

T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

KİNDİ, FĀRĀBĪ VE ĞAZZĀLĪ'DE RŪYĀ

Yüksek Lisans Tezi

Yasemin KILIÇ

Ankara – 2020

T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

KİNDİ, FÂRÂBÎ VE ĞAZZÂLÎ'DE RÛYÂ

Yüksek Lisans Tezi

Yasemin KILIÇ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ

Ankara – 2020

T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

Yasemin KILIÇ

KİNDİ, FĀRĀBĪ VE ĞAZZĀLĪ'DE RŪYĀ

Yüksek Lisans Tezi

Yasemin KILIÇ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Gürbüz DENİZ

Tez Jürisi Üyeleri

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

Doç. Dr. Mehmet Murat KARAKYA

Tez Savunma Tarihi: 01.07.2020

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ danışmanlığında hazırladığım “Kindî, Fârâbî ve Gazzâlî’de Rûyâ (Ankara - 2020)” adlı yüksek lisans tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 01.07.2020

Adı-Soyadı ve İmza

Yasemin KILIÇ

ÖNSÖZ

Tarihten de gelen birikimle, insanların pek çoğu rüyânın hayatlarıyla ilgili gizemli ipuçlarını içerdiği fikrine sahiptirler. Rüyâların bu mistik boyutu onu pek çok farklı kişinin ilgi alanına sokmuştur. İnsanların dini inançları ne olursa olsun, inançlarının içerisinde rüyâ kavramı da yerini almıştır. İslam dininde de Kur'an ve sünnet çizgisinde yer yer aklı aşabilen bir rüyâ algısı hâkimdir. İslam Felsefesi de beslediği farklı kaynaklar sebebiyle Kur'an ve sünnet başta olmak üzere çeşitli ilim ve kültürlerin etkisinde kalmış içerisinde pek çok farklı rüyâ kavramını almıştır. Araştırmamızda İslam filozoflarından Kindî, Fârâbî ve Gazzâlî'nin rüyâ kavramına verdikleri anlamlar mukayese edilecektir. Söz konusu ilim insanları Abbasi'ler dönemindeki çeviri faaliyetlerinde yer almış ya da daha sonra bu çevirileri okuyarak kendilerinden önce gelen felsefe mirası hakkında bilgi sahibi olmuşlardır. Bu çeviri faaliyetlerindeki eserlerin kaynağının Antik Yunan ve kısmen Pers'ler olduğu düşünülmektedir. Gerek Müslüman gerek gayri müslim olsun pek çok ilim insanı, bu bilgi havuzundan faydalanmak istemişler, bilgileri kendi bilgileri ile yoğurarak yeni fikirler üretmişlerdir. Araştırmamızda fikirlerini mukayese edeceğimiz âlimlerin rüyâ konusunda yaptıkları değerlendirmelerde de bu ilmi etkiyi görmek mümkündür. Rüyâ kavramının çeşitli islam filozoflarının bakış açıları ile ortaya konulması filozofların beslendiği farklı kaynakları göstermesi adına da önem arz etmektedir.

Araştırmam sırasında bilgilerinden istifade ettiğim başta kıymetli danışmanım Prof. Dr. Gürbüz DENİZ olmak üzere tüm hocalarıma teşekkürü bir borç biliyorum. Ayrıca beni bu ilim yolculukta yüreklendiren eşim Mustafa KILIÇ'a ve annem Nesrin KARAOSMANOĞLU'na sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum. Öğrenmenin yaşı olmadığı hususunda canlı örneğim, canım babam merhum Fahrettin KARAOSMANOĞLU'nu da minnet ve özlemle anıyorum.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
İÇİNDEKİLER	II
KISALTMALAR.....	IV
GİRİŞ	1
I. Araştırmanın Problemi ve Önemi	1
II. Araştırmanın Amacı	4
III. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları.....	4
IV. Araştırmanın Yöntem ve Tekniği.....	5
I.BÖLÜM	6
1. Uyku Hali ve Rüyâ Kavramı	6
1.1. Uyku Hali	6
1.2. Rüyâ Kavramı.....	8
2. Bilimlerin Rüyâ Kavramına Bakışı	11
2.1. Nöroloji Biliminde Rüyâ.....	12
2.2. Psikoloji Biliminde Rüyâ	14
2.2.3. Sigmund Freud’a Göre Rüyâ Kavramı	14
2.2.2. Alfred Adler’e Göre Rüyâ Kavramı	21
2.2.3. Carl Gustav Jung’ a Göre Rüyâ	25
3. Rüyâ Kavramının Tarihsel Gelişimi	29
3.1. Antik Yunanda Rüyâ Kavramı	29
3.1.1. Pythagoras (Pisagor)	29
3.1.2. Herakleitos.....	30
3.1.3. Sokrates	31
3.1.4. Platon (Eflâtun)	31
3.1.5. Aristoteles.....	33
3.1.6. Demokritos	36
3.1.7. Plotinus	36
3.2. Kutsal Kitaplarda Rüyâ Kavramı	37
3.2.1. Tevrat.....	38
3.2.2. Zebur.....	39
3.2.3. İncil.....	40
3.2.4. Kur’an-ı Kerim	41
3.2.4.1. Hadis-i Şeriflerde Rüyâ	46
3.2.4.2. Tasavvuf’da Rüyâ.....	59
II. BÖLÜM.....	62
1. İslâm Felsefesi’nde Rüyâ Kavramı	62

1.1. Kindî’de Rûyâ Kavramı.....	62
1.1.1. Kindî’de İlim, Nefs ve Akıl	64
1.1.2. Kindî’de Nübüvvet, Sezgi ve Vahiy	70
1.1.3. Kindî’de Rûyâ	72
1.1.4. Kindî’de Nefis Temizliği ve Rûyâ İlişkisi	76
1.2. Fârâbî ’de Rûyâ Kavramı.....	80
1.2.1. Fârâbî’de İlim, Nefs ve Akıl.....	82
1.2.2. Fârâbî’de Nübüvvet ve Vahiy	92
1.2.3. Fârâbî’de Rûyâ	97
1.2.4. Fârâbî’de Nefsi Terbiyesi, Rûyâ İlişkisi	101
1.3. Ğazzâlî’de Rûyâ Kavramı	106
1.3.1. Ğazzâlî’nin Filozoflara Bakışı	107
1.3.2. Ğazzâlî’de Bilgi, İlim ve Akıl.....	112
1.3.3. Ğazzâlî’de Kalp, Ruh ve Nur	120
1.3.4. Ğazzâlî’de Nübüvvet ve Vahiy.....	126
1.3.5. Ğazzâlî ’de Rûyâ	129
1.3.6. Ğazzâlî ’de Nefis Terbiyesi ve Rûyâ İlişkisi	132
 III. BÖLÜM.....	 143
 1. Kindî, Fârâbî ve Ğazzâlî’nin Rûyâ Kavramları’nın Mukayesesi.....	 143
1.1. Kalp, Nefs, Ruh ve Nur Kavramları	155
1.2. Rûyâ Kavramının Mukayesesi.....	164
1.3. Nefis Terbiyesi ve Rûyâ ile İlişkisi	174
 SONUÇ.....	 184
 ÖZET	 205
 ABSTRACT	 206

KISALTMALAR

A.g.b.	adı geçen bildiri
A.g.e.	adı geçen eser
A.g.m.	adı geçen makale
A.g.t.	Adı geçen tez.
A.mlf	adı geçen müellif
A..S.B.E.	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
A..İ.F.Y.	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	Bakınız.
Byy.	Basım Yeri Yok
C.	Cilt
ev.	Çeviren
Der.	Derleyen
d.	Doğum Tarihi
Ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
h.	Hicri
m.	Miladi
s.	Sayfa
Sy.	Sayı
İng.	İngilizce
M.	Milattan nce
MS.	Milattan Sonra
Nşr.	Neşreden

ö.	Ölüm Tarihi
ss.	Sayfalar
tah.	Tahkik
ter.	Tercüme
tsz.	Tarihsiz
vb.	Ve benzeri



GİRİŞ

I. Araştırmanın Problemi ve Önemi

İnsanların rüyâ kavramına olan ilgisi, insanlığın varoluşundan bu yana süregelen ve daima da süregidecek bir ilgidir. Rüyânın sadece bilinçaltından kaynaklanan imgeler olduğunu savunan bilimsel araştırma sonuçları, rüyâyı kehanet olarak değerlendiren görüşün varlığını gölgeleyememiştir. Rüyâların bu mistik boyutu onu, “rüya tabircileri, münecimler, kâhinler, mitolojik karakterler, peygamberler, ermişler, sufiler, şairler, yazarlar, senaristler, sanatçılar, sosyologlar, nörologlar, psikanalistler ve filozoflar” gibi geniş yelpazede yer alan pek çok insanın ilgi alanına sokmuştur.¹ Milattan önce 2000’li yıllarda Mısır’da yazılmış bir rüyâ kitabının bulunması da insanların rüyâya verdiği önemin geçmişine dair delillerdendir.² Benzer şekilde Filipinliler’in yerli atalarının, ruhun, insanın rüyâ görmesini sağlayan kısım olduğunu düşünmeleri bir diğer delil olarak gösterilebilir.³ Rüyâ tabiri ilmi de, rüyâlara verilen önem sebebiyle rüyâya ile paralel olarak gelişen, kökeni çok eski zamanlara dayanan bir ilimdir.

Zamanın ve buna paralel olarak bilimin ilerlemesi, insanların rüyâya verdiği kıymeti azaltamamıştır. Müslüman ilim âlemi Helenistik Felsefe’den Platon’un ve Plotinus gibi Yeni Eflâtuncular’ın görüşlerini ahiret ve ahlak başta olmak üzere pek çok konuda fikri ortaklıkları bulunması sebebiyle İslâm’a daha uygun bulup benimsemiştir. Müslüman âlimler İslâmî esaslara aykırı fikirlere ise mesafeli durmuşlardır. Örneğin, Aristoteles’in âlemin ezeli olduğuna dair inancı, İslâm’a uygun olmadığı için Aristoteles’in fikirlerinin ayrıntılı incelenmesi ve önem kazanması Platon gibi

¹ Ömer Osmanoğlu, "Aristoteles'in Rüyâ Teorisi ve “ Rüyâlar Üzerine” Adlı Eserinin Çevirisi", *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3, 4, 2017, ss. 139-173.*Bilimler Dergisi*, 3, 4, s. 140.

² Bülent Akot, “Freud’un Rüyâ Yorum Metodu”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10, 1, 2010, s. 215.

³ Cousineau Phil, *Ruh Bir Arkeoloji*, çev. Doğan Şahiner, İstanbul, Om Felsefe Yayınları, 1993, s. 58.

filozoflara göre daha sonraki zamanlarda olmuştur. Kişiler dini inançları ne olursa olsun, bu inançlarının içerisinde rüyâ kavramı da yerini almıştır. Çok tanrılı dinlerde de, Tevhid dinleri olan İslâmîyet, Hıristyanlık, Musevilik dinlerinde de rüyâya büyük önem atfedilmiştir. Tevrat, İncil ve Zebur (Mezmurlar)'un günümüze ulaşan hallerine bakıldığında pek çok yerde rüyâların kilit öneme sahip olduğu görülmektedir.⁴ Aynı şekilde rüyânın manevi anlamlarına yapılan vurgular Kur'an-ı Kerim'de ve hadis-i şeriflerde de devam etmiştir. Gerek doğrudan ayetelerde, gerekse de sünnetlerde rüyâ önemli yere sahip olmuştur. Bu sebeple rüyâ, İslâmî pek çok bilimin de inceleme konusu olmuştur. Tasavvuf ve felsefe ilimleri bu konuda daha geniş bir yelpazede bakış açısı oluşturmuştur. İslâm Tasavvufî geleneğinde rüyânın vazgeçilmez bir yeri vardır. Rüyânın tasavvufta ne kadar etkili bir rolü olduğunu anlamak için tasavvuftaki “ Rüyâ, insanların kalplerinde yaratılan ve karar kılan şeyin tahayyül ve tasavvur yoluyla idrak edilmesidir”⁵ şeklindeki rüyâ tanımı okumak faydalı olacaktır. Rüyâ İslam'da nurâni âlemden bilgi almayı sağlayan, kendisinden alınan bilgi ile amel edilebilecek kadar önem verilen bir kavramdır.⁶ Özellikle nefsi terbiyede en üst noktaları ulaşan peygamberlerin gördüğü rüyâlar Müslümanlar için büyük öneme sahiptir. Hz Muhammed'in vefatından sonra da pek çok Müslüman, güvendikleri kişilerin rüyâlarına bazen gereğinden fazla kutsallık atfetmiş ve bu konuda kimi zaman sapkınlığa düşmüşlerdir. Sezgiye önem veren Sufii'ler rüyânın vahiyden gelen bilgi vericiliği sebebiyle takvâ sahibi müminlerle, velîlerin gördüğü rüyâları manevi âlemden işaretler taşıyan, ilham olarak görmüşlerdir.⁷ Bu açıdan düşünüldüğünde İslam'da rüyâ sadece kişiyi etkilememektedir. Özellikle dini içerikli rüyâların sosyal olan bir boyutu da

⁴ Eski Ahit, 1.Krallar, 5. Bölüm, "RAB Tanrı, Givon'da o gece rüyâda Süleyman'a görünüp, "Sana ne vermemi istersin?" diye sordu." Eski Ahit, Luka, 2. Bölüm, "20.Ama böyle düşünmesi üzerine Rab'bin bir meleği ona rüyâda görünerek şöyle dedi: "Davut oğlu Yusuf, Meryem'i kendine eş olarak almaktan korkma. Çünkü onun rahminde oluşan, Kutsal Ruh'tandır." Mezmurlar, 126, 1, "Rab sürgünleri Siyon'a geri getirince, Rüyâ gibi geldi bize."

⁵ Çelebi, *Tasavvuf (Rüyâ)*, s. 309.

⁶ Osman Nuri Küçük, *İbnü'l-Arabî Sayılar ve Rüyâlar*, İstanbul, Nefes Yayınları, 2016, s. 32.

⁷ İlyas Çelebi, *Tasavvuf (Rüyâ)*, s.309. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ruya#1> (11.11.2019 tarihinde erişildi.)

vardır.⁸ Ğazzālî'nin sufi yönü sebebiyle araştırmamızda tasavvufun rüyâya yüklediği anlama ayrı bir başlıkta özel olarak değinilecektir.

Sadece İslâmî kaynaklarda değil özellikle on sekizinci yüzyıl psikoloji kaynaklarında da kişilerin ahlaki yapısının rüyâları üzerine etkisinden bahsedilmektedir. Din merkezli olmayan ilimlerde de rüyâ kavramı sürekli incelemelere konu olan bir kavramdır. Psikoloji bilimi ile uğraşan bazı araştırmacılar rüyânın ruhsal yönüne ve bilinçdışı bir etkileşime açık olduğunu düşünmektedirler. Bu noktada psikoloji ve tasavvuf ilimlerinin ortak noktalarını da görmek mümkündür. Batı ilim dünyasındaki ünlü psikoloji profesörü Abraham Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi, araştırmacılarca, mutasavvıfların nefis terbiyesi sonunda mertebe olarak yükselip rüyâ, keramet yoluyla Allah ile bağ kurmasına benzetilmektedir.⁹ Araştırmacılara göre insan kötü ya da ahlaksız rüyâlarından sorumlu tutulmasa da dolaylı olarak kötü rüyâlara sebep olacak düşüncelere girerek bu rüyâlara mahal vermektedir. Eğer kişi uyumadan önce zihnini ahlaksal olarak temizlemişse bu ahlak dışı ve kötü içerikli rüyâlardan da uzaklaşmış olacaktır.¹⁰ Bilim adamlarının kimi ise rüyânın manevi bir yönünü kabul etmemekte, rüyâyı tamamen yaşanılan dünya ve beden ile sınırlamaktadırlar. Bakış açıları ve yorumlar farklılaşsa da rüyâ kavramı insanların beyinde önemli yer tutmaya devam edecek önemli bir kavramdır.

Araştırmamızın asıl problemi İslam filozoflarından Kindî (ö. h.259/ m.873), Fārâbî (ö. h.338/ m.950) ve Ğazzālî'nin (ö. h.505/m.1111) rüyâ kavramına bakışlarını ortaya koyarak, farklı veya benzer noktaları olup olmadığını incelemektir. Rüyâ kavramına sözkonusu filozofların yüklediği anlamların ne olduğu, rüyâ kavramlarını felsefelerindeki hangi kavramlarla bağlantılı gördükleri, rüyâya anlamlar yüklerken

⁸ Abdulvahit İmamoğlu, "Bazı Psikanalistlere Göre Rüyânın İnsan Hayatındaki Rolü", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12, 22, s. 21.

⁹ Ali Ayten, Sevde Düzgüner, *Tasavvuf Psikolojisine Giriş*, İstanbul, Sufi Kitap Yayınları, 2017, s. 8.

¹⁰ Sigmund Freud, *Düşlerin Yorumu I*, çev: Emre Kapkın, İstanbul, Payel Yayınları, 1996, s. 120.

kimlerden etkilendikleri, günümüz bilimlerinin onlara benzer fikirler ortaya koyup koymadıkları bilinmesi gereken konulardır. Ayrıca araştırmamıza konu olan filozofların mensup oldukları İslam dini ve bu din ile benzer geçmişten gelen Yahudilik ve Hristiyanlık dini metinlerinde rüyâ kavramına yüklenen anlamlar ile filozoflarımızın yüklediği anlamın ortaya konulması da yine rüyâ kavramını oturttukları zemini görmek açısından önem arz etmektedir.

II. Araştırmanın Amacı

Araştırmamızın amacı, hakkında yapılmış pek çok araştırma bulunmasına rağmen halen merak konusu olmaya devam eden rüyâ kavramını farklı İslam filozoflarının bakış açısı ile anlamak ve mukayese etmektir. İslam filozofları arasından mukayese için farklı zamanlarda yaşamış, dolayısıyla felsefeye karşı farklı siyasi tutumlar görmüş filozoflar seçilmiştir. Düşünsel olarak kısmen farklı olan Kindî, Fârâbî ve Gazzâlî'nin görüşleri araştırmaya konu edilerek geniş bir bakış açısı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

III. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları

Araştırma konumuz olan rüyâ kavramı pek çok bilimin inceleme konusu olmaktadır. İslam Felsefesi filozoflarının rüyâ hakkındaki görüşlerinin tarihsel bağları ve günümüze taşınan izleri de araştırmamızın bütünlüğü açısından değinilmesi gereken konulardır. Bu aşamada rüyâ kavramının tarihsel boyutu İslam Felsefesi'ne doğrudan etkisi bulunan Antik Yunan filozoflarının görüşleri ve tevhid dinlerinin rüyâyâ bakışı ile sınırlandırılmıştır. Günümüz bilimlerinin rüyâ kavramına bakışı bölümü ise nöroloji ve psikoloji bilimleri ile sınırlandırılmıştır.

IV. Araştırmanın Yöntem ve Tekniği

Araştırmamız Fārābī, Ġazzālī ve Kindī'nin rŭyā kavramı hakkındaki görüşlerinin mukayesei ile sınırlandırılmıştır. Fakat araştırma kapsamında rŭyā kavramı hakkında genel bir bilgi edinmek amacıyla psikoloji gibi insan ruhunu merkeze alan bilimlerin de rŭyāya ait açıklamalarına genel olarak değinilecektir. Araştırmada fikirleri mukayese edilecek İslām Felsefeciler'i hakkında önce genel bilgi verilecek ardından rŭyā kavramı hakkındaki fikirleri ayrı ayrı ele alınacaktır. Son bölümde ise üç âlimin fikirleri karşılıklı olarak mukayese edilecektir.

Araştırmamız konusu ve yapısı itibari ile nitel bir araştırmadır. Görüşme ve gözlem gibi nitel araştırma yöntemleri araştırma konumuzla uyum sağlamadığı için araştırmada kullanılmayacaktır¹¹. Araştırmada geçmişten günümüze ulaşmış birinci derece kaynaklar başta olmak üzere, konu ile bağlantılı yazılı dokümanlar okunup analiz edilecektir. İncelenen konu hakkında ayrıntılı bilgi verilmek istendiğinde ise bu bilgiler dipnotlarla verilecektir.

¹¹ Ali Yıldırım. "Nitel Araştırma Yöntemlerinin Temel Özellikleri ve Eğitim Araştırmalarındaki Yeri ve Önemi", *Eğitim ve Bilim (Education and Science)*, 23, 1999, s. 8.

I.BÖLÜM

1. Uyku Hali ve Rûyâ Kavramı

1.1. Uyku Hali

Uyku hayatımızın ortalama olarak üçte birini kaplayan, yokluğunda fizyolojik ve psikolojik çeşitli sıkıntılar yaşadığımız, yemek, içmek gibi yaşam döngümüzün en önemli öğelerinden biridir. Uyku fizyolojisi yıllar boyu süregelen pek çok araştırmaya konu olmuştur. Uyku tıbbi olarak; “tüm memelilerde enerjinin korunmasını, sinir sisteminin gelişim ve onarımını sağlayan doğal bir süreç olup; uyarılmışlığı, otomatik işlevleri, davranışı, bilişsel işlevleri ve hücre içi mekanizmaları kontrol eden sinir sistemi başta olmak üzere biyolojik yapının birçok bileşeni ile ilişkilidir.”¹² şeklinde tanımlanmaktadır. Rûyâ ve uyku hakkındaki önemli araştırmalara sahip olan psikiyatr Adler uykuyu “Uyku, oluşun yatağı, vücudun kendi kendini düzenleme halidir.”¹³ şeklinde tanımlanmıştır. Tanımda uykunun yaşamın ayrılmaz bir parçası olduğu görülmektedir. Uykusuz bir insanın kaliteli bir yaşam sürmesi mümkün olmamaktadır.¹⁴ Binlerce yıllık insanlık tarihi boyunca, hayatın vazgeçilmez bir parçası olan uyku ve ona ait sırlar hala tam olarak açıklığa kavuşamamıştır. Uyku bir yönü ile ölüme benzemektedir. Uykudaki insanın çevresine tepki vermemesi sebebi ile yarı ölü olmak gibi bir halde bulunması söz konusudur. İnsanlar için uykunun sırlarını çözmek, ölümü anlamaya kapı aralayabileceği için de önem arz etmektedir.

¹² Leyla Şahin, Meral Aşçıoğlu, "Uyku ve Uykunun Düzenlenmesi", *Sağlık Bilimleri Dergisi* , 22, 1, 2013, ss. 93-98.

¹³ Alfred Adler, *Sosyal Duygunun Gelişiminde Bireysel Psikoloji*, çev. Halis Özgü, Hayat Yayınları, İstanbul, 2002, s. 72-73.

¹⁴ Şahin, Aşçıoğlu, "Uyku ve Uykunun Düzenlenmesi", s. 96.

Eski uygarlıklar daha çok uykunun mistik boyutu üzerine durmuşlardır.¹⁵ Antik Yunan'da uyku ve ölümün uyku ve ölümün kardeş iki tanrı olduğu fikri hakimken, Antik Mısır'sa ruhun uykuda özgürleşen bir kuş ile sembolize edilmiştir.¹⁶ Uykunun sadece mistik yönü değil sağlık için sahip olduğu önem de eski zamanlardan beri bilinen bir gerçektir. Örneğin, Antik Mısır'dan günümüze ulaşan belgelerde uykunun bedenin sıhhati için vazgeçilmez olduğu belirtilmektedir. Antik Mısırlılar'ın uykusuzluğun tedavisi ile ilgilendiği günümüze ulaşan kaynaklarda bulunmaktadır.¹⁷ Antik Mısır gibi Antik Yunan'da da uyku pek çok filozofun ilgisini çekmiştir. Antik Yunan'lı filozof Aristoteles'in uyku ile beslenme arasında kurduğu bağa ilişkin düşünceleri günümüze kadar ulaşmıştır.¹⁸ Antik Mısır ve Antik Yunan döneminden daha önce sağlık bilimleri ile ilgilenen uygarlıklardan biri de Çin İmparatorluğu olduğu bilinmektedir. Çin İmparatorluğu'nda uyku ve uykusuzluk Çin kültüründe yaşam içindeki zıtlıkların dengesini ifade eden Yin-Yang dengesi içerisinde ele alınmıştır. Yin- Yang dengesine göre gençlerde kan miktarının fazla olması hareketin de uykunun da daha fazla olmasını sağlarken yaşlılarda kan azaldığı için hem gündüz hareketleri kısıtlanmakta hem de uykusuzluk meydana gelmektedir. Ayrıca kişide bulunan fizyolojik rahatsızlıklar ve yatış pozisyonu da yine Antik Çin'de uyku ile ilişkilendirilmiştir.¹⁹ On beşinci ve on altıncı yüzyıllarda nöroloji ve beyin üzerine önemli çalışmalar yapan Thomas Willis ruhu akılcı (rational), canlı (vital) ve ölümsüz olmak üzere üç başlıkta incelemiştir. Willis, söz konusu ruh türlerinden sadece ölümsüz ruhun insanlara özgü olduğunu

¹⁵ Bülent Akot, "Rüyâ Tecrübesinin Psikolojik ve Dini Temelleri", (yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2005), s. 21.

¹⁶ Asaad, Tarek, "Sleep in Ancient Egypt", African Sleeping Sickness , 2015, pp.13-19.

¹⁷ Akot, "Rüyâ Tecrübesinin Psikolojik ve Dini Temelleri", s. 71.

¹⁸ On Sleep and Sleeplessness. 7 Temmuz 2020 tarihinde <http://classics.mit.edu/Aristotle/sleep.html> sitesinden erişilmiştir.

¹⁹ Poon, Maggie MK & Chung, Ka-Fai & Yeung, Wing Fai & Yau, Verdi HK & Zhang, Shi Ping. "Classification of Insomnia Using the Traditional Chinese Medicine System: A Systematic Review. Evidence", Evidence-based Complementary and Alternative Medicine, 2012, pp. 9-10.

ortaya koymuş, çalışmalarında uykuya ayrı bir önem vermiştir.²⁰ İlerleyen zaman ve gelişen teknoloji ile uyku üzerine pek çok deneyler yapılmış insanların ve hayvanların uykudaki halleri izlenmiştir.²¹ Bununla beraber uyku ve onun gizemli yönü üzerine yapılan araştırmalar zaman içinde ilk olarak Berger tarafından kullanılan, elektroensefalografi (EEG) gibi beyin frekanslarını izleme teknolojilerinin gelişmesiyle artarak devam etmiştir.²² Bulunduğumuz yüzyılda uyku hakkındaki araştırmaların daha üst seviyelere ulaştığını da söylemek mümkündür.²³ Araştırmaların bu konu üzerine yoğunlaşmasında, insanın bilinmez yönüne, varlığın sırlarına duyduğu merakın etkisi olduğunu düşünmek zor değildir.

Rüyânın oluşması için ortam sağlayan uyku hakkında pek çok bilgi kaynağına erişmek mümkündür. Araştırmamızın asıl amacı rüyâ kavramını değerlendirmek olduğu için uyku hakkında verilen bilgiler sınırlandırılmıştır.

1.2. Rüyâ Kavramı

İnsanın uykuya olan merakı sadece uykunun ölüme benzemesi ile sınırlı değildir. Uyku kadar, uyku sırasında meydana gelen fizyolojik ve zihinsel değişimler de merak konusu olmuştur ve olmaya devam etmektedir. Uykuda meydana gelen zihinsel değişimin bir parçası olan rüyâlar da başlı başına araştırmalara konu olacak kadar insanoğlunun ilgisini çekmektedir. Öyle ki günümüzde kişinin rüyâ gördüğünün farkında olarak rüyâsına bilinçli olarak yön vermesini konu alan ilginç araştırmalar ortaya konulmaktadır. Bir yönü ile tasavvuftaki astral yolculuğa benzeyen ve Berrak Rüyâ (Lucid Dreaming) olarak isimlendirilen bu rüyâlar her kesimden pek çok kişinin

²⁰ Zoltán Molnár, Thomas Willis, "The Founder Of Clinical Neuroscience, Nature Reviews", *Neuroscience*, 5, 2004, s. 330.

²¹ Şahin Aşçıoğlu, "Uyku ve Uykunun Düzenlenmesi", s. 94.

²² Banu Gökçay, Berna Arda, "Tıp Tarihi Açısından Uyku ve Uyku Araştırmaları", *Lokman Hekim Journal*, 3, 1, 2013, s. 70-78.

²³ Gökçay, Arda, "Tıp Tarihi Açısından Uyku ve Uyku Araştırmaları", s. 70-78.

de ilgisini çekmektedir.²⁴ Rüyalar barındırdıkları gizem sebebiyle önümüzdeki yıllarda da yeni yeni araştırmalara konu olmaya devam edeceklerdir.

Rüyā kavramının mahiyeti ve lafzi temelleri de rüyāyı anlamak için kısaca da olsa değinilmesi gereken bir konudur. Rüyā kelimesi Arapça, görmek anlamına gelen "raa (رأى)" kelimesinden türemiş bir kelimedir. İlk bilinen anlamı olan, görmek dışında Arapça sözlükteki diğer anlamları ise; bakmak, müşâhade etmek, düşünmek mütâlâ etmek, saymak, farz etmek, addetmek, inanmak, güvenmek, iman etmek şeklinde sıralanabilir.²⁵ Türkçe’de kullanılan haliyle ise rüyā; gerçekleşmesi beklenen ve istenen şey, umut, gerçekleşmesi imkânsız durum, hayal manalarına gelmektedir²⁶. Arapça’da rüyā kelimesi, daha çok sadık, yani doğru bilgiler veren rüyâlara karşılık olarak kullanılmaktadır. Gerçek hayattan bilgiler içeren rüyâlar için; “Rü’ya-ı Sadıka (Sadık Rüyā)”, “Saliha”, “Hasene” ifadelerinin kullanıldığı da belirtilmiştir. Rüyâlara daha çok kıymet veren sufi müslümanlar ise müjdeleyici rüyâlara “Büşra, Mübeşşire”²⁷ demiştirler.

Rüyā gibi uykuda görülen şeyleri ifade için Arapça’da kullanılan diğer bir kelime ise “hulm” (حلم) dur. Hulm Arapça’da, sadık rüyā değil, korkunç içerikli kabus ile benzer manaya gelmektedir.²⁸ Kur'an'da geçen rüyā ile ilgili diğer bir kavram ise Adgas-u Ahlam'dır. Ot demetleri anlamına gelen “Adgās” kelimesi Yusuf Suresi’nde geçmektedir.²⁹ Surede “Hulm” kelimesinin çoğulu olan “Ahlam” ile “Adgās” beraber kullanılmıştır. Adgas-u Ahlam, karmaşık, anlamsız rüyâlar anlamına gelmektedir. Tasavvufta ise hulm yerine “Kazib” rüyā tabiri kullanılmıştır. Ku’an-ı Kerim’de rüyā ve

²⁴ Elliott Everett Gish, *Lucid Dreaming: A Wake-Initiated-Lucid-Dream (Wild) Approach*, Saybrook University Master Thesis, San Francisco, 2014.

²⁵ El Halil Essemir, *Arapça- Türkçe Sözlük*, İstanbul, Neva Yayınevi, 2015.

²⁶ Türk Dil Kurumu Büyük Sözlüğü, cilt. 2, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, s. 1872.

²⁷ Rüyā ve Hulm, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ruya> (23.01.2020) sitesinden erişilmiştir.

²⁸ Rüyā ve Hulm, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ruya> (23.01.2020) sitesinden erişilmiştir.

²⁹ Yusuf Suresi (12/44). El Halil Essemir, *Arapça- Türkçe Sözlük*, İstanbul, Neva Yayınevi, 2015.

uyku ile doğrudan ilişkili olmasa da manevi âlemden alınan vahyi karşılayan başka kelimeler de mevcuttur.³⁰ Gerçekte uyku anlamına gelen, “menam”, ile olay manasındaki, “vakıa”, kelimelerinin de dini metinlerde “rüyā” ya da “rü’yet” yerine kullanıldığı görülmektedir.³¹ Rüyā kavramı, sözcük tahlilleri ve kökeniyle ilgilenen filoloji, etimoloji gibi bilimler dışındaki bilimler için de araştırma konusu olmuştur. Nöroloji ve Psikoloji bilimlerinin rüyā hakkındaki araştırmaları bu konuda başta gelmektedir.

Batı ilim dünyasında rüyāların bilinçaltımızın bir ürünü olduğuna dair olan görüş öne çıkarken, doğu ilim dünyasında ise rüyāların ilahi mesajlar içerdiğine inanılan görüş hâkimdir.³² Batılı ilim adamları içerisinde rüyā hakkında yaptığı araştırmaların çokluğu sebebiyle öne çıkan Freud, bilimsel gerçekliklere sıkı sıkıya bağlılığıyla bilinmektedir. Freud’a göre; "Rüyā halk inanışları ve gizemcilik ülkesinde ele geçirilen bilinmeyen bir toprak parçasıdır."³³ Bilimsel araştırmalar yaptığı halde Freud gibi düşünen kişilerin fikrine katılmayan bilim adamları da vardır. İnsan bilinmezliğe karşı her zaman bir yakınlık duymuştur ve hayatındaki sorunlara çözümün ararken de bu bilinmezlikler içerisinde de çözüm aramaktan vazgeçmemiştir. Psikiyatrist Jung " Rüyālar, bilinç ve istem, büyük ölçüde yok olduğunda ortaya çıkar." demekte bilinmeze kapı aralayan, bilinç dışının rüyāya etkisi konusunda Freud’dan ayrılmaktadır. Ünlü psikanalist ve filozof Eric Fromm da, Freud’un aksine insanın ömrünün üçte birini kaplayan uykunun ve uyku sırasında meydana gelen rüyāların sadece bilimsel olarak açıklanabileceği fikrini uygun bulmamaktadır. Fromm’a göre her gün değişen dünyada nasıl ki, bugün bilimsel olarak kanıtlanan şey yarın yanlış olabiliyorsa rüyāların durumu da "sadece

³⁰ Tahrim (66/3). Bkz Ehadis kelimesi.

³¹ Schimmel Annemarie, *Halifenin Rüyāları*, çev. Tüba Erkmen, İslam'da Rüyā ve Rüyā Tabiri içinde, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2005, s. 43.

³² Abdulvahit İmamoğlu. “Bazı Psikanalistlere Göre Rüyānın İnsan Hayatındaki Rolü”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12, 22, 2010, s. 22.

³³ Sigmund Freud, *Psikanaliz Üzerine Konferanslar*, çev: İhsan Kırımlı, Ankara, Alter Yayıncılık, 2010, s. 17.

bilimseldir" denemeyecek kadar karmaşık ve değişkendir, hatta insan uykuda iken uyanık olduğundan daha özgürdür.³⁴ Görüldüğü gibi bilim insanlarının da rüyâ hakkında sabit bir düşüncesi bulunmamaktadır. Rüyâ kavramına genel bir giriş yapılan bu bölümden sonra bilimlerin rüyâ kavramına bakışı bazı bilimlerle sınırlandırılarak verilmeye çalışılacaktır.

2. Bilimlerin Rüyâ Kavramına Bakışı

Rüyâ konusun sanattan sosyolojiye çeşitli bilimlerin ilgi alanına girmektedir. Rüyâ konusunun neden farklı bilim dallarınca önemini yitirmeyen bir araştırma konusu olduğunu yaşanmış bir örnekle anlatmakta fayda vardır. Söz konusu örnekte Hindistanlı bir matematik dahisi sayılan, Ramanujan isimli kişi, pek çok profesörün çözmekte zorlandığı matematik formüllerini, rüyâsında, kanlı harflerle duvarda yazılı halde gördüğünü dile getirmektedir.³⁵ Bu gibi deneyimler farklı bilim alanlarının rüyâ üzerine daha fazla araştırma yapmasını tetikleyen olaylardır. Başlarda büyü ve kehanetle ilişkili görülen rüyâlar hakkında ilk bilimsel çalışmalar 1800'lü yıllarda yapılmıştır.³⁶ Bu aşamadan sonra mistizmi arka plana koyan, rüyâları sadece günlük yapıp etmelerin ya da geçmişten gelen yaşantıların yönlendirdiği fizyolojik bir olgu olarak tanımlayan salt nörofizyolojik pek çok araştırma ortaya konmuştur.³⁷ Aristoteles'i uyku ve rüyâ hakkında bir teori ortaya koyan ilk filozof olarak göstermek mümkündür.³⁸ İlerleyen yıllarda pek çok bilim rüyâ hakkında farklı pek çok teori ortaya koymuştur. Son yüz yıl araştırmacılarının keşiflerinden olan kuantum fiziği de rüyânın yeniden tanımlanması yönünde teoriler ortaya çıkarmıştır. Kuantuma göre rüyâ, insanda varolan enerji alanının

³⁴ Eric Froom, *Rüyâlar, Masallar ve Mitoslar*, çev. Aydın Arıtan, Kaan H.Ökten, İstanbul, Arıtan Yayınevi, 1992, s. 5.

³⁵ Haluk Berkmen, *Kuantum Bilgeliği ve Tasavvuf*, İstanbul, Sistem Yayıncılık, 2009, s. 221.

³⁶ Esra Güven , "Rüyâların Dili: Psikolojide Rüyâ Çalışmaları", *Türk Psikoloji Yazıları*, 18, 36, 2015, s. 16.

³⁷ Güven , "Rüyâların Dili: Psikolojide Rüyâ Çalışmaları", s. 16-17.

³⁸ On Sleep and Sleeplessness. 7 Temmuz 2020 tarihinde <http://classics.mit.edu/Aristotle/sleep.html> sitesinden erişilmiştir.

başka bir enerji alanıyla etkileşmesi sonucunda ortaya çıkan bir durumdur. Kişi uyandığında ani bir enerji ayrılması olduğu için gördüğü rüyayı ya hemen unutmakta ya da hatırlamamaktadır.³⁹ Rüyâ çok geniş yelpazedeki pek çok bilimin ilgi alanına girse de araştırmamızın bu kısmı Nöroloji ve Psikoloji bilimlerinin rüyâya bakışı ile sınırlı tutulacaktır.

2.1. Nöroloji Biliminde Rüyâ

İnsan sinir sistemi ile ilgilenen bilim dalı olan nöroloji, sinirlerin merkezi olan beyinde gerçekleşen olayları da incelemektedir. Bu sebeple beyin dalgalarının insanın farklı durumlardaki halleri bilim adamlarınca incelenmektedir. Bilimsel yaklaşımla rüyâlar hakkında yapılan ilk araştırmalarda gözlerin kıpırdadığı esnada rüyâ görüldüğü fikri hâkimken ileriki zamanlarda rüyânın göz kımıldaması olmadığı sırada görüldüğü sonucuna ulaşılmıştır.⁴⁰ Yapılan bilimsel araştırmalar derin uykudaki rüyâlarımızın dış dünyadan çok iç dünyamızdan kaynaklandığını göstermektedir.⁴¹ Uyku sırasında kişinin döngü şeklindeki beş farklı evreden defalarca geçtiği kabul edilmektedir. Bu aşamaların tespitinde kas tonusunun ölçülmesi, EEG gibi teknolojilerin büyük yardımı olmuştur. Araştırma sonuçlarına göre uyuyan kişi sırasıyla başlangıç, hafif uyku, orta dereceli uyku, derin uyku gibi aşamalardan geçerek uykuda derinliğe geçer.⁴² Uyku ağırlaştıkça vücut hareketleri de benzer oranda yavaşlamaktadır. Yukarıda sayılan dört dereceden sonra kişi paradoksal uyku olarak da bilinen gözlerin hızlı hareket ettiği beşinci evreye yani REM(rapid eye movement) evresine geçer.⁴³ Yapılan son araştırmalar uykuda gözlerin hareketi ile beyin sinyallerini inceleyerek iki farklı göz hareketi olduğunu

³⁹ Berkmen, *Kuantum Bilgeliği ve Tasavvuf*, s. 221-222.

⁴⁰ Bülent Akot, "Freud'un Rüyâ Yorum Metodu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10, 1, 2010, s. 214.

⁴¹ İsmail Erdoğan, "İslâm Filozoflarının Rüyâ'nın Mahiyeti Hakkında Görüşleri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 16, 1, 2003, s. 64.

⁴² Cem Kurt, Ekim Pekünlü, Ozan Atalağ, Fatih Çatıkkaş, "Tam ve Kısmi Uyku Yoksunluğunda Performans". *CBÜ Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi*, 5, 2, 2010, ss. 71-72.

⁴³ Güven, "Rüyâların Dili: Psikolojide Rüyâ Çalışmaları", s. 16.

ortaya koymuştur.⁴⁴ Bu hareketler; beşinci evredeki REM ve başlangıçtan sonraki üç uyku aşamasını içeren yavaş göz hareketi yani NREM(none rapid eye movement) olarak isimlendirilmiştir.⁴⁵ Araştırmacılar NREM döneminin beden üzerine, REM döneminin ise zihin üzerine etkili olduğu kanaatine varmışlardır.⁴⁶ NREM ve REM dönemlerinin uyku boyunca sırasıyla 90 dakika ve 10 dakikalık döngü şeklinde birbirini takip ettiği, insanın dinç uyanmasının da bu döngünün hangi kısmında uyandığıyla bağlantılı olduğu araştırmalar sonucunda ortaya çıkan diğer bir bilgidir.⁴⁷ Uykuda REM evresinin diğer evrelere oranı, anne karnında iken diğer evreler arasında en yüksek değere sahiptir. Kişi on yaşına gelene kadar bu oran düşer on yaşında hayat boyu devam edecek yetişin seviyesine gelir.⁴⁸ Gelişen beyin dalgası inceleme teknolojilerine rağmen bu döngülerin gizemi de henüz tam olarak çözülmüş bulunmamaktadır. Araştırmalar kişilerin sınav dönemi gibi öğrenme yoğunluğu olan dönemlerde REM uyku süresinin arttığını göstermektedir.⁴⁹ Uykuda iken yapılan deneylerde rüyaların görüldüğü evre Dement ve Kleitman tarafından tanımlanmıştır.⁵⁰ Günümüzde yapılan çalışmalar da Dement ve Kleitman'ın görüşünü destekler niteliktedir.⁵¹ Kişisel tecrübelerimizle kısa süreli uykuya dalışımızda bile rüyā gördüğümüz sabittir. Beyin sinyallerini ölçen teknolojiler şu an belirtilen rüyā evrelerini bile tam olarak anlamlandırmış değildir. Bu da teorilerin zamanla değişime uğrayacağını sinyallerini vermektedir. Araştırma

⁴⁴ Akot, "Rüyā Tecrübesinin Psikolojik ve Dini Temelleri", ss. 11-12.

⁴⁵ Hartmut Schulz, Piero Salzarulo, "The Development of Sleep Medicine: A Historical Sketch", *Journal of Clinical Sleep Medicine*, 15, 12, 2016, s. 1042.

⁴⁶ Demet İlhan Algın, Gönül Akdağ, Oğuz Osman Erdinç , "Kaliteli Uyku ve Uyku Bozuklukları", *Osmangazi Tıp Dergisi*, 38, (Özel Sayı 1), 2016, s. 30.

⁴⁷ Algın, Akdağ, Erdinç, "Kaliteli Uyku ve Uyku Bozuklukları", s. 30.

⁴⁸ Aygün Ertuğrul, Murat Rezaki, "Uykunun Nörobiyolojisi ve Bellek Üzerine Etkileri", *Türk Psikiyatri Dergisi*, 15, 4, 2004, s. 303.

⁴⁹ Ertuğrul, Rezaki, "Uykunun Nörobiyolojisi ve Bellek Üzerine Etkileri", s. 304.

⁵⁰ Şahin, Aşçıoğlu, "Uyku ve Uykunun Düzenlenmesi", s. 94.

⁵¹ Araştırmalara göre vücut REM uyku evresinde iken uyanırken sahip olduğu fizyolojik yapısına benzer bir yapıya kavuşmaktadır. Kalp atışı, nefes alışı NREM'de daha yavaşken bu REM evresinde hız kazanmaktadır. Kaslar REM evresinde NREM evresine göre daha tepkisizken, kalp atışı, nefes alımı ve göz hareketleri uyanık bir insan seviyesine yükselmektedir. Göz hareketlerinin artması içsel bir odaklanma çabasını gösterir şekilde yorumlanmaktadır. Bu da akla rüyadaki gerçeklik hissinin bir göstergesi sayılabilir. Şahin, Aşçıoğlu, "Uyku ve Uykunun Düzenlenmesi", s. 97

konusu için ön bilgi vermesi açısından bu konu hakkındaki içeriği burada tamamlıyoruz.

2.2. Psikoloji Biliminde Rüyā

Nöroloji dışında daha sosyal bir bilim olan Psikoloji'nin de insanı birebir etkileyen rüyā konusu ile ilgili araştırmaları bilinmektedir. Psikoloji alanında Alfred Adler (ö. 1937), Sigmund Freud (ö. 1939) ve Carl Gustav Jung (ö. 1961) 19. Yüzyıla imza atan üç önemli bilim adamıdır. Bu üç psikiyatrist "derinlik psikolojisi" denilen psikoloji alanının kurucusu olarak anılmaktadırlar.⁵² Araştırmamızı psikoloji biliminin rüyāya bakışını araştırmaları ile farklı çıgırlar açan Freud, Adler ve Jung'un rüyā hakkındaki görüşleri ile sınırlı tutulacaktır.

2.2.3. Sigmund Freud'a Göre Rüyā Kavramı

Freud, Avusturya doğumlu psikanaliz üzerine yeni bir çıgır açan çalışmaları ile 1900'lü yıllara damgasını vuran bir psikiyatristtir.⁵³ Başta hipnoz gibi telkine dayalı yöntemlerle uğraşan Freud bu yöntemlerin güvenilirliğine dikkat çekmiştir.⁵⁴ Tarih öncesi insanlar Freud'a göre rüyālarının, tanrının mesaj ve uyarılarını içerdiğine dair bir inanca sahiptiler. Freud, rüyāyı dini temelde ele alan bu inancı eleştiren ilk kişinin Aristoteles olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵ Aristoteles'in dış etmenlerin rüyāya olan etkisi üzerine yaptığı yorumlar⁵⁶, Freud düşüncesi ile benzerlik göstermektedir.⁵⁷ Rüyā konusunda tarih hep tekerrür etmiştir.⁵⁸ Freud bilimsel olarak insan ruhunu incelemek için metafizik yorum ve kabullerden uzak bilimsel bilgiyi bir yöntem olan psikanalizi

⁵² Alfred Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, çev. Kamuran Şipal, İstanbul, Say Yayınları, 2010, (Giriş Bölümü).

⁵³ Freud, *Düşlerin Yorumu I*, s. 15.

⁵⁴ Sigmund Freud, *Dinin Kökenleri*, çev. Selçuk Budak, Ankara, Öteki Yayınları, 1999, s. 17.

⁵⁵ Freud, *Düşlerin Yorumu I*, s. 57.

⁵⁶ Aristoteles, "Parva Naturalia", *University Journal of Social Sciences*, 3, 4, ss. 30-35.

⁵⁷ Freud, *Düşlerin Yorumu I*, s. 56-57.

⁵⁸ Freud, *Düşlerin Yorumu I*, s. 59.

geliştirmiştir.⁵⁹ Freud’a göre uyguladığı psikanaliz okulda öğrenilen teorik bilgidan çok daha faydalı bir yöntemdir.⁶⁰ Freud rüyaların kuramsal değerinin öneminin farkındadır.⁶¹ Rüyaları bir tanıma ve tedavi aracı olarak gören Freud bu konu ile ilgili ayrıntılı bir de kitap yazmıştır.⁶² Freud’un söz konusu *Düşler Üzerine* kitabı’na, eser ilk basıldığı yıllarda aykırı düşünceleri sebebiyle pek ilgi gösterilmemiştir. Kitabın her basımına yeni bir önsöz yazan Freud ilk basımlarda bilim dünyasının görüşlerine olan ilgisizliğinden şikayet ederken ileriki basımlarda artan ilgiden memnuniyetini de paylaşmıştır.⁶³ Freud rüyalarla ilgili kitabında bu çalışmasının “düşleri yorumlamak için ruhbilimsel bir teknik bulunduğuna ve de eğer bu yöntem kullanılırsa, her düşün⁶⁴, kendini, bir anlamı olan ve uyanıklık yaşamının zihinsel etkinlikleri arasında kayda değer bir yere yerleştirilebilecek ruhbilimsel bir yapı olarak ortaya koymaya kanıt olağına” değinmiştir.⁶⁵ Freud bu yönteme dayalı en ayrıntılı deney ve gözlemleri kendi üzerinde gerçekleştirdiğini söylemektedir.

Freud, bilimsel incelemelerin eninde sonunda aynı yola çıkacağı düşüncesiyle rüyaları yorumlama tabirini kullanmaktan kaçınmaktadır.⁶⁶ Freud’a göre yorum kelimesi, kişisel görüşlere açık olduğı için değışmez bir gerçekliğe ulaştıramayacak bir kelimedir.⁶⁷ Kendi zamanına kadar yapılan bilinç ile ilgili çalışmaları yakından takip eden Freud, rüyā gören kişinin rüyāsındaki tüm malzemenin eski yaşantılarından geldiğine inanmaktadır.⁶⁸ Kişi bu malzemenin hayatının hangi evresine ait olduğunu hatırlamadığı zaman, bunun kehanet içeren bir rüyā olduğı kanaatine varmaktadır. Freud, bilinmezliklerin varlığını, kişinin bilinmeze ait malzemenin hayatının neresinde

⁵⁹ Freud, *Dinin Kökenleri*, s. 15.

⁶⁰ Sigmund Freud, *Psikanaliz*, çev. Tahsin Büyükkören, İstanbul, Düşünen Adam Yayınları, 1994, s. 20.

⁶¹ Freud, *Düşlerin Yorumu I*, s. 43.

⁶² Bkz. Freud, *Düşlerin Yorumu I*.

⁶³ Bkz. Freud, *Düşlerin Yorumu I*, Önsözler.

⁶⁴ Düş: Rüyā.

⁶⁵ Freud, *Düşlerin Yorumu I*, s. 55.

⁶⁶ Freud, *Düşlerin Yorumu I*, s. 160-164.

⁶⁷ Freud, *Psikanaliz*, s. 52.

⁶⁸ Freud, *Düşlerin Yorumu I*, s. 61.

gizli olduğunu bilmemesine bağlamaktadır.⁶⁹ Kişi, bazen hayatın bir yerinde rüyâsındaki bilinmeze ulaşma şansı bulurken, kimi zamanda bu bilinmez çözümlenmeden kalmaktadır. O kitabında da pek çok yaşanmış örneği bu görüşüne destek olarak göstermektedir. Örneğin rüyâsında gördüğü ve hiç bilmediğini düşündüğü “Asplenium” kelimesini on altı yıl sonra çocukken bir yere yazdığını gören kadın bunlardan biridir.⁷⁰ Bir diğer örnekte Freud’un hastası rüyâsında “Kontuszowka” isimli hiç bilmediği bir içeceği ısmarladığını görmüştü. Oysa gerçekte onun hiç bilmediğini savunduğu içkinin ismi en az iki kez geçtiği bir sokaktaki duvar kağıdında yazılıydı.⁷¹ Bu gibi pek çok örnek Freud’un görüşünü desteklemektedir.⁷² O’na göre hem sağlıklı hem sağlıksız ruha sahip kişilerin rüyâları onların bilincinde yatan saklanmışlıkları ortaya dökerek malzemeye sahiptir.⁷³ Freud’un deneyimleri de hastalarına ait rüyâ çözümlmeleri de büyük yer tutsa da bozulmuş ruh halleri sebebiyle onları normal ruh sağlığına sahip insanın rüyâlarından ayırmıştır.⁷⁴

Ruhen sağlıklı olması sebebiyle kendi deneyimleri, araştırmaya yön veren noktayı oluşturmaktadır. Freud kendisinin de rüyâlarında sürekli görüp anlam veremediği bir resmi yıllar sonra bir kez uğradığı bir sokağa ikinci gidişinde gördüğünü anlatarak görüşünü sağlamlaştırmaya çalışmaktadır.⁷⁵

Freud bilinçdışı etkilerin, fiziksel içgüdülerden kaynaklı karşıt eğilimlerden(animus) oluştuğunu düşünmektedir.⁷⁶ Özellikle rüyâlarda ortaya çıkan öğeler doyuma ulaşmayı, dış tehlikelerden kaçınmayı sağlayan imgelerden

⁶⁹ Freud, *Düşlerin Yorumu I*, s. 65.

⁷⁰ Freud, *Düşlerin Yorumu I*, s. 65.

⁷¹ Freud, *Psikanaliz*, s. 68.

⁷² Freud, *Dinin Kökenleri*, s. 17

⁷³ Freud, *Dinin Kökenleri*, s. 128.

⁷⁴ Freud, *Düşlerin Yorumu I*, s. 44.

⁷⁵ Freud, *Düşlerin Yorumu I*, s. 69.

⁷⁶ Freud, *Dinin Kökenleri*, ss. 17-18.

oluşmaktadır.⁷⁷ Freud'un "Oedipus Kompleksi" dediği özellikle çocukluktan kalma bastırılmış cinsel dürtüler düşlerde imgelerde başrolü oynamaktadır.⁷⁸ Freud'a göre "Çocukların zihinsel yaşamının daha yakından incelenmesi, bize, cinsel içgüdüsel güçlerin, bebeksi biçimde çocukların ruhsal etkinliğinde yeterince büyük ve çok uzun süredir gözardı edilmiş bir rol oynadığından emin olabileceğimizi öğretmiştir."⁷⁹

Freud dini törenlerin de insanların obsesflik gibi takıntılı hastalıkların temelinde yattığını düşünmektedir. Kişi bu hastalıklarda da aynı dini törenlerdeki gibi sıralı ve düzenli davranışlar sergilemeye çalışmaktadır.⁸⁰ Yasaklar sebebiyle bastırılan duyguların en iyi ortaya çıktığı alan rüyâlardır. Freud kaygı, rüyâ ve kötü ruh gibi kavramları benzer olarak nitelemektedir. Hepsinin temelinde bastırılmışlıktan kaynaklı öğreler yatmaktadır.⁸¹ İnsanlara etki eden kötü ruh imgesi kişinin ölen kişiye beslediği nefretin bir geri dönüşü olarak yorumlanmaktadır. Freud'a göre kötü rüyâlara sebep olan kötü ruhlar bile psikanaliz ile çözülebilmektedir.⁸²

Rüyâdaki kopuklukları inceleyerek doğru fikirlere ulaşmak kolay bir süreç değildir. Freud'un "ikincil revizyon" dediği yöntemle rüyâdaki kopukluklar giderilmeye böylece rüyâ anlamlı hale getirilmeye çalışılmaktadır.⁸³ Kişinin rüyâda altını ıslatması bile Freud'a göre mitolojik zamanlardan kalan bir ateş söndürme mitine dayanmaktadır. Yedi yaşına kadar altını ıslatan bir çocuğun bebekken cinsel bir uyarım yaşadığına dair ifadesi de bu olaya dair diğer bir yorumudur.⁸⁴

⁷⁷ Freud, *Dinin Kökenleri*, ss. 17-18.

⁷⁸ Freud, *Dinin Kökenleri*, ss. 17-18.

⁷⁹ (Bkz. dipnot.) Freud beş yaşındaki bir çocuğun düşünün analizinde bile pek çok önemli bilgi edilebileceğini çeşitli araştırmaları örnek göstererek anlatmaktadır. Freud, *Düşlerin Yorumu I*, s. 183.

⁸⁰ Freud, *Dinin Kökenleri*, s. 32.

⁸¹ Freud, *Dinin Kökenleri*, ss. 158-159.

⁸² Freud, *Dinin Kökenleri*, ss.119-120.

⁸³ Freud, *Dinin Kökenleri*, s. 155-157.

⁸⁴ Freud, *Dinin Kökenleri*, s. 234.

Efsanelerde yer alan ve rüyalara giren Anka Kuşu bile Freud'a göre cinsel bir ögeyi temsil etmektedir.⁸⁵ Hz Musa'nın kıssasında yer alan sepet içinde suya bırakılma olayı da Freud'a göre eski mitlerde benzer şekilde yer almaktadır.⁸⁶ Hz Musa'nın annesinin rüyada vahiy alması da Freud'a göre kişinin doğum süreci ile ilgili bir olaydır.⁸⁷ İnsanlığın ortak kökleri ancak bir psikanalist tarafından anlaşılabilir.⁸⁸ Psikanalitik tedavi ile kişi rüyasında gördüğü ilk çocukluk evresindeki öğeleri bile ortaya çıkarabilmektedir.⁸⁹

Freud eserlerinde kendisini düşünceleri ile etkileyen Hildebrandt'tan pek çok alıntı yapmıştır. Hildebrandt'ın "Düşlerin bazan en erken yaşlarımızın çok uzak hatta unutulmuş olaylarını hem de olağanüstü bir yeniden üretme gücüyle aklımıza geri getirdiklerini kesin olarak kabul etmiş bulunuyorum." şeklindeki rüyâ tanımı bu alıntılardan biridir.⁹⁰ Freud'un görüşlerini paylaşan diğer bir bilim adamı olan Strumpell de rüyaların temelindeki imgelerin yıllar sonra bir dolabın altında bulunan yıpranmamış bir eşyaya benzetmektedir.⁹¹ Freud'un bahsi geçen bilim adamları başta olmak üzere pek çok bilim adamının attığı temeller üzerine inşa ettiği düşünceleri pek çok deneye ilham kaynağı olmuştur. Freud'un defalarca kez kitabında alıntı yaptığı Maury, uyuyan kişinin uyuduğu ortamdan gelen dış etkenlerin rüyalara birer imge olarak yerleştiğini deneylerle kendi üzerinde deneyimleyerek anlatmaktadır.⁹² Örneğin üzerine su damlaması rüyasında terlemesi olarak simgelenmiştir. Freud, Maury'nin fikirlerine katılmaktadır. O, rüyada çamurlu sokaklar görülmesini barsağa dayalı bir hareket ya da

⁸⁵ Freud, *Dinin Kökenleri*, s. 239.

⁸⁶ Freud, *Düşlerin Yorumu I*, s. 150.

⁸⁷ Freud, *Dinin Kökenleri*, s. 254.

⁸⁸ Freud, *Dinin Kökenleri*, s. 274.

⁸⁹ Freud, *Dinin Kökenleri*, s. 380.

⁹⁰ Freud, *Düşlerin Yorumu I*, s. 69.

⁹¹ Freud, *Düşlerin Yorumu I*, s. 69.

⁹² Freud, *Düşlerin Yorumu I*, s. 70.

rahatsızlığı, ırmak görülmesinin idrar yollarına ait bir olayı simgelediğini düşünmektedir. Benzerlik kurduğu öğeler bir yönü ile birbirini çağrıştırmaktadır.⁹³

Freud'un katıldığı diğer bir fikir de kişinin son yaşadıklarını değil daha geçmişte yaşadıklarını rüyalarında gördüğü fikridir. Bu nedenle kişi bir yakını kaybettiğinde onu hemen rüyasında görememektedir.⁹⁴ Rüyalarda kişinin hayatında önemli olan imgeler yer bulabileceği gibi hiç dikkat etmediği dipte köşede kalmış yaşantıları da bulunabilmektedir.⁹⁵ Freud yeterince zaman ayırıp emek verildiğinde rüyalarındaki her imgenin yattığı gerçek nedenin açıklanabileceği konusunda da Hildebrandt'ın görüşünü savunmaktadır.⁹⁶ Freud kimi rüyaların arkasında da bedensel rahatsızlıkların ya da uyku bozukluklarının yattığını düşünmektedir. Hatta ona göre kişi rahatsızlık duyduğu durumlara tepki olarak rüya üretmektedir.⁹⁷ Freud bu duruma örnek olarak rüyasında ayağının baş ve ikinci parmakları arasına kazık çakıldığını gören bir adamı göstermektedir. Adam uyandığında bu rüyaya parmağının arasında kalan bir saman parçasının sebep olduğunu gözlemlemiştir.⁹⁸ *Düşlerin Yorumu* kitabında bunun gibi pek çok yaşanmış örnek bulmak mümkündür. Freud kişilerin rüyalarında bir yerde mutlaka uyurkenki vücut pozisyonlarını içeren bir imgenin de bulunduğunu iddia etmektedir. Örneğin bacağı katlı yatan biri ya kendisinin ya da rüyadaki başka birisinin bu pozisyonda olduğunu görmektedir.⁹⁹ Vücudunda ağrı olarak uyuyan kimselerin rüyasında azgın hayvanlarla mücadele etmesi de dış dünya ile rüyaların bağlantısını gösteren bir örnektir.¹⁰⁰

⁹³ Freud, *Düşlerin Yorumu I*, s. 137.

⁹⁴ Freud, *Düşlerin Yorumu I*, s. 71.

⁹⁵ Freud, *Düşlerin Yorumu I*, s. 72.

⁹⁶ Freud, *Düşlerin Yorumu I*, s. 73.

⁹⁷ Freud, *Düşlerin Yorumu I*, s. 75.

⁹⁸ Freud, *Düşlerin Yorumu I*, s. 78.

⁹⁹ Freud, *Düşlerin Yorumu I*, s. 91.

¹⁰⁰ Freud, *Düşlerin Yorumu I*, s. 137.

Rüyā gören kişilerin çoğu rüyāsını hemen ya da kısa süre sonra unuttur. Bunun sebebi Freud'un aktardığına göre rüyā yaşantılarının tekrarının ve örneğinin bulunmaması ya da kişinin rüyālara değer vermemesidir. İmgelerin bazen birbirinden bağımsız olması da unutmayı desteklemektedir. Bir şiirin kelime kelime değil satırlar halinde ezberlenmesinin kolay olması gibi bütünsel rüyāların anımsanması Freud'a göre daha kolay olmaktadır.¹⁰¹ Freud'un şiiri oluşturan zihinsel bağların ve imgelerin rüyādakilere benzediğini düşündüğüne de bu noktada değinmek gerekmektedir.¹⁰² Rüyāların diğer bir özelliği görsel öğelerin diğer duyu organlarından edinilen öğelerden daha fazla kullanmasıdır.¹⁰³

Freud'a göre kişi rüyāların içindeki duyguları bastırmadığı için tüm kişiliğini rüyālarında gözlemlemek mümkündür.¹⁰⁴ Kişilerin rüyāda gördüğü imgeler gerçek olmasa da insana hissettirdikleri duygular gerçektir. Bu nedenle ki pek çok kişi rüyāları sebebiyle rahatsızlıklar yaşamaktadır.¹⁰⁵ Her rüyānın kendine ait bir dili vardır ve her rüyānın kendi dilinde karşılık bulabilecek anlamlar içermektedir.¹⁰⁶ Freud hastalarını tedavi ederken onlardan akıllarındaki her düşüncüyü aynı zamanda her rüyāyı da kendisiyle paylaşmalarını istemektedir. Buradan elde edilen herhangi bir kanıt hastalığa sebep olan olaylar zincirini ortaya çıkaracak bir kilit rol üstlenmektedir.¹⁰⁷

Freud rüyāda görülen simgeleri sayfalarca madde madde açıklamıştır.¹⁰⁸ Freud özet olarak rüyāları üç maddede özetlemiştir. Birincisi; rüyālarda yaşanan günden bir önceki güne ait kalıntılar büyük yer kaplar. İkincisi; kişinin belleği rüyāda uyanık

¹⁰¹ Freud, *Düşlerin Yorumu I*, s. 96-97.

¹⁰² Freud, *Düşlerin Yorumu I*, s. 155.

¹⁰³ Freud, *Düşlerin Yorumu I*, s. 102.

¹⁰⁴ Freud, *Düşlerin Yorumu I*, s. 118.

¹⁰⁵ Freud, *Düşlerin Yorumu I*, s. 125.

¹⁰⁶ Freud, *Düşlerin Yorumu I*, s. 153

¹⁰⁷ Freud, *Düşlerin Yorumu I*, s. 153.

¹⁰⁸ Freud, *Düşlerin Yorumu I*, ss. 270-323.

olduğundan farklı şekilde çalışır. Sonuncusu ise rüyaların çocukluk dönemine ait önemsenmediği düşünülen ayrıntıları bile içerdiğiştir.¹⁰⁹

Freud rüyaların kesinlikle gelecekte haber getirme işlevi olmadığını savunmakla birlikte gelecekte yapılan çalışmalarda bu durumun aksinin de ortaya çıkabileceğine açık kapı bırakmaktadır.¹¹⁰ Bıraktığı bu açık kapı Freud'un fikirlerinin yanlışlanabilme ihtimalini kabul ettiğini göstermektedir.

2.2.2. Alfred Adler'e Göre Rüyâ Kavramı

Adler 1900'lü yılların başına adını yazdıran önemli Avusturyalı bir bilim adamıdır. Önceleri göz doktoru iken daha sonra sinir sistemine merak salarak psikiyatri olmuştur. Bilimsel olma çabası bulunmayan Adler, bir insan sarrafı olarak bilinmektedir. İlk gerçek varoluşçu psikolog olarak da anılan Adler'in sorunlara hayatın içinden çözümleri bulunmaktadır.¹¹¹ Adler uykuyu "Tabiatıyla organik değişikliklere bağlı ve bu değişikliklerle meydana gelen kendi kendini düzenleme halidir." şeklinde tanımlamaktadır.¹¹²

Uyku ve ölüm arasında varolduğu söylenen kardeşlik bağı Adler'e göre yanlıştır. Çünkü uyuyan kişi ölü gibi değildir dış dünyadaki olaylara, seslere, sıcağa, soğuğa tepki vermesi, kalkması gereken saati ayarlayabilmesi tüm bunlara tepki vermesi onun yaşama yakınlığını göstermektedir.¹¹³ Adler'in uykunun vazgeçilmez ögesi olan rüyâya bakışı, çağdaşları Freud ve Jung'a temelinde benzer noktalar içerse de hayata dönüklüğü açısından farklıdır. Adler, Freud'un kabul edilmez görüşlerin kendi görüşlerini

¹⁰⁹ Freud, *Düşlerin Yorumu I*, s. 213.

¹¹⁰ Freud, *Düşlerin Yorumu I*, s. 116.

¹¹¹ Alfred Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, çev. Kamuran Şipal, İstanbul, Say Yayınları, 2010, Giriş bölümü

¹¹² Alfred Adler, *Sosyal Duygunun Gelişiminde Bireysel Psikoloji*, çev. Halis Özgü, İstanbul, Hayat Yayınları, 2002, ss.72-73.

¹¹³ Adler, *Sosyal Duygunun Gelişiminde Bireysel Psikoloji*, s. 72-73.

geliştirmede büyük bir yardımcı olarak nitelendirmiştir.¹¹⁴ Adler'e göre rüyā insanın yaşantılarının sonucunda oluşan başarısızlıkların, beklentilerin gerçekleşmesinin bir yoludur. Yani, rüyā kişinin yaşama karşı duruşudur.¹¹⁵ Rüyā hayat içinde köprü vazifesi görmektedir. Adler'e göre "Bir rüyā yorumunun bize kazandıracakları bilgiler gerçek olaylar tarafından desteklenmediği sürece, rüyaların yorumundan yola çıkarak bir insanın kişiliği konusunda sonuçlar çıkarmamız doğru sayılmaz."¹¹⁶ Adler, rüyaları yorumlarken deneyimlerle kanıtlanmış, sonuçları başka alanlarda yapılmış gözlemlerle doğrulanan bir yorum yöntemi seçtiğini belirtmiştir. Ona göre rüyālara kehanet anlamı vermek yanlış bir yaklaşımdır. Geçmişte bunun örnekleri varsa Adler'e göre bu kişinin rüyānın böyle olacağına inanmasından kaynaklanmaktadır. Adler'e göre kişi hayatı boyunca pek çok rüyā görmesine rağmen sadece gerçek olanları aklında saklar bu nedenle de sanki o rüyā gerçek olmuş gibi bir durum ortaya çıkar.¹¹⁷ Adler bunu Cicero'nun eserinden bir örnekle anlatmaktadır. Bu örnekte bineceği geminin batacağını gören bir kişi gemiye binmekten vazgeçmiş ve gemi gerçekten batmıştır. Bu durum Adler'e göre kişinin rüyāsında görmesi ile bağlantısız gerçekleşmiş bir tesadüftür. Bu rüyānın üstüne bu olay olduğu için kişi rüyāsi sebebiyle bunun olduğunu düşünmüştür.¹¹⁸ Adler bu durumu "yalnızca bizi tedirginliğe sürükleyen, yerle gök arasında akıl ve hayalimizden geçirmeyeceğimiz kadar çok gizli saklı bulunduğu inancını bize vermeye elverişli olayları duyar, iştiririz. Rüyā ve gerçeğin insanın aynı

¹¹⁴ Adler, Freud'un görüşleri için "Hiçbir zaman psikanaliz edilmedim. Zaten böyle bir şeyi asla kabul etmem. Çünkü, sağladığı bilginin tam olarak kabulü, bilimsel anlayış nesnellliğini zorlaştırır." demektedir. Adler, *Sosyal Duygunun Gelişiminde Bireysel Psikoloji*, s. 72-73.

¹¹⁵ Adler, *Sosyal Duygunun Gelişiminde Bireysel Psikoloji*, Giriş Bölümü.

¹¹⁶ Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, çev.Kamuran Şipal, İstanbul, Say Yayınları, 2010, s. 84.

¹¹⁷ Adler bu konuda kumar oynadığını her gece rüyāsında gören bir hastasının durumunu örnek vermektedir. O'na göre hastası aslında sürekli kumarı düşündüğü için rüyāsında buu görmeye devam etmektedir. Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, s. 85.

¹¹⁸ Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, s. 91.

tutumunu yansıtmamasından ötürü, rüyâ rastlanacak kehanet özelliğinin akıl erdirilemeyecek yanı yoktur.” sözleriyle açıklamaktadır.¹¹⁹

Kişi bir işle sürekli uğraşıyorsa, rüyâlarında bunu görmesi Adler’e göre gayet beklenen bir durumdur. Yaşamadaki tutumu kişinin rüyâsını oluşturmaktadır.¹²⁰ Adler bu noktada, rüyâlarında aldatılma korkusu yaşayan bir kadın hastasını da örnek vermektedir. Devam eden inceleme sonunda Adler hastasının küçüklüğünden beri kendine ait şeyleri kaybettiğinde büyük tepkiler verdiğini gözlemlemiştir.¹²¹ Bu gibi örnekler onun kendi görüşünü daha kuvvetli bir şekilde savunmasını sağlamıştır.¹²² Adler bu görüşüne ek olarak her rüyânın bu verilen örneklerdeki gibi basit şekilde anlaşılamamasını da bir zorluk olarak dile getirmiştir. Rüyâyı yorumlamak için malzeme ve yorumlama kabiliyetinin birleşmesi gerekmektedir. Adler’in ifadesi ile rüyâ; “Bir duman gibidir” ateşin olduğu yeri bize gösterir. Hatta deneyimli biri, dumandan yola koyularak ateşte yanan odunun cinsi konusunda kimi sonuçlara varabilir.” cümlesi bu işin yöntemini ifade etmiştir.¹²³

Kişi güçlü olmak ve toplum tarafından kabullenilmek ister. Adler rüyâların hepsinin bu istekler çerçevesinde şekillendiğine inanan sosyal konuma dair bir rüyâ görüşü ortaya koymaktadır. Çocukluk yaşantıları kişinin rüyâlarının yorumlanmasında çok önemli yer tutmaktadır. Zorluklarla büyüyen bir çocuk rüyâsında hep iyi mertebelere geldiğini sevildiğini görür çünkü hayat amacı budur.¹²⁴ Bu rüyânın bir de korkuların hakim olduğu durumlarda ortaya çıkan diğer bir senaryosu mevcuttur. Bu senaryoya Adler “sanrı” demektedir. Adler’e göre, günümüzde halüsinasyon olarak

¹¹⁹ Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, s. 91.

¹²⁰ Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, s. 86.

¹²¹ Adler’e göre sözkonusu kadın hayatında kendine ait her şeye karşı bir kaybetme korkusu yaşamakta ve bu korku sırasında vücudu aşırı tepkiler vermektedir. Bu nedenle rüyâsında eşini kaybetme korkusu yaşadığında bu onu anormal bir duruma sokmaktadır. Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, s. 86.

¹²² Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, s. 86.

¹²³ Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, s. 92.

¹²⁴ Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, s. 92.

kullanılan bu durumda kişi korkuları sebebiyle onu bulunduğu zor durumdan çıkaracak güzel şeyler görmeye başlamaktadır. Adler bu olayın zor durumdaki insanın zihninde beliren “Kendine yardım et de, nasıl yardım edersen et!” mantığının harekete geçmesiyle mümkün olduğunu düşünmektedir. Bunun uyanıklık esnasında olması rydan diğer bir farkıdır.¹²⁵ Zorluk çeken kişilerin çektikleri zorluklar sebebiyle gerilen bir okun yayı gibi g toplamakta ve bu g ile yaptıkları işlerde çok iyi olmaktadırlar. Normal bir yaşam süren aile ocuklarındansa zorluk içinde büyüyen çocukların hayal g çok daha üstün dereceye ulaşmaktadır. Böyle bir ocuk kendi içinde kendi hayalindeki kahramanı hayal etmekte ve bu hayalde başrolü kendine vermektedir.¹²⁶ Rysında bu durumu gören kişinin de ebeveynleriyle sorunlar yaşadığını söylemek Adler’e göre doğru bir yaklaşımdır.¹²⁷

Adler ry ilgili vardığı son noktada deneyimlere dayalı problem çözücü ry anlayışına, kişinin ryda yaptıklarını toplum yaşayışından bağımsız yaptığı fikrini eklemiştir. Ona göre kişi rylarında sosyal bir duygu ile değil kendini başkaları ile mukayese etme durumu sebebiyle zlem duyduğu konuma “paralel hayaller oluşturarak” yapmaktadır. Adler’in rylardaki bazı simgeleri farklı şekillerde anlamlandırdığı bilinmektedir. Adler, kısa rylar açık ve kesin cevapları, unuttuğumuz rylar; duygusal niteliğin aynı derecede pratik bir neden karşısında güçlü olduğunu, sıkıntılı rylar; başarısızlık korkusunu, ölüm görmek; ölüm korkusunu, ryda düşmek; ry görenin değer kaybetmekten korktuğunu, uçmak; başarısının yükseleceğini, düşünce güvenle yere inmek; güvenlik duygusu şeklinde açıklamaktadır.¹²⁸

¹²⁵ Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, s. 41.

¹²⁶ Adler, bu gibi zorluklar içinde büyüyen çocukların başka bir ailenin çocukları olmayı hayal ettiğini belirtmiştir. Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, s. 44.

¹²⁷ Adler, *Sosyal Duygunun Gelişiminde Bireysel Psikoloji*, s. 72.

¹²⁸ Yukarıda yazılan örnekler dışında, Adler’e göre ryda treni kaçırmak; geç kalıp fırsat kaçırmayı, kötü giyinme ve buna bağlı korkuyu; kusurların ortaya çıkma korkusu, ryda seyirci olmak; hayatta da

Görüleceği üzere Adler, rüyayı açıklarken, Freud gibi salt bilinç altındaki bastırılmış duygulara değinmemekte, kişinin sosyal durumunun psikolojisine ve rüyalarına etkisinin önemine vurgu yapmaktadır. Bununla beraber rüyadaki simgelerin yaşanmış öğelerden oluştuğunu, bu fikrinde Freud'a katılmaktadır.

2.2.3. Carl Gustav Jung' a Göre Rüyā

İsviçreli psikiyatr Carl Gustav Jung 1900'lü yılların başında yaşamış insan psikolojisi üzerine pek çok çalışma yapmış bilim adamıdır. Kendi döneminde önde gelen ve insanın ruhsal dünyasını sırf yaşantıları ile sınırlayan Freud öncülüğündeki akıma eleştiriler getirmesi ile tanınmaktadır.¹²⁹ Freud'un çalışmalarına hayranlık duyduğunu belirtmekten çekinmeyen Jung, bu çalışmaların “bilinç dışı” gözardı edildiği için eksik kaldığını ifadesine eklemektedir.

Jung rüyaların “bilinç ve istemin büyük ölçüde yok olduğu” zamanlarda ortaya çıktığını söylemektedir.¹³⁰ Jung insan kişiliğinin “bilinçlilik ve bunun içine giren her şey ve bilinçdışı psikenin sınırsız genişlikteki hinterlandı” olmak üzere iki kısımda incelemektedir.¹³¹ Bilinçdışına verdiği anlam, onu Freud ve Adler'den ayıran en önemli fark olduğunu söylemek mümkündür.

Jung, rüyaların Freud tarafından fazla kurnaz bir olgu olarak görüldüğünü eleştirmektedir. Jung'a göre rüyā görüldüğü gibi olan bir olaydır.¹³² Rüyālar Jung için bir hayal değil insan psikolojisi tedavi edecek şifreleri içeren aşkın olaylardır. O, rüyāları “Akıllı, amaca dönük ve kişisel bir kaynaktan çıkıyormuş gibi” kabul

seyirci rolünü oynamayı, cinsel rüyālar; karşı cinsten kaçma ve kendine dönmeyi, kabalık; öfkeyi ve aç alma arzusunu simgelemektedir. Adler, *Sosyal Duygunun Gelişiminde Bireysel Psikoloji*, ss. 74-76.

¹²⁹ Carl Gustav Jung, *Psikoloji ve Din*, çev.Raziye Karabey, Okyanus Yayınları, İstanbul, 1998, s. 29.

¹³⁰ Jung, *Psikoloji ve Din*, s. 29.

¹³¹ Jung, *Psikoloji ve Din*, s. 43.

¹³² Jung bu noktada Talmud'dan bir alıntı yaparak: “Ruya, kendinin yorumudur.” Sözüyle düşüncesini desteklemektedir. Jung, *Psikoloji ve Din*, s. 29.

etmektedir.¹³³ Jung’a göre, Freud’un yaptığı gibi davranışları ya da rüyaları bilinçaltındaki bir buz dağı olarak görmek eksik bir yaklaşımdır.

