NAZARİYAT MAKALE

İbn Sînâ'da Şahsi ve Gayrişahsi Hatırlama*

Ebrar Akdeniz**

Öz: Bu makale, İbn Sînâ'nın duyusal ve akli hatırlama arasındaki ayrımını *şahsi* ve *gayrişahsi* hatırlamadan oluşan ikili bir sistem olarak yorumlamaktadır. İlki, bireyler arasında değişiklik gösterebilen anıların varlığını açıklayan *şahsi* anlamları kabul ederken ikincisi, bu tür bir değişkenliği tamamen reddeder ve her hatırlayan kişi için her zaman ve zorunlu olarak aynı olan akli bilginin hatırlanmasını içerir. Şahsi hatırlama, bir hafıza sisteminin içerdiği kodlama, depolama ve geri çağırma aşamalarından sorumlu bedensel güçler tarafından yürütülen ve *bellek izlerine* dayalı bir süreçtir. Somut, maddi dünyayı ve bu dünyayla ilgili kişisel deneyimlerimizi ilgilendirir. Buna karşılık, gayrişahsi hatırlama, insan aklının yeniden akletmeye yönelik *istidadı* aracılığıyla işler ve şeylerin gerçekte ne olduğu, yani mahiyetleri ile ilgilidir.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Hafıza, Hatırlama, Duyusal Hatırlama, Akli Hatırlama.

Abstract: This article treats the Avicennian distinction between sensory and intellectual recollection as a dual system of *personal* and *impersonal* recollection. One accepts personal meanings that explain the possibility of *individually variable* memories, while the other entirely rejects such variability and involves only the recollection of intellectual knowledge that is always and necessarily the same for every rememberer. Personal recollection is a *trace-based* process carried out by the bodily faculties responsible for encoding, storing, and recalling stages within the memory system. It concerns the particular, material world and our personal experiences of it. In contrast, impersonal recollection operates through the human intellect's *readiness* to re-apprehend and it concerns what things really are, namely the essence.

Key words: Avicenna, memory, recollection, sensory recollection, intellectual recollection.

* Bu makale, TÜBİTAK 2214-A projesinin desteği kapsamında Edinburgh Üniversitesi'nde (Eylül 2024 – Eylül 2025) yürüttüğüm ve İstanbul Medeniyet Üniversitesi'ndeki doktora tezimde (Haziran 2026) sunduğum araştırmaya dayanmaktadır. Bu makalenin ilk taslakları hakkında değerli geri bildirimlerde bulunan danışmanlarım Mehmet Zahit Tiryaki ve Fedor Benevich'e teşekkür ederim.

** Dr., Bağımsız Araştırmacı, İslam Felsefesi, iletişim: ebrarakdeniz@gmail.com.

DOI dx.doi.org/10.65643/Nazariyat.12.2.M0319

https://orcid.org/0000-0002-8071-7882

Atıf© Akdeniz, Ebrar. "İbn Sînâ'da Şahsi ve Gayrişahsi Hatırlama", *Nazariyat* 12/2 (Ekim 2026): 1-31.

Makale Geliş Tarihi: 12 Ocak 2026 Makale Kabul Tarihi: 26 Nisan 2026

Giriş

İbn Sînâ'nın eserlerine yayılmış olan hafıza teorisi, ilk olarak idrak esnasında elde ettiklerimizin nasıl korunduğu ve geri çağrıldığıyla ilgilidir. Ancak İbn Sînâ'ya göre hafıza tek tip bir olgu değildir. İç duyulara dayanan şahsi deneyimlerin hatırlanması ile akli faaliyete dayanan gayrimaddi tümellerin hatırlanması ayrı yollar izler. Söz konusu ayrım, bu çalışmanın konusunu teşkil etmektedir.

Bu ayrım, İbn Sînâ'nın suretlerin idrak güçlerine husul etmesi şeklindeki temsilci idrak tanımına dayanmaktadır. Buna göre bilişsel faaliyetler, kendi temsillerine göre –duyulur suretler, hayalî suretler, akledilir suretler, vehmî anlamlar– birbirinden ayrılır. İbn Sînâ'nın hafıza teorisi de bu temsilleri idrak etmek, muhafaza etmek ve hatırlamak için beynin farklı kısımlarının iş birliği içinde çalışmasını içerir. Bu açıdan İbn Sînâ'nın hafıza modeli, kodlama, depolama ve geri çağırma şeklindeki genel üç aşamalı hafıza sistemini izler.[1] Ancak İbn Sînâ bu modeli yalnızca iç duyular seviyesinde uygulamakta, akıl aşamasında ise terk etmektedir.

