



T.C

İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

İSLAM ve TÜRK FELSEFESİ PROGRAMI

İBN SÎNÂ'NIN HAFIZA TEORİSİ

Yüksek Lisans Tezi

EBRAR AKDENİZ

HAZİRAN 2020

T.C
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
İSLAM ve TÜRK FELSEFESİ PROGRAMI

İBN SÎNÂ'NIN HAFIZA TEORİSİ

Yüksek Lisans Tezi

EBRAR AKDENİZ

DANIŞMAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ MEHMET ZAHİT TİRYAKİ

HAZİRAN 2020

ONAY

Ebrar Akdeniz tarafından hazırlanan “İbn Sînâ’nın Hafıza Teorisi” başlıklı bu yüksek lisans tezi, Felsefe Anabilim Dalı, İslam ve Türk Felsefesi Bilim Dalında hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Zahit Tiryaki

.....

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

Prof. Dr. M. Cüneyt Kaya

.....

İstanbul Üniversitesi

Doç. Dr. Eşref Altaş

.....

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 30 Haziran 2020

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt ederim.

Ebrar Akdeniz

Danışmanlığını yaptığım işbu tezin tamamen öğrencinin çalışması olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığını taahhüt ederim.

Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Zahit Tiryaki

ÖNSÖZ

Bu çalışma, İslam Felsefesi alanında oldukça terk edilmiş bir alan olan hafızayı, İbn Sînâ bağlamında incelemektedir. Bu şekilde Aristoteles'in elinde doğmuş olan hafıza ile ilgili problemlerin İbn Sînâ'nın sisteminde ne gibi değişikliklere uğradığını tespit etmeye çalışmaktadır. Çalışma İbn Sînâ'nın hafıza teorisini incelerken hafızaya dair problemlerin Aristoteles tarafından nasıl ortaya atıldığını ve modern dönemde nasıl bir hâl aldığını da İbn Sînâ'nın teorisi ile bağlantılı olduğu ölçüde konu edinmiştir.

Tez konumun belirlenmesinde ve tezin her aşamasında bilgisi ve tecrübesiyle bana destek olan, önerdiği çalışma sistemiyle elimdeki sınırlı vakitte tahmin edebileceğimden çok daha verimli çalışmamı sağlayan, her yazdığımı her daim en küçük ayrıntısına kadar okuyup yorumlayan danışman hocam Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Zahit Tiryaki'ye çok teşekkür ederim. Ayrıca lisansta birlikte çalıştığım, sonraki akademik hayatımda da bana sürekli kapısını açık tutmaya devam eden ve yol gösteren Doç. Dr. Özgür Kavak hocama da sonsuz teşekkür ederim. Yine bu tez sürecinde bana yardımcı olacak bilgi ve donanıma sahip olmamı sağladıkları için İstanbul Medeniyet Üniversitesi İslam ve Türk Felsefesi bölümündeki tüm hocalarıma da minnettarım. Son olarak benden maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen, okumanın ve düşünmenin değerini bana daha ilk adımlarımda öğreten aileme; benimle Başakşehir'den İSAM'a gidip gelmeye üşenmeyen kader ortaklarım Şeyma Fakı ve Kübra Durna'ya ve makale yoldaşlığımızın lisans yurdunda başlayıp İSAM'da devam ettiği biricik oda arkadaşım Rumeysa Betül Ceylan'a da teşekkürü bir borç bilirim.

30.06.2020

Başakşehir

ÖZET

İBN SÎNÂ'NIN HAFIZA TEORİSİ

Akdeniz, Ebrar

Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Anabilim Dalı, İslam ve Türk Felsefesi Programı

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Zahit Tiryaki

Haziran, 2020. 55 Sayfa.

İslam Felsefesine dair yapılan çalışmaların giderek arttığı günümüzde hafıza alanı incelenmeye açık bir alan olarak kalmıştır. Bu nedenle İslam Felsefesinde hafıza problemi önemli bir inceleme konusudur. Bu çalışma kendi nefis teorisi ile sonraki düşünörlere önemli bir literatör bırakmış olan İbn Sînâ'nın hafıza teorisini incelemeyi amaçlamıştır. Çalışmanın cevaplamayı hedeflediğı temel sorular hafızanın nefsin diğör güçleri ile ilişkisi bağlamında nasıl tanımlandığı, hafızanın nesnelerinin ne olduğı ve hatırlamanın nasıl gerçekleştiğidir. Çalışmanın asıl odağı İbn Sînâ'nın hafıza teorisi olmakla birlikte, hafıza ile ilgili ilk problemlerin nasıl doğduğuna işaret etmek amacıyla sıklıkla Platon ve Aristoteles'e geri dönöldüğü gibi bu problemlerin Antik Yunan'dan moderne dönöşümünde İbn Sînâ'nın nasıl bir yerde durduğunu tespit etmek amacıyla modern çalışmalardaki açıklamalara da gerektiğinde yer verilmiştir. Nitekim hafıza, Aristoteles'ten modern teorilere kadar en temelde aynı sorular etrafında incelenmiştir. Sonuç olarak İbn Sînâ'nın nefis teorisi bağlamında bilinen iç duyular sisteminin hafızanın diğör bilişsel güçler karşısında nasıl tanımlanacağını açıkladığı; soyutlama sürecinin ve anlam-suret ayrımının hafızanın nesnelerinin belirlenmesini sağladığı; tüm bunlarla birlikte *zîkr* ve *tezekkür* arasında yaptığı ayrımın hatırlamanın açıklanmasında kullanılabileceğı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hafıza felsefesi, hafıza, hatırlama, İbn Sînâ, nefis teorileri.

ABSTRACT

AVICENNA'S THEORY OF MEMORY

Akdeniz, Ebrar

Master Thesis, Department of Philosophy, The Program of Islamic and Turkish
Philosophy

Advisor: Assist. Prof. Mehmet Zahit Tiryaki

June, 2020. 55 Pages.

Even though studies on Islamic Philosophy keep increasing, the memory remains as an open field to research. Therefore, memory in Islamic Philosophy is a significant topic for studying. This thesis aims to examine the theory of memory of Avicenna whose theory of soul provided important background for the posterior thinkers. The thesis aims to answer how to define memory in terms of its connection with other faculties of the soul; what are the objects of memory and how does remembering actually happens. The main focus of the research is Avicenna's theory of memory, but theories of Plato and Aristotle were presented to point out how the first problems about memory emerged and also modern accounts were also mentioned to be able to determine where Avicenna stands in the transformation of memory from Ancient Greek to the modern studies. Indeed, the memory has been studied with the same questions since Aristotle. As a result, it was discovered that Avicenna's account of inner senses answers how the memory can be identified as a part of other cognitive faculties; his account of abstraction and his division of intention and form establish the objects of memory and finally all of these and his division of *zikr* and *tazakkur* can be used to explain how the remembering occurs.

Key Words: Avicenna, memory, philosophy of memory, remembering, theories of soul.

İÇİNDEKİLER

ONAY	i
BİLDİRİM	ii
ÖNSÖZ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
ŞEKİL LİSTESİ	vii
GİRİŞ	1
1. Tezin Önemi ve Amacı	1
2. Tezin Yöntemi ve Konusu	2
BÖLÜM I: HAFIZA VE HAFIZANIN TÜRLERİ	11
1.1. İç Duyular Sistemi ve Duyuların Merkezi	11
1.2. Hafızanın Üç Türü: Ortak Duyu, Hayal ve Hafıza	16
BÖLÜM II: HAFIZANIN NESNELERİ	23
2.1. Hafızanın Nesnelerinin Belirlenmesinde Soyutlama Süreci	25
2.2. Suret ve Anlamaların Kapsamı	30
BÖLÜM III: HATIRLAMA TEORİSİ	38
3.1. Zikr, Tezekkür ve Taallum	38
3.2. Suretlerden Anamlara, Anamlardan Suretlere: Çağrışım Zinciri Metodu ..	42
SONUÇ	47
KAYNAKÇA	50
EK 1. KAVRAM TABLOSU	55
ÖZGEÇMİŞ	56

ŞEKİL LİSTESİ

Şekil 1. Hafızanın Nesneleri	34
Şekil 2. Suretlerden Anamlara Hatırlama	44
Şekil 3. Anamlardan Suretlere Hatırlama	45

GİRİŞ

Hafızanın şimdilik bilinen tarihçesi Antik Yunan'da Hafıza Tanrıçası Mynemosyne'den günümüzdeki hafıza teknolojilerine kadar uzanmaktadır. Hafıza, hayal gücünün yanında tarih boyunca insanın en çok merak uyandıran bilişsel yeteneği olmuştur. Klasik düşünürlerden modern teorisyenlere kadar hafıza problemini etkileyen bazı önemli gelişmeler yaşanmıştır. İbn Sînâ'nın (1037) hafıza teorisi de bu süreci oluşturan yapı taşlarından biridir. Nitekim İbn Sînâcı felsefe, Aristoteles'in hafıza teorisinin, kendisinden sonraki tıp ve nefis düşüncesi alanında gerçekleşen dönüşümler ile birleştiği bir havza olmuştur. İbn Sînâ her ne kadar bir yandan iç duyular sistemini ve hafızanın bu sistemde bir güç olarak açıklanmasını sağlamlaştırmış olsa da öte yandan hafızanın, kalp merkezli basit ve pasif bir güç olarak kabul edilmesinden, modern dönemde beyin merkezli karmaşık ve başlı başına aktif bir sistem olarak kabul edilmesine doğru yolculuğunda incelenmeye değer önemli bir isimdir. Aristoteles'te çok basit yapıda ve pasif bir güç olan hafıza İbn Sînâ'nın teorisinde birden fazla türü ve birden fazla içeriği olan, çok daha karmaşık ve aktif bir güç haline dönüşmüştür.

1. Tezin Önemi ve Amacı

Hafızanın klasik dönemden modern döneme kadarki tarihsel yolculuğunda, hafızanın türleri ve nesneleri alanında yaşanan genişleme ile hafızanın aktif yönüne yapılan vurgunun artması sürecinde İbn Sînâ'nın teorisi önemli bir duraktır. Ancak İslam filozofları arasında hafıza problemi söz konusu olduğunda, İbn Rüşd (1198) Aristoteles'in *De Memoria*'sı üzerine yazdığı şerh sebebiyle¹ ve İbn Sînâ da İbn Rüşd'ün kullandığı kavramsal çerçeveyi oluşturmuş olması nedeniyle ele alınmıştır. Bu nedenle İbn Sînâ'nın hafıza teorisini inceleyen yalnızca iki çalışmaya rastlanabilmektedir. Deborah L. Black'in *The Routledge Handbook of Philosophy of*

¹ Çalışma boyunca İbn Rüşd'ün ve yine *De Memoria* üzerine şerh yazmış olan Orta Çağ düşünürlerinden Albertus Magnus (1280) ve Thomas Aquinas'ın (1274) hafıza teorileri tezin sınırlı kapsamı nedeniyle tartışmaya dahil edilmemiştir.

Memory için yazmış olduğu “Avicenna and Averroes” başlıklı makalesi ve Carlo Di Martina’nın “Memory and Recollection in Ibn Sina’s and Ibn Rushd’s Psychology” adlı makalesi İbn Sînâ’nın hafıza teorisini ele alan başlıca çalışmalardandır. Türkçede ise İslam Filozoflarının hafıza teorilerini inceleyen bir çalışma bulunmamaktadır. Bahsi geçen İngilizce çalışmaların her ikisi de İbn Sînâ’nın literatüre katkısını İbn Rüşd’de kısmi bir dönüşüm geçirecek olan iç duyular sistemi ve anlam kavramıyla sınırlı tutar. Zihin felsefesinde hafıza ile ilgili Aristoteles’ten moderne tartışıl原因miş temel problemlere ne gibi cevaplar verdiklerini incelememektedirler. Bu çalışma ise, İbn Sînâ’nın nefis teorisinde ortaya koymuş olduğu *iç duyular sistemi* (Ar: *el-ḥavâssu’l-bâtına*), *anlam* (Ar: *el-ma’nâ*) ve *suret* (Ar: *es-sûret*) ayrımı, *soyutlama* (Ar: *tecrîd*) süreci, *zıkr* ve *tezekkür* ayrımı gibi ifadeleri *evrensel hafıza problemleri* çerçevesinde değerlendirmesi açısından önem taşımaktadır. Bir diğere ifade ile İbn Sînâ’nın hafıza teorisini hafıza literatürüne dahil etmesi nedeniyle yeni bir perspektif sunmaktadır.

Bu doğrultuda tezin amacı, hafızanın tarihsel dönüşümünde İbn Sînâ’nın teorisinin yerini ve katkılarını tespit etmektir. Bununla birlikte, İbn Sînâ’nın sistemi içerisinde hafızanın nasıl tanımlandığı, kaç tür hafızadan söz edildiğı, hafızanın nesnelerinin nasıl belirlendiğı ve hatırlamanın nasıl gerçekleştiğı gibi sorular da cevaplanarak literatüre katkı sağlamak amaçlanmıştır.

2. Tezin Yöntemi ve Konusu

Tezin önemi ve amacı doğrultusunda, R.A.H. King’in *Aristotle and Plotinus on Memory* adlı çalışmasında hafıza ile ilgili belirlediğı problemler takip edilecektir. Zira, King bu eserin girişinde öncelikle hafıza alanında tartışıl原因elen altı temel problemi belirler ve ardından Aristoteles ve Plotinus’un hafıza teorilerini bu problemler çerçevesinde ele alır. (1) *Köken probleminde*, hafızanın başka bilişsel güçler olmadan var olamayacağına işaret edilerek onun diğere bilişsel güçlerle ilişkisinin doğası incelenir. (2) *Şimdi-geçmiş zaman probleminde*, geçmişte deneyimlediğimiz bir şeyi şu anda hatırlamanın imkânı sorgulanır. (3) *Hafıza temsilleri probleminde*, bir şeyi düşünmemiz ya da hayal etmemiz ile onu hatırlamamız arasındaki fark incelenir.

Bununla hafızanın nesnelerini diğer duyuların nesnelerinden ayıran unsurlar tespit edilmeye çalışılır. Bu, bir önceki soruyla da ilişkili bir problemdir. Çünkü temsiller bir yandan geçmiş ve şimdi arasında bir bağ oluştururken bir yandan da hatırlama için bir aracı görevi üstlenir. (4) *Hafıza-akla getirme probleminde*, *akla getirme* (Gr: *anamnesis*, İng: *recollection*) fiilinin *hatırlama* (Gr: *mnēmoneuein*, İng: *remembering*) olarak kabul edilemeyeceği belirtilerek bu fiilin nasıl açıklanması gerektiği incelenir. (5) *Benlik-hafıza probleminde*, sadece kendi tecrübe ettiğimiz şeyleri hatırlayabiliyor olduğumuza işaret edilir ve benlik ile hafıza arasındaki ilişkiye odaklanılır. (6) Son olarak *evrensel hafıza probleminde*, algılarımıza bir referans olmaksızın hatırladığımız evrensel olguların durumu sorgulanır.² Tez için bu altı problemten beşi seçilmiştir. Çünkü benlik-hafıza problemi, algılayan ve hatırlayan öznenin ne/kim olduğu sorusuyla beden ve nefis tartışmalarını da beraberinde getirir. Bu da bu çalışmanın sınırlı kapsamanın oldukça dışına çıkmayı gerektirecek önemli bir felsefi problem olduğundan beşinci problem çalışmanın alanı dışında bırakılmıştır.

Tezin yöntemine dönecek olursak, İbn Sînâ felsefesi, ilk problemi *iç duyular sistemi* ile, ikinci ve üçüncü problemi *suretler* ve *anlamlar* ayrımı ile, dördüncü problemi *zıkr* ve *tezekkür* ayrımı ile, altıncı problemi ise *duyulurlar* (Ar: *maḥsûsât*) ve *akledilirler* (Ar: *ma'kûlât*) ayrımı ile açıklar.

Bu problemler Aristoteles ile birlikte doğmadan önce de hafızayı açıklamaya dair girişimler olmuştur. Hafızayı incelediğine dair bilginin olduğu ilk isimler, Sokrates öncesi filozoflardır. Pisagor'un var olmadan öncesine dair şeyler *hatırladığı* inancı daha sonra Platon'un daha detaylı bir şekilde ortaya koyacağı üzere öğrenmenin hatırlamadan ibaret olduğu teorisinin ilk adımlarını teşkil eder. Diyojen, unuttuğumuz şeyi hatırladığımızda derin nefes almamızı da örnek göstererek unutmayı bedene eşit olarak dağılan havanın tıkanması olarak açıklarken; Parmenides, algının ışık ve sıcaklığın, karanlık ve soğukluğun vücuttaki çeşitli karışımlardan kaynaklandığını ve bu karışımların bozulması ile unutmanın gerçekleştiğini ifade eder.³

² R. A. H. King, *Aristotle and Plotinus on Memory* (Berlin: De Gruyter, 2009), 2-3.

³ W. H. Burnham, "Memory, Historically and Experimentally Considered. I. An Historical Sketch of the Older Conceptions of Memory," *The American Journal of Psychology* 2, s. 1 (1888): 40.

Sokrates öncesi filozofların hafıza üzerine tartışmaları hakkında elimize ulaşan bilgi oldukça sınırlıdır. Hafıza üzerine yazılmış ilk bilimsel çalışma olan *De Memoria Et Reminiscentia* adlı çalışmasında Aristoteles'in doğrudan muhatabının Platon olduğu düşünüldüğünden, hafızanın tarihsel sürecini ele alan başlıca çalışmalar hafızanın macerasını Platon'dan başlatmaktadır. *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*, W. H. Burnham'a ait "Memory, Historically and Experimentally Considered I. An Historical Sketch of the Older Conceptions of Memory" ve Janet Coleman'ın kaleme almış olduğu *Ancient and Medieval Memories* bu çalışmalar arasındadır.

Platon, Sokrates öncesi filozoflarca bedene bağlı olarak açıklanmış hafızayı nefsin ölümsüzlüğünü ispatlamak için bir araç olarak kullanarak hafıza tartışmalarını yeni bir boyuta taşır. *Menon*'da Sokrates öğrenmenin imkânsız olmadığını "aramak ve öğrenmek hatırlamaktır [*anamnēsis*]"⁴ şeklinde dile getirir. Bu tanım, şeylerin insan nefsi tarafından her zaman bilindiğini ancak insanın bunun bilincinde olmadığını, hatırlamanın ya da öğrenmenin bu bilince varmak olduğunu ifade eder. Nefis bunları her zaman biliyorsa, nefis bedenle birlikte ortaya çıkmış ve beden ile yok olacak bir varlık olamaz, aksine ölümsüzdür.⁵ Öğrenmek aslında hatırlamak demek olduğuna göre, öğrenmenin yolu duyular değildir. Aksine nefsin kendisinde daima var olan formların bilgisine ulaşması ile elde edilir. O halde, hafızanın nesneleri formların/ideaların bilgisidir. Bu bilgileri hatırlama bir öğretmen aracılığıyla gerçekleşir.⁶ Kısaca "algının korunması"⁷ şeklinde tanımlanan depolama ise metafizik sonuçları olmayan, hatırlamadan daha basit bir durumdur. Tarihte hafıza söz konusu olduğunda sıklıkla kullanılacak *balmumu* metaforu da ilk kez Platon'un *Theaetetus* diyalogunda depolamayı açıklayan bir metafor olarak geçer. Buna göre algılama esnasında nesne, mührün balmumunda bıraktığı iz gibi, duyuda bir iz bırakır.⁸

Hafıza üzerine yazılmış ilk bilimsel çalışma olan *De Memoria Et Reminiscentia*⁹ hafıza alanını resmen inşa eden çalışma olduğu için, yukarıda sayılan problemlerin en

⁴ Platon, *Menon*, çev. Özlem Bayoğlu (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 81d.

⁵ A.g.e, 81c.

⁶ A.g.e, 82b-86c.

⁷ Platon, *Philebus*, çev. J. C. B. Gosling (Oxford: Clarendon Press, 1975), 34a10.

⁸ Platon, *Theaetetus*, çev. Birdal Akar (Ankara: BilgeSu, 2016), 191c-191e.

⁹ Çalışma boyunca *De Memoria*'dan yapılan alıntılarda Sorabji'nin çevirisi esas alınmakla birlikte diğer tercümelelerdeki farklılıklara yeri geldikçe değinilecektir. Bkz. Richard Sorabji, *Aristotle on Memory: Second Edition* (Chicago: The University of Chicago Press, 2006).

kolay takip edilebildiği düşünür ise Aristoteles'tir. Aristoteles, hafızayı önceleyen bilişsel güçlerin varlığını gerekli görerek, formların bizde baştan beri var olduğunu, onları hatırlayarak öğrendiğimizi reddeder ve bilginin ilk kaynağının duyular olduğunu belirtir.¹⁰ Bu nedenle o, hocası Platon'un aksine hafızayı bedensel duyulardan biri olarak zikretmiş olur. Platon balmumu metaforuyla hafıza gücünün verileri nasıl depoladığına dair ilk teoriyi ortaya atmıştır. Ancak depolananların mahiyetine dair bir şey söylememiştir. Bu soruyu ilk cevaplayan düşünür Aristoteles'tir. Ona göre hafıza duyunun idrak etmiş olduğu nesnelerin formlarına dair suretleri (Gr: *phantasma*) depolar.¹¹ Suretler, balmumunda mühür tarafından bırakılan izler gibi, algıdan geriye kalan izlerdir.¹² Böylece geçmişteki şeyleri şimdide hatırlamak mümkün olur. Ayrıca temsil nitelikleri sayesinde de hatırlanan şey bu izler değil, nesnelerin kendisi olmaktadır.¹³ Böylece ikinci ve üçüncü probleme bir cevap üretmiş olan Aristoteles pek çok açıklamasıyla hafızanın bedensel bir güç olduğunu temellendirmeyi sürdürür. Örneğin çok genç ve çok yaşlılarda hafıza gücünün zayıf olmasının sebebi olarak bedenlerinin çok yumuşak ya da çok sert olmasını ve bu nedenle de kendilerine işlenen izi koruyacak gerekli yapıya sahip olamamalarını gösterir.¹⁴ Hafıza-akla getirme probleminin ise, Aristoteles için en önemli meselelerden biri olduğu söylenebilir. Çünkü Platon'un teorisine karşı çıkışı *anamnēsis*'in ne öğrenme ne de hatırlama olmadığını iddia etmesi ile başlar. Platon *anamnēsis*'i hafızaya bağlı bir güç olarak kullanmıştır. Aristoteles'e göre ise *mnēmoneuein* (İng: *remembering*) ve *anamnēsis* (İng: *recollection*) bütünüyle farklı iki kavramdır. Bunların Türkçe karşılıkları "hatırlama" ve "akla getirme" şeklinde açıklanabilir. Akla getirme bir çıkarım yapmaktır. Bu da akli bir yetenek olduğu için yalnızca insanlarda bulunur. Ancak hafıza ve hatırlama başka pek çok hayvanda da rastlanabilen bir güçtür.¹⁵ Hatırlamanın akla getirmeden farkı, hafıza ve hatırlama kavramlarının birbirinden farkı ve tüm bu kavramların *De Memoria*'da nasıl

¹⁰ Aristoteles, *De Anima*, çev. Mark Shiffman (Newburyport MA: Focus Publishing, 2011), 431a1-8.