Jung için bilinç kadar “Psike” adını verdiği ve “Sezgi’yi” karşılayan kavram çok önemlidir. O psikeyi bir beden gibi düşünüp onun da hastalıkları olabileceğini savunmaktadır.¹³⁴ Jung hastayı iyi etme yolunda psikeyi inceleme fırsatı veren rüyalar, en az yapılan testler kadar yararlı olmaktadır.¹³⁵ Rüyaları tek başına değil seri olarak incelenmesi gerektiğini düşünen Jung, uyku tarafından bölünse de rüyaların süreklilik taşıdıklarını söylemektedir. O’na göre bu süreklilik içerisinden bilinçdışı, bilinçten daha etkili olabilmektedir. Jung, bilinçdışının tanımını tam olarak yapamayacağını ama bunun sadece kişinin aklı ile sınırlı olmadığını, aklı aşan bir olgu olduğunu söylemektedir. Jung bu şekilde sezgi ve vahyin kapısını aralamış görünmektedir.¹³⁶ Jung’un ifadesi ile “Rüyalar, bilinçdışı bir zincirin görünür halkalarıdır.”¹³⁷ Bilinçdışını, gökdelenleri sağlam tutan alt kata benzeten Jung “aklın gerçek tarihinin” zihin organizmasını oluşturan bilinçaltı olduğunu savunmaktadır.¹³⁸ Rüyaların bir motivasyonu izlediğini belirten Jung motivasyonun bilinçdışında olduğunu savunmaktadır.¹³⁹ O, rüyaların dini öğeleri mutlaka içerdiğini düşünmektedir. Jung, Freud gibi salt bilimsel, her şeyin sebebinin bastırılmış duygular olduğuna dair olan görüşün sorunları yüzeysel olarak çözdüğünü düşünmektedir.¹⁴⁰

¹³³ Jung kendi çağdaşı olan meslektaşlarının değer vermediği rüyâ konusuna önem vererek cesur bir yaklaşım sergilediğini söylemektedir. Jung, *Psikoloji ve Din*, s. 23-24

¹³⁴ Jung düşüncesinde Psike’yi görmezden gelmek görülmediği için havayı görmezden gelmeye benzetilmektedir. Jung, *Psikoloji ve Din*, s. 24.

¹³⁵ Jung, *Psikoloji ve Din*, s. 25.

¹³⁶ Jung, *Psikoloji ve Din*, s. 43.

¹³⁷ Jung, *Psikoloji ve Din*, ss. 35-36.

¹³⁸ Jung, *Psikoloji ve Din*, s. 38.

¹³⁹ Jung, *Psikoloji ve Din*, s. 29.

¹⁴⁰ Jung Freud’un teorisine tam inanmadığını bu sebeple inanmadığı bir şeyi hastalarıyla paylaşamayacağını belirtmektedir. Jung, *Psikoloji ve Din*, s. 49.

Jung kişilerin öteledikleri yönlerinin, karşı cinsleriyle simgelenmiş olarak rüyalarında ortaya çıktığını söylemektedir.¹⁴¹ Bu Freud'un amicus düşüncesi ile aynı olmamakla beraber benzerlik göstermektedir. Jung'un "Her şeyi bilmediğimize göre, her deneyimde, gerçekte veya nesnede bilinmeyen bir şey bulunmaktadır. Bu yüzden, eğer bir deneyimin tümünden bahsediyorsak, "tümü" kelimesi, deneyimin sadece bilinçli kısmına gönderimde bulunabilir" ifadesi ile bilincin gözlenebilen kısıtlı alanına vurgu yapmaktadır.¹⁴² Kişinin zihnindeki içeriklerin çoğu Jung'a göre psikeden doğmaktadır ve psike bilincin yaptığından daha üstün analizler yapabilecek kapasiteye sahiptir.¹⁴³

Jung, dünyanın pek çok bölgesinde deneysel ve gözlemsel çalışmalar yapmıştır.¹⁴⁴ Kabile hayatında rüyânın yerini inceleme fırsatı bulan Jung, ilginç bir şekilde kabilede sadece şef ve büyücülerin rüyâ görme yeteneği olduğuna inanıldığını gözlemlemiştir. Böyle bir durumun sebebi olarak insanların rüyâyı gizli tehlikeleri azaltma yöntemi olarak görerek kutsama hissiyatını göstermiştir. Söz konusu kabilenin reisi Jung'a İngilizler'in topraklarına girdiğinden beri kendisinin de rüyâ görmediğini söylemiştir.¹⁴⁵ Ona göre artık sadece bölge sorumlusu rüyâ görmektedir ki bu da şefin gerçekleşmeyen rüyalarını bilinmeyenin sesi olmaktan uzak olarak değerlendirdiğinin bir göstergesidir.¹⁴⁶ Jung'un " Rüyaların, psikenin tam da altında yatan süreçleri yansıttığına inanmamız için her türlü nedene sahibiz." ifadesi rüyâya olan inancını

¹⁴¹ Jung'a göre kadını simgeleyen anima ve erkeği simgeleyen animus karakterler kişinin rüyâsındaki bilinçdışı yönü simgelemektedir. Bu karakterler kişinin "kabul gormeyen ve rahatsız edici" yönünü temsile etmektedirler. Jung, *Psikoloji ve Din*, s. 32.

¹⁴² Jung, *Psikoloji ve Din*, s. 44.

¹⁴³ Jung'a göre bilinçüstünden kaynaklanan bilgiler kişinin yeterince akıllı ve hızlı olmasıyla yakalanabilmektedir. Jung, *Psikoloji ve Din*, s. 45.

¹⁴⁴ Jung, *Psikoloji ve Din*, s. 23. "Jung hastalarına gereken iyileştirici bilgileri onların rüyâlarında bulacağını söylemektedir."

¹⁴⁵ Jung, *Psikoloji ve Din*, s. 20.

¹⁴⁶ Jung, Afrikalı bir yerlinin rüyâsında düşmanları tarafından yakıldığını gördüğünü ve ertesi gün akrabalarından kendisi yakmalarını istediğini aktarmıştır. Bu da kabile hayatında rüyânın ne kadar aşkın bir haber verici olarak görüldüğünün diğer bir kanıtıdır.

gösterir niteliktedir.¹⁴⁷ O'na göre bir hastanın hastalığının köklerine inmek yani sebebini bulmak rüyalar vasıtasıyla çok daha kolay olacaktır. Jung hastalarından rüyalarını gördükleri anda yazmalarını istemekte, belli bir süre sonra onlarla beraber rüyalarındaki ortak noktaları ve anlamlarını çözümleyerek adım adım hastalığın sebebini bulmaya çalışmaktadır.¹⁴⁸

Jung'un düşüncesinde kilit öneme sahip olan düşünce, sadece bilinçaltı ile rüyalardan bir şey öğrenilemeyeceğidir. O, diğer çağdaşlarından bilinçüstüne verdiği önem ile ayrılmaktadır.¹⁴⁹ Sadece bilinci önemseyenlerin aksine Jung, bilinçdışını oluşturan doğma ve ritüellerin kişiyi iyileştirici, ruhsal temizlik sağlayıcı bir yönü olduğunu belirtmektedir.¹⁵⁰ Jung daha ileri giderek dinsel dogmaların tüm bilimsel teorilerden daha değerli olduğuna kanaat getirmiştir.¹⁵¹ Jung'a göre rüyâ ve doğma birbirine benzemektedir Doğma bilimsel açıklamalardan daha çok ruhu temsil eden bir kavramdır.¹⁵² Tevrat'ta adı geçen Hoşea'nın kavminin hatalarını affettirmek için kötü bir kadınla evlilik yapması hususunda aldığı vahiy de Jung için rüyânın aşkınlığını gösteren bir örnektir.¹⁵³ Jung, Hristyan Katolik kiliselerinin de rüyaların haber niteliği hakkında karar yetkisine sahip olduğunu söylemektedir.¹⁵⁴ İnsanların beraber durmasını sağlayan bu yetki Protestanlığın çıkmasıyla bozulmuştur. İnsanlar artık bireysel tecrübeleri olan rüyalarla kendi kararlarını verir hale gelmişleridir.¹⁵⁵

¹⁴⁷ Jung, *Psikoloji ve Din*, s. 25. Jung hastalık belirtilerini bitkinin fliz veren kısımlarına benzetirken, hastalığın asıl sebebini toprak altında kalan büyük kök olduğunu düşünmektedir.

¹⁴⁸ Jung, *Psikoloji ve Din*, s. 25.

¹⁴⁹ Jung, *Psikoloji ve Din*, s. 26. Jung'un bilinç dışı olarak anlattığı şey kişinin dinsel eğitimlerine dogmalarına ve manevi inancına denk gelmektedir.

¹⁵⁰ Jung, *Psikoloji ve Din*, s. 48.

¹⁵¹ Jung, *Psikoloji ve Din*, s. 51.

¹⁵² Jung, *Psikoloji ve Din*, s. 52.

¹⁵³ Jung, *Psikoloji ve Din*, s. 21.

¹⁵⁴ Jung, *Psikoloji ve Din*, s. 21.

¹⁵⁵ Jung, *Psikoloji ve Din*, s. 22-23. Jung Protestanlığın açık tutumu sayesinde pek çok mezhep ortaya çıkabildiğini belirtmektedir.

Jung'u Adler ve Freud'dan ayıran en temel noktanın bilinç dışına ve aklın aşan öğelere verdiği önem olduğuna tekrar vurgu yapmak gerekmektedir.

Söz konusu üç psikiyatrist da günümüz teknolojilerinden uzak vaziyette yaptıkları çalışmalara büyük emek vermişlerdir. Bu bilgilerin zamanla yanlışlanabilme ihtimali olsa da, bilim adamlarının katettikleri yollar ve aktardıkları deneyimler araştırmacılara yeni bakış açıları sağlamaları sebebiyle oldukça kıymetlidirler.

3. Rüyā Kavramının Tarihsel Gelişimi

Rüyā kavramı konusunda Antik Mısır, Antik Yunan, Uzak Doğu uygarlıklarının inanç temelli pek çok görüşü bulunmaktadır. Din olgusunu merkeze almadan bilimsel bir yaklaşım sergilemeleri sebebiyle¹⁵⁶ araştırmamızda Antik Yunan filozoflarının günümüze kadar ulaşan görüşleri ve özellikle İslam filozoflarına etki eden filozofların rüyāya bakışları konu alınacaktır.

3.1. Antik Yunanda Rüyā Kavramı

3.1.1. Pythagoras (Pisagor)

Pythagoras, sayıların dini ve mistik bir yönü olduğuna inanan, pek çok teorem ortaya koymuş ünlü matematikçi ve filozoftur.¹⁵⁷ Pythagoras geliştirdiği ekol ile dünyayı matematiksel bir bakış açısı ile incelemeyi amaç edinmiştir.¹⁵⁸ Pythagoras'a göre her sayının temsil ettiği bir imge bulunmaktadır. Mısır ve doğuya yaptığı seferlerinin fikirlerini oluşturmasında katkı sağladığı düşünülmektedir. Pythagoras'ın

¹⁵⁶ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Yayınevi, İstanbul, 2019, s. 20.

¹⁵⁷ John Nwanegbo Ben, "Pythagoras : Mathematician or Mystic?", *European Academic Research*, 4, 12, 2017, s. 10440.

¹⁵⁸ John Nwanegbo Ben, "Pythagoras : Mathematician or Mystic?", s. 10441.

açmış olduğu okulda, müzik içinde barındırdığı matematik sebebiyle mistik boyutu olduğu düşünülen müzik, tedavi amaçlı kullanılmıştır.¹⁵⁹

Bu da Pythagoras felsefesinin mistik yönünü gösteren bir diğer delildir. O insan ruhunun iyi ve güzel olan başka bir âleme ait olduğunu ve ruhun beden içinde hapis olduğunu düşünmektedir. Bu görüş bedenin ruha bir hapis olması yönüyle kimi İslam filozoflarınca da kullanılmış bir argümandır.¹⁶⁰ O'na göre kişi bu dünyada iken hayvani ürünlerle beslenmez, iyi karakterli olma yolunda bedenini ve ruhunu temizlerse beden hapihanesinden çıkması mümkün olacaktır.¹⁶¹ Kişinin rüyâ âleminde aldığı bilgiler gerçek hayatta kehanetler şeklinde yorumlanabilecek ve bilgi verecek niteliktedir.¹⁶² Pythagoras'a göre insan ruhu, uyku sırasında bedenden sıyrılarak özgür kalarak, kendi özü olan tanrıya yaklaşma imkanına kavuşmaktadır.¹⁶³ O'na göre ilim hazinelerinden nasip alamayan kişiler rüyâlarında bile gerçek mutluluğu tadamayacaklardır.¹⁶⁴ Araştırmamıza konu olan filozofların düşünceleri incelendiğinde Pythagoras ile pek çok konuda aynı fikirleri paylaştıkları da görülecektir.

3.1.2. Herakleitos

Herakleitos, Pythagoras'ın aksine rüyâların ilahi bilgiler içeren kehanetler olmadığına inanmaktaydı. Herakleitos, rasyonel bir rüyâ fikrine sahipti.¹⁶⁵ O, kişinin ruhunun ancak uyanıkken ruha enerji veren ateşle bağlantı kurup bilgi sahibi olacağını düşünmekteydi.¹⁶⁶ Ölümün arkadaşı olarak gördüğü uyku, Herakleitos'a göre kişinin

¹⁵⁹ Okulda öğretilen gizli bilgileri açığa çıkaranlar cezalandırıldığı belirtilmektedir. Sena Coşgun, "Pythagoras'ın Okulu ve Eğitim Anlayışı", Tarih Okulu Dergisi, 6, 16, 2013, ss. 309-324.

¹⁶⁰ Bkz. İbn Sînâ, *Risâletü't-Tayr*.

¹⁶¹ John Nwanegbo Ben, "Pythagoras : Mathematician or Mystic?", s. 10445.

¹⁶² Osmanoglu, "Aristoteles'in Rüyâ Teorisi", s. 161.

¹⁶³ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 31.

¹⁶⁴ <https://www.holybooks.com/wp-content/uploads/The-Complete-Pythagoras.pdf> (20.03.2020) Tarihinde Erişilmiştir.

¹⁶⁵ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 25.

¹⁶⁶ Cengiz Çakmak, "Herakleitos'ta Uyku ve Rüyâlar", *İnsancıl*, 4, 1, 2005, ss.1-7.

zihnini bilgiden uzaklaştıran ateşle bağlantısını azaltan, onu içine kapatan bir durumdu.¹⁶⁷

3.1.3. Sokrates

Sokrates'in kendine ait eserleri günümüze ulaşmadığı için onun rüyâ hakkındaki görüşleri öğrencisi Platon'un eserlerinden öğrenilmektedir. Sokrates, Platon'un Sokrates'in Savunması kitabının baş kısmında yer alan Platon'un Hayatı bölümünde Sokrates'in rüyâsında beyaz bir kuğu gördüğü ve bunu öğrencisi Platon olarak yorumladığı yazılmıştır.¹⁶⁸ Sokrates infaz edilmeden önce yaptığı konuşmada da rüyâ hakkındaki görüşlerinin ipuçlarını vermektedir.¹⁶⁹ O'nun ahiret inancına sahip olması rüyâlara verdiği manevi anlamın sebebi sayılabilir.¹⁷⁰ Sokrates, öldürüleceği geceyi bile rüyâsında gördüğünü Kriton ile geçen diyaloglarında belirtmiştir.¹⁷¹ Sokrates'in felsefeye verdiği değer de onun rüyâ yorumlarında kendini göstermektedir. Rüyâsında müzikle uğraşması gerektiğini görmüş ve bunu hayatın müziği olarak gördüğü felsefeyle ilgilenmesi gerektiği yönünde yorumladığını söylemiştir.¹⁷² Aynı diyalog Phaidon'da da geçmektedir.¹⁷³ Sokrates'in fikirleri, özellikle İslam filozoflarını etkileyen Platon'un görüşlerine olan etkisi sebebiyle önem arz etmektedir.

3.1.4. Platon (Eflâtun)

İslam literatüründe Eflâtun olarak geçen Platon gençlik dönemlerinde hocası Sokrates'in fikirlerini savunan fakat ilerleyen zamanda kendi felsefesini oluşturan ünlü

¹⁶⁷ Osmanoglu, "Aristoteles'in Rüyâ Teorisi ", s. 161.

¹⁶⁸ Platon, *Sokrates'in Savunması*, (Giriş Bölümü), çev. Ari Çokona, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.

¹⁶⁹ Sokrates:" Bu Görev Bana Kehanetlerle, Rüyâlarla ve ilahî iradenin insanlara herhangi bir şeyi yaptırmak istediğinde başvurduğu başka yollarla tanrılar tarafından verildi." demektedir. Platon, *Sokrates'in Savunması*, s. 41

¹⁷⁰ Platon, *Sokrates'in Savunması*, s. 48.

¹⁷¹ Platon, *Sokrates'in Savunması*, s. 55.

¹⁷² Platon, *Sokrates'in Savunması*, s. 92.

¹⁷³ Platon, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin, Hamdi R. Atademir, Milli Eğitim Basımevi, 1989, (61 a).

filozoftur. O'nun felsefesine göre bu dünya gerçek olan “İdeler Âlemi’nin” bir gölgesidir.¹⁷⁴ Platon evrenin yaratılma nedeninin iyi olan tanrının kendine benzer bir şey yaratmak istemesi olduğunu düşünmektedir. Evrendeki düzen incelendiği zaman onu yaratanın da düzene ve iyiliğe sahip bir varlık olduğu görülmektedir.¹⁷⁵ Platon’da evrenin mutlak iyilik üzerine yaratıldığı fikri hakimdir. Ayrıca evren ruhsuz olamaz düşüncesi ile evrene iyi ruh vermiştir.¹⁷⁶ Bu düşünce rüyâ kavramına verdiği değeri de doğrudan etkilemiştir. Platon, kişinin uykusu sırasında ruhunun özgürlüğe kavuştuğuna ve rüyâsında gerçek bilgiye ulaşabileceğine inanmaktadır.¹⁷⁷ *Timaios* eserinde “Tanrı’nın geleceği görme bilgisini, insanoğlunun akıldan yana zayıf yanına vermiş olduğunu göstermek için şu tek kanıt yeter. Gerçekten tümüyle akli başında olan hiçbir insan, tam anlamıyla geleceği doğru olarak görme biliciliğine varamaz.”¹⁷⁸ demektedir. Bu ifade Platon’un dünyada iken gerçek bilgiye ulaşamayacağı fikrini özetler niteliktedir. Platon’a göre kişi sadece uykuda iken ya da akli bir şekilde başında değilken gerçeği idrak edecek hale gelir. Bunun en olgun hali bedenin tamamen dünyadan bağını kesmesiyle mümkündür.¹⁷⁹ *Menon* kitabında Platon insanın zihninde bilgilerin hali hazırda bulunduğunu yeri gelince rüyâda gibi ortaya çıktığını aktarmaktadır.¹⁸⁰

Platon’un insan ruhunun şehvet, öfke ve akıl güçleri olduğunu düşünmektedir. Bu onun rüyâlar hakkındaki düşüncelerine de etki etmiştir. İslam filozoflarını etkilemesi sebebiyle araştırmamızın ileriki bölümlerinde sıkça söz konusu olacak bu düşüncelere göre kişi içindeki bu üç gücü denetimi altında tutmakla sorumludur. Eğer bu denetimi sağlayamazsa ruhu gerçek âlemden bilgiler alamaz. Kişi aklını kullanıp içindeki kötü

¹⁷⁴ Platon, *Devlet*, 514a.

¹⁷⁵ Platon, *Phaidon*, (66c,66d,66e).

¹⁷⁶ Platon, *Timaios*, çev. Erol Günay, Lütfi Ay, İstanbul, Çağdaş Matbaacılık Yayıncılık, 2001, 35a,35,b,35c.

¹⁷⁷Osmanoğlu, "Aristoteles'in Rüyâ Teorisi", s. 146.

¹⁷⁸ Platon, *Timaios*, 68a,68b,68c.

¹⁷⁹ Platon, *Timaios*, 68a,68b,68c.

¹⁸⁰ Platon, *Menon*, çev. Adnan Cemgil, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1942, s. 30.

hazları dengeli bir şekilde kontrol edebilirse o zaman rüyâda olabildiğince gerçek bilgiye yakınlık kurması mümkün olabilmektedir.¹⁸¹ Kontrol edilemeyen duygular Platon'a göre kişinin rüyâlarını kötüleştirecek etkiye sahip olmaktadır. İnsan uygun sorular sorulduğunda içinde var olan bilgiyi de açığa çıkaracak yapıda bulunmaktadır.¹⁸² Sorulan sorular ruhta bulanık halde bulunan bilgilere erişme imkanı sunmaktadır.¹⁸³ İslam filozoflarını da etkileyen görüşe göre göz kapakları kapanan kişinin iç ateşinin gücü de düşmektedir. İç ateşi düşen kişiler kâbuslardan uzak kalır hatta rüyâda tanrısal bilgiler alabilecek seviyeye ulaşmışlardır.¹⁸⁴ Platon araştırmamızda ele alacağımız İslam filozoflarının rüyâ görüşlerine etki eden pek çok düşünce ortaya koymuştur.

3.1.5. Aristoteles

Araştırmalar Aristoteles'in uyku dönemlerinden bahseden ilk araştırmacı olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁸⁵ Aristoteles önceleri hocası Platon'un etkisinde kalarak daha ruhsal bir rüyâ görüşünü savunmuştur.¹⁸⁶ Aristoteles'in rüyâ görüşlerini incelerken bu bilgiler ile hareket etmek faydalı olacaktır. Aristoteles'e göre "Rüyâlar; hayal gücünün eseri yani önceki bir duyumdan meydana gelen bir mahsüldür."¹⁸⁷ *Uyku ve Uyanıklık Üzerine, Rüyâlar Üzerine ve Uykuda Kehanet Üzerine* gibi olgunluk

¹⁸¹ Osmanoğlu, "Aristoteles'in Rüyâ Teorisi, ss. 147-149.

¹⁸² Platon, *Timaios*, 45d,45e.

¹⁸³ Platon, Devlet, çev. Cenk Saraçoğlu, Veysel Atayman, İstanbul, Bordo Siyah, 2005. Platon, *Menon*, çev. Adnan Cemgil, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1942.

¹⁸⁴ Platon, *Theaitetos*, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2014, s. 49-50.

¹⁸⁵ Osmanoğlu, "Aristoteles'in Rüyâ Teorisi ", s. 157.

¹⁸⁶ Aristoteles, "Parva Naturalia", *University Journal of Social Sciences*, 3, 4, ss. 30-35. Osmanoğlu, "Aristoteles'in Rüyâ Teorisi ve " Rüyâlar Üzerine" Adlı Eserinin Çevirisi" s. 141.

¹⁸⁷ Aristoteles, *On Dreams(Ruyalar Uzerine)*, *The Works of Aristotle içinde* "ParvaNaturalia", Trans J. I. Beare, George Robert Thompson Ross), , Oxford, Clarendon Press, 1908.

Aristoteles, *On Sleep And Sleeplessness (Uyku ve Uyanıklık Uzerine)*, *The Works of Aristotle içinde* "ParvaNaturalia", Trans J. I. Beare, George Robert Thompson Ross), Oxford, Clarendon Press, 1908. Süleyman Hayri Bolay, *Aristoteles Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Kalem Yayıncılık, İstanbul,s.114.

çağında yazdığı eserlerde ise eski fikirlerinde vaz geçerek Herakleitos'un fikirlerine benzer, daha mantıksal çerçevede bir rüyā algısına sahip olduğu ortaya çıkmaktadır.¹⁸⁸

Aristoteles farklı bakış açısı ile kendinden sonraki filozofları etkilemiş bir filozoftur. Aristoteles'i rüyā kavramı hakkındaki düşünceleri de kendinden önceki mistik yorumlardan aklı öne alan yönüyle ayrılmaktadır. Rüyā ile bağlantılı olan ruh kavramını Aristoteles "Ruh organlarla döşenmiş yaşama kapasitesi olan bedenin doğal olarak sahip olduğu ilk etkinliğidir".¹⁸⁹ şeklinde tanımlamaktadır. Aristoteles, Pythagoras ve Platon gibi ruh ve bedenden bahsetmektedir. O'na göre ruh beden aracılığıyla gelişen ve bedenden ayrı olamayan bir şeydir.¹⁹⁰ Bu düşünce ruhun bedeni kullanarak gelişmesi konusunda İslam filozoflarını etkilemiştir. Aristoteles'e göre ruh bedenden üstün olsa da, ruhun bireysel bir varlığından söz etmek mümkün değildir. Ruh bedenden ayrılamaz.¹⁹¹ Fakat Aristoteles'in bedenden ayrı bir ruh inancı ve ahiret inancı barındırmaması İslam filozoflarınca delil olarak alınmamıştır. Bunun dışındaki pek çok görüşüyle Aristoteles İslam Felsefesi'ne etkide bulunmuştur. Aristoteles'e göre ruh, bedeni kullanması itibarıyla önceliğe sahiptir. Kişinin uyurken veya yürürken bilincinin olması da ruhunun bedene göre önceliğini göstermektedir. Beden ise ruha organlar vasıtasıyla yardımcı olmaktadır.¹⁹² Aristoteles'e göre göz bedene benzetilecek olursa, gözün onun görme yeteneği bedenin ruhudur.¹⁹³ Rüyā konusu için önemli olan diğer bir kavram da tahayyüldür. Aristoteles'e göre insanda duyum(sensation) her zaman mevcuttur ama hayal(imagination) her zaman mevcut değildir.¹⁹⁴ Tahayyül insanı

¹⁸⁸ Osmanoglu, "Aristoteles'in Rüyā Teorisi ", s. 141.

¹⁸⁹ Orjinal metin "Hence soul is the first actuality of a natural body having in it the capacity of life. And a body which is possessed of organs answers to this description. Aristotle, *De Anima (Book II)*, Trans. Robert Drew Hicks, M.A, Cambridge, Cambridge University Press, 1907, p. 51.

¹⁹⁰ Orjinal tanım: It must follow, then, that soul is substance in the sense that it is the form of a natural body having in it the capacity of life. Aristotle, *De Anima (Book II)*, s. 51.

¹⁹¹ Aristoteles. *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, ss. 35- 36.

¹⁹² Aristotle, *De Anima (Book II)*, p. 51.

¹⁹³ Aristotle, *De Anima (Book II)*, p. 53.

¹⁹⁴ Aristotle, *De Anima (Book II)*, p.125.

yanıltablecek bir durumdur. Duyum Gücü yani beş duyu ile akınan bilgi ise kimi zaman yanılrsa da tahayyüle göre çok daha güvenilirdir.¹⁹⁵

Aristoteles'e göre uyku insanın doğal hayat döngüsünde yer alan dinlenme unsurudur.¹⁹⁶ Aristoteles rüyâda görülen şeylerin gerçek dünyanın izlerinden oluştuğunu, bu sebeple rüyâda görünen şeylere gerçek muamelesi yapmanın yanlış olacağını düşünmektedir. O'na göre rüyâda iken insan muhakeme yeteneğini yitirdiği için rüyâya gerçek hayatı aşan bir değer vermek yanlıştır.¹⁹⁷ Aristoteles, Pythagoras temelli olan ve Platon'un da savunduğu kehanet değeri taşıyan rüyâların varlığını da kesin bir dille reddetmemekte, bunların çok düşük oranda ve tesadüfen olabileceğini düşünmektedir.¹⁹⁸

Akla ve mantığa çok değer yükleyen Aristoteles'e göre zihni yetkinliğe ulaşmamış basit beyinlerin gerçek bilgiden pay alacak kehanet içerikli rüyâlar görmesi ise gerçeklikten uzaktır.¹⁹⁹ Aristoteles bazı tesadüfî rüyâ tabirlerinin gerçekleşmesini ise sürekli zar atanın eninde sonunda istediği sayıya ulaşacağı örneği ile açıklamaktadır. Sürekli bir şeyler anlatan kişinin de şans eseri anlattıklarından bazıları meydana gelmektedir.²⁰⁰ Aristoteles rüyâ tabiri yapan ve bunda başarılı olan kişilerin semboleri yorumlama kabiliyeti olan kişiler olduğunu düşünmektedir.²⁰¹ Kişinin kulağındaki küçük bir çınlama rüyâda gök gürültüsüne, ağzındaki bir küçük tat rüyâda büyük bir

¹⁹⁵ Aristotle, *De Anima (Book II)*, p. 127.

¹⁹⁶ Aristotle, "On Sleep And Sleeplessness", *Parva Naturalia* içinde, trans. J. I. Beare, p.28. https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/-384_-322,_Aristoteles,_07_Parva_Naturalia,_EN.pdf sitesinden 10.06.2020 tarihinde erişilmiştir.

¹⁹⁷ Aristotle, "On Sleep And Sleeplessness", p.26.

¹⁹⁸ Aristotle, "On Prophencing by Dreams", *Parva Naturalia* içinde, trans. J. I. Beare, pp.38-39.. https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/-384_-322,_Aristoteles,_07_Parva_Naturalia,_EN.pdf sitesinden 10.06.2020 tarihinde erişilmiştir.

¹⁹⁹ Aristotle, "On Prophencing by Dreams", p. 39.

²⁰⁰ Aristotle, "On Prophencing by Dreams", p. 39.

²⁰¹ Osmanoğlu, "Aristoteles'in Rüyâ Teorisi ", s. 164.

yemeğe dönüşebilmektedir. Aklı ön plana alan bu bilişsel yaklaşım günümüzde de pek çok bilim çevresinde benimsenmektedir.²⁰²

3.1.6. Demokritos

Demokritos rüyaların daha çok insanların gündelik yaşantılarının uykuda iken bilinçaltını etkilemesiyle oluştuğunu düşünmektedir. Kişinin yaşadığı küçük bir olay rüyasında daha yoğun ve etkili olarak karşısına çıkabilmektedir.²⁰³

3.1.7. Plotinus

Plotinus kendisinden önceki felsefi mirası manevi öğelerle ve kendi fikirleri ile yeniden biçimlendirmiş Yeni Eflatuncu Düşünce'nin başlangıcını yapmış bir filozoftur. Fikirleri Aristoteles ve Platon'dan pek çok iz taşımaktadır. Tanrı, Plotinus(ö/ m.s. 270) düşüncesinde mutlak iyidir. İyi fikri Plotinus'tan İslam filozoflarına da geçmiştir. Mutlak iyinin altında iki tür iyi vardır. Bunlardan ilki hayat, ikincisi zihinsel (entellektüel) yaşamdır²⁰⁴. Bu iki iyilik sürekli olan mutlak iyiye ulaşma çabasıdadırlar. Gerçek ve devamlı olan zihinsel iyiliktir. Ruh, biçimini akıldan alırken, akıl, biçimini mutlak iyi olan Tanrı'dan alır. Aklı tam olarak kullanmak isteyen insanın ya ruhu bedenden ayrılmış ya da iyi ile bağ kurmuş, yani filozof olması gerekmektedir. Fārābī, Kindī ve Ġazzālī'nin savunduğu nefis terbiyesi de bu fikirlerle benzerlik göstermektedir. Platon'un ideler fikrinden etkilenen Plotinus, insanların akılları vasıtası ile evrensel akıldan ideleri aldıklarını düşünmektedir. Plotinus Evrensel Ruh kavramını da Platon'dan esinlenerek oluşturmuştur. Rüyā kavramındaki fikirleri de Platon'un düşüncesine benzemektedir. Kişi aslında uykusunda sadece akılla kavranabilenler âleminde bilgi almaktadır. Nefsini terbiye eden kişi terbiyesi ölçüsünce akılla idrak

²⁰² Aristoteles, "Parva Naturalia", *University Journal of Social Sciences*, 3, 4, ss. 30-35.

²⁰³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 38, Ömer Osmanoğlu, "Aristoteles'in Rüyā Teorisi ve " Rüyālar Üzerine" Adlı Eserinin Çevirisi", s. 162-163.

²⁰⁴ Plotinus, *Enneadlar*, çev: Halum Özden, İstanbul, Ruh ve Madde Yayıncılık, 2008, s. 25.

edilenler âleminden bilgi almaktadır. Sudûr nazariyesinin de temellerini ortaya koyan Plotinus bu fikri ile de İslam filozoflarını etkilemiştir.

Plotinus ruhu üç bölüme ayırmaktadır. Bunlar akılsız ruh, akıllı ruh ve zekadır. Akılsız ruh; ruhun dünya ile bağını sağlayan derece olarak daha düşük olan ruhtur. Hayvandaki ruh ile aynı özelliklere sahiptir. Akıllı ruh, zihnimizle ve iç duyularımızla ilgili yetilerden oluşur ve özü insanı oluşturur. Üçüncü olarak ruhun zeka isimli kısmı ise ilahi akıl ile bağlantılı olan kısmı oluşturur. Evrende ruhun aşağı ve yukarı güçleri vardır. İnsan evrensel ruh ile temaşa halinde olursa erdemli bir hayata sahip olacaktır. Erdemli hayat da sahip olduğu için ruhen arınan insan rüyâsında gerçek bilgiye erişme imkânı bulabilecektir. Beden bir maddedir cansızdır ona idealar eşlik edince canlanır. Madde yoksunluktan ibaret olduğu için doyurulamaz doyum noktası yoktur. Ona doyum dengesini ruhun vermesi gerekir. İyi ruhlar Bir olan tanrıya yakın ve mutlu bir âlemde ödüllendirileceklerdir²⁰⁵. İyi ruh olup tanrıya yaklaşmak ona benzemek ile mümkün olacaktır. Tanrıya benzemek için ise Plotinus dört erdeme sahip olmak gerektiğini savunmaktadır. Bunlar; sakınım(ihtiyat), itidal, cesaret ve adalettir. Bedenine fazla bağlanan canlılar akıllar âlemine uzak kalmakta ve dünyadan ayrılırken acı çekmektedir²⁰⁶. Kişinin tanrıya benzedikçe mutluluğu tadadacağı, akılla kavrananlar âleminden daha çok bilgi alabileceği fikri Plotinus'un kendinden sonra büyük izler bırakacak fikirleridir. Rüyâlar da akılla kavranabilenler âlemi ile bağı sağlayan unsur olarak Plotinus felsefesinde önemli bir bilgi kaynağı olarak yer almaktadır.²⁰⁷

3.2. Kutsal Kitaplarda Rüyâ Kavramı

Tevhid dinleri olan İslâmîyet, Hristiyanlık, Musevilik dinlerinde de rüyâyâ büyük önem atfedilmiştir. Tevrat, İncil ve Zebur (Mezmurlar)'un günümüze ulaşan

²⁰⁵ Plotinus, *Enneadlar*, ss. 15-16.

²⁰⁶ Plotinus, *Enneadlar*, ss. 18.

²⁰⁷ Plotinus, *Enneadlar*, ss. 18.

hallerine bakıldığında pek çok yerde rüyaların kilit öneme sahip olduğu görülmektedir.²⁰⁸ Bu bölümde Tevrat, Zebur ve İncil’de yer alan rüyā ile bağlantılı metinler ele alınacaktır. Kutsal kitaplar dışındaki dini metinlerdeki rüyālar kapsam dışında tutulacaktır. Kur’an, ayet ve hadisler ise konu ile yakinen bağlantılı olmaları sebebiyle daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

3.2.1. Tevrat

Tevrat’ın elimize ulaşan metinlerinde İncil’den daha fazla rüyā kavramına rastlamak mümkündür. Yahudilikte rüyā peygamberliğin altmış cüzünden bir cüz olarak görülmektedir.²⁰⁹ Tevrat’ta pek çok bölümde rüyā kavramına rastlamak mümkündür. Tevrat’ta Eski Andlaşma, 1.Krallar bölümünde Hz Süleyman’ın gördüğü bir rüyādan bahsedilmektedir. Rüyāsında Hz Süleyman’a Rabb tarafından, kendisinden ne dilediği sorulmuştur. Hz Süleyman’ın ise halkını adil yönetecek sezgilere sahip olmayı dilemiştir. Alçakgönüllü isteğine karşılık Rabb ona eşine rastlanmamış bir zenginlik bahsetmiştir.²¹⁰ Eski Ahit’te yine Hz Musa’nın Rabb ile uykuda değil uyanıkken konuştuğu da anlatılmaktadır. Ayrıca uyanıkken konuşmak uykuda iken konuşmanın doğruluğunu teyit eder şekilde yer almıştır.²¹¹ Tevrat’da bunun dışında da pek çok peygamber ve peygamber olmayan kişinin rüyāsına yer verilmiştir.²¹² Görüleceği üzere

²⁰⁸ Eski Ahit, <https://www.kutsal-kitap.net/bible/tr/index.php?mc=1&sc=500> (06.06.2018 tarihinde erişilmiştir.) Eski Ahit, 1.Krallar Başlığı, 5. Bölüm, "RAB Tanrı, Givon’da o gece rüyāda Süleyman’a görünüp, “Sana ne vermemi istersin?” diye sordu Luka 2. Bölüm/ 20.Ama böyle düşünmesi üzerine Rab’bin bir meleği ona rüyāda görünerek şöyle dedi: «Davut oğlu Yusuf, Meryem’i kendine eş olarak almaktan korkma. Çünkü onun rahminde oluşan, Kutsal Ruh’tandır.” Mezmurlar 126,1 “RAB sürgünleri Siyon’a geri getirince, Rüyā gibi geldi bize.”

²⁰⁹ Halil Hacımüftüoğlu, "Müfessirlere Göre Rüyālar", ed: İsmail Taşpınar, Mehmet Bulgen, *Tarihten Bugüne Tartışmalı İnanç Meseleleri II*, içinde, İstanbul, 2018, s. 388.

²¹⁰ Tevrat, Eski Andlaşma, 1.Krallar

²¹¹ Tevrat, Çölde Sayım (Sayılar), (12.6-8). "RAB bulut sütununun içinde indi. Çadırın kapısında durup Harun’la Miryam’ı çağırdı. İki ilerlerken ⁶RAB onlara seslendi: “Sözlerime kulak verin: Eğer aranızda bir peygamber varsa, Ben RAB görümde kendimi ona tanıtır, Onunla düşte konuşurum. Ama kulum Musa öyle değildir. O bütün evimde sadıktır. Onunla bilmecelerle değil, Açıkça, yüzyüze konuşurum.”

²¹² Mezmurlar, Daniel, (2.26-28, 45; 4.5-36). Yaratılış, (40.5-22)(Hz Yusuf’un rüyāları). Yaratılış, (41.1-32)(Hz Yusuf’un Rüyāları). Hakimler, (7.13-25)(Komutan Gidyon’un savaşıacağı askerlerden savaşı kendisinin yeneceği şeklinde yorumladığı rüyā).Matta, (27.19)(Hz İsa’yı yargılayan Hakim’in eşinin gördüğü rüyā).Yaratılış, (41.25)(Hz Yusuf’un Firavun’un rüyāsını yorumlaması).Yaratılış, (41.25-32)(

Tevrat'ta rüyalarla alınan mesajlara değer verilmekte görülen rüyaların yorumlanması gerektiği görüşü hâkimdir.²¹³

3.2.2. Zebur

Eski Ahit'de Zebur'un Mezmurlar bölümünde Asaf'ın Mezmur'u²¹⁴, Hac İlahisi²¹⁵ bölümündeki şiirde de rüyâ kelimesi geçmektedir.²¹⁶ Burada geçen rüyâ kelimeleri daha çok hayal anlamındadır. Eski Ahit Yeşeya bölümünde geçen rüyâ kelimesinde ise rüyânın güvenilirliğine vurgu yapılmaktadır.²¹⁷ Zebur'un Eyüb bölümünde de yine rüyânın hayal yönü vurgulanmış görünmektedir.²¹⁸ Rüyânın güvenilir ve geçici yönü dışında bilgi verici ve güvenilir yönüne ait metinlere de rastlamak mümkündür. Zebur'un Eyüb bölümünde rüyâ'nın vahiy yönüne de vurgu

Yusuf'un Firavun'un rüyasını yorumlaması),Eyup, (33.14-19). Eyup, (33.14-19)(Şiir şeklinde yazılmış bu bölümde Tanrı'nın gece uyuyanları rüyalarında uyarı maksatlı korkuttuğuna değinilmiş); Yoel, (2.28, 29)(yaşlıların ceza gününde düşlerinde bunu göreceği şeklinde şiirsel bir anlatım bulunmaktadır); Elcilerin İşleri, (2.16-18)(yaşlıların ceza gününde düşlerinde bunu göreceği şeklinde şiirsel bir anlatım bulunmaktadır). Yaratılış, (15.12)(Hzİbrahim'in(Avram)uykuya dalıp vahiy alışı anlatılıyor). Yaratılış, (28.10-18(Hz Yakub'un bir taşa yaslanarak uyuyup rüyasında Allah tarafından müjdelmesi anlatılmaktadır.); 31.10-13(Hz Yakub'a Kavan'ın yaptığı kötülük planlarının bozulması,rüyasında kendisine müjdelenen hayvanları görmesi)). Yaratılış, (37.5-10)(Yusuf'un başak demetleri ile ilgili küçükken gördüğü rüyâ). Daniel (1,17)(Daniel'in sarayda kalması ve rüyâ yorumlama kabiliyeti verilmesi anlatılmaktadır)Daniel, (7.1-28(Daniel'in rüyasında gördüğü dört farklı yaratık ve bu rüyânın yorumlanması konu alınmıştır); 8.27(Daniel'in rüyasında gördüğü koyun ve keçinin kavgasını ve bunun yorumunu konu almaktadır)). 1. Krallar, (3.5-15(Hz Süleyman'nın rüyasında Rabb'den sadece O'un rızasını istemesi ve hediye olarak zenginlikle ödüllendirilmesi anlatılmaktadır)). 1. Samuel, (3.1-21)(Samuel'in rüyasında vahiy alışı anlatılmaktadır).Yaratılış, (20.1-7)(Avimelek'in Hz İbrahim'in eşi hakkında gördüğü rüyâdır. Bu rüyâ da ilahi bir mesaj içermektedir.).Yaratılış, (31.24)(Rabb Lavan'ın rüyasında ona seslenmiş Yakub konusunda uyarmıştır).Yaratılış (22)(1-9)Hz İbrahim 'in oğlunu kurban etme vahyini alışı)

²¹³ Halil Hacımüftüoğlu , "Müfessirlere Göre Rüyâlar", s. 389.

²¹⁴ "Uyanan birisi için rüyâ nasılsa, sen de uyanınca, ya Rab, hor göreceksin onların görüntüsünü." Cülesinde ise rüyânın geçici yönüne vurgu yapılmıştır.

²¹⁵ "Rab sürgünleri Siyon'a geri getirince, Rüyâ gibi geldi bize. Ağzımız gülüşlerle, dilimiz sevinç ezgileriyle doldu." ifadesi yine rüyânın umut veren ama gerçekle bağlantılı olmayan yönüne vurgu yapmaktadır.

²¹⁶ Eski Ahit, Mezmurlar, Asaf'ın Mezmurları.

²¹⁷ "Sonra Ariel'e karşı savaşan çok sayıda ulus, O'na ve kalesine saldıranların hepsi, O'nu sıkıntıya sokanlar bir rüyâ gibi,Gece görülen görüm gibi yok olup gidecekler. Rüyâda yemek yediğini gören aç kişi,uyandığında hâlâ açtır; Rüyâda su içtiğini gören susuz kişi, Uyandığında susuzluktan hâlâ baygındır. İşte Siyon Dağı'na karşı savaşan Kalabalık uluslar da böyle olacak." Cümlesi rüyânın geçiciliğine vurgu yapmaktadır.

²¹⁸"Gece rüyâların doğurduğu düşünceler içinde, insanları ağır uyku bastığı zaman, Beni dehşet ve titreme aldı, bütün kemiklerimi sarstı." Rüyâ bahsinin geçti başka bir cümledir.

yapılmıştır.²¹⁹ “O günlerde RAB’bin sözü seyrek geliyordu; görümler de azalmıştı.”²²⁰ metninden anlaşıldığı kadarıyla vahyin rüyā ile gelmesi çok normal bir durum olarak anlatılmıştır. Zebur’un elimize ulaşan halinde rüyānın hem yanıltıcı hem de gerçek bilgi kaynağı olabileceğinin belirtildiği görülmektedir.

3.2.3. İncil

İncil’de yirmi dört yerde "rüyet" kelimesi geçmekte ve bu rüyet doğrudan kişi ile yaratıcının iletişime geçmesi olarak tanımlanmaktadır.²²¹ Araştırmalara göre rüyā kelimesi İncil’de yedi kere geçmektedir.²²² Hz İsa’nın doğrudan yaşayan bir vahiy olduğu düşüncesi ile İncil’de Hz İsa’nın rüyā ile aldığı bir vahiyden söz edilmemiştir.²²³ Matta İncili’nde Hz Meryem’in gebe kalması hakkında vahiy niteliğinde bir kısım yer almaktadır.²²⁴ Peygamberler dışındaki insanların rüyāları da İncil’de geçmektedir. Örneğin; Hz İsa’nın çarmıha gerilme bahsinde karar verecek kişinin (Pilatus) eşinin rüyāsına kıymet vermesi de rüyā’nın İncil’de önem verilen bir bilgi kaynağı olduğuna işaret etmektedir.²²⁵ Matta’nın Mısır’a Kaçış ve Nasıra’ya Dönüş kısımlarında da yine uhrevi anlam içeren vahiy niteliğinde rüyālardan bahsedilmektedir.²²⁶ Bu da Tevrat

²¹⁹ "Çünkü insan anlamasa da, Tanrı şu ya da bu yolla konuşur. Rüyāda, geceleyin görümde, insanları ağır uyku basınca,Yatakta yatarlarken, Kulaklarına konuşur,Uyarısıyla onları korkutur;Onları yaptıkları kötülükten döndürmek,Gururdan uzak tutmak,Canlarını çukurdan, Hayatlarını ölümden kurtarmak için." Bu cümlede ise rüyānın uyarıcı yani tanrının mesajı olan yönü vurgulanmıştır.

²²⁰ Eski Ahit, Tarihi Kitaplar, I.Samuel 3. bölüm.

²²¹ Muhammet Tarakcı, “Hristiyanlık’ta Vahiy Anlayışı”, *Uludağ Üniversitesi Dergisi*, 2003, 12, 2, s. 179.

²²² Tarakcı, “Hristiyanlık’ta Vahiy Anlayışı”, s. 180.

²²³ Tarakcı, “Hristiyanlık’ta Vahiy Anlayışı”, s. 180.

²²⁴ "Ama böyle düşünmesi üzerine Rab’bin bir meleği rüyāda ona görünerek şöyle dedi: “Davut oğlu Yusuf, Meryem’i kendine eş olarak almaktan korkma. Çünkü onun rahminde oluşan, Kutsal Ruh’tandır. Meryem bir oğul doğuracak. Adını İsa koyacaksın. Çünkü halkını günahlarından O kurtaracak.” İncil, Matta-1-İsa Mesih’in Soyu

²²⁵ "Yahuda kendini asıyor. Pilatus yargı kürsüsünde otururken karısı ona, “O doğru adama dokunma. Dün gece rüyāmda O’nun yüzünden çok sıkıntı çektim” diye haber gönderdi." İncil, Matta-27

²²⁶ Mısır’dan Kaçış: "Yıldızbilimciler gittikten sonra Rab’bin bir meleği Yusuf’a rüyāda görünerek, “Kalk!” dedi, “Çocukla annesini al, Mısır’a kaç. Ben sana haber verinceye dek orada kal. Çünkü Hirodes öldürmek için çocuğu aratacak.” ,Nasıra’ya Dönüş “Hirodes öldükten sonra, Rab’bin bir meleği Mısır’da Yusuf’a rüyāda görünerek, “Kalk!” dedi, “Çocukla annesini al, İsrail’e dön. Çünkü çocuğun canına kıymak isteyenler öldü.” İncil, Matta-2

²¹ "Bunun üzerine Yusuf kalktı, çocukla annesini alıp İsrail’e döndü. Ama Yahudiye’de Hirodes’in yerine oğlu Arhelas’ın kral olduğunu duyunca oraya gitmekten korktu. Rüyāda uyarılınca Celile

kadar olmasa da İncil'in de rüyâlara bilgi niteliği taşıyan bir değer verdiğini göstermektedir.

3.2.4. Kur'an-ı Kerim

Rüyâ, İslam dininde rüyâyı gören kişi ve yaşadığı duruma göre özel değer kazanabilen, gaybi bilgilere erişme imkânı sunabilen bir kavram olarak görülmektedir. İslam kutsal kitabı Kur'an'ı Kerim ve hadisler başta olmak üzere dini literatüründe rüyâ kavramı geniş yer tutan bir öge olarak yer almaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de rüyâlarla ilgili pek çok ayet yer almaktadır. Kur'an-ı Kerim'de sadece peygamberlerin değil peygamber olmayan kişilerin gördüğü ve olacakları haber veren rüyâlar da yer almaktadır. Ayetlerde rüyâ kelimesi dışında benzer manada farklı kelimeler de kullanılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de “ru'yâ (رؤيا)” yedi kez geçmekte ve uykuda görünen şey anlamına gelmektedir.²²⁷ Hulm (حلم) rüyâ anlamına gelen bir başka kelimedir. Çoğulu “ahlâm” olan bu kelime kötü rüyânın çoğulu olup Kur'an'da üç kere geçmektedir.²²⁸ Adğâsu ahlâm ‘karmaşık rüyalar’ anlamına geldiği görülmektedir.²²⁹ Rüya anlamına gelen diğer bir Kur'an'i ifade “Menam” ifadesidir. Menam ayetlerde iki kere geçmektedir ve “rüyamda” yerine “uykumda” ifadesiyle rüyâyâ karşılık olarak kullanılmıştır.²³⁰ Kelimelerin kullanımı incelendiğinde “ru'yâ “ ve “menâm” kelimeleri ‘sadık ruya’ anlamına, ‘ahlâm’ kelimesi ise Kur'an'da onyed

bölgesine gitti. Oraya varınca Nasıra denen kente yerleşti. Bu, peygamberler aracılığıyla bildirilen, “O’na Nasıralı denecektir” sözü yerine gelsin diye oldu.”

²²⁷ زريا : Uykuda Gorunen Şey/Ruya. Kimi zaman hemzesi tahfif edilip vav ile الروا okunur. Rağıb El-İsfehani, *El-Müfredat (Kur'an Kavramları Sözlüğü)*, çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul, Çıra Yayınları, 2010, s. 453

²²⁸ Şaban Karasakal, "Kur'an'da Rüyâ ve Hulm Yakın Anlamlılarının Farkları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10, 3, 2010, ss. 170-171.

²²⁹ Rağıb El-İsfehani, *El-Müfredat*, s. 305. Yusuf Suresi (12/44)

²³⁰ Rağıb El-İsfehani, *El-Müfredat*, s. 1095.

kere “te’vil” kelimesi geçmektedir. Te’vil kelimesi nin Kur’an’daki anlamları arasında zamanı gelince rüyâda görülen olayın gerçekleşeceği manası da vardır.²³¹

Yusuf Sure’sinde üç yerde geçen tevil kavramı da doğru rüyâlarla eş anlamlı kullanılmıştır.²³² Hadis ise insanın uyanıkken veya uykuda gördüğü haber verici şeyler anlamında kullanılmıştır.²³³ Ku’an’da güzel ve müjdeleyici rüyâlar anlamına gelen diğer bir kelime de “Büşra” kelimesidir.²³⁴ Ku’an’da söz konusu kelimeler dışında da rüyâ kelimesine yakın veya eş anlamlı kelimeler bulmak da mümkündür.²³⁵

Kur’an’ı Kerim’de rüyâ deyince akla ilk gelen Hz Yusuf’un kardeşlerinin kendisine yapacağı eziyetleri ve Mısır’da yaşanacak kıtlığı haber vermesi rüyâsıdır.²³⁶ Yusuf Suresi rüyâ ile özdeşleşmiş bir sure olmakla beraber rüyânın farklı lafızlarını da içinde barındırmaktadır. Surede pek çok kişiye ait rüyâlardan bahsedilmektedir. İlk olarak Hz Yusuf’un çocukken gördüğü rüyâ ve babası Yakub’un onu kardeşlerinin kıskançlığı konusundaki uyarısı dördüncü ve beşinci ayetlerde ele alınmaktadır, altıncı ayette Allah’ın rüyâ yorumlama mucizesi ile Hz Yusuf’u ödüllendirmesi anlatılmıştır. otuz altı, otuz yedi ve kırk birinci ayetlerde Hz Yusuf’un hapisanedeki iki saray görevlisinin rüyâsını yorumlaması anlatılmaktadır. Burada sadık rüyâların sadece peygamberlere ait olmadığı normal insanların da rüyâsında gelecekte haber alabileceği Kur’an ayetleri ile ortaya çıkmaktadır. Ayrıca surede kırk birinci ayette geçen “gudiye’l-emr” lafzı ve sonraki ayette geçen “Zanne ennehû nâcin(kurtulacağını kesin olarak bildi)²³⁷” lafzı rüyâ tabirinin Allah tarafından kesinleştirilmiş bir emir olduğu

²³¹ Te’vil kelimesinin anlamı, 5 Temmuz 2020 tarihinde <https://islamansiklopedisi.org.tr/tevil> adresinden erişilmiştir.

²³² Yusuf Suresi (12/ 6, 21, 101. Ayetler)

²³³ Rağıb el-İsfahani, *el-Müfredat*, s. 269.

²³⁴ Yunus Suresi (10/ 64. Ayet) Sadık rüyâlar

²³⁵ Halil Hacımuftuoğlu, "Müfessirlere Göre Rüyâlar", ss. 389-390.

²³⁶ Yusuf Suresi (12/ 43-49. Ayetler)

²³⁷ Kurtulacağını kesin olarak bildi şeklinde açıklanmaktadır.

şeklinde yorumlar mevcuttur.²³⁸ Peygamber olmayan ve sadık rüyâ gören diğer bir kişi ise Mısır Firavunu'dur. Yusuf Suresi kırk üç ila kırk dokuzuncu ayetleri arasında Firavun'un kıtlığı haber veren rüyâsı ve Hz. Yusuf'un rüyâ tabiri anlatılmaktadır. Surenin 100. ayetinde Hz Yusuf'un çocukken gördüğü rüyâ gerçek olmakta anne, babası ve onbir kardeşi onun önünde eğilmektedirler. Görüleceği üzere surede pek çok rüyâdan bahsetmek mümkündür. Bunun dışında Hz Yusuf'a ait olduğu Tevrat'da geçen fakat Kur'an'da yer almayan bir rüyâ daha vardır.²³⁹ Bu rüyâ aynı zamanda Tevrat'da da küçük farklılıklarla yer almaktadır.²⁴⁰ Yine Yusuf Suresi altıncı ayette; "İşte Rabbin seni böylece seçecek, sana (rüyada görülen) olayların yorumunu öğretecek ve daha önce ataların İbrahim ve İshak'a nimetlerini tamamladığı gibi sana ve Yakub soyuna da tamamlayacaktır. Şüphesiz Rabbin hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir." ifadesinin yer alması da rüyâ yorumlarının İslâm dininde bilgi niteliği taşıdığı gösteren bir diğer delildir.²⁴¹ Yusuf, Saffat, İsra, Fetih surelerinde ise doğrudan rüyâlardan bahsedilmektedir.²⁴² Bunun dışında Bakara, Zümer, Kevser, Kadr gibi pek çok surede rüyâ ile ilgili atıflar yapılmıştır.²⁴³ Şura Suresi'nde²⁴⁴ "Herhangi bir beşer ile Allah'ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip, izniyle, dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir. Muhakkak ki O çok yücedir, engin hikmet

²³⁸ Halil Hacımuftuoğlu, "Müfessirlere Göre Rüyâlar", s. 394.

²³⁹ Tevrat, Yaradılış(Yar), 37,5-7; " Yar.37: 5 Yusuf bir düş gördü. Bunu kardeşlerine anlatınca, ondan daha çok nefret ettiler. Yar.37: 6 Yusuf, "Lütfen gördüğüm düşü dinleyin!" dedi, Yar.37: 7 "Tarlada demet bağlıyorduk. Ansızın benim demetim kalkıp dikildi. Sizinkilerse, çevresine toplanıp önünde eğildiler."

²⁴⁰ Tevrat, Yaradılış, 41,1-27.

²⁴¹ Yusuf Suresi (12/ 6Ayet).

²⁴² Sâffât Suresi, 10. ayet, "Çocuk kendisiyle birlikte koşup yürüyecek yaşa gelince İbrahim ona, "Yavrum, ben rüyâmda seni boğazladığımı gördüm. Düşün bakalım, ne dersin?" dedi. O da, "Babacığım, emrolunduğun şeyi yap. İnşallah beni sabredenlerden bulacaksın" dedi." Yûsuf : 42 "Kral, "Ben rüyâmda yedi semiz ineği, yedi zayıf ineğin yediğini; ayrıca yedi yeşil başak ve yedi de kuru başak görüyorum. Ey ileri gelenler! Eğer rüyâ yorumluyorsanız, rüyâmi bana yorumlayın" dedi." Fetih : 27 "Andolsun, Allah, Peygamberinin rüyâsını doğru çıkardı. Allah dilerse, siz güven içinde başlarınızı kazıtmış veya saçlarınızı kısaltmış olarak, korkmadan Mescid-i Haram'a gireceksiniz. Allah, sizin bilmediğinizi bildi ve size bundan başka yakın bir fetih daha verdi."

²⁴³ Hidayet Aydar, "Kur'an'da Rüyâlar ve Rüyâların Hayata Yansımaları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5, 1, 2005, ss. 40-60.

"Gördüğün rüyânın hükmünü yerine getirdin. Şüphesiz biz iyilik yapanları böyle mükafatlandırırız."

²⁴⁴ Şura Suresi (42/51).

sahibidir.” ayetinde geçen “illâ vahyen” lafzını âlimler uykuda vahiy olarak yorumlamışlardır.²⁴⁵ Saffat Suresi’nde Hz İbrahim’in rüyâsı ele alınmaktadır. Hz İbrahim rüyâsında oğlunu boğazladığını görmüş ve bunu vahiy olarak kabul ederek oğlunu kurban etmeyi kabul etmiştir.²⁴⁶ Ayetin devamında gelen “Gördüğün rüyânın hükmünü yerine getirdin. Şüphesiz biz iyilik yapanları böyle mükâfatlandırırız.”²⁴⁷ ayeti de rüyânın vahiy niteliğinde olduğunu Allah’ın teyit ettiğini kanıtlamaktadır.

Peygamberimize ilk gelen ayetlerin²⁴⁸ Kadir Gecesi’nde geldiği ve bunun büyük ihtimalle gece rüyâda meydana gelen bir olay olduğuna dair çeşitli yorumlar mevcuttur.²⁴⁹ Hz Aişe’den nakledilen hadislerle desteklenen bu yorumlara göre Hz Aişe peygamberliğin sadık rüyâlarla başladığını aktarmıştır.²⁵⁰ Bu durumda ilk gelen vahiy de rüyâ yoluyla gelmiştir sonucu ortaya çıkmaktadır.²⁵¹

İsra Suresi Hz Muhammed’in gece yolculuğunu konu alan bir suredir. Surenin²⁵² altmışıncı ayetinde geçen rüyâ mevzuu hakkında çeşitli rivayetler mevcuttur.²⁵³ Ayetin geçtiği surenin İsra Suresi oluşu, bu olayın uyku sırasında olduğuna işaret ettiğini göstermektedir. Bu durumda Hz Muhammed’in bu yolculuğu, bedenen değil rüyâ âleminde yapılan bir yolculuk durumuna gelmektedir. Necm Suresi’nde²⁵⁴ Hz

²⁴⁵ Halil Hacımüftüoğlu , "Müfessirlere Göre Rüyâlar", s. 390.

²⁴⁶ “Çocuk, babasıyla beraber iş güc tutacak yaşa gelince babası ona, "Yavrucuğum" dedi, " Rüyâmda seni kurban ettiğimi gördüm; düşün bakalım sen bu işe ne diyeceksin?" Dedi ki: "Babacığım! Sana buyurulanı yap; inşaallah beni sabredenlerden biri olarak bulacaksın." Saffat Suresi 102.ayet

²⁴⁷ Saffat Suresi 105. ayet.

²⁴⁸ Alak Suresi (96/ 1-5)

²⁴⁹ Halil Hacımüftüoğlu , "Müfessirlere Göre Rüyâlar", s. 394.

²⁵⁰ Allah elcisinin eşi Ayşe anlatır: ‘Allah elcisine başlangıcta ‘vahy’ olarak gelen ilk şeyler uykuda gördüğü sâlih [sâdik] rüyâlar idi. Rüyâsında her ne görse, sabah aydınlığı gibi aynen çıkıyordu.’(Buhari, Bed'u'l-Vahy, Enbiya 21, Tefsir, Alak Ta'bir 1; Muslim, İman 252, (160); Tirmizi, Menakib 13, (3636).) <http://www.kuranikerim.com/kutubi-sitte/5530.html> (24 Ocak 2020)

²⁵¹ Halil Hacımüftüoğlu , "Müfessirlere Göre Rüyâlar", s. 396.

²⁵² Hani sana, "Rabbin insanları çepeçevre kuşatmıştır" demiştik. Sana gösterdiğimiz o rüyâyı ve Kur'an'da lânetlenen ağacı, sadece insanları sınamak için meydana getirdik. Biz onları korkutan uyarılarda bulunuruz, fakat bu onların taşkınlıklarını iyice arttırmaktan başka bir şey sağlamaz. İsra Suresi (17/ 60. Ayet)

²⁵³ Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân (tahk. Ahmed Muhammed Şakir)*, Muessesetu'r-Risale, 2000, ss.479-484. Müfessirin aktardığı kaynak .

²⁵⁴ Necm Suresi (53/ 1-18)

Muhammed'in daha önce Cebrail'i görmesi, gözünün gördüğünü kalbinin yalanlamaması rüyâ olarak yorumlanan bir başka ayettir.²⁵⁵ Enbiya Suresi²⁵⁶ dördüncü ve beşinci ayetlerde peygamberin rüyâlarını karışık rüyâlar (edğasu ahlâm) olarak yorumlayan müşriklerden bahsetmektedir. Bu da vahyin rüyâ yoluyla geldiğini ve peygamberimizin rüyâlarında gördüklerini anlattığına delil olarak gösterilmektedir. Enfal Suresi'nde²⁵⁷ de Bedir Savaşı'nda morallerin bozulmaması için peygamberimize rüyâsında savaşıacağı kişilerin sayısının daha az gösterilmesine değinilmiştir. Bu da rüyânın moral verici yönünü göstermektedir. Fetih Suresi'nde²⁵⁸ geçen 'Yemin olsun ki Allah, elçisinin rüyâsını tasdik etmiştir. Allah dilerse siz güven icinde, başlarınızı tıraş etmiş ya da kısaltmış olarak, korkusuzca Mescid-i Haram'a gireceksiniz. Allah sizin bilmediklerinizi bilir. Ayrıca bundan önce de yakın zamanda gerçekleşecek bir zafer takdir etti.' ayeti peygamberimizin Fetih'ten bir yıl önce gördüğü bir rüyâ ile amel ettiğine önemli bir örnektir. Rüyâ, rüyânın görüldüğü yıl değil bir sonraki yıl gerçek olmuştur.²⁵⁹

Yunus Suresi'nde geçen "el-buşra" ifadesi doğrudan rüyâyı ifade etmemekle beraber bu konu hakkında aktarılan hadislerde peygamberimizin bu lafzı salih rüyâlar şeklinde yorumladığı aktarılmıştır.²⁶⁰ Kevser Suresi'nin rüyâ esnasında geldiğini rivayet eden hadisler mevcuttur.²⁶¹ Kaf Suresi'nde²⁶² "Biz sen (in gözün) den perdeni açtık. Artık bugün gözün keskindir." ayetinde bahsi geçen gözün keskin olması ifadesi daha sonra pek çok âlimin de kalp gözünün açılması olarak yorumlanmış ve gayb âlemi ile irtibata geçilebileceğine işaret gösterilmiştir. Kasas Suresi'nde; Hz Musa'nın bebekken

²⁵⁵ Halil Hacımüftüoğlu , "Müfessirlere Göre Rüyâlar", s. 398.

²⁵⁶ Enbiya Suresi (21/ 4, 5)

²⁵⁷ Enfal Suresi (8/ 43)

²⁵⁸ Fetih Suresi (48/ 27)

²⁵⁹ Kemal Taşkın, "Hudeybiye Seferi ve Hz. Ömer'in Bey'atü'r-Rıdvan Ağacını Kestirme Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 19, 1, 2019, s. 163.

²⁶⁰ Halil Hacımüftüoğlu , "Müfessirlere Göre Rüyâlar", s. 402.

²⁶¹ Halil Hacımüftüoğlu , "Müfessirlere Göre Rüyâlar", s. 403.

²⁶² Kaf Suresi (50/ 22) Söz konu ayette bu dünya hayatından değil ahiret hayatından bahsedildiği yorumlar arasındadır.

Firavun'dan kurtulması olayına ait olan bu ayette Hz Musa'nın annesine gaybdan bir haber gelmesi söz konusudur.²⁶³ Bu haber verişin uyurken veya uyanıkken rüyā yolu ile olması mümkün görünmektedir.

Görüleceği üzere pek çok ayette İslam'ın rüyāya verdiği değer yer almaktadır. İslam'da her rüyā olmasa da sadık rüyāların gelecekte haber verici bir role sahip olduğu görülmektedir. Araştırmamızda rüyā kavramlarını kıyaslayacağımız filozofların bu ayetlerden getirdiği delilleri anlamak açısından verilen açıklamalarla sınırlandırılmıştır.

3.2.4.1. Hadis-i Şeriflerde Rüyā

Kur'an ayetlerinde olduğu gibi Hz Muhammed'in söylediklerini, yapıp ettiklerini ve onayladığı davranışları içeren sünnetlerinde de pek çok kez rüyāların önemine vurgu yapılmıştır. O'nun "Bu dünyadaki müjde Müslüman'ın gördüğü salih rüyādır." hadis-i şerifi buna güzel bir örnektir.²⁶⁴ "Vahiy kesilmiştir artık; mübeşşirattan başkası kalmamıştır. Bunlar da salih rüyālardır; mü'min olanlar onları görür ya da salih birisi onun için görür."²⁶⁵ hadis-i şerifi de bunun başka bir örneğidir. Hadisteki "mübeşşirat" sadık rüyāya eş anlamlı kullanılmıştır.

Hz Muhammed bir hadis-i şerifinde rüyā hakkında ayrıntılı bilgi vermiştir. O kıyamete yakın zamanda müminlerin sadık rüyālar göreceğini söylemiştir. Bunun dışında Hz Muhammed, rüyāları, günlük yaşamdaki yaşantılarımızdan etkilenen rüyā, sadık rüyā ve şeytani rüyā olarak üç çeşit olarak saymıştır. Hz Muhammed'in kendi gördüğü rüyāların sadık olması dışında sahabenin de pek çok sadık rüyā'sı hadis-i şeriflerde yer almaktadır. Hz Muhammed sahabinin gördüğü rüyāya değer vermekte ve

²⁶³ "Mûsâ'nın annesine, "Onu emzir, başına bir şey gelmesinden endişe ettiğinde onu nehre bırak. Korkup kaygılanma. Biz onu sana geri döndüreceğiz ve onu peygamberlerden biri yapacağız" diye vahyettik." Kasas (28/ 7)

²⁶⁴ Tirmizi, Muvatta: Cami: 6.

²⁶⁵ İsfehani burada Buhari'den sahih olarak aktardığı bir hadisi kaynak olarak göstermiştir. Rağib el-İsfehani, *el-Müfredat*, s. 144..(Buhari, n, 331 ve Muslim (HN: 479); ibn Mace, 1, 1283 tahrir etmiştir. Ayrıca bkz. Begavi, Şerhu 's-Sunne, XII, 204.)

anlamalı bulmaktadır. O'nun sahabeye sabah namazını kıldırıktan sonra rüyâ gören olup olmadığını sorduğuna dair rivayet mevcuttur.²⁶⁶ Sahabeden biri böyle bir zamanda rüyâsını anlatmıştır. Rüyâ görenin nasıl davranması gerektiği yine hadis-i şeriflerde yer almaktadır. Hz Muhammed kötü rüyâ görenlere bunu anlatmamalarını tembihlemiştir. Hadis-i şerifin devamında rüyâda boyuna geçirilmiş halkanın iyi olmadığı, ayağa geçirilen halkanın dinde sabit olma anlamına geldiği için iyi olduğu şeklinde bir de tabir yapmıştır.²⁶⁷

Araştırmamızın bu kısmında rüyâ ile ilgili hadis-i şerifler araştırmamızdaki filozoflar tarafından rüyâ kavramına delil olarak kullanıldıkları için genel hatları ile ele alınacaktır.²⁶⁸ Öncelikle sahabenin gördüğü rüyâlar, ardından Hz Muhammed'in gördüğü rüyâlar kaynaklardan ulaştığımız kadarıyla verilecektir.

1. Hz Aişe'nin(r.a.) sadık rüyâ rivayeti: Hz Muhammed'in eşi Hz Aişe, Hz Muhammed'in ilk vahiy alışının sadık rüyâlar yolu ile olduğunu rivayet etmiştir. Hz Muhammed'in mağarada kaldığı dönem gece ve gündüz olabildiği için Hz Hatice'nin

²⁶⁶ Buhârî, Ta'bir: 48 “ Semure b. Cündüp (r.a.)’den rivâyete göre, şöyle demiştir: “Rasûlullah (s.a.v.), sabah namazını kıldırıktan sonra yüzünü cemaate çevirir ve bu gece rüyâ göreniniz var mı?” diye sorardı. Tirmizî: Bu hadis hasen sahihtir. Bu hadis, Avf’tan, Cerir b. Hâzim’den, Ebû Reca’dan, Semure’den daha uzun bir şekilde rivâyet edilmiştir. Tirmizî: Aynı şekilde Muhammed b. Beşşâr bu hadisi Vehb b. Cerîr’den kısa olarak rivâyet etmiştir.”

²⁶⁷ Müslim, Rüyâ: 1; Buhârî, Ta'bir: 3 “ Ebû Hüreyre (r.a.)’den rivâyete göre, Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Kıyamet zamanı yaklaşınca Müminlerin rüyâsı; hiç yalan çıkmayacaktır. Rüyâsı en doğru olanlar sözü en doğru olanlardır. Müslümanın rüyâsı peygamberliğin kırk altıda biridir. Rüyâ üç çeşittir; Salih rüyâ ki: Allah’tan kuluna bir müjdedir. Şeytanın üzüntü vermesi şeklindeki kâbuslu rüyâ ve insanın günlük yaşantısına zihnini meşgul eden şeylerden kaynaklanan rüyâ, sizden biriniz hoşlanmadığı bir rüyâ görürse kalksın, sol tarafına tükürsün ve o rüyâyı insanlara anlatmasın.” Rasûlullah (s.a.v.), şöyle devam etti: “ Rüyâda ayaklara vurulan zinciri severim boyunlara geçirilen zincirden hoşlanmam.” Ayaklara vurulan zincir; dinde sebat anlamına gelir. Tirmizî: Bu hadis hasen sahihtir.”

²⁶⁸ Buhârî, Ta'bir: 27, Tirmizî 189 “ Ebû Saîd el Hudrî (r.a.)’den rivâyete göre, Peygamber (s.a.v.)’den şöyle buyurduğunu işitmiştir: “Herhangi biriniz sevdiği bir rüyâ görürse o Allah’tandır. Allah’a hamdetsin ve gördüğünü anlatsın. Hoşlanmadığı cins bir rüyâ görürse bu şeytandandır onun şerrinden Allah’a sığınsın ve onu hiçkimseye anlatmasın böylece o rüyâ ona zarar vermez.” Tirmizî: Bu konuda Ebû Katâde’den de hadis rivâyet edilmiştir. Tirmizî: Bu hadis bu şekliyle hasen garibtir. İbn’ül Hâd’ın ismi Yezîd b. Abdullah b. Üsâme b. el Hâd el Medenî olup güvenilen bir kimsedir. Mâlik ve diğer kimseler kendisinden hadis rivâyet etmişlerdir.”

azık hazırladığı da hadis-i şerifte geçmektedir.²⁶⁹ Kur'an'ın inmeye başladığı zamanın Kadir Gecesi olması da vahyin uyku yoluyla geldiğine işaret etmektedir.²⁷⁰

2. Dünya hayatındaki müjdenin mahiyeti hakkındaki rivayet: Sahabiden biri Hz Muhammed'e "Dünya hayatında onlara müjdeler vardır. (Yunus 10/ 64) ayetinin mahiyetini sormuştur. Hz Muhammed bu ayette söz konusu olan müjdenin sadık rüyalar olduğunu söylemiştir.²⁷¹

3. Sadık rüyaların görüleceği vakit hakkındaki rivayet: Hz Muhammed sahabe rüyaların en doğru olduğu saatin seher vakti olduğunu söylemiştir.²⁷²

4. Kadir Gecesi'nin bulunması rivayeti: Zamanı belirsiz olan ama bin aydan daha hayırlı olduğu ayetle sabit olan Kadir Gecesi'nin zamanı hakkında bir bilgi bulunmaktaydı. Bazı sahabeler Kadir Gecesi'nin bulunduğu zaman ile ilgili rüyalar görüp Hz Muhammed'e iletmışlerdi. O bu rüyaları sadık rüyâ olarak görmüş ve ona göre yorumlamıştır. Rüyalar sonucunda Kadir Gecesi'nin Ramazan'ın son on gününde bir hüküm ortaya koymuştur.²⁷³ Bu da Hz Muhammed'in yalnız kendi rüyalarının değil sahabenin rüyasının da sadık olabileceğini gösteren bir örnektir.

5. Mübeşşirat (Sadık Rüyâ) hakkındaki rivayet: Hadis-i şerifte verdiği sadakanın kişinin üzerindeki sıkıntıları giderici etkisinden bahsetmektedir. Hadis-i

²⁶⁹Buhari, Bed'u'l-Vahy, 1: "Hz. Âişe (r.anhâ)'dan rivayet edilmiştir; "Resulullah (s.a.v.)'e ilk vahyin başlaması, uykuda, sadık/doğru rüyâ görmekle olmuştur. Gördüğü (her) rüyâ, sabahın aydınlığı gibi (apaçık) ortaya çıkardı.

Sonra ona, yalnız başına bir tarafa çekilmek sevdirdi. Artık Hıra mağarasına çekilip ailesinin yanına dönmeden önce orada birkaç gün ibadet ederd. Bu maksatla da yanına azık alırdı. Azığı bittiğinde hanımı Hatice'nin yanına döner, yine bir o kadar müddet için azık hazırlardı."

²⁷⁰ Tirmizî: Bu hadis hasen garibtir. (Buhârî, Ta'bir: 27; Müslim, İman: 17)

²⁷¹ Muvatta, Rüyâ: 1, Âta b. Yesâr (r.a.); Mısırlı bir adamın şöyle söylediğini rivâyet etmektedir: "Ebû'd Derdâ'ya "Dünya hayatında onlara müjdeler vardır. (Yunus, 10/ 64) ayetinin manasını sordum dedi ki: Rasûlullah (s.a.v.)'e sorduğum günden beri bunu bana senden başka sadece bir kişi sormuştu." O Müslümanın gördüğü veya müslümana görülen iyi görülen iyi rüyâdır." Tirmizî: Bu konuda Ubâde b. Sâmî'ten de hadis rivâyet edilmiştir. Tirmizî: Bu hadis hasendir.

²⁷² Dârimî, Rüyâ: Ebû Saîd (r.a.)'den rivâyete göre, Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Rüyâların en doğrusu seher vakitlerinde görülen rüyâlardır."

²⁷³Buhari, Fezâilü Leyi eti'l-Kadr 2; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2/5, 17; İbn Huzeyme, Sahih, 2182. Müsned, 2/8, 36, 37. "Abdullah İbn Ömer (r.a)'tan rivayet edilmiştir;

"Peygamber (s.a.v.)'in sahabelerinden birisine, rüyâda, Kadir Gecesinin, Ramazan ayının son yedi gecesinde gösterilmişti. Bunun üzerine Resulullah (s.a.v.): "Görüyorum ki, Kadir Gecesi ile ilgili rüyâlarınız; Ramazan ayının son yedi gecesinde olduğuna rastlamıştır. Buna göre kim Kadir Gecesini arayacaksa onu Ramazan'ın son yedi gecesinde arasın" buyurdu."

şerifin devamında Hz Muhammed'den sonra vahiy kapısının kapandığı ama görülecek sadık rüyaların müjde olarak kaldığı haber verilmektedir. Söz konusu sadık rüyalar sadece iyi rüyâdar değil doğruya işaret edecek rüyâlardır.²⁷⁴

6. Hz Muhammed'in itikaf yapacağı zamanı değiştirmesi rivayeti: Ebu Saîd el-Hudrî (r.a)'tan rivayet edilen bu hadis-i şerife göre peygamberimiz önceleri Ramazan ayının ortasında yaptığı itikafı gördüğü bir rüyâ üzerine Ramazan'ın son on günü ile değiştirmiştir.²⁷⁵ Hadis-i şerifin devamında Hz Muhammed'in rüyâsında kendisini gördüğü yüzü ıslanmış halinin dahi gerçekleştiği dikkat çekmektedir. Bu da rüyânın gaybdan haber verici etkisinin dikkat çekici bir örneğidir.

7. Ebu Hamza ed-Dubaî'nin temettü hacının kabul olduğuna dair rivayet: Sahabiden Ebu Hamza ed-Dubaî'ye yaptığı temettü hacın kabul olmadığı yönünde eleştiriler gelmiştir. Hadis-i şerifin devamında sahabinin rüyâsında hacının kabul olduğu yönünde aldığı sadık rüyâ bilgisi anlatılmaktadır.²⁷⁶ Hatta rüyâyı anlattığı Abdullah İbn Abbâs mutlulukla bu hacın Hz Muhamed'in sünneti olduğunu

²⁷⁴ Ebu Dâvud, Salat 147-148, 876; Nesâî, İftitah 98, 152; İbn Mâce, Ta'biru'r-Rü'ya 1, 3899." Daha sonra bu kimseye rüyâsında gelinip ona: "Senin sadakan kabul olundu. Zinakar kadına gelince; umulur ki bu sadaka sebebiyle zina etmekten vazgeçip iffetli bir hayata kavuşur. Umulur ki zengin kimse de bundan ibret alıp Allah'ın kendisine verdiği maldan insanlara infak eder. Yine umulur ki hırsız kimse de bu sadaka sebebiyle hırsızlığından vazgeçip temiz bir hayata kavuşur" diye müjde verildi." "Ey insanlar! Doğrusu müslümanın göreceği ya da ona gösterilecek salih rüyâdan başka peygamberliğin müjdecilerinden hiçbirşey kalmamıştır. Dikkat edin ki! Ben, rüku veya secde halinde Kur'an okumaktan nehy olundum. Rükuda, yüce Allah'ı ta'zim edin. Secde halinde ise dua etmeye çalışın. Çünkü secde halinde (iken yaptığınız) duanızın kabul olunması pek uygundur" buyurdu."