1 "Kodlama, depolama ve geri çağırma" terimleri modern kavramlardır ve burada yalnızca analitik bir çerçeve olarak kullanılmaktadır. İbn Sînâ, bu işlevleri, yapısal olarak bu üçlü bölünmeyi yansıtan iç duyuların faaliyetleri aracılığıyla açıklamaktadır.

İbn Sînâ'nın iç duyular teorisi,[2] hafıza teorisi[3] ve temsilci idrak teorisi[4] hakkında önemli çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışma, mevcut tartışmaların ötesine geçerek İbn Sînâ'nın duyusal ve akli hatırlama arasında yaptığı ayrımın, bu ikisinden yalnızca birinin bireysel değişikliklere izin vermesi bakımından yapısal bir gerilimi ortaya koyduğunu öne sürmektedir: Duyusal hatırlama bireysel değişikliklere açıktır. Birinin hatırladığı diğerinin hatırladığından farklı olabilir. Ancak akli bilginin hatır-

2 Harry Austryn Wolfson, "The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts", *The Harvard Theological Review* 28/2 (1935): 69-133; Simon Kemp ve Garth J. O. Fletcher, "The Medieval Theory of the Inner Senses", *The American Journal of Psychology* 106/4 (1993): 559-576; Dag Nikolaus Hasse, "The Soul's Faculties", *The Cambridge History of Medieval Philosophy* içinde, ed. Robert Pasnau ve Christina Van Dyke (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 305-319; Peter E. Pormann, "Avicenna on Medical Practice, Epistemology and the Physiology of the Inner Senses", *Interpreting Avicenna-Critical Essays* içinde, ed. Peter Adamson (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 91-108; Mehmet Zahit Tiryaki, "Tahayyül Kavramında İbn Sînâcı Dönüşümler", *Kavram Geliştirme: Sosyal Bilimlerde Yeni İmkanlar* içinde, ed. Lütfi Sunar ve Kübra Bilgin Tiryaki (İstanbul: Nobel Akademik, 2016), 199-252; Burak Şaman, "Aristoteles ve İbn Sînâ'da His ve İdrak", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 34 (2017): 421-437; Burak Şaman, "Duyular, Duyulurlar ve Adları", *Sabah Ülkesi* 66 (2021): 53-57.

3 Carla Di Martino, "Memory and Recollection in İbn Sina'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* içinde, ed. Henrik Lagerlund (Dordrecht: Springer, 2007), 17-26; Deborah L. Black, "Avicenna and Averroes", *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory* içinde, ed. Sven Bernecker ve Kourken Michaelian (New York: Routledge, 2017), 448-460; Ebrar Akdeniz, *İbn Sînâ'nın Hafıza Teorisi* (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Tommaso Alpina, "Retaining, Remembering, Recollecting: Avicenna's Account of Memory and Its Sources", *Memory and Recollection in the Aristotelian Tradition: Essays on the Reception of Aristotle's De Memoria et reminiscentia* içinde, ed. Véronique Decaix ve Christina T. Thörnqvist (Turnhout: Brepols, 2021), 67-92.

4 İbrahim Halil Üçer, "Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ'ya Göre İnsani Nefste Bilen-Bilinen Özdeşliği Sorunu", *Nazariyat* 4/2 (2018): 1–53; Mohammad Saleh Zarepour, "Avicenna on empty intentionality: a case study in analytical Avicennianism", *British Journal for the History of Philosophy* 32/4 (2024): 798-817; Mehmet Zahit Tiryaki, "Duyumsama, Soyutlama ve Duyulur Nitelikler: İbn Sînâ Nitelce Temsilcisi ya da Dışsalcısı Olabilir mi?", *Felsefe Arkivi–Archives of Philosophy* 62 (2025): 59-76; Zhenyu Cai, "Mad Man, Sleeper and Fire; Avicenna on the Perception of the External", *Arabic Sciences and Philosophy* 35 (2025): 53-70; Zhenyu Cai, "Avicenna on Representation: Towards an Existential-Relational Account of Intentionality", *British Journal for the History of Philosophy* 33/3 (2025): 415-434. İbn Sînâ'nın temsilciliğini dolaylı olarak ele alan çalışmalar için bkz. Fedor Benevich, "Perceiving Things in Themselves: Abū l-Barakāt al-Baġdādī's Critique of Representationalism", *Arabic Sciences and Philosophy* 30/2 (2020): 229–64; Francesso Omar Zamboni, "Weak Discourses on People's Lips Fakhr al-Dīn al-Rāzī against Representationalism and Conceptualism", *Nazariyat* 9/2 (2023): 69-112.