¹¹ Çalışma boyunca, bütünlük ifade etmesi açısından Aristoteles'in *phantasma* kavramı İbn Sînâ'nın sistemindeki karşılığı olan "suret" kavramı ile ifade edilecektir.

¹² Aristoteles, *De Memoria*, 450a30-32.

¹³ A.g.e, 450a20-25.

¹⁴ A.g.e, 450b5-10.

¹⁵ A.g.e, 453a6-8, 453a10, 453a12-14.

tanımlanmış olduğu üzerinde hâlâ tartışılmaya devam eden problemlerdir. Aristoteles'in *De Memoria*'sını inceleyerek bu sorulara cevap vermeye çalışan başlıca iki eser bu çalışmada da sıklıkla kullanılacaktır. İlk olarak David Bloch, *Aristotle on Memory and Recollection: Text, Translation, Interpretation, and Reception in Western Scholasticism* adlı çalışmasında, hafıza ve hatırlamanın her ikisinin de pasif bir durum olduğunu, akla getirmenin ise hafıza gücünden tamamen ayrı bir şekilde aktif bir çıkarım yeteneği olduğunu savunur. İkinci olarak Richard Sorabji, *Aristotle on Memory* adlı eserinde, hafızanın hatırlama yatkınlığı iken, hatırlamanın fiili hatırlama olduğunu ve akla getirmenin de hatırlama ve öğrenme gibi üçüncü türde bir bilgi edinme yöntemi olduğunu belirtir.

Aristoteles ile birlikte hafıza problemindeki temel kavramlar ve sorular belirlenmiştir. Ayrıca hafızanın bedensel bir güç olduğu kabul görür bir hale gelmiştir. Hafızanın bundan sonraki yolculuğu Galen, Plotinus ve Nemesius tarafından nefis ve beyin alanında gerçekleştirilen birtakım yeniliklerle ilgilidir. Galen, Plotinus ve Nemesius'un iç duyular alanına katkılarıyla ilgili Muhammad U. Faruque'nin "The Internal Senses in Nemesius, Plotinus and Galen: The Beginning of an Idea" adlı makalesi, oldukça derleyici bir çalışmadır. Galen, Aristoteles'in açıklamış olduğu kalp merkezli duyular sistemini takip etmeyerek Plotinus ve Nemesius'un da takip edeceği yeni bir açıklama getirir. Buna göre algı beyin ile sinirler arasındaki iletişim ile gerçekleşir. Beyin nefsin yönetici merkezi, kalp bedene canlılık ve sıcaklık vermekle görevli merkez, ciğer de beslenme ve arzu güçlerine ev sahipliği yapan merkezdir. Galen'in ardından Plotinus, nefsin beden karşısındaki üstünlüğünü korumak amacıyla nefsin hiçbir parçasının beyinde bulunmadığını ancak fiillerinin beyin merkezli olduğunu dile getirir. Son olarak Nemesius ise bu duyulara beyinde spesifik odacıklar tayin ederek Galen'in iddiasını geliştirir. Nemesius hayal gücünün beyin ön odacığında, düşüncenin orta odacığında ve hafızanın arka odacıkta olduğunu iddia eder.¹⁶

¹⁶ İbn Sînâ'nın *Kanun*'da Galen'den doğrudan etkilendiği bilinmektedir. Plotinus'un etkisi de Yeni Platonculuk üzerinden ulaşmıştır. Nemesius ise İslam Düşüncesinde çok ismi geçmeyen bir düşünürdür, ancak iç duyularla ilgili bu görüşlerinin yer aldığı *İnsanın Doğası Üzerine* adlı eserinin İshak bin Huneyn ya da babası Huneyn bin İshak tarafından Arapçaya çevrildiği tespit edilmiştir. Bkz. Cristina D'Ancona, "Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2019), ed. Edward N. Zalta,

İslam Felsefesinde ise İbn Sînâ'dan önce duyulara dair geniş tartışmalara rastlanılmamaktadır. Kindî (873) *duyu* (Ar: *el-kuvvetü'l-hissiyye*), *hayal* (Ar: *el-kuvvetü'l-musavvira*) ve *akıl* (Ar: *el-kuvvetü'l-akliyye*) şeklinde nefsin üç gücü olduğunu dile getirir.¹⁷ Fârâbî (950) ise daha geniş bir çerçevede sunarak *beslenme* (Ar: *el-kuvvetü'l-gâziye*), *duyum/beş duyu* (Ar: *el-kuvvetü'l-hâsse*), *arzu* (Ar: *el-kuvvetü'n-nüzû'iyye*), *hayal* (Ar: *el-kuvvetü'l-mütehayyile*), ve *akıl* (Ar: *el-kuvvetü'l-nâtika*) olmak üzere nefsin beş gücünden söz eder.¹⁸ Ancak her iki düşünürde de hafıza ayrı bir duyu olarak zikredilmez. Bu nedenle hafıza problemleri söz konusu olduğunda İslam felsefesinde ilk dikkat çeken isim İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ, hafıza üzerine ayrıca bir çalışma kaleme almamıştır ancak nefis teorisine ayırmış olduğu *Kitabu'ş-şifâ: en-Nefs* eserinde iç duyular sistemini detaylı bir şekilde açıklamaktadır. İbn Sînâ, eserin 4. makale 3. faslını hafıza ve vehim duyularına ayırmıştır. İbn Sînâ'nın hafıza problemi alanına en büyük katkısı *vehim* gücü ve *anlam* kavramıdır. Bu nedenle, vehim gücünün İbn Sînâ'daki önemine dair önde gelen çalışmalardan biri olan Deborah L. Black'in "Estimation (Wahm) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions" adlı makalesi hafıza problemi için de bir kaynak teşkil eder. Bununla birlikte iç duyular sisteminin inşasına büyük katkısı ve hafıza problemini iç duyular bağlamında açıklaması nedeniyle iç duyulara dair çalışmalar da İbn Sînâ'nın hafıza gücü söz konusu olduğunda incelenmesi gereken çalışmalar arasındadır. Yine Deborah L. Black'in "Imagination, Particular Reason, and Memory: The Role of the Internal Senses in Human Cognition" adlı makalesi, Wolfson'un "The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts" adlı makalesi, Mehmet Zahit Tiryaki'nin "Tahayyül Kavramında İbn Sînâcî Dönüşümler" başlıklı çalışması da bu tezde kullanılacak çalışmalar arasında yer almaktadır. İbn Sînâ'nın çalışmada merkeze alınacak eserleri ise, başta *Kitabu'ş-şifâ: en-Nefs*'i olmak üzere, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, "Risâle fi'n-nefs ve bekâihâ ve meâdihâ" ve "Mebhas ani'l-kuva'n-nefsaniyye" risaleleri, *en-Necât*, ve *el-Kanun fi't-tıbb* adlı çalışmalarıdır. İbn Sînâ'nın bu

<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/arabic-islamic-greek/>>. İbn Sînâ'nın bu çevrilmiş metni görmüş olması muhtemeldir.

¹⁷ Bkz. Kindî, "Risâle fi mâhiyyeti'n-nevm ve'r-rü'yâ" *The Islamic Philosophy 4: Resailü'l-Kindî el-felsefiyye*, thk. Muhammed Abdülhâdî Ebu Rîde, ed. Fuat Sezgin (Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1999), 293-294.

¹⁸ Ebu Nasr el-Fârâbî, *Kitabu'l Ârâ'i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, thk. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1985), 87.

çalışmalarında hafıza problemi alanına katmış olduğu yeni açıklamalar bu tezin odak noktasını oluşturmaktadır. İbn Sînâ'nın tez boyunca açıklanacak katkılarını, King'in problemleri bağlamında, şu şekilde sıralamak mümkündür: (i) *Köken problemi* bağlamında, Aristoteles'te hafıza ile birlikte ortak duyu, hayal gücü ve müfekkire olmak üzere dört bilişsel güçten söz edilirken İbn Sînâ ortak duyu, mütehayyile, hayal, vehim ve hafıza olmak üzere toplam beş güçten söz eder. Hayal ve hafıza, iki ayrı hafıza gücü olarak karşımıza çıkar. Çünkü modern hafıza teorilerinde özellikle önemli olduğu üzere insanlar, anılar, refleksler, duygular, deneyimler, olgular ve fiiller gibi pek çok farklı şeyi hatırlar. İbn Sînâ bu çeşitliliği karşılamaya çalışmış görünmektedir. Hatta ortak duyuya kendisinde suretleri oldukça kısa bir süreliğine bulunduran bir depo görevi de yükleyerek modern teorilerde *işleyen bellek* olarak bilinen hafıza türünün de imasını yapmış olur. Bununla birlikte İbn Sînâ, insanda ilk ortaya çıkan ve bedenin canlılığının devamlılığını sağlayan organın kalp olduğunu ancak idrak güçlerinin fiillerinin beyinde organları bulunduğunu savunur. (ii) Aristoteles'te *geçmişteki olayların şimdi hatırlanmasının imkanı* (şimdi-geçmiş zaman problemi) ve *hafızanın temsillerini* (hafıza temsilleri problemi) açıklayan tek bir kavram vardır, o da *phantasma*'dır. İbn Sînâ ise *suret* ve *anlam* olmak üzere iki kavram ortaya atar. Hayalde depolanan suretler nesnelerin görünüşlerine ve özünde uyandırdığı tatlılık, acılık, sertlik, yumuşaklık gibi duysal hislere karşılık gelir. Anlam ise algılara dair vehmin vermiş olduğu hükümlere, suretler arasında kurulmuş nispetlere ve fiil türündeki temsillere karşılık gelir. Örneğin balın suretini ve tatlılık suretini hayal depolar. Balın tatlı olduğu hükmünü, balı ilk kez nerede ne zaman ve nasıl tattığımızı yani deneyimi ve balı yeme eylemi ya da bisiklete binme eylemi gibi fiilleri ise hafıza depolar. Ayrıca *evrensel hafıza problemi* bağlamında, duyu ve akıl, duyulurlar ve akledilirler arasında bir ayrım yaparak aklın nesnelerini hafızanın nesnelerinden ayırır. (iii) İbn Sînâ son olarak tıpkı Aristoteles gibi, *hafıza-akla getirme problemini* *çözmek* adına hatırlama (Ar: *ez-zikr*) ve akla getirme (Ar: *et-tezekkür*) arasında bir ayrım yapar. Ancak Aristoteles'in aksine hatırlamayı yalnızca hafıza tarafından değil tüm iç duyuların yardımı ile gerçekleşen bir eylem olarak açıklar. Örneğin balı gördüğümüzde tatmadan tatlı olduğunu ve balı sevip sevmediğimizi hatırlamamız bir anda tüm duyuların dahilinde gerçekleşen bir eylemdir. Hatırlama başka pek çok hayvanda bulunabiliyor olmasına rağmen akla getirme sadece insanda bulunur. Ancak

İbn Sînâ bunun üzerinde Aristoteles kadar durmamaktadır. Aristoteles'in akla getirmenin nasıl gerçekleştiğini açıklarken kullandığı *çağırışım zinciri* metodunu İbn Sînâ hatırlamayı açıklarken kullanır ve bu metot bugün hâlâ hatırlamayı açıklamak için kullanılmaya devam etmektedir.

Bugüne gelindiğinde, modern teoriler hafızayı çeşitli sınıflandırmalara tabii tutar. Başlıca sınıflandırma girişimleri kronolojik olarak şu şekildedir: 1968'de Atkinson ve Shiffrin'in "Human Memory: A Proposed System and Its Control Processes" adlı çalışmaları hafızanın verileri kendisinde ne kadar süre saklayabildiğini inceleyerek hafızayı duysal bellek, kısa süreli bellek ve uzun süreli bellek şeklinde üçe ayırmıştır. 1972'de Tulving'in "Episodic and Semantic Memory" adlı çalışması uzun süreli belleği anısal ve anlamsal olmak üzere ikiye ayırmıştır. Anısal bellek her şeyi otobiyografik bir referans ile depolarken, anlamsal bellek olguları depolayan daha sistematik bir hafıza türüdür. *Anısal-anlamsal bellek* ayrımı 1988'de Squire ve Zola-Morgan'ın "Memory: Brain Systems and Behavior" adlı makalelerinde yapılan *açık ve örtük bellek* ayrımıyla sentezlenerek devam ettirilmiştir. Bunun sonucunda uzun süreli bellek öncelikle *açık* ve *örtük* olarak ikiye ayrılmış, anısal-anlamsal bellek ise açık belleğin türleri olarak kabul edilmiştir. Açık bellek, bilinçli bir şekilde depolama ve hatırlama işlemi gerçekleştirirken, örtük bellek şartlı refleksler, bedensel refleksler, bisiklete binme gibi motor becerilerinin depolanması ve hatırlanması işlemlerini gerçekleştirir. Böylece hafızanın modern psikolojide sırasıyla *zaman*, *içerik* ve *bilinç kriterleri* bağlamında sınıflandırıldığı söylenebilir. Bu kriterleri özellikle belirtmemiz bu tez açısından da önem teşkil etmeleri nedeniyledir. Çünkü İbn Sînâ'da yalnızca üç tür hafıza olmakla birlikte hafıza açıklamalarına genel olarak bakıldığında ortak duyuya kısmi bir hafıza yetisi yüklemesi *zaman kriterine*; suretleri ve anlamları, duyulurları ve akledilirleri birbirinden ayırması *içerik kriterine*; hatırlamayı ve akla getirmeyi birbirinden ayırması ise *bilinç kriterine* işaret etmektedir.

İnsan hafızasının refleksler, duygular, deneyimler, olgular ve fiiller gibi öğrendiği pek çok şeyi depoladığını ve hatırladığını kabul eden modern teoriler, bunların nasıl depolandığı ve hatırlandığı sorusunda hafıza temsillerinin yeri ile ilgili ihtilafa düşer. De Brigard'ın "The Nature of Memory Traces" eseri hafıza temsilleri üzerine bütün tarihsel yaklaşımları sınıflandırması açısından başlıca kaynaklardan biridir. Hafızada belli izlerin bulunduğunu iddia edenler *dolaylı gerçekçiler* ya da *temsilci gerçekçiler*

olarak adlandırılır. İbn Sînâ'yı, suret ve anlamları temsil olarak ortaya attığı için bu kategoride değerlendirebiliriz. Bu görüşü eleştiren *doğrudan gerçekçiler ise*, hafızanın bir aracıya ihtiyacı olmadığını ve hatırlanan nesne ile doğrudan irtibata geçebileceğini iddia eder. Hatırlamanın nasıl gerçekleştiğine dair teoriler çeşitlilik göstermek ile birlikte klasikten çağdaş döneme belli bir dönüşümün altını çizen önemli bir ayrıntı mevcuttur. Hafızanın *tekrarlayıcı* özelliğinden giderek daha şiddetli bir şekilde *kurgulayıcı* özelliğine vurgu yapılmaktadır. Bu da hatırlama ile hayal etme eylemleri arasındaki ayrımı giderek yok etmektedir. Çünkü aralarındaki tek fark, hatırlamanın geçmiş hayal gücünün geleceği kurguluyor olmasıdır.

Toparlayacak olursak, hafızanın İbn Sînâ merkezli yolculuğunun bu problemlerden hareketle takip edilmesi sonucu, problemlerin ilk elinde doğmuş olduğu isim olan Aristoteles'in ve problemlerin bugün geldiği noktayı temsil eden modern psikolojinin tanım ve iddiaları da çalışmaya İbn Sînâ ile kıyas edilecek şekilde dahil edilmiştir. Bu doğrultuda çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır. *Hafıza ve Hafızanın Türleri* başlıklı birinci bölümde, köken problemine yoğunlaşarak İbn Sînâ'nın hafızayı nasıl tanımladığı ve kaç tür hafızadan söz ettiği incelenecek; *Hafızanın Nesneleri* başlıklı ikinci bölümde, şimdi-geçmiş zaman problemi, hafızanın temsilleri problemi ve evrensel hafıza problemine yoğunlaşarak hafızanın doğrudan nesneleri olan suretler ve anlamlar konu edilecek; *Hatırlama Teorisi* başlıklı üçüncü bölümde ise hafıza-akla getirme problemine odaklanılarak İbn Sînâ'nın hatırlamayı akla getirmeden hangi unsurlarla ayırdığı belirlenmeye çalışılacaktır.

BÖLÜM I: HAFIZA VE HAFIZANIN TÜRLERİ

Hafıza ile ilgili ilk problem R.A.H. King'in *köken problemi* olarak adlandırdığı hafızanın diğer bilişsel güçlerle ilişkisini inceleyen problemidir. Bir depolama ve hatırlama fiilinin gerçekleşebilmesi için hafızaya giden bu verileri elde eden başka güçler bulunmalıdır. Hafızanın diğer bilişsel güçlere bağılılığı konusunda Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya kadarki süreçte gelişen en önemli şey iç duyular sistemidir. İbn Sînâ'nın hafıza üzerine ayrı bir çalışmaya sahip olmamasının başlıca nedenleri arasında bu sistem gösterilebilir. Nitekim idraki gerçekleştiren çeşitli güçlerin olması, depolama ve hatırlama faaliyetlerinin tek bir güce indirgenerek açıklanmasını zorlaştırır. İbn Sînâ hem depolama işlevini tek bir güce indirgememekte hem de hatırlamayı tüm iç duyuların dahil olduğu bir fiil olarak açıklamaktadır. Bu nedenle Aristoteles'in hafıza üzerine ayrı bir çalışması olmakla birlikte İbn Sînâ'nın hafıza gücü ile kastettiği alanın daha geniş olduğu söylenebilir. Hafızanın tanımlanması ve hafıza türlerinin belirlenmesi için İbn Sînâ sisteminde iki temel unsur olan duyuların merkezi ve iç duyular sisteminin açıklanması önemli bir adımdır. Bunun ardından hafızanın türlerinin incelenmesine geçilecektir.

1.1.İç Duyular Sistemi ve Duyuların Merkezi

Aristoteles'te ortak duyu (Gr: *koiné aisthesis*), hayal gücü (Gr: *phantasia*), hafıza (Gr: *mneme*) ve müfekkire (Gr: *dianoia*) olmak üzere yalnızca dört iç duyudan söz edilmektedir. Bunlar da "iç duyular" şeklinde toplu bir sınıflandırmaya tabii tutulmaz. Bu duyuların "iç" olarak adlandırılmasının Stoacılar'dan ya da Afrodisiaslı İskender'den önce gerçekleşmediği düşünülmektedir.¹⁹ Bu nedenle İbn Sînâ'nın iç duyuları detaylı bir sistem içerisinde açıklaması önemli bir adım olarak değerlendirilebilir.

¹⁹ Bkz. F. Rahman, haz. *Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitâb al-Najât, Book II, Chapter VI with Historico-Philosophical Notes and Textual Improvements on The Cairo Edition* (London, Oxford University Press, 1981), 78.

