönüştürür. Vahyin merkezinde yer alan son derece keskin mütehayyile kuvvesi, ancak gerçek peygamberlerde bulunabilir. Ayrıca peygamberlerin tabiatına içkin olarak daha önce işaret edilenin dışında başka bir belirleme türü daha var gibi görünür. Bu ek belirlemenin onların doğasıyla hiçbir ilgisi yoktur; daha ziyade, ilâhî "armağan" ile bağlantılıdır. Allah'tan gelen bu hediye, sadece "Allah tarafından seçilmiş" ve "Allah katındaki çeşitli derecelere göre ilahî vahyi elde eden" belirli kişilere sunulur. Diğer yandan yalnızca rasyonel spekülasyonda üstün olacağı sınırlara ulaştığında hâkim filozof, Tanrı'dan bu "hazları" ve bu "hediyeleri/inayetleri" almaya hazır olacaktır. Peygamberler ise bu çabalardan muaftırlar ve bu tür soyut değerlendirmelerde üstünlük sağlamalarına gerek yoktur. Bununla birlikte, her ikisi de Tanrı'nın "lütuflarına" muhtaç görünmektedir, çünkü o [yani, insan] daha sonra tam bir filozof veya peygamber olması "kendisine parlayan en yüksek âlemin ışığının gücüyle" olur.[101] Her ikisi de Tanrı'nın lütfunun potansiyel alıcılarıdır.

İbn Miskeveyh'in peygamberlik teorisinin özgün özelliği, kapsamlı doğasıdır hem hâkim filozofların hem de peygamberlerin aynı gerçeklere aynı şekilde erişimi vardır. Bu, onun iddiasının bu gerçeklerin doğasının çeşitli ve çok yönlü olmadığını ve olamayacağının kaçınılmaz sonucudur. “Hakikat”in birliğine dair hiçbir şüphe yoktur, çünkü hakikatin kaynağında bir birlik vardır. İbn Miskeveyh eserinde şu şekilde yazar:

> İnsanlar bu sorularla ilgili alttan ve felsefe yaparak bilgi verebildikleri zaman, görüşleri vahiy almış olanlarla aynı fikirdedir ve birinin doğruları diğerlerinin doğrularını zorunlu olarak tasdik eder.[102]

Dolayısıyla akılcı bir yaklaşım sergileyenlerle vahye tâbi olanlar arasında bir fark vardır. Bu fark, temelde yöntemlerden biridir. Bununla birlikte; bu yöntemler, yani entelektüel çabalar veya vahyin doğal kabulü, İbn Miskeveyh'e göre, (bu algıların) ilkeleri ve nedenleri Bir olan tarafından yönetilir. Aradaki fark ister ilerleme ister düşüş ister yükseliş ister iniş yoluyla olsun, bu ilkelere ve nedenlere ulaşma yollarında yatmaktadır.[103] Ancak her iki durumda da mütehayyile kuvvesi sürecin merkezinde yer alır. Metodolojik farklılıklara ek olarak, İbn Miskeveyh tarafından, peygamberliğin farklı alıcılarına göre bu gerçeklerin temsillerinin alacağı kesin biçimleri ayırt eden bir başka ayrım daha getirilmiştir. Doğru, bu hakikatlerin zihinsel temsilleri, onları alan yetiye, yani mütehayyile kuvvesine zorunlu olarak bağlıdır. Bununla birlikte, bu gerçeklerin değiştirilmesinden onu sorumlu kılan, hayal gücünün doğasıdır, öyle ki bu gerçekler:

> Nasıl ki maddesel şeyler akla yükseldiklerinde basitleşip kendilerine ait formlardan arındırılıyorsa, onlar da alçaldıklarında maddî bir renkle mütehayyile kuvvesiyle lekelenmekten kurtulamazlar. [Yani maddi formlara dönüşürler.] Aynı şekilde, aklın nesneleri de hayal gücüne doğru indiklerinde, bileşik hale getirilerek kendilerine uygun maddi formlarla giydirilirler.[104]

---

[100] al-Fawz al-Asghar, III, 8, 139 (Sweetman, 180).

