



FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ DERGİSİ

Uluslararası Hakemli İlmî ve Akademik Dergi

e-ISSN: 2757-6639



Atayurttan Anayurda
Düşünce Köprüsü

Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi
Altı Aylık Hakemli Bilimsel Akademik Dergi

Yıl: 7 Sayı: 12

Ocak-Haziran 2026

e-ISSN: 2757-6639

Journal of Philosophy and Religious Sciences

Semi-Annual Academic Journal

Vol: 7 Num: 12

January-June 2026

e-ISSN: 2757-6639

Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi

Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi/ Journal of Philosophy and Religious Sciences
Hakemli Bilimsel Akademik Dergi/ Peer-reviewed Scientific Academic Journal

Yıl: 7 Sayı: 12 / Year: 7 Number: 12
Ocak-Haziran-2026 / January-June 2026

Sahibi/Owner

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Editör/Editor

Prof. Dr. Hamdi ONAY

Editör Yardımcısı/Editor Assistant

Merve Hilal DEMİRPOLAT KOÇ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Responsibal Editorial Manager

Prof. Dr. Hamdi ONAY

Sekreteryaya ve Redaksiyon/Secretariat & Proof Reading

Ebru KOÇ

Yayın Kurulu/Editorial Board

İsmail Erdoğan (Çankırı Karatekin Üniversitesi), Rahime Çelik (Fırat Üniversitesi), Şahin Filiz (Akdeniz Üniversitesi), H.Ömer Özden (Atatürk Üniversitesi), Hüsamettin Karataş, (Fırat Üniversitesi, Türkiye), Enver Demirpolat (Fırat Üniversitesi), Hamdi Onay (İnönü Üniversitesi), Emel Sünter (Iğdır Üniversitesi), Mirpenç Akşit (Iğdır Üniversitesi), Nurhayat Çalışkan Akçetin (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Merve Hilal Demirpolat Koç (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Danışma Kurulu/Advisory Board

Akşit, Mirpenç (Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi, Türkiye), Akyol, Aygün (Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, Türkiye), Albayrak, Ali (Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi, Türkiye), Aydın, Fatih (Doç. Dr., Düzce Üniversitesi, Türkiye), Bağhoğlu, Ahmet (Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye), Cihan, Ahmet Kamil (Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, Türkiye), Çalışkan, Nurhayat Akçetin (Doç. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye), Çelik, Rahime (Dr., Fırat Üniversitesi, Türkiye), Demirpolat, Enver (Doç. Dr., Fırat Üniversitesi, Türkiye), Erdoğan, İsmail (Prof. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, Türkiye), Ertan, Mustafa Hakkı (Dr., Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye), Filiz, Şahin (Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Türkiye), Gülmez, Çiğdem (Dr., Kastamonu Üniversitesi, Türkiye), Karataş, Hüsamettin (Doç. Dr., Fırat Üniversitesi, Türkiye), Kuadibergenovich, Simtikov Zhomart (Prof. Dr., Abay Milli Pedagoji Üniversitesi, Kazakistan), Onay, Hamdi (Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, Türkiye), Oymak, İskender (Prof. Dr., Fırat Üniversitesi, Türkiye), Özden, Hacı Ömer (Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, Türkiye), Pirinç, Ahmet (Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, Türkiye), Karaşahin, Emel (Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye), Uyanık, Mevlüt (Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, Türkiye), Ülger,

Mustafa (Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Türkiye), Demirpolat Koç, Merve Hilal (Çankırı Karatekin Üniversitesi, Türkiye)

Hakem Kurulu/Referee Board

Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, Uluslararası akademik bir dergi olup en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır. Makaleler, öz (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kelime), İngilizce başlık, Abstract, keywords ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan Kaynakça içerir.

Farabi Journal of Philosophy and Religious Sciences, uses double-blindreview fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Articles containTurkish abstract (minimum 250 words), keywords (minimum 5 concepts) as well as English title, abstract, keywords (minimum 5 concepts) and a bibliography prepared with the isnad citation style.

Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi/ Farabi Journal of Philosophy and Religious Sciences

e-ISSN: 2757-6639

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

ELAZIĞ

farabi.net



Editörden

Değerli okurlarımız, Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, 2026 yılının Haziran sayısı ile sizlerle buluşmanın mutluluğunu yaşamaktadır. 2020 yılından beri siz değerli okuyucu ve akademisyenlere hizmet amaçlı yayın yapan dergimiz ilk günkü heyecanı ile gayret ve azmini sürdürmeye devam etmektedir. Ülkemizde Felsefe ve Din Bilimleri alanında gösterilen bilimsel gayretlere sarf edilen emeklere bizim de bulunmamızın sebebi, bu uğurda dökülen alın terlerinin bir damlası olabilmektir. Bizi buna sevk eden temel neden, medeniyetimize katkı sunan değerli yazar ve akademisyenlere karşı duyduğumuz sorumluluk anlayışıdır. Uzun bir süreci gerektiren ve yoğun bir şekilde fedakârca yürütülen çalışmaların karşılığı hiç şüphesiz sizlerin takdir ve beğenileri olacaktır. Dergimizin 7. Yıl ve 12. Sayısı için emek harcayan, alın teri döken, değerlendirme süresince eleştiri ve önerileriyle yol gösteren tüm yazar, hakem ve yayın kurulu üyelerimize katkılarından dolayı teşekkür eder ve sağlıklı günler dileriz.

Editör

Prof. Dr. Hamdi ONAY

İçindekiler/Contents

Araştırma Makaleleri/Research Articles

Necmettin EREK-Hamdi ONAY

Hayâl-i Müfekkireden Mutlak Hayale İslam Düşünce Geleneğinde Hayal
Mefhumu ve Misal Âlemine Yaklaşımların Fikri Arka Planı (1-23)

Makale Gönderim Tarihi: 08.06.2026

Makale Yayın Tarihi: 30.06.2026

Araştırma Makalesi

Hayâl-i Müfekkireden Mutlak Hayale: İslam Düşünce Geleneğinde Hayal Mefhumu ve Misal Âlemine Yaklaşımların Fikri Arka Planı

Necmettin EREK¹

Hamdi ONAY²

Özet

Bu makale, İslam düşünce geleneğinde *hayal* kavramı ile *Alem-i Misâl* teorilerini, doktriner kırılmaları esas alarak üç temel paradigma çerçevesinde ele almaktadır. Düşünürlerin temsil ettiği ilk yaklaşım *hayal* yetisi konusunda çoğunlukla Aristotelesçi-Meşşâî çizgiyi takip eden Kindî, İhvân-ı Safâ, İbn Bâcce, İbn Rüşd gibi düşünürlerdir. Bu çizgi *hayal* yetisini bir iç idrak aracı olarak benimsedikten sonra onun işlevini soruşturur. İkinci yaklaşım olan Fârâbî ve İbn Sînâ ise hayal gücünün nübüvvet ve vahiy nazariyelerini

Atıf/Reference: Necmettin Erek-Hamdi Onay, “Hayâl-i Müfekkireden Mutlak Hayale İslam Düşünce Geleneğinde Hayal Mefhumu ve Misal Âlemine Yaklaşımların Fikri Arka Planı”, Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, S.12, Haziran-2026

¹ MEB, ereknecmettin@gmail.com Orcid No: 0009-0008-3255-0302

² Prof. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hamdi.onay@inonu.edu.tr Orcid No: 0000-0002-0867-278x

temellendirmedeki süreçlerini ele alır. Her iki filozof da mütehayyilenin, Faal Akıl'dan feyiz yoluyla gelen mücerret manaları suretlere dönüştüren sembolleştirici fonksiyonunu açıklar. Neticede hayal yetisini cismani bir iç idrak aracı olarak benimser ve nefs-i nâtıkadan bağımsız bir misal âlemini reddeder. Üçüncü grupta yer alan İshraki ve Ekberî gelenek (Sühreverdi, İbnü'l-Arabî) *hayali*, Sühreverdi'nin *müsül-i muallaka* nazariyesi ve İbnü'l-Arabî'nin *muttasıl* ve *münfasıl hayal* tasniflerini varlık ve bilgi zemininde tartışarak onu hem iç idrak hem de harici bir varlık mertebesi olarak sorgulamaya açar. Hikmet-i Müteâliye okulunun kurucusu Molla Sadrâ ise *hayali*, nefsin mücerret bir gücü ve içkin bir idrak mertebesi olarak kabul etmekle birlikte, haricî (Âlem-i Misâl) varlığına temkinli yaklaşım sergiler. Makale, söz konusu üç ekolün *hayal* ve *misal* nazariyelerini, mukayeseli olarak tahlil etmeyi hedeflemektedir.