Aristoteles'in *De Memoria* adlı çalışmasında ilk ele aldığı problemlerden biri hafızanın bedensel bir duyu olduğudur. Aristoteles bu nedenle *De Memoria*'nın 449b30 ve 450a14 pasajları arasında her şeyin bir suret (Gr: *phantasma*) ile idrak edildiğini ve bir üçgeni düşünürken bile onun suretini belli belli bir büyüklük içinde düşündüğümüzü dile getirir. Bunu da hafızanın akla değil duyuya ait olmasına bağlar. Sorabji bu pasajları şu şekilde yorumlar:

(i) Birbirine bağlı üç süreklilik olan büyüklük, değişim ve zaman tek bir şey tarafından kavranmalıdır. (ii) Ancak büyüklüğün bir imge [Gr: *phantasma*, Ar: *sûret*] aracılığıyla kavrandığını gördük. (iii) İmge ortak duyunun ve temel algı organının etkilenimidir ki her ikisi de [ortak duyu ve temel algı organı] ya ortak duyudur ya da ortak duyuyu içerir. (iv) O halde büyüklük, değişim ve zaman temel algı organı aracılığıyla kavranır. (v) Dolayısıyla, zamanın kavranmasını barındırdığı sürece hafıza temel algı parçasına bağlıdır. (vi) Şimdi hafıza yalnızca zamanın değil, hatırlanan şeyin kavranmasını da içerir. (vii) Buna imge de dahildir. (viii) Hafıza akledilirler için bir istisna sunmaz çünkü düşüncenin kendisi de imge içerir. (ix) Bu hususta da hafıza temel algı parçasına bağlıdır. (x) Düşünce ile herhangi bir bağlantısı tamamen tesadüfidir.²⁰

Aristoteles *temel algı organını*, suretleri oluşturan etkilenimin gerçekleştiği organ olarak tanımlamaktadır. 450a28-29'da da bu etkilenimin "bedende nefsin yerleşmiş olduğu organda"²¹ gerçekleştiğini dile getirir. Her iki ifade de Aristoteles'in diğer çalışmalarında belirttiği üzere duyunun merkezi olan kalbe işaret etmektedir.²² O halde Aristoteles 449b30-450a14'de hafızanın da ortak duyu ve *phantasianın* merkezi olan kalpte yer aldığını anlatmaktadır. Bunu da şu kıyası kurarak ispatlamaktadır: (1) Hafıza zaman ve suretlerin algısını içerir. (2) Zaman ve suretlerin algılanmasının merkezi kalptir (çünkü büyüklük ve değişimin algılanmasının ve *phantasianın* merkezi burasıdır.) (3) O halde hafızanın merkezi de kalp olmalıdır. Böylece hafıza diğer duyulara bağlı ve bedensel bir güç olarak belirlenmiş olur.

İslam düşüncesinde ise Kindî ve Fârâbî'nin hafızayı ayrı bir duyu olarak zikretmediği görülür. Kindî, nefsin *duyu* (Ar: *el-kuvvetü'l-hissiyye*), *hayal* (Ar: *el-kuvvetü'l-musavvira*) ve *akıl* (Ar: *el-kuvvetü'l-akliyye*) güçlerinden söz eder. Yunanca karşılığının *phantasia* olduğunu dile getirdiği hayal gücünü, *tevehhüm* kavramıyla da

²⁰ Sorabji, *Aristotle on Memory*, 74-75.

²¹ Aristoteles, *De Memoria*, 450a28-29.

²² Bkz. Aristoteles, "De Iuventute Et Senectute, De Vita Et Morte, De Respiratione," çev. G.R.T. Ross *The Parva Naturalia*, ed. J. I. Beare ve G.R.T. Ross (Oxford: The Clarendon Press, 1908), 469a10-12. Temel algı organı ve ortak duyu ile ilgili daha detaylı açıklamalar için bkz. Sorabji, *Aristotle on Memory*, 75-76.

eş anlamı olarak kullanır²³ ve nesnelerin gayri maddi suretlerini kazandıran güç olarak tanımlar.²⁴ Fârâbî'nin tasnifi biraz daha geniştir. O, *beslenme* (Ar: *el-kuvvetü 'l-gâziye*), *arzu* (Ar: *el-kuvvetü 'n-nüzû 'iyye*), *hayal* (Ar: *el-kuvvetü 'l-mütehayyile*), *akıl* (Ar: *el-kuvvetü 'l-nâtika*) ve *duyum/beş duyu* (Ar: *el-kuvvetü 'l-hâsse*) güçlerinden söz eder. Hafızanın işlevini ise “[...] insanda, sayesinde duyuların müşahede kapsamından çıkmalarının ardından duyulur şeylerin nefisteki intibalarını saklayıp koruduğu [يخفظ] başka bir güç ortaya çıkar ki, bu, mütehayyile gücüdür”²⁵ şeklinde ifade ettiği üzere mütehayyile gücüne verir.

İbn Sînâ, kendi sistemine Aristoteles'in sistemindeki hafıza ve ortak duyuyu dahil ederken, *phantasia* kavramında bazı dönüşümler gerçekleştirir. Aristoteles'in *phantasiası*, Kindî'nin sisteminde *musavvire* kavramı, Fârâbî'nin sisteminde *mütehayyile* kavramı ile ifade edilmiştir. İbn Sînâ ise bir yandan *musavvire* ve *mütehayyile* güçlerini birbirinden ayırırken bir yandan da *müfekkire* gücünü *mütehayyile* ile birlikte açıklar.²⁶ İbn Sînâ, probleme en büyük katkısı olan *vehim* gücünü ise bu dört duyunun dışında ayrı bir duyu olarak zikreder. Böylece *ortak duyu* (Ar: *el-hissü 'l-müşterek*), *hayal* (Ar: *el-musavvira*), *mütehayyile/müfekkire* (Ar: *el-mütehayyile/el-müfekkire*), *vehim* (Ar: *el-kuvvetü 'l-vehmiyye*) ve *hafıza* (Ar: *ez-zâkira/el-hâfıza*) şeklinde beş iç duyudan oluşan sistem ortaya çıkmış olur.

Görev dağılımında idrak güçlerinde ilk sırada beş dış duyu yer alır. Beş dış duyunun, yani görmenin, duymanın, koklamanın, tatmanın ve dokunmanın idrak ettiği suretler *ortak duyuda* toplanır ve bütüncül bir şekilde algılanır. Ortak duyu, Aristoteles'te zikredilmiş olmakla birlikte daha sonra İbn Sînâ'ya kadar açık bir şekilde bir iç duyu olarak ifade edilmemiştir. Filozoflar onun işlevini ya diğer güçlere vermişler ya da

²³ Bkz. Kindî, “Risâle fî hudûdi'l-eşyâ' ve rûsûmihâ,” *The Islamic Philosophy 4: Resailü 'l-Kindî el-felsefiyye*, thk. Muhammed Abdülhâdî Ebu Rîde, ed. Fuat Sezgin (Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1999), 167.

²⁴ Bkz. Kindî, “Risâle fî mâhiyyeti'n-nevm ve'r-rü'yâ,” 295.

²⁵ Ebu Nasr el-Fârâbî, *Kitabu'l Ârâ'i Ehli 'l-Medîneti 'l-Fâzıla*, 87. Ayrıca bkz. Fârâbî, *El-Medînetü 'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera, 2018), 132-134.

²⁶ Bkz. Zahit Tiryaki, “Tahayyül Kavramında İbn Sînâcî Dönüşümler,” *Kavram Geliştirme: Sosyal Bilimlerde Yeni İmkanlar*, ed. Kübra Bilgin Tiryaki & Lütfi Sunar (İstanbul: İLEM, 2016), 211-212.

ortak duyuyu dış ve iç duyular arasında aracı bir duyu olarak kabul etmişlerdir. Bu nedenle ortak duyunun beş iç duyu arasında resmen zikredilmesi İbn Sînâ ile başlar.²⁷

Ortak duyuda bütüncül bir anlam kazanmış suretler *musavvire/hayal* tarafından depolanır. *Vehim gücü* ise dış duyunun idrak edemeyeceği duyulur olmayan anlamları (Ar: *mânâ*) idrak eder. O halde, dış duyular suretleri olduğu gibi idrak eder, ancak vehim gücü dış duyuların algılayamayacağı anlamları tespit etmekle görevlidir. Tespit edilen bu anlamların saklandığı güç ise *hafıza* gücüdür. Son olarak hayaldeki suretler ile hafızadaki anlamları birleştirip ayrıştırarak yenilerini oluşturan *mütehayyile* gücü vardır.²⁸

İbn Sînâ iç duyular sistemini detaylandırmakla birlikte her bir duyunun beyinde bir merkezi olduğunu tespit eder. Bu düşüncesinin oluşumunda Aristoteles sonrasında Galen ve Nemesius ile birlikte beyin anatomisi üzerine gelişen teorilerin etkisi olduğu söylenebilir. Galen güçlerin merkezinin beyin olduğu düşüncesinde bir dönüm noktasıdır. Algının beyin ve sinirler arasındaki iletişim ile gerçekleştiğini ve nefsin yönetici kısmının beyinde bulunduğunu iddia eder. Kalp ise bedene canlılık ve sıcaklık vermekle görevlidir. Son olarak ciğer beslenme ve arzu güçlerine ev sahipliği yapar. Ruhun üç parçadan oluştuğu Platoncu anlayış ilk dönüşümünü bu şekilde gerçekleştirir. Galen'in ardından Plotinus nefsin beden karşısındaki üstünlüğünü korumak amacıyla nefsin hiçbir parçasının beyinde bulunmadığını ancak fiillerinin beyin merkezli olduğunu dile getirir. Son olarak Nemesius ise bu duyulara beyinde spesifik odacıklar tayin ederek Galen'in iddiasını geliştirir. Nemesius hayal gücünün beyin ön

²⁷ Harry Austryn Wolfson, "The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts," *Harvard Theological Review* 38, s. 2 (Nisan 1935): 95. İbn Sînâ'nın ortak duyu probleminde neden olduğu dönüşümler için bkz. Elif Acar, "İbn Sînâ Felsefesinde Ortak Duyu," (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2019).

²⁸ İç duyuların İbn Sînâ'nın eserlerindeki açıklamaları için bkz; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: en-Nefs*, ed. F. Rahman, (Londra: Oxford University Press, 1959), 1.5, 44-46 ve 4.1 164-186; İbn Sînâ, *En-Necât fi'l-hikmeti'l-mantukiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilahiyye*, thk. Muhyiddin Sabri el-Kürdi (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1938), 327-330; İbn Sînâ, "Mebhas ani'l-kuva'n-nefsaniyye," *Ahvâlü'n-Nefs*, 166-167; İbn Sînâ, "Risâle fi'n-nefs ve bekâihâ ve meâdihâ," *Ahvâlü'n-Nefs*, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî (Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1952), 61-62; İbn Sînâ, *el-işârât ve't-tenbîhât*, thk. Muctebî Zâr'î, (Kum, Bûstân-i Kitap, 1381), 239-240; İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıbb*, haz. Muhammed Emin El-Dannavi (Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1999), 100-101.

odacığında, düşüncenin orta odacığında ve hafızanın arka odacıkta olduğunu iddia eder.²⁹

Galen, Plotinus ve Nemesisus'tan önce Aristoteles kan dolaşımına sahip hayvanlarda ilk gelişen organın ve diğer tüm duyuların merkezi olan organın kalp olduğunu belirtmiştir.³⁰ Aristoteles'ten sonraki gelişmelerin kendisinde bütünleştiği İbn Sînâ ise ilk meydana gelen organın kalp olduğu kabulünü devam ettirir. Bununla birlikte beynin merkezi önemini de reddetmez. Hem bir doktor hem de bir filozof olarak hareket ederek tüm güçlerin ilk ilkesinin kalp olduğunu ancak bazı güçlerin fiillerinin beyinde bulunabileceğini ifade eder.³¹ Bunun nedenini “nefs canlıyı kalple canlandırır”³² şeklinde açıklar. Nefsin canlıyı kalp ile canlandırması *el-Kânûn fi't-tıbb*'daki ifadelerde de kendini gösterir. Burada İbn Sînâ organların beyinle olan irtibatlarında bir sorun olduğunda ve fiillerini yapamadıklarında kalp nedeniyle hala canlı olduklarını, gerçekten ölmelerinin ancak çürüyüp yok olmaları şeklinde gerçekleşebileceğini anlatır.³³

Bu tartışmalar neticesinde İbn Sînâ iç duyuların her birini beyindeki belli odacıklarla özdeşleştirir: Ortak duyu beynin ön karıncığında, hayal beynin ön karıncığının arkasında, mütehayyile beynin orta karıncığında, vehim beynin orta karıncığının sonunda ve son olarak hafıza beynin arka karıncığında yer alır.³⁴ Hafızanın bu konumu nedeniyle de İbn Sînâ, başın arkasına uygulanan hacamatın unutkanlığa yol açtığını ifade eder.³⁵

Sonuç olarak, hafıza problemi açısından bakıldığında, kalp ona canlılık veren temel ilke olmakla birlikte hafızanın merkezi beyindir. Çünkü hafızanın fiillerinin merkezi burasıdır. İç duyular sistemi içerisinde hafıza gücü diğer duyularla hiç olmadığı kadar bağlantılı hale gelmiştir.

²⁹ Bkz. Muhammad U Faruque, “The Internal Senses in Nemesisus, Plotinus and Galen: The Beginning of Idea,” *Journal of Ancient Philosophy* 10, s. 2 (2016): 135-136.

³⁰ Bkz. Aristoteles, “De Iuventute Et Senectute, De Vita Et Morte, De Respiratione,” 468b29 ve 469a10-12.

³¹ Bkz: İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: en-Nefs*, 5.8 264.

³² A.g.e, 5.8 264.

³³ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıbb*, 98-99.

³⁴ : İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: en-Nefs*, 1.4 44-45; İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıbb* 100-101; İbn Sînâ, *En-Necât*, 328-9.

³⁵ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıbb*, 300.

1.2.Hafızanın Üç Türü: Ortak Duyu, Hayal ve Hafıza

Platon hafızadan (Gr: *mneme*) ziyade *akla getirme* (Gr: *anamnēsis*) üzerinde durduğu için eserlerinde bir depo olarak hafıza duyusu ile ilgili derin tartışmalara rastlamak mümkün değildir. Hafıza teorisinde, hafızanın muhafaza edici özelliğindense akla getirme, hatırlama ve öğrenme fiilleri arasında kurduğu ilişki çok daha baskındır. Bu nedenle hafızayı *Philobos*'ta “algının korunması”³⁶ olarak tanımlamak ile yetinir.

Aristoteles ise hafızayı “hafıza ne duyu ne de düşüncedir, ama belli bir zaman geçme şartıyla bunlardan birine dair bir hâl [*heksis*] ya da etkilenimdir [*pathos*”³⁷ ve “Böylece, hafıza ve hatırlamanın, imgenin ait olduğu şeyin temsili olarak alınmış bir imgeye sahip olmak [*heksis*] olduğu açıklanmış oldu”³⁸ şeklinde tanımlar. Bu tanımlarda *heksis* ve *pathos* kelimeleri farklı şekillerde tercüme edilmiş ve yorumlanmıştır. Bu da Aristoteles'in hafızayı nasıl tanımladığı ile ilgili farklı görüşlere yol açmıştır. Sorabji, “etkilenim (İng: *affection*)” olarak tercüme etmeyi tercih ettiği *pathos*'u “bedensel organa baskılanmış bir tür izlenim”³⁹ şeklinde açıklar. *Heksis*'i ise hafızanın ilk tanımında “izlenim benzeri şeyi ve ona karşılık gelen zihinsel imgeyi uyandırma kabiliyeti”⁴⁰ olarak, ikinci tanımında ise “bir şeye sahip olma”⁴¹ olarak açıklar. Bu nedenle *heksis*'i yerine göre “hâl (İng: *state*)” ya da “sahip olma (İng: *having*)” şeklinde tercüme eder.⁴² Öte yandan Bloch, *pathos* ve *heksis* arasında Aristoteles nezdinde büyük bir farklılık olmadığını ve metin boyunca iki terimin birbirinin yerine kullanıldığını iddia eder. Bu nedenle, Aristoteles'in *heksis*'i “bir şeye sahip olma *hâli*,” *pathos*'u ise “bir şeyden etkilenme *hâli*,” anlamında kullandığını ve her iki kavramın da hatırlama *haline* işaret ettiğini belirtir.⁴³ Bu kavramları sırasıyla *hâl* ve *etkilenim* olarak kabul edenler hafızanın hatırlamadan pasif olması bakımından

³⁶ Platon, *Philebus*, 34a10.

³⁷ Aristoteles, *De Memoria*, 449b24-25.

³⁸ A.g.e, 451a15-16

³⁹ Sorabji, *Aristotle on Memory*, 2.

⁴⁰ A.g.e, 2.

⁴¹ A.g.e, 69.

⁴² Bkz. a.g.e 87.

⁴³ David Bloch, *Aristotle on Memory and Recollection: Text, Translation, Interpretation, and Reception in Western Scholasticism*, (Leiden: Brill, 2007), 81.

farklılaştığı sonucuna varır. Buna göre *hafıza*, hatırlama yatkınlığını ifade eden bir hâl, *hatırlama* ise aktif hatırlama eylemidir.⁴⁴ Ancak hafıza ve hatırlama arasında bu derece bir fark görmeyip her ikisini de pasif bir hâl olarak yorumlayanlar, *De Memoria*'da asıl fiil olarak bahsedilenin akla getirme olduğuna işaret ederler.⁴⁵ Her iki açıdan da bakıldığında algı aracılığıyla elde edilen suretleri içeren bir duyu olarak hafızanın Aristoteles'te oldukça dar bir anlamda kullanıldığını söylemek mümkündür. Hafıza, suretleri kendinde bulunduran ve onları geçmişte idrak edilen deneyimler olarak hatırlayan duyudur.

İbn Sînâ'nın sisteminde ise *hafıza* adında tek bir duyu bulunmakla birlikte hafızanın fiillerine benzer fiiller gerçekleştiren iki duyu daha bulunmaktadır; *ortak duyu* ve *hayal gücü*. İbn Sînâ, hayal ve hafızanın her ikisinden de söz ederken depo (Ar: *hızane*) ve muhafaza eden (Ar: *hâfıza*) tanımlamasını kullanır. Ancak anlamların deposunu özel olarak *el-hafıza ez-zakire* şeklinde ya da *mütezezzekire* şeklinde isimlendirmiş ve hayal ile ikisini ayırmıştır. Hafızayı, *zâkire* ve *mütezezzekire* olarak isimlendirmesi hatırlama fiilindeki rolü nedeniyledir. Hayal ise İbn Sînâ'da yalnızca bir depo olarak karşımıza çıkar.

İbn Sînâ, hayal ve hafızanın aksine ortak duyunun fiillerinden bahsederken onu açık bir şekilde bir depo ya da muhafaza edici olarak tanımlamaz. Yine de idrak sürecinde gerçekleşen önemli bir ayrıntıya dikkat çeker ve bunu ortak duyunun işlevi olarak kabul eder:

Eğer dış duyunun, ortak duyunun ve musavvirenin fiilleri arasındaki farkı bilmek istersen, yağmurda düşen ve sabit bir çizgi halinde görülen su damlasını ve dönerken bir açıdan daire gibi görünen düz bir şeyi düşün. Bu şeyi birden fazla görmeden onu daire ya da çizgi şeklinde idrak etmek mümkün değildir. Ancak dış duyunun onu iki kere görmesi mümkün değildir. Aksine onu nasılsa öyle görür. Fakat [suret] ortak duyuda resmedildiği ve ortak duyudan silinmeden önce [nesne dış duyudan] gittiği vakit dış duyu onu nasılsa öyle görür ama ortak duyu [nesneyi hâlâ] orada varmış gibi ve o olacaktı gibi idrak eder.⁴⁶

⁴⁴ Sorabji, *Aristotle on Memory*, 1; R. A. H. King, *Aristotle and Plotinus on Memory*, 25; Janet Coleman, *Ancient and Medieval Memories: Studies in the Reconstruction of the Past* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 16.

⁴⁵ Bloch, *Aristotle on Memory and Recollection*, 72; Sophie-Grace Chappell, "Aristotle," *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*, ed. Sven Bernecker ve Kourken Michaelian (New York: Routledge, 2017), 403.

⁴⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: en-Nefs*, 1.5 44.

Dış duyu, şeyi olduğu gibi idrak eder ve bir anda ancak bir kez idrak edebilir. Görme duyusu üzerinden verilmiş bu örnekte göz, düşen bir yağmur damlasının farklı zamanlarda farklı konumlarda suretini algılar. Biz ise düşen bu damlayı bir çizgi olarak görürüz. Bunun nedeni İbn Sînâ'ya göre suretlerin bütünleme merkezi olan ortak duyudur. Çünkü ortak duyu, gözde aynı anda bulunamayan ancak kendisine çok kısa aralıklarla geldiği için *saklayabildiği* ardışık suretleri birleştirir. Bu nedenle ortak duyu, sadece dış duyuların idraki esnasında aktif olan saklama gücüne benzemektedir. İdrak eden özne bu güç ile, dış duyularla idrak etmesi esnasında elde ettiği suretleri kısa süreli olarak kendisinde *saklar* ve birbirlerine bağlanıp dış duyunun algısından farklı bir algı oluşmasını sağlar.

Her ne kadar İbn Sînâ bu durumdan bahsederken حفظ (*hafıza*) fiilini kullanmamış olsa ve bundan bir hafıza durumu olarak bahsedip bahsetmediği kesin olarak söylenemese de buna benzer bir açıklama modern literatürdeki *işleyen bellek* teorisinde de karşımıza çıkmaktadır.⁴⁷ Psikoloji alanında hafızayı sınıflandırmaya dair en erken girişimlerden biri olan ve bugün tüm hafıza sınıflandırmalarının da temelini oluşturan Atkinson ve Shiffrin'in *duyusal bellek, kısa süreli bellek ve uzun süreli bellek* ayrımı zaman kriterini esas alarak üç tür hafızadan söz eder. Buna göre *duyusal bellek* duyulardan gelen verileri çok kısa bir süreliğine kabul ederek kısa süreli belleğe aktarılmasına yardımcı olur. *Kısa süreli bellek* ise duyusal bellekten kendisine gelenleri yine geçici bir süre kendisinde tutarak uzun süreli belleğe aktarır.⁴⁸ Kısa süreli bellek daha sonra *işleyen bellek* olarak da adlandırılmıştır. *İşleyen bellek* "duyu kanallarından gelen veri ile uzun süreli bellekteki verinin anında işlenmesi ile ilişkilendirilmiştir ve o anki iş bitene kadar seçili temsilleri sınırlı kapasitedeki bir depoda bulunduran hafıza türü"⁴⁹

⁴⁷ İbn Sînâ'nın ortak duyunun fiili olarak açıkladığı bu durumu işleyen bellek şeklinde yorumlayan çalışmalar için bkz: Deborah L. Black, "Avicenna and Averroes," *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*, ed. Sven Bernecker ve Kourken Michaelian (New York: Routledge, 2017): 450 ve Carlo Di Martina, "Memory and Recollection in İbn Sînâ's and İbn Rushd's Psychological Texts Translated into Latin in the Twelfth and Thirteenth Centuries: A Perspective on the Doctrine of the Internal Senses in Arabic Psychological Science," *Forming the Mind: Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, ed. Henrik Lagerlund, (Dordrecht: Springer, 2007), 21.