[101] Tahdhib al-Akhlaq, 70 (Zurayk, 62); bkz. al-Nafs wa al-Aql, 94 (Arkoun, 52).

[102] al-Fawz al-Asghar, III, 4, 128 (Sweetman, 172). Miskeveyh şöyle devam eder: "Dolayısıyla, hak peygamberler bu akledilirleri müşahede ettikleri ve tefekkür ettikleri zaman, onların temiz nefsleri onları tanır ve onların hakikatlerine şüphe duymadan ikna olur, çünkü bunlar insanın tedrici hareket ve düşünce ile idrak ettiği hakikatlerdir ve dolayısıyla insanın hiçbir fikri yoktur. Benzer şekilde, akıl alçaldığında ve onları seyrettiğinde şüpheye yer yoktur", bkz. age, III, 4, 128 (Sweetman, 172-73).

[103] Age., III, 4, 128 (Sweetman, 172).

[104] A.g.e. Dahası, Miskeveyh'e göre, "bazen bu şerefli kimselere mevcut gerçekler oldukça açık görünür ve onlarda müphem bir şey yoktur, fakat bazen [onlarla bu hakikatler arasında] bir perde veya perde asılıymış gibi bir muğlaklık kalır", bkz. a.g.e. ., III, 4, 129 (Sweetman, 173).

Bu pasajdan, farklı peygamberlerin bireysel mütehayyile kuvveleri arasında ortaya konan eşitsizliğin yalnızca iki farklı yöntemin varlığının sonucu olmadığı açıkça ortaya çıkar. Bu farklılık, en azından kısmen, her bir peygamberde bu yetinin gelişme derecesiyle de ilişkilidir. Bu yetinin özellikle peygamberlerde geliştiğini söylemek doğrudur; bununla birlikte, gelişimi, peygamberlerin sayısız derecelerinin yanı sıra onların makamlarına, yani alıcılıklarının aşamalarına tekabül eden bir hiyerarşiye bağlıdır.[105] Kısacası, insan aklı, fikir kuvvesini etkiler, bu da sırasıyla, duyuları harekete geçirebilecek olan mütehayyile kuvvesini etkiler. Neticede yaratılan duyusal tecelliler, algılayanın dışında duruyormuş gibi görünür, çünkü ilahî meseleler, artık çoğunlukla görme veya işitme olmak üzere duyuların nesnesi haline gelmiştir. Bu iki duyu [görme ve işitme], geleneksel olarak diğer duyularla karşılaştırıldığında gerçek duygu algısıyla daha az ilişkili olarak düşünülen ve bu nedenle, peygamberlik bir içeriğin görsel veya işitsel olarak tezahürlerinden sorumlu olan daha yüksek duyular olarak kabul edilirler.[106] Bununla birlikte görme duyusu, mütehayyile kuvvesi ile ilişkili asal duyu olarak kalacaktır, çünkü bu özel duyu görsel temsiller ya da suretlerle ilgilenir. Bu tür nebevi idraklerin mümkün olduğuna ve görmenin ayrıcalıklı konumuna getirilen bir delil de, aynı görme olgusunun, nefsin duyuların hakimiyetinden kurtulduğu uyku esnasında meydana gelmesidir. Bu durumda nefsin, Tanrı'nın gizli konularına, insanlık unsurlarına ve geçmişin, şimdiki veya gelecekteki varoluşlarına veya olayların bilgisine erişimi olabilir. Daha sonra peygamberlerin aklına gelen ilâhî bilgi, maddi temsiller şeklinde vuku bulur. Böylece üzerlerine inen bu meseleler, saflık ve berraklıklarından bir kısmını kaybederler. Sonuç olarak, bu ilâhî bilgi, terimin kendisinin -inişini ifade etmek için kullanılırima ettiği gibi, belli bir azalmaya uğrar.[107] İlâhî meselelerin maddî algıları, hayal gücünün emrindeki maddî ortam vasıtasıyla ruhta meydana geldiği için, belirli bir "maddi lekelenme"nin meydana gelmesi kaçınılmazdır. Bu "temsiller"in, yani akledilirlerin, ilk prensiplerin veya ezelî hakikatlerin idrakinin merkezinde yer alan bilgiler, açık veya zımnen olmak üzere iki türlü olabilir. Açık veya kendini belli eden bilgi, herhangi bir yorumlamaya ihtiyaç duymayan temsillerdir; örtük veya sembolik bilgi ise sembolik ve dolayısıyla yorumlamaya ihtiyaç olan temsillerdir.[108] Ancak bu tevilin hangi şartlarda ve nasıl yapılması gerektiği veya nasıl anlaşılması gerektiği İbn Miskeveyh tarafından ele alınmamıştır.