²⁷⁵ Buhari s. 1081 Buhârî, Ezan 41, 134, 151, Fczâilu Leyleti'1-Kadr 2, 3, İtikaf 1, 9, 13; Ebu Dâvud, Salat 152-153 (894, 895), 161- 162 (911), Şerhu Ramazan 3, 1382, Nesâî, İftitah 132, Sehv 98; İbn Mâce, Siyam 56, 1766, 62, 1775. "Ebu Saîd el-Hudrî (r.a)'tan rivayet edilmiştir: "Resulullah (s.a.v.) Ramazan ayının ortasındaki on günde itikaf yapardı. Yirminci gece geçip de yirmibirinciye karşılayacağı zaman evine dönerdi. Onunla birlikte itikaf yapanlar da dönerlerdi. Sonra bir Ramazan ayında evine dönmeyi itiyat edindiği gece mescitte kalarak cemaata hutbe okudu ve Allah'ın dilediği şeyleri onlara emretti. Sonra da: "Ben, bu on günde itikaf yapıyordum. Daha sonra şu son on günde itikaf yapmak hatırıma geldi. Buna göre benimle birlikte kim itikaf yapmışsa, itikâf yerinde gecelesin. Ben, bu geceyi gerçekten rüyâmda gördüm, fakat o bana unutturuldu. Siz onu, son on gün içerisindeki tek gecelerde arayın. Ben, kendimi, bir su ve çamura secde ederken gördüm" buyurdu." Ebu Saîd el-Hudrî: "Yirmibirinci gece yağmura tutulduk. Mescidin çatısı, Resulullah (s.a.v.)'in namaz kıldığı yere aktı. Resulullah (s.a.v.) sabah namazından çıkarken ona baktım. Yüzü, çamur ve suyla ıslanmıştı" dedi"

²⁷⁶ Buhârî, Hac 34, 102; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 1/241. "Ebu Hamza ed-Dubaî'den rivayet edilmiştir: "Temettü hacı yapmıştım. Fakat bazı kimseler, bana, bunu yasakladı. Bunun üzerine Abdullah İbn Abbâs'a gidip bu meseleyi ona sordum. O, bana, temettü hacı yapmamı emretti. Daha sonra Kabe'ye gidip onun yanında uyudum. Rüyâmda bana biri gelip: "Kabul görmüş bir umre, kabul edilmiş bir hac demektir" dedi. Uyanınca Abdullah İbn Abbâs'ın yanına gelip gördüğüm rüyâyı ona anlattım. Bunun üzerine Abdullah İbn Abbâs: "Allahu Ekber, Allahu Ekber! Bu, Ebu'l-Kâsım (s.a.v.)'in sünneti" dedi."

söylemiştir. Bu örnekte de Hz Muhammed dışındaki sahabinin sadık rüyâ görebildiğini yinelenmektedir.

8. Hulm ve rüyânın farkı hakkındaki rivayet: Eş anlamlı gibi görünen hulm ve rüyâ kavramlarının dini literatürde farklı yorumlanmasının sebebi bunların farkının Kur'an ayetleri ile desteklenmiş olmasıdır. Daha önce bahsi geçen karmaşık rüyâlar (Adğas-u Ahlam) kelimesinde geçen hulmun peygamberimiz tarafından da kötü rüyâ olarak yorumlandığı bu hadiste görülmektedir. Rüyâ kelimesi ise bu hadis-i şerifte de iyi rüyâ manasında kullanılmıştır.²⁷⁷

9. Hz Muhammed'in Abdullah b. Ömer (r.a.)'nın rüyâlarını yorumladığı rivayet: Abdullah İbn Ömer (r.a) kardeşi Hafsa aracılığıyla Hz Muhammed'e yorumlattığı bir rüyâ rivayet etmiştir. Diğer pek çok rüyâda olduğu gibi Hz Muhammed bu rüyâyı da güzel anlamlar vererek yorumlamıştır.²⁷⁸ Abdullah b. Ömer (r.a.) bir başka rüyâsında ise cehennemi görmüş, rüyâsını kardeşi vasıtasıyla Hz Muhammed'e tabir ettirmiştir. Rüyânın tabirinin etkisiyle Abdullah b. Ömer (r.a.) ibadetlerine daha sıkı sarılmıştır.²⁷⁹ Abdullah b. Ömer yine bir rüyâsında elinde güzel bir kumaş olduğunu, o

²⁷⁷ Buhârî, Tıb 39, Ta'bir 14; Ebu Dâvud, Edeb 88, 5021; Tirmizî, Rüyâ 5, 2277; Nesâî, SünenÜ'l-Kübrâ, 4/391, 7655, Amelü'l-yevm ve'Leyl, 6/224, 10734-10737; İbn Mâce, Ta'birur Rüyâ 4, 3909; Ahmed b. Hanbel, 5/296, 304, 305. "Ebu Katâde (r.a)'tan rivayet edilmiştir: "Resulullah (s.a.v.): " Rüyâ Allah tarafından. Hulm ise, Şeytandır. Sizden birisi hoşlanmayacağı bir hulm gördüğü zaman, uyanınca hemen sol tarafına üç defa tükürüp Şeytanın şerrinden Allah'a sığınsın. Böylece Şeytan ona zarar veremez!" buyururken işittim."

²⁷⁸ Buhari, Teheccüd 21, Ta'bir 25; Tirmizî, Menakıb 44, 3825; Nesâî, Fezailu's-Sahabe, 184; İbn Mâce, Mscacid 6, 751; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2/5, 12, 106." Abdullah İbn Ömer (r.a)'tan rivayet edilmiştir: "Uyurken bir rüyâ gördüm. Sanki elimde ipekten dokunmuş kalın bir kumaş parçası vardı. Ben cennetin içerisinde gitmek istediğim bir yer olduğunda o kumaş parçası muhakkak oraya uçardı. Daha sonra bu rüyâyı kızkardeşim ve müminlerin annesi Hafsa'ya anlattım. Hafsa'da bu rüyâyı Peygamber (s.a.v.)'e anlattı. Peygamber (s.a.v.): "Ben, Abdullah İbn Ömer'i, Allah'ın sınırlarını ve kulların haklarını yerine getiren iyi bir kimse olarak görüyorum" buyurdu."

²⁷⁹ Buhari, Teheccüd 2, Fezâilu's-Sahabe 19, Ta'bir 35, 36; Tirmizî, Salat 239, 321; İbn Mâce, Ta'birur-Rüyâ 10, 3919; Ahmed b. Hanbel. Müsned, 2/146. "O sıralarda ben genç, bekâr bir delikanlıydım, mescitte yatıp kalkıyordum. Bir gün rüyâmda, iki meleğin beni yakalayıp cehennemden kenarına kadar getirdiklerini gördüm. Cehennem, kuyu çemberi gibi çemberlenmişti. Keza, (kovaya takılan) kuyu direği gibi iki de direği vardı. Cehennemde bazı insanlar vardı ki, onları tanıdım. Hemen istiazeye başlayıp üç kere: "Ateşten Allah'a sığınırım" dedim. Derken beni getiren iki meleği, üçüncü bir melek karşılayıp, bana: "Niye korkuyorsun? (korkma)" dedi. Ben bu rüyâyı kız kardeşim Hafsa (r.anha)'ya anlattım. Hafsa da Rasûlullah (sav)'a anlatmış. Rasûlullah (sav): "Abdullah ne iyi genç, keşke bir de gece namazı kılsa" demiş. Salim der ki: "Abdullah, bundan sonra geceleri çok az uyur oldu!"

kumaşı nereye doğru tutsa o yöne gittiğini görmüştür.²⁸⁰ Hz Muhammed bu rüyâyı Abdullah b Ömer'in iyi kişiliğine yormuştur.

10. Hz Hüseyin'in şehadeti ile ilgili rivayet: Selma (r.a) Ümmü Selma'nın rüyâsında Hz Muhammed'i üzgün bir vaziyette gördüğünü söylediğini nakletmiştir. Neden böyle üzgün olduğunu ona sorduğunda ise Hz Hüseyin şehit edildiği için bu halde olduğunu söylediğini anlatmıştır.²⁸¹

11. Rüyâların anlatılması konusundaki rivayet : Hz Muhammed sahabilere, görülen iyi rüyâların sadece sevilen kişilerle paylaşılmasını, kötü rüyâların ise kimseye anlatılmaması öğütlemiştir.²⁸² Rüyâlara yapılan kötü yorumların insanları olumsuz etkileyeceği düşünüldüğünde bu yaklaşım insan psikolojisine uygun bir yaklaşımdır.

12. Hz Muhammed'in hoşnut olmadığı rüyâ hakkındaki rivayet: Sahabi rüyâsında bir terazi ile ikişerli olarak tartılan Hz Muhammed ve üç halifeyi gördüğünü anlatmıştır. Terazide en ağır Hz Muhammed, sonra Hz Ebu Bekir sonra Hz Ömer ve en son Hz Osman gelmiştir. Hasen olarak rivayet edilen bu hadise göre bu rüyâyı duyan Hz Muhammed'in yüzünde hoşnutsuzluk görülmüştür.²⁸³

²⁸⁰ Müslim, Fedail: 27;İbn Mâce, Ta'bir: 17, İbn Ömer (r.a.)'den rivâyete göre, şöyle demiştir: Rüyâda gördüm elimde bir parça sırmalı (istebrak) kumaş vardı. Onunla Cennetin hangi yerine işaret edersem beni oraya uçurup

götürüyordu. Bu rüyâyı ablam Hafsa'ya anlattım. Hafsa da Peygamber (s.a.v)'e anlattı. Rasûlullah (s.a.v.)şöyle buyurdu: "Senin kardeşin iyi bir kimsedir veya Abdullah iyi bir kimsedir." Tirmizî: Bu hadis hasen sahihtir.²⁸⁰

²⁸¹ Selma (r.a)'dan rivâyet edilmiştir, dedi ki: Ümmü Selma'nın yanına girdim ağlıyordu.Neden ağlıyorsun diye sordum. Şöyle dedi: Rasûlullah (s.a.v.)'i rüyâda gördüm saç ve sakalı topraklı idi. Sana ne oldu Ey Allah'ın Rasûlü dedim? Buyurdu ki: "Az önce Hüseyin'in öldürülüşüne şahid oldum." (Tirmizî rivâyet etmiştir.) Tirmizî: Bu hadis garibtir.²⁸¹

²⁸² Buhârî, Tabir 26; Ebu Dâvud, Edeb 88, 5019; Tirmizî, Rüyâ 1, 2270; Nesâî, Amelu'l-Yevm ve'l-Leyl, 910; İbn Mâce, Ta'biru'r-Rü'ya 3, 3906, 9, 3917, 10, 3926; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2/269, 395, 507. "Gördüğü rüyânın şerrinden ve şeytanın şerrinden üç kez Allah'a sığınır. Şöyle der: "Allah'ım, bu rüyânın şerrinden ve rahmetinden uzak kalmış olan şeytanın şerrinden sana sığınırım." Rüyânın hayıra dönüşmesi için dua eder, Bu tür rüyâyı hiç bir kimseye anlatmaz. Müslüman gördüğü iyi bir rüyâdan ötürü uyanınca Allah'a hamdeder. Bu rüyâdan dolayı sevinir, bunu bir müjde kabul eder. Rüyâyı sevdiği bir kimseye anlatır, sevmediğine kesinlikle anlatmaz. Sizden birisi rüyâsında hoşlanmadığı bir şey görürse hemen kalkıp namaz kılsın ve onu hiçkimseye söylemesin."

²⁸³ İbn Mâce: Rüyâ: 7; Müslim, Rüyâ: 3, Ebû Bekre (r.a.)'den rivâyete göre: "Bir gün Rasûlullah (s.a.v.), rüyâ göreniniz var mı? diye sordu. Bir adam ben gördüm dedi ve şöyle anlattı: Sanki bir terazi gökten indi. Sen ve Ebû Bekir, tartıldınız, sen Ebû Bekir'den ağır geldin sonra Ebû Bekir ile Ömer tartıldı. Ebû Bekir ağır geldi. Ömer ve Osman tartıldılar. Ömer ağır geldi sonra terazi kaldırıldı. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.)'in yüzünde hoşnutsuzluk eseri gördük." Tirmizî: Bu hadis hasen sahihtir."

13. Varaka b. Nevfel hakkındaki rivayet: Hz Hatice'ye bir gün akrabası Varaka'nın durumunun sorulması üzerine Hz Muhammed'in Varaka'yı rüyâsında beyaz elbise ile gördüğünü söylediğini anlatmıştır. Bu hadis zayıf sayılsa da diğer hadislerle beraber ele alındığında rüyânın gaybdan bilgi verme özelliğine bir örnek sayılabilir.²⁸⁴

14. Sadık rüyânın peygamberliğin bir cüzü olduğuna dair rivayet: Ubâde İbnu's-Sâmit (r.a.)'dan rivayet edilen hadis-i şerif e göre sadık rüyâlar peygamberliğe ait bir kanıt durumundadır. Bu kanıt peygambere ait diğer kanıtlar içinde farklı yıllarda farklı oranlarda rivayet edilmiştir. Rivayetin son halinde bu oran kırkaltıda bir şeklinde olmuştur.²⁸⁵

15. Rüyâsında Hz Muhammed'i görenin durumu hakkında rivayet: Ebu Hureyre'den aktarılan hadis-i şerife göre şeytan rüyâlarda Hz Muhammed'in kılığına girememektedir. Yani kişi rüyâsında Hz Muhammed'i gördüyse gördüğü sadık rüyâ sayılmaktadır.²⁸⁶

16. Ezan hakkındaki rivayet: Sahabeden Abdullah b. Zeyd (r.a.) ve Ömer b. Hattâb (r.a.) ezanı rüyâlarında çok yakın zaman aralığında görmüşlerdir. Hz Muhammed iki sahabinin rüyâsıyla tasdik edilen bu rüyâyı bu rüyâyı sadık ve güzel bir rüyâ olarak görmüş ve ezanı Bilal-i Habeşi'ye okutmuştur.²⁸⁷

²⁸⁴ Müsned: 23231, Âişe (r.anha)'dan rivâyete göre, şöyle demiştir: “Rasûlullah (s.a.v.)'e; Varaka'dan sorulmuştu da Hatice (r.anha) şöyle demişti: O seni tasdik etmişti fakat sen kendini ortaya koymadan önce vefat etmişti. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: Rüyâmda bana Varaka gösterildi üzerinde beyaz bir elbise vardı. Eğer Cehennemliklerden olsaydı başka bir elbise olurdu.” (Müsned: 23231) Tirmizî: Bu hadis garibtir. Osman b. Abdurrahman hadisçiler yanında pek sağlam biri sayılmaz.”

²⁸⁵ Buhari s. 1969 Buhârî, Ta'bir 3- 4 ; E bu D âvud, E deb 8 8, 5 018; Müslim, Rüyâ: 1, T İrmîzî, R ü'ya 1 , 2 271; Ahmed b. Hanbel,Müsned, 3/185, 5/316, 319. “Ubâde İbnu's-Sâmit (r.a.)'tan rivayet edildiğine göre, Resulullah (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: “Müminin rüyâsı, peygamberliğin kırk altı cüz'ünden bir cüz'dür.” Tirmizî: Bu konuda Ebû Hüreyre, Ebû Rezîn, Ukaylî, Ebû Saîd, Abdullah b. Amr, Avf b. Mâlik, İbnÖmer ve Enes'den de hadis rivâyet edilmiştir. Tirmizî: Ubâde hadisi sahihtir.

²⁸⁶ Buhârî, Tabir 10; Ebu Dâvud, Edeb 88, 5023; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2/261, 411, 425, 472, 5/306. “Ebu Hureyre (r.a.)'tan rivayet edildiğine göre, Resulullah (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: “Kim beni rüyâsında görürse gerçekten beni görmüştür. Çünkü şeytan benim şeklime giremez.” Tirmizî: Bu konuda Ebû Katâde'den de hadis rivâyet edilmiştir. Tirmizî: Bu hadis bu şekliyle hasen garibtir.

²⁸⁷ Ebû Dâvûd, Salat: 28; İbn Mâce, Ezan: 1, Tirmizi 550 “Abdullah b. Zeyd (r.a.)'den rivâyet edildiğine göre, şöyle demiştir: Sabahleyin Rasûlullah (s.a.v.)'e geldik gördüğüm rüyâ'yı ona haber verdim buyurdular ki: “Gerçekten bu hâk bir rüyâdır” Bilâl ile birlikte kalk çünkü o senden daha uzun boylu ve sesi gürdür. Rüyânda söyleneni ona aktaronunla Müslümanları namaza çağırsın. Abdullah b. Zeyd diyor ki: Ömer b. Hattâb, Bilâl'in namaz için çağırısını işitince eteğini toplayarak Rasûlullah (s.a.v.)'e çıkıp

17. Rüyânın kime anlatılacağı ve mahiyeti hakkındaki rivayet: Hz Muhammed rüyânın kimseye anlatılmadığı sürece kuşun ayağına bağlı gibi olduğunu, anlatıldığında ise düştüğünü söylemiştir. Rüyâ birine anlatılacaksa bunun akıllı ve güvenilir bir dost olması gerektiğini söylemiştir.²⁸⁸

18. Rüyâya yalan karıştırma hakkındaki rivayet: Hz Muhammed sahabiye görmediği bir şeyi rüyâsında görmüş gibi anlatmanın cezası hakkında da bilgi vermiş ve bu hareketten onları men etmiştir. O yalan rüyâ uyduranların kıyamette bir arpayı bağlamak gibi zor bir cezalandırılacağını aktarmıştır. Bu Hz Muhammed'in yani İslam dininin rüyâya verdiği önemi göstermektedir.²⁸⁹

19. Abdullah b. Selâm'ın rivayeti: Abdullah b. Selâm kendisini bir bahçede bir direğe tutunmuş olarak görmüştür. Hz Muhammed bu rüyâyı Abdullah b. Selâm'ın sağlam imanına sarılması şeklinde iyi şekilde yorumlamıştır.²⁹⁰

20. Başka insanların rüyâ yorumlaması hakkındaki rivayet: Rüyâ tabiri Kur'an ayetlerinde görüldüğü üzere hadis-i şeriflerde de sadece peygamberlere ait bir özellik

geldi ve şöyle diyordu: Ey Allah'ın Rasûlü seni gerçek ile gönderen Allah'a yemin olsun ki bende rüyâmda aynen gördüm. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.): "Allah'a hamdolsun böylece iş sağlamlaştı" buyurdu. (Ebû Dâvûd, Salat: 28; İbn Mâce, Ezan: 1). Tirmizî: Bu konuda İbn Ömer'den hadis rivâyet edilmiştir. Tirmizî: Bu hadis hasen sahihtir."

²⁸⁸ Dârimî, Rüyâ: 11, "Ebû Rezîn el Ukaylî (r.a.)'den rivâyete göre, Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

"Müminin rüyâsı peygamberliğin kırkta bir parçasıdır. Kimseye anlatmadığı sürece kuşun ayağına bağlı gibi olup anlatıldığı vakit düşer, Ebû Rezîn diyor ki: Zannedirim Rasûlullah: "Rüyâyı ya akıllı veya sevgili bir dosta anlat" buyurdu. (Dârimî, Rüyâ: 11)" Dârimî, Rüyâ: 2; İbn Mâce: Rüyâ: 6, Ebû Rezîn (r.a.)'den rivâyete göre, Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Müslümanın rüyâsı Peygamberliğin kırkaltı da bir parçasıdır kimseye anlatılmadığı sürece kuşun bacağına bağlı gibi olup anlatıldığı vakit düşer." (Dârimî, Rüyâ: 2; İbn Mâce: Rüyâ: 6). Tirmizî: Bu hadis hasen sahihtir. Ebû Rezîn el Ukaylî'nin ismi; Lakî b. Âmir'dir. Hammad b. Seleme, Ya'la b. Atâ'dan rivâyet ederek: "Vekî' b. Hudus'den" demiştir. Şu'be, Ebû Avâne ve Hüseyim, Ya'la b. Atâ'dan ve Vekî'den rivâyet ederek "Vekî' b. Udu's'den" dediler ki bu rivâyet daha doğrudur.

²⁸⁹ Dârimî Rüyâ: 5- Ali (r.a.)'den rivâyete göre, şöyle demiştir: Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Rüyâsına yalan karıştıran veya görmediği halde görmüş gibi rüyâ anlatan kimseye kıyamet günü bir arpa tanesini bağlamakla mükellef tutulacaktır." Kuteybe (r.a.), Ebû Avâne vasıtasıyla Abdul A'lâ'dan, Ebû Abdurrahman es Süleimî'den ve Ali'den bu hadisin bir benzerini bize aktarmıştır. Tirmizî: Bu hadis hasendir. Tirmizî: Bu konuda İbn Abbâs, Ebû Hüreyre, Ebû Şüreyh ve Vasile'den hadis rivâyet edilmiştir. Tirmizî: Bu rivâyet önceki hadisten daha sağlamdır.

²⁹⁰ Buhârî, Menâkıbu'l-Ensar 19, Ta'bir 19; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 5/452. "“Bunun üzerine ben de direğe çıktım. Tâ direğin tepesine vardım ve direğin kulpundan tuttum. Bana: "Tutun!" denildi. Bir de uyandım ki, kulp elimdedir. Bu rüyâyı Peygamber (s.a.v.)'e anlattım. Peygamber (s.a.v.); bana: "O bahçe, İslâm'dır. Bu direk de, İslâm'ın direğidir. Kulp da, çok sağlam imanı temsil eden Urvetu'l-Vuskadır. Sen ölünceye kadar İslâm dini üzere kalacaksın!" buyurdu. Hadisin ravisi: "İnsanların yanına huşuyla giren bu adam, Abdullah b. Selâm'dır" dedi"

olarak görülmemiştir. Kendisine sorulan bir rüyânın tabiri için Hz Ebubekir'e izin veren Hz Muhammed, onun rüyâ yorumuna itiraz etmezken, rüyânın kesinliği hususunda yemin ettiği için onu uyarmıştır.²⁹¹ Bu hadis-i şeriften yola çıkarak peygamberler dışındaki kişilerin rüyâlarının kesin bilgi içermediği anlaşılmaktadır. Rüyâ yorumu kesin olamayacağı için de Hz Muhammed, Hz Ebubekir'i yemin etmemesi için uyarmıştır.

21. Sahabi'nin intihar eden adamı rüyâsında görmesi: Hz Muhammed (s.a.v.) Medine'ye hicret edince, Tufeyl b. Amr, hastalığının acısından kurtulmak için ellerini kesen ve bunun sonucunda ölen bir arkadaşını rüyâsında iyi vaziyette görmüştür. Hz Muhammed kendisiyle hicrete katılan bu adamın affedilmesi için dua etmiştir.²⁹²

22. Sahabinin namazda secde duası görme rivayeti: Sahabiden bir adam rüyâsında kendisi secde ederken onun gibi secde eden bir ağaç görmüştür. Gördüğü ağacın secdede farklı bir dua ettiğini duymuştur. Bu rüyâyı diğer sahabilerle paylaşmıştır. Rivayete göre Hz Muhammed'in de daha sonraları ağacın ettiği gibi dua ettiğine şahit olunmuştur.²⁹³ Hadisin güvenilirliği kesin olmasa da güvenilir olma

²⁹¹ Buhâri, Tabir 11, 47; Ebu Dâvud, Eyman 10, 3267, 3269, Sünnet 8, 4633; İbn Mâce, Ta biru'r-Rü'ya 10 3918. "Sahabiden birini rüyâsını Hz Ebubekir "Ey Allah'ın resulü! Babam sana feda olsun! Vallahi, bana izin verirsen bu rüyâyı çok iyi bir şekilde yorumlayacağım" diyerek yorumluyor daha sonra doğru yorumladım mı diye Hz Muhammed'e soruyor, "Bazısında isabet ettin, bâzısında ise yanıldın" buyurdu. Ebû Bekr: "Vallahi, ey Allah'ın resulü! Hata ettiğim yönleri mutlaka bana söyle! Hata ettiğim hususlar nedir?" dedi. Resulullah (s.a.v.): "Yemin etme" buyurdu."

²⁹² Ahmed b. Hanbel, Müsned, 3/370-371; Ebu Ya'lâ, Müsned, 2175; İbn Hibbân, Sahîh, 3017; Hâkim, Müstedrek, 4/76; Ebu Nuaym, Hilye, 6/261; Beyhakî, Sünenü'l-Kübra, 8/17. "Peygamber (s.a.v.) Medine'ye hicret edince, Tufeyl b. Amr'da, Peygamber (s.a.v.)'in yanına hicret etti. Kavminden bir adam da onunla birlikte hicret etmişti. Medine'de sıkılmışlardı. O adam hastalanmıştı. Hastalığında sabırsızlık edip okları almış, onlaria parmak boğumlarını kesti. Derken ellerinden kan fişkırtdı. Nihayet öldü. Daha sonra Tufeyl b. Amr, bu adamı rüyâsında gördü. Kılık-kıyafeti güzeldi. Fakat elleri sarılı vaziyetteydi. Ona: "Rabbın sana ne yaptı?" diye sordu. O da: "Peygamber (s.a.v.)'in yanına hicret ettiğim için beni affetti" diye cevap verdi. Tufeyl: "Ellerini niçin sarmış olarak görüyorum?" dedi. O da: "Bana, "Bozduğun bir organımı biz düzeltemeyiz?" dediler" diye cevap verdi. Tufeyl, bu rüyâyı, Resulullah (s.a.v.)'e anlattı. Bunun üzerine Resulullah (s.a.v.): "Allahım! Onun ellerini de affeyle!" diye dua etti."

²⁹³ İbn Mâce, İkamet-üs Salat: 27, Tirmizi 184, "3424- İbn Abbâs (r.a.)'den rivâyete göre, şöyle demiştir: Bir adam Rasûlullah (s.a.v.)'e geldi ve şöyle dedi: Bu gece rüyâmda kendimi namaz kılar durumda gördüm. Ben secde ettiğimde ağaç ta benim secdeme uyararak secde etti. Ağacın şöyle dediğini işittim: "Allah'ım bu secdeden dolayı bana katından sevap yaz secde sebebiyle benden günahımı kaldır. Onları katında bana azık olması için sakla, onu kulun Dâvûd'tan kabul ettiğin gibi benden de kabul et." İbn Cüreyc şöyle dedi: Deden (Ubeydullah b.Yezîd) İbn Abbâs'tan naklen bana dedi ki: "Peygamber (s.a.v.), secde ayetini okudu ve secde etti." İbn Abbâs diyor ki: "Rasûlullah (s.a.v.)'in o esnada adamın anlattığı

ihtimaliyle sahabinin rüyasını Hz Muhammed'in kendi hayatına uygulamasına bir örnek olarak görmek mümkündür.

23. Namaz tesbihlerinin hükmü konusundaki rivayet: Namaz sonrasında tesbih olarak söylenen Sübhanallah, Allah-u Ekber, La ilahe illallah lafızlarının sayısı hakkında Ensar'dan bir sahabe rüyâ görmüştür. Hz Muhammed, rüyâsında tesbih sayısının otuzüç yerine yirmi beş tesbih de yapılabileceği gören sahabinin rüyâsını onaylamıştır. Bu örnek peygamber dışı kişilerin sadık rüyâsına bir örnektir.²⁹⁴

Peygamberimizin kendi gördüğü rüyâlar ve bunlara ait yorumları içeren rüyâları da vardır. Bunlardan ulaşabildiklerimiz aşağıda verilmiştir.

1. Enes b. Malik (r.a.)'nın rivayetine göre Hz Muhammed, rüyâsında olgunlaşmış bir hurma görmüş ve bunu dünya ve ahirette iyiliğe, dininin kelame ermesine yormuştur.²⁹⁵

2. Hz Muhammed sahabiden, Milhan'ın kızı Ümmü Haram'ın evinde uyurken rüyâsında gazi olan kişilerin gemiyle geldiği şeklinde bir rüyâ görmüştür. Rüyâsını ev sahibesine anlatınca ev sahibi kendisinin de o kişilerden olması için dua istemiştir.

Yıllar sonra Ümmü Haram bir deniz seferinden dönüşte vefat etmiştir. Bu da rüyânın tecellisi olarak yorumlanmıştır.²⁹⁶

ağacın söylediği gibi söylediğini işittim.” Tirmizî: Bu hadis garibtir. Sadece bu şekliyle bilmekteyiz. Bu konuda Ebû Saîd el Hudrî'den de hadis rivâyet edilmiştir.”

²⁹⁴ Müsned:20617, Tirmizî 181 “3413- Zeyd b. Sabit (r.a.)'den rivâyete göre, şöyle demiştir: Her farz namazın sonunda otuz üç kere “Sübhaneallah” otuz üç kere “Elhamdülillah” otuz dört kere “Allahuekber” demekle emrolunduk. Ensâr'dan bir kişide rüyâsında gördü ve şöyle dedi: Rasûlullah (s.a.v.) size farz namazlardan sonra otuz üç sefer sübhaneallah, otuzüç sefer elhamdülillah otuz dört seferde Allahuekber demeyi emretti mi? O da: “Evet”dedi. Ravi diyor ki: Bu sayıları sonunda getireceğiniz tehlille beraber yirmibeş de yapabilirsiniz. Ertesi gün bunu Rasûlullah (s.a.v.)'e haber verdi de Rasûlullah (s.a.v.): “Öyle de yapabilirsiniz” buyurdu.”

²⁹⁵ Ebu Dâvud, Edeb 88, 5025; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 3/213, 286. “Enes b. Mâlik (r.a.)'tan rivayet edildiğine göre, Resulullah (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: “Bîr gece ben, uyuyan kimsenin gördüğü yerde kendimizi Ukbe b. Râfî'nin evindeymişiz gibi gördüm. Orada bize İbn Tâb hurmasından bir hurma getirildi. Ben de bu rüyâyı; “Dünyada yükselme, ahirette de iyi sonuç bizim içindir ve dinimiz kemale ermiştir” şeklinde yorumladım.”

²⁹⁶ Buhârî, Cihâd: 62; Ebû Dâvûd, Cihâd: 15; Dârimî Cihâd: 29, Tirmizî 153 “1645- İshâk b. Abdullah b. Ebî Talha (r.a.)'den rivâyet edilmiştir: Enes'den şöyle dediğini işitti: Rasûlullah(s.a.v.), Milhan'ın kızı Ümmü Haram'ın yanına girdi. Ümmü Haram kendisine yemek yedirirdi. Ümmü Haram, Ubâde b.

3. Abdullah İbn Ömer (r.a) Hz Muhammed'in kendisini rüyasında dişlerini misvaklarken görmesini, bu sırada gelen iki kişiden büyüğüne misvağı vermesi konusunda uyarıldığını rivayet etmiştir.²⁹⁷ Bu hadis-i şerif bazı kaynaklarında büyüğe hürmet edilmesi şeklinde yorumlansa da, bu konuda Hz Muhammed'in bir yorumuna rastlanmamıştır.
4. Ebu Musa (r.a)'tan rivayetine göre Hz Muhammed, Müslümanların yapmış olduğu savaşları ve sonuçlarını ayrıntılı sembollerle bir rüyasında gördüğünü anlatmıştır.²⁹⁸
5. Hz Muhammed rüyasında kendinden sonra gelecek iki tane yalancı peygamberi vefatında önce, kadın bileziği sembolüyle rüyasında gördüğünü söylemiştir.²⁹⁹ Bu hadis-i şerif Hz Muhammed'in de bazen doğrudan değil sembolik ama sadık rüyalar gördüğünün göstergesi sayılabilir.

Sâmit'in nikahlısıydı. Günlerden bir gün onun yanına girmişti de o da Rasûlullah (s.a.v.)'e yemek yedirmişti. Biraz istirahat için uyuyan Rasûlullah (s.a.v.)'in başı ucuna oturmuştu. Rasûlullah (s.a.v.) uyudu biraz sonra gülererek uyandı. Ümmü Haram dedi ki: Ey Allah'ın Rasûlü neden güldün? Dedim. Buyurdular ki: Ümmetimden bazı kimseler gazi olarak rüyâmda bana gösterdiler şu denizin üzerindeki gemilere tahtlar üzerindeki hükümdarlar gibi binmiş Allah yolunda savaşa gidiyorlardı. Ben: Ey Allah'ın Rasûlü! Allah'a dua et de beni onlardan kılın dedim, Rasûlullah (s.a.v.) ona dua etti. Sonra başını koyup uyudu, hemen arkasından gülererek yine uyandı. O'na Ey Allah'ın Rasûlü dedim seni güldüren nedir? Şöyle buyurdular: Ümmetimden bazı kimseler Allah yolunda gazi olarak bana gösterildiler diyerek önceki sözünün bir benzerini söyledi. Ümmü Haram dedi ki: Ey Allah'ın Rasûlü dedim beni onlardan kılması için Allah'a dua et. Rasûlullah (s.a.v.), sen öncekilerdensin buyurdu. Muaviye b. Ebî Sûfyân zamanında Ümmü Haram, deniz yolculuğuna çıktı. Dönüşünde binmesi için ona bir katır getirilmişti de o hayvan onu sırtından atmıştı boynu kırılarak orada vefat etmişti.”Tirmizî: Bu hadis hasen sahihtir. Ümmü Haram binti Milhan Ümmü Süleym'in kız kardeşidir. Enes b. Mâlik'in teyzesidir

²⁹⁷ Buhari s. 1974 Buhârî, Vudû' 74. “Abdullah İbn Ömer (r.a)'tan rivayet edildiğine göre, Resulullah (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: Rüyâda kendimi bir misvâk ile dişlerimi ovarken gördüm. Yanıma biri diğerinden yaşlı iki kişi geldi. Misvâğı küçüğüne uzattım. Bana:”Büyüğüne ver!” denildi. Ben de büyüğüne verdim.””

²⁹⁸ Buhari s. 1974 Buhari, Menâkıb 25, Meğâzî 10, Tabir 39, 44; İbn Mâce, Ta'biru'r-Rü'ya 10, 3921. “Ebu Musa (r.a)'tan rivayet edildiğine göre, Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: “Ben kendimi rüyâda Mekke'den hurmalıkları olan bir yere hicret ediyor gördüm “

²⁹⁹Buhari 1976 Buhârî, Menakıb 25, Meğâzî 70, Tevhid 29; Tirmizî, Rü'ya 10, 2293. “Peygamber (s.a.v.): “Bir defa ben uyurken rüyâmda iki kolumda iki bilezik gördüm. Bunlar kadın süsü olduğu Ben de bunlara üfürdüm. Bunların ikisi de uçtu. Ben, bunları; “Benden sonra çıkacak iki yalancı peygamber” diye yorumladım. Bunlardan birisi, San'a'nın reisi Anı (Esved) ve diğeri de Yemame'nin reisi Müseylime idi” buyurdu”

6. Hz. Âişe (r.a.) evlenmeden önce Hz Muhammed'e kendisinin üç kere rüyasında eş olarak gösterildiğini söylediğini rivayet etmiştir.³⁰⁰ Bu hadis-i şerif evlilik gibi ciddi bir konuda da Hz Muhammed'in rüyalarına ne kadar güvendiğini göstermektedir.
7. Hz Muhammed'in rüyasında cenneti gördüğünü anlattığı rivayete göre Hz Muhammed rüyasında Cebrail ve Mikail'i gördüğünü söylemiştir. Meleklerden biri diğerine cenneti Hz Muhammed'e betimlemesini söylemiş diğer melek de cenneti anlatmış oraya kimlerin gireceğini müjdelemiştir.³⁰¹
8. Hz Muhammed'i Mirac Gecesi yaşadığı olayı rüyasında görüp görmediği tartışılan bir konudur. İbn Abbas bu hadisenin rüyâ olmadığını nakleden sahabilerdendir.³⁰²
9. Hz Muhammed'in rüyasında süt içtiğini daha sonra sütü kendisine verdiğini görmüştür. Kendisine rüyadaki sütün anlamı sorulduğunda, sütü ilim olarak yorumlamıştır.³⁰³
10. Hz. Muhammed rüyasında farklı boylarda gömlekler giymiş kişiler gördüğünü anlatmıştır. Bu kişilerinde gömleği en uzun olanın Hz Ömer olduğunu söylemiştir.

³⁰⁰ Buhari 2089 Buhari, Menâkıbu'l-Ensar 44, Nikah 35; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 6/41, 128, 161. "Bana üç gece rüyâmda gösterildin. Melek, senin suretini bana ipekli beyaz bir kumaş parçası içerisinde getirip: "Bu resmin sahibi, senin müstakbel eşindir" dedi. Nihayet ben senin yüzünü açınca baktım ki, o suret sendin. Meleğin o sözü üzerine ben: "Eğer şu rüyâ bana Allah tarafından gösterilmişse Allah kendi takdirini yerine getirir" dedim"

³⁰¹ Buhârî, İtisam: 27, Tirmizi 232 "2860- Saîd b. ebî Hilâl (r.a.)'den rivâyete göre; Câbir b. Abdullah el Ensarî dedi ki: Bir gün Rasûlullah (s.a.v.), yanımıza geldi ve şöyle buyurdu: " Rüyâmda gördüm Cibrîl başucumda Mikâil'de ayak ucumda durmuş biri diğerine şöyle diyordu: Bu kimse için bir örnekleme yap! O'da şöyle dedi: Dinle kulağın duysun kalbin anlasın senin durumunla ümmetin durumu bir hükümdarın durumuna benzer ki o hükümdar bir köşk yaptırmış o köşkün içerisinde de bir salon hazırlayıp orada bir sofra kurdurmuş ve bir davetçi göndererek halkı yemeğe davet etmiştir. O insanlardan kimi davetçiye uymuş, kimisi de uymamıştır. Bu örneklemede, Hükümdar Allah'tır, köşk islamdır, salon Cennettir. Sen ise Ey Muhammed o davetçisin. Sana uyan; İslam'a girmiş olur. İslama uyan Cennete girmiş olur, Cennete giren de oradakilerden yer. Bu hadis değişik şekillerde de buradakinden daha sağlam bir senedle rivâyet edilmiştir. Tirmizî: Bu hadis mürseldir, çünkü Saîd b. ebî Hilâl, Câbir b. Abdullah'a yetişmemiştir."

³⁰² Buhârî, Menakıb: 7, Tirmizi 442 "3134- İbn Abbâs (r.a.)'den rivâyete göre, İsra 60. ayetindeki "rüya meselesi" uykuyu içersindeki rüyâ değil, İsra gecesi gözüyle gördüğü şeylerdir. "Lanetlenmiş ağaç" ise zakkum ağacıdır. Tirmizî: Bu hadis hasen sahihtir."

³⁰³ Buhârî, İlim: 27; Müslim, Fezail:17, Tirmizi 508" İbn Ömer (r.a.)'den rivâyete göre, Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: " Rüyâmda bana bir bardak süt verilmiş ondan içmişim artanını da Ömer b. Hattâb'a vermişim." Ashab: "Ey Allah'ın Rasûlü! bunu nasıl yorumladınız?" Rasûlullah (s.a.v.): "İlme" buyurdu. Tirmizî: Bu hadis hasen sahih garibtir"

Gömleği nasıl tabir ettiği sorulduğunda ise gömleği dindarlık olarak tabir etmiştir.³⁰⁴

11. Hz Muhammed bir rüyāsından sonra Bilal-i Habeşi(r.a)’yi yanına çağırtmıştır.

Rüyāsında cennete kendinden önce onun girdiğini gördüğünü anlatmış, bunun nasıl olduğunu sormuştur. Bilal-i Habeşi de ona devamlı abdestli olduğunu her ezandan sonra iki rekat namaz kıldığını anlatmıştır. Bunun üzerine Hz Muhammed rüyānın sebebini anladığını belirtmiştir.³⁰⁵

12. Hz Muhammed rüyāsında Hz Ömer ve Hz Ebubekir’i kuyudan hayvanlar için su

çekerek vaziyette gördüğünü anlatmıştır. Rüyāsında Hz Ebubekir az su çekerken Hz Ömer çok daha fazla su çekmiştir ve hayvanları suya olan ihtiyaçlarını karşılamıştır. Bu rüyānın tabiri hakkında bir yorum yaptıysa bile bu hadiste yer almamaktadır.³⁰⁶

³⁰⁴ Dârimî, Rüyā: 13; Buhârî, Tabir: 17, Tirmizî 639 “ Sehl b. Huneyf (r.a.) vasıtasıyla Rasûlullah (s.a.v.)’in ashabından bazılarının rivâyet edildiğine göre Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu: Rüyâmda insanların bana arz edildiklerini gördüm. Üzerlerinde gömlekler vardı. Kiminin gömleği meamelelerine kadar kimisi de daha aşağılara kadar, Ömer’in gömleği ise çok uzun olup eteklerini yere değmemesi için çekiyordu. Ashab: Bunun yorumu nasıldır? Dediler. Buyurdu ki: “Bu dindarlıktır.”

³⁰⁵ Müsned: 21918, Tirmizî 508 “ Büreyde (r.a.)’den rivâyete göre, şöyle demiştir: Rasûlullah (s.a.v.) bir sabah Bilâl’i çağırdı ve: “Ey Bilâl! Cennete girmekte benim önüme nasıl geçtin? Cennete her ne zaman girsem senin sesini duydum. Geçen gece yine Cennete girdim yine senin sesini önümde duydum. Bu arada dört köşesi balkonlu altından yapılmış bir köşke geldim. Bu köşk kimindir? dedim. “Arab olan bir kimsenin” dediler. Ben de dedim ki: “Ben arabım! Bu köşk kimin?” “Kureyş’den bir adamın” dediler. “Ben de Kureyşliyim, Bu köşk kimindir” dedim. Dediler ki: “Muhammed ümmetinden bir adamın.” Ben de: “Ben Muhammed’im bu köşk kimindir?” dedim. Dediler ki: “Ömer b. Hattâb’ın... Bilâl dedi ki: “Ey Allah’ın Rasûlü ne zaman ezan okudumsa mutlaka iki rekat namaz kıldım ve ne zaman abdestim bozulduysa hemen abdest aldım ve Allah için bu iki rekat namazı hiç bırakmadım.” Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.): “İşte bu iki şeyden dolayı Cennete benden önce giriyorsun buyurdu.” Tirmizî: Bu konuda Câbir, Muâz, Enes ve Ebû Hüreyre (r.a.)’den de hadis rivâyet edilmiş olup Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Cennete altından bir köşk gördüm. Bu köşk kimindir? dedim. Ömer b. Hattâb’ın diye cevap verildi.” Tirmizî: Bu hadis hasen sahih garibtir. Bu hadiste geçen: “Geçen gece Cennete girdim” sözünün manası; Yani rüyā âleminde Cennete girdiğimi gördüm anlamındadır. Bazı hadislerde bu şekilde rivâyet edilmiştir.”

³⁰⁶ Buhârî, Ta’bir: 28; Müslim, Fedail: 2, “ Abdullah b. Ömer (r.a.)’den Peygamber (s.a.v.)’in, Ebû Bekir ve Ömer hakkındaki rüyâsı rivâyet edilmiştir. Rasûlullah (s.a.v.) buyurdular ki: “İnsanları bir kuyunun başında toplanmış gördüm. Ebû Bekir bir veya iki kova su çekti kendisi zayıftı Allah onu bağışlasın, sonra Ömer kalktı ve su çekmeye başladı su kovası kocaman bir kaba dönüştü onun yaptığı işi yapabilecek hiçbir cesur kimse görmedim. Sonunda insanlar ve develeri suya kandılar da develerini ağıllarına kapadılar.” . Tirmizî: Bu konuda Ebû Hüreyre’den de hadis rivâyet edilmiştir. Bu hadis İbn Ömer rivâyeti olarak sahih garibtir.”

13. Hz Muhammed rüyāsında siyah bir kadının bir ovaya gittiğini görmüş ve bu siyah kadını veba olarak yorumlamıştır. Veba'nın gittiği yeri ise Cuhfe olarak yorumlamıştır.³⁰⁷

Araştırmamızın sınırları sebebiyle zayıf veya kuvvetli olması incelenmeden kaynaklarda elimize geçen hadis-i şerifler burada aktarılmıştır. Hadis-i şeriflerde genel olarak rüyânın Hz Muhammed'in hayatında belirleyici bir rol oynadığı ortaya çıkmaktadır. İslam filozofları rüyâ kavramlarını oluştururken bu hadislerden faydalandıkları ilerleyen kısımlarda görülecektir.

3.2.4.2. Tasavvuf'da Rüyâ

İslam'ın ruhi yönünü ön plana çıkaran tasavvuf ilmi İslam'ın gelişinden sonraki ikinci yüzyıldan sonra ortaya çıkmaya başlamıştır.³⁰⁸ O dönem ön planda olan Fıkıh ve Kelam ilimlerinin ilgi alanına girmeyen, duygular ve kalp tasavvufta merkezde yer almaktaydı. Bu sebeple sufilerde çeşitli zikirleri bir yaşam biçimi haline getirme ve bunu vecd halini yaşayacak nefsi terbiyeye ulaşmak için yapma fikri oluşmuştur. Sufilere göre kalbin gizli sırları keşfetmek, yaratıcı ile bütün olmak insanın nihai mutluluğudur.

Sufilerin eserlerinde sıklıkla rüyâ öğeleri görmek mümkündür.³⁰⁹ Kuşeyri'nin risakesi de rüyâya sufilerin verdiği önemi gösteren örnekler içermektedir.³¹⁰ Ünlü mutasavvıf Mevlana Celaleddin Rumi de rüyâ kavramını pek çok mesnevisinde ve

³⁰⁷ “Abdullah b. Ömer (r.a.)’den Peygamber (s.a.v.)’in rüyâsı nakledilmiştir. Peygamber (s.a.v.) buyurdular ki: “Saçları dağınık siyah bir kadın gördüm Medîne’den çıktı ve bir ovaya dikildi kaldı.Burası Cuhfe’dir. Ben bunu Medîne’nin vebasası olarak yorumladım veba Cuhfe’ye nakledilecektir.” Tirmizî: Bu hadis hasen sahih garibtir.” Buhârî, Ta’bir: 41; Dârimî: Rüyâ: 13

³⁰⁸ Fazlur Rahman, "İslamda Tasavvuf", çev:Bekir Demirkol , İslâmî Araştırmalar, 4, 4, 1990, s. 331.

³⁰⁹ Feridüttin Attar, *Kuş Dili(Mantık-u Tayr)*, İstanbul, Kırkambar Yayınları, 1998, ss. 87,107,204.

³¹⁰ Kuşeyri, *Tasavvuf'un İlkeleri I*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul, Kervan Kitapçılık, 1978, s. 52, 79,91,95,188.

anlatımında hem gerçek hem de manevi anlamlarla kullanmıştır.³¹¹ On ikinci yüzyılda yaşamış ünlü mutasavvıf Sadrettin Konevi rüyâsında Muhiddin Arabî'yi gördüğünü ve ondan ulaştığı gerçek bilgiyi ona vermesini istediğini aktarmıştır. Rüyâsının devamında zor da olsa Arabî'nin onun bu talebini kabul ettiğini bildirmiştir.³¹² Bu da sufilerin rüyâda gaybdan haber almaya verdikleri değere bir diğer örnektir. Arabî'nin “Misâl Âleminin ez-Zâhir isminin mazhârı olan âlemin sûretine nispeti, insan zihninin ve hayalinin kendi sûretine nispeti gibidir.” şeklinde rüyâ ve gerçek âlemi anlatmıştır. Bu örneğe çok benzer bir örneği Ğazzâlî'nin de şehadet ve melekut âlemleri için kullanığı bilinmektedir. Bu konu Ğazzâlî'nin rüyâ kavramına bakışında ele alınacaktır. ³¹³

Vahded-i Vücdcu söylemleri ile eleştirilen Osmanlı Mutasavvıflarından Şeyh Bedrettin eserinde, zikir sayesinde latif hale gelen ruhunun rüyâsında daha sonra olacak şeyleri gördüğünü tecrübe ettiğini anlatmaktadır.³¹⁴ Tasavvufun rüyâyâ verdiği önem kimi zaman o rüyâ ile amel etmeyi gerektirecek kadar önemli görülmektedir. Bu da belli bir nefsi terbiyeye ulaşan kişilerin rüyâ yoluyla bilgi alarak dini vecibeleri terk etmelerine varan yanlışlıklara kapı aralayabilecek bir durum oluşturmuştur.³¹⁵ Bazı sufilerin bu hallerinden ötürü Ehli Sünnet kimi zaman onları zındıklıkla itham etmiştir. Buna karşılık Hoca Ahmet Yesevi gibi büyük sufilerin bizzat kendileri her gördüğü rüyâyı keramet sayan sufileri ereştiren metinler yazmışlardır.³¹⁶ Bu da genel bir sufi tablosu çizmenin yanlış olduğunu göstermektedir.

³¹¹ Reynald A. Nicholson, *Mevlana Celaleddin Rumi*, çev. Aytan Lermioğlu, İstanbul, Kervan Kitapçılık, 1980, s. 203-205.

³¹² Sadreddin Konevî, *Fusûsü'l-hikem'in Sırları*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, 2014, s. 9.

³¹³ Sadreddin Konevî, *Fusûsü'l-hikem'in Sırları*, s. 33.

³¹⁴ “Zaman olur, kendimden geçmiş olarak bir inceleme yaparken, gönlümde bazı kimselerin hayalleri canlanır; sanki ışıldar; beni kavrar ve o kimse ile meşgul eder. Uzaklaştırmak isterim, gitmez. Ertesi gün bana gelir; onu gözlerimle görürüm.” Şeyh Bedrettin, *Varidat*, çev. Cemil Yener, İstanbul, Elif Yayınları, 1970, s. 90-91.

³¹⁵ Fazlur Rahman, “İslamda Tasavvuf”, s. 331.

³¹⁶ “Ahir zaman şeyhi düzeltir dış görünüşünü,/ Zühd ve takva kılmayıp bozar iç âlemini,/ Keramet der gaflet uykusunda gördüklerini,/ Riya ile halka kendini satar dostlar.” Hayati Bice, *Günümüzün Aşk Yolcusuna Divan-ı Hikmet*, İstanbul, H yayınları, 2016. s. 181.

İslam felsefesinde özellikle de araştırmamız kapsamında ele alınacak filozofların görüşlerini anlamada tasavvuf iliminin büyük yeri vardır. Tasavvufa ait genel olarak bu kadar bilgi verilmesi araştırmamızın sınırlandırılması açısından yeterli görölmüştür.



II. BÖLÜM

1. İslām Felsefesi'nde Rūyā Kavramı

Gerçeği arama ilmi olarak felsefe, gerçeğe ulaştıracağını düşündüğü yollarda her türlü birikimden faydalanan bir özelliğe sahiptir. İslām Felsefesi de kendisinden önceki kültürlerle ait felsefenin doğal bir mirasçısı konumundadır. Geliştiği coğrafyanın yakınlığı ve dini figürlerden arınmış bilgiler içermesi gibi sebeplerle İslām Felsefesi'nin, mirasından en çok faydalandığı felsefe Yunan Felsefesi'dir. Gerek Antik Yunan Felsefesi'nin, gerekse Platoncu ve Yeni Eflātuncu Felsefe'nin, Meşşāī İslām Filozofları'nın düşünceleri üzerinde etkisi büyüktür.³¹⁷ Araştırma konumuz olan rūyā kavramını tam olarak ortaya koymak için de yine geçmiş felsefe mirası ve o mirasın İslām Felsefesi üzerindeki etkileri göz önünde bulundurulacaktır.

Araştırmamızın omurgasını oluşturacak olan bu kısımda sırası ile Kindī, Fārābī ve Ġazzālī'nin felsefelerindeki rūyā kavramı ve bu kavramları oluşturan diğer kavramlar ele alınacaktır. Ġazzālī, filozof olduğunu kabul etmese de, düşüncesi felsefeden özellikle Meşşāī filozoflardan etkilenmesi ve Sūfi-Felsefi, bakış açısına sahip olması sebebiyle araştırma kapsamına alınmıştır.

1.1. Kindī'de Rūyā Kavramı

Ebu Yūsuf Ya'qūb b. 'Ishāq aş-Şabbāḥ b. İsmail b. El-Eş'as b. Kays al-Kindī (ö.860/ 873) İslām ve felsefenin aynı gayede birleşebileceği fikrini savunan ömrünü ilime adanmış bir ilim insanıdır. Kindī, Yunanca'dan Süryanice'ye oradan da Arapça'ya yapılan yoğun tercüme faaliyetlerinin bizzat içerisinde editör olarak bulunmuştur.

³¹⁷ Atilla Arkan, "Meşşāī gelenek bağlamında İbn Rüşd Felsefesinde Rūyā", *Divan İlmi Araştırmalar*, 15, 2, 2003, s. 15.

Yaşadığı dönemde daha çok fizikçi Süryanilerin ilgi gösterdiği felsefe, Kindî'nin çabaları sonucu İslâm dini ile harmanlanarak olarak ele alınmaya başlanmıştır.³¹⁸

Kindî'nin sayılara, müziğe ve bunların gök cisimleri ile arasında bir düzen olduğuna dair fikirleri Pythagorasçı görüşe yakın olduğunu göstermektedir.³¹⁹ Pythagoras'la beraber, Platon, Aristoteles, Plotinus, Proclus ve Philoponus, Kindî'nin felsefelerinden etkilendiği başlıca filozoflardır.³²⁰ Temeli Pythagoras felsefesine dayanan ve Aristoteles'in benimsediği gibi Kindî'de âlemin son noktasında sabit yıldızlar olduğunu düşünmektedir.³²¹ Yine pek çok Antik Yunan filozofu gibi Kindî'de semavi varlıkları kendi akılları olduğu fikrine katılmaktadır.³²² Kindî, semavi varlıkların durumun insanları fiziksel ve ruhsal olarak etkileyecek güçte olduğunu düşünmektedir. Kindî'nin gök cisimlerine olan merakı kimi zaman onun münecim olarak yorumlanmasına sebep olmuştur.³²³ *Oluş ve Bozuluşun Etkin Sebepleri Üzerine* adlı risâlesinde Kindî “insanın fiziki ve ruhsal yapısı Ekvator'a olan konuma göre değişiklik arz etmektedir.” diyerek insanoğlunun doğa ile olan etkileşimine dikkat çekmektedir.³²⁴ Günümüz araştırmalarında da yerini bulan bu görüş Kindî'nin farklı ve yenilikçi bir bakış açısına sahip olduğunun göstergesi sayılabilir.

İlk akıldan şudûr eden felekler ve ay altı âlem fikrinde Kindî'nin Plotinus'un görüşlerinden etkilendiği görünmektedir. Fakat O, âlemin ezeli olmadığını savunarak

³¹⁸ Cavit Sunar, *İslamda Felsefe ve Fârâbî II (Fârâbî Sonrası İslam Felsefesi)*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara:1972, s.7.

³¹⁹ Hatice Toksöz, “Kindî'nin Düşünce Sisteminde Müzikal Seslerle Âlemdeki Düzen Arasındaki İlişki”, c:54 sayı 2. s.87.

³²⁰ Eyüp Şahin, “Kindî ve Antik Yunan Felsefe Geleneği”. *Diyanet İlmî Dergi*, 54 (2018), s.81.

³²¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitapevi, 1985, s. 30.

³²² Kaya, “Felsefi Risaleler”, s. 115.

³²³ İsmail Hanoğlu, “Kindî'de Klasik Psikoloji ve Temel Problemleri”, *Diyanet İlmî Dergi*, 54, 2, 2018, s. 137.

³²⁴ Kindî, “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefi Risaleler İçinde*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013, s. 217.

Plotinus’a her konuda katılmadığını göstermektedir.³²⁵ Âlemin ezeliliği konusu dışında Kindî, Plotinus’un Bir’in üstünlüğüne dayanan felsefesini pek çok açıdan benimsemiştir.³²⁶

Araştırmamızın bu bölümünde amacımız, Feylesof el-Arab ünvanıyla da bilinen Kindî’nin³²⁷ rüyâ hakkındaki fikirlerini incelemektir. Kindî’nin yazmış olduğu risalelerde onun uyku ve rüyâya ait görüşlerine ulaşmak mümkün olmaktadır. Rüyâ kavramı Kindî’de tek başına müstakil bir anlamda değil, Kindî felsefesi içerisindeki diğer öğelere bağlı bir cüz olarak yer almaktadır. Bu doğrultuda önce Kindî’nin asıl inceleme konumuz olan "rüya" görüşünü üzerine bina ettiği akıl, nübüvvet, vahiy ve sezgiye ait düşüncelerinin ele alınması araştırma konumuzun anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

1.1.1. Kindî’de İlim, Nefs ve Akıl

Kindî’nin, “rüyalar” hakkındaki görüşlerini anlamak için önce onun “Nefs”, “Akıl”, “Aklî Bilgi”, kavramlarını nasıl anladığını öğrenmek gerekmektedir. Kindî’nin felsefesinde gök cisimlerinin ayrı ve önemli bir yeri vardır. Nefs, akıl ve ilim kavramları da gök cisimleri ile olan etkileşimleri sebebiyle bu kavramla bağlantılı ele alınmaktadır. Kindî felsefesinin temel esaslarından olan kozmoloji de, Batlamyus’un kozmolojik tasavvurunu esas almıştır.³²⁸ Dairesel hareketin mükemmel olduğu fikrinde de Antik

³²⁵ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler* içinde, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013, s. 160

³²⁶ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, ss.118-119.

³²⁷ Sayısı 277’ yi bulan eserleri arasında optik, astronomi, psikoloji, felsefe gibi pek çok ilime dair bilgiler mevcuttur. Mahmut Kaya, “Kindî ve Felsefesi”, *Felsefî Risâleler* içinde, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013, s. 22. Batılı araştırmacı Adamson bu kadar farklı alanda yüzleri aşan çalışma yapan Kindî’nin gayretinin kendisini dehşete düşürdüğünü ifade etmiştir. Adamson, Taylor. *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 37.

³²⁸ Adamson, Taylor, *İslâm Felsefesine Giriş*, s.47.

Yunan'dan etkilenen Kindî, Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine isimli risâlesinde yıldızların akli nefse sahip olduğu görüşünü savunmaktadır.³²⁹

Kindî'ye göre nefis, “güç halinde canlı olan doğal bir cismin ilk yetkinliği aynı zamanda basit, şerefli, değeri büyük, bağımsız”³³⁰ bir varlıktır. Kindî'nin *Akıl Üzerine (Risale Fi'l 'Aql)* adlı risalesinde akıl tarifi; “varlığın hakikatlerini kavrayan basit bir cevher” şeklindedir. Bu tanım epistemolojik açıdan yapılmış bir tanımdır.³³¹

Akıl hakkındaki fikirlerinin temelinde Aristoteles ve Platon'un görüşleri yatarken³³², nefis hakkındaki fikirleri Aristoteles yanında Plotinus gibi Yeni Eflâtuncular'ın izlerini taşımaktadır.³³³ Kindî daha sonra Fârâbî'nin de yapacağı gibi Plotinus'un Enneadları'nın Aristoteles'in sanılması sebebiyle, Plotinus'un sahip olduğu Yeni Eflâtuncu "Nefs" kavramının Aristoteles'e ait olduğunu düşünmüştür. O, doğrunun tek ve ortak olması gerektiği fikrinden hareketle Aristotelesçi ve Yeni Eflâtuncu farklı görüşleri harmanlamaya çalışmıştır. Kindî, nefsin, beden üzerindeki etkisini Allah'ın, âlem üzerine olan etkisine benzetmektedir.³³⁴ İnsanların bu kavramları idrak etmeleri için, duyular; nesnelerin, akli kavramlar ise tür ve cinslerin formudurlar, şeklinde açıklamada bulunmuştur.³³⁵

Kindî'nin, Sürekli Fiil Halindeki Akıl'ı, asıl konumuz olan, rüyâ kavramını konumlandırılmasında da temel oluşturmaktadır.³³⁶ Kindî'ye göre insanda bulunan ve Sürekli Fiil Halindeki Akıl ile irtibatı nispetinde kıymetlenen farklı akıllar

³²⁹ “Allah nefis sahibi cevherleri ya akıllı ya da akılsız olarak var etmiştir. Bunlardan gezegenler ile insan akıllı diğer canlılar ise akılsızdır.” Kindî, "Göklerin Allah'a İtaat ve Secde Edişi Üzerine", *Felsefî Risâleler* içinde, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013, s. 237.

³³⁰ Kindî, "Nefs Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler* içinde, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013, s. 244. Kindî'nin nefis tanımı Aristoteles'in ruh tanımı ile neredeyse aynıdır. Bkz. s.34.

³³¹ Enver Uysal, "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 13, 2, 2004, s. 143.

³³² Kindî, "Akıl Üzerine", s. 264.

³³³ Sunar, *İslamda Felsefe ve Fârâbî II*, s. 17.

³³⁴ Kaya, "Kindî ve Felsefesi", s.57.

³³⁵ Kindî, "Uyku ve Rüyânın Mahiyeti Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler* içinde, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013, s. 259.

³³⁶ Adamson, Taylor, *İslâm Felsefesine Giriş*, s.37.

bulunmaktadır. Kindî, bu akılları; Sürekli Fiil Halinde Bulunan, Nefiste Güç Halinde Bulunan, Nefiste Güç Halinden Fiil Alanına Çıkan ve Beyânî (Zâhiri) Akıl olarak dört çeşit olarak sıralamıştır. Bunlardan ilki, Sürekli Fiil Halindeki Akıl'dır (el-‘aqlulleği bi’l-fi’l ebeden). Kindî Sürekli Fiil Halindeki Akıl'ı “Nefsi Kuvveden Fiile Çıkaran Fiil Halindeki Akıl” olarak tanımlamaktadır.³³⁷ İkinci sıradaki akıl, Güç Halindeki Akıl'dır (el-‘aql bi’l-quvve) ki bu akıl Sürekli Fiil Halindeki Akıl etki ettiğinde aktif hale gelecek pasif bir akıldır. Üçüncü akıl çeşidi Fiil Alanına Çıkan Müstefâd Akıl'dır (el-‘aqlulleği harece mine’l-quvve ile’l-fi’l). Müstefâd Akıl sayesinde insan birinci ve ikinci sırada verilen akıllar arasındaki etkileşim sonucu bilgi üretebilir duruma gelmektedir. Bu sayede akıl tümelleri algılayabilecek hale gelmektedir. Zihinde oluşan yazma kabiliyetinin fiile gelmesi bu tür akıl sayesinde gerçekleşmektedir.³³⁸ Kindî de Aristoteles gibi doğuştan gelen pasif aklın, bilgiye ulaşması için bir başka akıldan etkilenmesi gerektiğini söylemektedir.³³⁹ Dördüncü akıl, Beyânî veya Zâhirî Akıl'dır (el-‘aqlu’l-Beyânî evi’z-zâhir). Kindî’nin akıl felsefesini oluştururken esas aldığı Aristoteles felsefesinde kuvve halindeki bir şey, başka bir şeyin etkisi olmadan açığa çıkamamaktadır. Buna dayanarak Kindî kendi felsefesinde Zâhirî Akıl'ı, Sürekli Fiil Halindeki Akıl’dan etkilenerek ortaya çıkan akıl olarak kullanmıştır. Kindî’nin tanımladığı haliyle “Zâhir akıl, Müstefâd Akıl’ın fiilî hali; ürettiği bilgileri istediği zaman, istediği şekilde kullanabilme ve açıklayabilme durumudur.” demektedir.³⁴⁰ Bu akıl sayesinde kişi zihinde ulaştığı tümelleri fiziki dünyada kullanır hale gelir. Nefsini arındıran ve hikmet yolunda olan insan önce Sürekli Fiil Halindeki Akıl ile irtibat halinde bulunarak, ikinci ve üçüncü akıl aşamalarından, Zâhirî Akıl'ı kullanma aşamasına geçebilme kabiliyetine erişmiştir.³⁴¹ Kindî’ye göre, kişi rüyâsında Akıl

³³⁷ Kaya, “Kindî ve Felsefesi”, s. 34. Aristoteles’te bu sınıflandırma ikilidir.

³³⁸ Kaya, “Kindî ve Felsefesi”, s. 35.

³³⁹ Kaya, “Kindî ve Felsefesi”, s. 34.

³⁴⁰ Uysal, “Kindî ve Fârâbî’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği”, s. 144.

³⁴¹ Mehmet Murat Karakaya, “Kindî’de Nefs, Beden ve Kötülük”, *Diyanet İlmî Dergi*, 54, 2, 2018, s. 121.

Âlem'den bilgiler alabiliyorsa, Zâhirî Bilgi aşamasına geçmiş demektir. Daha sonra bahsi geçeceği üzere kişinin akli mertebelerde yükselmesi onun nefsi terbiyesi ile doğru orantılı olmaktadır.

Maddedeki suret, insandaki duyu organları sayesinde algılanmaktadır. Aklî Bilgi, imaja gerek duymadan aklın yaptığı çıkarımlar sonucu oluşan bilgidir. Duyu organları aracılığı ile suretin Aklî Bilgi'si nefse geçer. Nefis, edindiği surete dair Aklî Bilgi ile geçici yapay bir birliktelik içinde değildir. Nefsin algılama yeteneği vardır. Surete dair Aklî Bilgi'yi edindiği anda nefis ile Aklî Bilgi aynileşir.³⁴² Kindî, nefsin edindiği bilgi ile ilişkisinin, insan ve organının ilişkisine benzemediğini, algılanan Aklî Bilgi'nin nefisle aynı hale geldiğini dile getirmektedir.³⁴³ Bu noktada Kindî nefsin, algılanan her bilgide bilgiyi aynı şekilde kendiyle aynılaştırmadığını da vurgulamaktadır. Özellikle maddeye ait sayı veya hacim gibi bilgiler nefisle aynılaşmamaktadır. Aynılaştıran bilgi, daha önce nefiste güç halinde mevcut olan Aklî Bilgi'dir. Bu bilgi türü Platon'un İdeler Nazariyesine benzer görünmektedir. Duyu vasıtası ile Aklî Bilgi nefse geçince zaten güç halinde bulunan ve nefse yabancı olmayan bu bilgi bi'lfî'îl mevcut hale geçer. Bu nedenle nefisle bu bi'lfî'îl Aklî Bilgi aynileşir. Yani nefiste güç halinde bulunan Aklî Bilgi duyular vasıtasıyla kazanılmış Müstefâd Akıl haline gelir. Nefse güç halindeki akıl, Sürekli Fiil Halindeki Akıl tarafından verilmiştir. Nefis, pasif yani kendisine bilgi verilen, Sürekli Fiil Halindeki Akıl ise bilgi vermede aktif olandır, bilgiyi verendir. Nefis küllî bilgileri Sürekli Fiil Halindeki Akıl'dan almıştır bu bilgiler güç halinde nefsimizde bulunmaktadır. Nefiste bulunan akletme gücü Fa'al Akıl sayesinde bi'lfî'îl hale geçer. Sürekli Fiil Halindeki Akıl olmadan hiç bir fiil kendiliğinden ortaya çıkacak kapasitede değildir. Nefisle aynı hale gelen bilgi akli suretlerin bilgisidir. Sürekli Fiil Halindeki Akıl ise asla aklettiği

³⁴² Kindî, "Akıl Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler* İçinde, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013, s. 265.

³⁴³ Kindî, "Akıl Üzerine", s. 265.

nefis ile aynı şey olmaz. Nefis ikinci dereceden bir akıl iken, Sürekli Fiil Halindeki Akıl birinci derece bir akıldır. Nefis güç halindeyken Sürekli Fiil Halindeki Akıl sayesinde bi'lfî'il hale gelen akıl Müstefâd Akıl'dır. Müstefâd Akıl'ın uygulamaya geçmesi ise kendinde potansiyel olarak bulunan bilgi iken, Zâhirî Akıl'da bu potansiyel akıl ortaya çıkmaktadır.³⁴⁴ Kindî'ye göre nesnelerin imajları duyulur algı ile zihinde oluşur ve bu algı insan ve hayvanlarda ortak özellik olarak mevcuttur. Fakat duyulur algı dışında akli idrakte ulaşılan algı ise sadece insana aittir ve bu akılla tümellerin bilgisine ulaşmak mümkündür.³⁴⁵ Akli algıda zihinde bir imaj oluşmamakta bilgiler zorunlu imaja gerek duymadan ortaya çıkmaktadır.

Kindî, *İlk Felsefe Üzerine* adlı eserinde Allah'ın bir olduğu ve sonlu varlıkların bir tane olamayacağı savunmaktadır. Tanrı, Yeni Eflâtuncu görüşteki feyz suretiyle âlemi yaratandır.³⁴⁶ Platon felsefesinde şekil veren Demiurg tanrı anlayışı ile yaratılanlar arasında bir kopukluk mevcuttur. Akıl ile yaratıcı arasında bağ kuran Aristoteles felsefesi ile bu bağın arasındaki boşlukları mistik öğelerle ve feyz ile dolduran Yeni Eflâtuncu görüş Kindî felsefesinde din ile sentezlenerek yeni bir hal almıştır. Yaratılan ile âlemi daha yakın kılan bu felsefe mistizme açılan bir kapı durumundadır.³⁴⁷ Feyz konusunda da dikkat edilmesi gereken Kindî'nin feyz kavramını Yeni Eflâtunculuk'tan aynen almadığı, varlığın tanrıdan taşması gibi bir fikri felsefesine uygun bulmadığıdır.³⁴⁸ Allah'ın zatı ve sıfatları meselesinde de Kindî, Yunan filozoflarından farklı ve İslâm temel öğretilerine uygun fikirleri savunmaktadır.³⁴⁹ Kindî, Yeni Eflâtuncu Plotinus'dan, tanrının feyzinin zorunlu olup olmadığı, konusunda da ayrılmaktadır. Kindî Plotinus'un aksine Sudûr'un kendiliğinden kontrolsüz bir taşma

³⁴⁴ Kindî, "Akıl Üzerine", s. 265.

³⁴⁵ Kaya, "Kindî ve Felsefesi", s. 29.

³⁴⁶ Adamson, Taylor, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 42.

³⁴⁷ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, ss.119-121.

³⁴⁸ Yaşar Aydın, "Kindî'nin Tanrı Tasavvuru Üzerine", s. 45.

³⁴⁹ Aydın, "Kindî'nin Tanrı Tasavvuru Üzerine", s. 36.

olmadığını Tanrının işini irade ve kudreti ile yaptığını savunmaktadır.³⁵⁰ Kindî feyzin taşma olduğuna ve bu taşma sonucunda tanrıdan bir şey eksilmeyeceğini düşünmektedir. Bu düşüncesine desteği yine Philoponus'da bulmaktadır. Philoponus'a göre; nasıl ki inşaatçı evler yaptığında kendinden, yani bilgisinden bir şey eksilmez, tanrı da yarattığında kendinden bir şey eksilmez, değişen şey sadece artık evin oluşmuş olmasıdır.³⁵¹

Kindî ilimlerin sınıflandırmasında, ilimleri önce dini ve insani olarak ikiye ayırmıştır. Kindî, mertebe olarak Fizik ilmini, Psikoloji'nin altına, İlahiyat'ı ise ise Psikoloji'nin üstünde tutmaktadır. Nefis ise fizik ve ilahiyat arasında ilimler arası geçişi de sağlayan bir konumdur.³⁵² Rüya ile de bağlantılı bulunan ilahi bilgiye insan ancak fizik ötesi boyutuyla yani nefsi ile ulaşabilecektir. Bu sebeple Kindî ilahiyatın felsefeden daha üstün olduğunu dile getirmektedir. İlahiyat peygamberin vahiy yoluyla doğrudan Allah'tan aldığı bilgiye dayandığı için beşeri olan felsefeden daha üstündür.³⁵³ Kindî metafizik bilgiye somut bilgi gibi yaklaşanların çabasını, yarasanın güneş ışığını görmeye çalışmasına benzetmektedir.³⁵⁴ Yarasa nasıl ki güneş ışığını algılayacak güç ve yetenekte değildir, inanın da metafizik bilgiye somut bilgi gibi hâkim olması aynı şekilde mümkün değildir. Allah'ın peygamberlere bahsettiği ilahi ilim insanların kendi çabasıyla ulaştığı beşeri ilimden çok üstün konumdadır.³⁵⁵ Kindî başka ilimler olarak sınıflandırdığı ilimler arasına matematiği koymuştur ki ona göre matematik olmadan felsefe de, âlem de anlaşılamaz.³⁵⁶ Pythagoras felsefesinden izler taşıyan bu görüşe göre gerçek mutluluğu tatmak isteyen yani felsefeyi öğrenmek isteyen bir filozof önce

³⁵⁰ Aydın, "Kindî'nin Tanrı Tasavvuru Üzerine", ss. 39- 40.

³⁵¹ Eyüp Şahin, "Kindî ve Antik Yunan Felsefesi Geleneği", *Diyanet İlmi Dergi*, 54, 2, 2018, s. 76.

³⁵² Kaya, "Kindî ve Felsefesi", s. 28.

³⁵³ Sunar, *İslamda Felsefe ve Fârâbî II*, s. 11.

³⁵⁴ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", ss. 146-147.

³⁵⁵ Sunar, *İslamda Felsefe ve Fârâbî II*, s. 12.

³⁵⁶ Kaya, "Kindî ve Felsefesi", s. 31.

matematiği bilmelidir.³⁵⁷ Beşeri bilgiye ulaşmak ise ancak âlemi anlamaya yarayan matematik ilmine vakıf olmakla mümkün olacaktır. Bu görüş daha sonra gelecek olan Fārābî felsefesinde de önemli bir yere sahip olacaktır.

Araştırmamızda inceleyeceğimiz; Kīndī'nin felsefesindeki rüyā kavramını, anlamak amacıyla bu başlıkta Kīndī'nin akıl mertebeleri ve felsefesini oturttuğu temel genel olarak ele alınmaya çalışılmıştır. Bir sonraki başlığımız olan Kindī'de Nübüvvet, Sezgi ve Vahiy bölümünde Kīndī'nin nübüvvet, sezgi ve vahiy kavramları, rüyā ile doğrudan bağlantılı olmaları sebebiyle rüyā kavramından önce genel hatları ile ele alınacaktır.

1.1.2. Kindī'de Nübüvvet, Sezgi ve Vahiy

İlahiyat Kindī'ye göre tanrıyı konu alan bilimdir.³⁵⁸ Metafizik bilgi mahsusāt âlemindeki bilgidir. Kindī'ye göre bilgi; duyu, akıl, sezgi ve vahiy ile elde edilebilir. Bunlardan duyu bilgisi değişken olup maddelerin zihinde oluşturduğu imajdan ibarettir. Kindī, duyu ve akıl dışında bilgi edinme yöntemi olarak sezgi ve vahiyi de kabul etmektedir. Kindī'ye göre sezgi her insanın sahip olamayacağı arınmış nefislere özgü bir bilgi edinme yöntemidir. Kindī'nin ilahiyat felsefesi, onun din ve bilimi uzlaştırma çabasını göstermektedir. İlahiyatın en üstün ilim olduğu inancında olan Kindī, Kur'an ayetleri ile de felsefe ve ilmin bağına açıklama gayretinde olmuştur. *İlk Feleğin Secdesi (es-Sucūd el-Felek el-'Ūla)* risalesi onun Aristoteles felsefesi ile dini uzlaştırma gayretini gösteren önemli bir örnektir.³⁵⁹

Sezgi, nefsi arındıran tüm hikmet sahibi kişilerin ulaşabileceği bir bilgi kaynağı iken, Kindī'ye göre vahiy, sadece peygamberlerin edinebileceği bir bilgi türüdür. Vahiy

³⁵⁷ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, ss. 29-30.

³⁵⁸ Ömer Türker, "Kindī Metafizigi", *Diyanet İlmî Dergi*, 54, 2, 2018, s. 61.

³⁵⁹ Sunar, *İslamda Felsefe ve Fārābî II*, s. 13.

konusu araştırma konumuz olan rüyā konusu ile doğrudan bağlantılıdır. Bu nedenle kısaca Kindī'nin vahiy anlayışına değinmekte fayda vardır. Kindī'nin vahiy ile ilgili ayrıntılı bilgileri içeren eserleri günümüze ulaşmasa da diğer eserlerinden vahye ilişkin fikirleri hakkında bilgi edinmek mümkündür. Kindī, kendinden sonra gelecek olan Fārābī'den farklı olarak vahyi Fa'al Akıl'ın bir fonksiyonu olarak değil, peygamberlerin kalbine Allah'ın bıraktığı özel bir bilgi türü olarak görmektedir.³⁶⁰ Kindī, vahyi “İstek ve iradeye gerek kalmadan, çaba harcamadan mantıki ve matematik yöntemlere başvurmadan Allah'ın peygamberlerin temiz ruhlarını aydınlatması sonucu oluşan bilgi” şeklinde tanımlar.³⁶¹ Vahiy bilgi, Kindī'ye göre araştırma ve çıkarımlar yaparak bilgiye ulaşan filozofların bilgisine göre daha üstündür.³⁶² Vahiy beşeri bir çaba sarf edilmeden, Allah'ın seçtiği kullarında bir mucize olarak ortaya çıkmaktadır.³⁶³ Felsefe ile uğraşarak bu bilgiye ulaşmak, Kindī'ye göre mümkün değildir. Vahiy ile peygamberin getirdiği bilgi felsefe açıklamalarında bulunmayan açıklığa ve özlüğe sahiptir.³⁶⁴ Kindī, bir filozofun, peygamberin vahiy ile ulaştığı bilgiye ulaştığı durumda bile bunu peygamber kadar açık bir şekilde anlatamayacağını düşünmektedir.³⁶⁵ *Aristoteles'in Kitapları'nın Sayısı Üzerine* adlı risālesinde Kindī, peygamberin açık ve kısa bir şekilde vahiy bilgisini ilişkin, ölümlerin diriltilmesi sualine, Hz Muhammed'in verdiği cevabı örnek göstermiştir. Yeniden diriltirme, filozoflar için anlatılması zor ve uzun bir mevzu olmasına rağmen vahiy konusunda bilgi soranlara Hz Muhammed “De ki: Onlara ilk önce kim varlık verdiyse o diriltir. O bütün yaratıkları hakkıyla bilendir.” ayetiyle açık ve kısa bir ifade ile cevap vermiştir.³⁶⁶ Kindī'ye göre peygamber dışında vahiy bilgiyi en iyi anlayıp yorumlayabilecekler ancak filozoflardır. Yapılacak

³⁶⁰ Kaya, "Kindi ve Felsefesi", s. 60.

³⁶¹ Kaya, "Kindi ve Felsefesi", s. 28.

³⁶² Deniz, “Kindī, Felsefe'yi Kabulü ve Konumlandırması”, s. 15.