lanması tüm hatırlayanlar için zorunlu olarak aynıdır. Bu nedenle iki hatırlama türü sırasıyla *şahsi* ve *gayrişahsi* hatırlama olarak adlandırılabilir. Bu çalışma, iki hatırlama sisteminin farklı işleyiş mekanizmalarını analiz ederek bu gerilimi özetler. (i) Şahsi hatırlama için suretler ve anlamlar şeklindeki *bellek izleri* söz konusuyken gayrişahsi hatırlama tekrar akletmeye yönelik *istidad*a dayalı bir işleyişi takip eder. Buna göre bu çalışma, depolanmış bellek izlerine dayanan şahsi hatırlamanın incelenmesi ve yeniden akletme istidadına dayanan gayrişahsi hatırlamanın incelenmesi olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır.

1. Şahsi Hatırlama

1.1. Kodlama Aşaması: İbn Sînâ'nın Temsilci İdrak Teorisi

Hafıza hakkındaki herhangi bir teori ilk idrak, yani kodlama aşamasıyla başladığından, İbn Sînâ'nın şahsi hatırlama teorisinin incelenmesi de buradan başlamalıdır. İbn Sînâ psikolojisinde bu, dış ve iç duyuların işlevlerine karşılık gelir. İbn Sînâ, idraki, idrak gücünde suretin alınması veya husulü (*kabûlu's-sûre* veya *husûlu's-sûre*) olarak açıklar. İbn Sînâ, aşağıdaki pasajlarda bunun ne anlama geldiğini açıklığa kavuşturur ve idrak teorisini temsilci bir teori hâline getiren temel argümanları ortaya koyar:

> [Metin 1] "Duyum bir tür etkilenmedir [*fe inne'l-ihsâs infi'âl mâ*]. Çünkü duyum, duyumsananın suretinin alınması ve bilfiil olarak duyumsanan şeyle benzerliğe dönüşmesidir. Gerçekte yakın duyulur, kendisi aracılığıyla duyunun duyulurun suretiyle suretlendiği [*yataşawwaru bihi*] şeydir. O hâlde duyu, bir açıdan duyumsanan cismi değil de zatını duyumsamış olur. Çünkü duyu, yakın duyulur olan suretle suretlenendir. Dış [nesne] ise, uzak duyulurlar olan suretlerle suretlenendir. Biz [duyum ve duyumsanan ile] kendisinde aracı olmayan en yakın duyumu kastettiğimizde, güç; zatını duyumsar, karı değil; zatını duyumsar, soğuğu değil."[5]
>
> [Metin 2] "Fakat yakînî olarak biliyoruz ki, duyunun birinden bir etki alıp [*yete'esser*] diğerinden o etkiyi almadığı iki cisimden biri, zatında, belirli bir duyunun dönüşmesinin ilkesi olan bir nitelikle özelleşmiştir."[6]

5 İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Nefs, Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā'*, nşr. Fazlur Rahman, (Londra: Oxford University Press, 1959), II.2, 66; Türkçe çeviri, İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (İstanbul: TÜBA, 2026), 190'dan alınmış, üzerinde bazı değişiklikler yapılmıştır.

6 İbn Sînâ, *en-Nefs*, II.2, 61-62. Türkçe çeviri: Tiryaki, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 182.