Bu nedenle, her bir bireysel peygamberin hayal gücünün gelişiminde yalnızca bir derece farkına başvurmak, farklı bireysel peygamberlik temsilleri arasında var olan eşitsizliği açıklamak için yeterli bir açıklama İbn Miskeveyh tarafından verilmemiştir. Buna göre, alınan bu gerçeklerin her bir tikel temsilinin netlik derecesi, peygamberlerin alınan verileri farklı kullanımlarına da bağlıdır. İbn Miskeveyh'e göre bu ilâhî meselelerin tecellisi şu şekilde farklılık gösterir:

> Bazen mevcut gerçekler bu onurlu kişilere oldukça açık bir şekilde görünür ve içlerinde belirsiz bir şey yoktur, ancak bazen ... peygamberler ... mesajlarını tebliğ etmek ve insanlara öğretmek için [insanların] anlayışına yakın ve tüm insan sınıflarından ortak yararlanabilecek bir açıklama tarzı benimsemek zorundaydılar. Dolayısıyla onların [yani peygamberlerin] anlamayı kolaylaştırmak, yani mesajlarının tüm insanlar tarafından anlaşılması ve onun [yani nübüvvetin] yararlarını paylaşmaları için semboller ve darb-ı meseller kullanmaları gerekir.[109]

[105] A.g.e., III, 4, 129 (Sweetman, 173).
[106] A.g.e., III, 4, 127-8 (Sweetman, 171); bkz. a.g.e., III, 9, 142 (Sweetman, 181).
[107] Azalan süreç, inhidār, aynı zamanda yoksullaşma, azalma, düşüş ve hatta çöküş anlamına gelen *ḥḍr* köküne sahiptir; bu sürece aynı zamanda inhitat terimiyle de atıfta bulunulur; kökü *ḥṭṭ*, düşüş, çürüme, çöküş ve aşağılık gibi aynı olumsuz imalara sahiptir. Bkz. E. W. Lane, Arabic-English Lexicon, 2 vols. (1877; Cambridge: Islamic Text Society, 1984), s.vv. *ḥḍr* and *ḥṭṭ*; bkz. al-Fawz al-Asghar, III, 4, 128 (Sweetman, 172).
[108] A.g.e., III, 4, 127 (Sweetman, 171); bkz. Miskawayh, Jawhar al-Nafs (Substance of the Soul), in Muhammad Arkoun, ed., "Textes inédits de Miskawayh (m. 1040)," *Annales islamologiques* 5 (1963): 197. Tevîl, genel anlamıyla, her şeyden önce İsmailileri, ama aynı zamanda İmâmîleri ve hatta On İki İmam Şiilerinin yorum anlayışlarını karakterize eden ruhani tefsir türüne herhangi bir atıfta bulunulmaksızın kavranmalıdır.
[109] al-Fawz al-Asghar, III, 4, 129 (Sweetman, 173).

Bu pasajdan, bu vahiylerin iletilmesinin alegorik, sembolik veya parabolik (yani mesellerin kullanımı) olsun, vahiyleri daha fazla sayıda birey için erişilebilir kılmak için belirli biçimler gerektirdiği görülmektedir. Peygamberlerin mesajlarının hem kitlelerin hem de seçkinlerin hayal gücü yetilerini heyecanlandırabilmesi ve harekete geçirebilmesi için bu önemlidir. Bu bağlamda, vahiy, her bir kişinin zekâsı ve kapasitesine göre bilgilendirilebildiği hedef kitleye uygun formlar edinir.[110] Sonuç olarak, her vahiy temsilinin aldığı belirli formların arkasına gizlenmiş, neredeyse sonsuz sayıda anlam potansiyeli vardır.