⁴⁸ Richard C. Atkinson ve Richard M. Shiffrin "Human Memory: A Proposed System and Its Control Processes," *Psychology of Learning and Motivation* 2, ed. K. W. Spence & J. T. Spence (New York: Academic Press, 1968), 92-93.

⁴⁹ Yadin Dudai, "Working Memory," *Memory from A to Z: Keywords, Concepts and Beyond*, (Oxford: Oxford University Press, 2002), 249. İşleyen bellek çalışmalarının öncüsü Alan

şeklinde tanımlanır. Bir diğer ifade ile verilerin kalıcı olarak saklanmadığı ancak algılama sırasında sürekliliği sağlamak için gerekli olan bir hafıza türüdür. İbn Sînâ'nın örneğini tekrar ele alacak olursak, idrak eden özne hayal gücünde depolanmış çizgi ya da daire suretlerine sahiptir. Su damlasına ya da dönen düz bir cisme ait, duyulardan peşi sıra gelen suretler ortak duyuda bir araya geldiğinde özne bunları hayal gücündeki verilere dayanarak bir çizgi ya da bir daireymiş gibi idrak eder. Bu durum, ortak duyunun algı eylemi süresince bütünlüğü sağlamak adına suretleri peş peşe kabul eden kısa süreli bir hafıza işlevi görmesinden kaynaklanmaktadır.

İbn Sînâ'da modern teorilerde olduğu gibi *uzun süreli bellek* ve *kısa süreli bellek* ayrımı mevcut değildir. Ancak suretlerin ortak duyudaki gibi geçici olarak değil kalıcı olarak depolandığı bir güç de bulunmaktadır. Bu, ortak duyunun deposu olan *hayal/musavvire* gücüdür. İbn Sînâ ilk dönem eserlerinden olan “Mebhas ani'l-kuva'n-nefsaniyye” adlı risalesinde hayalden ayrı bir duyuyu olarak söz etmez. Ortak duyuyu ve hayali suretleri bütünleştiren ve muhafaza eden tek bir duyuymuş gibi zikreder.⁵⁰ Ancak daha sonraki eserlerinde kabul eden ve muhafaza eden duyuların farklı olması gerektiğini ifade ederek bu duyuları ayırır.⁵¹ *Kitâbu 'ş-Şifâ: en-Nefs* 'te de hayalden *el-hafız* yani “muhafaza eden” şeklinde bahseder. Yine hem *Kitâbu 'ş-Şifâ: en-Nefs* 'te hem de *En-Necat* ve *El-işârât ve't-tenbîhât* 'ta İbn Sînâ hayal için *حفظ* (*hafıza*) fiilini kullanır. Bu deliller, İbn Sînâ'nın zaman içinde hayal gücünü ayrı bir hafıza türü olarak kabul ettiği şeklinde yorumlanabilir.

Neticede İbn Sînâ hayal gücünü “Ortak duyunun beş tikel duyudan kabul ettiği ve duyulurların ortadan kaybolmasından sonra da kendisinde kalan şeyleri saklayan [*تحفظ*] güç”⁵² olarak tanımlar. O halde Aristoteles'te geçmişte idrak edilen suretlerin yeri olarak karşımıza çıkan *hafıza*, İbn Sînâ'da *hayal/musavvire* olarak adlandırılmaktadır.

Baddeley ise onu “karmaşık insan düşüncesinin temelini oluşturan sınırlı kapasitede bir geçici depolama sistemi” olarak tanımlar. Alan Baddeley, *Working Memory, Thought and Action*, (Oxford: Oxford University Press, 2007), 6-7.

⁵⁰ İbn Sînâ, “Mebhas ani'l-kuva'n-nefsaniyye,” *Ahvâlü'n-Nefs*, 166.

⁵¹ Bunu bölümün sonunda açıklanacak olan bir su benzetmesi ile yapar. Bkz. İbn Sînâ, “Risâle fi'n-nefs ve bekâihâ ve meâdihâ,” 62; İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: en-Nefs*, 1.5 44; İbn Sînâ, *En-Necat*, 329.

⁵² İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: en-Nefs*, 1.5 44.

Bu güç, ortak duyunun dış duyulardan gelen verilerle oluşturduğu suretleri ve mütehayyilenin bu suretleri kullanarak oluşturduğu yeni suretleri depolar.

Musavvire gücünü duyulur şeylere yönelten ise ortak duyudur. Ortak duyu, duyuların kendisine getirdiği şeyi depolamak üzere musavvire gücüne gönderir, musavvire de onları depolar. Musavvire gücü duyudan alınmış olmayan şeyleri de depolar. Zira müfekkire gücü birleştirme (*terkip*) ve ayrıştırma (*tahlil*) yoluyla musavvire gücündeki suretler üzerinde, o suretler müfekkire gücünün konuları oldukları için, tasarrufta bulunabilir. Dolayısıyla o suretlerden birisi birleştirildiği ya da ayrıştırıldığı zaman onları musavvirede muhafaza etmek mümkün olur.⁵³

Suretlerin depolandığı bir güce ihtiyaç duyulmasının her seferinde bu suretleri tekrar algılanmanın gerek olmamasının yanında bir sebebi daha vardır. Rüya görebilmek hayalde saklı suretler sayesinde gerçekleşir. Zira rüya görme diğer iç duyuların da dahil olduğu bir süreç olmakla birlikte temelde hayalde depolanan suretlerin kullanılmasıyla ilgili bir fiildir.⁵⁴ Suretlerin depolandığı bir güç olmazsa rüya da gerçekleşmez.

Hafızanın üçüncü türü ise özel olarak *el-hâfıza ez-zâkire* olarak isimlendirilen duyudur. İbn Sînâ bu duyuya farklı eserlerinde *el-mütezezkire*, *ez-zikr*, *ez-zakire* şeklinde isimler verir. Bunun en muhtemel nedeni, hafızanın hatırlamadaki (Ar: *ez-zikr*) rolüdür. Nitekim hafıza kendisinde bulunanları gerektiğinde geri getirmeye meyillidir.⁵⁵

İbn Sînâ'nın hayal dışında bir depodan daha bahsetmesinin sebebi ise suretlerin dışında *anlamların* (Ar: *ma'nâ*) varlığını da kabul etmiş olmasıdır. Anlamlar, suretler gibi önce dış duyular sonra iç duyular tarafından idrak edilmezler, aksine anlamlar dış duyular tarafından algılanamayan şeylerdir.⁵⁶ Onları doğrudan idrak eden güç vehimdir ve vehmin özel deposu ise hafızadır. Hafızanın işlevi konusunda en meşhur örnek vehim için de sıklıkla tekrar edilen koyun-kurt örneğidir. Bir koyun kurttaki düşmanlığı, çocuktaki muhabbeti idrak eder ve bunun neticesinde kurttan kaçır, çocuktan ise kaçmaz.⁵⁷

⁵³ A.g.e, 4.2 169-170.

⁵⁴ A.g.e, 4.1 164-165.

⁵⁵ A.g.e, 4.1 167.

⁵⁶ A.g.e, 1.5 43.

⁵⁷ İbn Sînâ, "Mebhas ani'l-kuva'n-nefsaniyye," 167. Ayrıca bkz; "Risâle fi'n-nefs ve bekâihâ ve meâdihâ," 62; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: en-Nefs*, 1.5 45 ve 4.1 166; İbn Sînâ, *En-Necât*, 329.

İbn Sînâ suretleri idrak eden duyu ile suretleri depolayan duyu arasında, aynı şekilde anlamları idrak eden duyu ile anlamları depolayan duyu arasında ayrım yapmasının sebebini bir su benzetmesi ile açıklar. “Hatırlanmalıdır ki algılamak ve muhafaza etmek farklı güçlerdir. Örneğin, su bir izi kabul etme gücüne sahiptir ancak onu koruma gücünden yoksundur.”⁵⁸ O halde suretleri ya da anlamları kabul eden gücün yapısı ile onu koruyan gücün yapısı aynı olmayacaktır, bu nedenle idrak eden güç ile saklayan güç ayrıdır. Sıvı olanda hareket çoktur ancak aldığı sureti ya da anlamı kendisinde koruyabilmesi için hayal ve hafıza güçlerinin kuru ve hareketsiz olmaları gerekir:

Hatırlama ise, kendisinde tasavvur ve temessül edilen şeyin bozulmasının zor olduğu bir maddeye ihtiyaç duyar. Bu da kuru bir maddeye ihtiyaç duyar. [...] Bu nedenle hafızası/belleği en güçlü olanlar, hareketleri çok olmayan ve himmeti dağılmayanlardır. Çok şeye himmeti olan ve çok hareketli olan iyi belleyip hatırlayamaz. Böylece uygun madde ile birlikte belleme, nefsin, her ikisi de korunmuş olan suret ve anlama hırslı bir şekilde yönelmesine, başka bir şeyle meşgul olarak o ikisinden uzaklaşmamasına ihtiyaç duyar. Bu yüzden çocuklar kendilerindeki yaşlılığa rağmen iyi ezberlerler. Çünkü onların nefisleri yetişkinlerin nefislerinin meşgul olduğu şeylerle meşgul değildir. Dolayısıyla başka şeyler onları yönedikleri şeyden ayırmaz. Fakat mizaçları kuru olmasına rağmen sıcaklıklarından ve hareketlerinin karmaşasından dolayı gençlerin hafızası, çocukların ve yeni gelişmekte olanların hafızası gibi olmaz. Olgun ve yaşlı kimselere de aynı şekilde fazla nem ilişir ve onlar gördükleri şeyleri hatırlayamazlar.⁵⁹

Burada, güçlü bir hafıza için kuruluk ve bir şeyle meşgul olmamak şeklinde iki temel özelliğin gerekliliğinden söz edilmektedir. İbn Sînâ çocuk ve yaşlıların fiziksel yapısının nemli, gençlerinkinin ise kuru olduğunu ama bununla birlikte çocukların genç ve yaşlılara göre hafızalarının daha az meşgul olduklarını düşünmektedir. Bu nedenle o, gençlerdeki fazla meşguliyetin ve yaşlılardaki fazla nemin hafıza zayıflığına yol açabileceğini ancak çocukların hafızalarının çok daha iyi olduğunu belirtir. Zira, bebekler ve çocuklar dış dünyayı daha yeni tanıdıkları için hem algıladıkları her şeyi muhafaza etme eğilimindedirler hem de hafızaları yetişkinler kadar meşgul değildir. Duyuları suyun fiziksel yapısına benzeterek böyle bir ilke ortaya koyması İbn Sînâ’nın da Aristoteles gibi hafıza gücünü bedeninin fiziksel yapısına bağladığını göstermektedir. Fakat, İbn Sînâ Aristoteles’ten ayrılarak çocukların fiziksel yapısının fazla nemli olmasına rağmen meşguliyetleri daha az

⁵⁸ İbn Sînâ, *En-Necât*, 329. Ayrıca bkz: İbn Sînâ, “Risâle fi’n-nefs ve bekâihâ ve meâdihâ,” 62; İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: en-Nefs*, 1.5 44.

⁵⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: en-Nefs*, 4.3 186-187.

olduğu için hafızalarının daha güçlü olduğunu düşünmektedir. Aristoteles ise çocukların bedensel yapısının da yaşlıların bedensel yapısı gibi hareketli ve akışkan olduğunu ileri sürerek zayıf bir hafıza gücüne sahip olduklarını iddia eder: “...çok genç ve yaşlıların hafızası zayıftır, çünkü her ikisi de akışkan bir haldedirler. İlki büyümekte olduğu için, ikincisi yok olmakta olduğu için.”⁶⁰

Sonuç olarak iç duyular sistemi İbn Sina’nın kendisine kadar gelen gelenekte hafıza ile ilgili tartışılmış pek çok probleme cevap vermesini sağlamıştır. İç duyular sistemi daha sonra Gazâlî ve Fahreddin Râzî başta olmak üzere İslam Düşüncesinin kendi içinden de pek çok eleştiriye maruz kalır. Zamanla da bu güçlerin canlıda ayrı güçler olarak kabul edilmesinin yerini, onların birer işlev olduğu anlayışı almaya başlar.⁶¹ Ancak İbn Sina hafıza ile ilgili Aristoteles’ten sonra meydana gelen problemleri iç duyular sistemi aracılığıyla çözmeye çalışmıştır. İç güçler sisteminin geçerliliğini zamanla kaybetmeye başlaması da onunla çözülmüş bu problemlerin kısmen geçerli olmasına engel olamamıştır. İbn Sina, hafıza olarak adlandırmaya da bir tür işleyen bellek işlevi gerçekleştiren bir gücün bulunduğunu tespit edebilmiş olmasını, depolama için iki ayrı merkezden ve depolananlar olarak iki ayrı nesneden söz edebilmiş olmasını bu sisteme borçludur.

⁶⁰ Aristoteles, *De Memoria*, 450b5-7.

⁶¹ Bunun ilk örneklerinden biri de Fahreddin Râzî’dir. İbn Sina’nın temel prensiplerini eleştirerek her bir gücün aslında nefsin fiili olarak anlaşılabilirliğini sistematik bir şekilde ifade eder. Râzî’nin eleştirilerinin toplu bir incelemesi için bkz: M. Zahit Tiryaki, “Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî’nin İç Duyular Eleştirisi,” *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Nisan 2018): 73-115.

BÖLÜM II: HAFIZANIN NESNELERİ

Hafıza ile ilgili en önemli sorular onun nesnelere dairdir. Geçmişte gerçekleşmiş bir şeyi şimdide hatırlamanın nasıl mümkün olabildiği (*şimdi-geçmiş zaman problemi*), hafızanın nesnelerini diğer bilişsel güçlerin nesnelerinden ayıran unsurun ne olduğu (*hafıza temsilleri problemi*) ve algılarımıza bir referans olmadan hatırladıklarımızın durumunun nasıl açıklanacağı (*evrensel hafıza problemi*) gibi sorular hafızanın nesnelerini belirlemeye çalışan sorulardır. Klasik dönemdeki yaygın yaklaşım bu soruları hafızanın temsillere ihtiyaç duyduğunu ve hafızanın nesnelerinin bu temsiller olduğunu kabul ederek çözmüştür. Ancak temsillerin varlığını reddeden yaklaşımlar da mevcuttur. Bu iki yaklaşımı ayıran şey kişinin hatırlarken doğrudan geçmişteki olaya mı ya da bu olaya bağlı zihinsel bir temsile mi başvuruyor oluşudur. Bu iki yaklaşım *doğrudan gerçekçilik* ve *dolaylı/temsili gerçekçilik* olarak adlandırılır.⁶² *Doğrudan gerçekçilik* hafızanın temsilleri değil doğrudan geçmişteki olayları hatırladığını iddia eder. *Dolaylı gerçekçilik*, ya da *temsili gerçekçilik* ise hafızanın bazı araçlarla çalışması gerektiğini kabul eder. Böylece ilk yaklaşıma göre hafızanın doğrudan nesneleri geçmişteki olaylar olurken, ikinci yaklaşım için hafızanın doğrudan nesneleri temsiller olmaktadır. Bu temsiller tarih boyunca pek çok farklı isimle anılmıştır. Bunlara Aristoteles *phantasma*; İbn Sînâ *suret* ve *anlam*; modern yaklaşımlar ise *bellek izi* (İng: *memory trace*) adını vermiştir. Bugün temsilleri ifade etmek için kullanılan en geniş kavram olan bellek izleri şu şekilde tanımlanır: “Bir bellek izi, bir zamanda zihinsel bir deneyime eşlik eden, değiştirilmiş ya da başka bir şekilde muhafaza edilmesi bireyin daha sonra izin yokluğunda mümkün olmayacak türde zihinsel deneyimlere sahip olmasına izin veren sinirsel değişimdir.”⁶³ Hafızanın beyin merkezli devam eden yolculuğunda sinirlerin önemi giderek artmış ve bellek izleri de sinirsel dönüşümler olarak tanımlanmaya başlanmıştır. Sinir sistemindeki değişiklikler şeklinde kabul edilen bellek izleri için özel olarak *engram* terimi

⁶² Bkz. Kourken Michaelian ve John Sutton, "Memory," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2017), ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/memory/>, 10.

⁶³ Endel Tulving, “Coding and Representation: Searching for a Home in the Brain,” *Science of Memory: Concepts*, ed. Henry L. Roediger, Yadin Dudai, Susan M. Fitzpatrick (Oxford: Oxford University Press, 2007), 66.

kullanılmakta⁶⁴ ve bellek izi hafızada bulunan temsilleri ifade eden daha genel bir terim olarak varlığını sürdürmeye devam etmektedir.⁶⁵ Aristoteles'in *phantasma* ile engrama benzer sinirsel dönüşümleri kastedip kastetmediği tartışılır. Ancak Sorabji, Aristoteles'in zamanı göz önünde bulundurulduğunda herhangi bir organda oluşan sinirsel bir değişimi kastetmiş olmasının bunu gözlemleyecek aletlerden yoksun olması açısından imkânsız olduğunun altını çizer.⁶⁶ Aynı durumun İbn Sînâ için de geçerli olup olmadığını söylemek güçtür. Her ne kadar İbn Sînâ da gerekli gözlem aletlerinden yoksun olsa da beyin ve sinir yapılarına dair önemli gelişmelere şahit olmuştur. *El-Kânûn fi't-tıbb*'da beyin bölgesindeki sinirlerin duyunun temeli olduğunu vurgular: "Sinirlerin doğrudan fonksiyonları, beyin aracılığı ile organlarda duyu ve hareket üretmektir ve dolaylı fonksiyonları ise kasları ve bedeni güçlendirmektir."⁶⁷ Ancak İbn Sînâ'nın temsillerin sinirsel dönüşümler olarak anlaşılmasına yol açacak başka bir ifadesine rastlanamamaktadır.

Doğrudan ve dolaylı gerçekçilik ayrımına dönecek olursak İbn Sînâ'nın hafıza söz konusu olduğunda dolaylı gerçekçi olarak nitelendirilebileceğini söylemek yanlış olmaz. Ancak dolaylı gerçekçiler, bellek izleri ile algı arasındaki ilişkiye dair farklı yorumlar ortaya koyar. Bu nedenle De Brigard tarih boyunca hafıza konusunda dolaylı gerçekçiliği savunan tüm yaklaşımları üç farklı temsil teorisi altında toplamıştır.

Doğrudan temsili gerçekçilik, algıyı aracısız kabul ettiği, yani hiçbir aracı algısal temsil içermediğini kabul ettiği için, bellek izini ancak hatırlanan nesne algılandıktan sonra yaratılmış zihinsel bir temsil olarak alır. *Yarı-doğrudan temsili gerçekçilik*, bellek izini ilk

⁶⁴ Engram, sinir sistemindeki değişiklikler olarak tanımlanan bellek izlerini ifade edecek şekilde ilk kez 1904'te Richard Semon tarafından kullanılmıştır. Bkz. Richard Semon, *The Mneme*, çev. Louis Simon (London: George Allen & Unwin, 1921). Ayrıca bkz. Yadin Dudai, "Engram," *Memory from A to Z: Keywords, Concepts and Beyond*, 87-89.

⁶⁵ De Brigard, 19. yüzyılın sonunda felsefeden ayrılan psikolojinin bellek izlerine dair genel tutumunun 20. yüzyılın ilk yarısında olumsuz olduğunu ancak ikinci yarısında gerçekleşen keşiflerle bellek izi tartışmalarının tekrar canlandığını belirtir. Psikoloji ve sinirbilimde gerçekleşen iki önemli keşiften söz eder. Bunlardan biri H.M. vakası olarak bilinen epilepsi hastasıdır. Bu vaka ile belleğin beynin bazı kısımlarını kullanırken bazı kısımlarını kullanmadığı ve yeni anı elde etmenin ancak hipokampus ile mümkün olduğu ispatlanmıştır. İkinci önemli bulgu ise *uzun süreli potansiyasyonun* keşfidir. Bu, sinir hücrelerinin algı geçekleştikten çok sonra dahi etkileri taşımaya devam ettiğini ve bu mekanizmanın önceki keşifte de işaret edilen hipokampusta gerçekleştiğini ispatlamıştır. Bu nedenle tarih boyunca kabul edildiği üzere, geçmişteki olayların şimdide hatırlanmasını mümkün kılan bellek izleri, bugün özellikle beyinde gerçekleşen sinirsel aktiviteler olarak kabul görür hale gelmiştir. Bkz. Felipe De Brigard, "The Nature of Memory Traces," *Philosophy Compass* 9, s. 6 (2014): 408.

⁶⁶ Bkz. Sorabji, *Aristotle on Memory*, xv.