Bu iki pasaj, İbn Sînâ'nın idrak teorisine ilişkin üç temel argümanı tanıtır. Birincisi, duyumun bir etkilenme olduğu; yani etki eden değil, etkiye maruz kalan bir durum olduğudur. Bu bakımdan, dış nesne etki eden olarak işlev görürken, duyu organı ise bu etkinin alıcısıdır. Bu süreci açıklığa kavuşturmak için pasajda, bir surete sahip olmak veya bir suretle suretlenmek anlamına gelen *yetasavvar* fiili kullanılmaktadır. Ayrıca hem dış nesne hem de duyu organı, *mutasavvar* (suretle suretlenmiş) sıfatıyla tanımlanmaktadır. Bu da her ikisinin de aynı suretten etkilendiğini, bu suretle suretlendiğini ve dolayısıyla bu surete sahip olduğunu göstermektedir. Dış nesneden etkilenen duyu organı, onun suretini alır. Bu nedenle ikinci argüman, dıştaki suret ve duyudaki suret veya uzak duyulur ve yakın duyulur şeklinde iki duyulur suretten söz eder.

[Metin 2]'den çıkarılan üçüncü argüman, bu iki suret arasındaki ilişkinin *nedensel* olduğunu gösterir. Farklı dış nesnelerin farklı duyumlar yaratması gerçeği, yakın duyulurun (organdaki suret) dış gerçeklikteki bir nesnenin, yani uzak duyulurun, neden olduğunu ve uzak duyuluru takip ettiğini ortaya koyar. [Metin 1'deki] karın soğukluğu örneğini ele alabiliriz: Biri kara dokunduğunda cildi soğur, çünkü ciltteki soğukluk niteliğine kardaki soğukluk niteliği neden olmuştur. Dolayısıyla, yakın duyulur ile uzak duyulur arasındaki bağlantı keyfi değildir; aksine, dış nesnenin kendine özgü ayırt edici niteliklerine dayanır.[7]

Ancak karın idraki yalnızca soğukluğun suretinin ciltte belirmesiyle tamamlanmaz. Duyum aracılığıyla elde edilen suretlerin daha ileri işlemlerden geçmesi gerekir. İbn Sînâ'nın iç duyular teorisi de burada rol oynar.[8] Canlılar, iç duyular aracılığıyla çevrelerindeki fiziksel dünyayı idrak eder, idrak ettikleri şeyler hakkında yargılarda bulunur, hayal gücüyle yeni içerikler üretir ve tüm bunları daha sonra hatırlamak üzere depolar. İbn Sînâ'nın da belirttiği gibi "Eğer hayvanın iç idraki olmasaydı bir defasında zarar gördüğü şeyden öbür defasında zarar görmeden önce korkmazdı ve yarar gördüğü şeyi öbür defasında yararından önce istemezdi."[9]

7 Cai, bu ilişkiyi belirleyen üç unsuru ele almaktadır: benzerlik, nedensellik ve soyutlama. Yakın duyulura, uzak duyulur *neden* olmalı, yakın duyulur uzak duyulura *benzemeli* ve ondan *soyutlanmalıdır*. Bkz. Cai, "Avicenna on Representation", 420-423.

8 Şaman, İbn Sînâ'da *hiss* ile *idrâk* arasında bir ayrım yaparak bu iddiayı ileri sürer. Şaman'a göre, his duyulur suretlerin pasif olarak alınmasını, yani dış duyuyu ifade ederken, idrak ise yalnızca dış duyuya indirgenemeyen daha genel bir idrak biçimini ifade eder. Bkz. Şaman, "Aristoteles ve İbn Sînâ'da His ve İdrak", 434.

9 İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, ed. Gürbüz Deniz, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 426-428.

Bilişsel süreçler, İbn Sînâ'nın soyutlama (*tecrîd*) adını verdiği sistemle işler. Soyutlama, yalnızca dış idrakten iç idrake ve salt duyusal girdilerden üst düzey bilişsel faaliyete geçişi açıklamakla kalmaz, aynı zamanda bilişin birbirini takip eden aşamalarını, maddi ve tikel olandan ayrışma bakımından tasvir eder. Bu kademeli süreç, maddi ve tikel olandan soyutlamanın tamamlandığı akli idrakte son bulur. Buna göre İbn Sînâ dört idrak düzeyi arasında ayrım yapar: duyusal, hayalî, vehmî ve akli. Her soyutlama düzeyi ya da idrak türü kendine özgü bir temsil ve belirli bilişsel güçlerle karakterize edilir.