V. BİR PARADOKS: FELSEFÎ VE PEYGAMBERÎ BİLGİ:

İbn Miskeveyh, vahye felsefi bir açıklama getirmeye çalışırken, iki farklı bilgi türünü uzlaştırma işiyle karşı karşıya kalır. İbn Miskeveyh'in nübüvvet ve vahye ilişkin felsefi açıklamasının merkezindeki çözümü, yalnızca ruhun farklı yetilerini birbirine bağlayan değil, aynı zamanda ikincisini ilâhî olana bağlayan bir "manevi birlik" veya "ruhsal ittisal"in varlığını tespit etmektir. İlahi âlemlere erişebilen yükselen bir bilişsel sürecin olasılığını açan bu ilkedir.[111] Başlangıçta bu birlik kozmolojik düzeyde gerçekleşir; buna göre, tüm farklı Ayrık Feleklerin ilâhî büyük plana göre alt maddi dünyaya bağlı olduğu Neo-platonik Felekler teorisini takip eder.[112] İbn Miskeveyh, bir "ruhani birliğin" varlığını benimseyerek, iki büyük düzlemi birbirine bağlayan eski Yunan fikirlerini benimser: Mikrokozmos ve makrokozmos. Ontolojik düzeyde bu tür bir "ruhani birliğin" ön koşulu ister kozmolojik ister epistemolojik olarak, özünde kıyaslanamaz iki âleme -insan ve tanrısal- tutarlılığı garanti edebilecek uyumlu bir ilke bulma zorunluluğunda yatar.[113] Miskeveyh'in bu iki düzlemin eş biçimliliğini, yani bir mikro evren ile bir makro evren arasında, daha büyük bir kozmik uyumun merkezinde konumlandığı düşünüldüğünde, "manevi birlik" kavramı o kadar da uzak bir fikir değildir.[114] İnsan, aracı bir varlık olarak, kâmil insana benzer bir mertebeye ulaşır ve böylece bu iki âlem arasındaki manevî bağ olur. İbn Miskeveyh bu hususu şöyle ifade eder:

> İnsan, kâmil insan olup kendi ufkunun sonuna ulaşınca, yüce ufkun nuru onu aydınlatır. O ya iyi bir filozof olur, kendisine felsefi çalışmalarda ilhamlar gelir ve akli faaliyetlerinde semavi destekler alır; ya da o, Allah katındaki mertebelerine göre vahiy alan bir peygamber olur. O zaman yukarı âlem ve aşağı âlem arasında aracı olur.[115]

Ayrıca bu "ruhsal birlik" nosyonu, epistemolojik uygunluk ışığında görülmelidir, çünkü o, ay altı dünyasının ötesinde uzanan bir erişim olasılığını garanti eden koşulu oluşturur. Bu birlik kavramı, İbn Miskeveyh'in teorik olarak birleştirilmiş bir bilgi sürecini ortaya çıkarmasını mümkün kılar. Bu, kısmen önerdiği bilişsel sürecin iki yönünü açıklar. Tersine, bilişsel süreç, bilginin insana inmesine izin verildiği sürece, bağlı olduğu maddi olmayan veya semavi âlemdeki uçlarından birinde temellendirilebilir. İbn Miskeveyh tarafından benimsenen bu ikili bilişsel sürecin birincisi, diğer bilişsel sürecin antinomist* ta-

[110] "İnsanların iki kategorisi vardır: Bir yanda filozoflar, peygamberler ve seçilmişler (Hz. Ali gibi) (havas) ve diğer yanda kitleler (avam), bkz. a.g.e.
[111] A.g.e., III, 4, 127 (Sweetman, 171).
[112] A.g.e., III, 1, 111-8 (Sweetman, 158-63).
[113] A.g.e., III, 7, 136 (Sweetman, 180).
[114] A.g.e., III, 2, 118-22 (Sweetman, 163-7).
[115] Tahdhib al-Akhlaq, 70.15-25 (Zurayk, 62-3). [İbn Miskeveyh, Tehzîbu'l-Ahlâk, s. 91-2.]
* [Çev. Notu: Antinomist; ahlaki hukukun sabit veya evrensel uygulanabilirliğini reddeden kimse.]