⁶⁷ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıbb*, 77.

algı esnasında yaratılmış ve peşi sıra gelecekte geri çağırılması için depolanmış temsilin kendisi olarak kabul eder. Son olarak hem algıyı hem de hatırlamayı temsili olarak gören *dolaylı temsili gerçekçilik*, bellek izini, nesnenin ilk olarak algılanması esnasında edinilmiş algısal temsilden sayısal açıdan farklı olarak alır, ancak her iki temsil de aynı yönelimsel içeriği taşır.⁶⁸

Algının aracısız ancak hatırlamanın aracı ile gerçekleştiğini kabul eden görüş *doğrudan temsili gerçekçilik*; her ikisinin de bir aracı ile gerçekleştiğini ve ikisinin de aracısının aynı temsil olduğunu kabul eden görüş *yarı-doğrudan temsili gerçekçilik*; her ikisinin de aracılı ancak bu araçların *iki* farklı temsil olduğunu kabul eden görüş *dolaylı temsili gerçekçiliktir*. Buradan hareketle İbn Sînâ'nın hafızanın geçmişteki şeyleri şimdide nasıl hatırlandığı problemine dolaylı temsili gerçekçilik ve hatta yarı-doğrudan temsili gerçekçilik ile cevap verdiği söylenebilir. Çünkü İbn Sînâ hayal ve hafızada depolanan suret ve anlamların sırasıyla ortak duyu ve vehim tarafından idrak edildiğini düşünmektedir. Hayal ve hafıza *doğrudan* bu duyuların ürettiği temsilleri depolar. Ancak, hayal ve hafızanın nesneleri ortak duyu ve vehmin nesneleri ile aynı olmasına rağmen, onların fiillerini ve nesnelerini diğer iç ve dış duyulardan ayıran bir faktör olmalıdır. İbn Sînâ'nın sisteminde bu faktör *soyutlama sürecidir*.

2.1.Hafızanın Nesnelerinin Belirlenmesinde Soyutlama Süreci

Hafıza temsilleri probleminin işaret ettiği mesele, hafızanın nesnelerini diğer duyuların nesnelerinden ayıran kriterin tespit edilmesidir. Bu problem bugün “başarılı ya da başarısız hatırlama ile yalın hayal gücünü birbirinden ayırt eden bir faktör”⁶⁹ şeklinde tanımlanan *bellek belirteci* (İng: *memory marker*) başlığı altında incelenmektedir. Aristoteles hafızanın nesnelerini duyunun ve tahminin nesnelerinden ayırmak amacıyla ilk olarak onların geçmişe ait olduğunu iddia eder. Yargı ve tahminin nesnesi gelecek, duyunun nesnesi şimdi ve hafızanın nesnesi geçmiştir: “Hafıza geçmiş ile ilgilidir.”⁷⁰ Bu nedenle de hafıza ve hatırlama zamanı idrak edebilen canlılarda bulunur.⁷¹ Çünkü “her kim bilfiil hatırlıyorsa, o kimse her zaman

⁶⁸ Felipe De Brigard, “The Nature of Memory Traces,” 403-404.

⁶⁹ Kourken Michaelian ve John Sutton, “Memory,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 20.

⁷⁰ Aristoteles, *De Memoria*, 449b15.

⁷¹ A.g.e, 449b28-30.

kendi nefesine bunu daha önce duyduğunu ya da algıladığını ya da düşündüğünü söyler.”⁷² O halde Aristoteles’e göre hatırlanan şeye geçmişte de sahip olunduğunu idrak edebilmek, onu ve nesnesini diğer bilişsel güçlerden ayıran faktördür.

Aristoteles’in hafızanın nesnelerini geçmiş şeklinde belirlediği bu pasaj bir anıyı anı yapan ayırt edici özelliği tespit etmesi açısından bellek belirteci girişimi olarak kabul edilmektedir.⁷³ İbn Sînâ ise sadece hafıza ve hayalin nesnelerini değil tüm dış ve iç duyuların nesnelerini birbirinden ayırmak için *soyutlama teorisini* (Ar: *tecrîd*) ortaya atar. Bu teori aynı zamanda neden suret ve anlamlar şeklinde iki tür temsilin de olması gerektiğini açıklayan bir teoridir.

Soyutlama teorisi dış ve iç duyuları zaman açısından değil madde ile ilişkisi açısından bir hiyerarşi içine sokar. Bu teori şu dört ilke üzerinde temellendirilmektedir: (i) idrak bir suretin duyuda *temessül etmesidir*. (ii) soyutlama idrak esnasında şeyin hakikatinin maddeden ya da maddenin ilintilerinden ayrıştırılmasını ifade eder (iii) bunun sonucu olarak ortaya *duyusal, hayali, vehmi* ve *akli* olmak üzere dört farklı idrak mertebesi ortaya çıkar.

İdrakin bir temsil olması ilk olarak Aristoteles’in Platon’dan alarak dönüştürdüğü balmumu metaforunda görünür:

Şu anlaşılmalıdır ki, balmumunun mühür yüzüğündeki mührü demir ya da altını almadan kabul etmesi gibi, duyu da duyulur formları maddesi olmadan kavrar [...]”⁷⁴

Açıktır ki kişi etkilenimi, kendisine sahip olmanın hafıza olarak adlandırıldığı, algı tarafından nefiste ve bedenın nefsi içeren organında üretilen bir tür resim olarak anlamalıdır. Zira mühür yüzüğüyle şeyleri mühürleyen insanların yaptığı gibi, meydana gelen değişim duyulur imgenin bir tür izini bırakır.⁷⁵

Burada *etkilenim* ile Aristoteles suretleri (Gr: *phantasma*) kastetmektedir.⁷⁶ O halde Aristoteles algı esnasında nesnenin formunun idrak edildiğini ve suretin bu formun izi olduğunu öne sürmektedir. Filoponus balmumu ve algı arasında Aristoteles tarafından kurulan bu benzerliği açıklarken önemli bir farklılığın altını çizer:

Ancak, balmumunun kendisi yüzükteki formun maddesi haline gelirken, duyu duyulur nesnenin maddesi haline gelmez, ama bilişsel bir şekilde onun [duyulur nesnenin]

⁷² A.g.e, 449b22-24.

⁷³ Bkz. Felipe De Brigard, “The Nature of Memory Traces,” 405.

⁷⁴ Aristoteles, *De Anima*, 424a17-24.

⁷⁵ Aristoteles, *De Memoria*, 450a27-31.

⁷⁶ Bkz. *De Memoria* 450a10-11: “imge ortak duyudaki etkilenimdir.”

formunun izini alır. Ayrıca duyu balmumunun ötesinde bir şeye sahiptir. Çünkü balmumu yüzüğün formunun maddesi haline gelse bile formu tamamen içine değil, yalnızca yüzeyine alırken duyu duyulur nesnelerin formlarının izlerini bütünüyle kendi bütünlüğü içine kabul eder.⁷⁷

Filoponus'un Aristoteles'in ifadelerinde dikkat çekmek istediği mesele, duyuların eşyayı algımlarken onun maddesini geride bıraktığı ve yalnızca formunu algıladığıdır. Duyuların idraki esnasında bir "iz" meydana gelir ve hafıza bunları balmumunun mühürü saklaması gibi saklar. İdrakin bu şekilde açıklanması Fârâbî'de de görülür. Fârâbî, duyu güçlerinde duyulur nesnelerin resimlerinin (Ar: *rûsûm*) oluştuğunu dile getirir.⁷⁸ Buna benzer şekilde İbn Sînâ da idrakin gerçekleşebilmesi için "şeyin hakikatının idrak eden nezdinde temessül etmesi"⁷⁹ gerektiğini iddia eder. Bu da "şeyin suretinin maddeden soyutlanarak [duyu organına] alınması ve algılayan tarafından tasavvur edilmesi"⁸⁰ demektir. Bu nedenle İbn Sînâ *tasavvur etmek*, *temessül etmek* ya da *resmetmek* gibi farklı kelimeler kullanmış olsa da tümüyle *idrak gücünde oluşan suretin nesnenin suretini temsil ettiğini* kastediyor görünmektedir. Buradan hareketle İbn Sînâ felsefesinde suret kavramının iki şeye tekabül ettiği söylenebilir. Bunlardan ilki, şeylerin oluşumunda maddeye eşlik eden cevherlerdir ve Yunan felsefesindeki karşılığı *eidos* 'tur (*form*). Ancak bu çalışmayı ilgilendiren ve depolamanın ve hatırlamanın nesnesi olarak karşımıza çıkan suretler hissi ve hayali suretlerdir. Bunların, Aristoteles felsefesindeki karşılığı ise *phantasma* 'dır. Aristoteles'in *eidos* idrak edildiğinde onlara dair bir temsilin oluşmasından söz etmesi gibi İbn Sînâ da bir cevher olarak suretler idrak edildiğinde onlara dair idrak gücünde temsili bir suretin oluştuğunu ifade eder.

Kısacası İbn Sînâ için idrak bir "iz ya da resim oluşturma" süreciyken, hafıza da bunları depolama ve hatırlama duyusudur. Bu izlerin oluşumunu Aristoteles balmumu ve mühür benzetmesi ile açıklar. İbn Sînâ ise *soyutlama* (Ar: *tecrîd*) süreci ile ifade eder. Peki soyutlama ile ne kastedilmektedir?

Her idrak, idrak edilenin suretini bir halde almak gibidir. Eğer idrak maddi bir şeyin idraki ise o halde suretini maddeden soyutlayarak alır. Çünkü soyutlamanın türleri çeşitlidir ve

⁷⁷ Philoponus, *On Aristotle On The Soul* 2.1-6, çev. William Charlton (London: Bloomsbury Academic, 2005), 309, 24-30.

⁷⁸ Ebu Nasr el-Fârâbî, *Kitabu'l Ârâ'i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, 100.

⁷⁹ İbn Sînâ, *el-işârât ve't-tenbîhât*, 237; bkz. İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit & Ali Durusoy & Ekrem Demirli (İstanbul: Litera, 2014), 142.

⁸⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: en-Nefs*, 2.2 61.

mertebeleri farklıdır. [...] Maddeden ayırtırmak [Ar: *en-nez'*] bazen maddenin alakalı olduğu şeylerin tümüyle ya da bir kısmıyla birlikte ayırtırarak bazen de tam bir ayırtırma şeklinde gerçekleşir.⁸¹

Burada soyutlama, *maddeden ayırtırma* olarak tanımlanmıştır. Eşya birer cevher olan madde ve suretten meydana gelir. İdrak güçleri, sureti bazen bu madde ile bazen maddenin alakaları ile bazen ise her ikisinden de ayrılmış bir şekilde alır. İbn Sînâ'nın madde ile kastettiği hariçteki eşya, maddenin alakaları ile kastettiği ise konum ve nitelik gibi arazlardır.⁸²

Bu ayırma işleminin madde ve alakalarından tümüyle ya da kısmen ayrılması sonucu duyusal, hayali, vehmi ve akli olmak üzere dört farklı türde soyutlama dereceleri meydana gelir. İlk üçü tüm canlılarda ortak olmakla birlikte sonuncusu yalnızca akıl gücüne sahip insanlara mahsustur. Duyusal idrak ile beş dış duyu ve ortak duyu kastedilmektedir. Bu idrak türünde, suret hem maddenin alakaları ile birlikte alınır hem de resmedilen suret, kendisinden soyutlanarak idrak edildiği hariçteki nesnenin idrak esnasında hali hazırda bulunmasına ihtiyaç duyar. Nesne idrak alanından yok olduğu anda duyusal idrakteki temsili suret de yok olur. Bu nedenle duyusal idrakte oluşan suretler, hariçteki nesnelerde bilfiil bulunan suretleri temsil ederken onların hem maddeleri hem maddi arazlarına ihtiyaç duymaktadır.⁸³ Hayali idrakte resmedilen suret ise hariçteki nesnenin varlığına ihtiyaç duymaz. Aksine hayal gücünün bir depo olmasından anlaşılacağı üzere hariçteki nesne, duyuların idrak alanından yok olduğunda, nesneye dair resmedilen suret hayal gücünde kalmaya devam eder. Aynı şekilde mütehayyile gücü eşyanın dışarıdaki maddesine ihtiyaç duymadan ve hatta dışarıda bulunması asla mümkün olmayan suretleri tahayyül edebilmektedir.

Aristoteles de buna benzer bir durumu dış duyular ve hafıza arasındaki bir fark olarak zikreder.⁸⁴ Hafızadaki imgelerle ilgili “maddesiz olmaları dışında duyu-imgelerine benzer”⁸⁵ şeklinde bir ifade kullanır. Aristoteles'in, duyunun maddeye ihtiyaç duyduğunu ima eden bu ifadeleri ilk bakışta balmumu benzetmesini yaptığı 424a17-

⁸¹ A.g.e, 2.2 58.

⁸² A.g.e, 2.2 60.

⁸³ A.g.e, 2.2 59.

⁸⁴ Aristoteles felsefesinde hafızanın depoladığı imgelere İbn Sînâ felsefesinde hayalde depolanan suretler karşılık geldiği için Aristoteles'in duyular ve hafıza arasında yaptığı ayırım İbn Sînâ'da dış duyular ve hayal arasındaki ayırma tekabül etmektedir.

⁸⁵ Aristoteles, *De Anima*, 432a9-10.

24 ile çelişiyor görünmektedir. Zira, 424a17-24'te duyunun maddeyi değil formu algıladığı belirtilmişti. Bu çelişkiyi çözmek için, 432a9-10'u, duyu imgelerinin ortaya çıkmak için hariçte bir nesnenin fiziksel olarak var olmasına muhtaç olduğu şeklinde anlayabiliriz. Buna göre 424a17-24, duyunun, nesnenin maddesini değil formunu algıladığını, 432a9-10 ise duyunun hariçte bir nesneye ihtiyaç duyduğunu ancak hafızanın duymadığını ifade eder. Nitekim, hafıza, hayal gücü ve düşünce hariçte bir nesne olmasa da bir imgeye sahip olabilmektedir. Sonuç olarak aralarındaki temel fark hafızanın imgesinin daha kalıcı olmasıdır.⁸⁶

Aynı şekilde İbn Sînâ da suretlerin dış duyulara kıyasla hayal gücünde daha kalıcı olduğunun altını çizer. Ancak kendi soyutlama sistemi içindeki açıklamasına göre hayal de maddeden tam bir ayırıştırma gerçekleştirememektedir: “Duyu, sureti maddeden tam bir şekilde soyutlayamadığı gibi onu maddenin eklentilerinden de soyutlayamaz. Ancak hayal, sureti maddeden tam bir şekilde soyutlar fakat elbette onu maddenin eklentilerinden soyutlayamaz.”⁸⁷ Bu eklentiler nedeniyle hayaldeki suret hariçteki tüm şahısları kapsayan ortak bir suret değildir.⁸⁸ Vehmi idrak ise duyulur suretlerin ardındaki duyulur olmayan anlamları idrak etmesi bakımından hem duyusal hem hayali idrakten daha güçlü bir soyutlama yapabilmektedir. Anlamlar dış duyular tarafından algılanabilir değildir ve onları bulundukları duyulur maddeden ve duyulur suretten soyutlayan vehim gücü algılar. Son olarak akli idrakte temsil edilen suretler ise madde ve maddenin eklentilerinden tamamen ayırıştırılmış tümel suretlerdir. Bu nedenle de akledilir suretler şahıslara ortak bir şekilde yüklenebilmektedir.⁸⁹

Bu şekilde soyutlama süreci dış duyular ve ortak duyu, mütehayyile, vehim, akıl olmak üzere insandaki idrak güçlerini bir hiyerarşi içinde sıralar. Bu sıralamanın neticesinde hayalin temsilleri diğer duyuların temsillerinden maddeden soyutlanmış olması bakımından farklılaşırken, hafızanın temsilleri diğer duyuların temsillerinden duyulur ve maddi olmaması bakımından farklılaşır. Bu şekilde suret ve anlam olmak üzere hafıza ve hatırlamanın iki nesnesi belirlenmiş olur. Bir de algılarımıza bir referans ile

⁸⁶ *Phantasma* ve *aisthema* arasındaki farkın daha detaylı incelenmesi için bkz. Sorabji, *Aristotle on Memory*, 82.

⁸⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: en-Nefs*, 2.2 60.

⁸⁸ A.g.e, 2.2 60.

⁸⁹ A.g.e, 60. Soyutlamanın İbn Sînâ'nın diğer eserlerindeki açıklamaları için bkz. El-işârât ve't-tenbîhât, 238; “Risâle fi'n-nefs ve bekâihâ ve meâdihâ,” 70-73; *En-Necât*, 344-349.

hatırlamadığımız, hayal ve hafızada depolanmayan suretler bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın düşüncenin nesnesi olarak kabul ettiği bu *akledilirler* ayrıca onun evrensel hafıza problemine yaklaşımının bir sonucudur.

2.2.Suret ve Anlamların Kapsamı

İbn Sînâ felsefesinde suret ve anlamların farklı türleri bulunmaktadır. Hafıza problemi alanına en önemli katkılarından birinin de bu olduğu söylenebilir. Ancak bundan önce suret ve anlam kavramlarının İbn Sînâ'nın eserlerinde daha detaylı bir şekilde nasıl tanımlandığının incelenmesi gerekmektedir.

Suretleri ve anlamları birbirinden ayıran iki temel unsur bulunmaktadır. Birinci ayırım, suretin hem dış duyular hem de iç duyular tarafından idrak edilebilir olması ancak anlamın yalnızca iç duyular tarafından idrak edilebilir olmasıdır.

Suret iç duyu ve dış duyunun beraber idrak ettiği şeydir fakat onu önce dış duyu idrak eder ve iç duyuya iletir. Tıpkı koyunun kurdun suretini, yani şeklini, heyetini ve rengini idrak etmesinde olduğu gibi. Koyunun iç duyusu da onu idrak eder fakat ilk olarak dış duyu idrak eder. Anlam ise nefsin duyulurlardan, ilk olarak dış duyu idrak etmeksizin, idrak ettiği şeydir. Tıpkı koyunun dış duyu idrak etmeden kurttaki karşıtlık anlamını ya da kurttan korkup ondan kaçmasını gerektiren anlamı idrak etmesinde olduğu gibi. O halde, kurdu önce idrak eden dış duyu sonra idrak eden iç duyudur ve bu konuya özgü isim surettir. Dış duyu olmadan iç duyuların idrak ettiği duruma özgü olan isim ise anlamdır.⁹⁰

Duyusal idrak kurdu müşahade edebildiği sürece onun şeklini, heyetini ve rengini de içeren bir şekilde suretini idrak eder. Hayali idrak kurt artık yok olsa dahi onu önceden idrak edilmiş kurt ferdine bağlı bir şekilde, yani onun şeklinde, heyetinde, renginde olan bir kurt sureti hayal edebilir. Vehim ise bunlardan tamamen farklı bir şeyi, kurttaki tehlike arz eden düşmanlık anlamını idrak eder. Bu açıdan vehim hüküm veren bir güç, anlam da bir hükümdür.⁹¹

Suret ve anlam arasındaki ikinci farklılık ise, anlamların maddi olmamalarıyla ilgilidir. Bu durum onların özü itibarıyla maddi olmayan şeyler olduklarına işaret eder: “Çünkü şekil, renk, konum ve bunlara benzer şeyler cismani bir madde olmadan var olamazlar.

⁹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: en-Nefs*, 1.5 43.

⁹¹ Bkz. İbn Sînâ, *En-Necât*, s. 329. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: en-Nefs*, 4.1 166.

Ama iyilik, kötülük, uyum, uyumsuzluk ve bunlara benzer şeyler ise özlerinde maddi olmayan şeylerdir ancak maddi olmak kendilerine ilişebilir.”⁹²

Her ne kadar İbn Sînâ felsefesinde anlamların en bilinen örnekleri iyilik ve kötülük benzeri hükümler olsa da anlamlar yalnızca bunlardan oluşmamaktadır. Tabiatları itibariyle duyulur olup olmamaları açısından anlamlar ikiye ayrılır. “Duyulurlarda algılayamadığımız anlamlara hükmederiz. [Bunlar] ya tabiatları itibariyle duyulur değildirler ya da [tabiatları itibariyle] duyulurdurlar fakat hüküm esnasında onları algılayamayız.”⁹³ Yukarıda işaret edildiği üzere anlamlar duyulur değildir. Ancak bu duyulur olmama durumu vehmin idraki sırasında dış duyular tarafından algılanabilir olup olmamasıyla ilgilidir. Anlamların, tabiatları itibariyle duyulur olup olmamaları ise değişken bir durumdur. Örneğin koyun-kurt örneğinde, koyunun idrak ettiği karşıtlık ve düşmanlık anlamı tabiatı itibariyle de duyulur değildir.⁹⁴ Ancak balı gördüğümüzde tadına bakmadan onun tatlı olduğunu idrak etmemiz “bal tatlıdır” anlamı sayesinde ve bu anlam özü itibariyle duyulur olmasına rağmen o esnada dış duyular tarafından idrak edilebilir bir duyulur değildir.

Tabiatı itibariyle duyulur olan ise sarı bir şey gördüğümüzde onun bal ve tatlı olduğuna hükmetmemize benzer. Çünkü o esnada, duyu bu durumu iletmiyordur. Hükümün kendisi asla duyulur olmamasına o duyulur cinsindendir ve hükümün parçaları duyulur olmasına rağmen [özne] onu o esnada idrak etmemektedir. Sadece bizim kendisiyle hükmettiğimiz ve bazen hata ettiğimiz bir hükümdür.⁹⁵

Burada İbn Sînâ’nın tabiatı itibariyle duyulur olan bir anlamın idrak edildiğini söylemiş olması hafızada depolanan anlamın tatlılık olduğu izlenimini uyandırır. Ancak hafızada depolanmış ve vehim tarafından balı görünce tekrar hatırlanan anlam tatlılık değil *balın tatlı olması* hükmüdür. Hafızada depolanmış olan anlam, bal ve tatlılık suretleri arasındaki bağıdır. 4.1 ve 4.3’teki ifadelerden hareketle bu türdeki anlamları “nispet” olarak adlandırmak mümkündür.

Hayvana bir acı ya da lezzet isabet ettiğinde ya da ona duyusal bir surete bitişik duyusal bir fayda ya da duyusal bir zarar ulaştığında musavvirede o şeyin sureti ile kendisine bitişik şeyin sureti resmolunur, hatırlamada ise aralarındaki nispetin anlamı ve o ikisi hakkındaki hüküm resmolunur.⁹⁶

⁹² İbn Sînâ, *Kitâbu ’ş-Şifâ: en-Nefs*, 2.2. 60.