Anahtar kelimeler: Muhayyile, Hayal alemi, Misal alemi, Berzah, Meşşâî, İshraki, Ekberi, Hikemi.

ABSTRAC

This article examines the concept of imagination (khayāl) and the theories of the 'Ālam al-Mithāl (World of Images) in the Islamic intellectual tradition by focusing on doctrinal ruptures within the framework of three fundamental paradigms. The first approach, represented by thinkers such as al-Kindī, the Ikhwān al-Şafā', Ibn Bājjah, and Ibn Rushd, largely follows the Aristotelian-Peripatetic (Mashshā'ī) line. This tradition, after adopting imagination as an internal instrument of perception, investigates its function. The second approach, represented by al-Fārābī and Ibn Sīnā, addresses the role of the imaginative faculty in grounding the theories of prophethood (nubuwwah) and revelation (waḥy). Both philosophers explain the

symbolizing function of the imaginative faculty (al-quwwah al-mutakhayyilah), which transforms immaterial meanings (ma'ānī mujarradah) received through emanation (fayḍ) from the Active Intellect into sensory forms (ṣuwar). Consequently, they adopt imagination as a corporeal internal instrument of perception and reject any World of Images ('Ālam al-Mithāl) independent of the rational soul (al-nafs al-nāṭiqah). The third group, comprising the Ishrāqī and Akbarī traditions (Suhrawardī and Ibn 'Arabī), discusses the imagination on both ontological and epistemological grounds through Suhrawardī's theory of suspended forms (al-muthul al-mu'allaqah) and Ibn 'Arabī's distinction between attached (muttaṣil) and detached (munfaṣil) imagination, thereby opening it up for inquiry as both an internal instrument of perception and an external ontological level (martabah) of existence. Mullā Ṣadrā, the founder of the school of al-Ḥikmah al-Muta'āliyah (Transcendent Theosophy), while accepting imagination as an abstract faculty of the soul and an immanent level of perception, adopts a cautious approach regarding its external existence as the 'Ālam al-Mithāl. This article aims to analyze the theories of imagination and the imaginal world of these three schools through a comparative methodology

Keywords: Imagination, Realm of Fantasy, Realm of Examples, Barzakh, Peripatetic, Illuminationist, Akbari, Philosophical.

GİRİŞ

Hayali idrak, kökleri insanlığın en kadim dönemlerine kadar uzanan, ilk toplumlarda kavramları anlamlandırma ve ortak bir dil inşa etme aracı olarak işlev gören bir gerçekliktir. Nitekim arkaik dönem toplumlarında, formel mantığın kategorileri açısından birbirinden ayrı mahiyetlere sahip varlıkların –örneğin yılan ile şimşek gibi– ortak suretlere binaen aynı

isimlendirme dairesi içinde buluşturulması, muhayyilenin hayal edilen suretler üretme sürecindeki sembolik kurucu kudretini ve mecazi kapasitesini açıkça sergilemektedir. Felsefi geleneğin teşekkül sürecinden sonra ise hayal epistemolojik bir kavram olarak analiz edilmiş ve düşünme süreçlerindeki rolü belirlenmeye çalışılmıştır. Platon, muhayyile yetisine dair müstakil ve sistematik bir kuram geliştirmemiş olsa da hayalî verilerin epistemolojik değerine karşı mesafeli ve yer yer olumsuz bir tutum sergilemiştir. Buna mukabil öğrencisi Aristoteles, hayal (*phantasia*) kavramını kapsamlı bir biçimde soruşturarak bu yetinin idrak süreçlerindeki rolüne dair kurucu ve ayrıntılı görüşler ileri süren bir düşünür olarak öne çıkmaktadır.

İslam düşünce geleneğinde muhayyile, nefsin beş duyardan gelen verileri depolayıp birleştiren, aklın soyutlamalarına malzeme hazırlar. Bu güç, rüya, keşf gibi hallerde anlamları suretlere büründüren içsel bir kuvve olarak ele alınır. Elbette ki yalnızca psikolojik bir kabiliyet değil; aynı zamanda varlığın çok boyutlu yapısını idrak etmemizi sağlayan, dış dünya ile metafizik alan arasındaki irtibatı sağlayan merkezi bir merci olarak öne çıkar. Bu bağlamda, aklî istidlalin ilk merhalesini teşkil eden müşahhas hayaller ile soyut kavramsallaşma süreçlerindeki temsilî imgeler arasında berzahî bir köprü vazifesi gören *hayal kuvvesi*, Müslüman düşünürler tarafından “hayâl-i müfekkiye”, “hayâl-i mutlak” ve “âlem-i misal” gibi kavramlarla farklı boyutlarıyla incelenmiştir. Bu çalışma, İslam düşünce geleneğinin *hayal* mefhumu ve *Misal âlemi* kavramına yönelik temel yaklaşımlarını sistematik bir biçimde ele almayı amaçlamaktadır.

Hayâl-i Müfekkireden Mutlak Hayale: İslam Düşünce Geleneğinde Misal Âlemine Yaklaşımların Fikri Arka Planı

Kur'ân-ı Kerîm'de Tâhâ sûresi 66. ayette zikredilen "tahyîl" kavramı ve muhtelif hadis metinlerinde yer alan "tahayyül" kullanımları³ İslam düşünce geleneğinde hakikate teşbih edilenin idrak edilmesi sürecine matuftur. Mezkur geleneğin felsefi ilimlerle tanışmasından sonra *hayal*, erken dönem düşünürleri tarafından zihinsel bir olgu olarak ele alınmış ve ilerleyen dönemlerde salt psişik olgularla açıklamanın ötesine geçerek; varlık, bilgi, değer ve mead anlayışlarında merkezî bir konumda değerlendirilmiştir. *Hayal* ve *Misal alemine* yönelik yaklaşımlar, temel karakteristikleri itibarıyla üç başlık altında ele alınacaktır.

1. Platon'un Görüşü ve Aristocu Yaklaşım

Platon'un nazarında varlık sahası, nesneler ile ideaları arasında hiyerarşik bir etkileşim zemininde şekillenmektedir. Bu sistemde idealar eşyanın mutlak mahiyeti ve değişmez hakikati sayılırken, duyuşal dünyada yer alan nesneler bu aşkın gerçekliklerin birer gölgesi, nesnelerin ayna veya sudaki akisleri ise bağımlı alt varlık dereceleri olarak konumlandırılır.⁴ Platon'un temel bakış açısı ünlü mağara istiaresinde sistematik bir biçimde betimlenir. Nitekim mağaradaki mahkûmların duvardaki gölgelerden (sanrı) başlayıp sırasıyla sudaki yansımaları, nesnelerin kendilerini, mağara dışındaki hakiki varlıkları ve nihayetinde İyi İdeası'nı (Güneş) görmeleri, varlığın aşağıdan yukarıya doğru birbirine bağımlı yapısını ortaya koyar.⁵ Bu geçiş sürecinde Platon, ideaların çokluk evresine açılmasını sağlayan "sayılar" ile nesnelerin görünürlük kazandığı "mekânı" birer ara varlık kategorisi olarak

³ Buhârî, "Cizye", 14, "Rikak", 51, 14; Müsned, 1:279, 450; 5:445; Tirmizî, "Cennet", 15, "Kıyâmet", 17; Nesâî, "Zekât", 9.

⁴ Fahrettin Olguner, *Eflatun* (TDV İslam Ansiklopedisi, 1994), 10:470.

⁵ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, 515e-516a (İş Bankası Kültür Yayınları, 1999), 199-200.

kabul eder; Şehrezûrî'nin matematiksel bilgileri *misal âlemi*yle ilişkilendirmesi her ne kadar Platonla kaygısal benzerlik taşısa da Platon'un katı düalizminde İslâm düşüncesinde şekillenen bağımsız bir *misal âlemi* formu yer almaz.⁶ Dolayısıyla Platon'un bilgi teorisinde *hayal* yetisi, hakikatin özüne değil yalnızca gölge ve yansımalara yöneldiği için aldatıcı ve zayıf bir kaynak olarak görülür ki bu durum, hayale kurucu bir rol biçen İslâm felsefe geleneğiyle tezat oluşturmaktadır. Bu itibarla, Platonik ideaların (Müsül) İslâm felsefesindeki *misal âlemi*yle doğrudan özdeşleştirilmesi veya bu âlemin hayal suretleri üzerinden Platoncu bir zemine oturtulması ilmi açıdan yanıltıcı bir çabadır.