mamlayıcısı iken, şimdiye kadar geçerli olan Plotinusçu sudur kavramıyla daha uyumludur. İkincisi geleneksel Aristotelesçi gelenekle daha uyumludur.[116]

İbn Miskeveyh'in felsefi vahiy analizi, insanın rasyonel melekesinin ve daha spesifik olarak aklının üstünlüğünü kurmaya çalışır. Bu gerçeğe rağmen, insanın doğal entelektüel kapasitelerinin zarar veren bir sınırlaması, aklın üstünlüğünü tesis etme girişiminin altında gizlenmiş gibi görünür. Bu nedenle, bu rasyonel girişim daha büyük bir güce boyun eğmelidir. İnsanın aklî nefsinin âlemlerin en yükseğine yükselmesi ve akledilirleri idrak edebilmesi, ancak bir nevi ilâhî şefaat ile olur. Ayrıca hakim filozof söz konusu olduğunda bile, ilâhî bir müdahalenin, ona sudûr etme imkânı için varsayılan bir önkoşul olarak gerekli olduğu görülmektedir. Aslında akıl, ilâhî müdahalenin meydana geldiği son sınırına kadar geliştirilmelidir. Bu müdahale, insanın en yüksek bilişsel gelişim düzeyinde gerçekleşir. Bunun üzerine, onu nihai mükemmelliğine götürecek olan aklın ilerlemesinin son aşamasını başlatır. Bunlar, İbn Miskeveyh'in insan aklının kemali için öne sürdüğü şartlar gibi görünmektedir.

Sonuç olarak, Miskeveyh'in bir yandan Aristotelesçi bir şemaya bağlı kalmaya çalışması, diğer yandan daha "natüralist-evrimci" bir yaklaşımı benimsemesinden kaynaklanan bir zorluk ortaya çıkmaktadır: İnsan, doğası gereği, maddeyi aşmasını ve kendisini daha asil âlemlere yükseltmesini sağlayan içsel kapasitelere sahiptir. Bu nedenle, nefsin kuvveleri -ilk ve en önemli insani yetileri- akıl düzeyine ulaştığında bilgiye ulaşılabilir. Öte yandan, o, çoğu İslam filozofu gibi, özünde Plotinusçu olan bir sudur şemasını benimser. Bu sudur şemasında, akledilirler veya tümeller, Akılların klasik İslami hiyerarşisini takip ederek- bu alanların en yükseğinden insanın en yüksek zekâsına, dolayısıyla diğer insan akılları ve melekeleri üzerinde hareket eden beşerî faal akıla ulaşana kadar- türemiştir. Bu, Fârâbî'nin zamanından beri yaygın bir şemadır ve kısmen İbn Miskeveyh'e atfedilen *Kitâbü'l-ʿAḳl ve'l-maʿḳūl* adlı risalede nakledilmiştir. Bu ayrık Akılların Faal Akıllar olduğu, Onuncu Akıl, insanın faal aklına benzerdir.[117] İbn Miskeveyh'in Plotinusçu şemasında, bu tür ilâhî konulara kendi başına ulaşamayan akıl, Allah'ın ilâhî takdiri şeklini alan ilâhî bir müdahaleye ihtiyaç duyar. Bütün bu çabalar, bir yanda farklı Yunan felsefi geleneklerinin ve diğer yanda bu farklı felsefi geleneklerin dini vahiy kavramıyla uzlaştırılmasının doğasında var olan zorluğu yansıtmaktadır. Bu tür çabalardan kaynaklanan epistemolojik gerilim, İbn Rüşd'ün bu sorunu çözmeye yönelik kendi girişiminin ve ardından gelen bir "çifte hakikat" teorisi önerisinin karşılaştığı sonraki zorlukları anımsatır.[118]