⁹³ A.g.e, 4.1 166.

⁹⁴ A.g.e, 4.1 166.

⁹⁵ A.g.e, 4.1 166.

⁹⁶ A.g.e, 4.3 184-185.

O halde, hüküm esnasında balı tatmadan onun tatlı olduğunu idrak etmemiz, hayalde depolanmış halde bulunan suretler arasında irtibat kurarak hüküm veren vehim sayesinde. Hafızanın buradaki işlevi ise balın ilk kez idraki esnasında duyulur sarılık suretiyle duyulur tatlılık sureti arasındaki *nispeti* (*nisbet*) depolanmış olmasıdır. Buradan hareketle vehim balın görüntüsünden onun tadını hatırlar. Aynı durum, evin camından dışarıdaki rüzgârı gördüğümüzde dışarının soğuk olduğu hükmünü vermemizde ya da bir köpeğin kesek görünce korkup kaçmasında da görülebilir. O halde özü itibariyle bal da tatlılık da duyulurdur ve hayalde depolanır. Ancak vehmin idraki esnasında “balın tatlı olması” hükmü duyulur değildir. Hafızada daha önce saklanmış bir nispet ile elde edilir.

Üçüncü türdeki anlamlar ise “fiil” türündedir.

Bir surete dair bir nispeti unuttuğunda, sonra bu nispeti tanıdığında onunla kastedilen fiili düşün. Fiili tanıyıp bulduğunda, ona uygun tadı, rengi ve şekli de bilirsin ve sonra ona dair nispet yerleşir. Böylece nispeti alırsın ve hayaldeki surete dair nispet elde edilir ve bu nispet hafızaya yerleşir. Fiil de anlamdan olduğundan onun deposu hafızadır.⁹⁷

İbn Sînâ “fiil de anlamdandır,” şeklinde fiil türünde de bir anlamın olduğuna işaret eder. Bu türdeki anlamlar iki şekilde yorumlanabilir. Birincisi fiil, öznenin bir sureti ya da anlamı ilk kez nasıl elde ettiği, yani *deneyimi* ifade ediyor olabilir. İbn Sînâ’nın kendi verdiği örneği takip edecek olursak, balın tatlı olduğunu hatırlıyor oluşumuzun yanında onun tatlı olduğunu ilk nasıl deneyimlediğimizi de hatırlayabiliriz. Bu nedenle balın tadını unuttuğumuzda yapılacak ilk şey, onu ilk deneyimlediğimiz anı hatırlamaya çalışmak olacaktır. İkinci olarak ise bedensel refleksler kastediliyor olabilir. Örneğin kurdu gören koyun tehlike anlamının yanında kaçması gerektiğini de hatırlar ve içgüdüsel olarak kaçır. Aynı şekilde köpek zil sesini duyduğunda daha önceden alışmış olduğu bir şartlanma ile ağzı sulanmaya başlar. İnsanlar bisiklete uzun süre binmedikten ya da uzun süre yüzmedikten sonra her iki fiili de bir süre denemenin ardından tekrar hatırlar. Bu nedenle fiil türündeki anlamlarla, bedenin bu tür tepkileri de kastediliyor olabilir.

İbn Sînâ bu anlamları elde edildikleri kaynaklar açısından da *ilham* ve *tecrübe* şeklinde ikiye ayırır. İbn Sînâ bununla iki şeye işaret etmiş olmaktadır: Canlı, varlığa geldiği andan itibaren onda var olan anlamlar olduğu gibi sonradan kazanılmış anlamlar da

⁹⁷ A.g.e, 4.1 167-168.

bulunabilir. İlk türdeki anlamlar ilahi rahmetten feyezan eden ilhamlardır ve bunlara örnek olarak İbn Sînâ insanın doğduğu anda nasıl emeceğini bilmesi ya da gözüne bir şey kaçtığında gözünü kapatmasını örnek verir.⁹⁸ İkinci türdeki anlamlar ise tecrübelerdir. Bunlar idrak edilerek sonradan elde edilmiş ve depolanmış anlamlardır. Bu tür anlamlar bir kere idrak edildikten sonra mütehayyile, vehim, hayal ve hafıza güçlerinin tümünün ortaklığıyla gerçekleşen bir süreç sayesinde yeni bir idrak gerekmeksizin hatırlanır:

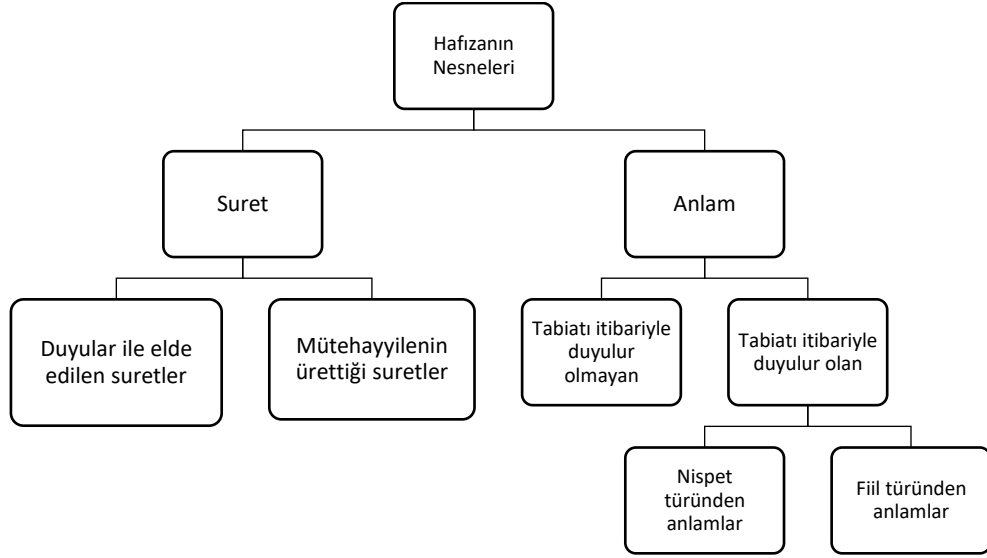
Vehmin tecrübe gibi bir şey sebebiyle olan başka bir kısmı daha vardır. Şöyle ki hayvana bir acı ya da lezzet isabet ettiğinde ya da ona duyuşsal bir surete bitişik duyuşsal bir fayda ya da duyuşsal bir zarar ulaştığında musavvirede o şeyin sureti ile kendisine bitişik şeyin sureti resmolunur, hatırlamada ise aralarındaki nispetin anlamı ve o ikisi hakkındaki hüküm resmolunur. Zira hatırlama zatı ve tabiatı gereği buna ulaşır. Mütehayyile için bu suret dışarıdan parlayıp görüldüğünde musavviredeki şeyle birlikte o surete bitişik olan faydalı ya da zararlı anlamlar, özetle hatırlamadaki anlam, mütehayyile gücünün tabiatındaki intikal etme ve geri getirme aracılığıyla hareket ederler ve böylece vehim onların hepsini birlikte algılar ve o suretle birlikte olan anlamı görür.⁹⁹

Örneğin ilk kez çay içen ve yanan bir çocuk bunun acı ve sıcak olduğunu da idrak eder. Çay suretinin yanında duyulur sıcaklık sureti ve ikisi arasındaki nispet yani “çayın sıcak olması hükmü” hafızada depolanır. Ayrıca hafıza çayı *içme* deneyimini de depolar. Daha sonra çayı sadece görmesine rağmen çocuk onu daha önce *içtiğini* ve *sıcak* olduğunu hatırlar. Çay sureti ile sıcaklık sureti hayalde, ikisi arasındaki çayın sıcak olması hükmü (*anlam*) ve çayı önceden içtiği ya da çayın nasıl içileceği (*fiil*) hafızada depolanır.

Sonuç olarak anlamlar, özünde duyulur olmayan iyi, kötü, tehlike vesaire türünden, özünde duyulur olup algı sırasında duyulur olmayan nispet türünden ve yine özünde duyulur olup algı sırasında duyulur olmayan fiil türünden olmak üzere üç türdedir. (Şekil 1)

⁹⁸ A.g.e, 4.3 183-184.

⁹⁹ A.g.e, 4.3 184-185.



Şekil 1. Hafızanın Nesneleri

İbn Sînâ, anlam kavramı ve bu kavram dahiline giren açıklamaları ile hafızanın doğrudan nesneleri olan temsilleri kayda değer bir genişletmeye uğratmıştır. İbn Sînâ'nın anlamlar kadar derin olmamakla birlikte suretler için de üç türden bahsettiği söylenebilir. Bunlar, hariçteki nesnelerde bilfiil bulunan suretleri temsil eden *duyulur suretler*, mütehayyilenin üretmiş olduğu *hayali suretler* ve her iki gruba da dahil olmayan geometrik şekiller gibi *akledilir suretler*dir. Bunların ilk ikisi hayalde depolanırken üçüncü türdeki suretlerin durumu daha karışıktır.

Musavvire gücü duyudan alınmış olmayan şeyleri de depolar. Zira müfekkire gücü birleştirme (*terkip*) ve ayrıştırma (*tahlil*) yoluyla musavvire gücündeki suretler üzerinde, o suretler müfekkire gücünün konuları oldukları için, tasarrufta bulunabilir. Dolayısıyla o suretlerden birisi birleştirildiği ya da ayrıştırıldığı zaman onları musavvirede muhafaza etmek mümkün olur. Çünkü musavvire gücünün bu suretlerin deposu olması, bu suretlerin bir şeye nispet edilmiş ve dışarıdan ya da içeriden gelmiş olmaları açısından değildir, aksine musavvire gücü, ancak soyutlamanın bu türüyle olması açısından bu suretin deposudur.¹⁰⁰

Birinci türdeki suretler gerçekte var olan nesnelerin duyular tarafından soyutlanarak idrak edilmesi sonucu oluşan temsillerdir. Arkadaşlarımızı, eşyalarımızı, evcil hayvanlarımızı ve daha pek çok şeyi hatırlamamız bu suretler aracılığıyla gerçekleşir. İkinci türdeki suretler ise gerçekte var olması mümkün olmayan, mütehayyile/müfekkire gücümüzün ürünü olan suretlerdir. Ejderha, anka, pegasus gibi

¹⁰⁰ A.g.e, 4.2 169-170.

varlıklar gerçekte var olmamakla birlikte bu isimleri duyduğumuzda ne olduklarını hatırlamamız mütehayyile/müfekkire tarafından üretilmiş suretlerin hayalde saklanması sayesindedir.

Üçüncü türdeki suretler ise hafıza ve hayalin konusu değildir. *Akledilir suretler* olarak isimlendirilen bu suretler ya aklın nesnelerdeki sureti tam bir soyutlama ile idrak etmesi sonucu oluşurlar ya da geometrik şekiller gibi hariçteki nesnelerde bulunmayan suretlerin idrak edilmesi sonucu oluşurlar. Örneğin, Zeyd'deki insanlık sureti, elmadaki elmalık sureti gibi türsel suretler akıl tarafından soyutlandığında bunlar artık akledilir suretlerdir. Türün bir ferdine kıyasla idrak edilmezler, aksine türün tüm fertlerine yüklenebilecek şekilde idrak edilirler. Ayrıca, Zeyd'deki insanlık sureti ile ondan soyutlayarak idrak ettiğimiz insanlık sureti aynıdır. Madde ile birlikte bir cevher olarak bulunan suret ile akılda onun temsili olarak resmedilen suret arasındaki tek fark varlık tarzı bakımındandır.¹⁰¹ Maddedeki türsel sureti temsil eden bu akledilir suretlerin bir deposu olması ise imkansızdır:

Fakat sana beyan edildiği gibi akledilirleri resmeden cevher ne cismanidir ne de bölünür. Bu nedenle onda tasarruf edici ya da depo gibi olan bir şey bulunmaz. Onun mutasarrıf gibi olması, cisimlerden bir şey olması ve kuvvelerinin depo gibi olması uygun değildir. Çünkü akledilirler cisimde resm olunmazlar. Bu nedenle geriye, akledilir suretlerin zatı gereği kendisinde bulunduğu şeyin bizim cevherimiz dışında bir şey olması kalır ki bu da bilfiil akli bir cevherdir.¹⁰²

Akledilir suretlerin bulunduğu şeyin bilfiil akli bir cevher olması pek çok kişi tarafından İbn Sînâ sisteminde faal aklın akledilirlerin deposu olduğu şeklinde yorumlanmıştır.¹⁰³ Ancak bu ifadeyi, faal aklın akledilirlerin deposu olduğu şeklinde değil de onların sebebi olduğu şeklinde yorumlamak, özellikle İbn Sînâ'nın sudur ilkeleri açısından daha yerinde olacaktır. Zira İbn Sînâ'nın faal akli bir depo olarak

¹⁰¹ İbrahim H. Üçer, "Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ'ya Göre İnsani Nefste Bilen-Bilinen Özdeşliği Sorunu," *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4, s. 2 (Nisan 2018): 41.

¹⁰² İbn Sînâ, *el-işârât ve't-tenbîhât*, 245-246; bkz. *İşaretler ve Tembihler*, 148.

¹⁰³ İbn Sînâ'nın, Faal Akli akledilirlerin depolanması problemini çözmek için ortaya attığını iddia eden Gutas, İbn Sînâ'nın bu probleme dair görüşünü şu şekilde özetler: Akledilirler insan bedeninde depolanamaz çünkü maddi değillerdir, insan aklında depolanamaz çünkü bu durumda insan sürekli onları düşünüyor olurdu ama hakikatte durum böyle değildir, tek başlarına bir varlıkları da olamaz çünkü bu Platoncu idealar sistemidir ve İbn Sînâ'ya göre böyle bir sistem imkansızdır, o halde Faal Akılda depolanmalıdır. Dimitri Gutas, "The Empiricism of Avicenna," *Oriens* 40, s. 2 (2012): 411.

düşünmüş olması onu Platon'un idealar teorisinin bir takipçisi haline getirir. Ancak durum böyle değildir.

Faal akıl türsel suretler deposu değildir. İnsan, at, kedi, ardıç ve toprak gibi canlı, bitki ve maden türleri Faal akılda türleri oluşmuş bağımsız akledilirler şeklinde bulunmaz. Dolayısıyla Faal akıl ardıç ağacının maddesine ardıçlık türsel suretini verirken, kendisinde bulunan ardıçlık anlamını aklederek onu feyzetmez. Diğer akıllar nasıl ki kendi altlarındaki akıllı feyzederken, eserleri olan bu aklın kendilerinde bulunan bir makulünü değil bizatihi kendi zatlarını aklederek feyzediyorlarsa; buna benzer şekilde Faal Akıl da kendi altındaki türsel suretleri feyzederken bu türsel suretleri değil kendi zatını aklederek onları varlığa getirir.¹⁰⁴

Buna göre, faal akıl sudur sistemindeki diğer akıllar gibi kendi altındakileri var ederken onları değil zatını düşünür. Bu nedenle de türsel suretlerin tek tek kendisinde bulunuyor olması mümkün değildir. Kendi zatını düşünmesi sonucu bunlar ayaltı alemde madde ve cismani surette meydana gelerek nesneleri oluşturur. İnsanların düşüncesinin nesnesi olan akledilirler bu nedenle bir depoda bulunamazlar.

İbn Sînâ'nın akledilir ve duyulur arasında yapmış olduğu bu ayrım, her ne kadar akledilirleri hafıza alanının dışına taşıyor olsa da önemli bir ayrımdır. Çünkü İbn Sînâ bu ayrımla akledilirlerin ve duyulurların aynı hafıza türü tarafından depolanıp hatırlanamayacağını tespit etmiştir. Sonraları akledilirler ve duyulurların birbirinden bu kadar keskince ayrılması eleştirilmiş olsa dahi, hafıza alanında anılar ve olgulara dair ayrı hafıza türlerinin olması gerektiği modern literatürde tekrar canlanmıştır. 1972'de Tulving, *anlamsal (semantik)* belleğin karşısında *anısalsal (epizodik)* bellekten söz ederek uzun süreli belleği ikiye ayırmıştır. *Anısalsal bellek*, olay ve parçaları ve bunlar arasındaki zamansal ve mekânsal ilişkileri tarihsel olarak alır ve her zaman otobiyografik bir referansla depolar. *Anlamsal bellek* ise, kişideki kelimeler, semboller, kurallar, formüller ve tüm bunlar arasındaki ilişkileri organize bir şekilde depolayan bellektir.¹⁰⁵ Örneğin dün gittiğimiz yerleri, konuştuğumuz kişileri hatırlamamız anısalsal bellek aracılığıyla gerçekleşirken, İstanbul'un 1453'te Osmanlı İmparatoru tarafından fethedildiğini, Aristoteles'in bir Antik Yunan filozofu olduğunu hatırlamamız

¹⁰⁴ Bkz. İbrahim H. Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 365

¹⁰⁵ Bkz. Endel Tulving. "Episodic and Semantic Memory," *Organization of Memory*, ed. E. Tulving ve Wayne Donaldson (New York: Academic Press, 1972), 385-386.

anlamsal bellek aracılığıyla gerçekleşir. Matematiksel gerçekleri, formülleri hatırlayan bellek türü de budur.

İbn Sînâ, iç duyular sisteminde iki farklı hafıza türünün olması sonucu ortaya çıkan iki tür temsili kendi içinde de sınıflandırarak hafızanın nesneleri alanını çeşitlendirmiştir. Ancak kendi felsefesinin temel ilkeleri nedeniyle aklın nesnelerini hafıza problemi alanının dışında tutar. Modern hafıza çalışmaları ise fiiller, bedensel refleksler, şartlı refleksler, duygular, otobiyografik anılar, olgular için ayrı hafıza türlerinden bahsetmekle birlikte hepsinin engram aracılığıyla temsil edildiğini savunur. Bu durum Aristoteles'in *phantasma* kavramında derin dönüşümlerin gerçekleştiğini düşündürerek İbn Sînâ'nın anlam kavramının hafıza problemi açısından taşıdığı önemin göz ardı edilmesine sebep olur. İbn Sînâcı felsefe duyu ve akıl, tikel ve tümel, maddi olan ve olmayan arasında keskin ayrımları kabul eden bir sistemdir. Bu nedenle bu sistem içerisinde, hafızanın doğrudan nesnelere dair daha kapsamlı bir açıklama yapılabilmesi için yalnızca suret, ya da Aristoteles'te olduğu şekliyle imge, yeterli olmamaktadır. Zira, sistem maddi tatlılık ya da kurt sureti ile, maddi olmayan duygular, hükümler ve fiillerin aynı kavram ile karşılanmasına elverişli değildir. Sistem buna elverişli olmadığı için tikel ve tümel, madde ve madde olmayan arasında orta bir yerde bulunan anlamlar hafızanın nesnelerini genişletmek açısından İbn Sînâcı sistemde kurtarıcı niteliğindedir.

BÖLÜM III: HATIRLAMA TEORİSİ

Hafıza ile ilgili son problem *hafıza-akla getirme problemidir*. Bu problem hafızanın işleyişiyle ilgili temel kavramların belirlenmesini ve hatırlamanın nasıl gerçekleştiğinin açıklanmasını içerir. Zira, hafıza-akla getirme problemi İbn Sînâ'nın sistemindeki *zîkr* ve *tezekkür* şeklinde karşımıza çıkan iki farklı hafıza fiilinin ayrıştırılmasıyla ilgilidir. Her iki fiilin nasıl gerçekleştiğinin incelenmesi, hatırlamanın öğrenmeden ne ölçüde ayrıştığının incelenmesini de beraberinde getirir. Hatırlamanın açıklanmasında en önemli faktörlerden biri de *çağırışım zinciri* metodudur. Ancak çağırışım zinciri Aristoteles ve İbn Sînâ'da benzer şekilde açıklansa da aynı amaçla kullanılmamaktadır. Aristoteles çağırışım zincirini *anamnēsis* ve *mnēmoneuein* kavramlarını ayrıştırmada kullanırken, İbn Sînâ hem *zîkr* hem *tezekkür* kavramlarını çağırışım zinciri ile birlikte açıklar.

Bu bölümde öncelikle hatırlama ile ilgili kavramlar ve bu kavramların birbiriyle benzeştikleri ve ayrıldıkları noktalar incelenecek, ardından çağırışım zinciri metodu üzerinden hatırlamanın nasıl gerçekleştiği açıklanacaktır.