³⁶³ Kindī, "Aristoteles'in Kitapları'nın Sayısı Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefi Risaleler İçinde*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013, ss.274-275.

³⁶⁴ Kindī, "Aristoteles'in Kitapları'nın Sayısı Üzerine", s. 277.

³⁶⁵ Kindī, "Aristoteles'in Kitapları'nın Sayısı Üzerine", s. 275.

³⁶⁶ Kindī, "Aristoteles'in Kitapları'nın Sayısı Üzerine", s. 275.

yorumlarda hata payı olsa da hikmet arayışındaki bu insanların yorumlarının doğruluk ihtimali yüksektir.³⁶⁷

Gerek sezgi, gerekse vahiy ile ulaşılan bilgilere ait görüşleri Kindî'nin metafiziğe olan ilgisini ortaya koymaktadır. Metafiziği “İlk Felsefe” olarak niteleyen Kindî, küllî bilgiye ulaşmanın metafizik sayesinde mümkün olacağını düşünmektedir.³⁶⁸ Kindî'ye göre rüyā, sonradan yaratılmış ve sonlu olan âlemde, sonlu varlığın, sonsuz olan ile etkileşimini sağlayan unsurlardan birisidir. Bu etkileşimin derecesi kuvveti ise şüphesiz kişinin hikmete sahip olması nisbetinde kuvvetli veya zayıf olabilmektedir.

Araştırmamızın bu kısmında vahiy, sezgi ve nübüvvet kavramlarına Kindî'nin verdiği anlam genel olarak ortaya konulmaya çalışılmıştır. Verilen bilgiler ışığında, esas araştırma konumuz olan, Kindî'nin rüyā kavramına nasıl bir anlam yüklediğinin anlaşılmasının daha kolay olacağı düşünülmüştür.

1.1.3. Kindî'de Rüyā

Sezgi gücü, kirden, riyadan, dünyevi bağlardan arınan nefislerin, sürekli fiil halindeki akıl ile iletişim kurabilmelerine olanak sağlamaktadır. Kindî'ye göre bu sayede ruhu dünyevi bağlardan arınmış kimseler rüyâlarında doğru bilgiye ulaşma ayrıcalığı kazanmaktadır. Sezgiye ve sezgi ile edinilen bilginin değerine vurgu yapan Kindî'nin rüyâlar hakkındaki risâlesi, İslâm bilim ve kültür tarihinde uyku ve rüyā olayını bilimsel olarak açıklayan ilk eser olarak günümüze kadar ulaşmış ve pek çok araştırmaya konu olmuştur. Eserin tam adı; Uyku ve Rüyânın Mahiyeti Üzerine'dir (Risâle fî Mâhiyet'in-Nevm ve'r-Rû'yā). Kitabı Cremonalı Geard Latinceye çevirmiş, Albino Nagy ise eseri diğer risâleleriyle beraber yayımlamıştır. Çalışmamızda ana kaynak olarak kullandığımız Mahmut Kaya'nın *Kindî Felsefi Risâleler* adlı eser ise Ebu

³⁶⁷ Deniz, “Kindî, Felsefe'yi Kabulü ve Konumlandırması”, s. 22.

³⁶⁸ Kaya, "Kindî ve Felsefesi", s. 38.

Ride'nin *Resāilu'l-Kindī El-Felsefiyye* eserinin Türkçe çevirisidir. Risālelerin İngilizce ve İtalyanca çevirileri de mevcuttur.³⁶⁹ Filozofumuzun pek çok fikrinden etkilendiği Aristoteles'in "Parva Naturalia (Küçük Doğal Şeyler)" adlı eserinin, Kindī'nin rüyā düşüncesini oluşturmada etkisi olduğu iddia eden araştırmalar da mevcuttur.³⁷⁰ Kindī rüyā risalesinde Platon'un fikirlerini filozofun ismini de anarak paylaşmaktadır. Platon hem duyudan gelen izlenimlerin hem de aklın ürettiği kavramların nefiste bulunduğu söylemiştir. Bu fikirden hareketle Kindī de algılanan, algılayanla aynı şeydir demektedir.³⁷¹ Kindī aksi iddia edilse de rüyā konusunda Platon'un yanı sıra yine Aristoteles'in bazı fikirlerinden de etkilenmiştir. Bu fikirlerden birisi rüyānın duyum değil akıl gücü ile bağlantılı olduğudur.³⁷² Kindī rüyāyı, "nefsin düşünceyi kullanıp duyuyu kullanımdan kaldırması" şeklinde tanımlamaktadır.³⁷³ Kindī'nin rüyā kavramı ne Aristoteles gibi salt akılcı ne de Platon kadar mistiktir. O'na göre rüyā sayesinde düşünceden geçen ama duyunun yetersiz kaldığı her şey zihinde oluşma imkânı bulmaktadır.³⁷⁴ Bu görüşe göre bir Aklī Bilgi algılandığında nefis o bilginin formunu almaktadır.

Kindī, uyku ve rüyānın mahiyeti risālesine başlarken yazacaklarının anlaşılması için nefsin ne olduğuna ve nefisle ilgili ifadelere dair ön bilgiye sahip olunması gerektiğini söylemektedir.³⁷⁵ Rüyālar konusunun daha iyi anlaşılması için önce Kindī'ye göre akıl ve nefsin anlamlarını anlatmak gerekmektedir. Kindī'nin felsefesindeki rüyā kavramının daha iyi anlaşılması için öncelikle akıl ve nefis kavramlarına Kindī'nin yüklediği anlamları açıklamamız faydalı olacaktır.

³⁶⁹ Kaya, "Kindi ve Felsefesi", s. 78.

³⁷⁰ Peter Adamson, Peter A. Pormann, *The Philosophical Works of al-Kindi*, The Philosophical Works of al-Kindī, USA , Oxford University Press, 2015, s. 31.

³⁷¹ Kindī, "Uyku ve Rüyānın Mahiyeti Üzerine", s. 258.

³⁷² Osmanoğlu, "Aristoteles'in Rüyā Teorisi ve "Rüyālar Üzerine" Adlı Eserinin Çevirisi", s. 153

³⁷³ Kindī, "Uyku ve Rüyānın Mahiyeti Üzerine", s. 257.

³⁷⁴ Kindī, "Uyku ve Rüyānın Mahiyeti Üzerine", s. 258.

³⁷⁵ Kindī, "Uyku ve Rüyānın Mahiyeti Üzerine", s. 253.

Kindî, uykuyu “sağlığı olan canlının tabii olan duyularını kullanmama hâli” olarak tanımlamıştır.³⁷⁶ Duyu ve aklı, nefsin birbirine uzak iki gücü olduğunu düşünen Kindî’ye göre, basit bir cevher olan nefis hiç uyumamaktadır. O’na göre eğer nefis uyusaydı, kişi kendisinin uykuda olduğunu anlamaz, uykuda mı, uyanık mı olduğunu ayırt edemezdi.³⁷⁷ Kişi uykuda iken bedeni dinlenmekte, yorgunken kaybettiklerini telafi etmekte, organları uyanıkken yapacakları görevleri yapacak şekilde kendini hazırlamaktadır. Uyanıkken vücuttan akan güç, uyku halinde tekrar eski yerine gelir. Kindî’ye göre uyku, iç organların ısınmasını sağlayıp yiyeceklerin bu şekilde sindirilmesini sağlaması sebebiyle sindirim için de gerekli bir şeydir.

Kindî, uykunun beynin soğuması ve nemlenmesi sebebiyle gerçekleştiği fikrindedir. Bu fikrin temeli de yine Aristoteles’e aittir.³⁷⁸ Bedenin dışının soğuyup ısının içe geçmesi sebebiyle soğuk ve yaş buhar beyne yükselmektedir.³⁷⁹ Bu fikri savunmak için verdiği örnek şöyledir; insanın soğuk gıdalar tükettince hareketleri yavaşlar, bedenin dışı soğur, ısı bedenin iç tarafına geçer ve ısınan organların rahat ve yavaşlar. Benzer şekilde dinlenmek isteyen beynin de soğuk olması gerekir. Diğer bir örnekte ise Kindî hareketsiz vücudun soğuduğunu, duyuların ağırlaştığını ve bu sebeple o kişide uyku hali oluştuğunu söyler. Aynı zamanda uyku için beden duyularını harekete geçirecek dış etkilere olabildiğince uzaklaşmalıdır. Bu yüzden insan uyumak için gözünü kapatır ve sessiz bir ortam seçer. Kişi uykuda iken tüm duyu organları canlı oldukları halde görevlerini yapmamaktadırlar.

Kindî, nefse ait rüyâ ile bağlantılı diğer bir güç olarak “Muşavvire” gücünü saymaktadır. Kindî’nin Eski Yunandaki “fantezi” adı verilen güce verdiği isim

³⁷⁶ Kindî, "Uyku ve Rüyânın Mahiyeti Üzerine", s. 254.

³⁷⁷ Kindî, "Nefis Üzerine", s. 247.

³⁷⁸ Osmanoglu, "Aristoteles'in Rüyâ Teorisi ve "Rüyâlar Üzerine" Adlı Eserinin Çevirisi", ss.152-153.

³⁷⁹ Kindî, "Uyku ve Rüyânın Mahiyeti Üzerine", s. 262.

“Muşavvire” yani tasarlama gücüdür.³⁸⁰ Bu kavram günlük hayatta kullandığımız "Hayal Gücü" kavramını hatırlatmaktadır. Duyu gücünün, maddeleri somut halde zihinde oluşturmamasından farklı olarak Muşavvire Gücü somut olmayan şeyler hakkında zihinde izlenim oluşturabilmektedir.³⁸¹ Muşavvire Gücü kişi uyanıkken de çalışır durumdadır. Kindî, uyku halinde duyu organları çalışmazken, Muşavvire Gücü'nün daha etkin olduğunu ve duyu bilgisinden arınmış zihnin Muşavvire Gücü ile gerçek bilgiye ulaşma yetisini daha fazla kullandığını düşünmektedir. Kindî, Duyu Gücü'nü, zihni fonksiyonları yanıltabileceği için güvenilir bulmamaktadır. Muşavvire Gücü aktifken yani kişi duyu organlarının kontrolünde değilken kişi zihin gücüyle Akli varlıklara (ma'kullere) dair doğru fikirler oluşturabilmektedir.

Nefsin tüm fonksiyonlarını icra edebilmesi, Kindî'ye göre beyin (dimağ) organı sayesinde mümkün olmaktadır. Beynin koklama merkezinde ya da burnun sinirlerinde bir hasar olsa, kişinin bir daha bir şeyin kokusunu alması mümkün olmamaktadır. Fakat Muşavvire Gücü duyu organlarına gerek duymadığı için daha güçlüdür. Bu konuyu açıklamak için Kindî bir kişinin uyanık olduğu halde, eğer bir şey hakkında düşünüyorsa, karşısındaki nesneleri görmeyeceğini sesleri de duymayacağını örnek göstermektedir.³⁸² Kişi eğer düşünür vaziyette yani duyu organları dış dünya ile bağımlı kesmişken uykuya dalarsa, tasavvur yeteneği uyanık olduğu halden kat kat fazla bir gerçekliğe ulaşacaktır. Muşavvire Gücü zihnin duyulardan arındığı oranda gerçek bilgi vermektedir. Kindî'ye göre Muşavvire Gücü'nün kendini daha fazla gösterdiği zamanlar “Rüyâyı” oluşturan zamanlardır. İnsan zihninde akli kavramları (ma'kulleri) algılayan Muşavvire Gücü, aynı zamanda varlığın türlerini ve farklılıklarını ayırt eden güçtür. Kindî'ye göre zihnin tasarlamasıyla yani Muşavvire Gücü ile duyu organlarının çizdiği

³⁸⁰ Kindî, "Uyku ve Rüyânın Mahiyeti Üzerine", s. 254. ; Ömer Osmanoğlu, "Aristoteles'in Rüyâ Teorisi ve “Rüyâlar Üzerine” Adlı Eserinin Çevirisi", s. 153. “Musavvire” gücü Aristoteles'de “Tahayyül ” olarak geçmektedir.

³⁸¹ Kindî, "Uyku ve Rüyânın Mahiyeti Üzerine", s. 254.

³⁸² Kindî, "Uyku ve Rüyânın Mahiyeti Üzerine", ss. 255-256.

sınırların dışına çıkmak gerçek hayatta olmayacak şeyler düşünmek ve onları zihinde canlandırmak da mümkündür. Örnek vermek gerekirse; Kindî uçan bir insan düşünebilmenin, Muşavvire Gücü sayesinde mümkün olduğunu düşünmektedir.³⁸³ Kindî'ye göre Muşavvire Gücü yardımıyla kimlerin gerçek, kimlerin hayali bilgiye ulaşacağı ise kişinin hikmete ulaşması yani nefisini terbiyesi derecesince mümkün olacaktır. Nefis terbiyesi ve rüyaların gerçeğe ait bilgiler içermesi doğrudan bağlantılıdır.

1.1.4. Kindî'de Nefis Temizliği ve Rüyâ İlişkisi

Kindî'ye göre aklın kendisi de, duyular da nefsin algıladığı birer kavramdır. Nefse dair fikirlerinde Kindî'nin yine Yunan felsefe mirasından büyük oranda etkilendiği açıktır. Kindî, Stoacı görüşün savunduğu, fiziki dünyada gerçek mutluluğun olmadığı fikrine katılmaktadır.³⁸⁴ Kişi gerçek hayata yani geçici mutluluklara bağlandığı sürece hakiki mutluluktan ve gerçeğe ulaşmanın bir yolu olan sadık rüyâlardan uzak kalmaya devam edecektir.

Kindî'nin nefis terbiyesi düşüncesi özellikle sayıların mistik güçlerine inanan Pisagorcu görüşten izler taşımaktadır.³⁸⁵ Pythagoras, Kindî'yi, en çok, arınmış nefislerde, ilahi bilginin ayna gibi parlayacağı fikri ile etkilemiştir. Ayna metaforu, daha sonra Kindî ile mukayese edeceğimiz âlimlerin düşüncelerinde de yer edecek bir metafordur. Erdem ve iyinin aynı şey olduğunu söyleyen ve ahlakın önemini vurgulayan Sokrates³⁸⁶ de Kindî'nin nefis terbiyesi fikrinde etkilendiği filozoflar arasında önemli yere sahiptir. Kindî'nin ahiret inancına sahip olan Sokrates hakkında

³⁸³ Kindî, "Uyku ve Rüyânın Mahiyeti Üzerine", s. 257.

³⁸⁴ Adamson, Taylor, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 46

³⁸⁵Pythagorasçı Felsefe üzerine tarikat kuran Orphikler disiplinli ve perhizli yaşayan bir tarikattır. Her ne kadar onların perhizi ruh göçüne dayansa da nefis terbiyesine dair hareketleri Kindî'de karşılık bulmuş görünmektedir. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 29

³⁸⁶ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 42.

beş eser kaleme aldığı ancak bu eserlerin günümüze kadar ulaşmadığı bilinmektedir.³⁸⁷ Platon felsefesindeki ruh, Kindî’de nefis kavramını ifade etmektedir. *Nefis Üzerine* adlı risalesinde Platon’dan sıklıkla bahsetmektedir. Platon’a göre eski filozofların birçoğu ruhlarını arındırarak gaybın bilgisine erişme yeteneği elde etmişlerdir. Ruh beden ayrımı gibi metafizik konularda Kindî, Platon gibi nefislerin ay üstü âlemde her felekte belli süre kalıp arınarak akıl âlemine ulaşacağı görüşüne sahiptir.³⁸⁸ Platon’un ruhu (nefsi); arzu, öfke ve akıl yönleriyle ele alışı da Kindî felsefesine etki etmiştir.³⁸⁹ Nefsin düşkünlük biçimlerine göre arzu ve öfkeyi, domuz ve köpek gibi çeşitli hayvanlara benzetmesi de Platon’dan Kindî’ye geçmiş bir başka görüştür.³⁹⁰ Platon’un “nefsin, duyulur ve akledilir her şeyin mekânı olduğu” fikri de Kindî’nin zihninde yerini bulmuştur. Bu yönüyle nefsi beden ve ma’kuller arasında köprü yerine koymaktadır. İnsan nefsi ilahi yönü ile Allah nurundandır. Nefsi kirleten öfke ve şehvet gibi güçler ise nefisle aynı mertebede değildirler.³⁹¹ Nasıl ki Güneş ışığı gibi bir kaynakla görme sağlanıyorsa temizlenerek Allah nuruna eren kişi Güneş’le gördüğünden çok daha fazla şey görecektir ve hakikatin bilgisine ulaşacaktır.³⁹² Kindî yine Platon’a paralellik arz eden rüyâ açıklamalarında nefsin gaybdan nasıl haber alacağına ilişkin ayrımı vermemektedir.³⁹³

Kindî yaptığı araştırmalar sonucunda akıl, nefis vahiy gibi konuları sentezleyerek kapsayıcı bir rüyâ kavramı ortaya çıkarmış ve risâlesinde rüyâların anlamları ile ilgili fikirlerini ayrıntısı ile yazmıştır. Görüşlerini yazarken dini esaslar ile felsefesini

³⁸⁷ "And olsun ki nefsi kötülüklerden arındıran kurtuluşa ermiş, onu kötülüklerle kirleten de yazık etmiştir. Rabbinin makamından (azametinde korkan ve nefsini kötü arzulardan uzak tutana gelince, hiç şüphesiz onun durağı cennettir.)". Kaya, "Kindî ve Felsefesi", s. 53

³⁸⁸ İsmail Hanoğlu, "Kindî’de Klasik Psikoloji ve Temel Kavramları", *Diyanet İlmi Dergi*, c:54 sayı 2 s.141.

³⁸⁹ Hanoğlu, "Kindî’de Klasik Psikoloji ve Temel Kavramları", ss. 130-131.

³⁹⁰ Kindî, "Nefis Üzerine", s. 245.

³⁹¹ Karakaya, "Kindî’de Nefs, Beden ve Kötülük", s. 120.

³⁹² Kindî, "Uyku ve Rüyânın Mahiyeti Üzerine", s. 256.

³⁹³ "Kindî’nin nefse dair fikirlerinin Aristoteles’in *De Anima* adlı eserinden esinlenilmiş olduğu iddiası yapılan araştırmalarda karşılık bulamamıştır." Kaya, "Kindî ve Felsefesi", s. 50.

birleştirmeyi esas almıştır. Kindî risalelerinde de ayet ve tefsirlere yer vermiştir. Örneğin Yunan Felsefesi'nde de yer bulan nefsin arınarak üstün hale geleceğine dair görüşünü Kindî, Nāzi'at Suresi kırk ve kırk birinci ayetleri ile temellendirmiştir.³⁹⁴

Nefis, hem duyu hem de Muşavvire Gücü ile edinilen bilgilerin hepsini kapsayacak genişliğe ve güce sahiptir. Kindî'ye göre nefis eğer arazlardan temizlenir gereken saflığa ve olgunluğa ulaşırsa gelecekteki olaylardan dahi haberdar olabilecektir.³⁹⁵ "Tam Nefis Sahibi", olarak ifade edilen bu tür insanlar olayları aynıyla rüyalarında haber alma yeteneğine ulaşacaktırlar. Nefsi gereken saflığa ulaşamamış kişiler rüyalarında olayları aynıyla değil sembollerle görmek durumunda kalacaklardır. Bu kişilerin nefisleri sembolleri de anlamaya tam hazır değil demektir. Kindî'nin tabiriyle "organ temiz fikirleri kabul edecek kıvama gelirse" kişi rüyâda gördüğü sembolleri doğru yorumlayabilecektir. Kindî, bu sembollere örnek olarak yolculuğa çıkmanın sembolünün, rüyâda uçmak, şeklinde olduğunu söylemektedir. Uçmak yolculuğun rüyâdaki sembol halidir.³⁹⁶ Kişi eğer nefsini tam eğitmemişse rüyâ yorumları bu nefsi eksiklik sebebiyle zanna dayalı olacaktır. Yani yorum gerçek çıkabileceği gibi gerçek çıkmama ihtimali de olacaktır. Kindî'ye göre gerçek hayatta analogi yani benzetme yapabilecek idrake sahip kişiler rüyâlardaki sembolleri de yorumlayabilirler. Bu da Kindî'nin rüyâ tabirciliğini bir yetenek olarak gördüğünü ve tabirciliğe önem verdiğini göstermektedir. Kindî'ye göre nefsini eğitememiş kişinin rüyâsında aldığı bilgi gerçekle çelişiyorsa bu rüyâ zıddı ile yorumlanmalıdır. Kişi rüyâsında "kuvvetli bir zanna sahip olduysa ama nefsi bunu kabul edecek temizlikte değilse" rüyâ yine zıddı ile yorumlanmalıdır. Örneğin, rüyâsında ölüm görenin, rüyâsının uzun yaşayacağı şeklinde yorumlanması bu şekildedir. Kindî gerçekle

³⁹⁴ "Rabbinin makamından korkan ve nefsini kötü arzulardan uzaklaştıran için ise şüphesiz cennet yegâne barınaktır." Nāziat Suresi (79/ 40-41 Ayetler):

³⁹⁵ Kindî, "Uyku ve Rüyânın Mahiyeti Üzerine", s. 259.

³⁹⁶ Kindî, "Uyku ve Rüyânın Mahiyeti Üzerine", s. 259.

bağdaşmayan karışık rüyalar görülmesinin sebebini ise nefis organının aşırı zayıf olmasına bağlamıştır.³⁹⁷ Bu karışık rüyalar saçma düşünceler gibidir ve bunlarda bir anlam aranmamalıdır.

Kindî'nin kişisel olarak meraklı olduğu, Yeni Eflâtuncu mistik düşünceler rüyâ kavramında da yerini bulmuştur. O'na göre kişi nefisini temizlerse, rüyâsında, gelecekte olacak olayları aynen görebilme yetisine sahip olabilmektedir.³⁹⁸ Plotinus'un mutlak Bir ve iyi olan tanrı fikrine benzer şekilde, Kindî'ye göre temizlenmiş nefis iyidir. Çünkü bu nefsin üstüne Yaratan'ın nuru akmaktadır. Felsefe ile uğraşıp hikmete ulaşan, bu yolda nefisini temizleyerek duyuşal zevklerinden kat kat daha fazla bir zevki sürekli olarak hisseder. Kul mükemmellikte Allah'a ne kadar benzemeye çalışırsa nefsi o kadar arınmış olacaktır.³⁹⁹ Kindî'ye göre nesnelerin görüntüsünü aynada yansıması gibi nefisini arındıran kişinin nefsinde bütün suretler belirir. Arınan nefis hem bu dünya hakkında hem de bu dünyada olmayan şeyler hakkında uykusunda bilgi edinebilir. Söz konusu bu nefis, nefsin duyuşal değil, akli yönüdür. Gerçeği duyularda arayanlar her zaman bedbahtlığa mahkûmdur. Kindî'ye göre arınan nefislerin gerçek bilgiye erişebilme yeteneği kazanması onların ölümlerinin ruhundan bilgi almasını bile mümkün kılacak bir yetenektir.⁴⁰⁰ Nefis bu derece temizlendiğinde ilahi rahmet ve nur kişinin nefisine akar ve dünyayı geçici zevkleri artık o kişiyi mutlu etmeye yetmez.⁴⁰¹ Oburluk eden, öfkesini kontrol edemeyip fevri davranan, şehvetinin esiri olan insanlar bu geçici zevklerin tatmininden sonra sıkıntıya düşmekte mutsuz olmaktadır. Ama akli nefsin zevkleri asla böyle bir sıkıntı vermemekte sürekli bir mutluluk oluşturmaktadır.

³⁹⁷ Kindî, "Uyku ve Rüyânın Mahiyeti Üzerine", s. 260.

³⁹⁸ Kindî, "Uyku ve Rüyânın Mahiyeti Üzerine", s. 259.

³⁹⁹ Kulun Allah'a benzedikçe mükemmelleşmesi fikri de Yine Yeni Eflatuncu felsefeye aittir. En yüksek mertebede varlığın ondan taşıdığı mükemmel olan Bir, en altta ise en adi varlık olan madde vardır. Kişi maddeden ne kadar ayrılırsa ve Bir'e davranışlarıyla yaklaşırsa o kadar Akli bir zevk yaşayacaktır. Plotinus bu zevki dört kere yaşadığını dile getirmiştir. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, ss. 118- 119.

⁴⁰⁰ Kindî, "Nefis Üzerine", s. 247.

⁴⁰¹ Kaya, "Kindî ve Felsefesi", s. 50.

Kindî'ye göre fazilete giden yol arzuları öldürmekten geçmektedir.⁴⁰² Kindî felsefe tanımını yaparken de felsefeyi ölüme benzetmiştir. Bu benzetmedeki ölüm, ruhun bedeni kullanmayı terk etmesi değil, arzuların ölmesidir.⁴⁰³ Hikmete ulaşmak isteyen kimse aklını kullanarak şehvet ve öfkesini bastırmalı, ilmin derinliklerini öğrenmelidir.⁴⁰⁴ Duyu ve akıldan oluşan nefsin akli yönünün mutluluğa ulaşması gerçek saadetin anahtarıdır. İnsan ne kadar duyu yönünü mutlu etmeye odaklanırsa, akıl yönü o kadar körelmekte ve gerçek mutluluk insandan uzaklaşmaktadır.

Kindî'nin, rüyâ felsefesi , mantiki öğeler barındırsa da esasen yaratıcı ile irtibatı mümkün kılacak mistik bir felsefe ortaya koymaktadır. Felsefesi içerisinde nefsin arındırarak yaratıcıya olabildiğince benzeyen kişinin gaybın kapılarından geçip ahirete, ölüme dair sırları dahi çözecek ruhsal yapıya sahip olacağı fikri esas noktayı oluşturmaktadır. Dikkat edilmesi gereken nokta ise Kindî'ye göre hikmet bilgisi ile ulaşılabilecek ulvi boyutun asla peygamberin ulaştığı boyutla aynı olamayacağıdır. Matematiğe ve akla çok kıymet vermiş olsa da Kindî'nin rüyâ felsefesinde ilahi bilgi, aklın ulaşamayacağı bir değere sahiptir.

1.2. Fārābī 'de Rüyâ Kavramı

Ebū Nasır Muhammed İbn el-Farah el-Fārābī (ö. 950) İslāmî ilimlerin ve araştırmaların zirveye ulaştığı bir zaman diliminde yaşamış eserleri pek çok dile çevrilmiş, ünlü filozof ve bilim adamıdır.⁴⁰⁵ Merv okulunun üyesi olan Fārābī Orta Çağ'da "Alpharabius" olarak bilinmektedir.⁴⁰⁶ Fārābī aldığı eğitimlerle gramer, belagat,

⁴⁰² Kindî, "Tarifler Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler* içinde, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013, s. 184.

⁴⁰³ Kindî, "Tarifler Üzerine", s. 184.

⁴⁰⁴ Kaya, "Kindî ve Felsefesi", s. 50.

⁴⁰⁵ Fārābī, *el-Medînetu'l-Fâzıla*, çev: Yaşar Aydın, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2018, s.11. Erdemli Şehir (el-Medîneti'l-Fâzıla) başta olmak üzere Fārābī'nin eserleri Almanca, Fransızca, İspanyolca gibi pek çok dile çevrilmiştir. De Lacy O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Hüseyin Kurdaydın, Yaşar Kutluay, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971, ss. 94- 95.

⁴⁰⁶ Sunar, *İslam'da Felsefe ve Fārābī I*, s.55.

mantık, aritmetik, geometri, astronomi, müzik gibi farklı ilim dallarına hâkim olmuştur.⁴⁰⁷ O, Yunan Felsefesi ile kendi zamanında yapılan yoğun çeviri faaliyetleri sebebiyle tanışmış, Yunan Felsefesi'ni İslâm düşüncesi ile sentezleyerek İslâm Felsefesi'nin sistematik hale gelmesine büyük katkı sağlamıştır.⁴⁰⁸ Fârâbî'nin eserlerinde Empedokles, Parmenides gibi filozoflara ait fikirler aktardığını görmek mümkündür.⁴⁰⁹ Muallim'i-Şânî⁴¹⁰ olarak anılmasından anlaşılabacağı üzere Fârâbî'yi fikirleri ile en çok etkileyen filozof ise Aristoteles'tir. Fârâbî'nin mantık⁴¹¹ eserlerinin çoğunluğu Arsito'nun Organon külliyatının açıklamalarından oluşmaktadır.⁴¹² Fârâbî'nin rüyâ hakkındaki görüşlerin de Aristoteles'i bazı fikirlerini görmek mümkündür. Fârâbî Aristoteles'den büyük ölçüde etkilenmesine rağmen rüyâ hakkındaki fikirlerinde onun Platon ve Ploinus'a ait düşüncelerde yer almaktadır. Fârâbî'nin felsefenin temel kavramı olan “Mutluluk” kavramı Platon'un iyi kavramı ile benzer şekildedir.⁴¹³ Araştırmamızın ilerleyen bölümlerinde görüleceği üzere, mutluluk, yani erdemli yaşayan kişinin ulaşacağı nihayi duygu, kişinin rüyâlarının değerini

⁴⁰⁷ Hakkı Şinasi Çoruh , "Büyük Türk Filozofu Fârâbî", *Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları*, 102, 9, 1971, ss. 552-556.

⁴⁰⁸ İbrahim Hakkı Aydın, "Fârâbî Örneğinde İslam Filozoflarına Harran Okulunun Etkisi", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din Ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, Ed. Ali Bakkal, 2006, ss. 97-99.

Erdemli Şehir (el-Medîneti'l-Fâzıla) başta olmak üzere Fârâbî'nin eserleri Almanca, Fransızca, İspanyolca gibi pek çok dile çevrilmiştir. Yaşar Aydın, "Önsöz", *el-Medînetu'l-Fâzıla içinde*, çev:Yaşar Aydın, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2018, s.11.

⁴⁰⁹ Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâzıla*, s.264.

⁴¹⁰ İslâm Dünyası'nda, Muallim'i- Evvel olan Aristoteles'den sonra, Aristoteles'in tüm eserlerini okuması ve şerhler yazması sebebiyle, Muallim'i-Şânî ünvanı Fârâbî'ye verilmiştir.Yaşar Aydın, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu," M. Cüneyt Kaya (ed.), *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler içinde*, *İSAM Yayınları* , 2011, ss. 150- 151. Sunar, *İslam'da Felsefe ve Fârâbî I*, s.56. Fârâbî'nin bu lakabı Saman Hükümdarı Nuh b. Saman'ın ricası üzerine yazdığı ilk Türk Ansiklopedisi sayılan "Al-Talim al-Sani" adı sebebiyle de olduğu söylenmektedir.

⁴¹¹ Kitab'ul-Huruf kitabında görüleceği üzere "görelilik" gibi derin bir konuda bile Aristo'nun fikirlerinden etkilenmiştir. Fârâbî, *Kita'ul-Huruf (Harfler Kitabı)*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul:2008, s.27-28.

⁴¹² Eflâtun'un “bölümleme metodu” olarak tanımladığı sınıflama yöntemini de Aristo, Eflâtun sayesinde öğrenip felsefesine katmış, bununla kalmayıp kendi “kıyas metodunu” geliştirmiştir. Fârâbî, “Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003, s.222.

⁴¹³ Sadece Eflâtun'da değil Pisagorcü felsefede de güzel ve iyiye dönük kavramlar büyük yer kaplamaktadır. Fârâbî, *Fârâbî'nin İki Eseri Mutluluk Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme*, Çev. Hanifi Özcan, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul. 2014 s. 23.

etkileyecek önemli bir etkidir. Benzer şekilde Platon'un Devlet ütopyası ile Fārābī'nin Erdemli Şehir ütopyası arasında da ortak noktalar görmek mümkündür.⁴¹⁴ Fārābī Felsefesi'nin her aşamasında Erdemli Şehir'deki fikri ve görev hiyerarşisini görmek mümkündür. Erdemli olmak Fārābī için rüyaların mistik boyutununa açılan kapının da anahtarıdır. Fārābī, her insanın rüyalarında hikmet bilgisi bulunamayacağını da belirtmektedir. O'nun rüyā kavramı içeriğinde, Aristoteles ve Platon başta olmak üzere diğer pek çok filozofun fikirlerinin harmanlanıp İslam dini ile uzlaştırılmasından oluşmaktadır.⁴¹⁵

Bu bölümde araştırmamıza konu olan filozoflardan Fārābī'nin rüyā kavramı hakkındaki fikirleri ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Bu doğrultuda öncelikle filozofun rüyā fikirleri ve bu fikir ile bağlantılı olan akıl, nübüvvet, sezgi, vahiy kavramları birbiri ile ilişkilendirilerek ele alınacaktır. Fārābī felsefesinde bel kemiği niteliğinde olan Erdemli Şehir ütopyası da rüyā kavramı ile olan bağlantısına yeri geldikçe atıflarda bulunulacaktır.

1.2.1. Fārābī'de İlim, Nefs ve Akıl

Fārābī felsefesindeki rüyā kavramının anlaşılması için öncelikle onun akıl, ilim ve nefis kavramlarını hangi manalar yüklediğini açıklamak gerekmektedir. Sadık rüyālar görebilmek Fārābī'ye göre faydalı ilme sahip olmakla, akıllar nazariyesinde kat edilen

⁴¹⁴Fārābī, *Fārābī'nin İki Eseri Mutluluk Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yöneltilme*, Çev. Hanifi Özcan, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2014, s. 35. **(düzelt)**

⁴¹⁵ Aristo ve Eflatun'un farklı görüşte olduğunu düşünenler için sarf ettiği ifade şu şekildedir; “ (Bu iddiada bulunanlar)Ya felsefenin mahiyetini açıklayan bu tarif doğru değildir; ya bu iki kişinin felsefi sistemleri hakkındaki herkesin veya çoğunluğun düşünceleri zayıf ve tutarsızdır; ya da ikisi arasında ihtilaf bulunduğunu savunanların bilgilerinde eksiklik vardır.” Fārābī ilk iki maddenin yanlış olduğunu üçüncü madde olan “iki filozofun arasında uyumsuzluk olduğu fikrinin eksik bilgi olduğu” fikrinin asıl sebep olduğu görüşündedir. Eflâtun ile Arsitoteles'in fikir ortaklıklarının sadece Arsitoteles'e ait olduğu sanılan Plotinus'un eserleri sebebiyle ortaya çıktığını çürüten bazı çalışmalar da mevcuttur. Bu çalışmalar Fārābī'nin iki filozofun ortak yönlerinden bahsederken sadece söz konusu yanlış isimle çevrilmiş eserlerden alıntı yapmadığını göstermektedir. Bkz. Fārābī, “Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003, ss. 222-225. Fārābī'nin

aşamalarla ve nefis terbiyesi ve doğrudan ilişkilidir. Fārābī, Pythagoras ve Platon⁴¹⁶ gibi nefis (ruh) ve bedenini iki ayrı varlık olduğunu düşünmektedir.⁴¹⁷ Fārābī'ye göre insan nefsi, pek çok gücün birleşiminden oluşmaktadır.⁴¹⁸ O'na göre ruh bir cevherken, beden bir arazdır yani ruh kalıcı, beden geçici yapıdadır.⁴¹⁹ Araz olan beden sadece bu dünyada yaşayacak yapıda yaratılmıştır. Nefs, duylara sahip olması sebebiyle aklın tabiat ile aracılığını yapan bağ konumundadır.⁴²⁰ Kişi öldükten sonra bile nefis yaşayacağı için nefis, araz değil cevherdir.⁴²¹ Nefs hakkındaki bu görüşü onu pek çok görüşüne katıldığı Aristoteles'ten ayırmaktadır. İnsanın bu dünyada iken rüyalarında Ma'kuller Âlem'i ile ilişki kurabilme derecesi erdemli bir yaşam sürmesi ile bağlantılıdır. Akıl, yaratıcı ile nefsin bağı olduğuna göre nefsin olgunlaşması kişinin aklını kullanmasına ve nefsinin onunla kontrol etmesine bağlıdır. Fārābī “varlıkların en latif olanı” ya da “insanın kendisiyle insan olduğu şey” gibi farklı ifadelerle tanımladığı aklın, nefsin kuvve hali olduğunu düşünmektedir. O akli bir de nutk kelimesine eş anlamlı olarak, idraki sağlayan şey, olarak da kullanmaktadır.⁴²² Fārābī'nin Akıllar Nazariye'si anlamak onun felsefesini ve rüyâ kavramını anlamaya ışık tutacağı için "İlk Sebep" olan yaratıcıdan başlayarak akıllar hakkındaki fikirlerine değinmekte yarar vardır. İlk Sebep, varlıkların en üstünüdür ve bir benzeri ve eşi mevcut değildir.⁴²³ Fārābī'ye göre İnsan gücü Allah'ı anlamak konusunda aciz durumdadır. O hem akıl, hem akıl hem de ma'kuldür. O'nun varlığı kuvve şeklinde değil daima fiil

⁴¹⁶ Platon. *Phaidon*, çev: Suut Kemal Yetkin, Hamit R. Ataemir, Milli Eğitim Basımevi, 1989, s. 67.

⁴¹⁷ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 29.

⁴¹⁸ Fārābī, *el-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 138.

⁴¹⁹ İlerleyen bölümde ele alınacak olan Gazzālî'nin nefsin binici, bedenini binek olduğunu düşündüğü örnek ile Fārābī'nin bu örneği benzerlik göstermektedir.

⁴²⁰ Fārābī, “Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2003, s. 252.

⁴²¹ Fārābī, *Kitab'ul-Hurûf (Harfler Kitabı)*, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2008, s. 35.

⁴²² Uysal, "Kindî ve Fārâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği", s. 148.

⁴²³ Fārābî, *el-Medîneti'l-Fâzıla (el-Medînetü'l Fâzıla)*, çev. Yaşar Aydın, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2018, s. 45.

şeklindedir.⁴²⁴ Fārābî'ye göre varlıklar yaratıcının kendi varlığını düşünmesinden zorunlu olarak feyz (taşma) yoluyla adım adım oluşmuşlardır. Bu varlıkların bir kısmı duyu yolu ile bilinebilen varlıklar iken bir kısmı sadece burhan yolu ile bilinen varlıklardır. Varlıkların feyz yoluyla oluşması bir insanın çocuk sahibi olması gibi değildir. Feyz hiçbir sebebe bağlı olmadan gerçekleşmektedir. Fārābî, yazan insan örneğini vererek yaratıcının iki şeye bölünemeyeceğini anlatmaktadır. Yazan kişinin akli düşüncesi, cevher yönünü, aklındaki yazması ise suret yönünü gösterir. Bu ikililik yaratıcıda yoktur.⁴²⁵ Fārābî'nin bu feyz düşüncesi de Kindî gibi Yeni Eflâtuncu Plotinus'dan izler taşımaktadır.⁴²⁶ Fārābî Plotinus'un Sudûr Nazariyesi'nde mutlak "Bir" olan yaratıcı fikrini kabul etmiş fakat Bir'den oluşan Sudûr'un kendiliğinden değil, Bir'in rızası ve iradesi dâhilinde meydana geldiğini savunmuştur.⁴²⁷ Feyz yolu ile cevher varlığın hak ettiği kadarıyla bulunduğu mertebeye göre derece derece dağılmaktadır. En az yetkin olan kendi yetkinliği nispetinde cevherden pay almaktadır. Öyle ki Fārābî'ye göre yaratıcının cömertliği sebebiyle, var olması imkânsız olan varlığa bile bu cevherden pay düşmektedir.⁴²⁸ Cevherler ayrı varlıklara dağılsa da kendi içerisinde bir bütün oluşturacak şekilde irtibat halindedirler.⁴²⁹ Bu daha sonra Fārābî'de mutluluğun birleşerek artması argümanına dönecektir.

İslâm Âlemi'nde Şudûr (Feyz) olarak bilinen bu taşma teoremi Fārābî'ye göre şu şekildedir; Fārābî'nin ifadesi ile "İlk'ten ikincinin varlığı taşar." İkinci Akıl'ın

⁴²⁴ Fārābî, *el-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 46. Fārābî yaratıcının hiçbir sebebe ihtiyaç duymaksızın ebedi ve ezeli olduğunu düşünmektedir.

⁴²⁵ Fārābî, *el-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 70-72.

⁴²⁶ Plotinus, *Enneadlar*, çev:Haluk Özden, İstanbul, Ruh ve Madde Yayıncılık, 2008, ss. 15-16,88.

⁴²⁷ Sunar, *İslam'da Felsefe ve Fārābî I*, s. 60.

⁴²⁸ Fārābî, *el-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 74.

⁴²⁹ Fārābî, *el-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 76.

oluşumundan sonra varlıkların kendilerini ve İlk'i akletmeleri sureti ile Sudûr devam etmektedir.⁴³⁰

Fârâbî, semavi cisimlerin ayırık cevherli olmayan diğer on varlıktan farklı ve insan ile ortak bir yönü bulunmaktadır demektir.⁴³¹ Semaların altındaki cisimler ise eksik yapıdadırlar. Fârâbî bunun daha ziyade, içinde bulunan cevherin keşfedilmemiş olması şeklinde bir eksiklik olduğunu düşünmektedir. Ay Altı Âlem'de olan bu cisimlerdeki varlık “tabii” ve “iradi” şeklinde iki çeşittir. Fârâbî “tabii” varlık “iradi” olana yön göstermesi sebebiyle öncelikli durumdadır.⁴³² Tabii Varlıklar'ın temeli Fârâbî'ye göre Unsurlar (Ustukussât) denilen ateş, hava, su ve topraktır.⁴³³ İrade sahibi akleden hayvan insandır. Fârâbî'ye göre cisim ay altı âlemde bulunan, madde ve suretten oluşan bir şeydir. Madde, suret sayesinde varlığını devam ettirmektedir.⁴³⁴ Ay Altı Âlem'deki en düşük seviyedeki varlık İlk Madde'dir. Fârâbî, basitten karmaşığa kadar Ay Altı Âlem'deki tüm terkipler, terkiplerin hareketlerini sağlayan çeşitli güçlerin

⁴³⁰ Fârâbî'ye göre Sudûr'un diğer aşamaları şu şekildedir: Fa'al Akıl, İlk'i akleder ve bundan maddesi bulunmayan, üçüncü varlık çıkar. Fa'al Akıl, “kendine has zatı ile cevherleşmiş olması sebebiyle” ondan madde formunda olmayan “İlk Sema” ortaya çıkmaktadır. Üçüncü Akıl kendi zatıyla cevherleşince “Sabit yıldızlar küresi” ortaya çıkmaktadır. Sabit yıldızlar kümesi de maddi varlığa sahip olmayıp, sabit yıldızlar kümesi fikri Pythagorasda ve Aristoteles'de bulunmaktadır. Pythagoras felsefesinde “Duran yıldızlar kümesi” olarak geçiyor. Fârâbî, *el-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 80. Üçüncü Akıl İlk'i Akıldince ise ondan dördüncü akıl ortaya çıkmaktadır. Bu Sudûr zinciri on bir basamak olacak şekilde devam etmektedir. *el-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 82. Sabit yıldızlar küresinden sonra sırası ile; Zühâ (Satürn), Müşteri (Jüpiter), Merih (Mars), Güneş Küresi, Zühre (Venüs), Utarid (Merkür) ve Ay meydana gelmektedir. Bu basamakların hiçbirinde madde formunda bir cisim ortaya çıkmamaktadır. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev: Saffet Babür, İstanbul, Bilgesu Yayıncılık, 2013, s. 28, Gökberk, *İslam Felsefesi*, s. 30.

⁴³¹ Fârâbî, *el-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 102. Fakat bu varlıklarla insan arasında yetkinlik farkı bulunmaktadır.

⁴³² Fârâbî, *el-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 86.

⁴³³ Madde sureti de suretin zıddını da alabilecek yapıdadır. Fârâbî dünyevi âlemdeki tüm varlıkları, suretlerin aynı veya zıddı şekline bürünmüş dört unsurun oluşturduğunu düşünmektedir. Unsurlar dışında tabii varlıklar olarak Unsurlar'ın cinslerine dahil olan diğer tabii şeyler; buhar, alev vb., taş, madenler, bitki, akletmeyen (gayr-i natik) hayvan ve akleden (natik) hayvan şeklinde sıralanmaktadır Fârâbî, *el-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 88.

⁴³⁴ Fârâbî, *el-Medîneti'l-Fâzıla*, ss. 90-92.

etkisindedirler demektedir.⁴³⁵ Daha üstünü unsurlar, ondan daha üstünü madenler, sırasıyla daha sonra bitkiler, havanlar ve en üstün olarak insan yer almaktadır.⁴³⁶

Rüyâlardaki bu farklılıkların anlaşılması için Fārābî'nin akla yüklediği anlamları ve güçler arasındaki hiyerarşiyi anlamak da önem arz etmektedir.⁴³⁷ Tasavvur yetisinin gelişmesi kişinin içinde bulunan güçleri doğru şekilde kullanmasına bağlıdır. Doğru kullanılan güçler sayesinde rüyâ tasavvurları da Fārābî'ye göre insandan insana farklılık arz edecektir. İnsan kendisinde bulunan Akletme Gücü sayesinde Dünyevi Âlem'de bulunan bi'lfî'il akıl ve bi'lfî'il makul olmayan varlıkları ve ayrıca Dünyevi Âlem'de bulunmayan bi'lfî'il akıl ve bi'lfî'il ma'kul olan varlıkların bilgisini edinebilecek yetenektedir.⁴³⁸ Fārābî, insan aklını oluşturan maddenin, çevresindeki ma'kulleri intibalarını kendisinde saklayacak yeteneğe sahip olduğunu söylemektedir. İnsandaki akıl, iki yönlüdür, hem bi'lkuvve akıl ve bi'lkuvve ma'kul olma özelliğine sahiptir. Aklın intibasını oluşturduğu dünyevi maddeler ise bi'lfî'il veya bi'lkuvve akıl değil bi'lkuvve makuldur. Akıl onların intibasını oluşturunca bi'lfî'il makul hale gelmektedirler. İnsanın Akli gücü de bi'lkuvve durumdadır. Onun bi'lfî'il akıl olmak için kendisinde ma'kulleri meydana getirecek başka güçlere ihtiyacı vardır.⁴³⁹ Fārābî'ye göre ma'kulleri meydana getirecek güç “cevheri belli bir türde bi'lfî'il akıl olan ve maddeden ayrı bir varlıktır”.⁴⁴⁰ Kendisi bi'lfî'il akıl olan bu gücün bi'lkuvve akıl konumundaki aklımıza göre durumu Fārābî'ye göre güneşin ışığı sayesinde, eşyaları, gözün görebilmesine benzemektedir. Yani Maddi Olmayan Akıllar Âlemi'ndeki güç, insandaki akla etki ettiğinde, insanın bi'l kuvve vaziyette ma'kulleri görme yeteneği

⁴³⁵ Bu hareketler Fārābî'ye göre kendilerinden hareket etmelerini, başkalarına etki etmelerini ya da başkalarından etkilenmelerini sağlayan güçler tarafından oluşmaktadır. Fārābî, *el-Medîneti'l-Fâzıla*, s.s 116-118.

⁴³⁶ Fārābî, *el-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 94.

⁴³⁷ Güçler konusu Kindî'nin akıl çeşitleri ile kısmın benzer gibi görünse de Kindî'de insan vücudunda bulunan güçler hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır.

⁴³⁸ Fārābî, *el-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 158.

⁴³⁹ Fārābî, *el-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 160.

⁴⁴⁰ Fārābî, *el-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 160.

olan Akli Güç'ü, bi'lfi'il ma'kulleri görür hale gelmektedir.⁴⁴¹ Rüyâlarda ma'kullere ait bilgiyi alma, işte bu yeteneğin kazanılmasıyla mümkündür. Fārābî'ye göre Akli Güç'ü, bi'lfi'il akıl haline getiren akıl, ayrık cevherli akıllardan en yüksek mertebede bulunan akıl, Fa'al Akıl'dır. İnsan akli edilgin konumda olduğu için Münfail Akıl olarak adlandırılmaktadır. Fa'al Akıl, Münfail Akıl'a etki edince insanın Mütehayyile Gücü'nde hali hazırda saklı bulunan ama anlaşılamayan ma'kuller de idrak edilir hale gelmektedir.⁴⁴²

Akletme Gücü'nün ayrıca ameli ve nazari olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Fārābî Akletme Gücü'nün ameli yönünün, nazari yöne hizmet için yaratıldığını düşünmektedir. Nazari Aklın yaratılma sebebi ise kişinin mutluluğu tadabilmesidir. Fārābî, Nazari Akıl'ı da Maddi (heyulani), Meleke Halindeki Akıl (akl bi'l-meleke) ve Kazanılmış Akıl (akl mükteseb) olarak üçe ayırmaktadır. Kişi Mükteseb Akıl mertebesine çıkabilirse soyut akıllar (ma'kuller) âleminde pay alma hakkı kazanmış olacaktır. Bu da onun Ma'kuller Alemi'nden rüyâ yoluyla bilgi almasına olanak sağlayacaktır. Arzu, Mütehayyile ve Duyu Güçleri'ne hizmet ederken, Mütehayyile ve Duyu Güçleri ise Akli Güç'e bağlı olarak çalışmaktadırlar. Kişi Nazari Akıl ile mutluluğu isterse, bunu kendisine hedef yapar ve Arzu Güç'ü ile ona ulaşmak isterse, düşünüp taşınarak hareket ederse, duyularıyla hissettikleri ve tahayyül ettikleri de bu hedefe yönelik olursa kişinin yaptıkları şeyler iyi şeyler olur.⁴⁴³ Fārābî bu noktada irade ve ihtiyar arasındaki farkın doğrudan yönelme veya düşünüp yönelme sebebiyle farklılık arz ettiğini düşünmektedir. Varlık eğer dış dünyadaki duyumların ve bunların tahayyüldeki izleri sebebiyle, fikir yürütmeden bir şeye yöneliyorsa buna “irade”

⁴⁴¹ Fārābî, *el-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 160.

⁴⁴² Fārābî bu ma'kulleri üç sınıfta ele almaktadır: “Birinci Sınıf: Ameli/pratik beceri ilkeleri, İkinci Sınıf: Özelliği itibariyle insanın yapmasına konu olan şeylerde güzel ve çirkinin tanınmasını sağlayan ilkeler. Üçüncü Sınıf: İlk sebep ve bütün diğer ilkeler gibi, özellikleri itibariyle insanın yapmasına konu olmayan mevcutların ve onların ilkelerinin ve mertebelerinin bilinmesinde ve bunlardan meydana gelme özelliğine sahip olan şeylerin bilinmesinde kullanılan ilkelerdir.” Fārābî, *el-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 162.

⁴⁴³ Fārābî, *el-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 166.

denmektedir. Ama kişi aklı sayesinde düşünüp taşınarak bir karar alıyorsa, bu insana özel olan “ihtiyar (seçme hürriyeti)” yetisinin olduğu anlamına gelmektedir.⁴⁴⁴ Şüphesiz ihtiyari hareket eden insan sırf irade ile hareket edene göre daha mantıklı kararlar alacaktır. İnsan eğer Fārābī’nin kastettiği manada mutluluğu tatmak istiyorsa, ölmeden önce rüyaları vasıtasıyla ma'kullerden gerçek bilgiyi almak istiyorsa hem bedeni hem de zihni ile rasgele olmayan, güzel (iyi) iradi fiillerle meşgul olmalıdır. Söz konusu güzel fiiller erdemli davranışlar sayesinde oluşmaktadır. Kişi erdemsiz davranırsa, o zaman kişide eksik ve kötü iradi fiiler ortaya çıkar, böyle davranan kişi mutluluğu tadamaz. İhtiyar sahibi erdemli insan içindeki ilk yetkinliği son yetkinliğe çevirerek ma'kuller âlemi ile irtibat kurabilecek, Fārābī felsefesinde önemli yeri olan "mutluluğu"⁴⁴⁵ tatmaya başlayacaktır. Mutluluğu tatmak hem dünyevi yönü olan bir huzur olsa da asıl olarak rüyāda kişinin Ma'kuller Âlemi ile irtibatı ile gerçekleşmektedir. Bu aşamadaki insan mutlu olmak için dünyevi şeylere ihtiyaç duymayacaktır. Kişi eğer insana özgü Nazari Akıl'ı kullanarak bedene olan bağını en az seviyeye düşürürse, yaşarken tümellerin bir kısım bilgisine rüyālarında erişebilecektir. Şayet kişi ölür de bu bağ koparsa o zaman kişinin yaşarken ulaştığı erdem onun ölümden sonraki halini de belirleyecektir. Fārābī'ye göre kişi gerçekten erdem sahibi olmuş, asıl mutluluğu elde etme yetisi kazanmışsa yaratıcısını görmesi bile mümkün olabilecektir.⁴⁴⁶ Erdemsiz yaşayan kişi ise hep kötü ve çirkin şeyler yapmaya mahkum olacaktır.⁴⁴⁷ Bu kişide de bedbahtlık ve üzüntü hem bu âlemde hem de öldükten sonra sürekli artacaktır. Görüleceği üzere Fārābī'de erdem sahibi olmak ile kişinin rüyāların sadık olması birebir ilişki içerisindedir.

⁴⁴⁴ Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 164.

⁴⁴⁵ Fārābī mutluluğu “onun (insan nefsi), cisimlerden uzak/beri olan şeyler ve maddeden ayrık cevherler arasına girmesi ve ebedi olarak her daim bu hal üzere kalmasıdır. Ancak onun mertebesi Fa'al Akıl'ın mertebesinden aşağıdır.” şeklinde tanımlamıştır. Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 164

⁴⁴⁶ Fārābī, *Fārābī'nin İki Eseri Mutluluk Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme*, çev. Hanifi Özcan, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014, s. 107.

⁴⁴⁷ Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 168.

Fārābî'ye göre insan bu dünyada erdemli olabilmek için bedenden ayrılmadan önce bedeninin çalışma mekanizmasını anlayarak, hayatı için örnekler almalıdır. İnsan vücudundaki organların rolleri Fārābî'ye göre insanın yaşadığı hayattaki rolleri ile benzerlik göstermektedir. İnsanın doğumuyla ilk kazandığı duygu, büyümesini sağlayacak beslenme⁴⁴⁸ duygusudur. Fārābî beslenme gücünün, Duyum Gücü'nün maddesi, Duyum Gücü'nün ise beslenme gücünde bir sureti olduğunu düşünmektedir.⁴⁴⁹ Fārābî, bunun akabinde dokunma, daha sonra sırası ile tatma, koklama işitme ve görme duyularının Fa'al hale geldiğini düşünmektedir. Fārābî bu duyuları ülkelerden haber getiren habercilere benzetmektedir.⁴⁵⁰ Duyuları yöneten yönetici organ kalptir. Fārābî'ye göre kalbe yardım edecek beslenme gücünü sağlıklı çalıştıracak hizmetçi organlar da vardır. Hizmetçi organlar da kendi içlerinde bir hiyerarşiye ve üstünlük-alçaklık derecesine sahiptirler. Fārābî duyuların insanı istediği şeye yakınlaşmaya, istemediği şeyden uzaklaşmaya iten arzu gücünü harekete geçirdiğini düşünmektedir. Arzu gücü sayesinde kişinin bir şeye yaklaşmasını ya da uzaklaşmasını sağlayan diğer bir güç olan “İrade Gücü” faal hale gelmektedir. Bedendeki el ayak başta olmak üzere pek çok organ Arzu Gücü'ne⁴⁵¹ hizmet etmektedir. Arzu Gücü'nün kazanılmasının ardından kişi duyuları vasıtasıyla edindiği izlenimleri saklamasını sağlayan Mütahayyile Gücü'ne kavuşur ki bu güç insanı diğer varlıklardan ayıran çok önemli özelliklere sahiptir.⁴⁵² İnsanın hayal edebilmesinde, rüyâ görebilmesinde Mütahayyile Gücü'nün rolü büyüktür. Fārābî'ye göre diğer güçlerin yardımcı organları vardır fakat

⁴⁴⁸ Tatma, dokunma, koklama, işitme ve görme güçleri diğer duyu güçleridir. Fārābî, *el-Medîneti'l-Fāzıla*, s. 134.

⁴⁴⁹ Fārābî, *el-Medîneti'l-Fāzıla*, s. 138.

⁴⁵⁰ Fārābî, *el-Medîneti'l-Fāzıla*, s. 134.

⁴⁵¹ Arzu gücü, Akletme Gücü ile veya Mütahayyile Gücü ile birleşerek bunlar için de duyum güçlerini kullanarak, şeylerin bilgisinin kazanılmasına yardım etmektedir. Fārābî kişinin arzuladığı şeye ulaşmak için çeşitli engelleri aklen ve bedenen kaldırmasını buna örnek vermiştir. Arzu Gücü, Akıl Gücü'ndeki “düşünme (fikir), düşünüp-taşınma (reviye), teemmül ve çıkarsama” güçlerinin de harekete geçirilmesini sağlamaktadır. Fārābî sıcaklığın ateşe tabii olduğu gibi, Arzu Gücü'nün de Duyum, Mütahayyile ve Akletme Güçleri'ne tabii olduğunu düşünmektedir. Kişi bu sayede, arzularını aklının ve iradesinin kontrolü altında tutma kabiliyetine sahip olabilmektedir. Fārābî, *el-Medîneti'l-Fāzıla*, ss. 138-140.

⁴⁵² Fārābî “Yönetici Duyum Gücü Mütahayyile Gücü'nün bir maddesidir ve Mütahayyile Gücü, yönetici duyum Duyum Gücü'nde bir surettir”⁴⁵² demektedir. Fārābî, *el-Medîneti'l-Fāzıla*, ss. 132, 138

Mütehayyile Gücü'nün beden içinde bir yardımcısı bulunmamaktadır. Kişi Mütehayyile Gücü ile zihnini kullanmakta, bu güç sayesinde olaylardan çıkarımlar yapabilmekte, geçmiş hatırlamakta, istediği şeylere ait hayal kurabilmekte, zihninde duyu organları ile aldığı bilgileri birleştirip, yeni fikir ve görüntüler oluşturabilmektedir. Fārābī'deki Mütehayyile Gücü, Kindī'nin Muşavvire Gücü ile benzer fakat daha sistematik düzene oturmuş bir güç olarak görülebilir. Akıl (Natıka) Gücü de yardımcısı olmayan bir güçtür. O hem beslenme, hem mütehayyile kuvvetlerinin hepsini yöneten ayrı bir güçtür.⁴⁵³ Mütehayyile, Akletme Gücü'nün maddesi, Akletme Gücü ise Mütehayyile Gücünde bir surettir.⁴⁵⁴ Akıl Gücü, bir şeyin maddesi değil tüm suretlerin sureti konumundadır.⁴⁵⁵ Bu yönüyle felsefe ile uğraşarak, en iyi olana benzemeye çabalayan insan, bunu bir cevher olan Akli Güç'ü kullanarak başaracaktır.⁴⁵⁶ Fārābī'ye göre Mütehayyile Gücü duyu organları vasıtasıyla dış dünyadan aldığı bilgileri birer intiba (rüşum) şeklinde saklar. Fārābī'ye göre Mütehayyile Gücü bu intibaları yeni terkipler oluşturacak biçimde dilediği gibi kullanma yeteneğine sahiptir. Oluşan bu terkipler her zaman doğru olmayabilir. Mütehayyile Gücü bazen öyle farklı terkipler oluşturur ki kişi olmayan şeyler var zannedebilir. Fārābī buna mecnun olanların gördüklerini örnek vermiştir.⁴⁵⁷ Fārābī bu düşüncesinde de Mütehayyile Gücü'ne, sırf maddi dünya ile ilgili anlamlar yükleyen Aristoteles ile aynı fikirdedir.⁴⁵⁸

Beden geçici bir araz olsa da organların arasındaki bağlar ile insandaki güçler benzerlikler hiyerarşik olarak kısmen benzerlikler göstermektedir. Bu hiyerarşiyi anlamak Fārābī'nin Erdemli Devlet fikrini anlamayı dolayısıyla erdemli insan olmayı ve

⁴⁵³ Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 136.

⁴⁵⁴ Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 138.

⁴⁵⁵ Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 140.

⁴⁵⁶ Abdülhak Adnan Adıvar, "Fārābī'nin Felsefesi", *İlimlerin Sayımı (Farabî) İçinde*, çev. Ahmet Ateş, Ankara, Milli Eğitim Vakfı Yayınevi, 1990, s.38. Ömer Faruk Erdoğan, "Fārābī'nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatlar Meselesi", *Diyanet İlmî Dergi*, 52, 1, 2016, ss. 225-246 .

⁴⁵⁷ Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 158.

⁴⁵⁸ Osmanoglu, "Rüyâ Teorisi ve "Rüyâlar Üzerine" Adlı Eserinin Çevirisi", s.164.

Fārābî'ye göre rüyâlarda ma'kuller ile bağlantı sağlamanın yolları anlamaya yardımcı olacağı için genel hatları ile açıklamakta fayda görülmüştür. Her alt gücün bir üst güce bağlı olması gibi bedendeki her organ da bir üst organa bağlıdır ki Fārābî'ye göre kalp pek çok gücün yöneticisi olmasından anlaşılacağı üzere, ayrı ve üstün bir öneme sahiptir. Kalp'ten sonra önemli ikinci organ ise Beyin'dir (dimağ). Fārābî Beyin'i bir konağın kahyasına benzetmektedir. Kahyanın işleri konak sahibi için idare etmesi gibi; Beyin de kalbin emri ile hem kendine hem de kalbe fayda sağlamaktadır. Kalbin sağladığı sıcaklığı dengeleyip vücuda dağıtmak Fārābî'ye göre Beyin'in görevidir.⁴⁵⁹ Fārābî mütehayyile, düşünme ve belleme (hıfz) güçlerinin de Beyin'in bu ısıyı dengeleme gücü sayesinde sağlıklı çalıştığını düşünmektedir.⁴⁶⁰ Mütehayyile Gücü ile bağlantısı sebebiyle rüyâlar üzerine Beyin'in de etkili bir rolü olduğu anlaşılmaktadır. Isıl dengedeki herhangi bir sorun Mütehayyile Gücü'ne etki edecek ve rüyâlar da bundan etkilenecektir. Bu Aristoteles'in rüyânın oluşumu hakkındaki mantıksal açıklamalarının Fārābî düşüncesinde karşılık bulan örneklerinden birini de göstermektedir. İrade ettiği şeye ulaşması için kalbin, sinirleri yönetmesi de beyin sayesinde mümkün olmaktadır. Beyin'den sonra organların mertebeleri en üstünden en alçağa doğru; Karaciğer, dalak, üreme organları şeklinde sıralanmaktadır. Helenistik⁴⁶¹ mirastan gelmiş olduğu üzere Fārābî organları soğuk, sıcak olma dışında kuru ve ıslak olma, buharlı-buharsız olma gibi sınıflara ayırmaktadır. Bu sınıflandırma, Fārābî tarafından, hangi organda hangi unsurun (su, ateş, hava, toprak) özelliğinin fazla olduğunu belirtmek için oluşturulmuş fikrini vermektedir. Bu aşamada konumuzla doğrudan ilgili olmadığı için bu özelliklerin sebep ve ayrıntısına değinilmeyecektir.

⁴⁵⁹ Beyine atfedilen bu görev Helenistik felsefe mirasından o günün bilimsel verilerine dayanarak oluşmuş bir görevdir. Fārābî, *el-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 142.

⁴⁶⁰ Fārābî, *el-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 144.

⁴⁶¹ Bu görev dağılımları ve bebeğin anne karnında oluşumu gibi konularda Fārābî'nin yaşadığı dönemde insan fizyolojisine ait bilgilerden hareketle anlatımlar yapmıştır. Bu bilgiler kısmen doğru olsa da eksik olan noktalar mevcuttur. Fārābî, *el-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 144.

Fārābī, akıl konusu hakkında ayrıntılı izahat verdiği görülmektedir. Fārābī'nin felsefesinde akıl ile sahip olunacak ilimler ve bunların tasnifi de önemli yer tutmaktadır. Fārābī *İlimlerin Sayımı*⁴⁶² adlı eserinde ilimleri beş ana bölümde ele almaktadır. Bunlar Dil, Mantık, Öğretme(Talim), Tabiat ve ilahiyat ve Medeni ilimlerdir. Fārābī rüyā yorumlarını da içeren Yıldızlar ilmini Öğretme İliimleri'nin alt başlığına yerleştirmiştir. Bu da onun rüyā tabirini de bir ilim olarak gördüğüne işaret etmektedir.⁴⁶³ Dikkat çeken diğer bir nokta Tabiat (fizik) ve İlahiyat'ın (metafizik) Fārābī'ye göre aynı ilim kategorisinde yer almış olduğudur. Bu da Fārābī felsefesindeki Dünyevi Âlem'in, Ma'kuller Âlemi'ne ulaşmada aracı olduğu şeklinde yorumlanabilecek bir durumdur. Fārābī, felsefesinin temelinde yer alan Medeni İlimleri de ayrı bir ilim sınıfı olarak ele almıştır. Kişinin sosyal hayattaki rolü Fārābī felsefesinde hem maddi hem manevi âlemdeki hatta bu iki âlem arasındaki bağı sağlayan rüyâlardaki durumunu belirleyeceği için önemli yer tutmaktadır.

Fārābī'nin akıl, nefis ve ilim konusu, rüyā kavramını anlamaya ışık tutacağı için ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bu sayede bir sonraki başlıkta ma'kullere ait bilginin nasıl elde edileceğinin rüyā ile bağlantısı kurularak, konunun daha iyi anlaşılması amaçlanmıştır.

1.2.2. Fārābī'de Nübüvvet ve Vahiy

Fārābī'nin nübüvvet hakkındaki düşüncesi onun felsefesinin genel bir özeti olup ayrıca asıl konumuz olan rüyā kavramına bakışının da anlaşılmasını kolaylaştıracak niteliktedir. Nübüvvet teorisi ve vahiy kavramı kendi içinde hem psikolojik, hem sosyolojik, hem ahlaki hem de siyasi fikirler barındırmaktadır. Peygamberleri diğer insanlardan üstün yapan onları hem uyurken hem de uyanıkken İlk Sebep ile bağlantı

⁴⁶² Fārābī, *İlimlerin Sayımı* (İḥşā'ul-'Ulūm), çev. Ahmet Ateş, Ankara, Milli Eğitim Vakfı Yayınevi, 1990.

⁴⁶³ Fārābī, *İlimlerin Sayımı*, s. 101.

kurmalarını sağlayan özelliklerini ele almadan önce İlk Sebep ile insanın nasıl bağlantı kurduğuna değinmek gerekmektedir. İlk Sebep, Allah Fārābī'ye göre hem akıl, hem akıl, hem ma'kul dur. O'nun dışındaki varlıkların “cevherleri bakımında akıl ve ma'kul olan” olsalar da bu cevherleri ayrıktır. Fārābī bu varlıkların sadece kendisini akletmeleri sebebiyle mükemmel varlık olamayacaklarını, mükemmel varlık olmak için İlk'i akletmenin şart olduğunu belirtmektedir.⁴⁶⁴ En üstün olan İlk'tir, daha sonra İlkten meydana gelen cisim olmayan varlıklar üstünlükte ikinci sıradır. Semavi cisimler, cisim olmayan varlıklardan daha alt seviyede üstünlüğe sahiptirler. Fārābī semavi cisimlere ayrıık cevherli varlıklar demektir.⁴⁶⁵ Yaratıcı maddesi olmadığı için hem bi'lfī'il akıl, hem de bi'lfī'il makuldur ve bu hasletler “bölünmeyen bir cevherdir”. Bi'lfī'il akıl olması kendi zatını akletmesi ile mümkün olmaktadır. İnsan da ma'kuldür fakat onun akli bi'lfī'il değil bi'l kuvve halde olduğu için farklıdır. İnsanın cevheri akıl değildir, insan “cevherini oluşturmeyen bir akıl” ile akletme yetisi kazanmaktadır.⁴⁶⁶ Fārābī yine aynı akıl yürütme ile yaratıcının bilinmeye muhtaç olmadan bilen ve bilinen olduğunu düşünmektedir. Düşünüp idrak edebilen kişiye diri (hayy) denilmektedir. Bu durumda yaratıcı en üst düzeyde düşünüp akleden olduğuna göre onun diriliği yaratılanla kıyaslanamayacak üstünlükte bir diriliktir. Zevk, sevinç, güzellik gibi hasletler yine en yetkin hali ile yaratıcıda mevcuttur. Bu hasletlerin insandaki hali yaratıcıya oranla yok hükmündedir. Yaratıcı bu özellikleri sebebiyle hem âşık, olan hem de âşık olunan konumundadır. Başkalarının bundan haberdar olmaması onun aşkına gölge düşürmemektedir. İnsan ise âşık olduğunu daha yüce görmesi sebebiyle, âşık olan, âşık

⁴⁶⁴ Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 96.

⁴⁶⁵ Semavi varlıklar ikinci kendi içinde en üstün olmak üzere ikiden on bire kadar azalan üstünlük sırasına sahiptirler. Bunların hiçbirisi bir birinin zıddı değildirler. ⁴⁶⁵ Bu varlıkların ilk'i Akıletmesi ile meydana gelen her şey kendilerini akletmeleri ile meydana gelen şeyden kat kat fazla kuvve tte olmaktadır. Fārābī buna örnek olarak, varlıkların İlk'i akledince aldıkları zevkin, kendilerini Akıledince aldıkları zevkten kat kat fazla olduğunu vermektedir. Varlık aşama aşama aşağı seviyeye doğru kendini aklettikçe tattığı manevi zevk azalacaktır. Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 96- 102.

⁴⁶⁶ Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 56.

olunana göre alçak konumda kalmaktadır ve farklıdır.⁴⁶⁷ Yaratıcıyı tasavvur etmek O'nun sonsuz gücü kudreti sebebiyle insanın aciz kalacağı bir durumdur..⁴⁶⁸

Fārābī'ye göre kişi eğer ihtiyar gücünü kullanarak erdemli bir hayata yönelirse ölmeden önce dünya ile bağıını olabildiğince azaltırsa, maddeden soyutlanırsa kişinin tasavvur etme kabiliyeti de o kadar artacaktır. Kişi sahip olduğu erdeme göre Ma'kuller Âlemi ile irtibat sağlayabilecektir. Bu olay genellikle kişi uyurken gerçekleşmektedir. Fārābī, Fa'al Akıl'dan taşan bilginin alınmasının bazen uyanıkken de gerçekleşebileceğini düşünmektedir. O'na göre bu durum uykuya oranla düşük ihtimalle ve az sayıda insanda meydana gelen bir durumdur. Tasavvur etme kabiliyeti kazanan kişi bu seviyeye çıkacak kadar dünya ile bağlarını azaltmış ise Fa'al Akıl'dan taşan şeyleri uykuda iken nasıl alabiliyorsa uyanıkken de aynı şekilde alma kabiliyetine kavuşmuş olacaktır. Fa'al Akıl'dan taşan bu bilgiler Mütahayyile Gücü'nün taklit yeteneği sayesinde sanki gözle görülmüş gibi zihinde oluşabilme özelliğindedirler. Bu daha önce belirtildiği üzere ışık sayesinde nesnelerin görülür hale gelmesi örneğindeki gibi bir durumdur. Kişi bu bilgileri bazen olağanüstü güzellik hissi verecek şekilde görmektedir. Mütahayyile Gücü yetkin olan kişi uyanıkken taşma ile tikellerin bilgisine ek olarak maddi olmayan, ayrık cevherli semavi akılların bilgilerini hatta, ilki aklederek oluşan akılların bilgisini tikelleri taklit ederek alabilmektedir. Bu sayede kişi gördükleri sebebiyle “ileride meydana gelecek olan şeylere ilişkin nübüvvete” edindiği ma'kullere ait bilgi sebebiyle de “ilahî şeylere ilişkin nübüvvete” sahip olmaktadır. Fārābī'nin deyimiyle “bu mertebe insanın ulaşacağı mertebelerin en mükemmeli”dir. En

⁴⁶⁷ Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 68.

⁴⁶⁸Fārābī insanın varlığı iki sebeple tasavvur edemeyeceğini söylemektedir. Birinci tür varlık cevherindeki eksiklik sebebiyle tasavvur edilemeyen varlıktır. İkinci varlık ise cevheri eksiksiz ve tam olmasına rağmen idrak edendeki eksiklik sebebiyle bilinmeyen varlıktır. İnsan maddi âlemde beden içerisinde olması sebebiyle Yaratıcıyı tasavvur etmekten de uzak kalmaktadır. Fārābī bu durumu açıklamak için nesne büyüdükçe o nesnenin görülmesinin zorlaştığı örneğini vermektedir. Bizim yaratıcıyı göremememiz yaratıcıdaki görülme yetersizliği değil, bizdeki idrakin yetersizliği sebebiyle olmaktadır. Dolayısıyla insan en iyi tasavvur etme kabiliyetine bedenden tamamen ayrılınca kavuşacaktır. Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 62- 64.

mükemmel mertebenin bir altında bu yaşananların bir kısmını uykuda bir kısmını uyanıkken yaşayanlar yer almaktadır. Bu kişiler bilgiyi tahayyül edebilir ama gerçekten gözle görmüş gibi temaşa edemezler. Bu seviyenin bir altında ise uyanıkken bu durumları yaşayamayan sadece uyurken taklit ve simgelerle bilgi edinen kişiler yer almaktadır.⁴⁶⁹ Fārābī bu üçüncü seviyedeki kişilerin de kendi arasında farklı farklı şekillerde olduğunu düşünmektedir. O'na göre bu insanlardan bir kısmı tikellerin bilgisini alır makulleri alamaz, bir kısmı tikelleri alamaz ma'kulleri alır, bir kısmı uyanıkken bir kısmı uyurken bilgi alır, bir kısım insan bir miktar tikellerden bir miktar ma'kullerden bilgi alır. Fārābī üçüncü seviyedeki bu insanların çoğunluğunun, kendi içinde ayrılışlar da uykuda sadece tikelleri alan kısımdan oluştuğu belirtmektedir. Fārābī ayrıca kişinin bazen belli bir süreliğine Fa'al Akıl'dan taşma ile bilgi alabilecek mizaca kavuşup bir süre sonra bu mizacı yitirebileceğine de vurgu yapmaktadır. Dengesiz veya mecnun kişiler ise bazı sebeplerle tahayyül güçleri bozulduğu için ne varlık ne de varlığın taklidi olamayacak yanılsamalar görüp bunları gerçek sanmaktadırlar.⁴⁷⁰

İnsanların Fa'al Akıl'dan taşma yolu ile oluşan ma'kullere ait bilgiyi almaları da gördükleri rüyalar içerisinde çok az yer tutmaktadır.⁴⁷¹ Fārābī bu düşüncesini açıklarken; zihnin tıpkı uykuda olduğu gibi duyum, arzu ve akıl güçlerinden arınmış vaziyette olmasını ön şart olarak saymaktadır. Vahyin alınabilmesi için birinci şart normal insanda daha güçlü bir Mütahayyile Gücü'ne sahip olma şartıdır. İkinci şart dışarıdan gelen duyum bilgilerinin etkisinden ve akla hizmet etme sorumluluğundan insanın Mütahayyile Gücü'nü arındırabilmesidir. Diğer şart kişinin "kendisine has

⁴⁶⁹ Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 180.

⁴⁷⁰ Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 182.

⁴⁷¹ Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 178.

fiillerini yapmasına imkan sağlayan büyük bir fazlalık” bulunmasıdır.⁴⁷² Çalışmamızda bu fazlalıktan kasıt zihni her şeyden soyutlayabilecek yetkintir.

Fārābī rüyā ile vahyin benzer kavramlar olduğunu düşünmektedir. Vahyin durumu, vahyin kime ulaşabileceği gibi konularda filozof ve peygamber ayrımı gibi konularda Fārābī’nin düşünceleri yer yer yanlış anlaşılmış ve bu düşünceler üzerine pek çok tartışma yaşanmıştır. Fārābī peygamberi aklın almadığı bilgiyi cahillere anlatabilen kişi olarak görmektedir.⁴⁷³ Bu tanım Kindī’nin peygamber tanımı ile paralellik göstermektedir.⁴⁷⁴ O Fa‘al Akıl’dan kendi Münfail Akıl’ına bilgi alabilmesi kişinin hikmet sahibi yani hakim, filozof olduğuna işaret etmektedir. Peygamberlerde ise akış önce “Fa‘al Akıl’dan Münfail Akıl gücünün nazari-ameli yönlerine, sonra da Mütehayyile Gücü’ne feyezan şeklinde olmakta ve böylece somut bir vahye bürünmektedir.”⁴⁷⁵ Aldığı bilginin Nazari Bilgi’ye ek olarak ameli yönleri olması Peygamberi filozoftan üstün kılmaktadır. Fārābī eserlerinde hadis ve ayetlerde Hz Muhammed’in ismi her geçtiğinde onu salavat ile anması da onun filozoflar ile peygamberleri aynı seviyede gördüğünü düşünmenin yanlış olduğunu göstermektedir.⁴⁷⁶ Fārābī’nin duaya önem vermesi de onun dinin aklı aşan yönüne de değer veren bir düşünce yapısında olduğunu göstermektedir.⁴⁷⁷

⁴⁷² Fārābī, *el-Medīneti’l-Fāzıla*, ss. 178- 182.

⁴⁷³ Fārābī, *el-Medīneti’l-Fāzıla*, ss. 178- 182.

⁴⁷⁴ Kindī, "Aristoteles'in Kitapları'nın Sayısı Üzerine", s. 275.

⁴⁷⁵ İbrahim Maraş, “Fārābī’nin Tevil Anlayışı Bağlamında Peygamber ve Konumu”, *İslam ve Yorum*, 3, *Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları*, 2017, s. 32.

⁴⁷⁶ Fārābī, *Fārābī’nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler Kitabı*, çev.Necati Lugal, Aydın Sayılı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1951, s. 85.