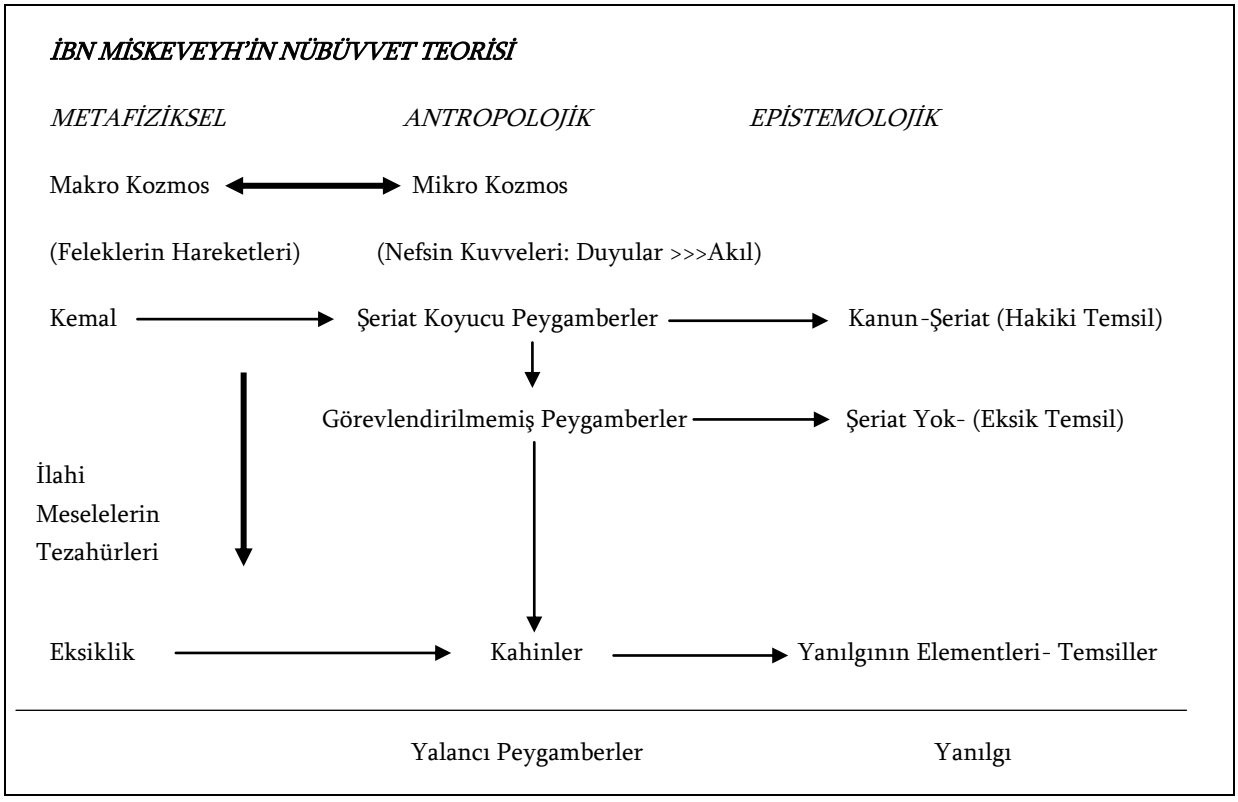
Bu nedenle İbn Miskeveyh, ilâhî hakikatlere ulaşmak için iki yöntem önerir: Filozofların yöntemleri ve peygamberlerin yöntemleri. Bu, onun vahiy gibi dini kavramları, insan aklının öğretim yoluyla evrensel gerçeklere erişme olasılığı gibi felsefi iddialarla uzlaştırmasına izin verir. Bu gerilimi çözme girişiminde, nübüvvetin alıcısı olarak hayal gücünün önemini vurgular. Bu, görevlendirilmiş peygamberler durumunda vahyin açıklanması için ilke haline gelir. İbn Miskeveyh'in nübüvvet teorisinin özü, aklın veya insanın fiili aklının, yani en mükemmel insan aklının, mikro kozmos ile makro kozmos arasındaki, yani insanın rasyonel melekeleri (aklı) ile ilâhî ayrık Akıllar arasındaki bağlantı (ilkesi) haline gelmesidir ve böylece bu akıl, insan bilgisinden sorumlu hale gelir. Antropolojik düzeyde, aşağı doğru hayal gücü yetisine iletilen ilâhî feyzin yeri insanın faal aklıdır. İlginçtir ki, mütehayyile kuvvesi, peygamberler açı-

[116] Epistemolojik düzeydeki bu ikili sürece paralel olarak İbn Miskeveyh, klasik Plotinusçu anlayışlardan (hayvan) ruhun ikili hareketini benimser; (a) akla doğru "yukarı" bir hareket; (b) maddeye doğru "aşağı" bir hareket, bkz. Fakhry, "The Platonism of Miskewayh", 45; bkz. Sweetman, Islam and Christian Theology, 102, 136.