Aristoteles, nefis teorisinde *tahayyül* yetisini (phantasia) bilgi felsefesinin kurucu unsurlarından biri olarak konumlandırmış ve onu *duyu* ile *akıl* melekelerinden kesin olarak tefrik etmiştir. Zira bi'l-kuvve ya da bi'l-fiil olarak özne ile nesne arasında zorunlu bir ilişkiye dayanan duyumsamanın aksine *hayal*, uykuda olduğu gibi dışsal bir uyarıcı ya da nesnenin fiziki mevcudiyeti olmaksızın da idrak edilebilmektedir.⁷ Duyumsamayı doğru bilginin şartı, *hayal* yetisini ise yanılğı sebeplerinden biri sayan Filozof, *hayali* yargı içermemesi yönüyle zan (doksa) ve akıl (nous) gibi hüküm bildiren önermelerden ayırarak bu yetiyi işlevsel açıdan iki temel kategoriye ayırır: İlki, tüm hayvanlarda ortak olan ve nesne hazır bulunmadığında bile arzuyu tetikleyen "duyumsayıcı hayal gücü" (aisthêtikê phantasia); ikincisi ise büyük oranda insana özgü olan, rasyonel süreçlere zemin teşkil eden ve düşünme eylemi için gerekli imgeleri hazırlayarak geleceğe dair müzakere ve iradi seçim süreçlerini mümkün kılan "hesaplayıcı hayal gücü"dür (logistikê phantasia). Aristotelesçi perspektifte *hayal gücü* hem hayvanî hareketin motivasyonu hem de aklî faaliyetin ön koşulu olarak köprü işlevi görür.

⁶ Şehrezûrî, *Resâilü's-şecereti'l-ilâhiyye fî 'ulûmi'l-hakâiki'r-rabbâniyye*, c. 3, ed. Muhammed Necip Görgün (Elif Yay., 2004), 401.

⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, ed. Zeki Özcan (Birleşik Yay., 2011), 145-49.

Bununla birlikte filozofun metinlerinde ortak duyu (hiss-i müşterek) ile hayal yetisi arasındaki ayrım muğlaktır. Bu belirsizlik, sonraki yorumcular tarafından iki yetinin hayvanlarda aynı, insanlarda ise farklı olduğu şeklinde anlaşılmıştır.⁸ Sonuç olarak, Aristoteles'in hayal yetisine dair geliştirdiği bu dinamik çerçeve daha sonra Meşşâî gelenek tarafından devralınsa da onun zihin dışındaki müstakil bir hayalî varlık sahasını reddeden tavrı, İslâm düşünce geleneğindeki "Misal âlemi" anlayışını devre dışı bıraktığını göstermektedir.

Müslüman felsefe geleneğinde Kindî, İhvân-ı Safâ, İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi Meşşâî çizginin taşıyıcı aktörleri tarafından temsil edilen genel eğilim, tahayyül yetisini duyum ile akıl yürütme arasında köprü vazifesi gören ara bir idrak gücü olarak konumlandırmaktadır. Aristoteles'in nefis görüşünün sınırlarına sadık kalınarak şekillendirilen bu yaklaşıma göre hayal, dışsal nesnenin fiziki yokluğunda dahi onun suretini zihinde muhafaza edip canlandırabilme kabiliyeti sayesinde hatırlama, hıfzetme ve soyutlama gibi epistemolojik süreçlerin imkân zeminini oluşturur.⁹ Bu bağlamda Kindî, hayali cismanî suretleri maddesinden soyutlayarak kavrayan ve düşünceye ham madde sağlayan bir yeti olarak tavsif edip onu "kuvve-i musavvire" şeklinde adlandırmış, özellikle bu gücün rüyalardaki dinamik etkinliğine yoğunlaşmıştır.¹⁰ İhvân-ı Safâ ise hayal yetisine hem müspet hem de menfi bir işlev yükleyerek, onun bilişsel süreçlerin zorunlu bir aracı olduğunu, ancak yanlış bilginin inşasında da katalizör rolü oynayabileceğini belirtmiş; buradaki esas yanlışlığın duyuların kendisinde değil, hayalden gelen veriyi işleyen vehim ve zann gibi düşünme faaliyetlerinde meydana geldiğini

⁸ Yasin Gurur Sev, "Aristoteles'te Ortak Duyu ve Hayal Gücünün Birliği Üzerine", *Meta Zihin: Yapay Zekâ ve Zihin Felsefesi Dergisi* 2, sy 2 (2019): 263.

⁹ Aristoteles, *Kitabü'n Nefs: De Anima*, c. 3, ed. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, 427b, 428'a-b, 429a (Kahire, 1949).

¹⁰ Ya'kub b. İshak el-Kindi, *Resa'ilü'l-Kindi el-felsefiyye*, ed. M. Abdülhadi Ebu Ride (Kahire, 1950), 294-97, 299-300.

savunarak duyusal çıkarımların deney ve gözlemle denetlenmesi gerektiğini vurgulamıştır.¹¹ İbn Bâcce, hayalî sûretleri duyusal verilere kıyasla daha tümel, ancak aklî düşünmeye konu olması bakımından tikel olarak konumlandırmış ve mütehayyilenin öncül bir duyu sûreti olmaksızın tek başına bir idrak gerçekleştiremeyeceğini savunmuştur.¹² İbn Rüşd ise hayalin duyusal dünyaya olan bağımlılığını kabul etmekle birlikte, onun duyulardan daha ruhanî bir tabiata sahip olduğunu ileri sürmüştür; doğruluk ve yanlışlık vasıflarının bizzat hayalî imgenin kendisine değil, zihninin o imge üzerine kurduğu "zannetmek" (hüküm) fiiline nispet edilmesi gerektiğini belirterek hayali, aklî idrake hazırlık yapan merkezî bir "ara lokasyon" şeklinde tahkim etmiştir.¹³ Sonuç olarak Aristo çizgisine meyleden mezkur geleneğin *hayal* yetisine biçtiği bu merkezî ve işlevsel rol insan zihninin sınırları dâhilinde kalmış; onların hayalî suretlere harici gerçeklik tanımamaları, İslâm düşünce geleneğinin ilerleyen dönemlerinde İsraki ve tasavvufî ekollerce sistemleştirilecek olan "Misal âlemi" gibi müstakil bir varlık sahasını daha baştan reddettiklerini açıkça ortaya koymuştur.

2. Fârâbî ve İbn Sînâcî Yaklaşım

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın nefis teorisinde hayal kuvvesi, salt tecrübî verileri saklayan edilgen bir havuz olmaktan çıkarılarak "mütehayyile" üzerinden fizik ile metafizik düzlemler arasında köprü vazifesi gören, dinamik ve kurucu bir merkezî konuma taşınmıştır; nitekim bu yeti, beş duyu, beslenme ve arzu güçlerinden gelen verileri benzetme yoluyla sûretlere dönüştürme ve bedenin mizacındaki değişimlere paralel olarak bağımsız imgeler üretme kapasitesine sahip olmasının yanı sıra, asıl özgünlüğünü Faal Akıl'dan (Cebrâil) gelen soyut mâkûlâtı ve metafiziki tesirleri duyusal düzeyde somut sembollere

¹¹ İhvan-ı Safa, *Resail*, ed. Butrus el-Bustani (Dar-u Sadr, 1957), 2:29; 3:416-420.

¹² İbn Bâcce, *Kitabü'n-Nefs*, ed. M. Sagır Hasan el-Ma'sûmî, MMİADm., XXXIV (1959), içinde 638-39, 643-45.