⁴⁷⁷ Fārābī’nin duaya önem vermesi de onun tasavvufa değer veren bir düşünce yapısında olduğunu göstermektedir. Duasından bir kısım şu şekildedir; “Rahman ve Rahim olan Allah’ım! Beni yanlışlıklardan korumanı, bana senin hoşnut olacağın eylemi emel yapmanı istiyorum! Ey bütün Âlemlerin Rabbi olan Allah’ım! Bana bütün iyi hasletleri bahşet, işlerimde güzel neticeler ver, gayelerimde ve isteklerimde beni başarılı kıl! Evrende nehirlerin coşkun aktığı gibi akan yedi yıldızın sahibi, aydınlatıcısı Rab! O yıldızlar, O’nun iyilikleriyle, bütün cevheri kuşatan iradesiyle işlerini yaparlar. Zuhâl, Utarit ve Müşteri gibi yıldızların bizzat kendilerinden bir şey beklemem, ben hayır, her şeyi senden beklerim! Allah’ım! Bana güzellik elbiseleri giydir, iyilik ve güzellikler ver. Peygamberlerin kerametlerini ve zenginlerin saadetini, bilgelerin ilimlerini, muttakilerin mutluluklarını ver! Allah’ım! Beni mutsuzluk ve yokluk âleminden kurtar! Beni kötülüğe bulaşmamışlardan, sevgiyle bağlı olanlardan, dosdoğru kişiler ve şehitlerle birlikte

1.2.3. Fārābī’de Rūyā

Fārābī göksel cisimler ve madde üzerine pek çok konuda, Aristoteles’in fikirlerinden etkilenmiş olmasına rağmen rūyā konusunda kendi görüşüne uymayan yerlerde Aristoteles’in fikirlerine katılmamaktadır. Aristoteles’e göre ruh bedenden üstün olsa da, ruhun bireysel bir varlığından söz etmek mümkün değildir. Ruh bedenden ayrılamaz.⁴⁷⁸ Bu nedenle o, rūyāların da sadece dünya ile bağlantılı olduğunu düşünmektedir. Aristoteles’e göre “Rūyālar; hayal gücünün eseri yani önceki bir duyumdan meydana gelen bir mahsüldür.”⁴⁷⁹ İnsanın hayata geliş amacının mutluluğa ulaşmak olduğunu düşünen Fārābī insanların hakikati aramaları ve faziletli bir hayat yaşamaları sonucunda hem bu dünyadaki mutluluğa hem de bedenden ayrıldıktan sonra gerçek manada mutluluğa sahip olacakları fikrindedir.

İslām akidesine uygun bir felsefe oluşturmaya çalışan Fārābī doğal olarak bu fikre katılamamıştır. Fakat ilerleyen konularda Aristoteles’in rūyā hakkındaki bazı fikirlerine katıldığı görülecektir. Fārābī’nin zihnindeki Rūyā kavramını anlamak için öncelikle onun ileriki yaşlarında oluşturduğu “Erdemli Şehir (el-Medīneti’l-Fāzıla)” ütopyasını oluşturan fikirlerini anlamak gerekmektedir.

Fārābī’nin uyku ve rūyāda meydana gelen olaylara ilişkin fikirleri onun Erdemli Şehir ütopyası ile çok iç içedir. Bu dünyada insanın fazilet ve erdem yolunda olduğunu anlamasının bir yolu da kişinin rūyālarını incelemesidir. Yazdığı Erdemli Şehir kitabında bir bölümü rūyālara ayıran Fārābī, faziletli insanların fazilet mertebesine göre

gökte yaşayanlardan eyle!” İbn Ebi Useybiya’dan Naklen, “Ebû Nasr El-Fārābī’nin Büyük Duası”, çev. İbrahim Hakkı Aydın, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22, 2004, s. 294- 296.

⁴⁷⁸ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, ss. 35- 36.

⁴⁷⁹ Aristoteles, *On Dreams (Ruyalar Üzerine)*, *The Works of Aristotle içinde* “ParvaNaturalia”, Trans J. I. Beare, George Robert Thompson Ross), , Oxford, Clarendon Press, 1908.

Aristoteles, *On Sleep And Sleeplessness (Uyku ve Uyanıklık Üzerine)*, *The Works of Aristotle içinde* “ParvaNaturalia”, Trans J. I. Beare, George Robert Thompson Ross), Oxford, Clarendon Press, 1908. Süleyman Hayri Bolay, *Aristoteles Metafiziği ile Gazzālî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Kalem Yayıncılık, İstanbul, s.114.

uykuda veya uyanıkken Fa'al Akıl ile bağlantı kurabileceğini düşünmüştür. Fārābī, uyanıkken alınan vahyin en hikmet sahibi kişiler olan peygamberlere özgü olduğunu, bunun dışında kalan insanların kimisinin yarı uykuda kimisinin tam uykuda Ma'küller Âlemi olarak nitelendirdiği akılla kavrananlar âleminden bilgi alabileceğini savunmuştur.

Akletme gücüne duyular vasıtasıyla gelen bilgilerin yer etmesi Mütahayyile Gücü vasıtasıyla gerçekleşmektedir. İnsanın beş duyusu açıkken yani kişi uyanık vaziyette iken Mütahayyile Gücü duyu organlarından gelen bilgiler ile çok meşgul olmaktadır. Mütahayyile hem duyu organlarının mesajlarını, bunları saklaması için, taşıyıp akıl gücüne yardım ederken diğer yandan arzu gücüne de yardım etmektedir. Kişi uyanıkken Mütahayyile Gücü'nde önceden var olan veya bazen beliren ma'küllerin farkına varamayabilir. Çünkü Duyum Gücü sürekli yeni duyum bilgileri ile onu meşgul etmektedir. Aynı şekilde Arzu Gücü ve Akıl Gücü de Mütahayyile Gücü'nün yalnız kalmasına engel olmaktadır. Bu nedenlerle Mütahayyile Gücü ancak uyku sırasında diğer görevlerinden arınmış, meşguliyetleri bitmiş olarak kendi ile kalma fırsatı bulmaktadır. Fārābī uykuda iken diğer hizmetlerinden uzaklaşan Mütahayyile Gücü'nün vasıtası ile kişinin ma'küllerin bilgilerini edinebilecek seviyeye gelebileceğini düşünmektedir.⁴⁸⁰ Mütahayyile Gücü kendisinde biriken tüm intibaları bazen birleştirerek bazen de parçalayarak yeni intibalar oluşturma yetisine sahiptir. Parçalama ve birleştirme dışında Mütahayyile Gücü'nün diğer bir gücü ise taklit (muhāka) yapabilme gücüdür. Bu güç sayesinde ki kişi rüyasında gördüklerini çoğu zaman gerçekten ayıramaz. Uyuyan kişinin uyuduğu ortamda bulunduğu hal kişinin rüyasında gördüklerine etki edebilir. Örneğin soğuk bir yerde uyuduğu için bedeni soğuyan kişi rüyasında üşüme ve soğukluk ile ilgili intibalar görebilmektedir. Fārābī bu duruma

⁴⁸⁰ Fārābī, *El-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 170.

nemli yerde yatan kişinin rüyasında yüzdüğünü görmesi örneğini vermektedir.⁴⁸¹ Yüzme, nemin mahiyetinin akledilmesi sayesinde ortaya çıkan, nemi çağrıştıran bir intibadır. Gerçekte olmayan fakat zihinde intibası bulunan şeyleri gerçek gibi algılayarak vücut organlarına da bunu gerçekmiş gibi hissettir. Arzu gücünü taklit eden mütehayyile hizmetçi organları harekete geçirerek şehvet duygusunu ve buna bağlı fiziksel değişimleri yaşayabilir. Kişi rüyasında gördüğü intibaya göre gerçekten gülüp, ağlayabilir. Kişi rüyasında yemek yediğini ve doyduğunu görebilir. Fārābī bu duruma insanın uykuda yürümesi, birine vurması, bir anda uykuda korkup yataktan kaçması gibi örnekler vermektedir.⁴⁸²

Mütehayyile Gücü'nün asıl kuvvetini gösterdiği mesele ma'kulleri idrak etme meselesidir. Ma'kullerin, Akli Güç içerisinde belirmeleri iki şekilde olmaktadır. Akli Güç'de beliren şey eğer Mütehayyile Gücü'nün cevherinde karşılık buluyorsa Mütehayyile Gücü bu şeyi aynen alabilir. Eğer Mütehayyile Gücü'nün cevheri Akli Güç'deki şeyi kabul edecek şekilde değilse o zaman Mütehayyile Gücü bu şeyi taklit ederek başka intibalara benzeterek almaktadır.⁴⁸³ Fārābī'ye göre, Akli Güç'de beliren maddi olmayan semavi varlıklara ait güzellik hissi veren ma'kulleri, Mütehayyile Gücü yine görünüşünü beğendiği güzel intibalara benzeterek kaydetmektedir. Eksik ma'kuller ise Mütehayyile Gücü tarafından eksik ve çirkin duyular olarak taklit edilir.⁴⁸⁴

Fārābī'ye göre Mütehayyile Gücü, Akli Güç'ün ameli ve nazari kısımlarına bitişik vaziyettedir. Akli Güç'ün ameli ve nazari bölümlerinden ameli olan kısmı şimdi ve geçmişe ait tikellere ait bilgileri anlamakta ve saklamaktadır. Akli Güç'ün Nazari kısım ise zihinde belirme ihtimali olmayan ma'kulleri anlayacak olan kısımdır. Mütehayyile Gücü'nün ma'kullere ait bilgi alması bazen de doğrudan Fa'al Akıl'ın

⁴⁸¹ Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, ss. 172-174.

⁴⁸² Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, ss. 172-176.

⁴⁸³ Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 174.

⁴⁸⁴ Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 176.

Mütehayyile Gücü'ne etki etmesi şeklinde olabilmektedir. Bu etki tıpkı Fa'al Akıl'dan semavi akıllara olan taşma gibi bir taşma şeklinde gerçekleşmektedir. Fa'al Akıl Mütehayyile Gücü'ne sadece nazari bilgiler vermemektedir. Bazen de ameli kısmın anladığı tikellere ait bilgiler vermektedir. Taşma sonucunda ameli kısım düşünüp taşınarak Akli Güç'de tikellerin geçmişteki veya gelecekteki bilgisi ortaya çıkabilmektedir. Fārābī, Mütehayyile Gücü'nde Fa'al Akıl'dan taşma yolu ile meydana gelen bazı şeylerin düşünüp taşınarak meydana gelmeyeceğini düşünmektedir. Fārābī, “Fa'al Akıl'ın Mütehayyile Gücü'ne uykuda iken vermiş olduğu tikellerle doğru rüyalar meydana gelebilecektir”⁴⁸⁵ demektedir. Fa'al Akıl'ın verdiği bilgiyi Mütehayyile Gücü bazen de taklit ederek almaktadır ki Fārābī'ye göre bunlar “ilahi şeylere ait kehanetleri”⁴⁸⁶ içermektedirler. Bu kehanetler Fa'al akıldan meydana gelen tikeller ya da ma'kullere ait güzel intibalar olabileceği gibi geleceğe ait bilgiler dahi olabilmektedir.

Yaşadığı müddetçe faziletlerden pay almayan insanlar uykularında sadece duyuları vasıtasıyla edindikleri cüz'î bilgilerin (tikellerin) yansımalarıyla meşgul olmaktadır. Onların ne rüyaları ne de gerçek hayatları gerçeklik ve anlam içermemektedir. Rüyalarında gördükleri Ma'küller'e ait bazı işaretleri de anlayacak fitrata kavuşmamış olarak yaşayıp öleceklerdir. Oysa faziletli davranışlara kalben inanarak yaşamak, yani Fārābī'nin bedene benzettiği toplum organizmasında görevini hakkıyla yerine getirmek insanın hem dünyaya bağlı bedenini hem de Ma'küller Âlemi'ne bağlı ruhunu mutlu etmenin tek yoludur. Onun haricinde sağlıklı olmak, zengin olmak, itibar görmek eğer kişinin içinde fazilet yoksa Fārābī'ye göre cehaletten kurtulmayı sağlamayacaktır. İnsan toplumsal yaşama uygun yaratılmış bir varlıktır. İnsan uyanıkken Ma'küller Âlemi ile irtibata geçip geçmiş ve gelecekte haber alabilecek derecede fazilete ve erdeme erişmiş insansa en hikmet sahibi kişidir ki bu da

⁴⁸⁵ Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, ss. 176- 178.

⁴⁸⁶ Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 178.

peygamberdir. Fārābī'ye göre her insan Ma'küllerden bilgi alabilir ama bu kişinin sürekli bu yeteneğinin olacağını göstermez. Peygamber yani hâkim kişinin rehberliği insanların tekrar doğru yolu bulmalarını sağlayacak çok önemli bir etkidir.

1.2.4. Fārābī'de Nefsi Terbiyesi, Rûyâ İlişkisi

Fārābī insanın fitratındaki en üst yetkinliğe ulaşması böylece rûyâsının sadık olabilmesi için toplum içerisinde yaşamasını gereklilik olarak görmektedir.⁴⁸⁷ Fārābī toplumu canlı bir organizmaya benzetmektedir. Organizmanın her bir parçası kendine düşen görevi yaparsa her bir organ için en uygun yaşam ortamı da sağlanmış olacaktır.⁴⁸⁸ Toplumda her insanın kendisine düşen bir görevi vardır. ⁴⁸⁹ Toplamların yetkinliğe ulaşp ulaşamaması Fārābī'ye göre toplum içindeki bireylerin kendi görevlerini tam olarak icra etmesi ile bağlantılıdır.⁴⁹⁰ Fārābī, ilk sebep, kalp ve reis arasında kendi konumları içerisinde bir benzerlik görmektedir.⁴⁹¹ Fa'al Akıl'ın; İlk Sebep'e nisbeti, beynin; kalbe, vezirin; reise olan nisbeti gibidir.⁴⁹² Fārābī'nin reis dediği kişi sayesinde toplum hayatta kalabilmektedir.⁴⁹³ Şehrin Erdemli Şehir olabilmesi için toplumun her ferdinin faziletli yöneticinin amacına uygun hareket etmesi şarttır.⁴⁹⁴ Seviye olarak her alt seviyedeki kendi üst seviyesindeki amacına uygun hareket ederek yetkinleşmektedir.⁴⁹⁵ Şüphesiz insanın en yetkin haline ulaşmasına

⁴⁸⁷ Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 186.

⁴⁸⁸ Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 184.

⁴⁸⁹ Fārābī toplumla ilgili görüşlerinde Platon'dan etkilendiğini eserlerinde de dile getirmektedir. Fārābī, "Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde , çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2003, s. 225.

⁴⁹⁰ Fārābī toplumları yetkinliğine göre ulus/ümme, şehir ve köy olarak üç gruba ayırmıştır. Fārābī'ye göre bu toplumların içerisinde yetkin olmayanlar köyde yaşayanlar en yetkini ise ulus olabilenlerdir. Köy şehrin ihtiyaçlarını karşılayan bir hizmetçiye benzemektedir. Mahalle ise hizmetçisi değil şehrin bir parçasıdır, yine de o da şehir için vardır. Fārābī'nin vücut organlarında kurduğu reis-hizmetçi bağı toplum hiyerarşisinde de aynı mantıkla kendine yer bulmaktadır. Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 188.

⁴⁹¹ Alt organların kalbe bağlı olması gibi erdemli şehirler de dünya halkının (ehlül'ı mamure)'nin parçasıdır. Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 186.

⁴⁹² Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 192.

⁴⁹³ Reise yardımcı çalışanlar sorumluluk olarak alt kademelerdekilerden daha sorumlu konumdadırlar. Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 192.

⁴⁹⁴ Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 194.

⁴⁹⁵ Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 194.

ortam hazırlayacak şehir, iyi irade ve ihtiyara sahip kişilerin yaşadığı şehirdir. Daha önce değindiğimiz gibi nefsi bir irade ile değil, ihtiyari tercihlerle yaşamak ve erdemli insan olmayı hedeflemek Fārābī'ye göre insanın yaşam nedenidir. Kişinin yaşadığı şehir onun erdeme ulaşmasını kolaylaştıracak veya zorlaştıracak şartlar meydana getirme özelliğine de sahiptir. Bu sebeple uykusunda ma'kullerden bilgi almak isteyen, yani erdemli olmak isteyen kişinin dünyada iken Erdemli Şehir'de yaşaması onu bu isteğine daha kolay ulaşma imkânı verecektir.⁴⁹⁶

Kişinin Fa'al Akıl ile irtibat kurması için kişinin münfail ve Müstefād Akıl aşamalarını geçmesi gerekmektedir. Yukarıda sayıldığı şekliyle Münfail Akıl'ı, Fa'al Akıl'ın maddesi haline geldiğinde insan "Fa'al Akıl'ın yerleştiği (hulul ettiği) insan" olmaktadır ki bunun en yetkin örneği Erdemli Şehir'in reisidir.⁴⁹⁷ Bu insan Fārābī'ye göre Fa'al Akıl vasıtası ile Allah'tan vahyi alabilen insan yani peygamberdir. Peygamber kendisinde bulunan ilahi akıl⁴⁹⁸ ve vahiy alma yeteneği ile, ulaşılacak en üstün mertebenin ve ma'kullerle olan irtibatından ötürü de en büyük mutluluğun da sahibidir. Fārābī mutluluğu tadan akılların birleşerek daha üstün derecede mutluluğu tattığını ve bu birleşmenin sonsuza dek devam ederek arttığını düşünmektedir. Peygamber, Fa'al Akıl ile birleşerek (ittisal) onun mutluluğunu da yaşamaktadır.

⁴⁹⁶Fārābī'nin Erdemli Şehri "Kendisinde bir araya gelmenin (ictimanın) amacını gerçek anlamda mutluluğa ulaştıran şeylerde yardımlaşmanın oluşturduğu şehir." olarak tanımlamıştır ārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 186.

⁴⁹⁷ Fārābī faziletli bir reis olmanın da pek çok şartı olduğunu söylemektedir. Reis kendisinde yönetme kabiliyeti doğuştan gelen bir kişiden olmalıdır. Bu kişi asla emir altına giremeyecek bir fıtratta olmalıdır. Zihni olarak ise Mütahayyile Gücü'nü en yetkin şekilde kullanabilen kabiliyette bulunmaktadır. Bu kişinin Münfail Akıl'ının, bi'l kuvve Akılı, bi'lfi'il akla dönüşmüş ma'kulleri idrak edecek yetkinliğe ulaşmış olması gerekmektedir. Söz konusu zihin Fārābī'nin deyişiyle bu kişi "hem uyanıklık esnasında hem de uyku esnasında Fa'al Akıldan tikelleri ya oldukları gibi ya da taklitleri ile ve ma'kulleri de taklitleri ile almaya tab'an hazır olarak bulunur." Fārābī bu şartları taşıyan insanda Münfail Akıl'dan daha üstün olan Müstefād Akıl'ın oluşacağını söylemektedir. Müstefād akıl Fa'al Akıl'dan aldıklarını, Münfail Akıl'a getiren bir aracı hükmündedir. Bu durumda birbirinin maddeleri olmaları bakımından sıralandıklarında; Akletme Gücü; Münfail Akıl'ın maddesi, Münfail Akıl; Müstefād Akıl'ın maddesi, Müstefād Akıl; Fa'al Akıl'ın maddesi konumunda bulunmaktadırlar. Normal mizactaki bir insanın bi'l kuvve vaziyetteki akılı, bi'lfi'il akıl olmaya hazır ve isteklidir. Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 198.

⁴⁹⁸ Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 198.

Erdemli olmayan adaletli ve erdemli bir reise ve hatta erdemli davranışlardan uzak yaşayan cahil halka sahip sapkın (dalle) şehirler de vardır. Bu şehirlerde yaşayan kişilerde erdemli davranışların kalıcı olması çok zordur. Bu nedenle bu şehirlerin halkları ma'kuller âleminden haber alabilecek rüyâlar yerine karmaşık ve dünyevi rüyâlar görmektedirler. Fārābī, cahil insanın yaşadığı şehre ve çevresindeki insanlara da cehaleti yayacağı fikri ile bu insanları çeşitli sınıflara ayırmıştır. Cahil insanların meydana getireceği şehirleri kısım kısım ele alarak, onların fitratlarını yaşadıkları şehir adıyla göz önüne getirmiştir. Konumuzla doğrudan bağlantılı gibi görünmese de cahil kişilerin yani rüyâsı sadık olamayacak bu kişilerin özelliklerini anlamak adına bu şehirlerin özellikleri kısaca verilecektir. Dört çeşit Cahil Şehir bulunmaktadır. Bunlardan ilki halkı mutluluğu bilmeyen, kişisel haz merkezli yaşayan, gerçek mutluluğa yönlendirilseler de bunu anlamayan insanlardan oluşan “Cahil Şehir”dir.⁴⁹⁹ İkinci şehir “Fasık Şehir”dir. Fasık şehrin halkı mutluluğu ver erdemle mutluluğa ulaşılacağını bilmekte fakat cahil şehir insanı gibi yaşamaktadırlar. Üçüncü şehir “Değiştirilmiş Şehir”dir. Bu şehrin insanları önceleri erdemli şehir halkı gibiyken zamanla erdemden ve mutluluktan uzaklaşmış görüşleri başka görüşlerle kirlenmiş kişiler haline gelmişlerdir. Dördüncü ve son şehrin adı “Sapkın Şehir”dir. Sapkın şehrin lideri vahiy alma kabiliyetine sahip olmadığı halde halkına öyleymiş gibi göstermektedir. Bu şehrin halkı erdemli şehrin halkının fiileri anlamakta ama buna bozuk ve yanlış fikirler ekleyip ona göre yaşamaktadırlar. Bu dört şehrin yöneticisi de edemden uzak kişilerdir. Erdemsiz şehir halklarına ait ayrıntılı bilgiye konudan sapmamak açısından yer verilmeyecektir.⁵⁰⁰

⁴⁹⁹ Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 204. Cahil şehirlerin kendi içinde çeşitleri bulunmaktadır.

⁵⁰⁰ Fārābī Cahil şehrin altında altı çeşit cahil şehir saymaktadır. Bu cahil şehirlerin özellikleri insanı erdemden uzaklaştıran fiillerden oluştuğu için bu şehir halkları hakkında bilgi vermek uygun görülmüştür. Cahil şehirlerden birincisi Zaruret Şehri'dir. Bu şehir halkı temel ihtiyaçlarını karşılamak için karşısındakilerle çıkar ilişkisi içerisinde yaşayan insanlardan oluşmaktadır. İkinci cahil şehir Alçaklık (Nezale) Şehri'dir. Bu şehrin halkının tek yaşam hedefi zenginliğe ulaşmaktır. Halkı yardımlaşma sebebi

Cahil şehirlerin halklarının yaşantılarından hareketle, Fārābī'in erdemsiz saydığı mutluluktan uzaklaştıran davranışların bilgisine genel olarak ulaşmak mümkün görünmektedir. Kişinin şehvetine esir olarak her daim onun mutluluğu için hareket etmesi, öfke gücü ile zayıf olanları alt etmesi, makam mevki sahibi olmayı erdem sayması, sadece çıkar için karşısındaki kişilerle irtibat kurması gerçek mutluluğa engel olacak davranışların başında sıralanmaktadır. Dolayısıyla bu kişiler ne gerçek hayat ne de rûyâda ma'kullerin bilgisini alamayacak alsalar da onlardan bir şey anlayamayacaklardır. Fārābī bu noktada erdemli insanların Cahil Şehirler'den hicret etmesi gerektiğini de vurgulamaktadır.⁵⁰¹

Erdemli Şehir'de yaşayan ve erdemli davranışlarda devam eden kişinin almış olduğu haz ve mutluluk gitgide artacaktır. Mutluluğa kavuşan kişi, mutluluğu tadan başka akıllarla birleştikçe mutluluğu katlanarak çoğalacaktır. Fārābī, bu duruma kâtibin çalıştıkça daha güzel yazı yazabilmesini ve yazdığı yazıdan mutluluk duydukça daha da gayretle yazmasını örnek vermektedir. Mutluluğu tadan kişi git gide daha fazla mutluluk duymakta bu yüzden erdemli davranmaya olan isteği de pekişmektedir. Bu kişinin rûyâları da erdemi yükseldikçe ona daha fazla ma'kul bilgisi ve mutluluk vermeye devam etmektedir. Erdemin en yüksek mertebesi, kişi için maddenin ve maddi

de yine zenginlik kazanmak içindir. Üçüncü cahil şehir Bayağılık (Hisse ve düşüklük) Şehri'dir. Bu halk adından anlaşılacağı üzere bayağı davranışlar sergileyen tek yaşam amacı, haz sağlayan, eğlence ve oyun olan kişilerden oluşmaktadır. Dördüncü cahil şehir Onur (Kerame) Şehri'dir. Onur şehrinin halkı yüceltilmek, gıpta edilir vaziyette bulunmak, makam mevki ile övülmek için yaşayıp bunun için yardımlaşan kişilerden oluşmaktadır. Beşinci cahil şehir Üstünlük (Tegallüb) Şehri'dir. Bu şehrin halkı başkalarını köleleştirerek kendini yücelten bu zalimce güçten zevk alan kimselerden oluşmaktadır. Cahil şehirlerden sonuncusu Toplumcu (Cemaiyye) Şehri'dir. Bu şehir demokratik şehir olarak da isimlendirilmektedir. Bu şehrin halkı arzusu dışında bir şey düşünmeyen, istediği her şeyi yapmakta özgür olduğunu düşünen insanlardan oluşmaktadır. Günümüzde yaşanan demokrasi Fārābī'deki demokrasi anlayışına göre daha sınırlayıcı yapıdadır diyebiliriz.

⁵⁰¹ Fārābī, *Fārābī'nin İki Eseri Mutluluk Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme*, s. 32.

dünyanın hiçbir anlam ifade etmediği şekilde maddi bağlardan kopup ma'kullerle birleşme sureti ile mümkün olmaktadır.⁵⁰²

Fiilleri kötü olan kişilerin nefisleri de kötü niteliklerle donanacaktır. Kötü fiiler devam ettikçe nefiste olan etkisi de kötülüğün ve çirkinliğin artması şeklinde artarak devam edecektir. Zamanla kötülüklerin ve çirkinliklerin artması nefis hastalanmaya başlayacaktır. Bu hastalık sebebiyle nefis kendine ızdırap veren çirkin hasletlerden zevk alır hale gelecektir. Fārābī kötü hasletler sonucunda zevk alma durumunu, ateşli hastalıkta damak tadının bozulmasına benzemektedir. Bu insanlar kendini sağlıklı hissettikleri için doktorun tavsiyelerini de kulak ardı etmektedirler. Nefsi hastalığa kapılan kişiler de aynı bu örnekteki hastalığını kabul etmeyip üstüne bir de sağlıklı olduğu için mutlu olan kişi gibidirler.⁵⁰³ Bu kişiler rüyalarında sadece yaşadıkları dünya ile ilgili anlamsız semboller, bilinçaltından kalma imgeler görebileceklerdir. Fārābī'ye göre gerçek filozof olamamış, taklit yoluyla öğrenmeye çalışan, cahil

⁵⁰² Fārābī'nin ahirete dair klasik İslām inancından farklı görünen bir bakış açısı vardır. O'na göre her ne kadar beden nefsin maddesi olsa da gerçek mutluluğu hissetmek için bedene ihtiyaç bulunmamaktadır. Erdemli kişilerin ruhları öldükten sonra bedenlerinden ayrılarak sonsuz sayıda birleşmeler de diğer akıllarla ve onların mutlulukları ile birleşme sureti ile devamlı mutluluk yaşar halde kalacaklardır. Fārābī'nin ifadesi ile "birbirine benzeyen ayrı nefisler çoğaldıkça ve birbirleri ile ittisal kurdukça onların her birinin tadacağı zevk de daha fazla olur". Bir insan dünyaya gelmeden önce de, dünyadan ayrıldıktan sonra da kendisi gibi yaşamış kendine benzeyen kişilerin bedenleri ile (her bir beden de kendi içinde bunu defalarca yaşayarak) birleşmektedir. Fārābī cisimde soyut ruh yer kaplamayacağı için birleşmenin bir sınırı da olmayacağını vurgulamaktadır. Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 212-216.

⁵⁰³ Nefisindeki kötülüklerden zevk duymaya başlayan kişi, hastanın doktorun tedavisini reddettiği gibi o da kendisine erdemli davranması için öğüt veren, rehberlik eden kişinin sözünü dinlemeyecektir. Nefsi yetkinliğe ulaşamamış bu kişiler maddeden bağımsız bir varlığa asla sahip olamayacaklardır. Bu insanların idrak ettiği tek ma'kul çeşidi doğuştan fitratlarına konulmuş, sayesinde dünyada yaşayabildikleri kuralları içeren ma'kullerdir. Bundan ötesinin bilgisine sahip olmaları mümkün olmayacaktır.⁵⁰³ Cahil şehrin halkından olan bu kişilerin maddesi bozulsa, cismi ortadan kalksa da suret olarak bir madde arayışında varlık sahnesinde kalmaya devam etmektedirler. Fārābī bu tür insanların öldükten sonra maddeye bağlılıkları sebebiyle cehaletleri derecesince ya başka bir insana ya da bir hayvana dönüşüp onların sureti olabilecek ve sonunda yok olacaklardır.⁵⁰³ Fārābī'nin Cahil şehrin erdemsiz insanların akıbeti hakkındaki fikirlere "tenasüh" ile benzerlikler taşıyor hissi vermektedir. Bu konuda Fārābī'nin, Platon'un ölümden sonraki yaşama ait fikirlerinden esinlenmiş olması mümkün görünmektedir.

Erdemli Şehrin İnsanlar'ının ilki; Fa'al Akıl'dan başlayarak maddeden ayrık şeyleri, semavi cevherleri, tabii cisimleri özelliklerini, tabii cisimlerin oluş bozuluşunu, tabii cisimlerin nasıl mükemmel bir nizamda hareket ettiklerini, insanı, insan nefsinin özelliklerini, Fa'al Akıl ile insanın nasıl irtibat sağladığını, irade ve ihtiyarın nasıl çalıştığını, peygamberi, filozofu, vahyin ne olduğunu, erdemli ve erdemsiz şehirlerin insanların akıbetlerini bilen kişilerdir. Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 218-222.

"Onlar böylece geçmişteki kötü yaşayışlarının cezasını çekiyorlar. Takılıp kaldıkları tene sevgisi onları yeniden bir tene sürükleyinceye kadar serseri dolaşırlar. O halde, bunlar tabii ömürleri boyunca tuttukları yol gibi bir takım varlık şekillerinin içinde kapanıp kalırlar, dedi." Platon, *Phaidon*, s. 56.

olduğunu kabul etmeyen ya da cahilliğinin farkında olmayanların da akıbetleri farklı farklı olacaktır.⁵⁰⁴

Fārābī'nin ayrıntılı olarak verdiğimiz Erdemli Şehir ütopyası sadık rüyā görebilmenin nasıl mümkün olduğunu, bunun yanı sıra nasıl davranışlar sergileyenlerin sadık rüyā göremeyeceğini birbirine bağlantılı olarak ele almıştır.

1.3. Ğazzālī'de Rüyā Kavramı

Araştırmamızın bu bölümünde Ğazzālī'nin rüyā kavramı incelenecektir. Ğazzālī (ö.1111) tam adı ile Abu Hamid Muḥammed b.Muḥammed b. Muhammed b. Ta'us Ahmed al-Tusi al Şafii İslam felsefesinde önemli yere sahip, kelimacı ve sufidir. Eserleri Batı İlim Dünyası'nda da tanınan Ğazzālī' pek çok ilim insanına düşünceleriyle örnek teşkil etmiştir.⁵⁰⁵ Brian M. Hauglid, Ğazzālī'yi ruhsal anlamda merteye kat etmeye çalışan ve doğruyu arayan bir kişi olarak tanımlamaktadır.⁵⁰⁶ Ğazzālī toplumun her seviyesinden insanın faydalanabileceği farklı seviyelerde eserler kaleme alması yönüyle toplumu kucaklayan bir âlimdir. O'na göre hikmet ile eğitilecek kişiye, vaaz ile

⁵⁰⁴ Fārābī felsefe ile uğraşanları kendi içerisinde sınıflara ayırmıştır. Gerçek bilgiye basiretleri ve burhan yolu ile ulaşan kişiler Fārābī'ye göre filozoflardır. İnsanların bir kısmı filozofların davranışlarını basiretleri ile bilerek kabul eder ve onlar gibi yaşarlar bir kısım insan ise tabiatları itibarıyla filozofun aklettiklerini akledemediği için tamamen taklit ederek yaşamaktadır. Neyin ne kadar taklit edildiği, her şehir ve ulusta farklılık göstermektedir. Filozofları taklit ederek öğrenen kişilerin bulunduğu sınıfta bazen bu bilgileri sorgulayan eksik yönlerini bulanlar olabilecektir. Bunlar doğru olanı bulma isteğiyle sorguladıkları için mertebeleri yükselmektedir. Bu kişilerin aksine mugalata ve sahte laf kalabalığı ile doğruların doğru olduğunu bilip zevklerinden ödün vermemek uğruna yanlış göstermeye çalışan kişiler de vardır ki erdemsiz şehir halkına yakışan bir davranıştır. Son olarak bir sınıf vardır ki bu sınıf misallrin hepsini reddetmektedirler. Bu kişiler kendi zihinlerinde uydurdukları yanlış fiilleri doğru olana uygun gibi düşünmekte ve gösterektedirler. Gerçek bilginin varlığına inanamayanlar bu sınıfa dahildir. Bu kişiler gerçeğin varlığını ispatlayan kişilere de nefret beslemektedirler. Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, ss. 230-232.

⁵⁰⁵ Frank Griffel, bunun Mısır kütüphanelerinden batıya nakledilen yazma eserler vasıtasıyla olduğunu dile getirmiştir. İslām Felsefesi ve özellikle İbn Rüşd Felsefesi ile ilgilenen Ernest Renan'ın, Ğazzālī'yi okuduğunda “Ğazzālī, İbn Rüşd'ün arşivi ve özgür felsefi düşüncenin rövanşidir (nemesis).” dediğini nakletmektedir. Ricahrd Frank ise Ğazzālī'yi akılcı (Ortodoks) müslümanlığın dönüm noktasındaki en önemli sünni din adamı olarak tanımlamıştır. Sunar, *İslamda Felsefe ve Fārābī II (Fārābī Sonrası İslam Felsefesi)*, s.32-33. Frank Griffel, “The Western Reception of al-Ghazali's Cosmology from the Middle Ages to the 21 st Century (Ortaçağlardan 21. Yüzyıla Ğazālī'nin Kozmolojisinin Batılı Alımlanışı)”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt 16 sayı 30 (2011/11), s.36. Orijinal ifade: For Renan, al-Ghazali was the archrival

of Ibn Rushd and the nemesis of philosophical free-thinking. Richard Frank, “Al-Ghazali's Use of Avicenna's Philosophy”, *Revue des études Islamiques*, Cilt:55-57,1987-89, s. 271

⁵⁰⁶ Brian M. Hauglid, “Al Ghazali, A Muslim Seeker Of Truth”, 40, 4, *BBYU Studies*, 2001, s. 89.

eğitilecek kişiye farklı yöntemlerle bilgi verilmelidir. Aksi halde ya kişinin kafası merak etmediği bilgiyle karışacak, ya da bilginin arka planını merak eden kişi soruları cevapsız kalacaktır.⁵⁰⁷ Endülüslü Filozof İbn Rüşd ayrıca Ğazzālî'nin bu hassas tavrına karşılık kimi kesimlere takındığı sert tutumunun arkasında siyasi baskı olduğu fikrine sahiptir.⁵⁰⁸

Ğazzālî yaşadığı dönem itibariyle felsefeye karşı bir tutum içerisinde. Tasavvuf, felsefe, kelam gibi pek çok ilmi bakış açısını da kendisinde barındırması sebebiyle Ğazzālî'nin rüyâ hakkındaki fikirleri fikirlerini inşaa ettiği akıl ve sezgi gibi diğer kavramlarla beraber ele alınacaktır. Felsefe karşı sergilediği sert tutum sebebiyle öncelikle Ğazzālî'nin felsefeyle ilgili fikirlerini incelemek faydalı olacaktır.

1.3.1. Ğazzālî'nin Filozoflara Bakışı

Ğazzālî'nin rüyâ kavramına bakışını anlamak için onun felsefeye karşı sahip olduğu tutuma da genel hatlarıyla değinmek faydalı olacaktır. Ğazzālî önemli mertebede bir görevde iken aldığı bazı kararlar sebebiyle bir süre uzlet hayatı yaşamayı tercih etmiş bir âlimdir. Şam, Kudüs, Mekke gibi manevi şehirlerde yaşadığı manevi ve maddi tecrübeleri *El-Munqid'u Mine'd-Dalâl* isimli kitabında kâğıda dökmüştür.⁵⁰⁹ Bu onun tasavvufi yönünü gösteren bir kanıttır. Kimi araştırmacılara göre Ğazzālî'nin Allah rızasını kazanmanın nasıl mümkün olacağına dair araştırmaya girmesi onun ruhundaki hassasiyet ve derinliği göstermektedir.⁵¹⁰ Hassasiyeti kadar Ğazzālî'nin kendine olan güveni de dikkat çekmektedir. Ğazzālî hayatında önemli yer tutan rüyâlarında manevi müjdeler aldığını da eserinde kaleme almıştır.⁵¹¹ Bu sebeptir ki İslâm Felsefesi

⁵⁰⁷ Deniz, “Ğazzālî'yi Anlamanın Usûlü”, s.8-9.

⁵⁰⁸ Deniz, “Ğazzālî'yi Anlamanın Usûlü”, s.21.

⁵⁰⁹ Sunar, *İslamda Felsefe ve Fârâbî II (Fârâbî Sonrası İslam Felsefesi)*, s.159.

⁵¹⁰ Brian M Hauglid, “Al Ghazali, A Muslim Seeker Of Truth”, BBYU Studies 40, no 4, 2001, s.92.

⁵¹¹ Ğazzālî, *El-Munqid'u Mine'd-Dalâl*, s. 59. Söz konusu hadis'i-şerif: Şüphesiz ki, Allah her yüzyılın başında bu ümmete dinî işlerini yenileyecek hir müceddid gönderecektir." (Ebu Davud, Melahim, 1). Ğazzālî, Ebu Davud'dan nakledilen “Şüphesiz ki Allah her yüzyılın başında bu ümmete dini işleri

üzerine pek çok araştırması bulunan Michael E. Marmura da onu “tanınmış bir fakih, bir mütekellim ve fakat bunların yanında bir “sûfi” olarak tanımlamıştır.⁵¹²

Ğazzālî bir bilgiyi inceleyip araştırmadan o bilginin yanlış veya doğru olduğu hakkında fikir beyan etmenin yanlış olduğu kanaatindedir. Bu kanaatine rağmen filozoflara yönelik sert bir tutuma sahiptir. Filozofların yanlışla düştüğü noktaları tespit etmek için iki yıl boyunca felsefe ilmi tahsil ettiğini belirtmiştir.⁵¹³ Michael E. Marmura, Ğazzālî’nin bu araştırma sürecine filozoflara ait çeşitli çelişkili görüşleri de saptadığını doğrulamaktadır.⁵¹⁴ Ğazzālî, felsefe üzerine yaptığı araştırma sonunda “felsefenin hile ve adatması ile hakikate ve hayale dayanan yönlerine şüphe etmeyecek şekilde vakıf oldum” diyerek felsefeye dair olumsuz görüşünü dile getirmiştir. Hatta söyleminde daha ileri giderek filozofların ortak özelliğinin “küfür ve ilhad⁵¹⁵” olduğunu savunmuştur.⁵¹⁶ Ğazzālî mantık üzerine yaptığı araştırmalar neticesinde özellikle felsefi argümanlarda yer alan bazı mantık hatalarını bulmak yoluna gitmiştir. Ğazzālî’ye göre sezgiye dayalı bilgiye kıymet vermeyen filozoflar salt mantık ve akılla küllî’ye ulaşmaya çalışmakla “saçmalığa düşmektedirler”.⁵¹⁷ Felsefe özelinde daha sert olsa da Ğazzālî arayanları ayırdığı dört sınıftan oldukları için İsmaililik (Tālîmiyye) gibi aşırı

yenileyecek bir müceddid gönderecektir.” hadisinde bahsi geçen müceddidin salih kimselerin tevâtür derecesinde gördükleri rüyâlar neticesinde kendisi olduğuna kanaat getirmiş gibi görünmektedir.

⁵¹² Adamson, Taylor, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 179. Sunar, *İslamda Felsefe ve Fârâbî II (Fârâbî Sonrası İslam Felsefesi)*, s.159.

⁵¹³ Ğazzālî, *El-Munqid’u Mine’d-Dalâl*, s. 14 İki yıllık sürenin gerçeği yansıtmadığına dair görüşler de bulunmaktadır. Bkz. Sunar, *İslamda Felsefe ve Fârâbî II (Fârâbî Sonrası İslam Felsefesi)*, s. 193.

⁵¹⁴ Michael E. Marmura, “Ğazzālî’nin Mantık ve Dini Olmayan İlimlere Bakışı”, çev. İbrahim Çapak, 11, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, s. 123.

⁵¹⁵ İlhad الإلحاد: Dinden çıkma sonucunu doğuracak inanç ve görüşleri savunma anlamında felsefe ve kelâm terimi. <https://İslāmansiklopedisi.org.tr/arama/?q=ilhad%20&p=m> sitesinden (20.07.2019) ulaşıldı.

⁵¹⁶ Ğazzālî, *El-Munqid’u Mine’d-Dalâl*, s. 14. Ernest Renan, Ğazzālî’nin on ikinci yüzyıl sonlarına doğru Müslümanlarda başlayan felsefe karşıtı yaklaşımı, ortaçağdaki Katolik kilisenin reformculara karşı olan tutumuna benzetmekte, hatta İslâm Dünyasındaki Felsefe düşmanlığının arkasındaki güçlerden birinin de Ğazzālî olduğunu iddia etmektedir. Frank Griffel, Ernest Renan’ın fikirlerinin sadece kendi öz kanaati olmadığını, O’nun Solmon Munk (ö.1867) ve August Schmölders (ö. 1880) gibi ilk nesil Ğazzālî araştırmacılarının da fikirlerinden etkilendiğinden bahsetmektedir. Griffel Frank, “The Western Reception of al-Ghazali’s Cosmology from the Middle Ages to the 21 st Century (Ortaçağlardan 21. Yüzyıla Ğazzālî’nin Kozmolojisinin Batılı Âlimlanışı)”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 16, 30, 2011.

⁵¹⁷ Sunar, *İslamda Felsefe ve Fârâbî II (Fârâbî Sonrası İslam Felsefesi)*, s. 169.

sezgici akımlar ile mücadele için de araştırmalar yapmıştır.⁵¹⁸ Gazzālî materyalist filozofları âlemin ezeliğini savunmalarından, tabiatçı filozofları ahiret hayatını inkar etmelerinden ötürü onları zındık olarak nitelendirmiştir. İslâm geleneğinde yetişen Meşşai filozoflar da bazı noktalarda Gazzālî ile ortak görüşleri savunmalarına rağmen Gazzālî tarafından kâfir olarak nitelendirilmişlerdir.⁵¹⁹ Gazzālî'ye göre yeterli olsa da felsefeyi öğrenmeye ayırdığı iki yılın ona felsefî bilgiye karşı ne kadar hâkimiyet kazandıracağı tartışmalı bir konudur. Ayrıca Fārâbî ve Kindî'nin Aristoteles felsefesini dini temellere göre temellendirmesi de Gazzālî tarafından göz ardı edilmiş görünmektedir. Diğer bir ihtimal Gazzālî'nin filozoflara mecburen daha sert bir tavır takınmış olabileceğidir. belki de İbn Rüşd'ün ifade ettiği gibi yaşadığı dönemin siyasi yapısı sebebiyle olması da mümkün görünmektedir.⁵²⁰

Gazzālî kimi zaman rastlanan sert tavrına karşılık, bazı fikirleri sırf filozoflar da savundu diye inkâr etmek akılsızlıktır demektir.⁵²¹ O filozoflarla bazı konularda hemfikir olduğunu söylemiştir. Fakat bu iddiasına uygun olmayacak bir şekilde, tekfir yolunu seçmekte aceleci davranmaktadır. Gazzālî; Fārâbî ve İbn Sina gibi metafizikçi filozofları savundukları bazı konular sebebiyle tekfir edilmesi gereken kişiler olarak görmüştür.⁵²² O'na göre özellikle bedenlerin haşır edilmesinin cismani olmadığını

⁵¹⁸ Talimiyye (İsmaili) mezhebine karşı Gazzālî hilafet makamının emri ile bir kitap yazmış, bunun için de talimiyye eserlerini en ince noktasına kadar incelemiş ve soranlara anlatmış bu yüzden de eleştirilmiştir. Gazzālî önce delilleri belirleyip sonra cevap yazmıştır. Peygamber bile içtihadta hatam olabilir derken talim ehli bundan emin olamaz demektir. Talimiyye sorunlarının büyümesine bilgisi olmayan kişilerin soruları geri çevirmeyip cevaplamaya çalışmaları olarak görmüştür. Gazzālî, Talimiyye ve Pythagoras gibi felsefeciler pisliklerini temizlemek için su arayan ama bulunca da temizlemeyen kimseye benzerler demektir. Gazzālî, *El-Munqid'u Mine'd-Dalâl*, s. 27-37.

⁵¹⁹ Gazzālî, *El-Munqid'u Mine'd-Dalâl*, s. 17.

⁵²⁰ Gürbüz Deniz, "Gazzālî'yi Anlamanın Usûlü", s.21. Sunar, *İslamda Felsefe ve Fārâbî II* (Fārâbî Sonrası İslam Felsefesi), ss. 160-161. Gazzālî'yi değerlendirirken onun yaşadığı zaman diliminde filozofların eserlerinin yakılacak kadar tehlikeli görüldüğü de göz önünde bulunulması gereken bir unsurdur.⁵²⁰

⁵²¹ Gazzālî filozofların siyaset bilgilerinin din temelli olduğunu düşünmeleri fikrinde onlara katıldığını belirtmiştir. "Ahlak ilimlerini ise sûfilerden edinmişlerdir. O'na göre "filozoflar sûfilerin görüşlerini kendilerinininkine katmıştır. Sırf filozoflar yazdı diye bunları reddetmek akılsızlıktır. " Gazzālî, *El-Munqid'u Mine'd-Dalâl*, ss. 22-23.

⁵²² Gazzālî, *El-Munqid'u Mine'd-Dalâl*, s. 21. Fārâbî ve İbn Sina gibi Aristo'yu takip eden metafizikçi filozoflar yirmi sebepten on yedisine göre bid'atçı satılıp üçüne göre tekfir edilmeleri gerekir. Üç konudan

düşünen filozoflar mutlaka tekfir edilmelidir.⁵²³ Ğazzālī *Fayşalu't-Tefriqa Beyne'l-İslām ve'z-Zendeqa* eserinde ise tekfir hakkındaki görüşlerini açıklarken “zanna dayalı tev'ilin” sakıncalarından bahsetmiştir.⁵²⁴ Bu görüşleri arasındaki farklılıklar onun gerçek fikirlerini anlamaya kimi zaman engel olmaktadır.

Hatta Ğazzālī bu konuda daha ileri giderek, yüzme bilmeyenlerin deniz kenarında gezmesinin yasaklanması gerektiği gibi, ilim tahsil edenlerin filozofların kitaplarından uzak tutulması gerektiğini söylemiştir.⁵²⁵ Öte yandan araştırmalar onun bu tutumuna zıt bir düşünce yapısında olduğunu göstermektedir. Michael E. Marmura, Ğazzālī'nin İbn Sinā mantığını benimsediğini ve buna göre eser yazdığını, Kelām ilmi ile meşgul olanlara mantık ilminin faydasını anlattığını söylemektedir.⁵²⁶ Ğazzālī'nin fikri olgunluğa eriştiği zamanlarındaki Kelām tasavvuru, başlangıçtaki sadece savunan ve saldıran Kelām anlayışından çıkarak, içerisinde kendine has bir felsefik fikirler barındıran bir Kelām anlayışına dönüşmüştür.⁵²⁷ Ğazzālī'nin filozofların fikirlerine cevap verebilmek için okuduğu felsefe, onun kendi bakış açısını felsefi hale getirmiş görünmektedir.

Ğazzālī'ye göre filozoflar bazı haramları kendi mantıklarına uydurarak helal kıldıkları için de yanlış içerisinde dirler.⁵²⁸ Ğazzālī ayrıca filozofların peygamberliği hikmet bilgisi ile ulaşılabilir bir aşamada gördüklerini düşünmekte ve akli aşan bir

birincisi; bedenler dirilmeyecek ruh dirilecektir demeleridir. İkincisi; Allah Küllîleri bilir cüz'i leri bilmez demeleridir. Üçüncüsü; âlem ezeli kadimdir demeleridir. Ğazzālī diğer on yedi sebebin bazısının Mu'tezili'de görüldüğü bunun için tekfir gerekmediğini söyler. Ğazzālī'nin tekfir konusundaki yanlış anladığı veya yanlış aktardığı hususlar söz konusudur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gürbüz Deniz, “Ğazzālī'yi Anlamanın Usûlü”, *Diyanet İlmî Dergi*, 47, 3, ss. 21-25.

⁵²³ Ğazzālī, *Fayşalu't-Tefriqa Beyne'l-İslām ve'z-Zendeqa*, s. 47.

⁵²⁴ Ğazzālī, *Fayşalu't-Tefriqa Beyne'l-İslām ve'z-Zendeqa*, çev:Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınevi, 2016, s. 44

⁵²⁵ Ğazzālī, *El-Munqid'u Mine'd-Dalāl*, s. 27.

⁵²⁶ Marmura, “Ğazzālī'nin Mantık ve Dini Olmayan İlimlere Bakışı”, s. 124.

⁵²⁷ Deniz, “Ğazzālī'yi Anlamanın Usûlü”, s. 16.

⁵²⁸ Buna duruma örnek olarak Ğazzālī, İbn Sina'nın vasiyetinde şifa için içkiyi uygun gördüğünü söylemesini vermektedir. Ğazzālī, *El-Munqid'u Mine'd-Dalāl*, s. 57.

bilgiyi kabul etmedikleri gerekçesi ile filozofları inkârla suçlamaktadır.⁵²⁹ Filozofların tekfir edilmesine sebep olarak sayılan konular içerisinde, ahirette bedenlerin yeniden dirilmesi dışındaki konular kelâm ve felsefesin çatışması sebebiyle ortaya çıkmış konulardır. Tekfire konu olan üç meseleden ikisinde Ġazzālî felsefe yapmaktan uzak kalamamıştır.⁵³⁰ Küfre düşen kişinin malına el konulması fikrine sessiz kalması da onun İbn Rüşd’ün de söylediği üzere filozoflara olan sert tutumunun siyasi olduğunu teyid etmektedir.⁵³¹

Ġazzālî filozofların akla fazla değer vermelerini çeşitli örneklerle eleştirmiştir. Bunlardan birisi araştırmamızın da esas konusu olan rûyâ örneğidir. Kişi ilerleyen zamanda duyu yetilerini kayıp dahi etse, bu durum rûyâsında gelecekteki olayları haber verecek sadık rûyâlar görmesine engel değildir. Benzer şekilde filozoflar bir zerre kadar küçük bir maddenin bir şehri yok edeceğine mantıken çıkış bulamazlar ama ateş bunun en güzel örneğidir. Pek çok şeyde olduğu gibi insan bunu düşünerek bulamaz ama olduğunu da inkâr edemez.⁵³² Ġazzālî “Heylac” isimli doğum yapan kadınlara gösterilen, bir şekli de aklın kendi kendine anlamayacağını, inkâr da edemeyeceğini örneklere eklemektedir.⁵³³ Ġazzālî insanı, kendisinin her şeyi bilebileceği zannında bulunması yönüyle eleştirmektedir. Bir kısım insanda ince bir şiir kafiye zevki mevcutken bir kısmına şiir saçma sözler olarak gelir. Aynı şekilde şarkıların insan üzerine etkileri de mantıkla kavranamayacak şekildedir. İnsan mutlu iken bir anda dinlediği şarkı ile öfke ya da üzüntüye kapılabilmektedir. Kendisinde sanatsal hissiyat bulunmayan kişiler bu sanatlardan nasıl zevk alındığını anlayamamaktadırlar.⁵³⁴

⁵²⁹ Ġazzālî, *El-Munqid’u Mine’d-Dalâl*, s. 61.

⁵³⁰ Deniz, “Ġazzālî’yi Anlamanın Usûlü”, s. 21.

⁵³¹ Deniz, “Ġazzālî’yi Anlamanın Usûlü”, s. 23.

⁵³² Ġazzālî, *El-Munqid’u Mine’d-Dalâl*, s. 62.

⁵³³ Ġazzālî, *El-Munqid’u Mine’d-Dalâl*, s. 63. Heylac (Müneccim takvimi) Ġazzālî eserinde bir şekle yer vermiştir ve bu şeklin doğumu kolaylaştıran bir yönü olduğunun o devirde yaygın bilinen bir durum olduğunu söylemiştir. Ġazzālî buna karşılık Heylac’a inanan insanların namaz vakitlerinin belirlenmesinin akli olmadığına dair eleştirilerini saçma bulmaktadır.

⁵³⁴ Ġazzālî, *Mişkâtü’l-Envâr*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul, Bedir Yayınevi, 1994, s. 67.

Ğazzālī bu örneklerden hareketle peygamberlerin sahip olduğu ama avam insanın anlayamadığı hususlarda o insanın hiç değilse bu hususlara iman etmesi gerektiğini belirtmektedir.⁵³⁵

Ğazzālī genel olarak dini korumak adına akli tutumlara karşı görünmekte bununla beraber kendi de çoğu zaman akli tutumlar sergilemektedir. O'nun rüyâ hakkındaki görüşleri ve bu görüşlerin zamansal olarak değişimi de felsefeye karşı tutumu ile bağlantılı bir değişim arz etmektedir. Bu sebeple rüyâ konusuna geçmeden Ğazzālī'nin filozoflara karşı tutumu hakkında bilgi verilme gereği duyulmuştur. Ğazzālī'nin rüyâ kavramına yüklediği anlamları kavrayabilmek için onun bilgi, ilim ve akıl kavramlarına da genel hatları ile vakıf olmak gerekmektedir. Bu sebeple rüyâ kavramına geçmeden öncelikle bu kavramlara değinilecektir.

1.3.2. Ğazzālī'de Bilgi, İlim ve Akıl

Ğazzālī'ye göre ilim öğrenmek sadece dünyevi işler için değil uhrevî bilgileri öğrenmek için de gereklidir. İlim tahsil edebilmesi insanı hayvandan ayırmaktadır. Ğazzālī diğer ilimleri öğrenmeden o ilimle meşgul olanları bid'atla suçlayamayacağını belirtmiştir.⁵³⁶ Bid'at konusunda hassasiyet gösterdiğini belirten Ğazzālī inkârcıların neden inkâr ettiğini öğrenmeye dair merakının fitratından geldiğini söylemiştir.⁵³⁷ O'na göre bilginin kendisi ile amel edilebilecek derecede olabilmesi için içerisinde hiçbir şüphe barındırmamalıdır.⁵³⁸

⁵³⁵ Mücadele Sûresi (58/ 11. Ayet) Buna delil olarak da "Ey iman edenler! Size, bulunduğunuz topraklarda "Yer açın" dendiğinde yer açın ki Allah da size genişlik versin. "Davranıp kalkın" dendiğinde de kalkın ki Allah içinizden (gerçekten) iman etmiş olanları ve ilme kavuşmuş olanları yüksek derecelere çıkarsın. Yapıp ettiklerinizden Allah tamamen haberdardır." ayetindeki ifadeyi zikretmektedir Ğazzālī, *Miškātu'l-Envâr*, s. 67.

⁵³⁶ Ğazzālī, *El-Munqid'u Mine'd-Dalâl*, s. 2.

⁵³⁷ Ğazzālī, *El-Munqid'u Mine'd-Dalâl*, s. 3.

⁵³⁸ Ğazzālī, *El-Munqid'u Mine'd-Dalâl*, s. 3.

Ğazzālī sadece göz ile görülene inanılmasını çeşitli örnekler vererek eleştirmektedir. Gözün kendini dahi görmekten aciz olması, ne çok yakın, ne de çok uzağı görememesi, araya bir perde çekilse arkasında ne olduğunu bilememesi, cisimlerin gerçek boyutu konusunda karar verememesi (güneş örneğinde olduğu gibi) kokudan sestən haber verememesi ona göre gözü güvenilmez yapmaktadır. Oysa gözü ve diğer duyuları casus olarak kullanan akıl hem kendini hem başkasını görür, hayal gücü ile bir anda dünyayı gezer, eğer olgunluğa erişmiş bir kişideyse Melekût Âlemini tasavvur eder, hakikatleri ve ruhları dahi idrak edebilecek seviyeye gelebilir.⁵³⁹

Ğazzālī ömrünü ilim yolunda geçirmiş bir ilim insanı olmasına rağmen felsefeye olumsuz bakışı onun ilimlere bakışını ve ilimleri sınıflandırmasını da etkilemiştir. Ğazzālī ilmi, Şer'i ve Akl'i ilim olarak iki kısma ayırmaktadır. Akl'i ilimleri de; dünyevi (tıp, matematik, hendese, astronomi, felsefe, şiir ve diğer sanatlar) ve uhrevî (kalplerin halleri, amellerin âfeti, Allah'ın sıfatlarının ve fiillerinin ilmi vb.) olmak üzere ikiye ayırmıştır. Ğazzālī felsefe ilmin temeli sayılması sebebiyle matematik ilmine karşı bir ön yargıya sahiptir.⁵⁴⁰ O'na göre matematik ile uğraşmak insanın aklına filozof fikirleri sokan bir çeşit uğursuzluk getirir.⁵⁴¹ Bununla beraber ilginç bir şekilde matematik ilminden tamamen habersiz olunmasını cehalet olarak değerlendirmesi de Ğazzālī'nin bu konuda çok sert bir tutuma sahip olmadığı fikrini vermektedir.⁵⁴² Matematik kadar tehlikeli olmasa da mantık ilmi de Ğazzālī tarafında tehlikeli görülmüştür.⁵⁴³ Diğer yandan dini bilgiyi savunmada mantık ilmini bilginin tarafsızlığını destekleyen bir alet olarak kullanmayı zararlı görmemektedir.⁵⁴⁴ Marmura, Ğazzālī'nin İbn Sinā mantığını benimsediğini ve buna göre eser yazdığını, Kelām ilmi

⁵³⁹ Ğazzālī, *Miškātü'l-Envār*, s. 22-23.

⁵⁴⁰ Ğazzālī, *El-Munqid'u Mine'd-Dalāl*, s. 37. Ğazzālī kitabında Talimiyye ve Pythagoras gibi felsefeciler pisliklerini temizlemek için su arayan ama bulunca da temizlemeyen kimseye benzerler.

⁵⁴¹ Ğazzālī, *El-Munqid'u Mine'd-Dalāl*, s. 18.

⁵⁴² Ğazzālī, *El-Munqid'u Mine'd-Dalāl*, s. 19.

⁵⁴³ Ğazzālī, *El-Munqid'u Mine'd-Dalāl*, s. 20.

⁵⁴⁴ Marmura, "Ğazzālī'nin Mantık ve Dini Olmayan İlimlere Bakışı", s. 123.

ile meşgul olanlara mantık ilminin faydasını anlattığını hatta mantığın kaynağının ilahi olduğunu iddia ettiğini söylemektedir.⁵⁴⁵ Dikkat çeken husus Ġazzālī'nin dünyevi ve uhrevī ilimleri birbirine zıt görmesidir. Bu dinin akıl karşısında üstünlüğü savunan Hristiyan düşünür Augustinus'un "doğa bilgisinin tek başına bir değeri yoktur; bunlar insanı ancak kibre vardırır" iddiasını akla getirmektedir.⁵⁴⁶ Yani Ġazzālī'ye göre bir kişi bu ilimlerden yalnızca birinde derinleşebilir. Örneğin dünyevi ilimlerden olan matematik ile uğraşan bir kişinin uhrevī ilimler yönünden cahil kalacağını iddia etmektedir. Bu iddiasına delil olarak Ġazzālī Hz Ali'nin "Dünya ve âhiret, terazinin iki kefesi veya batı ile doğu veya iki kuma gibidir. Ne zaman onlardan birini razı edersen, diğerini küstürürsün" sözünü kullanmıştır.⁵⁴⁷ Ġazzālī ilim öğrenmeye ilk başladığı zamandan sonra zihninde pek çok değişim yaşamış ve eski görüşlerini eleştirme bilincini edinmiştir.⁵⁴⁸

Ġazzālī "Cennet ehlinin çoğu, dünya işlerinden habersiz olan kimselerdir" şeklinde bir hadisi de bu iddiasını dünyevi ilmin zararlı olduğuna dair iddiasını güçlendirmek için nakletmiştir. Fakat bu hadisin yanlış aktarıldığı veya yanlış yorumlandığı yönünde araştırmalar bulunmaktadır.⁵⁴⁹ Ġazzālī, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*'den sonra yazdığı eserlerde de bu iddiasını biraz yumuşatarak da olsa korumuş, matematiği hepten reddetmenin de cehalet olacağını ama matematikte derinleşmenin de uğursuzluk olduğunu savunmuştur.⁵⁵⁰ Bu fikri yumuşamaya örnek olarak Michael E. Marmura, Ġazzālī'nin kesinlikle kanıtlanmış dünyevi ilimlerin Kur'an ile çelişmeyeceğini düşündüğünü belirtmektedir. O'na göre şayet ilim ve dini metin arasında bir çelişki

⁵⁴⁵ Marmura, "Ġazzālī'nin Mantık ve Dini Olmayan İlimlere Bakışı", s. 124.

⁵⁴⁶ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 134.

⁵⁴⁷ Ġazzālī, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, 6. cilt, çev. Ali Arslan, İstanbul, Arslan Yayınları, 1981, s. 40.

⁵⁴⁸ Ġazzālī, *El-Munqid'u Mine'd-Dalāl*, ss. 5-20.

⁵⁴⁹ Muhittin Düzenli, "Cennetliklerin Çoğu Eblehlerdir" Rivâyetinin Semantik ve Teknik Analizi", 12, 24, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, ss. 59- 84.

⁵⁵⁰ Ġazzālī, *El-Munqid'u Mine'd-Dalāl*, ss. 18-19.

görünyorsa, Ğazzālī çelişkiye sebep olarak mecazi anlamda bir kullanımı görmektedir.⁵⁵¹

İnsan doğduğunda bazı bilgiler zihninde hazır olarak bulunmaktadır.⁵⁵² Örneğin bir şeyin hem doğru hem yanlış olamayacağını doğuştan bilinmesi bu bilgiye örnektir. Ğazzālī bu bilgiye evveliyat demektedir. Ğazzālī zamanla insanın doğuştan sahip olduğu bilgisinin de kesin bilgi olamayacağı kanısına ulaşmıştır.⁵⁵³ Ğazzālī gerçek bilgiye akli ve kitabi bilgi ile ulaşılabilirliğini düşünenlerin hatalı olduğunu ifade ederken kendisini gerçek bilgiye ulaşmasının Allah'ın kalbine koyduğu bir nur sayesinde mümkün olduğunu söylemektedir. Kişi dünyaya geldiğinde bi'lkuve vaziyette olan idrak kabiliyeti, hikmet bilgisine sahip olunca insanda bi'lfi'il hale gelmektedir. Nasıl ki insan gözü dünyayı Güneş'ten gelen Zāhirī Nur vasıtasıyla idrak ediyorsa, insan akli da Kur'an'dan gelen Bātınī Nur sayesinde bi'lfi'il idrak etmeye başlamaktadır.⁵⁵⁴ Ğazzālī bu kanıya nasıl ulaştığını açıklarken insanın rüyasında gördüklerini rüyāda iken gerçek sandığını, uyandığında ise bunun bir rüyā olduğunu ve orada gördüklerinin birer hayal olduğunu anladığını belirtmiştir. Bu açıdan bakılınca dünyada yaşarken edindiğimiz bilgilerin de başka bir âlemde uyanınca hayal değerinde olamayacağı kesin bir şekilde savunulamayacaktır.⁵⁵⁵

Şehadet ve Melekūt Âlemi kavramları Ğazzālī felsefesinde oldukça fazla yer tutmaktadır. Kişinin bu âlemde yani Şehadet Âleminde iken Melekūt Âlemi ile iletişim kurabilmesi Ğazzālī'ye göre mümkündür. Ğazzālī bu görüşünü eserlerinde çeşitli ayet ve hadislerle de delillendirmektedir. “Şimdi(gözündeki) perdeni kaldırdık. Bugün

⁵⁵¹ Marmura, “Ğazzālī'nin Mantık ve Dini Olmayan İlimlere Bakışı”, s. 122.

⁵⁵² Ğazzālī, *Mişkātu'l-Envār*, s. 28. İlmin merkezi de Ğazzālī'ye göre kalptir.

⁵⁵³ Ğazzālī, *El-Munqid'u Mine'd-Dalāl*, s. 6.

⁵⁵⁴ Ğazzālī, *Mişkātu'l-Envār*, s. 28.

⁵⁵⁵ Ğazzālī, *El-Munqid'u Mine'd-Dalāl*, ss.6-8.

artık gözün pek keskindir.⁵⁵⁶” ayeti de bu delillerden biridir.⁵⁵⁷ O’na göre akli ve kitabı bilgi ile âlemi anlamaya çalışmak Allah’ın rahmetini kitaplara sıkıştırılmak olacaktır ki bu rahmetin daralması anlamına gelecektir.⁵⁵⁸

Ğazzālî’nin rüyâlara bakışı da ilimlere bakışı ile benzer şekildedir. Ğazzālî insanın kalbine gerçeğin bilgisini veren nurun Allah’ın karanlık olan âlemi aydınlatan nuru olduğunu ve bu nurun cömertlikten ötürü taşıdığını söylemiştir.⁵⁵⁹ O, sûfilerin içlerinde duyguların ve dışarıdan görünen hareketlerinin nübüvvete de etki eden bu nurdan kaynaklandığı fikrine sahiptir.⁵⁶⁰ Bu nur sayesinde sûfiiler öyle bir hale gelmektedir ki yakaza halinde melekleri görebilmekte hatta seslerini duyabilmektedirler.⁵⁶¹ Ğazzālî’nin uyanırken görülen bir rüyâ deneyimini bu ifadelerinde görmek mümkündür. Daha da ileri giden Ğazzālî uyanık rüyâ halinden sonra kişinin sözle ifade edilemeyecek haller yaşadığını ve bu hallerin ileriki aşamalarının keramet gösterme, peygamberlerin ilk halleri gibi olduğunu iddia etmektedir.⁵⁶² Ğazzālî bu bilgiye ulaşma konusundaki tehlikelere karşı da insanları uyarmaktadır. Bâtını bilgiyi tevil ederek farklı anlamlar katanlar da insanların bilgi arayışında tehlike oluşturmaktadır. O, İhvan’u-Safa gibi dini batıl bilgilere göre yorumlayan gruplardan uzak durulması gerektiğini belirtmiştir.⁵⁶³

Ğazzālî’nin rüyâ kavramında anahtar role sahip diğer bir kavram akıldır. Ğazzālî peygamberlerin durumlarını anlatırken önce aşama aşama bilgi basamaklarından

⁵⁵⁶ Kaf Sûresi, (50/ 22. Ayet).

⁵⁵⁷ Ğazzālî bu konuda Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî’nin El Keşfu’l-Hafa eserinden alıntı yapmıştır. Ğazzālî, *El-Munqid’u Mine’d-Dalâl*, s. 7.

⁵⁵⁸ Yaşanan ve öğrenilen bilgi arasındaki fark için Ğazzālî’nin verdiği örnek şöyledir: Sarhoş, sarhoşluğun tanımını bilmez ama sarhoşluğu yaşar, doktor ise tanım olarak sarhoşluğu bilse bile sarhoşun ruh halini idrak edemez. Ğazzālî, *El-Munqid’u Mine’d-Dalâl*, s. 7, 40.

⁵⁵⁹ Ğazzālî, *El-Munqid’u Mine’d-Dalâl*, s. 8. Bu ifade akla Sudûr’a ait kavramları getirmektedir.

⁵⁶⁰ Ğazzālî, *El-Munqid’u Mine’d-Dalâl*, s. 44.

⁵⁶¹ Ğazzālî, *El-Munqid’u Mine’d-Dalâl*, s. 44.

⁵⁶² Ğazzālî sûfilîğin ilerleyen bu keşf halini peygamberimizin Hira Dağına çekildiği zamanlardaki haline benzetmektedir. Ğazzālî, *El-Munqid’u Mine’d-Dalâl*, s. 45

⁵⁶³ Ğazzālî’ye göre “insanlar doğruyu insanla tanırlar, insanı doğruyla tanımazlar.” İlmi öğrendiği kişi öğreneceği ilmin niteliğine etki etmektedir. Ğazzālî, *El-Munqid’u Mine’d-Dalâl*, s. 25.

bahsetmektedir. Bu basamakları özetleyecek olursak kişi dünyaya ilk gelince dokunmayı öğrenir daha sonra görme ve işitme duyuları gelişir. Kişi yedi yaşına gelince temyiz gücü kazanır ve bu sayede soyut düşünmeye adım atar. Gazzālī kişide aklın, temyiz aşamasından sonra yaratıldığını söyler.⁵⁶⁴ Akıl sahibi olması insanı diğer varlıklardan ayıran özelliğidir. Gazzālī Faysal’u-Terika isimli eserinde hadislerden yola çıkarak “Akıllı” eğitim görmeye ihtiyacı olmadan idrak eden bir melek olarak düşündüğünü yazmıştır.⁵⁶⁵ Bu açıklama ile aklın Allah ile iletişim sağlayan cevher olduğuna işaret etmiştir. Gazzālī vahyin ve ilhamın akıl melekesi sayesinde alınması sebebiyle “kalem” kelimesinden de, akıllı, anladığını ifade etmektedir.⁵⁶⁶

Gazzālī pek çok anlamda kullanılan akıl⁵⁶⁷ kendisinin iki manada kullandığını söylemiştir. Sadece ilim ile ilişkili olan bilmeyi sağlayan akıl, aklın birinci manasıdır. Bu ilk manadaki akıl arazdır. Aklın ikinci manası ise Allah’ın ilk yarattığı şey yani cevherdir.⁵⁶⁸

Gazzālī’ye göre akıl kelimesinin ilk anlamının kendi içinde farklı alt anlamları mevcuttur. Birinci anlam olarak aklın hayata benzeyen, tecrübe ve birikim yönü ile kullanımından bahsetmiştir.⁵⁶⁹ Hayatın kendi içinde devam eden hareketi ile aklın

⁵⁶⁴ Gazzālī burada aklın yaratıldığı basamağı şu şekilde açıklar; “Akıl insanoğlunun geçirdiği aşamalardan biridir ve bu aşamalarda kişi akıla dayanan fakat duyularla algılanamayan pek çok şeyi görebildiği bir göz (basiret) elde eder” Gazzālī, *El-Munqid’u Mine’d-Dalāl*, s. 49.

⁵⁶⁵ “Allah Te’ala nın yarattığı şey akıl (isminde bir melek)dir, Allah Te’ala Akıl’ı ilk defa yarattığı zaman ona dedi ki:İnsanlara senin vasıtanla ihsanda bulunacağım ve insanların ihsanıma mazhar olmalarını da yine senin vasıtanla engelleyeceğim”buyurmuşlardır. Gazzālī, burada sözü geçen ilk yaratılan akıl araz olamaz çünkü Allah ilk bir arazi yaratmaz demektedir. Gazzālī, *Fayşalu’t-Tefriqa Beyne’l-İslām ve’z-Zendeqa*, s. 36. Gazzālī, *İhyā’u ‘Ulūmi’d-Dīn*, cilt. 1, s. 89.

⁵⁶⁶ Gazzālī, Tirmizi, Tefsiru sureti 68; Hâkim, 2/492 hadislerinden bahsetmiştir. Gazzālī’ye göre hadiste “Allah Te’ala nın ilk yarattığı şey kalemdir” hadisi ile ilk yaratılanın akıl isminde bir melek olduğuna dair iki hadisin arasında ihtilaf olmaması gerektiği için bu şekilde yorumlanması gerekmektedir. Gazzālī, *Fayşalu’t-Tefriqa Beyne’l-İslām ve’z-Zendeqa*, s. 36.

⁵⁶⁷ Gazzālī Akıl’ı açıklamak için verdiği bir örnekte Akıl’ı, avcı bir süvariye benzetmektedir. Süvariye, kişinin kendisine, atı, kişinin şehvetine, avcı köpeği ise kişinin öfkesine misal olarak verilmiştir. Bu kişinin mahir bir avcı sayılabilmesi için kendisinin usta bir avcı, köpeğinin eğitim görmüş bir köpek, atının ise eğitilmiş bir at olması gerekmektedir. Kişi cahil olsa; beceriksiz bir süvari, şehvetine söz geçiremezse; atı başıboş bir at, öfkesine hâkim değilse; köpeği denileni yapmayan, avladığını kendi yiyen bir köpektir. Gazzālī, *İhyā’u ‘Ulūmi’d-Dīn*, cilt. 6, s. 17.

⁵⁶⁸ Gazzālī, *İhyā’u ‘Ulūmi’d-Dīn*, cilt. 6, s. 10.

⁵⁶⁹ Gazzālī, *İhyā’u ‘Ulūmi’d-Dīn*, cilt. 1, s. 315.

düşünce gücü ile ilim elde etmeye çalışarak yaptıkları benzerdir. “Allah, akıldan daha üstün ve şerefli bir mahlûk yaratmamıştır.”⁵⁷⁰ hadisindeki akıl bu manadadır. İkinci anlamda akıl neyin çok, neyin az olduğunu anlayan, neyin mümkün neyin muhal olduğunu bilen şeydir. Gazzālî, aklın ikinci manası hususunda âlimlerin ittifak halinde olduğunu söylemektedir.⁵⁷¹ Aklın kullanıldığı üçüncü mana yaşanan tecrübelerden ders almış kişilerin sahip olduğu ilim kastedilir. “İnsanlar salih amel ve doğruluk kapılarına başvurmakla (Allah'a) yaklaşmak istedikleri zaman sen de aklınla yaklaş.”⁵⁷² hadisi aklın üçüncü manasına örnektir. Aklın son manasında ise geçici lezzetlere aldanmayıp işin sonucunu düşünerek hareket eden kişinin hali kastedilir. Bu son mana insanı diğer yaratılmışlardan ayrı kılan akıl kuvvetidir. Fārābî’de de bulunan aklın bu çeşidine Fārābî “idrak” demektedir.

Araz olan aklın bu dört aşamasını bir ağaca benzeten Gazzālî’ye göre aklın ilk manası gövde ise ikinci ve üçüncü manalar sırasıyla dalları, son manası ağacın meyvesidir. Gövde ile kastedilen fitratta mevcut olan akıl edebilme yeteneği iken çalışmalar sonucunda bu yeteneğin kullanılması sonucunda ortaya çıkan akıl en son derece akıllı oluşturur.⁵⁷³ Diğer üç manadaki akıllar, ilk manadaki aklın içerisinde fitri olarak vardır. Gazzālî marifet ve bilginin akıl cevheri içerisinde hali hazırda mevcut olduğu fikrindedir. Toprağı kazınca suyun çıkması gibi gerekli olgunluğa ulaşınca aklın içinden de ilimler çıkmaktadır. Bu iddiasında hareketle Gazzālî her insanın Allah’ın varlığını bulacak güce doğuştan sahip olduğunu savunmaktadır. Bu fikir, Sokrates ve Platon’da yer alan, bilginin aslında insanın zihninde var olduğuna dair fikirlerine

⁵⁷⁰ Gazzālî, *İhyā’u ‘Ulūmi’d-Dîn*, cilt. 1, s. 315.

⁵⁷¹ Gazzālî, *İhyā’u ‘Ulūmi’d-Dîn*, cilt. 1, s. 322.

⁵⁷² Gazzālî, *İhyā’u ‘Ulūmi’d-Dîn*, cilt. 1, s. 315.

⁵⁷³ Gazzālî, *İhyā’u ‘Ulūmi’d-Dîn*, cilt. 1, s. 316. Aynı zamanda Akıl’ın son mânâsı, Hazret-i Peygamber’in Ebu'd Derda'ya hitaben söylediği şu sözleriyle de açıklanmaktadır:"

- Ey Ebu'd Derda! Aklını geliştir ki, rabbine yaklaşımda çabuk olasın. - Annem ve babam sana feda olsun ey Allah'ın Rasûlü! Benim için bu söylediğiniz nasıl mümkün olabilir? Allah'ın yasaklarından sakın, farzlarını edâ et. Bunları yaptığın takdirde geçici dünyada şânın yücelir, şerefin artar. Gelecek âhirette de bu yaptıklarından ötürü rabbinin mânevî yakınlığını ve salih kullarına ihsan buyuracağı izzet ve ikrâmı elde edersin. "

benzemektedir.⁵⁷⁴ Ğazzālî'ye göre bundan sonra insana düşen ya içindeki iman cevherini ortaya çıkarmak veyahut inkâr etmektir. Ğazzālî Âraf Suresi'nde insanların dünyaya gelmeden evvel yaratıcılarına verdikleri sözü bu iddiasına delil olarak kullanmıştır.⁵⁷⁵

İmanı taklit aşamasında kalan insanlar içlerindeki bilgiye erişme kabiliyetinden yoksun kalmaktadır. Cevheri bulma konusunda insanın nefesine göre konumunu atı süren sürücüye benzeten Ğazzālî, sürücünün kör olmasının cevheri bulmaya en büyük engel olduğunu söylemektedir. Buradaki körlük, basiret olarak körlüğe işaret etmektedir. Ğazzālî "Gerçek şudur ki, gözler (görmemek suretiyle) kör olmaz. Fakat asıl sinelerin içindeki kalpler (ibret ve basiret gözleri) kör olurlar." ayetinden yola çıkarak bu iddiasını güçlendirmiştir.⁵⁷⁶ Aklın dördüncü haline gelen kişilerin aldıkları tat ulaştıkları aşama farklı farklı olabilmektedir çünkü herkes nefsini aynı derecede eğitme kabiliyetinde değildir. Fakat bu akıl ile tanışan kişi bazen hataya düşse de Ğazzālî'ye göre bu hatasını düzeltme kabiliyetini de elinde tutar.⁵⁷⁷ İnsan bazı zamanlarda faydasına olacak işleri yaptırmaktan sakınmaktadır.⁵⁷⁸ Eğer bu noktada kişi Aklını kullanarak iradesini harekete geçirirse, kendini faydalı olana meylettirebilir. Akıl ilim sahibi olmazsa iradeli davranma konusunda da isteksiz olacaktır. İnsanda ilim ve irade gelişmeden önce yani çocukken aklını kullanarak faydalı davranışlar göstermesi mümkün olmamaktadır.⁵⁷⁹ Aklı yaratılan kişi, zorunlu, mümkün ve muhal (imkânsız)

⁵⁷⁴ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 64.

⁵⁷⁵ Ar'af Suresi (7/ 172. Ayet): Rabbin Âdemoğulları'ndan -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? "Elbette öyle! Tanıklık ederiz" dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, "Bizim bundan haberimiz yoktu" demeyesiniz. Ğazzālî bu sözün hatırlatılmasına delalet ettiğini düşündüğü diğer ayetler bkz. Nahl Suresi (16/90), Bakara Suresi (2/169), Maide Suresi (5/7). Ğazzālî, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt. 1, s. 316.