[117] al-Aql wa al-Ma'qul, 85-6.

[118] Prof. Butterworth, Kasım MESA 1996 konferansında bu konuya işaret etmiştir.

sından vahiy için bir yuvadır. Dolayısıyla akıl bir şekilde "geçilir" ve peygamberlere ait nübüvvet mütehayyilesi ara rolü üstlenir. Bu nübüvvet mütehayyilesi, maddi olarak sonlu ve ilâhî olarak sonsuz arasında bir kavşak ve bir aracıdır. Sonuç olarak, insanın fiili aklı, iki farklı bilişsel sürecin hem sonu hem de aracısı olur. Özetle Miskeveyh nübüvvet teorisinin genel çerçevesini aşağıdaki şema ile göstermek mümkün olabilir:



VI. İBN MİSKEVEYH'İN FELSEFİ NÜBÜVVET TEORİSİ

İbn Miskeveyh'in vahiy analizi, kozmolojik, ontolojik, teolojik veya epistemolojik olsun, kendi yaşamı boyunca güncel olan kavramları içerir. Onun nübüvvet teorisinin bütün yapısı, onun iki farklı epistemolojik süreci benimsemesine dayanır. Birincisi, rasyonel yetilerin doğal ve sürekli ilerlemesi kavramına dayanan bir süreç vardır: Bu, Aristotelesçi motiftir. Akıl, kendisine vahyedilen ilahî meseleleri ve manevî sırları apaçık hakikatler olarak algılayabilen nurlu bir akıl haline gelene kadar spekülatif yeteneklerini geliştirir. Bu ilk sürece bağlı olarak, insanın bu ilâhî gerçekleri, onlara doğru ilerlemek için herhangi bir çaba sarf etmeden alma kabiliyetini açıklayan bir süreç vardır, çünkü bu gerçekler, insanın üzerine doğal bir yakınlık ilkesine göre iner: Bu da, Neo-platonik sudur motifidir. İbn Miskeveyh'in nübüvvete ilişkin felsefi açıklamasının temel unsuru hem peygamberlik vahiylerinin hem de delil niteliğindeki felsefi gerçeklerin birbiriyle çelişmediği ve birbirinin antitezleri olmadığıdır. Filozof ve peygamberin her ikisi de bilişsel kapasitelerinde, yani tümel gerçekleri kavrama yeteneklerinde eşittir. Bu, her iki bilgi türünün ilkelerinin ve nedeninin bir ve aynı olduğunu kabul etmenin kaçınılmaz bir sonucudur; aslında, sadece araçlar farklıdır. İbn Miskeveyh böylece kendi dini entelektüel ufkunu, yani pey-

gamberlik geleneğini felsefi sistemine entegre edebilir. Aynı şekilde, peygamberlerin ve filozofların ulaşabilecekleri bilgiler arasında ontolojik (ve epistemolojik) bir fark vardır. Peygamberler, ontolojik olarak daha uygun bir durumdadırlar ve bu ilâhî feyz ve taşma ile ilgili olarak sahip oldukları imtiyazlı ilişkinin yanı sıra içsel doğal eğilimleri nedeniyle bu ilâhî bilgiyi alma konusunda daha büyük bir yeteneğe sahiptirler. 10. yüzyılın sonunda ve 11. yüzyılın başlarında, peygamberlik kavramsallaştırmalarının genel bileşenleri üzerinde filozoflar arasında bir fikir birliğine varılmış gibi görünmekte ve bunlar bir şekilde İbn Miskeveyh'in eserlerine girmektedir.