¹³ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, ed. Ahmed Fuâd el-Ehvânî (Kahire, 1950), 59-62.

indirgeyen "temsîl" işlevini yerine getirmektedir.¹⁴ Mütehayyileye yüklenen bu çift yönlü işlevsellik -yani hem aşağıdan (duyulardan ve bedensel mizaçtan) hem de yukarıdan (metafizik feyizden) beslenen yapısı- onun Faal Akıl ile amelî akıl arasında üstlendiği aracı rolü tahkim etmekte ve Fârâbî'nin nübüvvet teorisinin epistemolojik zeminini oluşturmaktadır. Bu teorik çerçevede vahiy, Faal Akıl'dan *müstefâd* akla, oradan *amelî* akla ve nihayet *mütehayyileye* intikal eden sıralı bir nüzul süreci olarak temellendirilir; Faal Akıl'ın tesiriyle yetkinleşerek *müstefâd* akıl mertebesinde metafizik bilgiye açılan insan aklından sonra bu feyiz muhayyileye ulaştığında, muhayyile aldığı etkileri ya olduğu gibi muhafaza eder ya da sembolik sûretlere büründürür ki bu etkiler maddî varlık alanına aitse "rüyâ-yı sâdika", mânevî ve ulvî varlıklarla ilgili ise "nübüvvet" olarak tezahür eder. Muhayyile yetisi üst düzeyde yetkinleşmiş olan peygamber, uyanıkken dahi Faal Akıl'dan gelen feyizleri rasyonel akıl yürütmeye gereksinim duymadan anında alır ve muhayyilenin bu feyzi "ortak duyuda" (hiss-i müşterek) canlandırması sayesinde gözle görülür bir müşahede formuna kavuşturarak vahiy mertebesine erişir.¹⁵

İbn Sînâ'nın nefis teorisinde, dış dünyadan elde edilen duyuusal verilerin zihindeki konumu, *musavvire* ile *mütehayyile* yetileri arasındaki hassas ayırım üzerinden temellendirilmektedir. Filozofa göre *musavvire*, ortak duyunun idrak ettiği hissî sûretleri maddesinden soyutlayarak saklayan ve bu imgeleri geçmiş tecrübelerle bağ kurarak zihinde tutan pasif bir muhafaza deposu işlevi görürken; *mütehayyile*, bu hazır imgeleri çeşitli ekleme, çıkarma ve birleştirme işlemleriyle serbestçe işleyip yeniden üreten dinamik bir güçtür.¹⁶ Mütehayyilenin bu faal yapısı, nefsin bilgi edinme süreçlerinde çift yönlü bir

¹⁴ Farabi, *el-Medinetü'l fazıla*, ed. Albert N. Nader (Beyrut, 1985), 114-16, 124-25.

¹⁵ Farabi, *el-Medinetü'l fazıla*, ed. Albert N. Nader, 108-16; Farabi, *es-Siyasetü'l medeniyye*, ed. Fevzî Mitri Neccâr (Beyrut, 1964), 79-80.

¹⁶ İbn Sina, *eş-Şifa' et-Tabi'iyat*, ed. G. C. Anawati ve Saîd Zâyed, en-nefs 6 (Kahire, 1974), 36, 148-50; İbn Sina, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, ed. Süleyman Dünyâ (Kahire, 1959), 2:352-353.

köprü vazifesi görür: Şayet bu yeti tikel ve pratik yargılarda bulunan vehim gücünün emrinde çalışırsa "tahayyül" şeklinde, küllî çıkarımlar yapan akıl gücünün hizmetine girerse duyusal olanın mâkûlâta aktarılmasında kritik bir rol üstlenir.¹⁷ Duyular ve akıl işlevsel olduğunda nisbeten denetim altında tutulan muhayyile; hastalık, korku, şehvet gibi durumlarda ya da rüya gibi dış duyular geri plana itildiğinde geniş bir serbestiyet kazanarak ruhanî âlemin tesirlerine açık hâle gelir. İbn Sînâ, bu metafizik tesirlerin yoğunluk derecelerini tasnif ederek en üst aşamada vahiy bilgisinin gerçekleştiğini savunur;¹⁸ ancak mütehayyilenin dış dünyadan bağımsız ürettiği "karışık hayallerin" (adğâsu ahlâm) hakikati örtme riskine karşı vahiy, müfekkiye ve Faal Akıl güçlerinin koordinasyonu sayesinde bilgiyi en saf haliyle muhafaza eden, aklî yetinin zirveye ulaştığı en yetkin düşünme faaliyettir.¹⁹

Filozof, Aristotelesçi ekolün nefis teorisine bağlı kalarak, hayal kuvvesinin ve bu kuvvede mündemiç sûretlerin cismânî bir cevher olduğunu üç temel aklî delil ile ispata gayret eder. İlk delilde, mahiyet bakımından tamamen özdeş olan iki hayalî karenin (sağ ve sol) zihinde birbirinden ayırt edilebilmesini mahallerinin farklılığına bağlayarak, bu durumun ancak cismanî bir taşıyıcıdaki konum farklılığıyla mümkün olabileceğini ileri sürer; ikinci delilde, hayalî sûretlerin niceliksel olarak büyük ya da küçük ölçülerde idrak edilmesini, bu sûretlerin zihinsel taşıyıcıda kapladığı hacimsel cüzlerle açıklayarak niceliksel değişimi maddîliğin şartı sayar; üçüncü delilde ise siyahlık ve beyazlık gibi zıt arazların aynı hayalî sûrette fakat farklı konumlardaki cüzlerde birleşebilmesini, yine maddî bir mekânın varlığına delil gösterir.²⁰ Neticede İbn Sînâ, tikel sûretleri idrak eden hayal yetisini; yön,

¹⁷ İbn Sina, *Mebhâs 'ani'l-kuva'n-nefsaniyye*, ed. Ahmed Fuad el-Ehvanî (Kahire, 1952), 166-67.

¹⁸ İbn Sina, *eş-Şifa' et-Tabi'iyat*, 36, 43, 50-53, 148-50, 153-54. a.mlf; el-İşârât, 2:342-347, 352-353.

¹⁹ Ali Durusoy, "Hayal", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1998), 17:2-3.

²⁰ Seyyid Celaleddin Aştıyani, *Davud el-Kayseri'nin Fususu'l-Hikem Mukaddimleri Şerhi*, çev. Tahir Uluç (Ketebe, 2023), 339-40.

ölçü ve konum gibi maddî arazlara konu olması sebebiyle cismanî bir organ olan beynin ilgili bölümlerine bağlı, tam anlamıyla soyutlanmamış bir kuvve olarak tanımlar.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın mezkûr yaklaşımları bütüncül olarak değerlendirildiğinde, hayal ve mütehayyile yetilerinin harici âlemde nesnel bir gerçekliğinin bulunmadığı, yalnızca birer iç idrak aracı olduğu fikri benimsenmiştir. Bu yeti bir yandan aklî çıkarımlar için ön hazırlayıcı bir işleve sahipken, diğer yandan nübüvvetin imkanını temellendiren merkezi bir melekedir; dolayısıyla her iki filozof da harici bir "Misal âlemi" görüşünü reddetmiştir. Ancak Meşşâî filozofların hayal ile nübüvvet arasında kurduğu bu nazari bağ, daha sonra İşrâkî, Ekberî ve Hikemî gelenekler tarafından vücûdî bir zemine taşınarak çok daha merkezi bir konumda değerlendirilmiştir.

3. İşrâkî, Ekberi ve Hikemi Yaklaşım

İslâm düşünce tarihinde Sühreverdî, İbnü'l-Arabî ve Molla Sadrâ gibi kurucu düşünürlerin öncülük ettiği İşrâkî, Ekberî ve Hikemî gelenek, hayal ve misal kavramlarını salt psikolojik bir iç idrak mekanizması olmaktan çıkararak onlara ontolojik, epistemolojik ve kozmolojik birer boyut kazandırmıştır. Meşşâî ve kelâmî geleneğin tradisyonunu kritiğe tabi tutan bu düşünürler, hem kendi keşfî ve şühûdî tecrübelerinin nazarî altyapısını kurmak hem de rasyonel felsefenin tıkanıdığı metafizik açmazları aşabilmek adına hayal gücünü sistemlerinin merkezî unsurlarından biri haline getirmişlerdir. Sufi ve İşrâkî metafizikçilerin hayal melekesine bu derece kurucu bir rol atfetmeleri, onların vasıtasız bilgi edinme (dikey bilgi) ve şahsi mistik deneyimleriyle yakından ilişkilidir. Nitekim İslâm felsefe geleneğinde rasyonel ve burhânî düşünme usulünün zihnî bir meleke olarak kurumsallaşması ve Kelâm ekolünde cedelî/diyalektik metodun metodolojik bir aksiyom halini alması

gibi; Sûfiyye ve İshrâkıyye de kalbî tasfiye, nefis riyâzeti ve tecellîler yoluyla inkişaf eden muhayyile yetisini hakikate ulaştıran idrak vasıtalarından biri kılmış ve bu kuvveyi kendi nazari sistemlerinde önemli bir konuma yükseltmişlerdir.²¹