3.1. Zîkr, Tezekkür ve Taallum

Sırasıyla hatırlama, akla getirme ve öğrenme olarak çevirebileceğimiz *zîkr*, *tezekkür* ve *taallum* kavramlarının tanımlanmasına dair ilk girişimlere Platon'un eserlerinde rastlanır. Platon, *Theaetius* 'te hafıza ile ilgili iki teori öne sürer. İlki, İlki, daha sonra idrak sürecini ve hafızanın suretlerinin nasıl oluştuğunu açıklamada Aristoteles tarafından da kullanılmış olan *balmumu teorisi*dir. Mnemosyne'in herkese bahşettiği balmumu tabletlerine benzer şeylerin var olduğunu öne süren teori, algı ve düşünce sonucu bu tabletlerde mührün balmumunda bıraktığı izler gibi izler oluştuğunu ve bunların görüntüsü tablette kaldığı sürece *akılda olup bilindiklerini*, ancak silindiklerinde *unutulup hiç bilinmediklerini* ifade eder.¹⁰⁶ İkinci teori olan kuş kafesi teorisi ise, sahip olma ve elinde tutma kelimeleri arasındaki farkın altını çizerek

¹⁰⁶ Platon, *Theaetius*, 191d-191e.

herkeste bulunan bir kuş kafesi olduğunu ileri sürer. Kafes, balmumu gibi hafızayı kuşlar da izler gibi bilgiyi temsil etmektedir. Bir kimse bu kuşları sürekli eline alıp tutmaz ama istediğinde istediği kuşu eline alıp tutma şansı vardır çünkü kuşların tümünün sahibidir.¹⁰⁷ Bu durum bilgiye sahip olmakla birlikte onun neden bilinmediğinin açıklamasıdır. Bu açıklama aynı zamanda bilginin imkanını açıklayan ve öğrenmeyi hatırlamak ile eş anlamlı hale getiren *Menon* diyalogu ile paralellik gösterir. *Menon* diyalogunda dile getirilen bilmenin imkânı problemine göre, kişi hiç bilmediği bir şeyi hiç bilmediği için onu arayıp öğrenme ihtiyacı duymaz. Bildiği şeyi ise zaten bilmekte olduğu için öğrenme ihtiyacı yoktur. Bu nedenle bilmek imkânsız hale gelir. Sokrates buna nefsin, ölümsüz olduğu için, her şeyi her daim bildiğini ancak insanın bunun bilincinde olmadığını, öğrenmenin bu bilince varmak olduğunu söyleyerek cevap verir. Bu açıklamasını da “aramak ve öğrenmek hatırlamaktır [Gr: *anamnēsis*]”¹⁰⁸ iddiası ile sonlandırır. Platon her ne kadar hatırlamak (Gr: *mnēmoneuein*, İng: *remembering*) , akla getirmek (Gr: *anamnēsis*, İng: *recollection*) ve öğrenmek (Gr: *manthanousin*, İng: *learning*) kavramlarını birbirine yakınlaştırmış hatta aralarında bir ayrım bırakmamış olsa da bu iddiası nedeniyle tarihte bilinçli ve bilinçsiz olma hali arasında ayrım yapan ilk kişi olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁹ Sonuç olarak, üç kavram da eş anlamlı bir şekilde sahip olunan bilginin ele geçirilerek sahip olunduğunun bilincine varma durumu olarak tanımlanabilir.

Platon’un kavramları bu şekilde yakınlaştırması *hafıza-akla getirme probleminin* başlangıcını oluşturur. Aristoteles, hafıza ile ilgili açıklamalarında hatırlama, akla getirme ve öğrenme kavramlarını birbirinden ayırmak üzerine yoğunlaşır. Hatırlamak, “imgenin ait olduğu şeyin temsili olarak alınmış bir imgeye sahip olmak [*heksis*],”¹¹⁰ akla getirmek, “maddi bir yapıda bir imge *aramaktır*.”¹¹¹ Buradan hareketle, hatırlamak için geçmişteki bir verinin aranmasına ihtiyaç olmadığı söylenebilir, çünkü zaten el altındadır.¹¹² Başka bir açıdan, hatırlama ve akla getirme hatırdaki tutma ve bir

¹⁰⁷ A.g.e, 198d.

¹⁰⁸ Platon, *Menon*, çev. Özlem Bayoğlu (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 81d, 45.

¹⁰⁹ Sophie-Grace Chappell, “Plato,” *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*, ed. Sven Bernecker ve Kourken Michaelian (New York: Routledge, 2017), 387.

¹¹⁰ Aristoteles, *De Memoria*, 451a15-16

¹¹¹ A.g.e, 453a15.

¹¹² Bkz. King, *Aristotle and Plotinus on Memory*, 94: “Hafıza ve akla getirmenin her ikisinde de önceki idraklerle muhatabızdır. Aralarındaki fark ise şurada yatmaktadır; salt hafıza söz

veriyi tekrar çağırma şeklinde de ayrılabilir.¹¹³ Ayrıca, her ikisi de hem nefse hem de nefis aracılığıyla bedene bağlı olmakla birlikte, hatırlama duyusal kısma, akla getirme düşünen kısma aittir. Bu nedenle hatırlama zamanı idrak edebilen tüm canlılara aitken, akla getirme yalnızca düşünebilen insana aittir.¹¹⁴ Aristoteles, bu noktaya, yani akla getirmenin akli bir yetenek olduğuna dikkat çekmek için, onu kıyasa (Gr: *sullogismós*) benzetir.¹¹⁵ Her ikisi de arayış ve kıyas yöntemlerini kullanan akla getirme ve öğrenme arasındaki fark ise ilkinde öznenin başlangıç noktasından peşinde olduğu şeye doğru hareketini kendi kendine başlatması, ikincisinde ise bu harekete başka birinin, örneğin bir öğretmenin yardımı ile başlamasıdır.¹¹⁶ Neticede, hatırlamak pasif bir şekilde imgeleri görüntüleme yeteneği,¹¹⁷ akla getirme öznenin kendi kendisine gerçekleştirdiği bir imge arayışı, öğrenme ise dışarıdan bir yardım ile gerçekleşen bir şekilde bir bilginin ilk kez ya da tekrardan elde edilmesidir.

İbn Sînâ'nın ise, bu üç kavrama dair derinlemesine bir açıklamaya bir tek *Kitâbu's-Şifâ: en-Nefs*'te girdiği görülmektedir. Diğer eserlerinin hiçbirinde *zıkr* ve *tezekkür* ayrımı üzerinde durmamıştır. *Kitâbu's-Şifâ: en-Nefs*'te üç kavramı birbirinden ayırırken Aristoteles'ten ayrıldığı iki temel mesele olduğu görülür. İlk olarak İbn Sînâ akla getirmeyi (Ar: *et-tezekkür*) kıyasa benzetmez. Aksine akla getirme ve öğrenme (Ar: *et-taallum*) arasındaki temel farkı ifade ederken öğrenmenin, kıyas (Ar: *el-kıyâs*) ve tanım (Ar: *el-ḥad*) ile gerçekleştiğini ve bu nedenle nesnel olduğunu belirtir.¹¹⁸ Bilinenden bilinmeyene gerçekleşen bu keşif sürecinde hangi nedenlerin hangi sonuçlara götüreceği herkes için aynıdır. Ancak, örneğin bir kitaptan hareketle o kitabı okutan öğretmeni *aklına getiren* bir özne için bu durum ona hastır. Aynı kitabın herkesi aynı öğretmene götürmesi olanaksızdır.¹¹⁹

konusu olduğunda idrak zaten el altındadır. Örneğin Socrates Theatetus'u bir araştırma olmadan hatırladığını söyleyebilir. Ancak bu hafıza el altında değilse, akla getirme tarafından ele geçirilmelidir.”

¹¹³ Chappell, “Aristotle,” *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*, 399.

¹¹⁴ Aristoteles, *De Memoria*, 453a12-14 ve 453a6-8.

¹¹⁵ A.g.e, 453a10.

¹¹⁶ A.g.e, 452a4-6.

¹¹⁷ De Memoria üzerine yapılan çalışmaların bir kısmı hatırlamayı da aktif olarak açıklamaktadır. Ancak bu çalışmada Bloch'un hatırlamayı pasif akla getirmeyi aktif olarak açıkladığı yorumu tercih edilmiştir. Bu yorumun detaylı temellendirmesi için bkz. Bloch, *Aristotle on Memory and Recollection*, 72.

¹¹⁸ *Kitâbu's-Şifâ: en-Nefs*, 4.3 186.

¹¹⁹ A.g.e, 4.3 186.

İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten ayrıldığı ikinci husus, hatırlamayı da (Ar: *ez-zikr*) akla getirme gibi aktif bir süreç olarak açıklamasıdır. Bu nedenle, hatırlama ve akla getirmeyi birbirinden ayıran farklı açıklamalar öne sürer. İlk olarak akla getirmede kaybolmuş bir şeyin geri getirilmesi söz konusudur ve yalnızca akıl bir şeyin sonradan kaybolduğu çıkarımında bulunabilir.¹²⁰ İkinci olarak, *şevk* ve *talep* akla getirmeyi önceler: “O halde diğer hayvanlar hatırlarsa hatırlar, fakat hatırlamazlar ise hatırlamaya iştiaak duymazlar ve bunu akıllarına getirmezler, aksine bu şevk ve talep insana özgüdür.”¹²¹ Bir diğer ifade ile, hatırlamanın tepkisel bir şekilde, akla getirmenin iradi bir şekilde gerçekleştiği söylenebilir. İnsanlar her ikisini de gerçekleştirebilmektedirler. Ancak hayvanlar sadece hatırlama yetisine sahiptirler. Bu nedenle, Aristoteles felsefesi açısından *hatırlama* ve *akla getirmenin* iki farklı hatırlama biçimi olduğu kesin olarak söylenememesine rağmen İbn Sînâ felsefesi için böyle bir yorumda bulunmak mümkündür. İbn Sînâ'nın anlamın türlerine verdiği örnekleri ele alacak olursak, bir bebeğin doğduğunda nasıl emeceğini bilmesi, insanların gözlerine bir şey kaçmaları durumunda gözlerini kırpmaları, bir köpeğin kesekten korkması, koyunun kurttan kaçması durumları tepkisel bir şekilde gerçekleştiği, bir talep üzerine başlamadığı için *zikr* olarak kabul edilebilir. Ancak bir kitaptan hareketle bir öğretmenin hatırlanması örneği ise bilinçli bir şekilde kitabı okutan öğretmeni arayıp bulmakla ilgili olduğu için *tezekkürdür*.

Bugün benzer şekilde, bilinçli ve bilinçsiz hatırlama arasında bir ayrım mevcuttur. 1988'de Squire ve Zola-Morgan tarafından yapılan *açık* ve *örtük bellek* ayrımına göre duygular, bisiklete binmek gibi motor becerileri ya da İbn Sînâ'nın bahsetmiş olduğu göz kırpmak gibi refleksler, *örtük bellek* adı verilen ve “bilinçli bir hatırlama olmayıp, yalnızca eylem esnasında ulaşılabilir”¹²² olan hafıza türüne aittir. *Açık bellek* ise anısal ve anlamsal bellek dediğimiz bilinçli bir şekilde hatırlanabilen verilerin depolandığı bellek türüdür.

Netice olarak, hatırlama ve akla getirmeyi ikincisinin bir arayış olması üzerinden ayıran Aristoteles, bu nedenle çağrışım metodunu akla getirmenin bir yöntemi olarak

¹²⁰ A.g.e, 4.3 185.

¹²¹ A.g.e, 4.3 185.

¹²² L. R. Squire ve S. Zola-Morgan, “Memory: Brain Systems and Behavior,” *Trends in Neurosciences* 11 (1988), 171.

kabul eder. İbn Sînâ ise hem *zikri* hem *tezekkürü* çağrışım zincirini kullanan iki farklı hatırlama türü olarak açıklar.

3.2.Suretlerden Anamlara, Anamlardan Suretlere: Çağrışım Zinciri Metodu

İlk kez John Locke tarafından bir terim olarak kullanılmış olan çağrışım zinciri (İng: *association of ideas*) “zihnin dünyayı, temel olayları birbirine bağlayarak öğrendiğini ve çözümlediğini”¹²³ ifade eder. Aristoteles felsefesinde ise akla getirmeyi hatırlamadan ayıran bir unsur olarak ortaya çıkar. Aristoteles bunu önce “akla getirme fiili doğası gereği bir değişikliğin başka bir değişikliğin peşi sıra ortaya çıkmasıyla meydana gelir”¹²⁴ şeklinde ve daha sonra da “tam olarak bu yüzden şu anki düşüncelerimizden ya da başka bir şeyden başlayarak, ondan benzerine ya da zıttına ya da komşu olanına doğru peşi sıra geleni kovalarız”¹²⁵ şeklinde açıklar. Çağrışım zinciri isim olarak doğrudan dile getirilmemiş olmakla birlikte pek çok ikincil kaynak özellikle *De Memoria* 451b19-20’yi bu şekilde yorumlamakta ve Aristoteles’in burada Platon’un *Phaedo*’daki ifadelerini¹²⁶ takip ettiğine inanmaktadır.¹²⁷

Çağrışım zinciriyle akla getirmenin en ideal yolu bir başlangıç noktasına, özellikle orta bir başlangıç noktasına sahip olmaktır.

Genelde, belirli bir anda kişi akla getiremez, ama aradığı zaman getirebilir ve aradığı şeyi bulur. Bu o pek çok değişikliğe uğradığında gerçekleşir, ta ki peşi sıra başka bir şeyin takip edeceği bir değişim geçirene dek. Çünkü çağırarak değişimi başlatacak yapıda olmaktır ve bunun daha önce de belirtildiği gibi kendi içinde, kendi sahip olduğu değişimler nedeniyle

¹²³ Yadin Dudai, “Associative Learning,” *Memory from A to Z: Keywords, Concepts and Beyond*, 20.

¹²⁴ Aristoteles, *De Memoria*, 451b10-11. Burada “değişim (Gr: *kinesis*)” ile Aristoteles büyük ihtimalle imgeleri (Gr: *phantasma*, Ar: *sûret*) kastetmektedir bkz. Sorabji, *Aristotle on Memory*, 93.

¹²⁵ A.g.e, 451b19-20.

¹²⁶ Platon, *Phaedo*, çev. David Gallop (Oxford: Clarendon Press, 2002), 73d: “Şimdi, bir lira ya da pelerin ya da sevdiklerinin kullanmaya alıştığı bir şeyi ne zaman görseler aşıklara ne olduğunu bilirsin: lirayı tanırlar ve akıllarında o liranın ait olduğu çocuğun formu belirir, öyle değil mi? Bu da akla getirmedir. Aynı şekilde, Simmias’ı gören biri genelde Kebes’i hatırlar ve bunun gibi daha pek çok durum vardır”

¹²⁷ Bkz. Sorabji, *Aristotle on Memory*, 97; W.D. Ross, *Aristotle: The Sixth Edition*, (New York: Routledge, 1995), 150; Coleman, *Ancient and Medieval Memories*, 23-24.

olması gerekir. Ama yine de kişinin bir başlangıç noktası olmalıdır. Bu nedenle insanlar bazı noktalardan başlayarak akla getirirler. Bunun nedeni, insanların bir şeyden diğerine gitmesidir. Örneğin, biri sütten beyaza, beyazdan havaya, bundan sıvıya gider ve böylece aradığı mevsim olan sonbaharı çağırır.¹²⁸

Bu pasajda “çağırma” (Gr: *memnêsthai*) kelimesi Aristoteles’in hatırlama teorisi bağlamında yeni bir kavram olarak ortaya çıkar. Çağırma “değişimi başlatacak yapıda olmak”¹²⁹ demektir. Akla getirme başlangıç noktasına sahip olan bir süreç olarak tanımlandığına göre çağırma da bu sürecin gerçekleşebileceği doğru yapıya sahip olmaktır. Yani “kişinin, onu daha önce deneyimlediği, öğrendiği ya da düşündüğü bir şeye doğru hareket ettirecek potansiyelde bir nesneye (=imge) sahip olduğu dinamik bir durum”¹³⁰ şeklinde anlaşılabilir. Örneğin ABΓΔΕΖΗΘ şeklinde temsil edilen şeyleri düşünen biri, Δ’yi akla getirmeye çalışıyorsa, yani aradığı şey Δ’nin temsil ettiği şey ise, başlangıç noktası Γ olmalıdır. Γ ona Δ’yi çağıracaktır.¹³¹

Çağırma zincirini kendi sisteminde devam ettiren İbn Sînâ ise onu hem hatırlamayı hem akla getirmeyi açıklamada kullanır. Onun hatırlama teorisi ile ilgili söylenebilecek en önemli ilkelerden birisi, hatırlamanın yalnızca hafıza gücü tarafından değil, tüm iç duyular tarafından gerçekleştirildiğidir. Hafızayı “kendisinde bulunanı koruması bakımından hafıza, onları geri getirme yatkınlığının hızından dolayı mütezekkire”¹³² şeklinde isimlendirirken *istidâd* (yatkınlık) kelimesini kullanmış olması, hatırlama sürecinin yalnızca hafıza gücü tarafından gerçekleştirilmediğine işaret ediyor olabilir.

[Hatırlama] vehim, mütehayyile gücüne yönelip hayalde bulunan suretleri bir bir sergilemeye başladığı zaman gerçekleşir ki böylece bu suretlerin [ait oldukları] şeyleri müşahade ediyor gibi olur. Ayrıca, vehimdeki görüntüsü iptal olan anlamıyla birlikte idrak edilmiş olan suret vehimde görüldüğü zaman, anlam dışarıdan görünür gibi olur ve hafıza gücü onu kendisinde önceden olduğu gibi var kılar. Böylece hatırlanır. Bazen bu gidiş anlamdan suretedir. Bu durumda hatırlanmak istenen hafıza deposundakilerle ilişkili olmaz, hayal deposundakilerle ilişkili olur. Suretin tekrar elde edilmesi ya hafızadaki bu anlamlara dönüş şeklindedir, bu durumda anlam suretin görüntüsüne ihtiyaç duyar ve böylece hayalde olan şeyin nispeti ikinci kez elde edilir; ya da duyulara dönüş şeklindedir. Birincisine örnek olarak bir surete dair bir nispeti unuttuğunda, sonra bu nispeti tanıdığında onunla kastedilen

¹²⁸ Aristoteles, *De Memoria* 452a6-17

¹²⁹ A.g.e, 452a10-12.

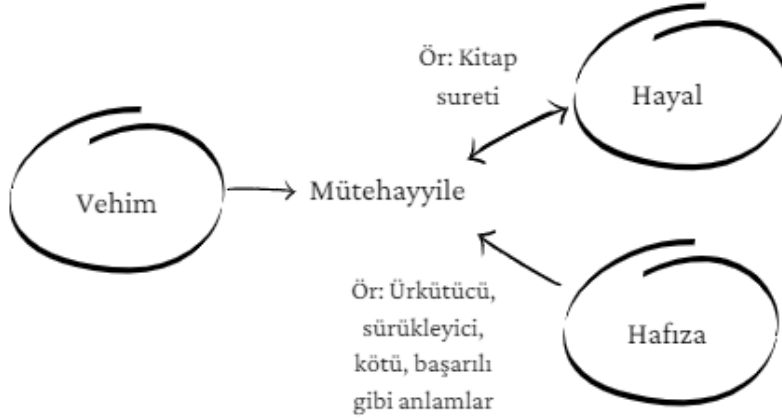
¹³⁰ Bloch, *Aristotle on Memory and Recollection*, 88. Çoğu *De Memoria* tercümesi *memnêsthai* ve *mnēmoneuein*’i eş anlamlı kabul ederek her ikisini de hatırlamak (İng: *remembering*) şeklinde çevirir. Ancak önemli bir istisna olan Bloch, *memnêsthai*’i “çağırma” (İng: *recalling*) şeklinde çevirmeyi tercih etmiş ve onu “değişim potansiyeli” olarak tanımlamıştır.

¹³¹ Aristoteles, *De Memoria* 452a17-28.

¹³² İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: en-Nefs*, 4.1 167.

fiili düşün. Fiili tanıyıp bulduğunda, ona uygun tadı, rengi ve şekli de bilirsin ve sonra ona dair nispet yerleşir. Böylece nispeti alırsın ve hayaldeki surete dair nispet elde edilir ve bu nispet hafızaya yerleşir. Fiil de anlamdan olduğundan onun deposu hafızadır. Ama bu senin için yeterli olmazsa duyu sana şeyin suretini verir ve bu hayalde tekrar kurulmuş olur ve ona dair nispet de elde edilir.¹³³

Burada İbn Sînâ suretten hareketle anlamın hatırlanması ya da anlamdan hareketle suretin hatırlanması şeklinde hatırlamanın iki yönlü gerçekleşebileceğinden söz etmiştir. İlk dikkati çeken husus, hatırlama sürecini başlatan duyunun vehim gücü olmasıdır. Vehim, mütehayyile gücünü harekete geçirir ve mütehayyile hayaldeki suretleri sergilemeye başlar.¹³⁴ Hafıza da bu suretlere ait kendisindeki anlamların bulunup geri gönderilmesini üstlenir. Böylece suretlerden anlamlara doğru hatırlama gerçekleşir. Örneğin, bir kitabın suretini, tekrar müşahade eden birini varsayalım. Bu kitabın hayali sureti ile karşılaşan özne ona dair kendisindeki anlamların peşine düşer. Hafıza, kitaba dair depolamış olduğu ürkütücü, sürükleyici, güzel, kötü, başarılı, başarısız gibi anlamları bularak gönderir. Böylece kişi o kitabı ilk okuduğunda edindiği anlamları hatırlar.



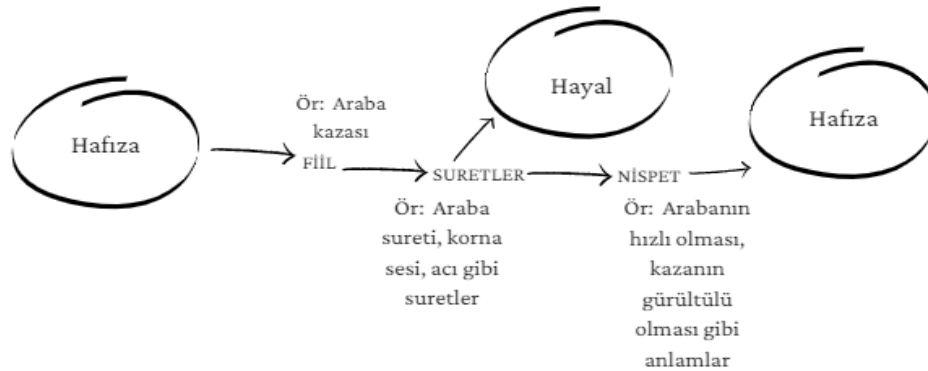
Şekil 2. Suretlerden Anamlara Hatırlama

İkinci tür hatırlama ise anlamlardan suretlere doğru gerçekleşir. Bu hatırlama süreci bir öncekine göre daha karmaşık görünmektedir. Bir anlama dair sureti hatırlamak için

¹³³ A.g.e, 4.1 167-168.