⁵⁷⁶ Hacc (22/46) ayrıca kim bu dünyada kör olursa, artık o, âhirette de kördür ve yol bakımından da daha sapıktır. (İsra 17/72) Suresi de buna delalet etmektedir. Ğazzālî, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt. 1, s. 321.

⁵⁷⁷ Ğazzālî, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt. 1, s. 322.

⁵⁷⁸ Ğazzālî buna örnek olarak sağlık açısından faydalı Hacamat yaptırmaya insanların isteksiz davranmasını ve sağlığı için zararı olan bazı yiyeceklerden kişinin vazgeçmek istememesini vermektedir. Ğazzālî, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt. 1, s. 322.

⁵⁷⁹ Ğazzālî, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt. 6, s. 17.

şeylerin bilgisine kavuşur. Çocuk yaşı ilerledikçe evveliyat bilgilerine nazari bilgileri eklerse Akli Ruh'u faaliyete geçirebilir.⁵⁸⁰ Akli Ruh'u, nefsi terbiyesi ile taçlandırmak başka kapılar da açmaktadır. Kişinin sadık rüyalar görmesi, göreceklere semboller olmadan doğrudan görmesi bu açılan kapılar arasındadır. Aklın yaratıldığı aşamanın üst basamağına ulaşmayı başaranlar aklın kavrayamadığı bir bilgi düzeyine sahip olur ve hatta gelecekte haber alabilirler.⁵⁸¹ İşte aklın bu düzeyine ulaşmak her insanın ulaşmayacağı bir mertebedir. Bu mertebeye veli insanlar ve peygamberler dereceleri nispetinde ulaşmaktadırlar. Gazzālī veli zatlar için rüyā ve keşf kapısını açarken Fārābī ve Kindī'de filozofların bu aşamaya ulaşabilceği vurgulanmaktadır. Rüyānın sadık olup olmaması Gazzālī'ye göre Akli Ruh'u doğru kullanmakla doğrudan bağlantılı olduğu için Gazzālī'nin akıl hakkındaki fikirleri verilmeye çalışılmıştır. Gazzālī'nin felsefesinde önemli yer tutan ve rüyā ile doğrudan bağlantılı Gazzālī'de kalp, ruh ve nur gibi kavramların da açıklanması faydalı görülmüştür.

1.3.3. Gazzālī'de Kalp, Ruh ve Nur

Gazzālī'ye göre insan beden ve kalpten oluşmaktadır. Beden insanın dünyevi ve fani yönünü kalp ise uhrevī yönünü göstermektedir.⁵⁸² Fārābī ve Kindī'de nefis olarak geçen kalp bu nedenle üzerine söz edilmeye değer olan kısım kalptir. Kalp iki anlama sahiptir. İlk anlamında kalp hayvanlarda da bulunan vücuda kan pompalayan bir et parçasıdır. Gazzālī insan ruhunun, kalp içindeki boşluklarda olduğu düşüncesindedir. İkinci anlamında ise Gazzālī'nin eserlerinde kullandığı uhrevī manadır. Kalp bu manasıyla hem idrak etme hem de kavrama gücünün sahibidir. Cismani kalp ile idrak

⁵⁸⁰ Gazzālī, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt. 6, s. 10.

⁵⁸¹ “Aklın bunları kavramaktan aciz oluşu tıpkı temyiz gücünün akılla kavrananları idrak edememesine ve yine his görünün temyiz yeteneğiyle kavrananları idraktan yoksun olmasına benzer.” Gazzālī, *El-Munqid'u Mine'd-Dalāl*, s. 48.

⁵⁸² Gazzālī, *El-Munqid'u Mine'd-Dalāl*, s. 53.

sahibi kalp arasında bir bağ vardır. Ğazzālī bu bağı renklerle cisimlerin bağına ayrıca oturan ve oturduğu yer arasındaki bağa benzetmektedir.⁵⁸³

Allah kalbi fitraten marifet ilmini öğrenmeye uygun ve şerefli ve diğer cevherlerden üstün bir varlık olarak yaratmıştır. “Her çocuk fitrat üzerine doğar. Ancak anne ve babası onu yahûdî veya hiristiyan veya putperest yapar”⁵⁸⁴ hadisi de bu üstünlüğü gösteren bir delildir. Bu üstünlük aynı zamanda insanın yaratılış sorumluluğunu almasına da sebep olmaktadır.⁵⁸⁵

Ğazzālī’ye göre Melekût Âlemi’ne ilişkin sırları insan kalbi vasıtasıyla bilme fırsatı bulmaktadır. Ğazzālī kalbin diğer organlara göre durumunu köleye karşı efendisinin durumuna benzetmiştir.

Ğazzālī, *İhyā’u ‘Ulūmi’d-Dīn* adlı eserinde kalbin insanı bazı davranışlara iten üç tür ordusundan bahsetmektedir. Ordulardan birincisi irade, ikincisi kudret, üçüncüsü ise idrak adını taşımaktadır. İrade, kişiyi zararlı olandan uzak tutup faydalı işler yapmaya yönlendiren ordudur. Kudret, iradenin yönlendirdiği konularda organları çalışmaya teşvik eder. İdrak ise beş duyardan gelen bilgileri değerlendiren ordudur. Bu üç ordu Ğazzālī’ye göre batın ordularken bir de cismani olarak vücudun içerisinde bulunan organların bağını ve hareketini sağlayan yağ, kemik, kan gibi zati ordular mevcuttur. Batın ordular zati orduları bir alet olarak kullanmaktadırlar. Asıl insanı, insan yapan özellikler batın ordular vasıtasıyla oluşmaktadır.⁵⁸⁶ Batın ordular aracılığı ile kişi tahayyül etme, hatırlama, düşünme ve koruma yetilerini kullanır.

⁵⁸³ Ğazzālī, *İhyā’u ‘Ulūmi’d-Dīn*, 6, s. 7.

⁵⁸⁴ Ğazzālī, *İhyā’u ‘Ulūmi’d-Dīn*, 6, s. 32. Buhârî, “Cenâiz”, 80, 93 .

⁵⁸⁵ Biz emaneti göklere, arza ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, ondan korktular da onu insan yükledi. (Ahzab Suresi 33/72) Ğazzālī, *İhyā’u ‘Ulūmi’d-Dīn*, 6, s. 32.

⁵⁸⁶ Ğazzālī, *İhyā’u ‘Ulūmi’d-Dīn*, cilt. 6, s. 13-15.

Kalpteki orduların doğru ve iyiye yönlendirecek şekilde kullanılıp kullanılmamasına göre kişilerin kalpleri dört sınıfa ayrılmaktadır. Gazzālī, birinci sınıfta tertemiz ve alev alev yanan bir lambaya benzeyen mü'min kalbini saymaktadır. İkinci sırada simsiyah olan kâfir kalbi gelmektedir. Üçüncü sınıf kalp ağzı kapalı bir keseye benzeyen münafık insanların kalbidir. Son sınıf ise hem iyiye hem de kötüye meyletme ihtimali bulunan açık kalplerin yer aldığı sınıftır.⁵⁸⁷ Bu kişilerin kalbi durumları onların rüyalarının derecesini de etkileyecek bir durumdur.

Rüyā Gazzālī'ye göre Şehadet Âlemi'nin, Melekût Âlemi'ne açılan kapısı gibidir. İnsanın idrakı eğer bi'lkuvve halde kalır da bi'lfî'il hale ulaşamazsa bu onun Melekût Âlemi'ne ulaşma yeteneği olmayan hayvan gibi hatta bazen daha aşağı seviyede olmasına sebep olacaktır.⁵⁸⁸ Gazzālī'nin deyimiyle “Melekût Âlemi'ne göre Şehadet Âlemi, öze nisbetle kabuk gibidir.”⁵⁸⁹ Kişi eğer sırf kabuk ile yetinirse özdeki güzellikten bihaber olarak dünyayı terk edecektir. Melekût Âlemi ile hasbihâl olmayan kimsenin gaybdan haber alması mümkün değildir. O'na göre dünya ancak Melekût Âlemi'nin gölgesi olabilir. Şehadet Âlemi'nin Melekût Âlemi'nin dünyadaki misali olduğu bahsini örneklendirmeden önce ruh konusunu anlamak gerekmektedir.

Gazzālī, Mişkātu'l-Envār isimli eserinde ruhu beş mertebeye ayırarak açıklamaktadır. Bu mertebeler psikoloji bilimindeki gelişim özelliklerini gösteren sıralamalara da benzerlik göstermektedir.⁵⁹⁰ Birinci mertebede Hassas Ruh bulunmaktadır. Hassas Ruh anne sütü alan çocukta ve hayvanlarda ortak bulunan ruhtur. İkinci mertebede Hayali Ruh bulunmaktadır. Bu ruh günümüz gelişim basamaklarında nesne devamlılığı kazanmış çocuklarda bulunmaktadır. Çocuk bir nesne saklandığında o

⁵⁸⁷ Gazzālī, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt. 6, s. 30.

⁵⁸⁸ Gazzālī, *Miškātu'l-Envār*, s. 29.

⁵⁸⁹ Gazzālī, *Miškātu'l-Envār*, s. 30.

⁵⁹⁰ Banu Y. İnanç, Mehmet Bilgin, Meral K. Atıcı, *Gelişim Psikolojisi*, Ankara, Pegem A Yayıncılık, 2007, ss. 115-136.

nesnenin yok olduğunu düşünmüyorsa yani hayalinde o cismin varlığını unutmuyorsa ruhu bu mertebeye erişmiş sayılmaktadır. Ğazzālī, köpek gibi zihinsel olarak daha gelişmiş yapıdaki hayvanlarda bu ruhun olduğunu düşünmektedir. Bu her hayvan için aynı değildir. O ateşte yanan nice kelebeği (pervaneyi) görseler de diğer kelebeklerin yine ateşe yaklaşmasından hareketle Hayali Ruh'a sahip olmadıklarını düşünmektedir.⁵⁹¹ Hissi ve Hayali Ruh hayvanlarda bulunsa da insanlarda bu ruh daha kuvvetli şekilde bulunmaktadır çünkü insanlara bu ruhların verilişinin üstün bir hedefi bulunmaktadır. Hayvanlarda ise sadece barınma ve korunma gibi yaşamsal olaylar için kullanılmaktadırlar. Üçüncü mertebede çocuk ve hayvanlarda bulunmayıp aklen olgunlaşmış insanlarda bulunan Akli Ruh yer almaktadır. Gözün gördüğü şeyin boyutu konusunda yanılsamayı Akli Ruh engellemektedir. Ğazzālī'nin tabiri ile “bu ruhun algıları küllī, zaruri bilgilerdir.” Dördüncü aşamada Fıtri Ruh vardır. Fıtri Ruh akli ilimleri, analiz etme, birleştirme, yeni bilgiler oluşturma gibi daha üstün ve sonsuz yeteneklere sahiptir. Son mertebe olan beşinci mertebe ise Melekūt Âlemi ile irtibata geçebilecek derecede kendini geliştirmiş evliyalara ve peygamberlere mahsus kutsi peygamberlik ruhudur. Akli ve Fikri ruhların ulaşamayacağı rabbani bilgilere, ahirete ilişkin hükümlere, geleceğe dair gaybi bilgilere bu ruha sahip kişiler ulaşabilmektedir. Ğazzālī bu ruha ait bilgisini Şuara Suresi'ndeki şu ayete dayandırmaktadır: “İşte böylece sana da kendi buyruğumuzla bir ruh (Kur'ān) vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmiyordun; ama şimdi onu, dilediğimiz kullarımızı sayesinde doğruya erdirdiğimiz bir ışık kıldık. Hiç şüphe yok ki sen doğru yolu göstermektesin.”⁵⁹²

Ğazzālī'nin Şehadet Âlemi'nin, Melekūt Âlemi'nin misali hükmünde olduğuna dair düşüncesini Nur Suresi, otuz beşinci ayeti ile temellendirmiştir. “Allah göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûrunun misali, içinde kandil bulunan bir kandilliktir. Kandil bir

⁵⁹¹ Ğazzālī bu noktayı açıklarken köpeğin biri tarafından dövüldüğünde o kişiyi tehlikeli olarak hatırlayıp tekrardan yanına gitmemesini örnek göstermektedir. Ğazzālī, *Mişkātu'l-Envār*, s. 66.

⁵⁹² Ğazzālī, *Mişkātu'l-Envār*, s. 67. Şuara Suresi (26/ 52. Ayet)

cam içindedir, cam inciye andıran bir yıldızdır; (bu kandil) doğuya da batıya da ait olmayan, yağı neredeyse ateş dokunmasa bile ışık veren mübarek bir zeytin ağacından yakılır. Nûr üstüne nûr. Allah nûruna dilediğini kavuşturur. Allah insanlar için misaller veriyor, Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir.” ayetindeki nesneler ruhun aşamalarının Şehadet Âlemi'ndeki misalleridir.⁵⁹³ Ğazzālî'ye göre bu ayette bahsi geçen mişkât (kandil), misbâh (lamba), zücade (cam), şecer (ağaç), zeyt (zeytinyağı), Melekût Âlemi'nin Şehadet Âlemi'ndeki misallerini işaret etmektedir. Ğazzālî ruhu kalp içindeki boşluklarda bulunun tüm bedene yayılan latif bir cisim olarak tanımlamaktadır. İnsanın beş duyusunun çalışması da ona göre ruhun ilgili organa yayılması ile mümkün olmaktadır. Bu âlemde evi aydınlatan lambanın görevine benzeyen ruh diğer âlem için ise belli belirsiz bir ışık dalgası hükmündedir. Ruhun ikinci manası ise Kur'ân-ı Kerîm'de İsra Suresi'nde “De ki: Ruh, rabbimin emrindendir” geçmektedir. İkinci anlamdaki ruhu açıklamak da anlamak da Ğazzālî'ye göre mümkün değildir.⁵⁹⁴ İnsan nurlarının kulak, göz ve burundan çıktığını düşünen Ğazzālî bunun hissedilen ruha işaret ettiğini söylemektedir. Hissedilen ruhun Şehadet Âlemi'ndeki karşılığı kandildir. Çünkü lambada (mişkatta) da ateşin bir ruhun çıkışı gibi çıkışı mevcuttur. Hayali ruh mertebesinin Şehadet Âlemi'ndeki karşılığı Ğazzālî'ye göre ayette geçen camdır. Cam özü itibarıyla parlak değildir ama zamanla inceliyor geçirgen bir yapıya sahip olmuştur. İnsanın hayali ruhu da başta mat ve işlevsiz iken zamanla Aklî Bilgiler'i geçirir hale gelir, cam gibi şeffaflaşır, nuru engellemeden geçirir hale gelir ve onu korur. Fikri Ruh'un Şehadet Âlemi'ndeki karşılığı ağaçtır. Fikri Ruh bir çekirdeğin filizlenip dallara ayrılması ve sonunda meyve vermesi ile benzer özellik taşımaktadır. Bu ağaç Ğazzālî'ye göre herhangi bir ağaç değil zeytinyağını oluşturacak doğuya batıya dallar uzamış zeytin ağacı olabilir.⁵⁹⁵ Beşinci ruh mertebesi olan kutsi peygamberlik ruhunun

⁵⁹³ Ğazzālî, *Miškātu'l-Envâr*, s. 31.

⁵⁹⁴ Ğazzālî, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dîn*, cilt. 6, s. 8. İsra Suresi (17/ 85. Ayet)

⁵⁹⁵ Ğazzālî, *Miškātu'l-Envâr*, s. 71.

Şehadet Âlemi’ndeki karşılığı zeytinyağıdır. Yağ o kadar özlüdür ki nerede ise kendi kendine ateş alır. Ayrıca O ayet’i-kerimedeki nuru saçan ıradan (sirac) âleme ışık saçan kutsi peygamberlerin kastedildiğini düşünmektedir. Bu nur âlemde yayılırken basamak basamak karşısındaki kişinin aklı durumuna göre yayılır. Söz konusu bu beş ruha ait nurlar tıpkı yağ lambasında olduğu gibi iç içe katmanlar şeklinde oldukları için Ğazzālî’ye göre ayette geçen nur üstüne nur benzetmesi buna uygundur.⁵⁹⁶ Rûyâ konusunun anlaşılmasında manevi âlemle bağ sağladığı düşünülen bu ayet pek çok âlim tarafından delil olarak gösterilmiştir. Rûyâda ve uyanıkken kişinin Melekût Âlemi ile bağ kurabilmesi kişinin manevi ruh hali ile dorudan bağlantılı görülmüştür. Ğazzālî “veliler arasında az daha peygamberin yardımına muhtaç olmadan nuru parlayan kimseler vardır. Peygamberler arasında da hemen hemen meleklerin yardımına muhtaç olmayan nebiler vardır.” ifadesi ile aklı çaba olmaksızın ilahi hikmete muhatap olunacağına dair kanaatini vurgulamaktadır. Rûyânın daha üst merhalesi olarak görülen vahiy ve vahiye oranla daha az güvenilir olan ilham Ğazzālî’ye göre kişisel bilgi ile ulaşılacak aşamalar değildir. Ğazzālî basiret sahibi insanların en yüksek nura en yakın kişiler olduğunu söylemektedir. Nurun kaynağı ise şüphesiz yüce yaratıcıdır.⁵⁹⁷ Allah’ın nuru zatı ile kaim iken onun nurundan istifade ederek nurlananlardaki nur gayri ile kaimdir. Yani bu nuru geçici olarak emanet almışlardır.⁵⁹⁸ Nur’u açığa çıkarabilecek kişiler bu Nur’a sahip olma derecelerine göre gaybi bilgilere ulaşma imkanı bulmuş olmaktadır. Kişilerin rûyâları be rûyâda aldıkları bilgiler de sahip oldukları nur derecesince doğru ve bilgilendirici nitelikte olmaktadır. Nur’a en üst düzeyde sahip olan peygamberin durumu ve aldığı vahyin mahiyeti Ğazzālî’de rûyâ kavramının anlaşılmasına yardımcı olacağı için bu konuda bilgi verilmesi uygun görülmüştür.

⁵⁹⁶ Ğazzālî, *Mişkâtü’l-Envâr*, ss. 71-72..

⁵⁹⁷ Ğazzālî’nin “Nur” kavramı ile Fârâbî ve Kindî’de bulunan “Akıl” kavramının benzerliğine dikkat etmek gerekmektedir. Bu konu ayrıca mukayese bölümünde ele alınacaktır. Ğazzālî, *Mişkâtü’l-Envâr*, ss. 33-34.

⁵⁹⁸ Ğazzālî, *Mişkâtü’l-Envâr*, s. 36.

1.3.4. Ğazzālī’de Nübüvvat ve Vahiy

Ğazzālī’nin zihnindeki peygamber ve vahiy ve dolayısıyla rüyā algısını anlamak için bu düşüncenin temelinde olan varlık sınıflarına bakmakta fayda vardır. Ğazzālī varlığı çeşitli mertebelere ayırmış ve bunu birkaç eserinde farklı örneklerle tekrar tekrar ele almıştır.⁵⁹⁹ Ğazzālī varlığı; Zati (el-Vucudu’l-zati), Hissi (el-Vucudu’l-hissi), Hayali (eş-Vucudu’l-hayali), Akli (el-Vucudu’l-akli) ve Varlığa Benzeyen Varlık (el-vucudu’l-şibhi) olmak üzere beş kısma ayırmaktadır. Varlığın birinci kısmı zati varlıktır. Zati Varlık duyular ve aklın topladığı bilgilerin idrak sayesinde anlaşılması ile bilinir. Ğazzālī bunu doğadaki varlıklar olarak örneklendirmektedir. Hissi Varlık gözümüzde canlandırdığımız sadece bize ait varlıktır. Ğazzālī, hissi varlığı açıklamak için Meryem Suresi’nde geçen “Onlarla kendi arasına bir perde çekmişti. Derken, ona ruhumuzu gönderdik; ruh ona tam bir insan şeklinde göründü.”⁶⁰⁰ ruhun görünmesi meselesini örnek olarak vermiştir. İnsanın rüyāda veya baygınlık veya hastalık halinde gerçekmiş gibi hissettiği gördüğü nesneler, olaylar Hissi Varlık olarak mevcuttur gerçekte yoktur. Peygamberlerin uyanıkken Melekût Âlemi’ni görmeleri de bu varlık türüne ait bir durumdur.⁶⁰¹ Hayali Varlık, görme dışındaki duyu organları vasıtasıyla zihinde oluşan, istendiğinde zihinde tekrar canlandırılabilen imaja ait varlıktır. Gözümüzü kapatınca bir hayvan şekli düşünmek buna örnektir.⁶⁰² Akli Varlık, eşyanın hakikatini içeren varlık türüdür.⁶⁰³ Ğazzālī zihinde hayali varlık olarak bulunan dokunma duyusunun asıl amacını tutma olduğunu zihin Akli Varlık olarak bilir

⁵⁹⁹ Ğazzālī’nin Faysal’u Tefrika isimli eserinde daha ayrıntılı ve örnekli açıklamaları mevcuttur. Ğazzālī, *Fayşalu’t-Tefriqa Beyne’l-İslām ve’z-Zendeqa*, çev:Süleyman Uludağ, İstanbul , Dergah Yayınları, 2016.

⁶⁰⁰ Meryem Suresi (19/17).

⁶⁰¹ Ğazzālī’nin diğer bir örneği ise ateşten oluşmuş bir noktanın hızla hareket ettirilmesi ile oluşan şekillerin durumu ile ilgilidir. Gerçek âlemde bu oluşan şekiller yoktur onlar sadece hissi varlık olarak mevcuttur. Ğazzālī, *Fayşalu’t-Tefriqa Beyne’l-İslām ve’z-Zendeqa*, s. 31.

⁶⁰² Ğazzālī Hissi ve Hayali varlığın daha iyi anlaşılması için ayın aynada görülmesi örneğini de vermiştir. Ayın aynadaki görüntüsü hissi varlık iken bu görüntünün daha zora zihinde tekrar hatırlanacak şekilde kayıt olması ise hayali varlığa örnektir azzālī, *Fayşalu’t-Tefriqa Beyne’l-İslām ve’z-Zendeqa*, ss. 31-32.

⁶⁰³ Ğazzālī’nin açıklaması ile “Akıl bu şeyin dış âlemdeki varlığını his ve hayaldeki suretini hiç nazarı irtibata almaksızın mücerred mana cihetini kavrar”. Ğazzālī, *Fayşalu’t-Tefriqa Beyne’l-İslām ve’z-Zendeqa*, s. 31.

demektedir.”Allah Te‘ala Adem’in çamurunu kırk gün eliyle yoğurdu buyurmuştur.”⁶⁰⁴ Hayali olarak düşünüldüğünde insandaki yoğurma fiili zannedilebilecek bu işlem Akli varlık sahasında yorumlandığında oluşturma manasında algılanacaktır. Son olarak Şibhi (varlığa benzeyen varlık) Ğazzālî’ye göre öfke, sevinç, arzu gibi duygularımızı oluşturan varlıktır. Bu varlıkların bizatihi varlığı yoktur.⁶⁰⁵

Varlığın beş mertebesini bilmeyen kişiler Ğazzālî’ye göre kendileri gibi inanmayan kişileri peygamberi tekzip etmekle suçlamaktan çekinmemişlerdir. Oysa varlığın beş mertebesinden birini dahi kabul etmiş bir kişiye tekzipçi demek yanlıştır.⁶⁰⁶ İnsanın erişebileceği en yüce mertebe peygamberlik mertebesidir. Peygamberler Allah’ın inayeti ve lütfu sayesinde çalışıp yorulmadan, zaman harcamadan keşif yolu ile diğer insanların ulaşamayacağı mertebeye çıkarlar.⁶⁰⁷

Nübüvvetin en önemli delillerinden birisi de vahiydir. Ğazzālî vahyin pek çok çeşidinin olduğunu belirtmektedir.⁶⁰⁸ Bilgiyi anlama konusunda Ğazzālî insanları üç kısma ayırmaktadır. Bu kısımlardan ilkinin kendiliğinden bilgiyi edinebilen insanlardır. İkinci kısım birisi öğrettiği takdirde öğrenen kısımdır. Son kısım ise hiçbir şekilde öğrenemeyen ve uyarıları da anlamayan kısımdır. Ğazzālî, rüyaları anlama yeteneğini de sağlayan aklın insanlara farklı miktarlarda dağıtıldığını hadislerle dayandırarak anlatmaktadır.⁶⁰⁹ Vahyin varlığı, birinci sınıfta yer alan insanların anlayabileceği bir bilgidir. Bu aşama rüyânın doğrudan vereceği anlamala görüldüğü rüyâ aşamasıdır.

⁶⁰⁴ Ğazzālî, *Fayşalu’t-Tefriqa Beyne’l-İslâm ve’z-Zendeqa*, s. 34. Bkz. Taberî, Tefsir, III, 306.

⁶⁰⁵ Ğazzālî, *Fayşalu’t-Tefriqa Beyne’l-İslâm ve’z-Zendeqa*, ss. 21-22.

⁶⁰⁶ Ğazzālî, *Fayşalu’t-Tefriqa Beyne’l-İslâm ve’z-Zendeqa*, s. 30.

⁶⁰⁷ Ğazzālî, *İhyâ’u ‘Ulûmi’d-Dîn*, cilt. 6, s. 18.

⁶⁰⁸ Ğazzālî’nin Eş’ari ekole mensup olduğu zamanlardaki vahiy algısının, Sufi düşünceye sahip olduğu ileri yaşlarında değişiklik göstermektedir. Bu sebeple eserlerinde yer yer farklı söylemler bulunmaktadır. Halil İbrahim Dünder, “Ğazzālî’nin Vahiy Anlayışı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21, 36, 2016, ss. 187-193.

⁶⁰⁹ " İbn Mihber, Hâkim-i Tirmizî, en-Nevadir, Abdullah b. Selâm (radiyallahü anh) , son kısmında Arş’ın büyüklüğüne dair malûmat bulunan şu hadîsi Rasûlullah’tan nakleder: Ğazzālî, *İhyâ’u ‘Ulûmi’d-Dîn*, cilt 1, s. 324.

Ğazzālī delile bağılı olmadan kendiliğinden kalbe melek vasıtasıyla verilen bilgiye “ilham” demektedir. Vahiyde ise melek peygambere görülür bu yönüyle ilhamdan üstündür.⁶¹⁰ Vahyi alan peygamber hem ilhama, hem de ilme bir anda ulaşmış olur.⁶¹¹ Peygamberlerin sahip olduğu bu mertebeyi anlamayanlara açıklamak için Ğazzālī körün, renklere karşı olan durumunu delil olarak getirmektedir. Nasıl ki gözü doğuştan görmeyen birine anlatarak renklerin bilgisini aktarmak mümkün değilse bilgi basamaklarında yükselememiş kişiler de peygamberlerin sahip olduğu bilgi aşamalarını aktarmak mümkün değildir. Ğazzālī’nin peygamberliğin varlığını ispat için verdiği örnekler insan aklına uygun örneklerdir.⁶¹²

Vahyi alan organın kalp olduğuna dair fikri daha sonra vahyi alanın akıl ve ruh olduğu yönünde değişim göstermiştir.⁶¹³ Bu da aslında Kelām çizgisinden felsefe çizgisine geçişine büyük bir örnektir. Ğazzālī’nin vahye ve nübüvvete bakışı onun rüyā kavramına bakışı hakkında bilgi verdiği için bu konu ayrıntıya girilerek verilmiştir. Ğazzālī’ye göre vahiy ve ilham, rüyānın yoğun ve doğru halinin bir sonucu olarak

Melekler şöyle derler: - Ey rabbimiz! Arşından daha büyük birşey yarattın mı? - Evet, Akıllı yarattım. - Akıl’ın kıymetine ulaşan nedir? - Heyhat! Hiç kimse bunun bilgisine sahip değildir. Ey meleklerim! Acaba sizde, kum tanelerinin adedini bildiren bir ilim var mı? - Hayır! - İşte ben, kumların adedi gibi akılları da çeşitli dereceler halinde yarattım. İnsanların kimisine bir kum tanesi kadar verdim. Kimisine iki, kimisine üç, kimisine dört ve kimisine bir ölçek, kimisine bir çuval, kimisine de bunlardan daha fazla."

⁶¹⁰ Herhangi bir beşer ile Allah’ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip, izni ile, dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir. Muhakkak ki O çok yücedir, engin hikmet sahibidir.” Şura Sûresi (42/ 51.Ayet) “Ğazzālī, *İhyā’u ‘Ulūmi’d-Dīn*, cilt. 6, s. 42.

⁶¹¹ Ğazzālī, *İhyā’u ‘Ulūmi’d-Dīn*, cilt. 6, s. 44.

⁶¹² Delillendirmelerine devam eden Ğazzālī peygamberlik ile astronomide ulaşılamayan bilgiler arasında bir bağ kurmaya çalışmıştır. O’na göre astronomik bir olay bin yılda bir olan bir olayı akıl ile anlamak mümkün değildir çünkü bu olaya dair bilgi insan kökenli değildir. Benzer şekilde peygamberlik de vardır ve bu onun mümkün olduğunun delilidir. Günümüz astronomik bilgileri ile bakınca bu örnekleme pek uygun görünmese de Ğazzālī o günün bilgisi ile bu örneklemeyi uygun bulmuştur. Günümüz teknolojisi ile yapılan hesaplamalar sayesinde yıllar sonrasına ait gök cisimleri hareketleri bilinmektedir. Ayrıntılı bir makale için bkz. Punturo, Di Fiore vd., “The Einstein Telescope: A third-generation gravitational wave observatory”, *Classical and Quantum Gravity*, 2010, s. 4-13.

Diğer bir örnekte, babasının tıp bilgisine ve deneyimine yıllarca şahit olan bir evladın kendisi hastalandığında babasının yaptığı ilacı acı olması sebebiyle içmemesinin ne kadar saçma olacağı ele alınmıştır. Ğazzālī, *El-Munqid’u Mine’d-Dalāl*, s. 65. Benzer şekilde müşrikler de yıllarca en güvendikleri insan olan Hz Muhammed (s.a.v.)’e dini vecibeleri olan haramları yasaklayan bir din getirdiğini söylediğinde, sonunda kazanancıkları mükafatı gözardı ederek onu yalancı olarak nitelendirmişlerdi. Ğazzālī, *İhyā’u ‘Ulūmi’d-Dīn*, cilt. 6, s. 44.

⁶¹³ Dünder, “Ğazzālī’nin Vahiy Anlayışı”, s. 195.

ortaya çıkmaktadır. Ğazzālî'nin felsefinde rûyâ konusunun anlaşılmasına ışık tutacak kavramlar verildikten sonra asıl araştırma konumuz olan rûyâ kavramının ayrıntılarına girmek gerekmektedir.

1.3.5. Ğazzālî 'de Rûyâ

Ğazzālî rûyânın içinde olduğu uykuyu “hassaların sükûnete kavuşması ve mülk âleminden herhangi bir şeyi kalbe getirmemesi”⁶¹⁴ olarak tarif etmektedir. Uyku ve ölüm birbirine benzeyen iki kavramdır. Kur’ân-ı Kerîm’de uyku ile ölümün beraber kullanıldığı çeşitli ayetler vardır. Ğazzālî “Allah, ölüm vakitleri geldiğinde insanları vefat ettirir, ölmeyenleri de uykularında ölmüş gibi yapar. Ölümüne hükmettiklerini tutar, diğerlerini ise belli bir süreye kadar (hayata) salar. Kuşkusuz bunda iyice düşünenler için dersler vardır.”⁶¹⁵ ayetini buna örnek olarak vermiştir. Ğazzālî bu ayetlerden yola çıkarak uykudaki halin uyanık hale göre durumunu, haşr olan kişinin dünyadaki halindeki durumuna benzetmiştir. O’na göre her ne kadar benzeseler de uyku ve ölüm arasındaki benzerlik zayıftır.⁶¹⁶ Uyku kalp aynasındaki perdeyi sadece bir anlığına aralarken ve ölümde perde tamamen kalkmaktadır ve de insanda normalde sahip olmadığı bir gözü açılmaktadır. Ğazzālî Lokman Hekim’in oğluna nasihatı olan “Ey oğlum! Eğer sen ölümden şüphe ediyorsan uyuma” sözünü örnek göstererek ölüm ve yeniden dirilmeden şüphe edenlere de uykuyu örnek göstermiştir.⁶¹⁷

Uyurken insanın beş duyusu işlem yapmaz haldedir. Bu nedenle uyurken dünya ile meşguliyeti olmayan kişinin rûyâda gördükleri aklında yer etmektedir.⁶¹⁸ İman ve sahih(sadık) rûyâ birbiri ile doğrudan ilişkilidir. İman, Ğazzālî’ye göre Allah’ın bir lütuf olarak insanların kalbine koymuş olduğu bir nurdur. Rûyâ sayesinde Allah, insanın

⁶¹⁴ Ğazzālî, *İhyâ’u ‘Ulûmi’d-Dîn*, cilt. 6, s. 347.

⁶¹⁵ Ğazzālî, *İhyâ’u ‘Ulûmi’d-Dîn*, cilt. 3, s. 54. Zümer Sûresi (39/ 42. Ayet) , En’am Sûresi (6/ 59. Ayet).

⁶¹⁶ Ğazzālî, *İhyâ’u ‘Ulûmi’d-Dîn*, cilt 10, s. 343

⁶¹⁷ Ğazzālî, *İhyâ’u ‘Ulûmi’d-Dîn*, cilt 3, s. 54.

⁶¹⁸ Ğazzālî, *İhyâ’u ‘Ulûmi’d-Dîn*, cilt. 6, s. 347.

Melekût Âlemi'ne olan imanını arttırır.⁶¹⁹ İman nurunun insanın kalbine gelmesine çeşitli olaylar sebep olabilir. Nur bazen kendiliğinden insanın kalbine gelir bazen inançlı bir insanla sohbet edilirken kalbe gelebilir. Bazen de iman rüyalar vasıtası ile kişinin kalbine işleyebilir.⁶²⁰ Gazzālī rüyaları iman ile doğrudan ilişkili bulmaktadır.

Peygambere ait vahiy mucizesi, veli kişilere ait ilham, uyku ile benzerlikler taşıdığı için beraber ele alınacaktır. Gazzālī rüyayı peygamberliğin ve vahyin ispatında delil olarak da kullanmaktadır. Verdiği örnekte baygın halde yatan bir kişinin gelecekte haber vereceğine diğer insanları inandırmanın mümkün olmayacağını söylemektedir. Ek olarak uykunun da baygın halde yatış olduğunu ve kişilerin rüyasında bazen gelecekte olacakları gördüklerini ve buna çoğu kişiyi inandığını örneğine eklemektedir. Uyku halinde kişinin görebilmek için göze işitmek için kulağa ihtiyacı yoktur.⁶²¹

Gazzālī, *Miškātu'l-Envār* isimli kitabında peygamberlerin uyanırken dahi Melekût Âlemi'nden haber alabilecek mertebede Akli olarak basiret sahibi olduklarını belirtmektedir. Gazzālī'ye göre nasıl ki uykuda görülen rüyayı tabir etmek gerekirse, uyanırken yaşanana bu olayda da yorum yapmak gerekmektedir. Bu da Gazzālī'nin rüyâ tabirine verdiği önemi göstermektedir. Örnekte emekleyerek cennete girilmesi kişinin dünya ile mücadelesinde zor da olsa ahreti kazanma konusunda galip geldiğini ve yavaş da olsa cennete doğru ilerlediğini simgelerle görünmüş halidir.⁶²² Sadık rüyâ nasıl ki peygamberliğin kırk altı cüzünden bir parça ise uyanık iken Melekût Âlemi'nden bilgi

⁶¹⁹ Gazzālī, *İhyâ'u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt. 10, s. 342.

⁶²⁰ Gazzālī, *Fayṣalu't-Tefriqa Beyne'l-İslām ve'z-Zendeqa*, s. 56.

⁶²¹ Nasıl ki akıl insanoğlunun geçirdiği aşamalardan biridir ve bu aşamalarda kişi Akıla dayanan fakat duyularla algılanamayan pek çok şeyi görebildiği bir göz (basiret) elde ederse aynı şekilde peygamberlik de kişinin nurani bir göz elde ettiği bir aşamadan ibarettir ki onun bu nurunda gayb âlemi ve Akıl'ın idrak ettiği şeyler görülebilir hale gelir. Gazzālī, *El-Munqid'u Mine'd-Dalāl*, s. 49.

⁶²² Gazzālī, *Miškātu'l-Envār*, ss. 64-65.

alınması Ğazzālî'ye göre peygamberlik cüzleri arasında nerede ise üçte birlik yere sahiptir.⁶²³

Sadece mucize ile hüküm sahibi olması Ğazzālî'ye göre peygamberin hayal gördüğüne ya da yaşadığı olayın sihir olduğuna dair bir hissiyat verebilmektedir.⁶²⁴ Bu sebeple mucizeyi destekleyen sadık rüyalar görmesi peygamberin kendi bilgisine olan güvenini de arttıran bir role sahiptir. Ğazzālî uykuda iken idrakın açık olmasının peygamberlik denizinden bir damla olarak insanlarda bulunduğunu belirtmektedir.

Kişi öldüğü zaman beden bu dünyadan ayrılmaktadır. Cismani varlıkları gören gözler artık onun bedenini görmez. O kişiye hayatı boyunca eşlik etmiş olan ruhu ise ölümsüzdür. Kaf Suresi'nde yer alan “Şimdi (gözündeki) perdeni kaldırdık. Bugün artık gözün pek keskindir”⁶²⁵ hükmüne uygun olarak gerçeği görmesine engel olan perde kalkmaktadır. Nefsi olarak dünyaya şehvet ve öfkesine bağlı kişilerde kalpler üzerinde Melekût Âlemi'ni görmeye engel bir perde vardır. Ğazzālî'ye göre o ruhu görmek yani rüyalarında gerçeği görebilecek şekilde perdenin kalkması ancak kalp gözü açık olan insanlara nasip olmaktadır. Peygamberlerin kalbindeki bu perde daha dünyada iken kalkmış olduğu için ölen kişilerin hallerini görmeleri de mümkün olmaktadır.⁶²⁶ Peygamberler gibi olmasa da kişi kendi nefsi terbiyesini sağlayarak bu perdenin kalkması için çabalarsa uyanıkken olmasa dahi en azından uykuda gördüğü rüyalar Melekût Âlemi'nden bilgiler içermeye başlayabilecektir. Bu aşamada kalpteki perdenin kalkmasını sağlayacak nefsi terbiyenin mahiyeti hakkında Ğazzālî'nin fikirlerini öğrenmek önem arz etmektedir.

⁶²³ Ğazzālî, *Miškātu'l-Envār*, ss. 64-65. Ğazzālî, *El-Munqid'u Mine'd-Dalāl*, s. 51. Kitapta hadis kaynağı belirtilmemiştir. Hadis'i-şerif kaynağı: Buhari, Ta'bir 4; Muvatta, 1, (2, 956) Ğazzālî bu delili sıklıkla kullanmıştır.

⁶²⁴ Ğazzālî, *El-Munqid'u Mine'd-Dalāl*, s. 51.

⁶²⁵ Kaf Suresi (50/22).

⁶²⁶ Ğazzālî, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt 10, s. 341.

1.3.6. Ğazzālī ‘de Nefis Terbiyesi ve Rūyā İlişkisi

Ğazzālī kişini rūyāsının sadık rūyā olması için nefsinin terbiye edilmiş olması gerektiğinin eserlerinde vurgulamaktadır. Nefis terbiye ahiret hayatında mutluluğun da şartı olması sebebiyle Ğazzālī felsefesinde temel konumundadır. Bu nedenle onun zihnindeki rūyā kavramını anlamak için iman, nefis ve nefis terbiyesi kavramlarını da açıklayarak rūyā ile beraber ele almak faydalı olacaktır.

Kalp içinde hakikatlerin bulunduğu bir ayna gibidir. Gelmiş gelecek her şeyin yazıldığı Levh’i-Mahfuz’daki manalar eğer kalp aynası parlak ve kalp gözü açık olursa kişinin kalbine sirayet edebilmektedir.⁶²⁷

İman konusu kalp ile direk ve dolayısı ile rūyāların mahiyeti doğrudan irtibatlıdır. Kalp imanın derecesine göre meziyetlerini gösterebilmekte gaybi bilgilere ulaşma imkânı bulabilmektedir. Ğazzālī imanı bu nedenle üç kısma ayırmıştır. Birinci kısımda halkın genelinde bulunan taklidi iman vardır. Bu en alt seviyedeki imandır. Birinci kısımdaki imana sahip olan avam kendisine güvendiği akraba ve yakınlarının öğütlemesi sebebiyle ya da onlardan gördüğü şekliyle aynen iman eder.⁶²⁸ Her ne kadar Müslümanlık için kurtarıcı olsa da hükmü geçen dinlere inanan kişilerin çocukları anne ve babalarının dinini taklit ederek hataya düşmüş olmaktadır. Ğazzālī, İhyā’u ‘Ulūmi’-d-Dīn, adlı eserinin ilerleyen kısımlarında katıksız taklit eden kişilere cahil demektedir.⁶²⁹ Bu iki iman basamağından çok yüksekte olan asıl insanda olması gereken iman ariflerin

⁶²⁷ Örneğin insanlar içinden taharetli uyuyan, salih imanlı, doğru sözlü olanlar mükāşefe yolu ile rūyāda Melekūt Âlemi’ni müşahade edebilmektedirler. Ğazzālī, *İhyā’u ‘Ulūmi’-d-Dīn*, cilt. 6, s. 40.

⁶²⁸ Bu iman Ğazzālī’ye göre ahirette kurtuluşu için kişiye yeterlidir ve kişiyi “ashâb-ı yemin” sınıfına yerleştirir. Ğazzālī, *İhyā’u ‘Ulūmi’-d-Dīn*, cilt. 6, s. 40.

⁶²⁹ . Avamın imanı olan alt kısma yakın olan fakat ikinci kısımda yer alan iman Kelām ehlinin de dahil olduğu delile dayalı imandır. Sadece akıla dayalı iman eden Akıl’ı ile sünnet ve Ku’an’ı anlayabileceğini düşünenler de Ğazzālī’ye göre hata üzeredirler. Ğazzālī, *İhyā’u ‘Ulūmi’-d-Dīn*, cilt. 6, s. 40

imanıdır. Ariflerin imanına sahip olanlar “mukarreb” olarak nitelendirilir ve keşf yolu ile Melekût Âlemi'ni tanıma derecesine erişmiş kişilerden olurlar.⁶³⁰

İnsanın duyuları onun Melekût Âlemi'nden kalbine yansımalar olmasına engel teşkil etmektedir. Ğazzālī, bu nedenle aslında uyanıkken de meydana gelen yansımaların, uyku halinde iken yani duyular faaliyet göstermezken daha kalıcı olduğunu belirtmektedir. Uyku halindeki insanın kalbine, kalp aynasının parlaklığı dercesinde Levh'i-Mahfuz'dan bazı olaylar yansır. Ğazzālī'ye göre “Levh, ilim resimlerinin aynasıdır.”⁶³¹ Bu yansımalar yine kişinin nefisini terbiyesi boyutunda farklı özelliklere sahip olabilmektedir. Örneğin kimisinde bir şimşek çakması gibi ani ve kısa kimisinde daha uzun süreli yansımalar oluşmaktadır.⁶³² Yansımaların hatırlanması hayal sayesinde olur. Bu sebeple yansımalar hatırdan aynen değil misalleriyle kalır. Ğazzālī bu misallere örnek olarak rüyâda mühür görmenin bir şeyi men etmek anlamında bir misal olduğunu belirtmektedir. Ğazzālī bu misallerin çözümlenmesini tâlīm ilmine vakıf kişilerin yapabileceğini söylemektedir.⁶³³ Perdenin kalpten kalkması ile kişiye keşf kapıları açılmış olur. Hz Muhammed'in Mekke'nin fethini rüyâsında görmesi ve bunun daha sonra Fetih Suresi'nde inzal olması da Hz Muhammed'in kalp gözünün açıklığına delalet etmektedir.⁶³⁴ Ğazzālī'ye göre sahabe ve evliyalar arasında kalp gözleri aralanmış kişiler Melekût Âlemi'nden gelen yansımalarla göre hayatlarını

⁶³⁰ Ğazzālī iman derecelerini açıklamak için bir kişinin evde olup olmadığını anlamak üzerine yapılanları anlattığı örneğe başvurmaktadır. İlk iman derecesinde kişinin evde olduğunu güvendiği birinden duyup inananlar yer alır. Yakınlarının yanılma ihtimali olduğu için kişi her ne kadar güvense de bu iman kusursuz değildir. İkinci derecede evin kapısını dinleyerek içeriden o kişinin sesinin geldiğini duyarak inananlar yer alır. Bu iman içerideki sesin taklid edilme ihtimali düşünülmemiş olduğu için eksiktir. Ariflerin derecesi olan üçüncü derecede ise kendisi direk içeri girerek o kişiyi varlığını görerek buna inanır. Ğazzālī, ariflerin de imanının kendi içerisine değiştiğini kimisinin evdeki kişiyi karanlıkta gören gibi, kimisinin gün ışığında gören gibi olabileceğine de belirtmiştir. Akli ve Şer'i bilgileri beraber kullanan kişi bu iman mertebesine çıkabilecektir. Ğazzālī bu noktada şer'i ilim ile Akıl'ı ilmin uyuşmayacağını düşünenleri “basiret körlüğü” yaşayan kişiler olarak nitelendirmektedir. Ğazzālī, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt. 6, ss. 36- 40.

⁶³¹ Ğazzālī, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt. 6, s. 27.

⁶³² Ğazzālī, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt. 10, ss. 342, 343.

⁶³³ Ğazzālī, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt. 10, s. 343

⁶³⁴ Ğazzālī, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt. 10, s. 341. Bkz. Fetih Suresi (48/ 27.Ayet) Sure Allah, resulüne gerçeğe uygun rüyâsında doğruyu bildirmiştir.

yönlendirmişlerdir. Hz Muhammed'in en yakın dostu olan Hz Ebu Bekir keşf halinde gördükleri sebebiyle ecelinin geldiğine vakıf olup hastalığının tedavisini bırakmıştır. Keşf ile amel eden veli kişilerin yaşadığı pek çok örneği Ġazzālī'nin *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, eserinde bulmak mümkündür.⁶³⁵

Melekūt Ālemi'nden bilgiler almak her insanın ulaşabileceği bir durum değildir. Kalp aynasında Levh'i-Mahfuz'daki suretler yansımıyorsa Ġazzālī bunun beş sebebi olabileceğini söylemektedir. İlk sebep kalbin bu konuda henüz eksik ve olgunlaşmamış olmasıdır. İkinci sebep suretlerin kişinin nefsinin kötü arzularına uyması sebebiyle bulanıklaşmasıdır. Üçüncü sebep aynanın doğru şekilde surete dönük olmamasıdır. Bu kişinin içten bir şekilde kalbinin Allah'a yönelmesi gerektiği anlamına gelir. Dördüncü sebep ayna ve suret arasında nefsi düşkünlüklerden dolayı oluşan perdenin engel teşkil etmesidir. Kişinin bu perdeyi kaldırmak için taklidi imanı bırakıp tahkiki imanı yaşaması gerekmektedir.⁶³⁶ Beşinci ve son sebep kişinin kendini kalbinde suretleri gösterecek bilgiye ve ilime yönlendirmemesidir.⁶³⁷ Ġazzālī'ye göre bu kişilerin ve yalan söyleyen, fesat çıkaran kişilerin rüyalarına itimat edilmemelidir. Ġazzālī diğer yandan nefesine düşkünlüğü sebebiyle kalbi kararmaya başlayan kişinin kendinden umut kesilmemesi gerektiğini de sözlerine eklemektedir. Zira bu kişi tekrar hayırlı işlere yönelip sevap işlerse kalbindeki nur azalmış olsa da kalbindeki kararı silinmiş olacaktır. Ġazzālī böyle bir kalbi buğulu camı buğulu bir lambaya benzemektedir.⁶³⁸ Kişinin rüyasının sahil rüyā olabilmesi o kişinin nefsi terbiyesi ile orantılı bir durumdur. Bu aşamada nefsin ne olduğuna ve nasıl temizleneceği konusuna değinmek gerekmektedir. Ġazzālī nefsi Allah'tan uzaklaştıran ve Allah'a yaklaştıran nefis olmak üzere ikiye ayırmıştır. Allah'tan uzaklaştıran nefis “Senin en şiddetli düşmanın, iki

⁶³⁵ Ġazzālī, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt. 10, s. 346.

⁶³⁶ Ġazzālī, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt. 6, s. 32.

⁶³⁷ Ġazzālī, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt. 6, s. 31.

⁶³⁸ Ġazzālī, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt. 6, s. 30.

yanının (kaburgalarının) arasında bulunan nefstir!”⁶³⁹ hadisinde söz geçen nefistir. Eğer kişi bu nefsine uyarsa nefsi emare-i bi’s-sui (kötülüğü emreden nefis) basamağında kalır. Eğer kişi kendisini Allah’tan uzaklaştırması, şehvete ve öfkeye sevk etmesi sebebiyle nefsini kınarsa nefsi levvame basamağına çıkmış olur. Temiz ve saf anlamda Allah’a yönelmiş kendini gınahtan sakına ve latif olan nefis ise nesin ikinci manasıdır. Ğazzālî’ye göre Kur’ân-ı Kerîm’de geçen adıyla Nefs’i-Mutmainne’dır.⁶⁴⁰ İnsan gönül aynasını parlatırsa kendi içerisinde saklanmış cevheri bulacak Melekût Âlemi’nin kapılarını açarak sahih rüyâlar görecektir. Eğer cevheri aramazsa hayvan ile aynı derecede hatta daha aşağıda kalır ki bu nefsin bahsedilen ilk manasındaki halidir.

Latif olan nefsin görevinin daha iyi anlaşılması için Ğazzālî bedeni, nefsin padişahlık ettiği bir beldeye benzetmiştir. Örnekte bedenin organları, ülkedeki işçiler ve sanatçılar hükmündedir. Kişinin tefekkür etmesi padişaha yani nefse yardımcı vezir hükmündedir. Şehvet bu benzetmede hizmet eden kötü bir köle, öfke ise emniyetten sorumlu memurdur. Padişah veziri dinler ve kölenin kötü nasihatlarından uzak durursa, gerektiğinde köleyi dizginlemek için polisi yardıma çağırırsa köleyi zapt etmek hatta iyi huylu bir hizmetçiye çevirmek mümkün olacaktır. Bu örnekteki latif ve iyi olan nefis (ikinci manadaki) tarafından yönetilen, görevlerin düzgün işlediği bir bedende nefis ahlakı güzelleştirir.

Allah’ın vereceği hidayet nefis terbiyesinde ilk şarttır, ikinci sırada İstikamet (rüşd) gelmektedir ki iyi ameller yapmak anlamına gelmektedir. Üçüncü sırada doğrulama (tasdik) vardır. Tasdik bedenin iradenin yaptıklarına uyması anlamına gelmektedir. Son sırada sağlamlaştırma (te’yid) şartları isteğin gerçekleşebileceği hale

⁶³⁹ en şiddetli düşmanın, iki yanının (kaburgalarının) arasında bulunan nefstir! (Beyhaki’den rivayet edilmiş bir hadis-i şerif). Ğazzālî, *İhyā’u ‘Ulūmi’d-Dîn*, cilt. 6, s. 9. Senin

⁶⁴⁰ Ğazzālî, *İhyā’u ‘Ulūmi’d-Dîn*, cilt. 6, s. 9. "Ey mutmain nefis! Rız olmuştun ve rızaya ermiş olarak dön Rabbine" Fecr Sûresi (89/27-28. Ayetler)

getirmektir. Bu dört şart Ğazzālî'nin nefis terbiyesinde önemli yer tutmaktadır. Kişi dünyada bir yolcu gibi dünyaya bağlanmadan yaşmalıdır.⁶⁴¹

Eğer kişi bu sayılan meziyetlere uygun davranırsa ve şehvetini emri altına sokarsa Ğazzālî'ye göre o kişide “ıffet, kanaatkârlık, sükûnet, zahitlik, vera, takva” gibi güzel sıfatlar ortaya çıkacaktır. Öfkesini zapt eden kişide ise “şecaat, cömertlik, yardıma koşmak, nefsi zapt etmek, sabır ” gibi sıfatlar ortaya çıkacaktır.⁶⁴² Ğazzālî Rad Suresinde geçen “Dikkat ediniz! Allah'ın zikriyle kalpler itminan bulur”⁶⁴³ ayetini de kişinin Allah'ın emirlerine uyduğu oranda mutmain olacağını vurgulamaktadır. Şehvetine yenilen öfkesini dizginleyemeyen kişilerin hallerini açıklarken Ğazzālî Kur'ân-ı Kerîm'de Casiye ve A'raf surelerini delil olarak göstermiştir.⁶⁴⁴ Ğazzālî padişah ve şehir örneğini kötü manadaki nefsi kullanarak, akıl ve beden için de kullanmıştır. Bu örnekte de akıl padişah beden şehir ve nefis ise ilk anlamı ile kötülüğü emreden beden şehrinin düşmanı olarak verilmiştir. Latif nefis ise bu belde kaleleri korumakla görevli kişiler misalindedir. Güvenlik için iyi nefis, kötü nefsi yani düşmanı alt ederse bu latif olan nefsin yaptığı ile övgüye layık bir durum olur. Eğer kaybederse cezası kıyamet gününde acı çekmek olur.⁶⁴⁵

Ğazzālî'ye göre “Allah'ı tanımamak öldürücü bir zehir, nefsin arzularına uyarak ona isyan etmekse kişiyi hasta yapan bir iletir. Buna karşılık Allah'ı tanımak hayat veren bir panzehir, nefsin isteklerine karşı gelerek Hakk'a ibadet etmekse şifa veren bir

⁶⁴¹ Sunar, *İslamda Felsefe ve Fârâbî II* (Fârâbî Sonrası İslam Felsefesi), s. 212.

⁶⁴² Ğazzālî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, cilt. 6, ss. 27-30.

⁶⁴³ Ğazzālî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, cilt. 6, ss. 27-30. Rad Sûresi (13/ 28. Ayet)

⁶⁴⁴ Ğazzālî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, cilt. 6, ss. 13-17. Heva ve nevsini ilâh edinen ve Allah'ın bir bilgiye göre saptırdığı, kulağın ve kalbini mühürlediği, gözünün üstüne de perde çektiği kimseyi gördün mü? (Casiye Suresi 45/23) Dileseydik elbette onu o ayetlerle yükseltirdik, fakat o, yere saplandı ve hevesinin peşine düştü. Onun durumu, tıpkı şu köpeğin durumuna benzer. Üstüne varsan da dilini sarkıtıp solur, bıraksan da dilini sarkıtıp solur. (A'raf Suresi 7/176).

⁶⁴⁵. Allahü teâlâ mallarıyla ve canlarıyla cihad edenleri, derece yönünden oturanlardan üstün kılmıştır. (Nisâ Suresi 4/95) Ğazzālî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, cilt. 6, s. 16

ilaçtır.”⁶⁴⁶ Bu tanımlama Ġazzālî’nin sūfî yönünü de göstermektedir. Melekût Âlemi’ne ulaşmak bu âlemde yani Şehadet Âlemi’nde doğru yolda (sırat’u-mustakim) üzere olmaya bağlıdır. Ġazzālî ariflerin yani sūfî çizgide yaşayarak doğru yoldan ayrılmayanların “mecaz çukurundan, hakikatin zirvesine” çıktıklarını, ariflerin orada yaşadıklarını; “gerçeklik semasına çıktıktan sonra tek gerçekten başka bir varlık görmediklerinde ittifak etmişlerdir.” şeklinde ifade etmiştir.⁶⁴⁷ Bu durum Ġazzālî’ye göre ariflerin miracıdır. Kendisinde makam ve mal sevgisi bulunan kişi gerçek iman zevkini tadamaz. Ġazzālî gerçek iman için kalbin dünyevi kirlere arınması gerektiğini, iman mücadelesi ile kalbin cilalanması gerektiğini, zikirlerle kalbin nurlanması gerektiğini, bu nurun devamlı doğru düşünce ile beslenmesi gerektiğini ve ibadetlerin aksatılmadan yapılması gerektiğini şart olarak saymıştır. Eğer kişi bu şartları tam olarak yerine getirirse kalbi cilalı parlak bir ayna halini alır. Bu durumda Nur Suresi⁶⁴⁸ otuz beşinci ayette geçen ateşe temas etmeden bile alev alacak mertebeye ulaşır ki bu mertebenin en üst hali peygamberlerde mevcuttur. ⁶⁴⁹ Ġazzālî bu yükselmenin sebebini Şehadet Âlemi’nin Melekût Âlemi’ne bir basamak olmasıyla yani iki âlem arasında bir bağ olmasıyla açıklamaktadır. ⁶⁵⁰

Ġazzālî’ye göre Allah’ın rahmeti sayesinde Şehadet Âlemi’ndeki bazı şeyler (ruhun mertebelerinde olduğu gibi) Melekût Âlemi’ndeki bazı şeylere irtibatlıdır. Burada örnek olarak Ġazzālî rüyaları ve onların tabirlerini vermektedir. Tabir, ona göre bir ilimdir ve rüyâda görülen şeylerin dünyadaki bir nesne ile karşılığı bulunmaktadır. Güneş üstün olması ve nur açması yönüyle sultan olarak, ay ışığın kaynağı olmadan dağıtmasıyla vezir olarak, tabir edilmektedir. Ġazzālî bunun dışında da meşayihle ait

⁶⁴⁶ Ġazzālî, *El-Munqid’u Mine’d-Dalâl*, s. 53.

⁶⁴⁷ Ġazzālî, *Miškâtü’l-Envâr*, s. 38.

⁶⁴⁸ Nur Suresi (24/35).

⁶⁴⁹ Ġazzālî, *Fayşalu’t-Tefriqa Beyne’l-İslâm ve’z-Zendeqa*, s. 22.

⁶⁵⁰ Ġazzālî, *Miškâtü’l-Envâr*, s. 52.

çeşitli rüyâ ve tabirlerinden bahsetmiştir. Eserinde benzer örnekleri görmek ve örneklerin ayrıntısını bulmak mümkündür.⁶⁵¹

Ğazzālî dinde sadece batıl yorum yapan Bâtınileri, sadece Zâhirî yorum yapan haşviyelerin yaptıklarını uygun görmemekte Zâhir ve batını birleştiren kişilerin doğru yolu bulan kâmil olacağını düşünmektedir.⁶⁵² Kur’ân-ı Kerîm’de Taha Suresi’nde Allah’ın (c.c) Hz Musa’ya “artık papuçlarını çıkar”⁶⁵³ emri de Ğazzālî’ye göre hem Bâtını hem Zâhirî anlamın beraber yorumlanması gerektiğine bir örnek olarak yorumlanmıştır.

İnsanoğlu yaradılış itibariyle lider olmayı, övülmeyi sevecek, kulluk etmekte isteksiz davranan bir yapıda yaratılmıştır.⁶⁵⁴ Ğazzālî insanın içinde “rabbânî, şeytanî, yırtıcı ve hayvanî” dört sıfatın bulunduğunu bu dördünü denge içerisinde idare edebilen kişinin insan olma vasfını hak ettiğini söylemektedir. İnsan Aklını şehvetini ve öfkesini dengeli kullanacak şekilde kullanmalıdır.⁶⁵⁵ Kişi eğer dünya ile çok meşgul olup nefsi şehvet, öfke gibi duygularının peşinden giderse o zaman Ğazzālî’nin tabiri ile “Âlem-i Esfel” yani en alçak seviyede olan bu dünyayı Melekût Âlemi’ne seçmiş olur.⁶⁵⁶ Ğazzālî insanın ayrılacağı dünya heveslerine bağlanmaması ve gelecek hesap gününde

⁶⁵¹ Sık tekrarlanan rüyâ örnekleri: "Bir kimse eline bir mühür bulunduğunu onunla erkeklerin ağızlarını kadınların ferçlerini mühürlediğini görse bu rüyâ o kimsenin Ramazanda sabah namazından önce ezan okuduğu şeklinde tabir edilir. Bir kimse rüyâsında zeytin yağını zeytine döküyor görse bunun da tabiri şöyledir; Adamın altında bir cariyesi vardır ki bu cariye kendi anasıdır ama kendisi bilmiyor." Ğazzālî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, cilt. 10, s. 343. Ğazzālî "bu gibi tabir bablarını araştırıp hepsini sunmak mümkün değil, buna imkan yoktur." demektedir. Ğazzālî, *Mişkâtul-Envâr*, s. 56

⁶⁵² Ğazzālî, *Mişkâtul-Envâr*, s. 60-61.

⁶⁵³ “{10} Hani o bir ateş görmüş ve ailesine şöyle demişti: "Siz bekleyin, (şu uzakta) bir ateş bulunduğunu farkettim; belki ondan size bir kor parçası getiririm veya ateşin başında bir kılavuz bulurum." {11} Onun yanına geldiğinde kendisine "ey Mûsâ!" diye seslenildi. {12} "İyi bil ki ben, evet yalnız ben senin rabbimim; artık pabuçlarını çıkar, çünkü şu anda kutsal vadide, Tuvâ'dasın. {13} Ben seni seçtim, şimdi vahyedilecek olana kulak ver." Gazzâlî'ye göre Allah'ü-Te'ala bu ayette peygamberine hem ruhen hem de bedenlen temiz bir vaziyette karşısına çıkılmasını istediğini söylemektedir. Bu aynı zamanda Ğazzālî'ye göre Şehadet Âlemi ile Melekût Âlemi arasındaki bağı gösteren başka bir örnektir. Ğazzālî, *Mişkâtul-Envâr*, s. 61. TahaSuresi (20/10-13. Ayetler)

⁶⁵⁴ Ğazzālî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, cilt. 6, s. 24

⁶⁵⁵ Ğazzālî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, cilt. 6, ss. 13-17.

⁶⁵⁶ Ğazzālî, *Mişkâtul-Envâr*, ss. 64-65.

kalp perdeleri yırtıldığında göreceklerini hatırına getirmesi hususunda uyarmaktadır.⁶⁵⁷ Kendisinden öncesi felsefe geleneğine benzer olarak Ġazzālî’de domuzu şehvetin simgesi olarak görmektedir. O domuzun görünüşünden değil, oburluk, fuhuşa meyil ve harislik gibi davranışlarındaki çirkinlikler sebebiyle kınandığını vurgulamaktadır. Benzer şekilde köpek öfkenin simgesidir ve bunun sebebi köpeğin görünüşü değil köpeğin saldırganlığı yönüyledir. İnsanın içerisindeki dört sıfattan şeytan yönü öfke ve şehvet kuvvetlerini sürekli kışkırtan bir rol üstlenmekte, kişiyi zor durumlara sürüklemektedir. İnsanın zor duruma düşmesini engelleyecek sıfat ise, kullandığı takdirde “rabbani sıfatı”dır. Rabbani sıfat Ġazzālî’ye göre akıldır. Aklı sayesinde kişi sürükleneyeceği zorlukları görür şeytana hükmeder. Yeri geldiğinde köpeğin şiddet kuvveti ile öfkesini kullanarak şehveti bastırmayı bilir. Yeri geldiğinde ise şehvetteki yumuşak yönü kullanarak öfkesini yenmeyi bilir. Bunu sağlarsa Ġazzālî bedende adalet olacağını yani kişinin Allah’a yakın içindeki cevheri keşfetmiş, kalp aynası parlayan bir insan olacağını söylemektedir. Aksi takdirde ise şeytan, şehvet ve öfke kişiyi tamamen emirleri altında inletecek insan olmaktan hatta hayvan derecesinde kalmaktan dahi uzaklaştıracak, hatta kimi zaman şehvetine, kimi zaman öfkesine boyun eğerek aslında şeytana secde eder hale gelecektir.⁶⁵⁸ Ġazzālî bu şekilde davranan kişilerin kalplerinin Mutaffifîn Suresi’nde yer alana “Hayır! Doğrusu onların kazandığı günahlar kalplerini kaplamıştır.”⁶⁵⁹ ayetinde bahsi geçen kalbi kararacak kişilerden olduğunu söylemektedir. Ġazzālî, “Mü’minin kalbi tertemizdir. O kalbin içinde pırıl pırıl yanan

⁶⁵⁷ Kişinin kalbi ilimden, hikmetten uzak kalır tefekkürde bulunmazsa o kişi şehvet ve öfkenin tuzaklarında kurtulamayacaktır. Ġazzālî bu kişilerin akılsızlığı sebebiyle insanların “ya öküz gibi akılsız veya domuz gibi obur veya köpek gibi ısırmacı veya kedi gibi tırmalayıcı veya deve gibi kindar veya kaplan gibi kibirli veya tilki gibi hilebaz olur veya inatçı bir şeytan” misaline dönüştüklerini söylemektedir. Ġazzālî, *İhyā’u ‘Ulūmi’d-Dīn*, cilt. 10, s. 343. Ġazzālî, Nur Suresi kırkıncı ayette bu kişilerin halleri derin denizlerdeki karanlıklara benzetildiğini vurgulamaktadır. Ġazzālî, *İhyā’u ‘Ulūmi’d-Dīn*, cilt. 6, s. 24.

⁶⁵⁸ Ġazzālî, *İhyā’u ‘Ulūmi’d-Dīn*, cilt. 6, s. 24.

⁶⁵⁹ Ġazzālî, *İhyā’u ‘Ulūmi’d-Dīn*, cilt. 6, ss. 27-30. Mutaffifîn Suresi (83/ 14. Ayet)

bir lâmba vardır. Kâfirin kalbi simsiyah ve baş aşağı dönüktür.”⁶⁶⁰ hadisinin de hatırdâ tutulması gerektiğini belirtmiştir.

Ğazzālî kalp aynasının parlamasını sağlayan çelişkili görünen tavsiyeleri dikkat çekmektedir. Örneğin ilhama mazhar olmak isteyen tasavvuf ehlinin kalbini Kur’ân, tefsir, hadis kitabı dahi okumadan kalbinde sadece Allah düşüncesi ile “Allah, Allah” zikri ile meşgul olmalıdır, şeklinde bir tavsiye sunmaktadır. Ayrıntısı Ğazzālî, *İhyā’u ‘Ulūmi’ d-Dīn*, kitabında yer alan bu zikre devam eden kişinin haktan geren parıltılara mazhar olacağı söylenmektedir.⁶⁶¹ Ğazzālî bu parıltıları “başlangıçta durmaksızın çakan şimşekler gibi çakar geçer. Sonra tekrar gelir. Bazen de geç gelir. Eğer gelirse durur. Bazen de kapar götürür. Eğer durursa, durgunluğu uzun sürer. Bazen de uzun sürmez. Bazen benzerleri arka arkaya görünür. Bazen bir çeşidi gelir.” ifadeleriyle açıklamıştır.⁶⁶² Ğazzālî, *İhyā’u ‘Ulūmi’ d-Dīn*, eserinde verdiği bir örnekte bu fikrinden farklı bir noktaya varmış görünmektedir.⁶⁶³ Örnekte sanatlarını yarıştıran Romalı ve Çinli sanatçılar konu edilmektedir. İki gruba sanatlarını göstermeleri için iki duvar verilmiş ve aralarına birbirlerini görmemeleri için perde çekilmiştir. Romalılar çeşitli boyalarla sürekli çalışırken, Çinliler sadece duvarı parlatmaya zaman harcamıştır. Sonuç olarak ayna gibi parlak olan duvar perde açıldığında Romalıların duvarındaki resmi daha canlı olarak yansıtmış bu şekilde müsabakayı Çinliler kazanmıştır. Örnekteki boya ilmin örneğidir, parlatmak ise zikir ve dünyadan uzaklaşma ile kalbin parlamasının örneğidir. İlimi ikinci plana koyan bu görüşü savunan Ğazzālî bu görüşün aksine bir görüş de dile getirerek peygamberlerin vahiy ile ilime sahip olduğunu görüp ilimsiz ilham bekleyen sūfileri eleştirmektedir. O’na göre pek çok sūfî ilimsizlikleri sebebiyle, hazine bulmak umuduyla tarlasını ekmeyi bırakan çiftçi gibi nefesine eziyet etmektedir.

⁶⁶⁰ Ğazzālî, *İhyā’u ‘Ulūmi’ d-Dīn*, cilt. 6, ss. 27-30.

⁶⁶¹ Ğazzālî, *İhyā’u ‘Ulūmi’ d-Dīn*, cilt. 6, s. 44.

⁶⁶² Ğazzālî, *İhyā’u ‘Ulūmi’ d-Dīn*, cilt. 6, s. 44.

⁶⁶³ Ğazzālî, *İhyā’u ‘Ulūmi’ d-Dīn*, cilt. 6, s. 49.

Ğazzālī'nin ilimleri araştırıp, bu konularda eski haline göre derinleşmesi Mişkātu'l-Envār isimli eserinde ilimsiz sufiliği yetersiz görmesine sebep olmuş görünmektedir.⁶⁶⁴

Rüyāda Hissi Varlık alanına ait görüntülerin görülmesi nefsi temizlik aşamalarında ilerledikçe Melekūt Âlemi'nden izler taşımaya başlamaktadır. Hz Muhammed'in kendisinin rüyāda görülmesi hususundaki hadisinde “ Rüyāda beni gören hakikaten beni görmüştür, çünkü şeytan benim suretime bürünemez temessül edemez.” denmektedir. Rüyānın peygamberimizin gözündeki gerçekliği ve değeri bu hadisten de anlaşılmaktadır. Ğazzālī bir hadiste ;“Ben Yunus b. Metta'ya bakıyor gibiyim, üzerinde Katvan mamulu bir aba olduğu halde telbiye ediyor ve dağlar ona cevap veriyordu Allah Te'ala ise ona lebbeyk ya Yunus diyordu”⁶⁶⁵ dediğini iletmiştir. Bu hadiste geçen olayda Hz Muhammed'in gözleri açık Melekūt Âlemi'nden aldığı bir bilgi söz konusudur. Ğazzālī'ye göre bazı veli zatlar ve peygamberlere özel olan bu durumda görülen şey hayali varlık kategorisindedir.⁶⁶⁶

Ğazzālī'ye göre kişinin sadık rüyālar görebilmesi uykuda iken dahi ibadet edebilmesi için uyması gereken uyku adabları vardır. Bu adablardan ilki taharetli uyumaktır. Ğazzālī'ye göre söz konusu taharet hem maddi hem manevi olmalıdır. Abdestli uyuyan kişinin ruhu arşa doğru yükseleceği için gördüğü rüyālar sadık rüyā olacaktır. Eğer kişi abdestli uyumadıysa rüyāsında karışık ve saçma şeyler görecektir ki bu şekil saçma rüyālara Ğazzālī saçma sapan (Adğas'ul-Ahlām) rüyā demektedir.⁶⁶⁷

⁶⁶⁴ Deniz, “Ğazzālī'yi Anlamanın Usulü”, s. 18.

⁶⁶⁵ Ğazzālī, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt. 6, s. 49.

⁶⁶⁶ Ğazzālī, *Fayşalu't-Tefriqa Beyne'l-İslām ve 'z-Zendeqa*, s. 34.

⁶⁶⁷ Ğazzālī'nin gece ibadetine kalkmak isteyenlere tavsiyesi şu şekildedir: "Kehf sûresinin başından on, sonundan da on ayet okumalıdır. Fakat bu ayetler, geceleyin kalkıp, ibâdet etmek için uyanılsın diye okunur. Hazret-i Ali (radiyallahü anh) şöyle demiştir: 'Kâmil Akıla sâhip olan bir kişi zannetmem ki, Bakara sûresinin sonundan iki ayeti okumadan uyusun. Uyumak isteyen kişi, aynı zamanda yirmibeş defa 'Sübbhanallah velhamdülillâh velâ ilâhe illâllah vallahu ekber' (Allah her türlü eksiklikten uzak ve münezzehtir. Hamd Allah'a mahsustur. Allah'tan başka ilâh yoktur ve Allah herşeyden daha yücedir) demelidir. Bu dört kelimenin her birini yirmi beşer defa okumak suretiyle yüz'e tamamlamalıdır." Gece ibadetine kalkman isteyen kişilere okunması tavsiye edilen başka sure ve dualar da vardır Ğazzālī, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt. 3, s. 52.

Kur'an ayetlerinde de geçen bu kavram Ğazzālī'ye göre de nefsi terbiyeden yoksun kişilerin ryalarını ifade etmektedir. azzālī'nin felsefesinde sadık rya manevi alemle irtibatı sağlaması sebebiyle varılması gereken bir liman hükmündedir. Nefis terbiye ve faydalı ilim kişinin bu limana ulaşmasının yolunu açmaktadır.



III. BÖLÜM

1. Kindî, Fârâbî ve Ğazzâlî'nin Rûyâ Kavramları'nın Mukayesesi

Kindî, Fârâbî ve Ğazzâlî'nin rûyâ kavramlarının mukayese edileceği bu bölümde ayrıntısı ile filozoflarımızın rûyâ hakkındaki görüşlerindeki benzerlik ve farklılıklar ortaya konulmaya çalışılacaktır. Mukayese üç filozofa ait fikirleri içerdiği için yer yer ikili karşılaştırmalar yapılarak daha açık bir anlatım yöntemi kullanılmaya çalışılacaktır.

Kindî'nin, din ve felsefeyi buluşturma çabası ve yaşadığı dönemdeki siyasi baskılar sebebiyle kolay olmamıştır. Fârâbî'nin yaşadığı dönemde insanların felsefe bakış açısı kısmen de olsa Kindî'nin yaşadığı döneme nisbetle daha yumuşamıştır. Gerek onun ilim sevgisi, gerekse ilmi çalışmalara kıymet veren bir zamanda yaşaması gibi sebeplerle Fârâbî, Kindî'nin attığı felsefe ve dini uzlaştırmaya yönelik adımı daha ileri götürme fırsatı bulmuştur. O Kindî'de eksik kalan bazı yönleri daha tutarlı ve sistematik bir şekilde ele alarak kendi fikirleri ile baştan inşaa etmiştir. Kindî ile Fârâbî'nin Meşşai ekole mensubiyetlerini ve felsefeye olan ilgilerini açıktan dile getirmeleri onların ortak noktalarını oluşturmaktadır. Kindî ve Fârâbî ile beraber fikirlenini mukayese edeceğimiz Ğazzâlî ise tasavvufi gelenek içerisinde yetişmiştir. İslam filozoflarını kendine ulaşan eserleri vasıtasıyla tanıyan Ğazzâlî onların aksine, felsefe ve dini arasında uçurum olan iki yer olarak görmüş, görünürde filozoflara karşı sert bir duruşa sahip olmuştur.

Kindî ve Ğazzâlî kelam ilmine hâkim olmaları ortak özellikleridir. Ğazzâlî Kindî ve diğer filozoflarda bulunduğunu iddia ettiği yanlış bilgilerin temelinde ön yargıların olduğu görülmektedir. Özellikle Ğazzâlî'nin de etkisinde olduğu Eş'ari kelamcılara göre filozofların tanrıyı ilk neden olarak görmesi, Ğazzâlî'ye göre Allah'ın irade ve kudretini

yok saymaktadır. Oysa Fārābī ve Kindī felsefelerini kaleme alırken her şeyin irade ve kudret sayesinde mümkün olduğunu vurgulamışlardır.⁶⁶⁸

Kindī ve Fārābī'nin fikirlerinin din ve felsefeyi uzlaştırmaya çalışan iki Meşşai filozof olmaları sebebiyle daha benzer olduğu, buna karşılık Ġazzālī'nin fikirlerinin ise onlardan daha tasavvufi ve mistik olduğu görülmektedir. Filozofların rüyā kavramına atfettikleri değer kıyaslanırken onların bu özelliklerini bilmek daha farklı bir bakış açısıyla değerlendirme imkânı verecektir. Bu üç filozof özelinde gözümüze çarpsa da akıl ve din her dönemde farklı gruplarca karşı karşıya getirilmiş ve getirilecek iki olgudur. Bu çatışma felsefecilere de etki etmiştir. Gerçeği arayanlardan filozoflardan, akli yaklaşıma sahip olanlar daha çok Aristotelesçi, mistik yönü ağır basanlar ise Platoncu görüşe mensup sayılmışlardır. Aristoteles ve Platon felsefesinden oluşan bu ana dallar zamanla akan bir nehrin etrafındaki kumları taşıması gibi çeşitli felsefi görüşlerle temas ederek geçtikleri coğrafya ve fikirlerin birikimlerini de içine alarak ilerlemişlerdir. Sonuç olarak İslām felsefesinde de bu iki görüşün etkisi ile akli ve istidlali esas alan Meşşailik ve dini mistizmi ağır basan İşrakiliği doğurmuştur.⁶⁶⁹ Araştırma konumuz olan rüyā kavramını ele alırken öncelikle Kindī ve Fārābī'nin akli, Ġazzālī'nin ise daha çok dini mistizmi ve tasavvufu öne çıkaran ekole yakınlığı göz önünde bulundurulmak gerekmektedir.

Ġazzālī filozofların akla fazla güvenip vahyi arka plana atmakla suçlamaktadır. Cüz'i olan ilim ile küllī olan âlemi ve yaratıcıyı bilmeye çalışmak Ġazzālī'ye göre büyük bir acizliktir. Daha önce zikrettiğimiz gibi Ġazzālī'ye göre matematik, tabiiyat, mantık gibi dünyevi ilimlerde derinleşmek insanı ahiret mutluluğundan uzaklaştırmaktadır. Yunan felsefesinin Hristiyanlığa entegresin de Ġazzālī'nin fikirlerine benzer fikirler ortaya çıkmıştır. Bu düşünceyi savunanlar yaratıcının aşkınlığı

⁶⁶⁸ Aydınlı, " Kindī'nin Tanrı Tasavvuru Üzerine", ss. 39- 40.

⁶⁶⁹ Sunar, *İslam'da Felsefe ve Fārābī I*, s. 53.

sebebiyle insanın kendi bilgisi ile yaratıcıyı bulma düşüncesini küstahça bulmaktadır. Bu düşünce Gnostiklere karşı Tertullianus'un (ö.222) savunduğu "akıl almaz olduğu için inanıyorum" felsefesine benzemektedir.⁶⁷⁰

Kindî ve Fārābî de din ve felsefeyi bağdaştırırken kimi zaman mistik ve dini yaklaşıma kaymaktadırlar. Onların fikirlerinde Kur'an'ı emirleri temel almaları ve Plotinus'un Enneadlar (Esulucya) eserinin Arsitoteles'in sanılması sebebiyle eserdeki mistik öğeler sayesinde felsefeleri içerisine dinin girmesi mümkün olmuştur.