Birinci düzeyde, *duyulur suretler* (*suvar mahsûsa*) yer alır. Duyulur formlar, maddeden kısmen soyutlanmıştır. Çünkü beş dış duyu nesnenin fiziksel niteliklerini maddesi olmadan alır. Daha sonra *ortak duyu* dış duyulardan gelen verileri kendinde toplayıp bütüncül bir nesne oluşturacak şekilde birleştirerek çağdaş zihin felsefesinin bağlama problemi adını verdiği sorunu çözer.[10] Soyutlamanın ikinci aşaması, *hayalî suretleri* (*suvar hayâliyye*) içerir. Hayalde depolanan bu suretler, ya ortak duyudan alınmış ya da *mütehayyile gücü*[11] tarafından içsel olarak üretilmiştir. Duyulur suretlerin aksine, hayalî suretler dış nesnelerin fiilen hazır bulunmasını gerektirmez. Görünüşe göre İbn Sînâ için, hayalî suretleri daha yüksek bir soyutlama düzeyine yerleştiren şey, onların dış nesneye bu şekilde bağımlı olmayışlarıdır. Bununla birlikte, dıştaki nesnelerin sahip oldukları maddi özelliklere sahip olmaları bakımından hayali suretler hâlâ maddeden tamamen soyutlanmış değildir. Örneğin, birbirine bitişik birden fazla kareyi, her biri belirli bir konuma sahip olacak şekilde hayal ederiz; bir insanı, uzuvlarının birbirine göre konumlarını göz önünde bulundurarak[12] ya da bir ankayı kırmızı rengi ve yumuşak tüyleriyle hayal ederiz.

Soyutlamanın üçüncü aşaması, dış duyular tarafından duyumsanamadıkları için daha yüksek bir soyutlama düzeyinde yer alan anlamları (*maʿānin*) içerir. Anlamlar, dış duyularla algılanabilen maddi özellikler değil; daha ziyade, idrak edilmiş ya da hayal edilmiş suretlere vehmin atfettiği "bu tehlikelidir" veya "bu dostçadır"[13] gibi

10 Bkz. Elif Acar, *İbn Sînâ Felsefesinde Ortak Duyu* (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 74-95

11 İbn Sînâ'nın mütehayyile gücü hakkında daha fazla bilgi için bkz. Tiryaki, "Tahayyül Kavramında İbn Sînâcı Dönüşümler", 199-252; Deborah L. Black, "Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations", *Topoi* 19 (2000): 59-75; Wolfson, "The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts", 92-95.

12 Bu iki örnek, İbn Sînâ'nın kendisi tarafından şurada verilmiştir: İbn Sînâ, *en-Nefs,* IV.3, 188-189.

13 İbn Sînâ'nın vehim gücü hakkında daha fazla bilgi için bkz. Deborah L. Black, "Estimation (Wahm)

anlamlardır. Bu anlamlar hafıza gücünde muhafaza edilir. Soyutlamanın en üst düzeyinde ise tümel mahiyetler olan akledilir suretler (*suvar ma'kûliyye*) yer alır. Bunlar, tüm insan bireylerinden soyutlanmış insanlık mahiyeti gibi, nesnelerin hilomorfik suretlerini temsil eder. Dolayısıyla, akli idrak, maddi ve tikel olandan tam kopuşun tamamlandığı tek soyutlama seviyesidir.[14]

İbn Sînâ psikolojisinde idrak, bu şekilde temsillerin aşamalı olarak soyutlanması yoluyla yapılandırılır. Kodlama aşaması sırasında alınan dış girdiler, ileri seviyede, daha soyut iç temsillere dönüştürülür; bu temsiller, şahsi hatırlamanın depolama ve geri çağırma aşamalarında bellek izleri olarak rol oynar.

1.2. Depolama ve Geri Çağırma: Güçler Psikolojisine Dayalı Hafıza Sistemi

İç duyular, İbn Sînâ'da şahsi hatırlama üzerine yaptığımız incelemede iki nedenden ötürü merkezi bir öneme sahiptir: Birincisi, hafıza sisteminin son aşamaları –depolama ve geri çağırma– iç duyular tarafından gerçekleştirilir. İkincisi, bilişin *şahsi* boyutu burada tam anlamıyla ortaya çıkar.[15] Dış nesnelerin yalnızca fiziksel niteliklerini algılayan dış duyulardan farklı olarak, iç duyular zihinsel içeriği yorumlar, düzenler ve hatta yeni zihinsel içerik üretir. İşte bu nedenle, dünyayla ilgili deneyimlerimiz birbirinden farklılaşır.

in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions", *Dialogue* 32/2 (1993): 219-258; Deborah L. Black, "Imagination and Estimation", 59-75; Wolfson, "The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts", 87-91.