¹³⁴ İç duyular sisteminde mütehayyile, akıl ya da vehim tarafından kontrol edilebilmektedir. Vehmin kontrolünde olmasına referansla mütehayyile, aklın kontrolünde olmasına referansla müfekkire olarak isimlendirilmesi de bu yüzedendir. Bkz. İbn Sînâ, *el-işârât ve't-tenbîhât*, 240.

önce yine bir anlam olan fiili hatırlamak gerekmektedir. Fiil anlamı, ait olduğu suretleri çağrıştırmaya başlayacak ve özne de bu suretlerle ilk elinde olan anlam arasındaki ilişkiyi, yani nispeti de hatırlamış olacaktır. Örneğin, geçirdiği bir araba kazasındaki arabayı hatırlamak isteyen birinin yapması gereken şey fiili düşünmektir. Bu durumda fiil araba kazası deneyimi olarak kabul edilebilir. Kaza anını düşünmeye başlamasıyla, o zaman elde ettiği korna sesi, araba, hız, gibi suretler bir bir hatırlanmaya başlanır. Bu esnada, nispet de yani arabanın hızlı olması, kazanın gürültülü olması gibi söz konusu deneyimle ilgili farklı suretler arasındaki bağlantılar da tekrar hatırlanır. Böylece fiil türündeki anlamdan (araba kazası) hatırlanmak istenen araba sureti hatırlanmış olur. Eğer bu şekilde hatırlama gerçekleşmez ise, İbn Sînâ yapılacak şeyin tekrar duyulara başvurmak olduğunu belirtir. Araba kazası örneğinde bu, kazayla ilgili belgelere ve fotoğraflara bakarak suretleri tekrar duyularla elde etmek şeklinde anlaşılabilir.¹³⁵



Şekil 3. Anamlardan Suretlere Hatırlama

¹³⁵ Deborah Black, anlam ile İbn Sînâ'nın aynı zamanda ilineksel duyulurları da kastetmiş olduğunu düşünmektedir. (Bkz; D. Black "Imagination, Particular Reason, and Memory: The Role of the Internal Senses in Human Cognition." <http://individual.utoronto.ca/dlblack/articles/ImagPartRweb.pdf>. s. 3 ve . "Estimation (Wahm) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions," *Dalogue* 32/2 (1993): s. 225). Bu nedenle anlamdan surete, suretten anlama doğru gerçekleşen hatırlama sürecine örnek olarak şunu verir: "Örneğin, ben bir fotoğrafa bakıp -ki bu duyulur niteliklerin bir tasviridir- onun kimin fotoğrafı olduğunu hatırlamaya çalışırım ve bu da anlamdır. Mary'nin fotoğrafı mı yoksa Jane'in fotoğrafı mı? İkinci bir senaryoda ise, 'anlam' ile başlar, onun duyulur görüntüsünü tekrar inşa etmeye çalışırım. Örneğin, Marianne adındaki lise arkadaşımı düşündüğümü varsayalım: Marianne'nin anlamına sahibim ama nasıl göründüğünü hatırlamıyorum, bu nedenle duyulur görüntüsünü inşa etmeye çalışıyorum. Bende ona dair depolanmış imgelere başvurabilirim, ama olmazsa, belki de eski yıllığıma çıkararak onu tekrar deneyimlemem gerekir. Bu durumda da İbn Sînâ'nın dediği gibi 'duyulara dönüş' gerekir." ("Avicenna and Averroes." s. 452). Burada fotoğrafın Marianne'nin fotoğrafı olması, ya da Marianne'nin düşünen öznenin lise arkadaşı olması ilineksel duyulurlardır.

Elbette suretten anlama ya da anlamdan surete gerçekleşen bu hatırlama süreci yanlış bir şekilde de sonuçlanabilir. Buna örnek olarak ise İbn Sînâ'nın vehmin *tahayyüli* bir yönlendirme ile hüküm vermesini açıklarken bahsettiği bal-safra benzetmesi gösterilebilir. “Bu, safraya benzemesi sebebiyle insana balı pis bulma durumunun ilişkisi gibidir. Zira vehim balın da safra hükmünde olduğuna hükmeder ve her ne kadar akıl vehmi yalanlasa da nefis, bu vehmi takip eder.”¹³⁶ Suretten anlama gerçekleşen hatırlama zincirinde, mütehayyile hayalden bal sureti yerine safra suretini alır. Böylece özne, önce bal suretinden hareketle hayalde bulunan safra suretini sonra da hafızada bulunan ve daha önce safra suretine ilişik olarak algılanmış pislik anlamını hatırlar.

¹³⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: en-Nefs*, 4.3 182.

SONUÇ

Bu çalışmanın amacı hafıza probleminin tarih boyunca geçirdiği dönüşümlerde İbn Sînâ'nın katkıda bulunduğu meseleleri tespit edebilmektir. Bu doğrultuda R.A.H. King'in hafıza alanında belirlemiş olduğu altı problemten beşi bu çalışma için bir harita olarak seçildi. Çünkü, bu beş problem Antik Yunan Felsefesi, İslam Felsefesi ve modern hafıza teorilerini kapsadığı için çalışmanın amacı açısından önemli bir kolaylık sağlamaktadır.

İbn Sînâ ilk problem olan *köken problemi* (hafızanın diğer bilişsel duyuların varlığını da gerekli kılması meselesi) bağlamında iç duyular sistemini temellendirmiştir. İbn Sînâ bu sistem içerisinde üç tür hafızadan söz ederek Aristoteles'te bir duyu olarak tanımlanan modern dönemde ise kapsamlı bir sistem olarak kabul edilen hafıza ile ilişkili önemli bir dönüşüm gerçekleştirir. Her ne kadar kendisi hafızanın bir duyu olarak kabul edilmesini sağlamlaştırmış olsa da bir sistem olarak kabul edilebilmesi için gerekli genişlemeyi ilk kez sistematik bir şekilde dile getiren düşünür olduğu söylenebilir. Çünkü İbn Sînâ kurmuş olduğu iç duyular sistemi gereği üç tür hafızadan söz etmiş ve hatta hatırlama ve akla getirme fiillerini tek bir güce indirgememiştir. Ortak duyu ve diğer iki hafıza arasında yapılan ayırmada da kısa süreli (işleyen bellek) ve uzun süreli bellek ayırımının ilk halini görmek mümkündür.

İkinci, üçüncü ve dördüncü problemler ise hafızanın nesneleri ile ilişkilendirilerek incelenmiştir. *Şimdi-geçmiş zaman problemi* (geçmişteki şeylerin şimdide hatırlanmasının imkânı meselesi) Aristoteles'te imgelerin (Gr: *phantasma*, Ar: *sûret*) varlığı ile açıklanmış tarih boyunca da hafızanın bu tür temsiller ile işlediği kabulü baskın görüş haline gelmiştir. Ancak bu temsillerin kapsamı konusunda İbn Sînâ suret ve anlam şeklinde iki tür temsil sunmakla birlikte bu temsilleri de kendi içinde türlere ayırmıştır. Anlamı hüküm, nispet ve fiil olmak üzere üçe ayırmış olması canlıların hatırladıkları şeyleri sadece anılarla kısıtlamayıp, tikel hükümleri, duyguları ve deneyimleri de dahil etmiş olması bakımından literatüre önemli bir katkı olarak kabul edilebilir. Suretleri duyulur, hayali ve akledilir şeklinde ayırmış olması ise *evrensel hafıza problemi* (algılarımıza bir referans olmaksızın hatırladığımız evrensel olguların durumu meselesi) bağlamında bir ayırım olarak kabul edilebilir. İbn Sînâ'nın

duyularımıza bir referans olmaksızın hatırladığımız şeyleri akledilirler olarak isimlendirdiği ancak bunları doğrudan hafızanın nesneleri olarak kabul etmediği görülmüştür. Ona göre hariçteki nesnelerde olduğu gibi bulunan bu suretlerin bir deposunun olması imkansızdır. Ancak duyulur ve akledilir suretler arasında yapmış olduğu bu ayırım neticede modern literatürde yapılan anısal ve anlamsal bellek ayrımını çağırıştırır. Yine hafızanın nesneleri ile ilgili bir başka problem olan *hafıza temsilleri probleminin* (hafızanın nesnelerinin diğer bilişsel güçlerin nesnelerinden ayrıştırılması meselesi) İbn Sînâ felsefesinde soyutlama süreci ile çözüldüğü görülmüştür. Aristoteles, hafızanın nesnelerini geçmiş, algının nesnelerinin şimdi ve düşüncenin nesnelerini gelecek olarak belirlediği için bugün bellek belirteçleri başlığı altında incelenen bu probleme dair ilk örneğin o olduğu kabul edilir. İbn Sînâ'nın soyutlama teorisi hiçbir kaynakta bellek belirteci olarak geçmemiş olmasına rağmen onu da bu şekilde okumak mümkündür.

Son problem olan *hafıza-akla getirme problemi* (akla getirmenin basit bir şekilde hatırlamak olarak kabul edilemeyeceği meselesi) açısından ise İbn Sînâ her ikisini de aktif bir süreç olarak tanımlamasına rağmen aralarındaki farkın iradi bir talep olup olmamasıyla ilgili olduğunu ifade eder. Bu nedenle, ikisini net bir şekilde ayırmış olan Aristoteles'i takip etmediği görülmüştür. İbn Sînâ bunun aksine hatırlama ve akla getirme ayrımını, insanlarda da olabilecek iki türlü hatırlamaya işaret etmek için kullanmış görünmektedir. Bilinçli ve bilinçsiz hatırlama şeklinde isimlendirebileceğimiz bu hatırlama türleri ise bugün açık ve örtük bellek şeklinde yapılan modern ayrıma benzemektedir.

Sonuç olarak, İbn Sînâ'nın zaman kriteri bakımından hafızayı ortak duyu, hayal ve hafıza şeklinde üç türe ayırdığı; içerik bakımından onları duyulur suretler, hayali suretler, akledilir suretler, hükümler, nispetler ve fiiller şeklinde çeşitlendirdiği ve son olarak iradi olup olmamaları bakımından da iki tür hatırlamadan söz ettiği görülmüştür. Bu kriterlerin altının çizilmesi, modern literatürdeki bellek sınıflandırmasının son halinin de bu kriterler doğrultusunda yorumlanabilmesinden dolayı özellikle önemli görünmektedir: Öncelikle zaman kriteri bağlamında hafıza duyusal, kısa süreli ve uzun süreli belleğe ayrılmakta ardından bilinç kriteri bakımından uzun süreli bellek açık ve örtük belleğe ayrılmakta ve son olarak da açık bellek içerik bakımından anısal ve anlamsal belleğe ayrılırken, örtük bellek bedensel refleksler, şartlı refleksler, duygular

ve motor becerilerini depolayan belleklere ayrılmaktadır. İbn Sînâ'nın ortak duyuya yüklemiş olduğu işlev bugün işleyen bellek açıklamaları ile paralellik göstermektedir. Benzer şekilde, fiil türünde anlamlardan bahsetmiş olması, anılar kadar deneyimlerin de depolanıp hatırlanabileceğini ima eder şekildedir.

Tüm bu tespitler tartışmaya açık olmakla birlikte İbn Sînâ'nın iç duyular teorisinin hafıza problemi açısından tekrar incelemeye değer olduğunu bir nebze ortaya koyma amacının birer ürünüdür. Nitekim, yalnızca İbn Sînâ değil tüm İslam Felsefesi dönemi hafıza problemi söz konusu olduğunda çok çalışılmamış bir alan olarak kalmıştır. Bu çalışma hafızayı tüm İslam Felsefesi geleneği içinde değerlendirmek için yeterli olmasa da bir başlangıç mahiyetinde İbn Sînâ'yı ele almıştır. Belirlenen bu problemler ışığında, hafıza probleminin geleneğin içinde nasıl dönüştüğü ve moderne nasıl taşındığı daha detaylı bir şekilde başka çalışmaların konusu haline getirilebilir. İbn Rüşd, Fahreddin Razi ve geç dönem felsefe ve kelamcılarının bu beş probleme nasıl cevap verdiği, İbn Sînâ'nın dönüştürmüş olduğu literatürde ne gibi yeni değişiklikler gerçekleştirdikleri ve böylece moderne doğru dönüşümünde bu gelenek içerisinde hafıza problemi bağlamında neler yaşandığı incelemeye değerdir.

KAYNAKÇA

- Acar, Elif. “İbn Sînâ Felsefesinde Ortak Duyu.” Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2019.
- Aristoteles. “De Iuventute Et Senectute, De Vıta Et Morte, De Respiratione.” Çevirmen G.R.T. Ross *The Parva Naturalia*. Editör J. I. Beare ve G.R.T. Ross. Oxford: The Clarendon Press, 1908.
- _____. *De Anima*. Çevirmen Mark Shiffman. Newburyport MA: Focus Publishing, 2011.
- Atkinson, Richard C. ve Richard M. Shiffrin. “Human Memory: A Proposed System and Its Control Processes.” Editör Kenneth W. Spence ve Janet Taylor Spence. *Psychology of Learning and Motivation* 2. New York: Academic Press 196. 89-195.
- Baddeley, Alan. *Working Memory, Thought and Action*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Black, Deborah L. “Estimation (Wahm) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions.” *Dalogue* 32/2 (1993): 219-258.
- _____. “Imagination, Particular Reason, and Memory: The Role of the Internal Senses in Human Cognition.” <http://individual.utoronto.ca/dlblack/articles/ImagPartRweb.pdf>.
- _____. “Avicenna and Averroes.” *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*. ed. Sven Bernecker ve Kourken Michaelian. New York: Routledge, 2017: 448-460.
- Bloch, David. *Aristotle on Memory and Recollection: Text, Translation, Interpretation, and Reception in Western Scholasticism*. Leiden: Brill, 2007.
- Burnham, W.H. “Memory, Historically and Experimentally Considered. I. An Historical Sketch of the Older Conceptions of Memory.” *The American Journal of Psychology* 2, s. 1 (1888): 39-90.

- Chappell, Sophie-Grace. "Aristotle." *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*. Editör Sven Bernecker ve Kourken Michaelian. New York: Routledge, 2017, 396-407.
- _____. "Plato." *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*. Editör Sven Bernecker ve Kourken Michaelian. New York: Routledge, 2017, 385-395.
- Coleman, Janet. *Ancient and Medieval Memories: Studies in the Reconstruction of the Past*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- D'Ancona, Cristina. "Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2019). Editör Edward N. Zalta. <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/arabic-islamic-greek/>>.
- De Brigard, Felipe. "The Nature of Memory Traces." *Philosophy Compass*, 9, s. 6 (2014): s. 402-414.
- Di Martina, Carlo. "Memory and Recollection in İbn Sînâ's and İbn Rushd's Psychological Texts Translated into Latin in the Twelfth and Thirteenth Centuries: A Perspective on the Doctrine of the Internal Senses in Arabic Psychological Science." *Forming the Mind: Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*. Editör Henrik Lagerlund. Dordrecht: Springer, 2007: 17-26.
- Dudai, Yadin. *Memory from A to Z: Keywords, Concepts and Beyond*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *Kitabu'l Ârâ'i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*. Tahkik Albert Nasrî Nâdir. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1985.
- _____. *El-Medînetü'l-Fâzıla*. Çevirmen Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Faruque, Muhammad U. "The Internal Senses in Nemesius, Plotinus and Galen: The Beginning of Idea." *Journal of Ancient Philosophy* 10/2 (2016): 119-139.
- Gutas, Dimitri. "The Empiricism of Avicenna." *Oriens* 40, s. 2 (2012): 391-436.

İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. Çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli. İstanbul: Litera, 2014.

_____. *El-işârât ve 't-tenbîhât*. Tahkik Muctebî Zâr'î. Kum, Bûstân-ı Kitap, 1381.

_____. *Kitâbu 'ş-Şifâ: en-Nefs*. Hazırlayan F. Rahman. Londra: Oxford University Press, 1959.

_____. *En-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilahiyye*. Tahkik Muhyiddin Sabri el-Kürdi. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1938.

_____. "Risâle fi'n-nefs ve bekâihâ ve meâdihâ." *Ahvâlü'n-Nefs*. Tahkik Ahmed Fuâd el-Ehvânî. Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1952.

_____. "Mebhas ani'l-kuva'n-nefsaniyye." *Ahvâlü'n-Nefs*. Tahkik Ahmed Fuâd el-Ehvânî. Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1952.

_____. *el-Kânûn fi't-tıbb*. Hazırlayan Muhammed Emin El-Dannavi. Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-'İlmiyye, 1999.

Kindî. "Risâle fi hudûdi'l-eşyâ' ve rüsûmihâ," *The Islamic Philosophy 4: Resailü'l-Kindî el-felsefiyye*, thk. Muhammed Abdülhâdî Ebu Rîde, ed. Fuat Sezgin (Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1999), 163-179.

_____. "Risâle fi mâhiyyeti'n-nevm ve'r-rü'yâ" *The Islamic Philosophy 4: Resailü'l-Kindî el-felsefiyye*. Tahkik Muhammed Abdülhâdî Ebu Rîde. Editör Fuat Sezgin. Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1999: 283-311.

King, R. A. H. *Aristotle and Plotinus on Memory*. Berlin: De Gruyter, 2009.

Michaelian, Kourken ve John Sutton. "Memory." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2017). Editor Edward N. Zalta.
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/memory/>

Philoponus. *On Aristotle On the Soul 2.1-6*. Çevirmen, William Charlton. London: Bloomsbury Academic, 2005.

Platon, *Menon*. Çevirmen Özlem Bayoğlu. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.

- _____. *Phaedo*. Çevirmen David Gallop. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- _____. *Philebus*. Çevirmen J.C.B. Gosling. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- _____. *Theaetios*. Çevirmen Birdal Akar. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2016.
- Rahman, F. hazırlayan. *Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitâb al-Najât, Book II, Chapter VI with Historico-Philosophical Notes and Textual Improvements on The Cairo Edition*. London, Oxford University Press, 1981.
- Ross, W.D. *Aristotle: The Sixth Edition*, New York: Routledge, 1995.
- Semon, Richard. *The Mneme*. Çev. Louis Simon. London: George Allen & Unwin, 1921.
- Sorabji, Richard. *Aristotle on Memory: Second Edition*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
- Squire, L. R. ve S. Zola-Morgan. "Memory: Brain Systems and Behavior." *Trends in Neurosciences*, 11 (1988): 170-175.
- Tiryaki, Zahit. "Tahayyül Kavramında İbn Sînâcî Dönüşümler." *Kavram Geliştirme: Sosyal Bilimlerde Yeni İmkanlar*. Editör Kübra Bilgin Tiryaki & Lütü Sunar. İstanbul: İLEM, 2016. 199-252.
- _____. "Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi." *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Nisan 2018): 73-115.
- Tulving, Endel, "Coding and Representation: Searching for a home in the brain," *Science of Memory: Concepts*. Ed. Henry L. Roediger, Yadin Dudai, Susan M. Fitzpatrick. Oxford: Oxford University Press, 2007: 65-68.
- _____. "Episodic and Semantic Memory." *Organization of Memory*. Ed. E. Tulving ve Wayne Donaldson. New York: Academic Press, 1972: 381-403.
- Üçer, İ. Halil. *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*. İstanbul, Klasik Yayınları, 2017.

_____. “Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ’ya Göre İnsani Nefste Bilen-Bilinen Özdeşliği Sorunu.” *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Nisan 2018): 1-54.

Wolfson, Harry Austryn. “The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts.” *Harvard Theological Review* 38/2 (April 1935): 69-133.

EK 1. KAVRAM TABLOSU

Antik Yunanca	İngilizce	Türkçe	Arapça
ἔξις (héksis)	Possession/Having	Sahip olma	حصول
Πάθος (pathos)	Affection	Etkilenim	انفعال
Μνήμη (mneme)	Memory	Hafıza	المتذكرة الحافظة الذاكرة
Μνημονεύειν (mnēmoneuein)	Remembering	Hatırlamak	الذكر
ἀνάμνησις (anamnesis)	Recollection	Akla Getirme	التذكر
αναμimνήσκεσθαι (anamimnēskesthai)	Recollect	Akla Getirmek	تذكر
Μανθάνουσιν (manthanousin) μαθεῖν (mathein)	Learn	Öğrenmek	التعلم
φαντασία (phantasiā)	Imagination	Hayal gücü	الخيال القوة المصورة
	Compositive imagination/Cogitative faculty	Mütehayyile/ Müfekkire	المتخيلة المفكرة
Φάντασμα (phántasma)	Image	İmge/Hayal/Suret	الصورة
αἰσθήμα (aisthima)	Sense image/sense- impression	Suret	الصورة
αἰσθησις (aisthēsis)	Sensation	Duyu	الحس
εἰκόν (eikon)	Representation/copy	Temsil/kopya	تمثيل
τύπος (typos)	Impression/imprinting	İz	نقش / انطباع

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı-Soyadı : Ebrar Akdeniz
Uyruğu : T.C.
Doğum Tarihi ve Yeri : 06.01.1994, Siirt
Elektronik Posta : ebrarakdeniz@gmail.com

EĞİTİM:

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	İstanbul Şehir Üniversitesi, İslami İlimler	2017
Lisans	İstanbul Şehir Üniversitesi, Sosyoloji	2019
Yüksek Lisans	İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslam ve Türk Felsefesi	-

YABANCI DİLLER

Çok iyi derecede İngilizce, iyi derecede Arapça.

YAYINLAR

Akdeniz, Ebrar & Özgür Kavak, “Finding Al-Farabî in the Walking Dead,” *İlahiyat Studies: A Journal on Islamic and Religious Studies* 9 (1), (2018): 41-71.