Ğazzālî ise daha çok Fārābî ve İbn Sina özelinde felsefenin en katı düşmanı olarak görülmüştür.⁶⁷¹ Her ne kadar felsefenin din ile asla uyuşmayacağına dair iddiasını açıkça savunsa da yıllar sonra batıda Aristoteles'in mantığına hâkimiyetiyle, tenkit ettiği Meşşai filozoflardan biri olarak dünyaca tanınacak olması onun istemeden de olsa felsefe yapmaktan kaçamadığını gösterecektir. Yine de Ğazzālî'ye göre Fārābî ve onun görüşündeki filozoflar din ve felsefeyi bağdaştırmak adına tutarsız ve sapkın bir duruma düşmüşlerdir.⁶⁷²

Aynı zaman ve mekânı paylaşmamış olsalar da aslında bu üç filozof farklı yollardan giderek aynı menzile ulaşan üç yolcuya benzemektedirler. Şimdi onların geçtikleri farklı yolları rüyâ kavramı özelinde anlatmaya çalışacağız.

Kindî, Fārābî ve Ğazzālî gayndan haber almayı olanaklı görmek konusunda aynı fikiri paylaşmaktadırlar.⁶⁷³

Filozoflarımız ruh ve bedeni iki ayrı varlık alanına ait görmektedir. Âlemlere verdikleri isimler farklı da olsa onlar bu âlemlerle benzer bir ayırım sağlamaya

⁶⁷⁰ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, ss. 127,133.

⁶⁷¹ Griffel Frank, "The Western Reception of al-Ghazali's Cosmology from the Middle Ages to the 21 st Century (Ortaçağlardan 21. Yüzyıla Gazâlî'nin Kozmolojisinin Batılı Âlimlanışı)", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 16, 30, 2011.

⁶⁷² Sunar, *İslamda Felsefe ve Fārābî II* (Fārābî Sonrası İslam Felsefesi), s. 166.

⁶⁷³ Kaya, "Kindî ve Felsefesi", s. 50.

çalışmaktadırlar. Kindî'nin "Küllî Bilgiler Âlemi" olarak nitelendirdiği âleme Fârâbî akıl kavramını daha öne çıkarması sebebiyle "Ma'kuller Âlemi", Gazzâlî ise daha dini bir formu çağrıştıran "Melekût Âlemi" demeyi tercih etmişlerdir. Yaşadığımız âleme ise Kindî "Cüz'i Âlem", Fârâbî "Duyulur Âlem", Gazzâlî ise Fârâbî'nin ifadesini çağrıştıran "Şehadet Âlemi" demektedir. Gazzâlî Şehadet Âlemi'nin Melekût Âlemi'nin misali olduğunu düşünmektedir. O bu düşüncesini düşüncesini Nur Suresi, otuz beşinci ayet'i-kerimesi ile temellendirmektedir. Gazzâlî'nin deyiimiyle "Melekût Âlemi'ne göre Şehadet Âlemi, öze nisbetle kabuk gibidir."⁶⁷⁴ Kişi eğer sırf kabuk ile yetinirse özdeki güzellikten bihaber olarak dünyayı terk edecektir. Melekût Âlemi ile hasbihâl olmayan kimsenin gaybdan haber alması mümkün değildir. Platon'un ideler nazariyesindeki âlemler İslam'i düşünceye uygun olması sebebiyle üç filozofu da etkilemiş görünmektedir. Kelimeler farklı da olsa temel olarak aklın aldığı ve almadığı âlem şeklinde bir ayrım yapıldığı görülmektedir. Rüyâ üç filozof için de bir yönü ile beş duyu ile algılanabilen akli dünyaya ama esas olarak aklın almadığı âleme ait bir kavramdır.

Filozoflarımızın görüşleri rüyâ kavramını açıklarken kullandıkları kavramlara verdikleri anlamlar yönünden ve sadık rüyâya ulaşmanın hangi yolla mümkün olduğu yönünden farklılık göstermektedir. Bu sebeple mukayese yaparken daha çok filozoflarımızın rüyâya ilişkin tasavvurlarını açıklarken kullandıkları kavramlara ait farklılıklar üzerinden gidilecektir. Ele alacağımız ilk kavram "Akıl" kavramı olacaktır. Felsefenin temel bilgi kaynağı olması ve İslâm da Kur'an, sünnet ve hadislerde de sıklıkla yer alması sebebiyle akıl, üç filozofumuz için de anahtar bir kavramdır. Kindî'ye göre akli idrakte ulaşılan algı sadece insana aittir ve bu akılla tümellerin bilgisine ulaşmak mümkündür.⁶⁷⁵ Fârâbî de insan aklını oluşturan maddenin, çevresindeki ma'kulleri intibalarını kendisinde saklayacak yeteneğe sahip olduğunu

⁶⁷⁴ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 30.

⁶⁷⁵ Kaya, "Kindî ve Felsefesi", s. 29.

söylemektedir. Fārābī, Allah'ın ilk yarattığı nurun Hz Muhammed'in akıl nuru olduğunu söylemektedir. Bu nur yaratılırken tüm ruhların bağlı olduğu Ruh'u'l-Emr de yaratılmıştır. Fārābī'nin Nuru'l-Emr de dediği Ruh'u'l Emr, ruhların ondan çıkacağı ve ona döneceği ruhtur.⁶⁷⁶ Gazzālī, akıl terimi yerine bazen nur bazen de filozoflar gibi "akıl" terimini kullanmakta böylece aklın fonksiyonlarını nura da vermektedir.⁶⁷⁷ Aklı, eğitim görmeye ihtiyacı olmadan idrak eden bir melek olarak düşünen Gazzālī de akla cevher manası vermektedir.⁶⁷⁸ O'na göre fitraten içimizde ortaya çıkmayı bekleyen bir akli güç vardır.⁶⁷⁹ Dini bir yaklaşımla Kur'an'ı bir terim olan ilk yaratılan şey olan kalem de Gazzālī'ye göre akıl manasındadır.⁶⁸⁰

Hem Kindī, hem Fārābī, hem de Kindī'ye göre akıl, insanın yaratıcıya en yakın parçasıdır, ilahi âlem ile irtibat sağlayacak cevherdir. Bu cevher rüyâ yolu ile gayb âlemi ile bağı da sağlayan aracıdır. Onların farklılığı bu irtibatın nasıl olduğunu açıklarken ortaya çıkmaktadır. Kindī, akli Sürekli Fiil Halinde Bulunan, Nefiste Güç Halinde Bulunan, Nefiste Güç Halinden Fiil Alanına Çıkan (Müstefād) ve Beyânî (zâhiri) Akıl olarak dört çeşit olarak sıralamıştır. Fārābī'nin akıllar sıralamasında ise bi'l-Kuvve akıl, bi'lfî'il Akıl, Müstefād Akıl ve Fa'al Akıl yer almaktadır. Kindī ve Fārābī de Aristoteles gibi doğuştan gelen pasif aklın, bilgiye ulaşması için bir başka akıldan etkilenmesi gerektiğini söylemektedir.⁶⁸¹ Fārābī, insanda, sureti henüz maddesinden ayrılmamış, bi'l-kuvve konumunda olan aklın Fa'al Akıl ile kuracağı bağ

⁶⁷⁶ " Ruh'u'l emr daha sonra esfel ve ala olarak iki ayrılmış esfel kısmı kürsi, bekçiler cennet ve levhi mahfuzu yaratmıştır. Ala kısmında ise hareket ve sıcaklık hakimdir. Buradan Ruh'u'l kuds, nefsanî ruh, taşıyıcı melekler, arş, ateş ve nur kalemi yaratılmıştır." Âlemin oluşumunu anlatan bu anlatım felsefik fikirleri düşünüldüğünde muhtemelen Fārābī'nin son dönemlerindeki fikirlerin uzak kalmaktadır. Anlatımın diğer aşamalarında esfel ve 'alanın karışması ve bundan âlemin oluşması anlatılmaktadır. Fārābī'nin bu ifadeleri Plotinus'un ruh kavramını oturttuğu felsefe ile İslam'ı terimleri Fārābī'nin birleştirme çabasını göstermektedir. Fārābī, *Fārābī'nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler Kitabı*, ss. 96- 97.

⁶⁷⁷ Deniz, "Gazzālī'yi Anlamanın Usulü", s. 19.

⁶⁷⁸ Gazzālī, *Fayşalu't-Tefriqa Beyne'l-İslām ve'z-Zendeqa*, s. 36

⁶⁷⁹ Gazzālī, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt. 1, s. 316

⁶⁸⁰ Gazzālī bir çelişkiye mahal vermemek için, akıl ve meleşî eş anlamlı bir melek olarak görmektedir. Gazzālī, *Fayşalu't-Tefriqa Beyne'l-İslām ve'z-Zendeqa*, s. 36.

⁶⁸¹ Kaya, "Kindī ve Felsefesi", s. 34.

nisbetinde bi'lfî'il hale geçeceğini söylemektedir. Bu vaziyetteki akıl ma'kullerin bilgisinin alacak hale gelecektir. Bi'lfî'il hale gelen akılda suret maddeden ayrılmıştır. Bil'lfî'il Akıl erdemlerle donanırsa ma'kulleri anlayacak hale gelir ki bu Müstefād Akıl'dır. Müstefād Akıl Fa'al Akıl'dan aldıklarını, Münfail Akıla getiren bir aracı hükmündedir. Fārābî bu seviyeye ulaşan taşıyan insanda Münfail Akıl'dan daha üstün olan Müstefād Akıl'ın oluşacağını söylemektedir. Fārābî ve Kindî'de "Müstefād Akıl" bazı farklılıklar göstermektedir. Kindî'nin Sürekli Fiil Halindeki Akıl olarak ifade ettiği akıl, Fārābî'de Fa'al Akıl adını almaktadır. Kindî fiil halindeki aklı tanımlarken Fārābî gibi Fa'al Akıl'ı Cebrail ile aynı tutmamaktadır.⁶⁸² Güç halinde bulunan akıl kavramı manevi hayatla olan bağı sağlaması sebebiyle, Kindî, Fārābî ve Ğazzālî'de⁶⁸³ ortakır. Ğazzālî kuvve halinde fitratta bulunan aklı diğer iki filozofun aksine daha fazla Kur'an delili ile vermektedir.⁶⁸⁴ O'na göre insanın idrakı eğer bi'l-kuvve halde kalır da bi'lfî'il bir hale ulaşamazsa bu onun Melekût Âlemi'ne ulaşma yeteneği olmayan hayvan gibi hatta bazen daha aşağı seviyede olmasına sebep olacaktır.⁶⁸⁵ Ğazzālî çocukta bulunan, beslenme odaklı olan aklın zamanla tefekkür ve ilimle gelişmezse kişi fayda ve zararın gerçek yüzünü idrak edecek seviyeye gelemey demektedir. Akli olarak olgunlaşan kişi ise, Ğazzālî'nin "Hacamat" örneğinde görüleceği üzere, o an acı da verse yapılan şeyin arkasındaki hikmeti görme yeteneği kazanır. Evveliyat bilgisine Nazari bilginin eklenmesi ile kişi zorunlu, mümkün ve imkânsız şeylerin bilgisine kavuşmaktadır.⁶⁸⁶

⁶⁸² Kaya, "Kindî ve Felsefesi", s. 35.

⁶⁸³ Ğazzālî marifet ve bilginin akıl cevheri içerisinde hali hazırda mevcut olduğu fikrindedir. Toprağı kazınca suyun çıkması gibi gerekli olgunluğa ulaşınca Akıl'ın içinden de ilimler çıkmaktadır. Ğazzālî, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt. 1, s. 316.

⁶⁸⁴ Suresi (7/172). Ayet: Rabbin Âdemoğulları'ndan (onların sırtlarından) zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? "Elbette öyle! Tanıklık ederiz" dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, "Bizim bundan haberimiz yoktu" demeyesiniz. Ğazzālî bu sözün hatırlatılmasına delalet ettiğini düşündüğü diğer ayetler ise Nahl (16/90), Bakara (2/169), Maide (5/7) sureleridir. Ğazzālî, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt. 1, s. 316 A'raf

⁶⁸⁵ Ğazzālî, *Miškātu'l-Envār*, s. 29.

⁶⁸⁶ Ğazzālî, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt. 6, ss. 10, 17.

Kindî’de Müstefād akıl sayesinde insan, Fa‘al Akıl, kuvve halindeki akılla etkileşim kurar. Bu etkileşimin sonucunda kişi akli tümelleri algılayabilecek hale gelir. Zihinde oluşan yazma kabiliyetinin fiile gelmesi bu tür akıl sayesinde.⁶⁸⁷ İnsan nefisini arındırmak istiyorsa İlk (Fa‘al) Akıl ile irtibat halinde ikinci ve üçüncü akıl aşamalarından, Zāhirī Akıl’ı kullanma aşamasına geçmesi gerekmektedir.⁶⁸⁸ Kişinin rüyāsında ya da uyanıkken Ma‘kuller Âlemi’nden bilgi alması Kindî ve Fārābî’de farklı isimlerle ama benzer mantık çerçevesinde gerçekleşmektedir. Kindî’nin Beyānī ve Zāhirī Akıl olarak tanımladığı akıl çeşidi Fārābî sınıflandırmasında mevcut değildir.⁶⁸⁹ Fārābî’de bi’lfi‘l Akıl mertebesine, Kindî’de Zāhirī Akıl mertebesine yükselmek, insanın ma‘kullerle irtibata geçmesini sağlamaktadır. Nefisle aynileşen bi’lfi‘l Akli Bilgi, duyular vasıtasıyla kazanılmış Müstefād Akıl haline gelir. Kindî’ye göre rüyāsında akli âlemden bilgiler alabilecek yetenekteki kişi Zāhir Bilgi aşamasına geçmiş demektir.

Kindî’ye göre küllî akılların bilgisini alabilme yeteneği olan Zāhirī Akıl, Fārābî felsefesinde ise Müstefad Akıl’dır. Ğazzālî ise bu olaya akıl kavramlarıyla değil tasavvufi olarak yaklaşmaktadır. O’na göre kişinin Allah ile iletişim sürekli ve sürekli. Bu iletişimin en yakın kurduğu an “vecd” halinin olduğu andır ki, bu bir haldir, akıl değildir. Bu hali yaşamak kişinin kimi zaman ta‘allüm, kimi zamansa tefekkürü sayesinde mümkündür. Fakat Ğazzālî’nin akıl adı altında olmasa da varlıkları sınıflandırdığı başlıklar ve bu varlıkların içerikleri Fārābî ve Kindî’nin akıl kategorileri ile benzerlik göstermektedir. Ğazzālî ruhu ayırdığı gibi varlığı da Zati (el-Vucudu’l-zati), Hissi (el-Vucudu’l-hissi), Hayali (eş-Vucudu’l-Hayali)⁶⁹⁰, ‘Akli (el-Vucudu’l-

⁶⁸⁷ Kaya, "Kindî ve Felsefesi", s. 35.

⁶⁸⁸ Karakaya, "Kindî’de Nefs, Beden ve Kötülük", s. 121.

⁶⁸⁹ Kaya, "Kindî ve Felsefesi", s. 35.

⁶⁹⁰ Zihin kalemin suretine değil yazma işlevine odaklanmaktadır bu kalemin akli varlığını göstermektedir. "Allah Te‘ala Adem’in çamurunu kırk gün elitle yoğurdu buyurmuştur." Hayali olarak düşünüldüğünde

‘Akli) ve Varlığa Benzeyen Varlık (el-Vucudu’l-Şibhi) olmak üzere beş kategoriye ayırmıştır. Rūyā kavramı Ġazzālī’ye göre Hissi ve Hayali Varlık kısımlarına ait bir kavramdır.⁶⁹¹ Kindī’nin Musavvire, Fārābī’nin Mūtehayyile dediği güç Ġazzālī’de Hayali varlık olarak geçmektedir. Ġazzālī Akli varlığı açıklamak için zihinde Hayali Varlık olarak bulunan dokunma duyusunun asıl amacını tutma olduğunu zihin akli Varlık olarak bilmektedir. Şibhi (Varlığa Benzeyen Varlık) Ġazzālī’ye göre öfke, sevinç, arzu gibi duygularımızı oluşturan varlıktır. Bu varlıkların bizatihi varlığı yoktur.⁶⁹² Kanaatimizce Kindī ve Fārābī’de Şibhi Varlığa denk gelen şey şehvet ve öfke güçleri sayılabilir.

Ġazzālī ruhu kendi içerisinde en az yetkinden çok yetkine göre sıralamıştır. Bu ruhlar en az yetkin olan hissi ruhdan başlayarak, Hayali Ruh, Akli Ruh, Fıtrî Ruh ve en yetkin olan Kutsî Peygamberlik Ruhı şeklinde sıralanmaktadır. Kindī ve Fārābī’de ruhlara ya da onların tabiri ile nefse ait böyle bir sıralama mevcut değildir. İnsanın psikolojik gelişim aşamalarına benzer nitelikteki bu sıralama Ġazzālī’yi diğer iki filozoftan bir noktaya kadar ayırmaktadır. Bir noktaya kadar diyoruz çünkü Ġazzālī’nin evveliyat; Fārābī ve Kindī’nin bi’lkuvv ve olarak insanda bulunduğunu söyledikleri bilgiler ilk iki ruh ile benzerlik göstermektedir. Diğer üç ruh mertebesi genel olarak Kindī’de yer alan Müstefād ve Zāhirî akıla, Fārābī’deki bi’lfi‘il ma‘kul haline gelen Münfail Akıla benzerlik göstermektedir. Ġazzālī’nin Ledün Risalesi eserinde geçen şu; “Bütün ilimler “Küllî Ruh” tarafından malumdur ve onda mevcuttur. “Küllî Akıl”, “Küllî Ruh”tan daha üstün, daha mükemmel, daha kuvve tli olup Bârî’i-Te‘ala ’ya daha yakın olduğu için Küllî Ruh’un, Küllî Akıl’a nisbeti, Havva’nın Âdem’e nisbeti gibidir. Küllî ruh da şair mahlukata nispeten daha azîz, daha latîf ve daha üstündür. Bu sebeple

insandaki yoğurma fiili zannedilebilecek bu işlem akli varlık sahasında yorumlandığında oluşturma manasında algılanacaktır.

⁶⁹¹ Ġazzālī, *Fayşalu’t-Tefriqa Beyne’l-İslām ve’z-Zendeqa*, s. 31.

⁶⁹² Ġazzālī, *Fayşalu’t-Tefriqa Beyne’l-İslām ve’z-Zendeqa*, ss. 21- 22.

Küllî Akıl'ın feyiz saçmasıyla vahiy; Küllî ruhun aydınlatmasıyla da ilham doğar. Öyleyse vahiy enbiyanın süsü, ilham evliyanın ziynetidir. Nasıl ki ruh akıldan, velî nebîden derece bakımından aşağı ise, ilham da vahiyden aşağı bir mevkide yer alır. İlham vahye nîsbetle zayıf, rûyâyâ nisbetle kuvvetlidir. Bütün bunların ışığında diyebiliriz ki gerçek ilim enbiya ve evliyanın ilmidir.” ifadelerindeki Küllî Ruh, Fa‘al Akıl’a, ruhların aşama aşama rulara dağılması ise feyze benzer nitelikler arz etmektedir.⁶⁹³ Ğazzālî’ye göre akıllı ve fikri ruhların ulaşamayacağı rabbani bilgilere, ahirete ilişkin hükümlere, geleceğe dair gaybi bilgilere kutsi ruha sahip kişiler ulaşabilmektedir.⁶⁹⁴ Kindî’de Zâhirî Akıl aşamasına gelen kişiye bu görev atfedilirken, Fārābî’de Müstefād Akıllı, Mütahayyile Gücü ile birleştiren kişiye atfedilmektedir.

Fārābî’ye göre Allah tarafından insan bedenine verilen akıl, insanda ilim ve iradeyi oluşturmaktadır. İnsan ilim ve iradesini iyi yönde kullanınca kalp Allah’ın ilahi nurları ile parlamaya başlar. Şuara Suresi elli ikinci ayette geçen “Emir âlemimizden sana bir ruh vahyettik”⁶⁹⁵ ayetinden destekle ilahi ilhamla parlayan kalp, İlhami Akıl'ın nuru vasıtasıyla ışıklarını vücudun her yerine saçar.”⁶⁹⁶ Ğazzālî söz konusu ayeti kutsi ruhu ve bu ruhun Rabbani olarak bilgilendirildiğine delil olarak kullanmaktadır.⁶⁹⁷ Ğazzālî ruhun bu yönünün açıklanmasını mümkün görmemektedir.⁶⁹⁸ Yaratıcının insan nefsi ile bağını temellendirmek için Fārābî’nin kullandığı bir başka ayet örneği Şems Suresi yedi ve sekizinci ayetlerde geçtiği üzere” “Nefse ve onu tesviye eden Tanrı'ya yemin olsun ki Tanrı nefse fücürünü (isyankarlığı) ve takvasını ilham etti”⁶⁹⁹ şeklindedir. Fārābî ve Ğazzālî düşüncelerini ayetlerle temellendirerek, ruhun Allah ile

⁶⁹³ Ğazzālî, *Tevhid ve Ledün Risaleleri*, çev. Serkan Özburun, Yusuf Özkan Özburun, İstanbul, Furkan Yayınevi, 1995, s. 94.

⁶⁹⁴ Ğazzālî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 67.

⁶⁹⁵ Şuara Suresi (26/52).

⁶⁹⁶ Fārābî, *Fārābî'nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler Kitabı*, s. 84.

⁶⁹⁷ Ğazzālî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 67.

⁶⁹⁸ Ğazzālî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, cilt. 6, s. 8. İsra Suresi (17/85. Ayet)

⁶⁹⁹ Fārābî, *Fārābî'nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler Kitabı*, s. 88. Şems Suresi (91/7-8).

yakınlığını göstermekte delil olarak kullanmışlardır. Fārābī “İrade kalbe ruhtan, ruha akıldan, akla Ruhü'l-Emir'den, Ruhü'l-Emr'e aziz ve yüce olan Tanrı'dan nurlarla gelir” demektedir. Ruh, Fārābī'ye göre akıldan daha alt mertebede “nefisten daha latif ve hayvani” özelliktedir.⁷⁰⁰ Fārābī'nin ruh kavramı Ġazzālī' gibi mistik bir ruh olmasa da ikisi de ruhu Allah'a bağlı cevherler olarak görmektedirler. Kindī, ruh ile nefsi eş anlamlı olarak kullandığı için nefis kavramı karşılaştırırken onun fikirlerine değinilecektir.

Fārābī, Kindī'den farklı olarak Fa'al 'Akıl, Sudūr'un etkisi ile insan nefsinin dışına, ay küresinin akıllı olarak düşünmektedirler.⁷⁰¹ Kindī'nin Sudūr fikri Fārābī kadar ayrıntılı bir temellendirmeye sahip değildir. Fārābī, pek çok fikrinin etkisinde kaldığı Aristoteles'den farklı olarak yaratıcıyı İlk Ma'kul olarak görmemekte, “İlk'den Sudūr eden İlk Akıl'ı, İlk Ma'kul olarak görmektedir.⁷⁰² Fārābī'ye göre Sudūr'un hiçbir sebebe bağlı olmadan gerçekleşmektedir.⁷⁰³ Ġazzālī Sudūr'a kesinlikle karşı olmasına rağmen O, gerçeğin bilgisini veren nurun Allah'ın karanlık olan âlemi aydınlatan nuru olduğunu ve bu nurun cömertlikten ötürü taşıdığını söyleyerek Sudūr'a çok da uzak bir fikirde olmadığını göstermektedir.⁷⁰⁴ Ġazzālī'ye göre insan basiret sahibi olduğu nisbette yaratıcıya yaklaşmaktadır. Kindī ve Fārābī için de fazilet sahibi olmak yaratıcıya yakınlaştıran sebeptir. Görüleceği üzere filozofları kullandığı ifadeler farklı fakat onlara atfedilen anlamlar genel olarak benzer niteliktedir.

Ġazzālī Allah'ın nuru zatı ile kaim iken onun nurundan istifade ederek nurlananlardaki nur gayri ile kaimdir demektedir.⁷⁰⁵ Bu ifade ile Ġazzālī, Allah'a atfettiği Akıl'ı, insan ile ortak değil daha yüce gördüğünü vurgulamaktadır. Kindī ve

⁷⁰⁰ Fārābī, *Fārābī'nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler Kitabı*, s. 86.

⁷⁰¹ Uysal, "Kindī ve Fārābī'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği", s. 147.

⁷⁰² Sunar, *İslam'da Felsefe ve Fārābī I*, s. 66.

⁷⁰³ Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, ss. 70-72.

⁷⁰⁴ Ġazzālī, *El-Munqid'u Mine'd-Dalāl*, s. 8.

⁷⁰⁵ Ġazzālī, *Mışkatu'l Envar*, s. 36.

Fārābī ise Allah'ın üstünlüğünü kesinlikle kabul etmelerine karşın, akıl olarak insan ve yaratıcının Aklını ayırmamaktadırlar. Fārābī kimi zaman aklın ilahi boyutuna dikkat çekmek için onun ilahi bir nur olduğunu ifade etmektedir. Nur, özellikle Ğazzālī felsefesinde büyük yer tutan ve Fārābī Felsefesi'nde de akıl ile beraber kullanılan bir kavramdır. Fārābī'ye göre sürekli içten dışa çıkmakta olan gayb âlemini insanoğlu tam olarak anlamaya yetersiz kalmaktadır. Her ne kadar o kendini sürekli görünür kılma hareketinde ise de bu hareket insan aklının alamayacağı bir açıklıktır.⁷⁰⁶

Kindī akli bilgi sayesinde nefsin edindiği bilgileri kendiyle aynileştirdiğini düşünmektedir. Bu fikre karşılık Kindī aynı zamanda Ğazzālī gibi metafizik bilgiye somut bilgi gibi yaklaşanların çabasını, boş bir çaba olarak görmektedir.⁷⁰⁷ Yarasanın ne yaparsa yapsın güneş ışığını anlayacak istidada sahip olmaması örneğini veren Kindī'nin felsefesindeki dini temeli göstermektedir. O'na göre teorik ilimlerin en kıymetlisi metafizik (ilk felsefe)dir. İnsan nefsi fizik ve metafizik arasında ilimler arası geçişi de sağlayan bir konumdur.⁷⁰⁸ Ğazzālī, Fārābī ve Kindī'ye göre akli, tefekkürün gerisinde bırakmış olsa da de ilmin faydasının farkındadır. Ğazzālī'nin Akıla verdiği kısmi değer yine Kur'an temellidir. Hz İbrahim'in istidlal yolu ile Allah'ı bulması Ğazzālī'yi etkileyen dini gerçekler arasındadır.⁷⁰⁹ Fakat yine Hz İbrahim'in başına gelen ateşin onu yakmaması olayı dinin akli aşan boyutunu sergilediği için Ğazzālī için önem arz etmektedir. Ğazzālī'ye göre Allah'ın âlemlerle ilişkisini insan aklının alması mümkün değildir. Yaratılmış bir şeyin yaratanını açıklama ihtimali bulunmamaktadır. Filozofların bu boş çabası Ğazzālī'ye göre yaratıcıyı ölü durumuna sokmaktadır.⁷¹⁰ Ona göre Meşşailer'in iddia ettiği gibi yaratıcı bir sebep değildir. Sebep sayılan şeyler

⁷⁰⁶ Sunar, *İslam'da Felsefe ve Fārābī I*, s. 67.

⁷⁰⁷ Kindī, "İlk Felsefe Üzerine", ss. 146-147.

⁷⁰⁸ Kaya, "Kindī ve Felsefesi", s. 28.

⁷⁰⁹ Deniz, "Ğazzālī'yi Anlamanın Usulü", s. 20.

⁷¹⁰ Sunar, *İslamda Felsefe ve Fārābī II*, s. 179,180.

asında kişilerin o şeyleri görüp sonuçlarına alışmalarından ileri gelmektedir.⁷¹¹ Gazzālî'ye göre filozofların sebep sonuca dayandırdığı âlemdeki olaylar, aslında sürekli tekrarlanan olaylara kişinin alışmasında ibarettir.⁷¹²

Gazzālî'ye göre Akli ilimle bir şeye ulaşmak çok çaba isterken tefekkür sayesinde edinilen ilim daha çabuk ve kapsamlı bir öğrenme sağlamaktadır.⁷¹³ Kimi insanın ta'allümle, bazıları da tefekkürle öğrendiğini söyleyen Gazzālî ta'allüm için de tefekkür şart olarak görmektedir."⁷¹⁴ Gazzālî her ne kadar dünyevi ilimleri, uhrevî ilimlere ulaşmaya engel olarak görse de Akıla dayalı ilmi inkâr etmemektedir. Sadık rüyâda ve vecd halini yaşamada tefekkürü ön plana koysa da Gazzālî ilimleri sınıflandırmasında akli bilgiye değer veren Fārâbî etkisinde kaldığı görülmektedir.⁷¹⁵ Kindî ve Fārâbî'de ise tefekkür kavramı yer almakla beraber daha çok akıl yürütmek, âlemdeki deliller üzerine düşünmek anlamlarında kullanılmaktadır.

Plotinus felsefesinde görülen "ışık" metaforu üç filozofumuzun kullandığı bir metafordur.⁷¹⁶ Nasıl ki Güneş ışığı gibi bir kaynakla görme sağlanıyorsa temizlenerek Allah nuruna eren kişi Güneş'le gördüğünden çok daha fazla şey görecektir ve hakikatin bilgisine ulaşacaktır.⁷¹⁷ Fārâbî'de de güneşin eşyaları görünür kılması gibi Fa'al Akıl da, bi'l kuvve haldeki Akılımızı bi'lfi'il hale getirmektedir. Böylece kişi normalde göremediği görse de anlamlandıramadığı ma'kullerin bilgisine erişmektedir.⁷¹⁸ İnsanda ma'kullerin bilgisini duylardan aldığı bilgiyi taklit ederek alan Mütahayyile Gücü bunu mümkün kılmaktadır.⁷¹⁹ Kişi ihtiyarı sayesinde akli gücünü yetkin kullanırsa idrakı sayesinde hem sosyal hayatında hem de manevi hayatında bütüncül bir mutluluğa

⁷¹¹ Sunar, *İslamda Felsefe ve Fārâbî II*, s. 31.

⁷¹² Sunar, *İslamda Felsefe ve Fārâbî II*, s. 188.

⁷¹³ Gazzālî, *Tevhid ve Ledün Risaleleri*, s. 95.

⁷¹⁴ Gazzālî, *Tevhid ve Ledün Risaleleri*, s. 95.

⁷¹⁵ Sunar, *İslamda Felsefe ve Fārâbî II*, s. 25.

⁷¹⁶ Sunar, *İslamda Felsefe ve Fārâbî II*, s. 17.

⁷¹⁷ Kindî, "Uyku ve Rüyânın Mahiyeti Üzerine", s. 256.

⁷¹⁸ Fārâbî, *el-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 160.

⁷¹⁹ Fārâbî, *el-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 162.

ulaşacak bunun sonucunda ma'kuller âleminin sırları da o kişinin önüne açılacaktır.⁷²⁰ Fārābī insanın içinde üç çeşit ma'kulun hâlihazırda bulunması durumuna ilk yetkinlik (istikmal) demektedir. Kişi eğer bu ilk yetkinliği son yetkinliğe çevirebilirse gerçek mutluluğu tatmış olacaktır. Fakat ne yaparsa yapsın Fa'al Akıl'ın mutluluk seviyesine ulaşması insan için mümkün olmayacaktır.⁷²¹

1.1. Kalp, Nefs, Ruh ve Nur Kavramları

Kalp kavramı, rüyâ kavramını anlamada kilit role sahip bir diğer kavramdır. Filozoflarımız için, bedenın manevi âlemlle bağlantısı sayılan, kalp en kıymetli organdır. Kur'an ayetlerinde de ulvi bir yere sahip olan kalp bu cihetle de İslâm Felsefesi geleneğinde ayrı bir öneme sahiptir.

Fārābī, yaratıcı ile nefis arasına aklı koyarken, Ğazzālī, yaratıcı ile nefsin arasına kalbi koymaktadır. Ğazzālī, ilmin merkezini de kimi zaman ruh olarak adlandırdığı kalp olarak görmektedir.⁷²² O'na göre kalp, insanın manevi âlemden olan parçasıdır bu sebeple en kıymetlidir. Vahiy ya da ilham Ğazzālī'ye göre kalbe inen bilgilerdir. Fārābī için kalp reis organ olup tüm bedeni aynı zamanda ma'kullerle irtibatı sağlayan organdır. İsimleri farklı da olsa hem Fārābī hem de Ğazzālī kalp ve akıl ile genellikle benzer şeyleri ifade etmektedirler.⁷²³ Fārābī'ye göre "Yerlerim ve göklerim beni almadı, fakat mü'min kulumun kalbi beni aldı." hadisi de kalbe dinin özel bir anlam verdiğini gösteren bir delildir. Fārābī aklın merkezinin beyin (dimağ) değil kalp olduğunu düşünmektedir.⁷²⁴ Bu görüşleri de Ğazzālī ile ortaktır. Benzer şekilde Fārābī bedenın yönetici organı olarak da kalbi görmektedir. Kan pompalayan bir et parçası anlamı dışında olan kalbin uhrevî boyutu kişinin idrak ve kavrama gücünün merkezidir.

⁷²⁰ Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 164.

⁷²¹ Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 164.

⁷²² Ğazzālī, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt. 6, s. 10.

⁷²³ Sunar, *İslamda Felsefe ve Fārābī II*, s. 25.

⁷²⁴ Fārābī, *Fārābī'nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler Kitabı*, s. 86.

Bu yönü ile Fārābī ve Kindī'deki aklın yerini Ġazzālī'de “kalp” ve daha önce sözü geçtiği üzere kimi zaman da “nur” almış görünmektedir.⁷²⁵ Ġazzālī basiret sahibi insanların en yüksek nura en yakın kişiler olduğunu söylemektedir. Nurun kaynağı ise şüphesiz yüce yaratıcıdır.⁷²⁶ Allah'ın nuru zatı ile kaim iken onun nurundan istifade ederek nurlananlardaki nur gayri ile kaimdir. Yani bu nuru geçici olarak emanet almışlardır.⁷²⁷

Ġazzālī'ye göre irade, kudret ve idrak gibi ordulara sahip olan kalp bu orduları hangi yönde kullanırsa o yönde bir yol kat edecektir. Bu üç özellik yine Kindī ve Fārābī'de Akıla atfedilen özelliklerdir. Özellikle idrakın beş duyu bilgisini alan yönü Fārābī'nin aklın idrak yönü benzerliği dikkat çekmektedir. İmanlı kişinin kalbi Ġazzālī'ye göre alev alev yanan bir lambaya benzemektedir.⁷²⁸ Kalp ayrıca keşf merkezi olması sebebiyle Ġazzālī'de o kadar özel bir konumdadır ki O bu konuda ayrıntı vermeyi doğru bulmamaktadır.⁷²⁹ Kindī ve Fārābī Akıla daha fazla önem vermeleri sebebiyle kalp terimini Ġazzālī'ye göre aklın gerisinde bırakmış görünmektedirler.

Ġazzālī ve Fārābī Nur Suresi otuzbeşinci ayette yer ala kavramları kendi metafizik felsefelerini dini açıdan da konumlandırmak için başvurmuşlardır. Ġazzālī Şehadet Âlemi'nin Melekût Âlemi'nin misali hükmünde olduğuna, ayette geçen beş kavramında beş ruh kategorisine delalet ettiğine dair düşüncesini Nur Suresi'ndeki bu ayet ile temellendirmiştir. Söz konusu ayet gaybın âlemi ile insanın bağı ve dolayısıyla rüyâ kavramını da ilgilendirdiği için önem taşımaktadır. Fārābī de Ġazzālī gibi bu suredeki ayetlerin manevi yönünü dikkate almış fakat bu ayeti farklı kavramları

⁷²⁵ Ġazzālī, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt. 6, s. 7.

⁷²⁶ Ġazzālī, *Mişkātu'l-Envār*, ss. 33-34.

⁷²⁷ Ġazzālī, *Mişkātu'l-Envār*, s. 36.

⁷²⁸ Ġazzālī, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt. 6, s. 30.

⁷²⁹ Ġazzālī, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt. 6/10, s. 5.

karşılayacak şekilde anlamlandırmıştır. O, ayette geçen kandilin nurunu; peygamberin kalbindeki nur olduğuna, kandilin bulunduğu yerin; peygamberin göğsü olduğuna, kandilin; akıl nuru olduğuna, kandil camının; mü'minin kalbi olduğuna, kalbin; akıl, ilim ve marifet nuru ile parlayan bir yıldız olduğuna, kolları doğu ve batıya uzana ağacın; Allah'ın mümin kulunun kabine diktiği ilim ve Marifet Ağacı olduğuna, ateş değmeden alev alan zeytinyağının ise Allah'tan Ruh'ul Emir'in getirdiği ilim ve marifet nuru olduğuna kanaat getirmiştir. Bu benzetmeler Fārābī'nin tasavvufi bakış açısını da gösterir mahiyettedir. Kandil hali hazırda nur iken, içine konan ilahi nur ile “nur üstüne nur” tabirini karşılayan hale gelmektedir.⁷³⁰ Dikkat çeken nokta Ġazzālī'nin "istidadı saf ve kuvvetli olanın yağının, ateş değmese de neredeyse yanıp ışık vereceği" peygamber ve veli kişileri kastettiğini düşünmesine⁷³¹ karşılık, Fārābī'nin onun marifet nuru olduğunu düşünmesidir.

Kindī, Fārābī ve Ġazzālī'nin rüyā kavramlarını açıklarken kullandıkları diğer bir kavram “nefs” kavramıdır. Kindī'ye göre nefis, “güç halinde canlı olan doğal bir cismin ilk yetkinliği aynı zamanda basit, şerefli, değeri büyük, bağımsız” bir varlıktır. Kindī nefsin beden üzerindeki etkisini Allah'ın âlem üzerine olan etkisine benzetmektedir.⁷³² Ġazzālī de benzer şekilde “Nefsini bilen Rabbini bilir”⁷³³ hadisinden destek alarak Allah'ın âleme karşı durumu ruhun (nefsin) bedene karşı durumuna benzetmektedir. Kindī'ye göre hiç uyumayan nefis ikinci dereceden bir akıl iken Fa'al akıl birinci derece bir akıldır. Fārābī “varlıkların en lâtif olanı”, “insanın kendisiyle insan olduğu şey” gibi farklı ifadelerle tanımladığı aklın, nefsin kuvve hali olduğunu düşünmektedir. “Gözlerim uyur fakat kalbim uyumaz” hadisi Fārābī'ye göre peygamberimizin de ruhun

⁷³⁰ Fārābī, *Fārābī'nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler Kitabı*, s. 85.

⁷³¹ Deniz, “Ġazzālī'yi Anlamanın Usulü”, s. 20.

⁷³² Kaya, “Kindī ve Felsefesi”, s. 57.

⁷³³ Sunar, *İslamda Felsefe ve Fārābī II*, s. 204.

bedenden ayrı varlığını gösteren bir delildir.⁷³⁴ Fārābī'ye göre ruh bir cevherken, beden bir arazdır yani ruh kalıcı, beden geçici yapıdadır.⁷³⁵ Kindī duyu ve aklı, nefsin birbirine uzak iki gücü olduğunu düşünmektedir. Bu fikir yine Yeni Eflātuncu madde ve ruh ikiliğini hatırlatmaktadır. Kindī'nin nefis nazariyesinde nefsin edindiği suretle aynileşme fikri yer almaktadır. Bu aynileşmenin her madde ile mümkün olmadığını söyleyen Kindī bu açıklama ile rüyāda küllī akıldan alınacak bilginin içselleştirilmesine kapı aralıyor gibi görünmektedir.⁷³⁶

Helenistik Felsefede de görüleceği üzere derece olarak yüksek olanların yukarı düşük olanların aşağı gitmesi sebebiyle ulvi olan nefis yukarı gitmektedir.⁷³⁷ Ğazzālī'ye göre nefis bedenden ayrılınca kendini yaratanın ruhunun yanına gitmektedir. Ruhun merkezi yaratıcıdır. Ğazzālī'nin sufii yönünü çıkaran bir diğer açıklamasına göre ruh uyumaz, ama uyanıkken duyular tarafından meşgul olması sebebiyle ruhlar âlemi ile irtibatı sekteye uğramaktadır. Ruh duyuları değil aklı kullanır hale gelinde diğer ruhlarla bile irtibat kurma imkânı bulacaktır.⁷³⁸ Nefis bir yönüyle duyudan gelen bilgilere bir yönüyle ruha bağlıdır. Ğazzālī gibi, Fārābī de nefis, beden vasıtası ile gelişir demektedir. Fārābī fizyoloji ve psikolojiyi, yani ruh ve bedeni beraber ele almaktadır. Her ne kadar nefsin bedenden ayrı olduğunu düşünse de Fārābī'ye göre nefis bedeni mükemmelleşme yolunda alet olarak kullanmaktadır. Fārābī nefsi, ruh ile beden arasında iletişimi sağlaması sebebiyle kana da benzetmiştir.⁷³⁹ O'na göre akıl ruhu ruh ise bedeni geliştiren bir yapıdadır.⁷⁴⁰ Fārābī fizyoloji ve psikolojiyi, yani ruh ve bedeni beraber ele almaktadır. Her ne kadar nefsin bedende olmadığını düşünse de Fārābī'ye göre nefis bedeni mükemmelleşme yolunda alet olarak kullanmaktadır. O'na göre akıl

⁷³⁴ Fārābī, *Fārābī'nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler Kitabı*, s. 89.

⁷³⁵ Ğazzālī'nin nefsin binici, beden binik olduğunu düşündüğü örneği ile benzerlik göstermektedir.

⁷³⁶ Kindī, "Akıl Üzerine", s. 265.

⁷³⁷ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 75-77.

⁷³⁸ Sunar, *İslamda Felsefe ve Fārābī II*, s. 17.

⁷³⁹ Fārābī, *Fārābī'nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler Kitabı*, s. 89.

⁷⁴⁰ Sunar, *İslam'da Felsefe ve Fārābī I*, s. 64.

ruhu ruh ise bedeni geliştiren bir yapıdadır. Kindi ve Ėazzali'ye göre Fari' nin düşüncesinin aksine nefis bedenden bağımsızdır, Nefs duyulara sahip olması sebebiyle aklın tabiat ile aracılığını yapan bağı konumundadır.⁷⁴¹ Saffat Suresi doksana dördüncü ayette “Allah sizi de, yaptıklarınızı da yarattı”⁷⁴² ifadesi Fari' ye göre nefsin amellerini de Allah tarafından belirlenmiş olduğuna delil gösterilmiştir. Fari' nin nefis bedenle birlikte ortaya çıkar fıkri Kindi ve Ėazzali'ye göre doğru değildir.⁷⁴³ Ayrıca Fari', “Nefsin hadis olması, Tanrı iradesinden sonra nefsin kendi iradesiyle olur” diyerek Allah' ın yarattıklarından üstünlüğünü vurgulamaktadır.

Fari' nefsin beslenme gücü, arzu gücü Mütehayyile Gücü gibi kısımları olduğunu söylemektedir. Fari' felsefesinde yer alan yönetici ve yardımcılardan oluşan sosyal yapı organlar içerisinde, nefsin güçleri içerisinde de geçerlidir. Arzu gücü duyum gücüne haber getiren beş duyuyu harekete geçirdiği için duyum gücünün hizmetçisi konumundadır. Duyum gücünün sureti olan Mütehayyile Gücü kalpte yer alır ve insanı diğer varlıklardan ayıran g de budur.⁷⁴⁴ İşte bu Mütehayyile Gücü ki, Kindi' de benzer bir g olarak Muşavvire Gücü bulunmaktaydı, rynın da merkezi olacak güçtür. Ėazzali' de ise Hayali Varlık kategorisinde geçen ry ilahi yönü ile daha st varlık olan kategorisine dhil edilmiştir. Kindi felsefesinde Fari' nin sistematik ve ayrıntılı anlatımı bulmak mümkün görünmemektedir. Mütehayyile Gücünden daha üstün mertebede olan g ise Fari' ye göre akıl gücüdür. Akıl gücü hiçbir şeyin maddesi değildir, suretlerin suretidir. Asıl Ma'kuller lemi ile irtibatı sağlayan beşerin ilahi bağlantısı olan g budur.⁷⁴⁵

⁷⁴¹ Fari', “Efltn ile Aristoteles' in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, s. 252.

⁷⁴² Saffat Suresi (37/94).

⁷⁴³ Kaya, “Kindi ve Felsefesi”, s. 49.

⁷⁴⁴ Fari', *el-Medineti'l-Fazıla*, s. 138.

⁷⁴⁵ Fari', *el-Medineti'l-Fazıla*, s. 140.

Filozoflarımızın ruh beden ayrılığında hemfikir olması onları bedeni ruhun aleti olarak görme fikrinde de birleştirmektedir. Rû'yāsında gerçek bilgiye sahip olmak isteyen kişi beden bineğini en iyi kullanan süvaridir.⁷⁴⁶ Kur'ani beyânın ve Yeni Eflâtuncu felsefenin birleşmesi ile benzer fikirlere sahip olan filozoflarımıza göre beden bineğini iyi kullanma, nefse ait güçleri birbiri ile dizginleme suretiyle mümkün olmaktadır.

Kindî'ye göre bilgi; duyu, akıl, sezgi ve vahiy ile elde edilebilir. Bunlardan duyu bilgisi değişken olup maddelerin zihinde oluşturduğu imajdan ibarettir. Kindî'ye göre sezgi her insanı sahip olamayacağı arınmış nefislere özgü bir bilgi edinme yöntemidir. Ğazzālî delile bağlı olmadan kendiliğinden kalbe melek vasıtasıyla verilen bilgiye “İlham” demektedir. Çalışarak kazanılan ilim ilhama benzer ama ilhama mazhar olanın kalbin üzerindeki perde kalkarken, ilim sahibi bu hali yaşayamaz. Ğazzālî tasavvuf yolunda olanların ilimden çok ilhama ulaşma çabasında olduklarını, bunun için kitap okuyup yazmaktan çok zahidane bir hayat seçip dünya heveslerinden uzak durduklarını belirtmektedir. Vahiyde ise melek peygambere görülür bu yönüyle ilhamdan üstündür.⁷⁴⁷ Bir çeşit ilham olan sezgiyi bilgi kaynağı olarak görmeleri sebebiyle Ğazzālî ve Kindî benzer fikirdedirler. Ğazzālî sûfilîğin ilerleyen bu keşf halini peygamberimizin Hira Dağına çekildiği zamanlardaki halin benzetmektedir.⁷⁴⁸ Ğazzālî arif kişilerin vecd halinde gerçeklik semasına çıktıktan sonra tek gerçekten başka bir varlık görmediklerini dile getirmektedir.⁷⁴⁹ Rûyâ kavramına da doğrudan bağlı olan bu fikre göre Ğazzālî keşf halinde meydana gelen parıltılara ayrı bir önem vermektedir.⁷⁵⁰

⁷⁴⁶ Yeni Eflatuncu felsefeden kaynaklanan beden- binek örneği üç filozofun da kullandığı bir metafordur.

⁷⁴⁷ Şura Sûresi (42/51.Ayet) “ Herhangi bir beşer ile Allah'ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip, izni ile, dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir. Muhakkak ki O çok yücedir, engin hikmet sahibidir.” Ğazzālî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, cilt. 6, s. 42.

⁷⁴⁸ Ğazzālî, *El-Munqid'u Mine'd-Dalâl*, s. 45.

⁷⁴⁹ Ğazzālî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 38.

⁷⁵⁰ “başlangıçta durmaksızın çakan şimşekler gibi çakar geçer. Sonra tekrar gelir. Bazen de geç gelir. Eğer gelirse durur. Bazen de kapar götürür. Eğer durursa, durgunluğu uzun sürer. Bazen de uzun sürmez.

Yaratıcı ile irtibatı mümkün kılan bu deneyim mistik öğeleri sebebiyle Kindî ve Fārābî’de olmayan bir durumdur.

Kindî, vahyi, Fa‘al Akıl’ın fonksiyonu saymamakta vahyi peygamber kalbine Allah’ın bıraktığı özel bir bilgi olarak görmektedir.⁷⁵¹ Kindî Fārābî’den farklı olarak vahyi almada peygamberin kişisel bir çabasının bulunmadığını düşünmekte⁷⁵², vahyi Fa‘al Akıl’ın bir fonksiyonu olarak değil, peygamberlerin kalbine Allah’ın bıraktığı özel bir bilgi türü olarak görmektedir.⁷⁵³ Vahyi bilgi, Kindî’ye göre araştırma ve çıkarımlar yaparak bilgiye ulaşan filozofların bilgisine göre daha üstündür.⁷⁵⁴ Felsefe ile uğraşarak bu bilgiye ulaşmak Kindî’ye göre mümkün değildir. Vahiy ile peygamberin getirdiği bilgi felsefe açıklamalarında bulunmayan açıklığa ve özlüğe sahiptir.⁷⁵⁵ Kindî bir filozofun peygamberin vahiy ile ulaştığı bilgiye ulaştığı durumda bile bunu peygamber kadar açık bir şekilde anlatamayacağını düşünmektedir.⁷⁵⁶ Peygamberliği “Ma‘kuller’e ait bilgiyi cahillere sembollerle anlatmak” olarak gören Fārābî peygamberin tanrı ile iletişim kurma yeteneği bağışlanmış bir insan olduğunu düşünmektedir.⁷⁵⁷ Fārābî’nin deyimiyle “bu mertebe insanın ulaşacağı mertebelerin en mükemmeli”dir. O, vahyi Fa‘al Akıl ile insan aklı arasındaki perdelerin tamamen kalktığı kutsal bilgi alımı olarak görmektedir.⁷⁵⁸ Fārābî’ye göre peygamberliğin temel şartını mükemmelleşmiş bir Mütehayyile Gücü olması olarak saymaktadır.⁷⁵⁹ Kindî’ye göre vahyi bilgiyi en iyi anlayıp yorumlayabilecekler peygamber dışındaki insanlar arasında yine filozoflardır.

Bazen benzerleri arka arkaya görünür. Bazen bir çeşidi gelir.” şeklinde açıklanmıştır. Ġazzālî, *İhyā’u ‘Ulūmî ‘d-Dīn*, cilt. 6, s. 44.

⁷⁵¹ Kaya, "Kindî ve Felsefesi", s. 60.

⁷⁵² “İstek ve iradeye gerek kalmadan, çaba harcamadan mantıki ve matematik yöntemlere başvurmadan Allah’ın peygamberlerin temiz ruhlarını aydınlatması sonucu oluşan bilgi” şeklinde tanımlar. Kaya, "Kindî ve Felsefesi", s. 28

⁷⁵³ Kaya, "Kindî ve Felsefesi", s. 60.

⁷⁵⁴ Deniz, “Kindî, Felsefe’yi Kabulü ve Konumlandırması”, s. 15

⁷⁵⁵ Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", s. 277.

⁷⁵⁶ Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", s. 275.

⁷⁵⁷ Sunar, *İslam’da Felsefe ve Fārābî I*, s. 67.

⁷⁵⁸ Sunar, *İslam’da Felsefe ve Fārābî I*, s. 66.

⁷⁵⁹ Sunar, *İslamda Felsefe ve Fārābî II*, s. 58.

Yapılacak yorumlarda hata payı olsa da hikmet arayışındaki bu insanların yorumlarının doğruluk ihtimali yüksektir.⁷⁶⁰ Fārābī akla verdiği büyük öneme rağmen ilahi bilgilerin hepsine insanın hâkim olamayacağını da farkında olan bir filozoftur. Fārābī'nin Semiyat olarak nitelendirdiği bu ilim içerisinde mucizeler, ahiret kavramları gibi pek çok insana ait bilinmezi içermektedir.⁷⁶¹ Fārābī'nin duaya önem vermesi de onun tasavvufa değer veren bir düşünce yapısında olduğunu göstermektedir. Fārābī'nin peygamberliği akli temellere dayandırmak istemesini temelinde onun yaşadığı dönemdeki akıl ve dinin aynı anda var olamayacağını düşünenlerin sapkın fikirlerini düzeltme hissi de bulunmaktadır.⁷⁶²

Mütehayyile Gücü yetkin olan kişi uyanırken feyz ile tikellerin bilgisine ek olarak maddi olmayan, ayırık cevherli semavi akılların bilgilerini hatta İlki, aklederek oluşan akılların bilgisini tikelleri taklit ederek alabilmektedir. Münfail Akıl'ı, Fa'al Akıl'ın maddesi haline geldiğinde insan "Fa'al Akıl'ın yerleştiği (hulul ettiği) insan" yani peygamber olmaktadır.⁷⁶³ Hikmet sahibi erdemli kişinin Münfail Akıl'ına Fa'al Akıl'dan taşan şey o kişiyi filozof (müteakkil) yapmaktadır. Fa'al akıldan, Mütehayyile Gücü'ne taşan şey, o kişide hali hazırda var olan ilahi akıl sayesinde, o kişiyi "bir nebi ve ileride olacak şeylere ilişkin bir uyarıcı (münzir)" yapmaktadır.⁷⁶⁴

Fārābī sadık rüyânın meydana gelmesi ile bağlantılı olarak da yorumlanması gereken ifadesine göre; Mütehayyile Gücü kuvvetli, duyum, arzu ve akıl güçlerinden arınmış vaziyette olmak, dışarıdan gelen duyum bilgilerinin etkisinden Mütehayyile Gücü'nü arındırabilmek vahyi almaya imsan sağlayan unsurlardır. Bu şartları sağlayan kişi peygamberse aldığı bilgi daha yüksek değerdeki vahiy iken, kişi peygamber değilse

⁷⁶⁰ Deniz, "Kindî, Felsefe'yi Kabulü ve Konumlandırması", s. 22

⁷⁶¹ Sunar, İslamda Felsefe ve Fārābī II, s. 59.

⁷⁶² Sunar, İslamda Felsefe ve Fārābī II, ss. 58-59

⁷⁶³ Fārābī, *el-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 198.

⁷⁶⁴ Fārābī, *el-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 198.

gördüğü rüyaların sadık olma imkânına kavuşmuş olacaktır. Kişi manevi olarak arındıkça ve ilim kazandıkça Fa'al Akıl'dan taşan şeyleri uykuda iken nasıl alabiliyorsa uyanıkken de aynı şekilde alma kabiliyetinde bulunmuş olacaktır. Fa'al Akıl'dan taşan bu bilgiler Mütehayyile Gücü'nün taklit yeteneği sayesinde sanki gözle görülmüş gibi zihinde oluşabilme özelliğindedirler. Ğazzālī, Fārābī gibi filozofların peygamberliği hikmet bilgisi ile ulaşılabilir bir aşamada gördüklerini düşünmekte ve akli aşan bir bilgiyi kabul etmedikleri gerekçesi ile filozofları inkârla suçlamaktadır.⁷⁶⁵ Bu fikrin hatalı yönleri olduğunu gerek Kindī gerekse de Fārābī'nin nübüvvete dair görüşlerini incelemek göstermektedir. Fārābī, Kindī'ye nisbetle daha gerçekçi bir tutuma sahip olmasına karşın açık bir şekilde peygamberin filozoftan üstün nitelikte olduğunu belirtmektedir. Diğer yandan Ğazzālī'nin bazı ifadeleri, onun Akıllar Nazariyesi'ne fikren yaklaştığını göstermektedir.⁷⁶⁶ Kişinin güvendiği doktorun sağlık tavsiyesini yerine getirmemesinin saçmalığı gibi ahret saadeti vaad eden güvenilir peybamberin tavsiyesinin yerine getirilmemesi de saçmadır.⁷⁶⁷ Ğazzālī'nin fikirlerinin savunurken verdiği örneklerde genellikle akli mukayeselere gittiğine ve bu yönüyle eleştirdiği Filozoflara benzerlik gösterdiğine de dikkat çekmekte fayda vardır. Ğazzālī ilerleyen zamanda Kindī ya da Fārābī gibi doğrudan ay üstü feleklere bağımlı olmasa da, felsefeye yaklaşarak eleştirdiği Fa'al Akıl'ın vahiy kaynağı olduğu görüşünü benimsemiş görünmektedir.⁷⁶⁸ Bu bölümde filozoflarımızın vahiy ve nübüvvet hakkındaki görüşleri mukayese edilmeye farklılık ve benzerlikleri ortaya konulmaya

⁷⁶⁵ Ğazzālī, *El-Munqid'u Mine'd-Dalāl*, s. 61.

⁷⁶⁶ “İnsan ruhu aslî saflığını ve taharetini muhafaza etmesi halinde, Küllî ruhun aydınlatmasına (işrâk) istidatlı, ondan Akıl'ın kavrayabileceği suretleri almaya kabiliyetlidir. Lâkin bazı ruhlar bu dünyada kendisine arız olan muhtelif hastalıklar ve çeşitli sebeplerden ötürü hakikatleri idrak edemez bir hâle gelir. Bazılan da aslî sıhhatini korur, bozulmaz. Böylece kabiliyetini kaybetmez. Bunlar vahiy alma kabiliyeti olan, mucizeler gösteren, bu kevn ve fesad âleminde tasarrufa muktedir olan nebilerin ruhlandır. Bu ruhlar aslî sıhhati üzere kalabilmiş, arizî illet ve marazî unsurlarla mizaçları bozulmamıştır.” Ğazzālī, *Tevhid ve Ledün Risaleleri*, ss. 97-98.

⁷⁶⁷ Ğazzālī, *El-Munqid'u Mine'd-Dalāl*, s. 65.

⁷⁶⁸ Dündar, “Ğazzālī'nin Vahiy Anlayışı”, s. 195.

çalışılmıştır. Bunu yapmaktaki maksat vahiy ve nübüvvetle benzer şekilde özellikleri olan rüyâ kavramını daha rahat anlamak ve mukayese edebilmektir.

1.2. Rüyâ Kavramının Mukayesesi

Rüyâ kavramı konusunda pek çok benzerlikler bulunmasına karşı, Kindî ve Fârâbî daha akli bir yaklaşıma sahipken, Ğazzâlî daha mistik ve tasavvufi bir yaklaşıma sahiptir. Kindî, uykuyu “sağlığı olan canlının tabii olan duyularını kullanmama hâli” olarak görmüştür.⁷⁶⁹ Ğazzâlî, Kur’an’i temellendirmelerle ölüm ve uyku arasındaki benzerliğe dikkat çekmektedir.⁷⁷⁰ O’na göre her ne kadar benzeseler de uyku ve ölüm arasındaki benzerlik zayıftır.⁷⁷¹ Fârâbî de ölüm ve uyku arasındaki benzerliği Zümer Suresi kırk üçüncü ayette geçen "Allah nefisleri ölümleri sırasında, ölmeyenleri de uykuları esnasında infisale uğratar. Bunlardan üzerlerine ölüm kaza olunanları alıkor, üzerlerine ölüm kaza olunmayanları da muayyen ecellerine kadar bırakır."⁷⁷² geçen ifadeyi delil göstermektedir. Bu sure daha sonra Ğazzâlî tarafından da kullanılmıştır.⁷⁷³ Fârâbî’nin bir de *Tabiat İlminin Kökleri Hakkında* Yüksek Makaleler isimli eserinde yer alan Fa‘al Akıl’dan bahsetmediği uyku tanımı vardır ki sonradan bu fikrinin değişmiş olma ihtimali ile burada ayrıntılı olarak girilmeyecektir.⁷⁷⁴ Ğazzâlî’ye göre kişi her uyuduğunda ölüm kapısından geçtiği hissi ile uyumalı ve buna göre bir hayat yaşamalıdır. Üç filozof da duyu organlarının en az düzeyde çalıştığı uykuda, nefsin bedenden ayrılıp manevi âlem ile kolayca iletişime geçebileceği düşüncesinde ortak kanaattedirler. Fârâbî, ma‘kullere ilişkin bilgi veren rüyâların diğer rüyâlara oranla az

⁷⁶⁹ Kindî, "Uyku ve Rüyânın Mahiyeti Üzerine", s. 254.

⁷⁷⁰ Zümer Suresi (39/42. Ayet), En’am Suresi (6/59. Ayet).

⁷⁷¹ Ğazzâlî, *İhyâ’u ‘Ulûmi’d-Dîn*, cilt. 10, s. 343

⁷⁷² Zümer Suresi (39/42. Ayet)

⁷⁷³ Fârâbî, *Fârâbî’nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler Kitabı*, s. 89.

⁷⁷⁴ Fârâbî’nin üç ruh dediği akıl, ruh ve nefis kişi uyuyunca kalpte birleşirler. Bu üç ulvi ruhun kalpte birleşmesi sebebiyle kişi vahye benzer şekilde doğru bilgi veren sadık rüyâlar görme fırsatı bulmaktadır. Bu görüş bizce Fârâbî’nin rüyâ hakkındaki düşüncesinin daha önceki temellerini göstermektedir. El-Medîneti’l-Fâzıla’da yer alan Fa‘al akıl, muhayyile gibi kavramlar bu anlatımda görülmemektedir.

sayıda olduğunu düşünmektedir.⁷⁷⁵ Söz konusu filozofların ortak oldukları diğer bir konu manevi âlem ile olan bağın, kişinin nefis terbiyesi ile ilişkili olduğu konusudur. Kindî'ye göre kişi nefisini temizlerse rüyâsında bedeninden ayrılan, yani ölmüş olan kişilerin ruhları ile bile bağlantı kurabilecektir.

Kindî, nefse ait saydığı Muşavvire Gücü, Eski Yunandaki “fantezi” adı verilen güce karşılık gelmektedir⁷⁷⁶. Kindî'nin Muşavvire Gücü somut olmayan şeyler hakkında da zihinde izlenim oluşturabilmektedir.⁷⁷⁷ Kindî'deki “musavvire” gücü Fârâbî'nin ifadelerinde zihinde canlandırmaya karşılık olan “mütehayyile” gücü ile benzerlik göstermektedir.⁷⁷⁸ Kindî'ye göre musavvire gücünün kendini daha fazla gösterdiği zamanlar rüyâyı oluşturan zamanlardır. Kindî risalesinde rüyâyı, “nefsin düşünceyi kullanıp duyuyu kullanımdan kaldırması” şeklinde tanımlamaktadır.⁷⁷⁹ Temiz nefse sahip kişinin üzerine yaradanın nurunun akacağını söyleyen Kindî bu nurun kişiye en zevk veren şey olduğunu söylemektedir. Fârâbî'de de yer alan bu akli mutluluk tüm dünyevi zevklerin üzerinde sayılmaktadır. Rüyâ sayesinde düşünceden geçen ama duyunun yetersiz kaldığı her şey zihinde oluşma imkânı bulmaktadır. Platon'un, hem duyudan gelen izlenimlerin, hem de aklın ürettiği kavramların, nefiste bulunduğu fikrinden hareketle Kindî de algılanan algılayanla aynı şeydir demektedir.⁷⁸⁰ Bu görüşe göre bir akli bilgi algılandığında nefis o bilginin formunu almaktadır. İnsan zihninde akli kavramları algılayan Musavvire Gücü, aynı zamanda varlığın türlerini ve farklılıklarını ayırt eden güçtür.⁷⁸¹ Fârâbî, *El-Medîneti'l-Fâzıla* eserinde rüyâ kavramını Akıl Gücü ve Mütehayyile Gücü'nün ortak ürünü olacak şekilde ortaya koymaktadır. Fârâbî Mütehayyile Gücü'nde Fa'al Akıl'dan taşma yolu ile meydana gelen bazı

⁷⁷⁵ Fârâbî, *el-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 178.

⁷⁷⁶ Kindî, “Uyku ve Rüyânın Mahiyeti Üzerine”, s. 254.

⁷⁷⁷ Kindî, “Uyku ve Rüyânın Mahiyeti Üzerine”, s. 254.

⁷⁷⁸ Kindî, “Uyku ve Rüyânın Mahiyeti Üzerine”, s. 254.

⁷⁷⁹ Kindî, “Uyku ve Rüyânın Mahiyeti Üzerine”, s. 257.

⁷⁸⁰ Kindî, “Uyku ve Rüyânın Mahiyeti Üzerine”, s. 258.

⁷⁸¹ Kindî, “Uyku ve Rüyânın Mahiyeti Üzerine”, s. 258.

şeylerin düşünüp taşınarak meydana gelmeyeceğini söylemektedir. O'na göre "Fa'al Akıl'ın Mütehayyile Gücü'ne uykuda iken vermiş olduğu tikellerle doğru rüyalar meydana gelmektedir."demektedir. Fa'al Akıl'ın verdiği bilgiyi Mütehayyile Gücü bazen de taklit ederek almaktadır ki Fārābī'ye göre bunlar "ilahi şeylere ait kehanetleri" içermektedirler.⁷⁸² Fārābī'nin taklit şeklinde ifade ettiği şey Kindī'de Musavvire Gücü'nün işlevine benzetmekle beraber daha ayrıntılı manalara sahiptir. Fārābī, kişinin uykuda iken cennette yaşayanları ve onların mutluluklarını da temaşa edebileceğini, Mütehayyile Gücü'nün taklid yeteneği sayesinde bunun gerçek gibi yaşandığını söylemektedir.⁷⁸³

Fārābī'ye göre Mütehayyile Gücü, dış dünyadan aldığı intibaları yeni terkipler oluşturacak biçimde dilediği gibi kullanma yeteneğine sahiptir.⁷⁸⁴ Mütehayyile Gücü bazen yaşanmış şeyleri, bazen ma'kullerin bilgisini belli bir terkipte düzenlemekte ve saklamaktadır. Bu durumunun en yetkin olduğu hal uyanıkken bu hali yaşayan peygamberde olmaktadır. Peygamberlik mertebesinin bir altında ma'kullerin bilgisinin bir kısmını uykuda bir kısmını uyanıkken yaşayanlar yer almaktadır. Bu kişiler bilgiyi tahayyül edebilir ama gerçekten gözle görmüş gibi temaşa edemezler. Bu seviyenin bir altında ise uyanıkken bu duruları yaşayamayan sadece uyurken taklit ve simgelerle bilgi edinen kişiler yer almaktadır.⁷⁸⁵ Fārābī bu üçüncü seviyedeki kişilerin de kendi arasında farklı farklı olduğunu düşünmektedir. O'na göre bu insanlardan bir kısmı tikellerin bilgisini alır ma'kulleri alamaz, bir kısmı tikelleri alamaz ma'kulleri alır, bir kısmı uyanıkken bir kısmı uyurken bilgi alır, bir kısım insan bir miktar tikellerden bir miktar ma'kullerden bilgi alır. Fārābī üçüncü seviyedeki bu insanların çoğunluğunun, kendi içinde ayrılışlar da uykuda sadece tikelleri alan kısımdan oluştuğu belirtmektedir.

⁷⁸² Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 178.

⁷⁸³ Sunar, *İslamda Felsefe ve Fārābī II*, s. 58.

⁷⁸⁴ Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 158.

⁷⁸⁵ Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 180.

Parçalama ve birleştirme dışında Mutehayyile Gücü'nün taklit gücü sebebiyle kişi rüyasında gördüklerini çoğu zaman gerçekten ayıramaz. Fārābī Aristoteles gibi rüyânın akli boyutuna da değinmiştir. Kindī'de, kısmen bulunsa da, Ğazzālī'de böyle bir akli yaklaşım bulunmamaktadır. Bu yaklaşıma göre uyuyan kişinin uyuduğu ortamda bulunduğu hal kişinin rüyasında gördüklerine etki edebilir. Örneğin soğuk bir yerde uyuduğu için bedeni soğuyan kişi rüyasında üşüme ve soğukluk ile ilgili intibalar görebilmektedir.⁷⁸⁶ Fārābī bu duruma nemli yerde yatan kişinin rüyasında yüzdüğünü görmesi örneğini vermektedir.⁷⁸⁷ Kindī ve Fārābī, Aristoteles'den farklı olarak da vahiy ilham ve rüyā arasında bağ kurmuşlardır. Filozoflar için ilahi nur tefekkür sayesinde parlarken, peygamberlerde muhayyile kuvveti sayesinde parlamaktadır. Bu durum Kindī ve Fārābī'nin İslam esaslarına uymayan konularda kendi fikirleri ile oluşturdukları felsefelerinin de göstergesidir.

Fārābī ayrıca kişinin bazen belli bir süreliğine Fa'al Akıl'dan taşma ile bilgi alabilecek mizaca kavuşup bir süre sonra bu mizacı yitirebileceğine vurgu yapmaktadır. Dengesiz veya mecnun kişiler ise bazı sebeplerle tahayyül güçleri bozulduğu için ne varlık ne de varlığın taklidi olamayacak yanılsamalar görüp bunları gerçek sanmaktadırlar.⁷⁸⁸ Mecnunların bozulan tahayyül gücü ile gördükleri Ğazzālī ve Kindī'nin rüyā kavramına ilişkin fikirlerinde bulunmayan bir şeydir. Fārābī günümüz tabiriyle "halusilasyon" ile rüyā arasında bir bağ kurmuştur.⁷⁸⁹

Ğazzālī'ye göre de uyurken insanın beş duyusu işlem yapmaz haldedir. Bu nedenle uyurken dünya ile meşguliyeti olmayan kişinin rüyāda gördükleri aklında yer

⁷⁸⁶ Rüyânın dünyevi boyutu çağdaş bilim adamlarının söylemleri ile benzerlik göstermektedir. Bkz. Psikolojide Rüyā Bölümü.

⁷⁸⁷ Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, ss. 172,174.

⁷⁸⁸ Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 182.

⁷⁸⁹ Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 182.

etmektedir.⁷⁹⁰ Ğazzālî'de kişinin imanı ve sahih rüyâ birbiri ile doğrudan ilişkilidir. Ğazzālî çeşitli hadis-i şerif örnekleri ile de rüyânın gerçek bilgi aktardığına olan güvenini dile getirmektedir.⁷⁹¹ İman, Ğazzālî'ye göre Allah'ın bir lütuf olarak insanların kalbine koymuş olduğu bir nurdur. Rüyâ sayesinde Allah, insanın Melekût Âlemi'ne olan imanını arttırır.⁷⁹² İman nurunun insanın kalbine gelmesine çeşitli olaylar sebep olabilir. Nur bazen kendiliğinden insanın kalbine gelir bazen inançlı bir insanla sohbet edilirken kalbe gelebilir. Bazen de iman rüyâlar vasıtası ile kişinin kalbine işleyebilir.⁷⁹³ Ğazzālî için rüyâ imanı arttırabilecek kadar önemli bir kavramdır.

Ğazzālî rüyânın, Allah'ın insanların peygamberliğe ve akli aşan olaylara inanması için Allah tarafından verilen bir şey olarak düşünülmesi gerektiği fikrindedir. O'na göre kişi rüyâsında görür, işitir ama aslında bunları gerçek dünyadaki cisimlerden almaz.⁷⁹⁴ İmanın kişiye rüyâsında verilebileceği gibi rüyânın akli aşan kimi yönleri Kindî ve Fārâbî tarafından kullanılmamıştır. Onlar rüyâ konusunda tamamen olmasa da Ğazzālî'ye oranla daha akli bir tutum içerisinde görünmektedirler.

Kindî rüyâ ile ilgili risalesinde ayrıntılı olarak değindiği rüyâ konusunda dört çeşit rüyâdan bahsetmedir. Aynı ile çıkan, benzeri ile çıkan, zıddı ile çıkan ve karışık rüyâlar şeklinde özetleyebileceğimiz bu rüyâ çeşitleri Ğazzālî ve Fārâbî'de bu şekilde kategorilere sahip değildirler. Onlar daha çok vahiy ve nübüvvet başlıkları içerisinde rüyâyı da ele almış görünmektedirler. Kindî'ye göre nefsi eğitememiş, yani nefsi

⁷⁹⁰ Ğazzālî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, cilt. 6, s. 347.

⁷⁹¹ Ğazzālî'nin diğer bir verdiği örnek peygamberimizin uyanırken gördüğü bir rüyâya aittir. “Ben Yunus b. Metta'ya bakıyor gibiyim, üzerinde Katvan mamulu bir aba olduğu halde telbiye ediyor ve dağlar ona cevap veriyordu Allah Te'ala ise ona lebbeyk ya Yunus diyordu” şeklindedir. Muhammed'in kendisinin rüyâda görülmesi hususundaki hadisinde “ Rüyâda beni gören hakikaten beni görmüştür, çünkü şeytan benim suretime bürünemez temessül edemez” hadis-i-şerifi gibi dini örnekler Ğazzālî için rüyâyı daha ehemmiyetli hale getirmektedir. Ğazzālî, *Fayşalu't-Tefriqa Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeqa*, s. 34.

⁷⁹² Ğazzālî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, cilt. 10, s. 342.

⁷⁹³ Ğazzālî, *Fayşalu't-Tefriqa Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeqa*, s. 56.

⁷⁹⁴ . Ateş gibi küçük bir cismin nice büyük yerleri yok edebileceği örneğini de rüyâya benzer gören Ğazzālî daha sonra bu iki örneği yine peygamberliği ispatta kullanmıştır. Ğazzālî, *el-Munqid'u Mine'd-Dalâl*, s. 49

yetkinlikten uzak kişinin rüyâsında aldığı bilgi gerçekte çelişiyorsa bu rüyâ zıddı ile yorumlanmalıdır. Aynı şekilde kişi rüyâsında kuvvetli bir zanna sahip olduysa ama nefsi bunu kabul edecek temizlikte değilse rüyâ zıddı ile yorumlanmalıdır. Örneğin ölüm görenin rüyâsının uzun yaşama yorumlanması bu şekildedir. Rüyânın zıddı ile yorumlanması fikri de Ğazzâlî ve Fârâbî’de bulunmamaktadır. Kindî gerçekte bağdaşmayan karışık rüyâlar görülmesinin sebebini ise nefis organının aşırı zayıf olmasına bağlamıştır.⁷⁹⁵ Bu karışık rüyâlar saçma düşünceler gibidir ve bunlarda bir anlam aranmamalıdır. Zıddıyla yorumlanan rüyâlar olmasa da karışık rüyâlar Ğazzâlî’nin rüyâ görüşlerinde de mevcuttur. Abdestli uyumayı sadık rüyâ görmek için şart sayan Ğazzâlî saçma sapan (Adğas’ul-Ahlâm) rüyâyı abdestsiz yatanların gördüğü rüyâlar olarak tanımlamıştır.⁷⁹⁶ İsmi aynı olsa da karışık rüyâyı görme sebepleri Ğazzâlî’de Kindî’ye göre daha dini içeriklidir. Fârâbî’ye göre de karışık rüyâlar bulunmaktadır. O yaşadığı müddetçe faziletlerden pay almayan insanlar uykularında sadece duyuları vasıtasıyla edindikleri cüz’î bilgilerin (tikellerin) yansımalarıyla meşgul olmaktadır demektedir. Onların ne rüyâları ne de gerçek hayatları gerçeklik ve anlam içermemektedir. Rüyâlarında gördükleri ma’küller’e ait bazı işaretleri de anlayacak fitrata kavuşamamış olarak yaşayıp öleceklerdir.

Rüyânın uykuda olduğu kadar uyanıkken görülebileceği meselesi de yine üç filozofumuzun aynı fikirde olduğu bir meseledir. Kindî, Fârâbî ve Ğazzâlî uyanıkken görülen rüyânın vahyin de bu tür bir rüyâ olması sebebiyle daha kıymetli olduğu fikrini de paylaşmaktadırlar. Kişinin uyanık vaziyette bir düşünceye dalarak karşısındaki

⁷⁹⁵Kindî, "Uyku ve Rüyânın Mahiyeti Üzerine", s. 260.

⁷⁹⁶ Kehf Sûresi’nin başından on, sonundan da on ayet okumalıdır. Fakat bu ayetler, geceleyin kalkıp, ibâdet etmek için uyanılsın diye okunur. Hazret-i Ali (radıyallahü anh) şöyle demiştir: 'Kâmil Akıla sâhip olan bir kişi zannetmem ki, Bakara sûresinin sonundan iki ayeti okumadan uyusun'. Uyumak isteyen kişi, aynı zamanda yirmibeş defa 'Sübhanallah velhamdülillâh velâ ilâhe illâllah vallahu ekber' (Allah her türlü eksiklikten uzak ve münezzehtir. Hamd Allah'a mahsustur. Allah'tan başka ilâh yoktur ve Allah herşeyden daha yücedir) demelidir. Bu dört kelimenin her birini yirmi beşer defa okumak suretiyle yüz'e tamamlamalıdır. Ğazzâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, cilt. 3, s. 52.

şeyleri görüp duymaması durumu Kindî'nin Ğazzālî ve Fārābî'den farklı olarak risalesinde vurguladığı bir noktadır. Bu durum Kindî'ye göre, zihin işler halde iken, kişinin Musavvire Gücü'nün etkisinde olduğu ve duyum gücünün neredeyse kapandığı şeklinde yorumlanmıştır. Bu görüş Musavvire Gücü'nün duyum gücünden yetkin olduğunu göstermektedir.⁷⁹⁷ Fārābî daha önce bahsi geçtiği üzere Fa'al Akıl'dan taşan bilginin akli güç tarafından alınma durumunun bazen uyanıkken olması az sayıda insanda meydana gelen düşük ihtimalli durumdur. Kindî'ye göre zihnin tasarlamasıyla yani Muşavvire Gücü ile duyu organlarının çizdiği sınırların dışına çıkmak gerçek hayatta olmayacak şeyler düşünmek ve onları zihinde canlandırmak da mümkündür. Örnek vermek gerekirse; Kindî uçan bir insan düşünebilmenin Muşavvire Gücü sayesinde mümkün olduğunu düşünmektedir.⁷⁹⁸ Ğazzālî sadece vahiy alan peygamberin değil, kendisi gibi tavavvuf yolunu seçen sufilerin keşf sırasında yaşadıklarını da uyanıkken görülen rüyâ olarak görmektedir. Ğazzālî, uyanıkken meydana gelen yansımaların, uyku halinde iken yani duyular faaliyet göstermezken daha kalıcı olduğunu belirtmektedir.⁷⁹⁹ Ğazzālî'nin ilham da dediği bu durum O'na göre rüyâ gibidir ve tabir edilmesi gerekmektedir.⁸⁰⁰

Rüyâların tabiri ilmüne inanmaları ve bazı insanların rüyâ tabiri yeteneğine sahip olduğunu düşünmeleri, Ğazzālî ve Kindî'nin hem fikir oldukları bir düşüncedir.⁸⁰¹ Kindî'nin tabiriyle “organ temiz fikirleri kabul edecek kıvama gelirse” kişi rüyâda gördüğü sembolleri doğru yorumlayabilecektir.⁸⁰² Ğazzālî Şehadet Âlemi'nin, Melekût Âlemi'nin misali olduğu fikrini savunduğu için misaller ve onların yorumu Ğazzālî

⁷⁹⁷ Kindî, "Uyku ve Rüyânın Mahiyeti Üzerine", ss. 255-256.