14 İbn Sînâ eserlerinde soyutlama teorisi için bkz. İbn Sînâ, *en-Nefs,* II.2, 58-60; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, nşr. Mücteba Zarei (Kum: Bûstân-ı Kitâb, 2002), 238-239; İbn Sînâ, *"Risâle fi'n-nefs ve bekâ'ihâ ve me'âdihâ", Ahvâlü'n-nefs* içinde. nşr. Ahmed Fuad el-Ehvânî (Kahire: Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1952), 70-73; İbn Sînâ, *el-Necât*, nşr. Macid Fahri, (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1982), 207-209. İbn Sînâ'nın eserlerinde iç duyular için bkz. İbn Sînâ, *en-Nefs*, I.5, 44-45 ve IV.1, 163-169; İbn Sînâ, *el-Necât*, 200-202; İbn Sînâ, *Risâle fi'n-nefs ve bekâ'ihâ ve me'âdihâ,* 61-62; İbn Sînâ, "Mebhas anı'l-kuvâ en-nefsâniyye", *Ahvâlü'n-nefs* içinde. nşr. Ahmed Fuad Ehvânî (Kahire: Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1952), 166-167; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 239-240; İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, nşr. Muhammed Emîn ed-Dennâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999),100-101.

15 İç duyuların aktif olması ve dış duyuya kıyasla nispeten daha özne-merkezli olması hakkında bkz. Jari Kaukua, "Avicenna on the Soul's Activity in Perception", *Active Perception in the History of Philosophy: From Plato to Modern Philosophy* içinde, ed. José Filipe Silva ve Mikko Yrjönsuuri (Springer, 2014), 99-116; Mehmet Zahit Tiryaki, "Avicenna on Compositive Imagination in the Context of Active Perception Debates", *Ilahiyat Studies* 16/2 (2025): 293-326.

İbn Sînâ'ya göre vehim, bu biliş düzeyinin yöneticisidir (*re'îs*)[16]. Vehim, idrak edilen, hayal edilen veya hatırlanan bir suretin neye delalet ettiğine işaret eden duyulur olmayan anlamlara (*ma'ânin*)[17] hükmederek bilişsel sistemi koordine eder. Bu anlamlar gündelik tecrübemizin temelinde yer alır; zira canlılar dünyayla tutarlı bir ilişkiyi ancak onu bu anlamlar aracılığıyla anlamlandırarak kurabilirler. *en-Nefs* IV.1'deki bir pasaj, vehim gibi bir gücün varsayılması için zemin hazırlar:

> [Metin 3] "[…] mesela biz sarı bir şey görüp onun bal ve tatlı olduğuna hükmederiz. Zira duyu o esnada ona götürmüyordur. […] o hükmün parçaları duyumsanan şeyler cinsinden olsa da o hükmün bizatihi kendisi asla duyumsanan değildir. […] o ancak bizim kendisiyle hükmettiğimiz ve belki kendisinde yanılgı olan bir hükümdür. Bu da aynı şekilde o güce [vehim gücüne] aittir."[18]

Bu pasaj, bir nesneyi tanıma eyleminin o anda dış duyuların sağladıklarının ötesine geçtiğini ifade etmektedir. Sarı renkli bir şey gördüğümüzde, onun tatlılığını önceden öngörür ve tatmadan bal olduğunu anlarız, çünkü daha önce onu yemişizdir. Sarı renk ve tatlı tat birlikte kodlanmış ve depolanmış iki duyulur surettir. Dolayısıyla kişi sarı bir madde gördüğünde, vehim muhafaza edilen suretleri geri getirir ve bunların birlikte *bal* olduğuna hükmeder. Bu durum herhangi bir nesnenin tanınmasında geçerlidir: tanıdığımız birini görmek, okuduğumuz bir kitabı ya da ziyaret ettiğimiz bir yeri tanımak gibi. Bu, elbette, tekil cevherleri tanımadığımız anlamına gelmez. Bir şeyin fiziksel niteliklerini dış duyularımız aracılığıyla elde ederiz ve bunlar ortak duyuda bir nesneyi temsil eder hâle gelir. İbn Sînâ'nın vehim ile vurgulamak istediği nokta şudur: idrak edilen tekil bir nesneyi daha ileri içeriklerle ilişkilendirmek – onu tatmadan tatlı ve bal olduğunu tanımak gibi – duyuda verili değildir; bilişsel ek bir işlevi gerektirir.[19]