Metafiziklerinde arınmayı şart koşan düşünürler tarafından Âlem-i Misâl'in meşruiyeti temellendirilirken, Meryem Suresi'nin Hz. Cebrail'in ruhanî ve soyut tabiatının maddî âlemde form kazanarak "düzgün bir insan suretinde" tezahür etmesini anlatan 17. ayeti merkezî bir nassî karine olarak kabul edilir.²² Ruhanî bir varlığın bu tür misalî bir araçla cismanî sahaya sirayet etmesi, kevni mertebeler arasındaki geçişliliği kanıtladığı gibi; Hz. Cebrail'in vahiy iletimini mümkün kılan işlevini de ortaya koymaktadır.²³ Bunun yanı sıra, Tâhâ Suresi 66. ayette Hz. Mûsâ ile sihirbazlar arasındaki müsabakada iplerin, hareketli aparatlara dönüşmüş gibi algılanması durumunun "yuhayyilu" (ona öyle hayal ettirildi) fiiliyle nitelendirilmesi, hayal yetisinin dış dünyadaki nesne algısını dönüştürebilen tesir gücüne işaret ederken; Hz. Mûsâ'nın asasının gerçek bir yılanı dönüşmesi, misal âleminin nübüvvet kanalıyla açığa çıkmasını temsil eder.²⁴ Bu durum, hayal kavramının yalnızca zihnî bir yeti dâhilinde kalmayıp, aynı zamanda haricî ve nesnel bir "hayâl-i münfasıl" (ayrık hayal) şeklinde kevni bir gerçekliğe sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla sufi gelenekte, insanın iç idrak gücü olan "hayâl-i muttasıl"dan (bitişik hayal) bağımsız, maddesiz fakat şekil ve miktar sahibi berzahî bir katman olarak tahkim edilen bu âlem; rüya, vahiy, keşif, ilham ve âhiret tasvirleri gibi olguların temellendirilmesini sağlamaktadır.²⁵

²¹ Theodore Ribot, "Mistik Muhayyile", çev. Mustafa Şekip, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sy 17 (1930): 4-5.

²² Refik el-Acem, *Tasavvuf Terimleri Ansiklopedisi* (Lübnan Kütüphanesi Yayınevi, 1999), 603.

²³ Mahmud el-Ğurab, *Rahmetün Mine'r-Rahman*, c. 3, çev. Muhammed Coşkun (İnsan, 2019), 260-61.

²⁴ Muhyiddin İbnü'l-Arabi, *el-Futûhatü'l Mekkiyye* (Daru's Sadr, t.y.), 3:507.

²⁵ Hasanzade amulî, *Dû Risale-yi Misl-u Misal* (Tuba Neşriyyatı, Tahran, 2003), 204-5.

Şeyh-i İşrâk Sühreverdî, Henry Corbin'in ifadesiyle "mundus imaginalis"i felsefî literatüre kazandırarak varlık katmanlarına "Âlem-i Misâl" kategorisini eklemiş ve bu sahayı "müsül-ü muallaka" (muallak sûretler) şeklinde kavramsallaştırmıştır.²⁶ Her ne kadar bu kavramın inşasında Platon'un idelerine atfedilen "müsül-ü Eflâtûniyye"den ilham alındığı iddia edilse de Sühreverdî'nin bu getirdiği yenilik özgün bir nitelik taşır; zira o, *muallak sûretler* teorisiyle hem madde ile ruh arasında berzahî bir ara âlemin varlığını savunmuş hem de tikellerin sûretlerinin bulunduğu zihinden bağımsız bir varlık sahasına işaret etmiştir. Sühreverdî'nin "halifelik" ilkesine dayalı nur hiyerarşisinde Âlem-i Misâl, en üstteki mücerret nurlar²⁷ ile en alttaki karanlık madde âlemi arasında yer alan, tecellî yoğunluğuna göre derecelenen müstakil ve latif bir cismanî varlık alanı olarak tasarlanmıştır;²⁸ nitekim filozofun "eksik nur tam nurun misali gibidir" sözü de bu berzahî konumlandırmayı özetler.²⁹ Şeyh-i İşrâk, psikolojik bir iç idrak aracı olan zihnî "tahayyül" melekesi ile kozmolojik bir gerçekliğe sahip "Âlem-i Misâl"i temelde birbirinden ayırır. Ona göre bu iki yapı arasındaki tek ortaklık, sûretlerin görünme mahalleri (mazhar) olmalarından ibarettir.³⁰ Meşşâî perspektifteki hayal, mütehayyile ve vehim ayrımını reddederek bunları tek bir cismanî gücün (mütehayyile) farklı işlevleri olarak gören Sühreverdî'ye

²⁶ Roxanne D. Marcotte, "Suhrawardî's Realm of the Imaginal." *İşrak: İslam Felsefesi Yıllığı / Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*, sy 2 (2011): 68.

²⁷ Şihabü'd-din Sühreverdî, *Resail* (Kültürel Araştırmalar ve Yayınlar Enstitüsü, 1955), 2:97.

²⁸ Şihabü'd-din Sühreverdî, *Resail*, 2:146.

²⁹ Şihabü'd-din Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak: İşrak Felsefesi*, çev. Tahir Uluç (İz Yayıncılık, 2009), 212-13.

³⁰ Şihabü'd-din Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak, Mecmûa-yı Musannefât-ı Şeyh-i İşrak II içinde*, ed. Henry Corbin (Tahran, 1993), 211-12; Şehrezurî, *Resâilü's-şecereti'l-ilâhiyye fî 'ulûmi'l-hakâiki'r-rabbâniyye*, 3:394.

göre,³¹ muallak sûretlerin idrak edilmesi tikellerin nefiste hazır bulunması ile gerçekleşir.³²

Öyle görünüyor ki Sühreverdi nezdinde nefis ile beden arasındaki irtibatı sağlayan mütehayyile gücü, uyanların niteliğine göre iki cevher arasında sûretler yansıtarak köprü vazifesi görür,³³ duyuşsal verileri terkip ve tafsil ederek aklî öncüllerin (mukaddem) oluşumuna katkıda bulunur.³⁴ Mütehayyile, suretleri birleştirir ve ayrıştırır; teşbih, tezat ya da izafet yoluyla yeni suretler ve anlamlar üretir.³⁵ Bedenî alakalarından arınarak saf bir ayna haline gelen mütehayyile, ilâhî ve semavî nurların aydınlatması anlamındaki "işrâk" sayesinde, tıpkı maddi gözün dış dünyayı görmesi gibi *misalî* sûretleri de doğrudan müşahade etme kabiliyeti kazanır.³⁶ Bu her iki görme biçimi de gözün kendisinden ya da ışığın kırılmasıyla değil ilahi nurlar aracılığıyla mümkün olmaktadır.³⁷ Sühreverdî, misal âlemini iniş berzahı (kavs-i nüzûl) bağlamında ele alıp sûretlerin tıpkı aynadaki akisler gibi mekâna bitişik olmaksızın evrende "asılı" (muallak) durduğunu savunur; bu kabul, büyük cisimlerin küçük bir cisme sığamayacağı yönündeki fiziki imkânsızlık argümanına dayanır.³⁸ Nübüvvet, mucizelerin zuhuru, peygamberlerin meleklerle kurduğu irtibat ve âhirete dair süreçlere varlık zemini sunan bu sınırsız âlem, nefislerin arınma derecelerine göre maruz kalacakları lezzet ve

³¹ Şihabü'd-din Sühreverdi, *Hikmetü'l İşrak, Mecmûa-yı Musannefât-ı Şeyh-i İşrak II içinde*, 209-10.

³² Roxanne D. Marcotte, "Suhrawardî's Realm of the Imaginal." *İşrak: İslam Felsefesi Yıllığı / Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*, 73-74.

³³ Şehrezurî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, çev. Hüseyin Ziya-i Terbeti (Müessese-i Mutâleât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1993), 508; Kutbuddin Şirazi, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk-ı Sühreverdî*, ed. Abdullah Nurani ve Mehdî Muhakkık (Müessese-i Mutâleât-ı İslâmî, 2002), 448.

³⁴ Şihabü'd-din Sühreverdi, *Hikmetü'l İşrak, Mecmûa-yı Musannefât-ı Şeyh-i İşrak II içinde*, 111, 211.

³⁵ Şihabü'd-din Sühreverdi, *Hikmetü'l İşrak, Mecmûa-yı Musannefât-ı Şeyh-i İşrak II içinde*, 237.

³⁶ Şihabü'd-din Sühreverdi, *Hikmetü'l İşrak, Mecmûa-yı Musannefât-ı Şeyh-i İşrak II içinde*, 215-16.