⁷⁹⁸ Kindî, "Uyku ve Rüyânın Mahiyeti Üzerine", s. 257.

⁷⁹⁹ Ğazzālî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, cilt. 10, s. 343

⁸⁰⁰ Ğazzālî, *Mişkâtü'l-Envâr*, ss. 64-65.

⁸⁰¹ Ğazzālî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, cilt. 10, s. 343

⁸⁰² Örneğin yolculuğa çıkacağını rüyâsında uçtuğunu görerek haber alabilecektir. Kindî, "Uyku ve Rüyânın Mahiyeti Üzerine", s. 259.

felsefesinde de önemli bir yere sahiptir.⁸⁰³ Kindî tam nefis sahibi olamamış kişinin rüyâlarının zanna dayalı olduğunu bu rüyâlara ilişkin yorumun gerçek çıkabileceği gibi gerçek çıkmama ihtimali de olacağını söylemektedir. Tabir yeteneği olan kişi rüyâda görülen şeyin gerçekte neye delalet ettiğini ayırt edebilecek idrake sahip olmalıdır. Fârâbî rüyâ bahsinde ele almasa da ilimleri sınıflandırırken T'a'lim İlmi'nin altında yer alan Yıldızlar İlmi'ni kendi içinde iki ilme ayırmıştır. Bu ilimlerden ilki olan Yıldızlardan çıkarılan hükümler ilmi Fârâbî'ye göre yıldızlara bağlı kehanet dışında, rüyâ tabiri ve kehanet gibi semboleri yorumlama üzerine bir ilimdir.⁸⁰⁴ O'nun ilimler sınıflandırmasında tabiri ilim olarak görmesi tabirlere olumsuz bir bakış açısı bulunmadığı fikrini vermektedir. Fakat araştırdığımızı kadarıyla Fârâbî'nin eserlerinde, Kindî ve Gazali kadar rüyâ tabiri hakkında bilgi bulunmamaktadır. Buradan hareketle Kindî ve Ğazzâlî rüyâ tabirine Fârâbî'den daha çok önem vermiştir demek mümkündür. Kindî'ye göre gerçek hayatta analogi yani benzetme yapabilecek idrake sahip kişiler rüyâlardaki sembollerini de yorumlayabilirler. Ğazzâlî eserlerinde çeşitli rüyâ örneklerine ve onların yorumlarına ayrıntılı bir şekilde değinmiştir.⁸⁰⁵ Kindî rüyâları sınıflandırma hususunda daha düzenli bir çalışma yapmış olsa da Ğazzâlî kadar fazla tabir örneği vermediğine de dikkat çekmek gerekmektedir.

Sadık rüyânın peygamberliğin bir delili olduğu düşüncesi Fârâbî ve Ğazzâlî de benzer hadis'i-şerifle vurgulanmıştır. Söz konusu hadis-i şerif Ğazzâlî'nin eserinde sadık rüyâ peygamberliğin kırk altı cüzünden bir parça olduğu şeklindeyken, Fârâbî'de

⁸⁰³ Ğazzâlî, *Miškātu'l-Envâr*, s. 61.

⁸⁰⁴ Fârâbî'ye göre bu iki ilimin tanımı şu şekildedir. "Yıldızlardan çıkan hükümler ilmi yıldızların gelecekte meydana çıkacak şeyler ile, hâlâ mevcut veya geçmiş şeylerden bir çoklana delâlet etmesini tetkik eden ilimdir. Müsbet (*ta'limî*) yıldızlar ilmi. ilimler ve öğretiler (*talimler*) arasında sayılan budur. Ötekisi ise, ancak rüyâ tabiri, falcılık, bakıcılık ve benzerleri gibi insana olacak şeyi haber vermek iktidarını kazandıran kuvvet ve meharetlere sayılır." Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, s.101-102.

⁸⁰⁵ Ğazzâlî, *Miškātu'l-Envâr*, s. 56. ; Ğazzâlî, *İhyâ'u 'Ulūmi'd-Dîn*, cilt. 10, ss. 343, 346.

kırk altı yerine kırk iki cüzden biri şeklinde geçmektedir.⁸⁰⁶ Kindî ise böyle bir hadis-i şerife atıfta bulunmamaktadır. Ġazzālî'ye göre uyurken peygamberlik cüzleri arasında kırk altıda bir olan gerçeklik, uyanık iken nerede ise üçte birlik yere sahiptir.⁸⁰⁷ Sadece mucize ile hüküm sahibi olması Ġazzālî'ye göre peygamberin hayal gördüğüne ya da yaşadığı olayın sihir olduğuna dair bir hissiyat verebilmektedir. Bu nedenle sadık rüyâ peygamberin bilgisine güvenmesi açısından önemlidir.⁸⁰⁸ Ġazzālî, uykuda iken idrakin açık olmasının peygamberlik denizinden bir damla olarak insanlarda bulunduğunu belirtmektedir.

Fārābî tanrının kudreti ile Divan'ı Ezelde nefse dair bilgiyi de bildiğini düşünmektedir. Divan'ı Ezel Ġazzālî'nin Levh'i Mahfuz'u kullandığı şekliyle benzer kullanılmış gibidir.⁸⁰⁹ İnsanın gerçek bilgiden haber aldığı kaynak iki filozofta da aynı kaynak olarak görülmektedir. Ġazzālî'ye göre rüyâda olan şey aslında insan dünyaya gelmeden evvel Levh'i- Mahfuz'da kayıtlı olan şeylerin kalbe yansımasıdır. Ġazzālî'ye göre "Levh, ilim resimlerinin aynasıdır."⁸¹⁰ Bu sirayet yine kişinin nefisini terbiyesi boyutunda farklı özelliklere sahip olabilmektedir. Örneğin kimisinde bir şimşek çakması gibi ani ve kısa kimisinde daha uzun süreli yansımalar oluşmaktadır.⁸¹¹ Ġazzālî ma'kullerin bilgisinin Levh'i-Mahfuz'dan kalp aynasına aksettiğini savunurken, Fārābî, bu yansımanın merkezini akıl olarak görmektedir.⁸¹² Aynaya-yansıma metaforu Kindî'nin de kullandığı bir metafordur. Kindî'ye göre nesnelerin görüntüsünü aynada yansıması gibi nefisini arındıran kişinin nefsinde bütün suretler belirir.⁸¹³ O'na göre temizlenen nefisteki akıl muhayyilenin etkisinden arınmış ve saflaşmış bilgiye ulaşma

⁸⁰⁶ Tevrat'ta Rüyâ metninde bu hadise benzer bir söylem olduğuna daha önce değinilmiştir. Fārābî, *Fārābî'nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler Kitabı*, s. 89.

⁸⁰⁷ Ġazzālî, *Mişkâtü'l-Envâr*, ss. 64-65.

⁸⁰⁸ Ġazzālî, *el-Munqid'u Mine'd-Dalâl*, s. 51.

⁸⁰⁹ Burada sözü geçen ifadeler Erdemli Şehir'deki ifadelerinden daha dini öğeler içermektedir. Fārābî, *Fārābî'nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler Kitabı*, s. 91.

⁸¹⁰ Ġazzālî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, cilt. 6.

⁸¹¹ Ġazzālî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, cilt. 10, ss. 342-343.

⁸¹² Sunar, *İslam'da Felsefe ve Fārābî I*, s. 64.

⁸¹³ Kaya, "Kindî ve Felsefesi", s. 50.

imkânı bulmaktadır. Fārābî de “Bu misaldeki ayna, aziz ve yüce Tanrıyı bile arifin kalbi gibidir. Çünkü onda aziz ve yüce Tanrı bu sıfatlarla kalbe tecelli eder, bunları kalbe nakşeder ve kendi varlığından arif insanın varlığına bu sıfatları nüfuz ettirerek yerleştirir; insan bu sıfatlara âdemden varlığa geçerken sahip olur.” İfadesi ile arif kişinin kalbini aynaya benzetmektedir.⁸¹⁴ Kindî ve Fārābî bunu genel olarak Levh’i-Mahfuz değil Fa‘al Akıl’dan gelen yansımalar olarak ele almaktadırlar. Ğazzālî’nin de Fa‘al Akıl’a dair görüşünün sonradan değişmiş olabileceğine daha önce değinmiştik. Bizce Ğazzālî’nin Fa‘al Akıl ile Levh’i-Mahfuza benzer nitelik katmış olması da mümkündür.

Kindî’ye göre nefis eğer gereken saflığa ve temizliğe ulaştırılırsa gelecekteki olaylardan haberdar olabilecektir. Tam nefis sahibi olarak ifade edilen bu tür insanlar olayları aynıyla rüyâlarında haber alma yeteneğine ulaşacaktırlar. Bunun dışında olayları aynıyla değil sembollerle rüyâlarında gören kısımdaki insanlar ise nefsi tam olarak temizleyememişlerdir ve nefisleri sembolleri anlamaya tam hazır değil demektir. Faziletli davranışlara kalben inanarak yaşamak yani, Fārābî’nin bedene benzettiği toplum organizmasında görevini hakkıyla yerine getirmek insanın hem dünyaya bağlı bedenini hem de Ma‘küller Âlemi’ne bağlı ruhunu mutlu etmenin tek yoludur. Ğazzālî nefsi tebiye olmuş kişilerin kalplerinin Mutaffifîn Suresi’nde yer alana “Hayır! Doğrusu onların kazandığı günahlar kalplerini kaplamıştır.” ayetinde bahsi geçen kalbi karacak kişilerden olduğunu söylemektedir.⁸¹⁵ Ğazzālî, “Mü’minin kalbi tertemizdir. O kalbin içinde pırıl pırıl yanan bir lâmba vardır. Kâfirin kalbi simsiyah ve baş aşağı dönüktür.”hadisinin de hatırda tutulması gerektiğini belirtmiştir.⁸¹⁶ Kindî ve Fārābî’ye göre hikmet bilgisine ulaşan kişinin kalbi parlamakta ve Fa‘al Akıl’dan bilgi alabilmesini sağlamaktadır. Ğazzālî’de ise kişinin nefis terbiyesi ve tefekkürü onun kalp

⁸¹⁴ Fārābî, *Fārābî’nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler Kitabı*, s. 93.

⁸¹⁵ Ğazzālî, *İhyā’u ‘Ulūmi’d-Dîn*, 6, ss. 27, 30. Mutaffifîn Suresi (83/ 14. Ayet)

⁸¹⁶ Ğazzālî, *İhyā’u ‘Ulūmi’d-Dîn*, 6, ss. 27, 30.

gözünü açmakta kalp aynasındaki yansıma bu şekilde mümkün olmaktadır. Fārābī de benzer şekilde nefis temizliğini, aklın ma‘kullerin bilgisini edinmesini arttıran bir şart olarak görmektedir.⁸¹⁷ Filozoflarımız bazı fikirlerde ayrılmış olsa da nefis temziliği olan insanların manevi âlemle bağlarının artacağına ve rüyalar vasıtası ile manevi âlemden bilgiler alacak yeteneğe saip olacakları konusunda hemfikirdirler.

1.3. Nefis Terbiyesi ve Rüyā ile İlişkisi

İnsanın bedene bağıllık durumu Fārābī, Kindī ve Ğazzālī için önemli bir araştırma konusudur. Bir önceki bölümde bahsi geçen “rüyanın” neliğinden ziyade bu başlıkta nasıl gerçeği gösteren rüyânın mümkün olacağı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Rüyāsı sahih olan kişi üç filozofa göre de nefsi terbiyeyi sağlamış olmak zorundadır. Bu sebeple sahih, sadık rüyânın, nefis terbiyesi ile berabere alınması faydalı olacaktır.

Nefis terbiyesi üç filozof için de gaybın kapılarını açan bir kilit mahiyetindedir. Buna karşılık Kindī’nin günümüze ulaşan eserlerinin azlığı onun bu konudaki ayrıntılı görüşlerine ulaşmamıza engel olmuştur. O’nun fikirlerine yazdığı diğer eserler aracılığıyla ulaşılmış ve nefis terbiyesi ile manevi yükselmenin ilişkili olduğunu düşündüğü görülmüştür. Fārābī, için nefis terbiyesinin en üst merhalesi mutluluğa ulaşmaktır. Rüyânın sadık olması da erdemli yaşayıp mutluluğa ulaşmakla ilişkilidir. Erdeme sahip olmak Fārābī’ye göre hem nefsi terbiye hem de ilimle mümkündür. Platon’un *Devlet* eserinden nakille, ilmi edinmeye yönelik hazırlık yapmadan ilme vakıf olmayı düşünenleri eleştirmektedir. Mutluluk yolcusu filozof dünya malına tamah etmeyen, adil, cesur, şehvi arzularını dizginlemiş ve dindar olmak zorundadır. Dinden ayrı bir mutluluk Fārābī felsefesinde yer almamaktadır.⁸¹⁸

⁸¹⁷ Sunar, *İslam’da Felsefe ve Fārābī I*, s. 64.

⁸¹⁸ Fārābī, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Vadi Yayınları, 1999, s. 94.

Pythagoras arınmış nefislerde ilahi bilginin ayna gibi parlayacağı fikri ile filozoflarımızın nefis terbiyesi fikrine etki etmiştir.⁸¹⁹ Fārābī “ruh insan tabiatının aynası, akıl da onun cilası gibidir.” demektedir. Ayna ve cila benzetmeleri yine Ğazzālī’nin de ruhu anlatırken sık kullandığı metaforlardır. Kindī, Fārābī ve Ğazzālī’deki bu ortak yön onların aynı olmasa da benzer tasavvufi nefis temizliğini savunduklarını göstermektedir.

Kindī felsefe tanımını yaparken de felsefeyi ölüme benzetmiştir. Bu benzetmedeki ölüm ruhun bedeni kullanmayı terk etmesi değil arzuların ölmesidir.⁸²⁰ Üç filozofun ortak özelliği bedenin gerçek mutluluğa ulaşmaya engel olduğu düşüncesine sahip olmalarıdır. Fārābī’ye göre kişi bi’lfi‘il ma‘kul ve bir fiil akıl olan yaratıcıya ne kadar benzerse o kadar mutlu olacaktır. Bu benzeme maddi olan bedenden ayrılma mümkün olmadığı için bu dünyada hikmete ulaşmakla ve tefekkürle mümkün olacaktır. Kindī Yunan Felsefesi’nde de yer bulan nefsin arınarak üstün hale geleceğine dair görüşünü “Rabbinin huzurunda (hesap vermekten) korkan ve nefesine kötü arzuları yasaklayana gelince, onun barınağı da cennetin ta kendisidir.”⁸²¹ şeklinde ifade eden Nazi’at Suresi kırk ve kırkıbirinci ayetleri ile temellendirmektedir. Bu Kindī’nin de Kur’an’i delile olan güvenini göstermektedir.

Ğazzālī nefsin sadece “saf bir temaşa” ile terbiye edilip arınmayacağını, ameli olarak da kişinin çaba göstermesi gerektiğini savunmaktadır. Zira amelsiz bir dinden bahsetmek mümkün olmayacaktır. Fārābī ve Kindī’nin rüyā ile ilgili açıklamalarında ayet ve hadisler bulunmakla beraber ibadet yani amelin gerekliliği boyutunda Ğazzālī daha ısrarcı görünmektedir.

⁸¹⁹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 29.

⁸²⁰ Kindī, "Tarifler Üzerine", s. 184.

⁸²¹ Naziat Suresi (79/40-41)

Kindî'ye göre kişinin düşünme, şehvet ve öfke melekelerinden ne kadar soyutlanabilirse yani kendini ne kadar erdemli yapabilirse ruhunun diğer ruhlarla irtibatı o kadar güçlü olacaktır.⁸²² Bu düşüncesi Kindî'nin felsefesinin mistik yönünü göstermektedir. Fārābī, filozofların bilgi üzerine çalışarak buna ek olarak tefekkür ile ilham yetisi kazanarak Müstefād Akıl mertebesine yükselebileceklerini düşünmektedir. Fārābī'nin tefekkür ile Müstefād Akıl'a ulaşması fikri Ġazzālī'nin tefekkür ve zikir ile kalp aynasının perdesini kaldırmasına benzemektedir.⁸²³ Kindî de, Ġazzālī ve Fārābī gibi tefekkürün bu irtibatı arttıran yönüne vurgu yapmaktadır. Hikmete ulaşmak isteyen kimse aklını kullanarak şehvet ve öfkesini bastırmalı, ilmin derinliklerini öğrenmelidir.⁸²⁴ Kişinin kalp gözünün açık olmasının nefis terbiyesi ile mümkün olduğu fikri Ġazzālī'ye göre daha önce bahsettiğimiz pek çok delille sabittir.⁸²⁵ Ġazzālī, kişinin taklidi imana sahip olmasını da körlüğe benzetmekte bu benzetmesi ile de yine Kindî ve Fārābī gibi Akli Bilgi yoluna varmaktadır. Hakiki imana sahip olan her kişinin imanı ve tefekkürü cihetinde farklı derecelerde haz duyacağını söyleyen Ġazzālī bu görüşünde de Kindî ile ve de özellikle Fārābī ile benzerlik arz etmektedir.⁸²⁶

Fārābī'ye göre kişi öldüğünde beden ve ruhu arasındaki bağ kopar. O zaman erdemi nispetinde mutluluğa ulaşan insanın yaratıcısını görmesi bile mümkün olabilecektir.⁸²⁷ Bu kelimcilerin en büyük tartışma konularından olan "Ru'yetullah'ı" Fārābī'nin mümkün gördüğünün de göstergesidir. Erdemli davranışların aksini yapan kişi ise hep kötü ve çirkin şeyler yapmaya mahkum olacaktır.⁸²⁸ Nefse ait öfke, şehvet gibi aşırılığı insanı zorlayan güçlerin dizginlenmesi üç filozofumuz için de sadık rüyā

⁸²² Kindî Platon gibi doğrudan tanrıya benzemek tabiri yerine olabildiğince erdemli olma tabirini tercih etmiştir. Enver Uysal, "Kindî ve Fārābī'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlākî İçeriği", s.145.

⁸²³ Sunar, İslamda Felsefe ve Fārābī II, s. 57.

⁸²⁴ Kaya, "Kindî ve Felsefesi", s. 50

⁸²⁵ Ġazzālī, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt. 1, s. 321.

⁸²⁶ Ġazzālī, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt. 1, s. 322.

⁸²⁷ Fārābī, *Fārābī'nin İki Eseri Mutluluk Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme*, s. 107.

⁸²⁸ Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 168.

görmeye ve gerçek bilgiye ulaşmaya giden yolu açmaktadır.⁸²⁹ Nefse ait bu güçleri temsil için, hem Ġazzālī, hem Fārābī, hem de Kindī, Platon'un şehveti domuza, öfkeyi köpeğe benzeten metaforunu kullanmışlardır.

Akli Ruh, nefis terbiyesi ile taçlandıran kişi Ġazzālī'ye göre aklın kavrayamadığı bir bilgi düzeyine sahip olur ve hatta gelecekte haber alabilirler.⁸³⁰ Ġazzālī insanın öldüğünde gerçek bilgiye kavuşacağını ayetlerle delillendirmiştir.⁸³¹ Ġazzālī'ye göre kişi kalbindeki perdeyi bu dünyada kaldırırsa yani bedenden olabildiğince bağını koparırsa o cihette uhrevī manevi âlem kapıları da ona açılacaktır.

Levh-i-Mahfuzdaki manalar eğer kalp aynası parlak ve kalp gözü açık olursa kişinin kalbine sirayet edebilmektedir. Kalp aynasının parlaklığı özellikle Ġazzālī'de çok önemlidir. Örneğin insanlar içinden taharetli uyuyan, salih imanlı, doğru sözlü olanlar mükāşefe yolu ile rüyāda Melekūt Âlemi'ni müşahade edebilmektedirler.⁸³² Ġazzālī kalp aynası dünyevi heveslerle paslanan kişinin de tekrar doğru yola dönmesi halinde kalbinin temizleneceği fikrindedir.⁸³³ Bu konu daha tasavvufi bir bakış açısı gerektirdiği için Kindī ve Fārābī tarafından Ġazzālī'deki kadar ayrıntılı ele alınmamıştır. Ne Kindī ne de Fārābī'de abdestli uyumanın ya da diğer ameli ibadetlerin rüyālarla bağlantısını içeren bir görüş bulunmamaktadır. Fakat kalp aynasının kişinin davranışları ile parlayarak manevi âlemde yansımalar alacağı fikrinde Ġazzālī ile benzer düşünceye sahip oldukları söylenebilir.

⁸²⁹ Ġazzālī'ye göre kişi cahil olsa; beceriksiz bir süvari, şehvetine söz geçiremezse; atı başıboş bir at, öfkesine hakim değilse; köpeği denileni yapmayan, avladığını kendi yiyen bir köpektir. Ġazzālī, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt. 6, s. 17.

⁸³⁰ "Aklın bunları kavramaktan aciz oluşu tıpkı temyiz gücünün akılla kavrananları idrak edememesine ve yine his görünün temyiz yeteneğiyle kavrananları idraktan yoksun olmasına benzer." Ġazzālī, *El-Munqid'u Mine'd-Dalāl*, s. 48.

⁸³¹ Ġazzālī, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt. 10, s. 341.

⁸³² Ġazzālī, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt. 6, s. 49. Bkz. Romalı ve Perslilerin duvar cilalama örneği.

⁸³³ Ġazzālī, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt. 6, s. 30.

Ğazzālī'ye göre kişinin kalp aynası parlamıyorsa bunun çeşitli sebepleri bulunmaktadır.⁸³⁴ Bu sebeplerden birisi de kişinin ilmi eksikliğidir. Ğazzālī'nin ilme verdiği değer burada da görülmektedir. İlmi eksiklik gibi ilmi anlamaya yeteneği olmaması durumu da Ğazzālī'nin değindiği bir konudur. Bilgiyi anlama konusunda Ğazzālī insanları üç kısma ayırmaktadır. Bu kısımlardan ilkinin kendiliğinden bilgiyi edinebilen insanlardır. İkinci kısım birisi öğrettiği takdirde öğrenen kısımdır. Son kısım ise hiçbir şekilde öğrenemeyen ve uyarıları da anlamayan kısımdır. Ğazzālī, insanlara dağıtılan aklın farklı miktarlarda olduğunu hadislerle dayandırarak anlatmaktadır.⁸³⁵ Rüyā sayesinde manevi âlemden bilgi alması da kişinin hangi zihni yetenekte olduğuyla bağlantılıdır. Vahyin varlığı, birinci sınıfta yer alan insanların anlayabileceği bir bilgidir. Zâhir ve batını birleştiren kişilerin doğru yolu bulan kâmil olacağını düşünmektedir.⁸³⁶ Kindī ve Fārābī'de vahyi bilgiyi alan kişilerin zihninin diğer insanlardan üstün olduğu fikrine katılmaktadırlar. Akli olarak yeteneği bulunan fakat kalp aynası parlamayan kişiler ise Ğazzālī 'ye göre ilmi ve kalbi olarak kendilerini geliştirmemişlerdir. Ğazzālī kalp aynasının parlaması için çeşitli zikirlerle beraber ilim tahsil edilmesini şart olarak saymaktadır. Çünkü ona göre keşf halinde görülenler ilimsiz kişilerde yanlış etkilere sebebiyet vermektedir. Ğazzālī'nin bahsettiği ilim daha çok uhrevī ilimleri akla getirmektedir. O, avamdan olan kişilerin aldığı rüyā bilgisinin yanlış olma ihtimalini yüksek olarak görürken, istidlale dayalı bilgisi olan kişilerin bilgisini avamdan daha gerçek ama yine de eksik görmektedir. Ğazzālī'ye göre uhrevī bilgiye en gerçek hali ile ulaşanlar ariflerdir.

⁸³⁴ İkinci sebep suretlerin kişinin nefsinin kötü arzularına uyması sebebiyle bulanıklaşmasıdır. Üçüncü sebep aynanın doğru şekilde surete dönük olmamasıdır. Bu kişinin içten bir şekilde kalbinin Allah'a yönelmesi gerektiği anlamına gelir. Dördüncü sebep ayna ve suret arasında nefsi düşkünlüklerden dolayı oluşan perdenin engel teşkil etmesidir. Kişinin bu perdeyi kaldırmak için taklidi imanı bırakıp hakiki imanı yaşaması gerekmektedir. Beşinci ve son sebep kişinin kendini kalbinde suretleri gösterecek bilgiye ve ilime yönlendirmemesidir Ğazzālī, *İhyā' u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt. 6, s. 31.

⁸³⁵ Ğazzālī, *İhyā' u 'Ulūmi'd-Dīn*, cilt. 1, s. 324.

⁸³⁶ Ğazzālī, *Miškātu'l-Envār*, s. 60-61.

Ğazzālī kalp gözünün açılması için geceleri yapılan ibadetlerin kıymetine vurgu yapmaktadır.⁸³⁷ Fārābī'nin Fa'al Akıl'dan bilgi almak için önerileri ise ahlaklı yaşama dayanan örneklerden oluşmaktadır. Fārābī kötü hasletler ile donanan kişinin kötü şeylerden zevk alacak hale gelmesinin tehlikesini vurgulamaktadır.⁸³⁸ Kişi erdemli bir hayat sürerek farkına dahi varmadan bedenini saran bu hasletlerden kurtulabilecektir. Erdemli hayat süren kişi rüyāsında Ma'kuller Âlemi'nden bilgi alabilecektir.

Ğazzālī'ye göre nefsi terbiye eden bunu ibadetle taçlandıran kişide “ıffet, kanaatkârlık, sükûnet, zahitlik, vera, takva” gibi güzel sıfatlar ortaya çıkacaktır. Öfkesini zapt eden kişide ise “şecaat, cömertlik, yardıma koşmak, nefsi zapt etmek, sabır ” gibi sıfatlar ortaya çıkacaktır.⁸³⁹ Ğazzālī kişinin Allah'ın emirlerine uyduğu oranda mutmain olacağını vurgulamaktadır.⁸⁴⁰ Ğazzālī'ye göre göz gerçek görüşe dünyada onu yanıltmasına sebep veren etkenler kalktığında yani öldüğünde kavuşur.⁸⁴¹ Mistik öğelerinden ötürü Cüz'i Ruh'un, Küllî Ruh'un bir parçası olması ve vecd halinde bu ruhların birleşmesi fikrinde Ğazzālī'nin görüşü kimi zaman panteizme yakın görülmüştür. Panteizm ve sufizm'in farkını anlatmak için Ğazzālī, Allah'ın Kayyum (kendisiyle kaim olan) ismini vurgulamaktadır. Ğazzālī bu gibi suçlamalar sebebiyle, sufilerin vecd halinde söylediklerini saklamaları gereken şeyler olarak görmektedir.⁸⁴²

Ğazzālī'ye göre “Allah'ı tanımamak öldürücü bir zehir, nefsin arzularına uyarak ona isyan etmekse kişiyi hasta yapan bir illettir. Buna karşılık Allah'ı tanımak hayat

⁸³⁷ Allahü teâlâ her gece en yakın göğe (keyfiyeti bizce mâlûm olmayan bir şekilde) iner ve buyurur ki: 'Acaba çağırın var mı ki ben kendisine icâbet edeyim, dileğini kabul buyurayım!' Ğazzālī, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, cilt. 6, s. 19.

⁸³⁸ Fārābī ateşli hastalık yaşayanların durumunu için “bedenen hasta olanlar duyuların bozulması sebebiyle yiyecekler arasında özelliği itibarı ile lezzet vermeyen şeylerden nasıl haz alır ve lezzetli olma özelliğine sahip olan şeylerden de rahatsızlık duyarlar ve bunları asla tahayyül edemezler.” demektedir. Fārābī, *el-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 218.

⁸³⁹ Ğazzālī, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, cilt. 6, ss. 27-30.

⁸⁴⁰ Ğazzālī, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, cilt. 6, ss. 27-30. Rad Sûresi (13/ 28. Ayet)

⁸⁴¹ Ğazzālī, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 27. Ğazzālī, *Tevhid ve Ledün Risaleleri*, s. 88.

⁸⁴² Sufilerin kimileri vecd halinde “Ben hakkım”, “şanım ne yücedir” şeklinde âlem ve insanın bir olduğunu çağrıştıran nidalarda bulunmuşlardır. Ğazzālī bu durumu yaşanan ama dile getirilmemesi gereken bir durum olarak görmektedir. Bu da tasavvufun Pantesizme yakınlık olarak değerlendirilmektedir. Sunar, *İslamda Felsefe ve Fārābī II*, s. 297.

veren bir panzehir, nefsin isteklerine karşı gelerek Hakk’a ibadet etmekse şifa veren bir ilaçtır.”⁸⁴³ Kendisinde makam ve mal sevgisi bulunan kişi gerçek iman zevkini tadamaz. Fārābī ise Kindī ve Ġazzālī’den farklı olarak nefsi terbiyenin erdemli yaşamakla mümkün olduğunu ve bunun sosyal hayatla bağlantılı olan yönünü vurgulamaktadır.

Fārābī sosyal hayat dışında erdeme ulaşmanın mümkün olmayacağını düşünmektedir. Bu onun diğer iki filozoftan ayrıldığı en önemli nokta olduğunu söylemek mümkündür. Fārābī’ye göre “insanın tabii fitratına kendisinden dolayı sahip kılındığı yetkinliğe ulaşması ancak her birinin ihtiyaç duyduğu ihtiyaç duyduğu şeylerden birini temin edeceği bir tarzda yardımlaşma içerisinde olan pek çok grubu bir araya gelmesiyle mümkün olur.”⁸⁴⁴ Bu fikir gerçek bilgiyi inziva ve tefekkür halinde edinebileceğini düşünen Ġazzālī için doğru değildir. Fārābī’nin rüyalarının sadık olmasını isteyen kişiler için nefis terbiyesi ve sosyal yaşamdaki rollünü hakkıyla yapmalarını şart olarak görmektedir. Fārābī’nin felsefesinde dini, sosyal yaşam ile bağlantılı olarak ele alan bir erdem algısı vardır. Fārābī insanın fitratındaki en üst yetkinliğe ulaşması için toplum içerisinde yaşamasını gereklilik olarak görmektedir.⁸⁴⁵ Erdemli olmak sadece ibadetle mümkün değildir bu aynı zamanda kişinin sosyal hayat içerisindeki yani şehirdeki görevlerini yerine getirmesine ve erdemli yaşamasına bağlıdır.⁸⁴⁶ Fārābī’ye göre ilim ve siyasetin doğması ancak şehirde mümkün olacaktır. Fārābī’ye göre organlar arasındaki birlik ve siyasi toplum içindeki birlik ile aynı şekilde işlemektedir. Nasıl ki organlardan biri işlemezse vücut sağlığını kaybetmektedir. Toplumda da kişiler görevlerini aksattığında toplum erdemsizleşmekte, cahilleşmekte ve sonuç olarak halkın manevi âlemle bağı zayıflamaktadır. Hakikate ulaşma yolunda

⁸⁴³ Ġazzālī, *el-Munqid’u Mine’d-Dalāl*, s. 53.

⁸⁴⁴ Fārābī, *El-Medīneti’l-Fāzıla*, s. 186.

⁸⁴⁵ Fārābī, *el-Medīneti’l-Fāzıla*, s. 186.

⁸⁴⁶ Fārābī, *el-Medīneti’l-Fāzıla*, s. 184.

insan insana muhtaçtır. Kişi sosyal ortam içinde iyilik, erdem ve güzel davranışlar göstererek yaşarsa kişisel görevini de yerine getirerek mutluluğu hak etmiş olacaktır.⁸⁴⁷ Bu seviyeye ulaşan kişinin hem dünyevi yaşamı güzelleşecek hem de manevi âlemlerle bağının kuvveti artacak gördüğü rüyalar da buna göre karışık rüyalar olmaktan çıkacaktır. Fārābī'nin Erdemli Şehri'nde var olması gereken ve organlar arasında da mevcut olan hiyerarşik düzende kalp yöneticidir. Fārābī *El-Medīnetu'l-Fāzıla* eserinde bu hiyerarşiye ayrıntısı ile değinmiştir. Kalbin yönetici olduğu vücutla ilgili bir düzen Kindī Felsefesi'nde bulunmamaktadır. Ğazzālī ise kalbe Fārābī'ye benzer bir değer atfettiği görülmektedir. Ğazzālī'de kalbin diğer organlardan manevi bağı sağlaması sebebiyle üstün olduğunu düşünmektedir. Fārābī'de peygambere ait özellikler aynı zamanda en üstün reise ait ilk özellik sayılmaktadır. Fārābī iyi bir yönetici olmak için on iki şart sıralamaktadır.⁸⁴⁸ Bu şartlardan bir insanda ne kadar fazlası birleşirse reis olmasa bile onun erdemli olmasına imkân oluşmaktadır. Ğazzālī bedeni Fārābī'ye benzer şekilde nefsin padişahlık ettiği bir beldeye benzetmiştir. Ğazzālī'nin örneğinde bedenın organları, ülkedeki işçiler ve sanatçılarken, kişinin tefekkür etmesi padişaha yani nefse yardımcı vezire benzetilmiştir. Şehvet bu benzetmede hizmet eden kötü bir köle, öfke ise emniyetten sorumlu memurdur. Ğazzālī'nin metaforunda padişah veziri dinler ve kölenin kötü nasihatlarından uzak durursa, gerektiğinde köleyi dizginlemek için polisi yardıma çağırırsa köleyi zapt etmek hatta iyi huylu bir hizmetçiye çevirmek mümkün olacaktır. Ğazzālī Fārābī ile benzer örnekler dile getirirse de sosyal yaşamdaki rolün yerine getirilmesi onun eserinde nefis terbiyesi ile beraber anılmamıştır. Ğazzālī'nin sufi yönü sebebiyle daha içsel ve sosyal yaşamdan bağımsız bir içsel yönelme ile nefsin arınacağına fikrinde olduğu bu sebeple söylenebilir. Kindī de sosyal

⁸⁴⁷ Fārābī, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Vadi Yayınları, 1999, ss. 64- 65.

⁸⁴⁸ Fārābī, *el-Medīneti'l-Fāzıla*, s. 202.

yaşamdaki rol ile nefsi terbiye arasında bir bağ ortaya koymamıştır. Bu yönüyle Fārābī diğer iki filozoftan ayrılmaktadır.

Kindī rüyalar hakkında İslam Felsefesi Tarihi'nde ilk eseri ortaya koymasından önem arz etmektedir. Eseri incelendiğinde, rüyalar konusunda Antik Yunan filozoflarından gelen bilgilerle dini yaklaşımını harmanlayarak bir rüyā görüşü oluşturduğu görülmektedir. Rüyā Kindī'ye göre hem dünyevi hem de manevi bilgiler içerebilecek bir kavramdır. Kişinin manevi âlemden bilgiler almasını sağlayacak rüyalar görmesi nefisini terbiye etmesi ile ve ilim ile mümkün olabilmektedir. Fārābī rüyā konusunda akli bilgiyi ön plana alan, sebeplilik ilkesine göre düşünen fakat yer yer mistik öğeleri de içeren bir görüş ortaya koymuştur. Kindī'den farklı olarak O, sadece nefis terbiyesi ile değil Erdemli Şehir'deki erdemli insan olmayı başarak manevi yükselmenin sağlanacağını düşünmektedir. Erdemli insan Ma'kuller Âlemi'nden rüyā yolu ile gelen bilgilerine erişme yeteneğini kazanmış insandır. Çünkü erdemli insan hem zihni hem ahlaki olarak kendini eğitmiş maddi bağlardan ayrılmayı başarmış kişidir. Kindī ve Fārābī ilime ve nefis terbiyesine verdikleri önem ve yaklaşımlarındaki akli önceleyen yön sebebiyle benzerlik göstermektedirler. Fārābī'nin sahip olduğu, sosyal hayattaki rolün manevi yükselmeye etkisi ve bunun rüyalarla olan ilişkisi konusunda Kindī'ye ait bir fikre araştırmamızda ulaşamamıştır. Araştırmamızda Kindī ve Fārābī ile mukayese etmiş olduğumuz Ġazzālī ise diğer iki filozofa göre daha sezgisel ve mistik bir rüyā algısına sahiptir. İlmi bilgiye Kindī ve Fārābī'den ziyade dini ilimleri içeren bilgi olarak bakan Ġazzālī, kimi zaman diğer ilimleri tamamen reddeder bir tutum sergilerken kimi zaman diğer ilimlerin de kısmen gerekli olduğu fikrini savunmaktadır. Ġazzālī'ye göre kişi ameli ibadetleri, dini bilgisi, yaptığı zikirler ve tefekkür nefis terbiyesi manevi olgunlaşmasını sağlayan unsurlardır. Her ne kadar Ġazzālī Meleküt Âlemi, Kindī Külli Bilgiler Âlemi, Fārābī Ma'kuller Âlemi olarak

isimlendirmiş olsa da rūyā üç filozof için de bu alemlerden gelen gaybi bilgilere ulaşma kapısı olarak görülmüştür.



SONUÇ

Araştırmamızda rüyā kavramı İslam Felsefe Tarihi'nin önemli filozoflarından olan Kindī, Fārābī ve Ġazzālī'nin yükledikleri anlamlar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Rüyā kavramı, kökenleri çok eskiye dayanması itibariyle öncelikle tarihsel olarak ele alınmıştır. Tarih boyunca rüyā konusunda iki farklı inancın süregeldiği dikkat çekmektedir. Birinci görüş rüyāların bilinmezden haber getirdiğine dair olan görüştür. Bu görüşe sahip olan kişiler için rüyādaki olaylar ve semboller gelecekte meydana gelen şeylerin habercisi sayılmaktadır. İkinci görüş ise rüyā olayını sadece dış dünyanın etkisinde oluşan fizyolojik bir durum ile açıklayan görüştür. Araştırmamızın devamında yer alan bilimlerin rüyā kavramına bakışı bölümünde iki görüşe de sahip bilim insanları olduğu ortaya konmuştur. Araştırmamızda ele aldığımız üç alimin görüşlerinin günümüz bilimsel verileri ile bir ortak noktası olup olmadığını anlamak açısından bilimlerin rüyāya bakışı bölümü ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Araştırmamızdaki sınırlılık sebebiyle rüyāya bakış açısı incelenen bilimler, nöroloji ve psikoloji bilimleri ile sınırlı tutulmuştur. Nöroloji biliminin, rüyāları insandaki çeşitli fizyolojik değişimleri ölçen ölçüm cihazları ile anlamaya çalıştığı görülmüştür. İlerleyen teknolojiye rağmen rüyā konusu nörolojik olarak hala tam çözümlenmemiş bir olgu olarak durmakta, üzerine araştırmalar yapılmaya devam etmektedir. Uykunun oluşumu sırasında vücutta meydana gelen değişimler ise bu konuda fikirlerini ortaya koyan Kindī ve Fārābī'nin görüşlerine göre farklılık arz etmektedir. Her iki alim de beynin soğutucu göreve sahip olarak rüyāya ortam hazırladığı görüşü, kişinin dışarıda meydana gelen olayları daha fazlası ile rüyāsında hissetmesi görüşü filozoflarımızın Aristoteles'den etkilendiği fikirlerden bazılarıdır. Ġazzālī rüyā ve uykunun fizyolojisi konusunda eserlerinde ayrıntılı bilgi vermemiştir. O daha çok rüyānın gaybi bilgiye ulaşmanın yolu olduğu üzerine fikirler ortaya koymuş bu fikirleri çeşitli hadis ve ayetlerle temellendirme gayreti içinde olmuştur. Günümüzde bu iddia kabul edilmese de o

günün bilgi seviyesine göre Kindî ve Fârâbî'nin uyku ve rüyânın mahiyetini fizyolojik olarak anlamlandırma gayretini takdir etmek gerekmektedir. Aristoteles kadar Kindî ve Fârâbî'nin ortaya koydukları bilgilerde diğer Antik Yunan filozoflarının izlerini de görmek mümkündür. Bu izleri anlamak açısından araştırmamızda Antik Yunan Felsefesi'nin belli başlı filozoflarının rüyâ kavramına genel bakışları da araştırmamızda ele alınmıştır. Araştırmamızdaki sınırlılıklar sebebiyle, Antik Yunan Filozof'larından Pythagoras, Sokrates, Platon ve Plotinus başta olmak üzere, rüyâ hakkında araştırmamıza konu olan âlimlere etki ettiği düşünülen bazı filozofların fikirlerine yer verilmiştir. Bu fikirler incelendiği zaman özellikle rüyâyâ yükledikleri anlam açısından Kindî ve Fârâbî'nin fikirlerinin Eflatuncu ve Yeni Eflatuncu izler taşıdığını da görmek mümkündür. Ayrıca âlimlerimizin ruh ve beben düalizmi konusunda Pythagoras'ın, bu dünyanın gerçek alemin bir gölgesi konumunda olması konusunda Platon'un ve ahiret inancı ve felsefe sevgisi konusunda Sokrates'in fikirlerini paylaştıklarını görmek mümkündür. Kindî ve Fârâbî Antik Yunan'dan aldıkları fikirleri Kur'an ve vahiy ile bütünleştirerek sistematik olarak ortaya koymaya çalışmışlardır. Gazzâlî, Kindî ve Fârâbî'ye göre ölümün uykuya benzerliğine daha fazla dikkat çekmiştir. O kişinin uyanmasını Haşr olayına benzeterek bir mucize olarka anlatmış bunu ayetlerle delillendirmiştir.

Rüyâ kavramının tarihsel gelişimi içinde tevhid dinlerinin ve bu dinlerin kutsal kitaplarında yer alan rüyâ bahisleri de araştırmamızda değinilen bir diğer konudur. Araştırmamızın bu bölümünde Tevrat, İncil ve Zebur'daki rüyâ konulu metinlere kısaca değinilmiştir. Metinlerde rüyânın kimi zaman geçici yönünün kimi zaman da manevi bilgi verici yönünün bulunduğu görülmüştür. İslam dininin kutsal metinleri olması sebebiyle ve de Kur'an-ı Kerim ayetlerinde ve hadis-i şeriflerde yer alan rüyâ konusuyla bağlantılı kısımlara filozoflarımızın bu kısımları kaynak olarak kullanmaları sebebiyle daha ayrıntılı yer verilmiştir. Bu bölümde gerek ayet gerekse de hadis-i şeriflerde

rüyânın manevi âlem ile irtibat sağlayan gelecekte haber veren boyutunun vurgulandığı görülmüştür. Gerek Tevrat, Zebur ve İncil’de gerekse de Kur’an’da pek çok kez rüyâ kavramına atıflar yapıldığı örneklerle ortaya konulmuştur. Söz konusu örneklerde rüyânın kimi zaman güvenilmezliği, kimi zaman uyarıcılığı kimi zaman ise gaybi bilgi veren niteliklerini görmek mümkündür. Ele alınan kutsal kitaplar arasında en çok Tevrat ve Kur’an’da rüyâ konusuna değinildiği görülmüştür. Tevrat ve Kur’an’da geçen, rüyâ ile ilgili örnekleri içeren metinlerde de çeşitli farklılıklar ve benzerlikler olduğu görülmüştür. Genel olarak söz konusu kutsal kitapların rüyâyâ gaybdan haber verebilen bir olgu olarak yer verdiği ortaya konulmuştur.

Araştırmamızın daha iyi anlaşılabilmesi için verilen önbilgilerden sonra asıl konumuz olan Kindî, Fârâbî ve Ğazzâlî’nin rüyâ kavramlarının ortaya konulması konusu ele alınmıştır. Bu bölümde öncelikle filozoflarımızın rüyâ kavramlarını oturttukları kavramlar konunun anlaşılması adına verilmiştir. Ruh, nefis, akıl, ruh, nur, nübüvvet ve vahiy gibi kavramlar üç filozof için ayrı ayrı ele alınmıştır. Daha sonra her filozofun rüyâ kavramına bakışı bahsi geçen kavramların yardımıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır. Araştırmamızın son kısmında ise üç filozofun rüyâ kavramı hakkındaki görüşleri ikili mukayeselerle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Örneğin Kindî’nin nefis olarak anlattığı kavram yer yer Fârâbî’de aklı, Ğazzâlî’de kalbi karşılayan bir manada kullanılmış görünmektedir. Ğazzâlî kimi zaman kalp ile aklı benzer anlamlarda kullanmıştır. Kindî, Fârâbî ve Ğazzâlî’nin bu kavramlara ilişkin görüşleri incelendiğinde kimi zaman bazı lafızlara farklı anlamlar yükleyerek genelde aynı kapıya açılan bir yolu anlatıyor oldukları izlenimine ulaşılmıştır.

Kindî, Fârâbî ve Ğazzâlî insan zihninin uyku sırasında bedenini yaşanan mahsusat âleminde gelen bilgilere kapalı olduğu görüşünde benzer görüşlere sahiptirler. Kindî ve Fârâbî günümüz psikiyatrlarının da savunduğu haliyle uykuda iken

insanın dünya ile bağının tamamen kopmadığı fikrine yakın bazı fikirler de ortaya koymuşlardır. Kindî ve Fārābî'nin günümüz bilim insanları ile bin yıl öncesinin yetersiz bilgisine rağmen bazı ortak noktalarda buluşmaları tutarlı çalışmalarının sonucu olarak sayılabilecek bir özelliktir. Kindî ve Fārābî dünyevi ilimleri rûyâ yolculuğundaki gayb kapılarını aralayan bir anahtar olarak görürken Ġazzālî çelişkili ifadelerine rağmen genel olarak dünyevi ilimlere ait bilgiyi tehlikeli gören ve gayb bilgisine engel teşkil eden bir mertebeye koymuştur. Ġazzālî, uyku sırasında mülk âlemi olarak nitelendirdiği maddi dünyadan kalbe bir bilgi gelmediğini söylerken aslında fizyolojik olarak dünya ile bağların neredeyse koptuğu şeklinde bir uyku tanımı yapmıştır. Bu tanım Ġazzālî'nin, Kindî ve Fārābî'ye göre uykuya daha ruhsal bir anlam verdiği izlenimini oluşturmuştur. O'nun uyku sırasında meydana gelen dış etkilerin rûyâ üzerine olan etkisine değinmemesi, bu konuda araştırma yapmamış olmasından ötürü gerçekleşmiş de olabilir.

Her ne kadar Ġazzālî Melekût Âlemi, Kindî Külli Bilgiler Âlemi, Fārābî Ma'kuller Âlemi olarak isimlendirmiş olsa da rûyâ üç âlim için de bu âlemlerden gelen gaybi bilgilere ulaşma kapısı olarak görülmüştür. Üç âlim için de rûyâ yoluyla bu gaybi bilgilere erişmek için nefis temizliği ve tefekkürü yaşam gayesi yapılmasını şart olarak görmektedirler.

Kindî'nin rûyâlar hakkındaki risalesi incelendiğinde, rûyâlar konusunda Antik Yunan filozoflarından gelen bilgilerle kendi dini yaklaşımını harmanlayarak bir rûyâ görüşü oluşturduğu görülmektedir. Rûyâ, Kindî'ye göre hem maddi hem de manevi öğeler içerebilecek bir kavramdır. Kindî, kişinin manevi âlemden bilgiler almasını sağlayacak rûyâlar görmesini, nefsini terbiye etmesi ve ilim kazanması ile ilişkili görmektedir. Dikkat çeken husus Kindî'nin uyku hakkında yazdığı risalede nefis terbiyesi sahibi olmadan görülen sadık rüyalara ayrıntılı şekilde değinmemiş olduğudur.

Fārābī, rüyā konusunda akli bilgiyi ön plana alan, sebeplilik ilkesine göre düşünen fakat yer yer mistik öğeleri de içeren bir görüş ortaya koymuştur. Kindī'den farklı olarak O, sadece nefis terbiyesi ile değil Erdemli Şehir'deki erdemli ve sosyal insan olmayı başarak manevi yükselmenin sağlanacağını savunmuştur. Erdemli insan Ma'kuller Âlemi'nden rüyā yolu ile gelen bilgilerine erişme yeteneğini kazanmış insandır. Çünkü erdemli insan hem zihni hem ahlaki olarak kendini eğitmiş maddi bağlardan ayrılmayı başarmış kişidir. Fakat bu savı Hz İbrahim gibi Fārābī'ye göre Erdemsiz Şehir'de yaşayan kişinin manevi yükselmesini açıklamak noktasında eksiklik hissi uyandırmaktadır. Kindī ve Fārābī ilime ve nefis terbiyesine verdikleri önem ve yaklaşımlarındaki akli önceleyen yön sebebiyle benzerlik göstermektedirler. Fārābī'nin sahip olduğu, sosyal hayattaki rolün manevi yükselmeye etkisi ve bunun rüyālarla olan ilişkisi konusunda Kindī'ye ait bir fikre araştırmamızda ulaşamamıştır. Araştırmamızda Kindī ve Fārābī ile mukayese etmiş olduğumuz Ġazzālī ise diğer iki alime göre daha sezgisel ve mistik bir rüyā algısına sahiptir. O daha çok kişinin kendi kendine kalıp tefekkür ve zikir vasıtası ile nefsin terbiye edeceği görüşüne sahiptir. İlmi bilgiye Kindī ve Fārābī'den ziyade dini ilimleri içeren bilgi olarak bakan Ġazzālī, kimi zaman diğer ilimleri tamamen reddeder bir tutum sergilerken kimi zaman diğer ilimlerin de kısmen gerekli olduğu fikrini savunmaktadır. Ġazzālī'ye göre kişi ameli ibadetleri, dini bilgisi, yaptığı zikirler ve tefekkür nefis terbiyesi manevi olgunlaşmasını sağlayan unsurlardır. Bu unsurlar birleştğinde kişinin kalp aynasına Levh-i Mahfuz'dan gelen bilgileri anlamakta, kişi rüyālarında bu aynadaki yansımalar ile Melekūt Âlemi ile irtibat sağlayabilmektedir.

Kindī ve Fārābī, Kur'an'da da geçen nefsi terbiyeye ulaşmadığı halde rüyāsı doğru çıkan kimselerden doğrudan bahsetmemiştir. Kindī ve Fārābī' de olduğu gibi Ġazzālī'de kalbi hakikatin bilgisinin alacak kadar parlamamış kişilerin rüyālarının sadık rüyā çıkmasına değinmemiştir. Oysa Yusuf Suresi'nde geçen Firavun'un rüyāsı, aynı

surede geçen hapishanede yatan iki saray görevlisinin rüyâsı nefsi terbiye sahibi olmadan da rüyâların sadık olabildiğinin delili niteliğindedir. Söz konusu kişilerin rüyâlarında ortak nokta rüyâlarını sembollerle görmüş olmalarıdır. Rüyayı sembollerle görmek de yine üç âlime göre belli bir nefsi olgunluğa erişince mümkün görünmektedir. Bu durum sadık rüyâları kimlerin görebileceği hususunda üç âlimin de verdiği bilgilerde eksiklik olduğu izlenimi vermektedir. Hz Yusuf kıssasındaki rüyâlar incelendiğinde zihnimizde, herhangi bir insanın rüyâsında gaybi bilgi izleri olabileceği, asıl maharetin bu izleri görüp birleştirecek, rüyânın anlamını ortaya çıkaracak yeteneğe sahip kişide olduğu fikri oluşmaktadır. Söz konusu izlerin her zaman gaybi anlamları olmadığı bilimsel araştırmalarla iddia edilmektedir. Kur'an'da da ortaya konan rüyâ kavramı yer yer günümüz psikoloji iliminin verilerini destekleyen bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bazı rüyâların karmaşık ve anlamsız rüyâlar olarak adlandırılması bu durumun bir örneğidir. Bunun yanı sıra rüyâların üç alimin de iddia ettiği gibi sadece nefsi terbiyeye bağlı olarak sadık olması doğru bir yaklaşım olarak görülmemektedir. Fârâbî'nin erdemli insan olarak nitelendirdiği sosyal ortam olarak da erdemli şehirde yaşayan kişilerin ma'kullerin bilgisine erişeceği bilgisi de bu konuda eksik kalmış görünmektedir. Bu fikrin aksine Ğazzâlî'nin inziva, zikir ve tefekkür ile gayb kapılarının açılacağı fikri de sadık rüyânın şartı olma konusunda eksik bir düşünce olarak sayılabilir.

Söz konusu iddialardan hareketle, rüyâlarda, hem psikoloji biliminin araştırmalarını destekleyen bilinç altı izler, hem de herkesin anlayamayacağı, rüyâ görenin de zihninden hemen silinen gaybi bilgiler birarada olabileceği fikri akla gelmektedir. Bilimsel çalışmalarında Jung'un rüyâların bir yapbozun parçaları gibi birbirinin tamamlayan öğeler içerdiği fikri, Adler'in rüyâdan anlayan kişinin yanan bir ateşin dumanından o ateşte yanan odunun cinsini bile bulabileceğine dair düşüncesi, Freud'un bastırılmış duyguların rüyâda ortaya çıktığı fikri rüyâların mahiyeti hakkında

Yeni fikir kapıları açmıştır. Rüyâda kişi belki de sadece kendine tanıdık gelen imajları daha fazla hatırdâ tuttuğu için rüyânın bilinçaltı boyutu ön plana çıkmakta ve gözlem malzemesi olarak ele alınmaktadır. Jung'un da araştırmalarında bahsi geçen rüyânın bilinç dışı boyutu ise rüyânın gaybi bilgi boyutuna delalet ediyor hissi vermektedir. Bu durumda kişinin kendi rüyâlarının gaybi boyutunu hatırlaması, bunlara manalar verebilmesi meselesinde âlimlerimizin nefis terbiyesi rüyâ ilişkisi hakkındaki iddialarında haklılık payı olabileceği düşüncesi oluşmaktadır. Yani avam diyebileceğimiz seviyedeki bir insanın rüyâsını, hassas yapısı sebebiyle sembolleri yorumlayan bir tabirci, hikmet sahinbi bir kişi ya da bu yetenek kendisine verilmiş olan bir peygamber gerçek haliyle yorumlayabilmektedir. Ama kişinin kendisinin kendi rüyâsını çözümleyebilecek, ondaki gaybi bilgiyi ayırd edebilecek yeteneğe ulaşması hususunda nefis terbiyesinin yardımcı bir rol üstlendiği savının da doğru olabileceği akla gelmektedir. Bu noktada akla gelen soru, bilim insanlarının iddia ettiği gibi gözlemlenmiş rüyâlardaki birbirine bağlılığın manevi bilgi içeren rüyâlarda olup olmadığıdır. Hz Peygamber'e gelen vahiy ile rüyâ arasında bir bağ olduğu kabul edildiğinde, vahiylerin parça parça gelip Kur'an'ın yirmiüç yılda tamamlanmış olması rüyâlardan ulaşılabilecek gaybi bilginin de birbirini tamamlayan parçalar olarak farklı zamanlarda gelebileceği fikrini vermektedir.

Araştırmamızda ortaya koyulduğu üzere rüyâ hakkında kesin doğrulanmış kanun niteliğinde bilimsel bilgiler günümüzde dahi ortaya konulmuş değildir. Yaklaşık bin yıl önce yaşamış üç âlimin kendi içerisinde tutarlı iddialarının da yanlışlanması mümkündür. Kendi yaşadıkları dönemin kısıtlı bilgisi, görüşlerini yeterince özgür ifade edememeleri gibi engellere rağmen rüyâ gibi akli aşan bir kavramı izah etmeye çalışmaları ilim açısından önemli bir adımdır. Araştırmamızda rüyâ kavramı üç alim özelinde ele alınmıştır. Yapılacak yeni araştırmalarda farklı İslam felsefe âlimlerinin de rüyâya hakkındaki fikirleri araştırılarak konu daha geniş bir çerçevede ortaya konulursa

bu alanyazın açısından faydalı olacaktır. Araştırmamızda bununla ilgili bir bilgiye rastlamamış olsak da hayatında hiç nesne görmemiş doğuştan görme yetisi bulunmayan kişilerin sadık rüyalar görüp göremeyeceği, daha önce bunun örneğinin bulunup bulunmadığı da insanda merak uyandıran bir sorudur. Bu gibi pek çok soru rüyâ konusunun önümüzdeki zamanlarda tıpkı geçmişten bu yana süregeldiği gibi akıllarda her zaman ayrı bir yere sahip olacağının göstergesidir. Yapılacak her yeni araştırma ile rüyâ denizinden yeni bilinmeyenler ortaya çıkarak yeni araştırmacıların yolunu aydınlatacaktır.



KAYNAKÇA

- Adamson Peter, Pormann Peter A., *The Philosophical Works of al-Kindi*, The Philosophical Works of al-Kindī, USA , Oxford University Press, 2015.
- Adamson Peter, Taylor Richard. *İslām Felsefesine Giriş* , çev: M.Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2015.
- Adivar Abdulhak Adnan , "Fārābī 'nin Felsefesi", *İlimlerin Sayımı (Farabî) İçinde*, çev. Ahmet Ateş, Ankara, Milli Eğitim Vakfı Yayınevi, 1990, ss.35-45.
- Adler Alfred, *İnsanı Tanıma Sanatı*, çev. Kamuran Şipal, İstanbul, Say Yayınları, 2010.
- Adler Alfred, *Sosyal Duygunun Gelişiminde Bireysel Psikoloji*, çev. Halis Özgü, İstanbul, Hayat Yayınları, 2002.
- Algın Demet İlhan, Akdağ Gönül, Erdinç Oğuz Osman, "Kaliteli uyku ve uyku bozuklukları", *Osmangazi Tıp Dergisi*, 38 (Özel Sayı 1), 2016; ss. 29-34.
- Akot Bülent, "Freud'un Rüyâ Yorum Metodu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10, 1, 2010, ss. 213-235.
- , "Rüyâ Tecrübesinin Psikolojik ve Dini Temelleri", (yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi) Ankara, 2005.
- Apaydın Halil, " Rüyâ ve Fonksiyonu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, 1997, ss. 263-282.
- Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, Çeviren: Saffet Babür, Ankara, Bilgesu Yayıncılık, 2013.
- , *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, çev. Celal Gürbüz, İstanbul, Ara Yayıncılık, 1990.

Aristotle, *De Anima (Book II)*, Trans. Robert Drew Hicks, M.A, Cambridge, Cambridge University Press, 1907, s. 51.

-----, *On Dreams(Ruyalar Uzerine), The Works of Aristotle* içinde “ParvaNaturalia”, Trans. J. I. Beare, George Robert Thompson Ross), , Oxford, Clarendon Press, 1908.

----- *On Sleep And Sleeplessness (Uyku ve Uyanıklık Uzerine), The Works of Aristotle* içinde “ParvaNaturalia”, Trans. J. I. Beare, George Robert Thompson Ross), Oxford, Clarendon Press, 1908.

Asaad, Tarek, “Sleep in Ancient Egypt”, *African Sleeping Sickness* , 2015, pp.13-19.

Atilla Arkan, “Meşşâî gelenek bağlamında İbn Rüşd Felsefesinde Rüyâ”, *Divan İlmi Araştırmalar*, 15, 2, 2003, 87 - 125.

Aydar Hidayet. “Kur'an'da Rüyâlar ve Rüyâların Hayata Yansımaları”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5, 1, 2005, ss. 39-60.

Aydınlı Yaşar, “Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu,” M. Cüneyt Kaya (ed.), *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler içinde, İSAM Yayınları* , 2011, ss. 145-182.

Aydınlı Yaşar, "Kindî'nin Tanrı Tasavvuru Üzerine", *Diyanet İlmi Dergi*, 54, 2, 2018, ss. 33- 52.

Aydın İbrahim Hakkı, "*Fârâbî* Örneğinde İslam Filozoflarına Harran Okulunun Etkisi", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din Ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, Ed. Ali Bakkal, 2006, ss. 93-106.

Ayten Ali-Düzgüner Sevde, *Tasavvuf Psikolojisine Giriş*, İstanbul, Sufi Kitap Yayınları, 2017.

Ben John Nwanegbo, "Pythagoras : Mathematician or Mystic?", *European Academic Research*, 4, 12, 2017, ss. 10440- 10448.

Berkmen Haluk, *Kuantum Bilgeliği ve Tasavvuf*, İstanbul, Sistem Yayıncılık, 2009.

Bolay Süleyman Hayri. *Aristoteles Metafiziği ile Gazzālī Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul, Kalem Yayıncılık, 1980.

Buharî, Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l -Buharî*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992.

Coşğun Sena, "Pythagoras'ın Okulu ve Eğitim Anlayışı", *Tarih Okulu Dergisi*, 6, 16, 2013, ss. 309-324.

Cousineau Phil, *Ruh Bir Arkeoloji*, çev. Doğan Şahiner, İstanbul, Om Felsefe Yayınları, 1993.

Çakmak Cengiz, "Herakleitos'ta Uyku ve Rüyalar", *İnsancıl*, 4, 1, 2005, ss.1–7.

Çelebi İlyas, *Tasavvuf (Rüyā)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ruya> (11.11.2019 tarihinde erişildi.)

Çoruh Hakkı Şinasi , "Büyük Türk Filozofu Fārābī", *Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları*, 102, 9, 1971, ss. 552-556.

Çubukçu İ.Agah, *Gazzālī ve Kelām Felsefesi*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1970.

Deniz Gürbüz, "Gazzālī'yi Anlamanın Usülü", *Diyanet İlmi Dergi*, Cilt: 47, Sayı: 3, 2018, ss.7-26.

----- Gürbüz , "Kindī, Felsefe'yi Kabulü ve Konumlandırması", *Diyanet İlmi Dergi*, 54, 2, 2018, ss. 13-24.

Diyanet işleri Başkanlığı Kur'an'ı Kerim Me'ali, <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf>
(10.12.2019 tarihinde erişildi.)

Dündar İbrahim Halil, “Gazzâlî'nin Vahiy Anlayışı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21, 36, 2016, s.185-203.

Düzenli Muhittin , ““Cennetliklerin Çoğu Eblehlerdir” Rivâyetinin Semantik ve Teknik Analizi”, 12, 24, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, ss. 59-84.

Ebu Davud,Süleyman b.el-Es'as-es-Sicistani, *es-Sünen*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992.

Erdoğan Ömer Faruk, " Fârâbî'nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatlar Meselesi", *Diyanet İlmî Dergi*, 52, 1, 2016, ss. 225-246.

Ertuğrul Aygün, Rezaki Murat, "Uykunun Nörobiyolojisi ve Bellek Üzerine Etkileri", *Türk Psikiyatri Dergisi*, 15, 4, 2004, s. 300-308.

El- Halil Es-semir, *Arapça - Türkçe Sözlük*, İstanbul, Neva Yayınları, 2015.

Erdoğan İsmail. “İslâm Filozoflarının Rüyâ'nın Mahiyeti Hakkında Görüşleri”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 16, 1, 2003 , s. 63- 71.

Eski Ahit, <https://www.kutsal-kitap.net/bible/tr/index.php?mc=1&sc=500> (06.06.2018 tarihinde erişilmiştir.)

Fahreddin Razi, *Kelâma Giriş*, çev: Hüseyin Atay, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, 1978, Ankara.

Fârâbî, *el-Medîneti'l-Fâzıla (El-Medînetü'l Fâzıla)*, çev: Yaşar Aydın, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2018.

- , “Eflâtun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, *Klasik Yayınları*, 2003.
- , *Fārābî’nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler Kitabı*, çev.Necati Lugal , Aydın Sayılı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1951.
- , *Fārābî’nin Üç Eseri*, çev. Hüseyin Atay, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.
- , *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, Ankara, Milli Eğitim Vakfı Yayınevi, 1990.
- , *Kitab ’ul-Huruf (Harfler Kitabı)*, çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- , *Mişkâtü ’l-Envâr*, çev.Süleyman Ateş, İstanbul, Bedir Yayınevi, 1994.
- , *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Vadi Yayınları, 1999.
- , “Ebû Nasr El-Fārābî’nin Büyük Duası”, çev. İbrahim Hakkı Aydın, Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 22, Erzurum, 2004, s.291-296
- , *Fārābî’nin İki Eseri Mutluluk Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme*, çev. Hanifi Özcan, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- , *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, Ankara, Milli Eğitim Vakfı Yayınevi, 1990.
- , *Üstün Ülke- El-Medinetü’l Fâzıla*, çev: Seyfi Say, Kurtuba Kitap Yayınevi, İstanbul, 2015.

Fazlur Rahman, "İslamda Tasavvuf", çev. Bekir Demirkol, *İslâmî Araştırmalar*, 4, 4, 1990.

Feridüttin Attar, *Kuş Dili(Mantık-u Tayr)*, İstanbul, Kırkambar Yayınları, 1998.

Froom Eric, *Rüyâlar, Masallar ve Mitoslar*, çev. Aydın Arıtan, Kaan H.Ökten, İstanbul, Arıtan Yayınevi, 1992.

Ğazzālī, *Fayşalu't-Tefriqa Beyne'l-İslām ve'z-Zendeqa*, çev:Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınevi, 2016.İ

-----, El Münkız Mine'd-Dalal (El-Munqid'u Mine'd-Dalāl), çev: Abdurrezzak Tek, Bursa, *Emin Yayınevi*, 2015.

-----, *İhyā'u 'Ulūmi'd-Dīn* 1-6 ciltler, çev. Ali Arslan, İstanbul, Arslan Yayınları, 1981, s. 40.

-----, *Tevhid ve Ledün Risaleleri*, çev. Serkan Özburun, Yusuf Özkan Özburun, İstanbul, Furkan Yayınevi, 1995. Şahin Eyüp, "Kindī ve Antik Yunan Felsefesi Geleneği", *Diyanet İlmi Dergi*, 54, 2, 2018, ss.67-84.

Gökberk Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitapevi, 2019.

-----, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitapevi, 1985.

Gökçay Banu , Arda Berna, "Tıp Tarihi Açısından Uyku ve Uyku Araştırmaları", *Lokman Hekim Journal*, 3, 1, 2013, s. 70-78.

Gish Elliott Everett, *Lucid Dreaming: A Wake-Initiated-Lucid-Dream (Wild) Approach*, Saybrook University Master Thesis, San Francisco, 2014.

Griffel Frank, “The Western Reception of al-Ghazali's Cosmology from the Middle Ages to the 21 st Century (Ortaçağlardan 21. Yüzyıla Gazâlî'nin Kozmolojisinin Batılı Âlîmlanışı)”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 16, 30, 2011, s.33-62.

Güven Esra , "Rüyaların Dili: Psikolojide Rüyâ Çalışmaları", *Türk Psikoloji Yazıları*, 18, 36, 2015, ss. 15-25.

Hacımüftüoğlu Halil, "Müfessirlere Göre Rüyâlar", Editör: İsmail Taşpınar , Mehmet Bulğen *Tarihten Bugüne Tartışmalı İnanç Meseleleri II.* içinde, İstanbul, 2018, ss. 385- 405.

Hanoğlu İsmail , “Kindî’de Klasik Psikoloji ve Temel Problemleri”, *Diyanet İlmi Dergi*, 54, 2, 2018, ss. 125-144.

Hauglid Brian M., “Al Ghazali, A Muslim Seeker Of Truth”, 40, 4, *BBYU Studies*, 2001, s. 89-96.

<https://İslāmansiklopedisi.org.tr/arama/?q=ilhad%20&p=m> (20.07.2019).

<http://www.kuranikerim.com/kutubi-sitte/5530.html> (24 Ocak 2020).

<https://islamansiklopedisi.org.tr/ruya> (23.01.2020) .

Işık Kenan, *Maturidi'nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet Yayınları, Ankara, 1980.

İbn Ebi Useybiya, “Ebû Nasr El-Fârâbî'nin Büyük Duası”, çev. İbrahim Hakkı Aydın, Erzurum, *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 22, 2004, s. 294-296

İbn’ul Kayyım el-Cevziyye, *Nefis Terbiyesi (Tıbbu'l Kulub)*, çev. Osman Arpaçukuru, Mehmet Ali Kara, Alim Yücer, İstanbul, Polen Yayınları, 2006.

İmamoğlu Abdulvahit. “Bazı Psikanalistlere Göre Rüyânın İnsan Hayatındaki Rolü”,
Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 12, 22, 2010, s. 21- 47.

İnanç Banu Yazgan, Bilgin Mehmet, Atıcı Meral Kılıç, *Gelişim Psikolojisi* , Ankara,
Pegem A Yayıncılık, 2007.

Jung Carl Gustav, *Psikoloji ve Din*, çev.Raziye Karabey, Okyanus Yayınları, İstanbul,
1998.

Karakaya Mehmet Murat, “Kindî’de Nefs, Beden ve Kötülük”, *Diyanet İlmi Dergi*, 54,
2, 2018.

Karasakal Şaban, "Kur'ân'da Rüyâ ve Hulm Yakın Anlamlılarının Farkları",
Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi,10, 3, 2010, ss. 163 -198.

Kaya Mahmut , "Kindî ve Felsefesi", Kindî *Felsefi Risaleler*, İstanbul, *Klasik Yayınları*,
2014, ss. 17- 104.

----- , "Felsefi Risaleler", Kindî *Felsefi Risaleler*, İstanbul, *Klasik Yayınları*, 2014, ss.
105- 107.

Kindî,"Akıl Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefi Risaleler İçinde*, İstanbul, *Klasik*
Yayınları, 2013.

-----,"Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", çev. Mahmut Kaya, Kindî *Felsefi*
Risaleler, İstanbul, *Klasik Yayınları*, 2014, ss. 268- 285.

-----, "Göklerin Allah'a İtaat ve Secde Edişi Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefi*
Risaleler İçinde, İstanbul, *Klasik Yayınları*, 2014, ss. 228- 239.

-----, "Nefis Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefi Risaleler İçinde*, İstanbul, *Klasik*
Yayınları, 2014, ss. 244- 250.

-----,"Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefi Risaleler İçinde*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013, ss. 208- 227.

-----, "Tarifler Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefi Risaleler İçinde*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2014, ss. 178- 189.

-----,"Uyku ve Rüyânın Mahiyeti Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefi Risaleler İçinde*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2014, ss. 253- 263.

Kurt, Cem Pekünlü, Ekim, Atalağ, Ozan, Çatıkkaş, Fatih . "Tam ve Kısmi Uyku Yoksunluğunda Performans". CBÜ Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi, 5, 2, 2010, 70-76.

Kuşeyri, *Tasavvuf'un İlkeleri I*, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul, Kervan Kitapçılık, 1978.

Küçük Osman Nuri, *İbnü'l-Arabî Sayılar ve Rüyâlar*, İstanbul, Nefes Yayınları, 2016.

Marmura Michael E., "Ğazzālî 'nin Mantık ve Dini Olmayan İlimlere Bakışı", çev. İbrahim Çapak, 11, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, s. 121-133.

Maraş İbrahim, "Fārābî'nin Tevil Anlayışı Bağlamında Peygamber ve Konumu", *İmkânlar ve Sorunlar*, 3, 2017, ss. 27-38.

Mezmurlar, <https://www.kutsal-kitap.net/bible/tr/index.php?mc=1&sc=500> (06.06.2018 tarihinde erişilmiştir.)

Molná Zoltán, "Thomas Willis, The Founder Of Clinical Neuroscience", *Nature Reviews Neuroscience*, 5, 2004, s.329- 335.

Nicholson Reynald A, *Mevlana Celaleddin Rumi*, çev. Ayten Lermioğlu, İstanbul, Kervan Kitapçılık, 1980.

- O'leary De Lacy, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Hüseyin Kurdaydın, Yaşar Kutluay, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Osmanoğlu Ömer, "Aristoteles'in Rüyā Teorisi ve “ Rüyālar Üzerine” Adlı Eserinin Çevirisi", *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3, 4, 2017, ss. 139-173.
- Ovacık Zübeyir, “Ğazzālī’de Metafizik Bilginin İmkânı Açısından Rüyā”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 13, 2, 2011, s.31-42.
- Platon, *Devlet*, çev. Cenk Saraçoğlu, Veysel Atayman, İstanbul, Bordo Siyah, 2005.
- , *Menon*, çev. Adnan Cemgil, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1942.
- 01.
- , *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin, Hamdi R. Atademir, Ankara, Milli Eğitim Basımevi, 1989.
- *Sokrates'in Savunması*, çev. Ari Çokona, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- , *Timaios*, çev. Erol Günay, Lütfi Ay, İstanbul, Çağdaş Matbaacılık Yayıncılık, 2001.
- , *Theaitetos*, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2014.
- , *Timaios*, çev. Erol Güney, Lütfi Ay, Cumhuriyet Devlet Kitapları, 2001.
- Plotinus, *Enneadlar* , çev:Haluk Özden, İstanbul, Ruh ve Madde Yayıncılık, 2008.
- Poon, Maggie MK & Chung, Ka-Fai & Yeung, Wing Fai & Yau, Verdi HK & Zhang, Shi Ping. “Classification of Insomnia Using the Traditional Chinese Medicine

System: A Systematic Review. Evidence”, Evidence-based Complementary and Alternative Medicine, 2012, pp. 9-10.

Proclus, *On the Eternity of The World(De Aeternitate Mundi)*, trans. H.S. Long ve A.D. Macro, University of California Press, 2001.

Rağıb el-İsfehani, *El-Müfredat (Kur'an Kavramları Sözlüğü)*, çev.Abdulbaki Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul, Çıra Yayınları, 2010.

Schimmel Annemarie, *Halifenin Rüyâları*, çev. Tûba Erkmén, İslam'da Rüyâ ve Rüyâ Tabiri, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2005.

Richard Frank, “Al-Ghazali’s Use of Avicenna’s Philosophy”, *Revue des études Islamiques*, 55-57 (1987-89) s. 271-284.

Ross, W. David, *Aristoteles*, Çev.Ahmet Arslan, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2011.

Schulz Hartmut , Salzarulo Piero , *The Development of Sleep Medicine: A Historical Sketch*, *Journal of Clinical Sleep Medicine*, 12, 7, 2016, s. 1041–1052.

Sigmund Freud, *Dinin Kökenleri*, çev. Selçuk Budak, Ankara, Öteki Yayınları, 1999.

-----, *Düşlerin Yorumu I*, çev: Emre Kapkın, İstanbul, Payel Yayınları, 1996.

-----, *Psikanaliz*, çev. Tahsin Büyükkören, İstanbul, Düşünen Adam Yayınları, 1994.

-----, *Psikanaliz üzerine konferanslar*, Çeviren: İhsan Kırımlı, Ankara, Alter Yayıncılık, 2010.

Sunar Cavit, *Mistizmin Ana Hatları*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1966.

Şahin Leyla, Aşçıoğlu Meral, "Uyku ve Uygunun Düzenlenmesi", *Sağlık Bilimleri Dergisi*, 22, 1, 2013, ss . 93-98.

Taşkın Kemal, "Hudeybiye Seferi ve Hz. Ömer'in Bey'atü'rRıdvan Ağacını Kestirme Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 19, 1, 2019, ss.159-182

Türker Ömer, "Kindî Metafiziği", *Diyanet İlmi Dergi*, 54, 2, 2018.

Sadreddin Konevî , *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2014.

Sunar Cavit, *İslâm'da Felsefe ve Fârâbî I*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.

Sunar Cavit, *İslâmda Felsefe ve Fârâbî II (Fârâbî Sonrası İslâm Felsefesi)*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.

Şeyh Bedrettin, *Varidat*, çev. Cemil Yener, İstanbul, Elif Yayınları, 1970.

Tarakcı Muhammet, "Hıristiyanlık'ta Vahiy Anlayışı", Bursa, *Uludağ Üniversitesi Dergisi*, 12, 2, 2003, ss. 171-201.

Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *es-Sunen*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992.

Türk Dil Kurumu Büyük Sözlüğü, cilt. 2, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1988.

Uysal Enver, "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi*, 13, 2, 2004, ss. 141-156.

Yıldırım Ali. "Nitel Araştırma Yöntemlerinin Temel Özellikleri ve Eğitim Araştırmalarındaki Yeri ve Önemi", *Eğitim ve Bilim-Education and Science*, 23, 1999, ss.7- 17.



ÖZET

KILIÇ, Yasemin, Kindī, Fārābī ve Ġazzālī’de Rūyā, Yüksek Lisans Tezi
(Danışman: Prof. Dr. Gürbüz DENİZ), Ankara Üniversitesi, 2020. 203 sayfa.

Danışman: Prof. Dr. Gürbüz DENİZ.

Araştırma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde rüyânın mahiyeti, bilimlerin rüyâya bakışı, rüyâ kavramının Antik Yunanda tarihsel gelişimi ve kutsal dinlerde rüyâ kavramı ele alınmıştır. İkinci bölümde İslam felsefesinde rüyâ kavramı Kindī, Fārābī ve Ġazzālī’nin fikirleri çerçevesinde incelenmiştir. Bu bölümde Üç filozofun rüyâ kavramını dayandırdıkları felsefelerine ait düşünceleri ana hatlarıyla belirtilmiştir. Son bölümde ise Kindī, Fārābī and Ġazzālī’nin rüyâ kavramları mukayese edilmiştir. Bu araştırmada fizik ve metafiziği ilgilendiren bir kavram olan rüyâ kavramına İslam filozoflarının yüklediği anlamlar karşılıklı olarak ortaya konularak alanyazına katkı sağlamak amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Rüyâ, Rüya, Kindī, Fārābī, Ġazzālī

ABSTRACT

KILIÇ, Yasemin, Dreams in Kindī, Fārābī and Ġazzālī, Master Thesis
(Supervisor: Prof. Dr. Gürbüz DENİZ), Ankara University, 2020. 203 pages.

Supervisor: Prof. Dr. Gürbüz DENİZ.

This study consists of three sections. In first section, the nature of dream, view of science branches to dream, historial development of dream in Ancient Greece and dream concept on sacred religions are handled. In the second part, the concept of dream in Islamic philosophy is examined within the framework of the ideas of Kindī, Fārābī and Ġazzālī. In this section, the thoughts of the philosophies on which the three philosophers base the concept of dream are outlined. As a conclusion, the dream concepts of Kindī, Fārābī and Ġazzālī are compared. It is aimed in this study to contribute to the literature by revealing the dream concept meaning given by Islamic philosophers, which is a concept that concerns physics and metaphysics.

Keywords: Dream, Kindī, Fārābī, Ġazzālī