İbn Miskeveyh'in çalışmalarının çoğunun ana meşguliyeti, felsefi ve nebevi olmak üzere bu iki farklı bilgi türünün bir tür uyumunun yanı sıra bunların ilgili yöntemlerinin uyumunun aranması gibi görünmektedir. İbn Miskeveyh, maddi-zamansal ve semavi olanın iki farklı alanı arasında bir süreklilik önerir. Farklılıklar içindeki bu uyum, ruhun farklı yetileri ile ilâhî âlem arasında varsayılan bir "ruhsal bağlantı" veya "ruhsal birlik" aracılığına odaklanarak ama daha da önemlisi, farklı varoluş âlemleri arasında, yani mikro kozmos ile bir makro kozmos arasında bir yazışmanın varlığıyla sağlanır. Bu gibi postulatlar, bu iki alan arasında kurulan ruhani bağlantının kişileştirilmesi olarak hem hâkim filozofu hem de peygamberi ortaya koymayı mümkün ve hatta meşru hale getirir ve bu iki farklı bilgi türü arasında uyumun olasılığının bir açıklamasını sağlar.

Bütün olarak, İbn Miskeveyh'in nübüvvet teorisi ve içindeki mütehayyile kuvvesinin üstlendiği rol, ancak yenilikçi doğası veya Farabi gibi mevkidaşıyla birlikte yeni bir teorik çerçeve sunulması ile karakterize edilmiştir.[119] Bununla birlikte, nübüvvet teorisinin çerçevesini oluşturan temel felsefi bileşenleri vurgulamadan düşüncesi tam olarak anlaşılamaz. Aristotelesçi arka plan, yani anlaşılabilir olanı aramanın içkin ihtiyacı göz önüne alındığında, o geniş anlamıyla rasyonalist bir tutuma sahiptir. Aklın rolü, Neo-platonik unsurları desteklediğinde bile, onun ana meşguliyetlerinden biri olmaya devam eder ve bu, onun vahyi rasyonel olarak açıklama girişimi yönünden yansıtılır. Bu tür bir felsefi vahiy analizinde tehlikede görünen şeyin, iki farklı insan bilgisi türünün evrensel temelleri olduğunu vurgulayarak bu makaleyi sonuçlandırmak mümkündür.[120] Eğer biri hem felsefi hem de nebevi gerçeğin evrenselliğini hesaba katacaksa hem psikolojik hem de kaynaksal olmak üzere iki farklı sürecin tamamlayıcılığı esastır.[121]

İslami Araştırmalar Enstitüsü, McGill Üniversitesi

Montreal, Quebec, Kanada

[119] Bu itibarla, nübüvvet teorisi bakımından Arkoun'un "bağımsız bir düşünür" olmadığı, ancak yine de 10. yüzyıl klasik Müslüman filozofları tarafından benimsenen orta konumların iyi bir temsilcisi olmaya devam ettiği şeklindeki yorumuna katılmak mümkündür.; bkz. Arkoun, Traité d'Éthique, xxxiv; bkz. Oliver Leaman, "Ibn Miskawayh", History of Islamic Philosophy, 2 cilt, ed., Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman (London-New York: Routledge, 1996), cilt. 1: 253-7.

[120] Bir "akli nefsin metafiziği"nin bazı temellerinin varlığından söz etmek mümkün olabilir; bkz. Dimitri Gutas, "Avicenna V. Mysticism," Encyclopaedia Iranica (1989), cilt. 3: 80b.

[121] Bu felsefi yaklaşım, Farabi gibi seleflerinin yaklaşımına benzer; örneğin İbn Miskeveyh'in dini yaklaşımında Ali b. Ebi Talib, aldığı belirgin öğreti ve "üstün kavrayış kapasitesi" nedeniyle Ebu Hureyre'nin (pek çok sayıda hadis rivayet eden) rütbesinin üzerine çıkar; bkz. el-Fevz el-Asghar, III, 4, 129-30 (Sweetman, 173). Ayrıca, bu ve diğer pasajlar, Miskeveyh'in İslami ekümenizm olarak adlandırılabilecek şeye duyduğu ilginin göstergesidir.