³⁷ M. Ali Ebû Reyyân, *Uşûlü'l-felsefeti'l-İşrâkıyye 'inde Şihâbiddîn es-Sühreverdî* (İskenderiyye, 1987), 311-15.

³⁸ Seyyid Celaleddin Aştıyani, *Davud el-Kayseri'nin Fususu'l-Hikem Mukaddimeleri Şerhi*, 344.

elemelerin de kaynağıdır.³⁹ Nazarî ve amelî yetkinliğe ulaşanlar nurlar âleminin, yalnızca nazarî yetkinliğe sahip olanlar ise *misal âleminden* sadır olan lezzetlerin, cahil ve arınmamış nefisler ise maddi azabın muhatabı olurlar.⁴⁰ Son olarak, bu sonsuz sahada madenî nefislerin aynî bir varlığı bulunmayıp yalnızca onları yöneten türsel akıllardan bahsedilebilirken; hayvanî nefisler maddî ve aklî kökenlerine göre karanlık ya da nûrânî sınıflara ayrılmakta, içlerinden bazı seçkin nefisler ise doğrudan salt aklî varlıklardan feyiz alarak misalî düzeyde konumlanmaktadır.⁴¹

Ekberî geleneğin kurucusu kabul edilen İbnü'l-Arabî'nin metafizik sisteminde *hayal* mefhumu hem zihnî bir canlandırma gücüne hem de varlığın bağımsız suretler zeminine işaret eden merkezî kavramlardan biridir. Şeyh-i Ekber, hayal tahlilinden yola çıkarak onu sûretlerin sergilendiği bir ayna olarak konumlandırır; bu aynanın haricî gerçeklikle kurduğu bağ dış dünyayla irtibatını sağlarken, dış dünyadan bağımsız sûretler üretebilmesi ise maddî âlemi aşan aşkın bir boyuta delalet eder.⁴² Varlığın orta kuşağını temsil etmesi bakımından hayal; *âlem-i evsat*, *berzah-ı âzam*, *hazret-i vustâ* ve *hazret-i hayâl* gibi berzahî sıfatlarla nitelenerek ruh ile madde, soyut ile somut arasındaki geçişkenliği sağlayan ve ruh-beden ikilemini aşmayı hedefleyen kurucu bir unsur işlevi görür.⁴³ Kelime anlamı itibariyle "renklenmedeki hareketlilik ve tebeddül" manasına gelen *hayal*, İbnü'l-Arabî'ye göre her an bir suretten diğerine geçerek başkalaşan varlığın bizzat kendisidir.⁴⁴ Zira Hak

³⁹ Roxanne D. Marcotte, "Suhrawardî's Realm of the Imaginal." *İşrak: İslam Felsefesi Yıllığı / Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*, 70-71.

⁴⁰ Şihabü'd-din Sühreverdi, *Resail*, 1:94.

⁴¹ Şihabü'd-din Sühreverdi, *Resail*, 2:232.

⁴² William C. Chittick, *Hayal alemleri: İbn Arabî ve dinlerin çeşitliliği meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya ve Serkan Özburun (Kaknüs yayınları, 2003), 36.

⁴³ William C. Chittick, *Sufî'nin Bilgi Yolu: İbn-i Arabî'nin Metafiziğinde Hayal*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu (Nefes Yayıncılık, 2016), 135.

⁴⁴ Su'ad al-Hakim, *İbnü'l-Arabî sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (Kabalıcı Yayınevi, 2005), 261-62.

Teâlâ'nın Mutlak Zât'ı dışındaki tüm mahlûkat, sürekli dönüşen gölgelerden ve anlık imajlardan oluşan bir hayâlî varlık alanına tekabül etmektedir.⁴⁵

Bu doğrultuda hayal ilk aşamada, "mutlak" ve "mukayyet" olmak üzere ikiye ayrılır. İlâhî belirsizlik mertebesi olan *Âmâ* ile özdeşleştirilen *mutlak hayal*,⁴⁶ henüz maddi alem bi'l-kuvve halindeyken ilâhî isimlerin kemâl suretlerini taşıyan ve yokluk ile varlık arasında bir yapıya sahip cevherlerden biridir.⁴⁷ *Mukayyet hayal* ise latif ruhlar âlemi ile kesif cisimler âlemi arasında berzahî bir hazret olarak yer alır. Ferdî bir şahsın algı gücüne bağlı olup onunla yok olan "muttasıl hayal" ile öznenen bağımsız nesnel bir kozmik gerçekliği ifade eden "münfasıl hayal" şeklinde iki alt kategoriye ayrılır.⁴⁸ Uyku halindeki rüyaların, münfasıl misal âlemindeki sûretlerin insanın iç idrak yetisi olan muhayyile aynasına yansımalarıyla oluştuğunu belirten düşünürümüz,⁴⁹ duyulur âlemini de aslında uykudaki bir insanın rüyası gibi geçici bir hayal düzlemi şeklinde niteleyerek rüya âlemi ile maddi âlemi *hayalin* farklı tezahürleri olarak yorumlar.⁵⁰ Bu minvalde Hz. Muhammed'in rüyada görülen süt suretini ilim olarak tabir etmesini ve Hz. Yusuf'un rüyasını *muttasıl hayal* bağlamında değerlendirirken; sahabenin uyanık haldeyken Hz. Cebrail'i Dihye el-Kelbî suretinde müştereken müşahede etmesini, bağımsız bi gerçekliğe sahip olan *münfasıl hayalin* bir tezahürü olarak açıklar.⁵¹

Düşünürümüze göre hayal âlemi, sırf varlık ya da mutlak yokluk kategorilerine indirgenemeyen yapısıyla, aklın imkânsız (muhal) gördüğü

⁴⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabi, *el-Futûhatü'l Mekkiyye* (Daru's Sadr, t.y.), 2:303, 313.

⁴⁶ Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-hikem: tercüme ve şerhi*, çev. M. Nedim Tan, Selçuk Eraydın ve Ercan Alkan (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 1:36.

⁴⁷ Janis Esots, "Cosmic Imagination in the Thought of Ibn al-'Arabî and al-Suhrawardî," in *East and West: Common Spiritual Values*, ed. A. Asadova, (İstanbul, İnsan yay.), 2010, 1-2.

⁴⁸ Muhyiddin İbnü'l-Arabi, *el-Futûhatü'l Mekkiyye* (Daru's Sadr, t.y.), 1:101.

⁴⁹ Muhyiddin İbnü'l-Arabi, *el-Futûhatü'l Mekkiyye*, 2:311.

⁵⁰ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (Marifet yay., 1995), 144.

⁵¹ Janis Esots, "Cosmic Imagination in the Thought of Ibn al-'Arabî and al-Suhrawardî," in *East and West: Common Spiritual Values*, 4-5.

olguların –örneğin bir cismin aynı anda iki farklı mekânda bulunabilmesi gibi– vuku bulabildiği yegâne varlık sahadır. Nitekim uyku halindeki bir ferdin aynı anda iki farklı mekânda bulunabilmesi bu berzahî yapının genişliğini gösterir.⁵² Öte yandan İbnü'l-Arabî, yanılgılara zemin hazırlayan hayalin suret çokluğundan kaynaklanan genişliğini olumsuz, Ariflerin keşf yoluyla ulaştığı "darlığı" (birlikteki yoğunlaşmayı) ise olumlu karşılar; zira akıl, hayalin kendisine sunduğu saf duyusal kopyaları kendi kategorileriyle parçalayıp yorumladığı için çokluk arttıkça hata payı da artmakta, oysa duyusal çokluğu en aza indiren keşf ehli, sınırsız suretlerin arkasındaki tekil hakikati daha isabetli idrak edebilmektedir.⁵³ Özetle İbnü'l-Arabî'nin varlık tasavvurunda *hayal*; makrokozmetik düzeyde Tanrı'nın kendisini seyrettiği bir varoluş aynası ve ruh-beden arasındaki bir berzah iken, mikrokozmetik düzeyde ise nefis-i nâtikanın tasarrufunda işleyen, cismanî olanı ruhanîleştiren ve ruhanî olanı tasarlayarak cismanîleştiren dönüştürücü bir insan bilincine tekabül etmektedir.⁵⁴

Özellikle günümüzde İran'da hikemî geleneğin önemli temsilcisi Molla Sadrâ, *duyulur*, *hayalî* ve *aklî* âlemlerden oluşan üçlü varlık hiyerarşisini benimseyerek insan nefsinin bu mertebeleri sırasıyla dış duyular, iç duyular ve akıl vasıtasıyla idrak ettiğini savunur. Öncelikle nefsin idrak araçlarından biri olan *Münfasıl hayal*in maddi olmadığını temellendirmeye çalışır. Sadrâ'ya göre, bir nesnenin sûretinin gözde veya beyinde fiziksel olarak tab edilmesi imkânsızdır; çünkü büyük bir cismin daha küçük bir cisme bütünüyle yerleşmesi mümkün değildir. Eğer hayali suretler dış dünyada bulunsaydı her sağlıklı duyu sahibi tarafından müştereken müşâhede edilmesi gerekirdi. Ne var ki bu sûretler, büsbütün yokluk sayılamayacağı gibi –zira yok olsalardı

⁵² Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Futûhatü'l-Mekkiyye*, 1:126; 2:312-13; James Winston Morris, "Divine "Imagination" and the Intermediate World: Ibn 'Arabi on the Barzakh.", *Alif: Journal of Comparative Poetics*, sy 15 (1995): 106.

⁵³ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, t.y., 1:306; 3:507.

⁵⁴ William C. Chittick, *Hayal alemleri*, 97-99.

zihnen tasavvur edilmeleri imkânsızlaştırdı– tamamen zihne bağımlı bir yapı olarak da görülemezler.⁵⁵ Üstelik bunlar küllî mâkûlât vasfı taşımadıklarından akıl âleminde de konumlandırılamazlar; ne salt maddi ne de manevi olmayan, her ikisinin özelliklerinden bazılarını taşıyan *münfasıl hayalde* yer alırlar. Sadrâ, bu hayalî sûretlerin nefsin doğrudan tahayyül gücüyle kâim olduğunu vurgulayarak mütehayyileyi nefsin aktif bir gücü olarak ortaya koyar.⁵⁶

Molla Sadrâ, bu teorik arka plan dâhilinde misal âlemini mücerred bir mahiyette kabul eder; her ne kadar nefsin başka cüzlerle meşguliyeti sebebiyle bu sûretlerde zayıflık ve sübût eksikliği görülse de⁵⁷ tahayyülün vehmî ve zannî idraklerinin ötesinde, yetkin ve sabit sûretleri barındıran vücudî bir gerçekliğe sahiptir. Hayalî sûretler ile nefis arasındaki bağ cismanî bir mahal ilişkisi değil, bir illet-malul münasebetidir; nitekim nefis, aklî ve hayalî sûretlerin bizzat şekillendiricisi ve kaynağı olduğu için, cismanî bir girdiye ihtiyaç duymaksızın sûretleri dilediği ölçüde büyütebilir veya küçültebilir.⁵⁸ Maddî varlıklarda iki zıddın aynı anda bulunması ya da bir maddenin aynı anda birden fazla sûreti kabul etmesi imkânsızken; hayalî düzlemde siyah ve beyazın eş zamanlı olarak barınabilmesi ve tek bir varlığın çoklu sûretlere bürünebilmesi, bu alanın maddeden soyutlanmış olduğunun kanıtıdır.⁵⁹ Sadrâ bu tecrîdî yapıyı, nefsin ölüm sonrası durumunu temellendirmek için merkezî bir enstrüman olarak kullanır. Hayal gücünün hissi, nefsani ve akli boyutlarda varlık gösteren dikey bir yetkinliğe sahip olduğunu belirten filozof; anlık duyusal verileri bir arada tutan *hiss-i müşterek* fonksiyonunun ötesinde, hayal melekesinin ölümden sonra da nefisle birlikte baki kalacağını ileri sürer. Netice

⁵⁵ Sadre'd-din Şirazi, *el-Hikmetü'l-müteâliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa*, ed. Muhammed Rızâ el-Muzaffer (Mektebetü'l-Mustafavî, 1990), 1:302.

⁵⁶ Sadre'd-din Şirazi, *el-Hikmetü'l-müteâliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa*, 1:299-304.

⁵⁷ Sadre'd-din Şirazi, *el-Hikmetü'l-müteâliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa*, 9:193.

⁵⁸ Sadre'd-din Şirazi, *el-Hikmetü'l-müteâliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa*, 3:518.

⁵⁹ Seyyid Celaleddin Aştıyani, *Davud el-Kayseri'nin Fususu'l-Hikem Mukaddimleri Şerhi*, 344-45.

itibariyle Molla Sadrâ felsefesinde kabir hayatı, haşr, diriliş ve ahiret tasvirleri gibi tüm eskatolojik süreçler; fiziksel dünya ile aklî mertebe arasında berzahî bir konumda bulunan âlem-i misâl (hayal âlemi) düzleminde vücudi bir gerçeklik kazanmaktadır.⁶⁰

Sonuç

İslâm düşünce geleneğinde hayal ve âlem-i misâl teorileri, kökeni itibariyle Yunan felsefesine, özellikle de Platon'un idea nazariyesine indirgenemeyecek özgünlükte bir yapıda tasarlanmıştır. Eflâtunî ideler, maddeden tamamen mücerret, değişmez ve küllî mahiyetlerin aşkın akledilir düzlemine tekabül ederken; İslâm düşüncesinde *âlem-i misâl*, mutlak soyutluk ile kesif maddelik arasında işlev gören, tikel sûret ve keyfiyetlere sahip latif bir "berzah" mertebesidir. Bu fikri yapının müstakil bir nazariye haline gelmesi Şihâbüddîn es-Sühreverdî'nin İshrâkî felsefesiyle gerçekleşmiş; filozof, aşağı yönlü bir hiyerarşide konumlandığı bu sahayı Tabiat Âlemi'nin üstünde, Akıl Âlemi'nin altında yer alan "muallak sûretler" olarak kavramsallaştırmıştır. Ayrıca Sühreverdî bu âlemi, ruhânî inkişafını tamamlayamamış dindar ruhların ölüm sonrasında yarı cismânî lezzetleri, fâsık nefislerin ise elemeleri tecrübe edeceği bir eskatolojik zemin olarak tasarlamıştır. Bu kozmolojik çerçeveyi İbnü'l-Arabî ve takipçileri, muhayyile yetisini de berzahî ve gayr-i maddî bir statüye kavuşturarak derinleştirmiş, konuyu zengin bir terminolojiye ulaştırmıştır. Teoriyi hem mebdede hem de meâd bağlamında dikey ve yatay bir sistematiğe oturtan geç dönem filozofu Molla Sadrâ ise hem aşağı yönlü hem de yukarı yönlü hareketlerinde varlığın misâl âleminden geçişini zorunlu kılmış; maden, bitki ve hayvanları da kapsayan geniş bir haşr anlayışı geliştirmiştir

⁶⁰ Sadre'd-din Şirazi, *Şevâhidü'r-rubûbiyye*, 263; Sadre'd-din Şirazi, *Mefâtihu'l-gayb*, 597; Sadre'd-din Şirazi, *el-Hikmetü'l-müteâliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa*, 8:214.

Teorinin yapısal unsurları incelendiğinde, ekoller arasında özellikle muhayyile yetisinin statüsü ve âlem-i misâl ile olan ilişkisi noktasında ilkesel ayrışmalar göze çarpar. Meşşâî gelenek, maddesiz ölçülü bir varlığın imkânsızlığı fikrinden hareketle aşağı yönlü bağımsız bir misâl âlemini bütünüyle reddederken; İşrâkîler bu âlemi haricî bir berzah olarak kabul eder, fakat psikolojik düzeydeki hayal gücünü latif maddeyle ilişkilendirerek muhayyile yetisini misâl âleminden ayrı tutarlar. İbnü'l-Arabî çizgisi ise muhayyile (muttasıl hayal) ile misâl âlemini (münfasıl hayal) aynı hakikatin iki veçhesi sayarak aralarında bir bütünlük kurar. Molla Sadrâ ise muhayyileyi nefsin maddeden mücerret, aktif bir cüzü olarak konumlandırıp doğrudan nefisle kaim bir yapı şeklinde temellendirir. Ancak Sadrâ, muttasıl hayalin tecerrüdü hususunda bazı deliller sergilerken, münfasıl hayalin (âlem-i misâl) haricî ve bağımsız bir cevher olarak varlığı konusunda metodik bir temkinlilik sergiler ve onu haricî bir mekândan ziyade varlık mertebeleri bağlamında bir içkin mertebe olarak okumayı tercih eder.

Tüm bu tartışmalara rağmen âlem-i misâl öğretisi, İslâm metafiziğinde varlık mertebeleri arasındaki latiflik ve kesiflik problemine getirdiği dinamik çözümler bakımından önemli addedilmektedir. Ayrıca ruhani ve cismani âlemler arasındaki geçişkenliği, meleklerin tecessümü veya mucizelerin imkânını açıklamakta kevnî sürekliliği sağlamaya matuf bir bağlayıcı vazifesi görmüştür. Aynı zamanda meâd bahsinde ölüm, kabir hayatı ve haşr esnasında nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumunu, nefs-beden bütünlüğünü bozmadan ruhânî-cismânî bir düzlemde açıklama gayreti bu teorik çerçeve sayesinde temellendirilmeye çalışılmıştır. Son olarak, klasik felsefenin madde-sûret kuramının tutarlı bir nihayete erdirilmesi, sûretlerin kökensel mahiyetinin tespiti ve maddeyle birleşmeden önceki aşkın varlık tarzlarının izahı da *âlem-i misâl* teorisinin sunduğu etkin açılımlar ve metafizik imkânlar olarak görülmüştür. Bu yönüyle misâl nazariyesi, İslâm düşünce

geleneğinde salt bir hayal teorisi olmanın ötesinde, varlık, bilgi, değer ve mead meselelerinde tutarlı olma kaydıyla kurucu bir hüviyet kazanmıştır.

KAYNAKÇA

- Ahmed Avni Konuk. *Fusûsu'l-hikem: tercüme ve şerhi*. Çeviren M. Nedim Tan, Selçuk Eraydın ve Ercan Alkan. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Ali Durusoy. "Hayal". İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 17. İstanbul, 1998, 1-3.
- Aristoteles. *Kitabü'n Nefs: De Anima*. C. 3, editör Ahmed Fuâd el-Ehvânî. 427b, 428a-b, 429a. Kahire, 1949.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. Editör Ömer Aygün ve Yasin Gurur Sev. 427a18, 433b28-31. Pinhan Yay., 2018.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. Editör Zeki Özcan. Birleşik Yay., 2011.
- Buhârî, "Cizye", 14, "Rikâk", 51.*
- Fahrettin Olguner. *Eflatun*. C. 10. TDV İslam Ansiklopedisi, 1994, 469-476.
- Farabi. *el-Medinetü'l fazıla*. Editör Albert N. Nader. Beyrut, 1985.
- Farabi. *es-Siyasetü'l medeniyye*. Editör Fevzî Mitrî Neccâr. Beyrut, 1964.
- Hasanzade amulî. *Dû Risale-yi Misl-u Misal*. Tuba Neşriyyatı, 2003.
- İbn Bacce. *Kitabü'n-Nefs*. Editör M. Sagîr Hasan el-Ma'sûmî. MMİADm., XXXIV. 1959.
- İbn Rüşd. *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*. Editör Ahmed Fuâd el-Ehvânî. Kahire, 1950.
- İbn Sina. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. Editör Süleyman Dünyâ. Kahire, 1959.
- İbn Sina. *eş-Şifa' et-Tabi'iyat*. Editör G. C. Anawati ve Saîd Zâyed. en-nefs 6. Kahire, 1974.
- İbn Sina. *Mebhâs 'ani'l-kuva'n-nefsaniyye*. Editör Ahmed Fuad el-Ehvanî. Kahire, 1952.
- İhvan-ı Safa. *Resail*. Editör Butrus el-Bustani. Dar-u Sadr, 1957.

- James Winston Morris. ““Divine “Imagination” and the Intermediate World: Ibn ‘Arabi on the Barzakh.”” *Alif: Journal of Comparative Poetics*, sy 15 (1995): 104-9.
- Janis Esots. ““Cosmic Imagination in the Thought of Ibn al-‘Arabī and al-Suhrawardī,’ in East and West: Common Spiritual Values”. *İnsan Yayınları* (İstanbul), 2010, 1-8.
- Kutbuddin Şirazi. *Şerhu Hikmeti’l-işrâk-ı Sühreverdî*. Editör Abdullah Nurani ve Mehdî Muhakkık. Müessesesi-i Mutâleât-ı İslâmî, 2002.
- M. Ali Ebû Reyyân. *Uşûlü’l-felsefeti’l-İşrâkıyye ‘inde Şihâbiddîn es-Sühreverdî*. İskenderiyye, 1987.
- Mahmud el-Ğurab. *Rahmetün Mine’r-Rahman*. C. 3, çeviren Muhammed Coşkun. İnsan, 2019.
- Muhyiddin İbnü’l-Arabi. *el-Futûhatü’l Mekkiyye*. C. 1. Daru’s Sadr, t.y.
- Muhyiddin İbnü’l-Arabi. *el-Futûhatü’l Mekkiyye*. C. 2. Daru’s Sadr, t.y.
- Muhyiddin İbnü’l-Arabi. *el-Futûhatü’l Mekkiyye*. C. 3. Daru’s Sadr, t.y.
- Müsned*, 1:279, 450; 5:445.
- Nesâî*, “Zekât”, 9.
- Platon. *Devlet*. Çeviren Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. 515e-516a. İş Bankası Kültür Yayınları, 1999.
- Refik el-Acem. *Tasavvuf Terimleri Ansiklopedisi*. Lübnan Kütüphanesi Yayınevi, 1999.
- Roxanne D. Marcotte. “Suhrawardī’s Realm of the Imaginal.” *İşrak: İslam Felsefesi Yıllığı / Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*. sy 2 (2011): 68-79.
- Sadre’-d-din Şirazi. *el-Hikmetü’l-müteâliye fi’l-esfâri’l-akliyyeti’l-erbaa*. Editör Muhammed Rızâ el-Muzaffer. Mektebetü’l-Mustafavî, 1990.
- Sadre’-d-din Şirazi. *Mefâtihi’l-gayb*. Editör Muhammed Hacevî. Müessesesi-i Tahkikât-ı Ferhengî, 1984.
- Sadre’-d-din Şirazi. *Şevâhidü’r-rubûbiyye*. Editör S. Celaleddin Aştıyanî. Merkez-i Neşr-i Danişgâh, 1981.

- Sev, Yasin Gurur. "Aristoteles'te Ortak Duyu ve Hayal Gücünün Birliği Üzerine". *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi* 2, sy 2 (2019): 255-65.
- Seyyid Celaledin Aştıyani. *Davud el-Kayseri'nin Fususu'l-Hikem Mukaddimeleri Şerhi*. Çeviren Tahir Uluç. Ketebe, 2023.
- Su'ad al-Hakim. *İbnü'l-Arabî sözlüğü*. Çeviren Ekrem Demirli. Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Süleyman Uludağ. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Marifet yay., 1995.
- Şehrezurî. *Resâilü's-şecereti'l-ilâhiyye fî 'ulûmi'l-hakâiki'r-rabbâniyye*. C. 3, editör Muhammed Necip Görgün. Elif Yay., 2004.
- Şehrezurî. *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*,. Çeviren Hüseyin Ziya-i Terbeti. Müessese-i Mutâleât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1993.
- Şihabü'd-din Sühreverdi. *Hikmetü'l İşrak, Mecmûa-yı Musannefât-ı Şeyh-i İşrak II içinde*. Editör Henry Corbin. Tahran, 1993.
- Şihabü'd-din Sühreverdi. *Hikmetü'l-işrâk: İşrâk Felsefesi*. Çeviren Tahir Uluç. İz Yayıncılık, 2009.
- Şihabü'd-din Sühreverdi. *Resail*. Kültürel Araştırmalar ve Yayınlar Enstitüsü, 1955.
- Theodore Ribot. "Mistik Muhayyile". Çeviren Mustafa Şekip. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sy 17 (1930): 1-8.
- Tirmizî, "Cennet", 15, "Kıyâmet", 17.
- William C. Chittick. *Sufi'nin Bilgi Yolu: İbn-i Arabî'nin Metafizikinde Hayal*. Çeviren Ömer Saruhanlıoğlu. Nefes Yayıncılık, 2016.
- William C. Chittick. *Hayal alemleri: İbn Arabî ve dinlerin çeşitliliği meselesi*. Çeviren Mehmet Demirkaya ve Serkan Özburun. Kaknüs yayınları, 2003.
- Ya'kub b. İshak el-Kindi. *Resa'ilü'l-Kindi el-felsefiyye*. Editör M. Abdülhadi Ebu Ride. Kahire, 1950.