16 İbn Sînâ, *en-Nefs*, I.5, 118; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *en-Nefs,* IV.1, 302; Türkçe çeviri: Tiryaki, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 348. İbn Sînâ burada şöyle belirtir: "vehim gücü zatı itibarıyla hükmedici güç; hareket ve fiilleri itibarıyla da mütehayyile ve mütezekkire gücüdür." İbn Sînâ, *el-Kânûn*, 96'da da vehmi "gerçekte hayvandaki iç idrak gücü" olarak tanımlar.

17 Bkz. Alpina, "Retaining, Remembering, Recollection", 71 (14 no.lu dipnot).

18 İbn Sînâ, *en-Nefs*, IV.1, 166; Türkçe çeviri: Tiryaki, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 344.

19 Black, bilaraz idrak ve "somut bir bütünün idrak edilmesi"nin vehmin işlevleri arasında yer aldığını belirtmektedir. Bkz. Black, "Estimation (Wahm) in Avicenna", 225-226; krş. Jari Kaukua, "The Problem of Intentionality in Avicenna", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* XXV (2014), özellikle bkz. 233-236.

Dolayısıyla vehmin ayırt edici özelliği, her zaman duyumun doğrudan sunduğundan daha fazlasına hükmetmesidir. Buna ek olarak, vehmin hükümlerinin sonuçları, yani anlamlar, önemli ölçüde çeşitlilik gösterir ve bu çeşitliliği anlamak, hatırlamanın şahsi boyutuna dair tartışma açısından önemlidir. Şahsi ile kastettiğim, hatırlama sisteminin, idrak ediciler arasında deneyimsel geçmişlerindeki farklılıklara bağlı olarak kişiden kişiye değişkenlik gösteren anılar üretebilme kapasitesine sahip olmasıdır. Bu, tüm anıların kişiden kişiye değiştiği ya da yalnızca benlikle ilgili olduğu anlamına gelmez. Kişi balın tadı, karın soğuğu, bir kişinin yüzü gibi benliğin ötesine geçen dış dünyaya ait şeyleri hatırlayabilir. Bu özellikler duyulur suretlerle temsil edilir ve dış dünyadaki gerçek niteliklere tekabül eder. Dolayısıyla 'şahsi' etiketini, anılar *her zaman* bireysel olarak değişken anlamlara sahip olduğu için değil, hatırlama sistemi bu tür anlamlara *açık* olduğu için tercih ediyorum. Aynı nesne –her ne kadar idrak edilen duyulur suretler herkes için aynı olsa da– tam da bazı anlamların farklı deneyimler tarafından şekillendirilebilmesi sayesinde iki farklı deneyim olarak hatırlanabilir. Örneğin, aynı yağmurlu günü hatırlarken, bir çiftçi ile bir yolcu aynı duyusal verileri –soğuğu, ıslaklığı, gri gökyüzünü– hatırlayacaktır. Ancak çiftçi, ayrıca yağmurun ekinleri için nasıl bir 'nimet' olduğunu hatırlarken; yolcu ise bunun yolculuğu için nasıl bir 'zorluk' olduğunu hatırlayacaktır. Dolayısıyla, 'şahsi' terimi, anıların yalnızca idrak eden kişiyle ilgili olduğunu ifade etmez; anıların kişisel anlamlar içerebilme kapasitesine sahip olduğunu ifade eder.

İbn Sînâ'nın anlamlara ilişkin üç örneği –bal örneği, meşhur kurt-koyun örneği ve sopadan korkan köpek örneği– aralarında bireysel olarak değişken olan anlamların da yer aldığı farklı anlam türlerini ortaya koymaktadır. Hatırlamanın kişisel niteliğine dair iddiamı özetlemek için bu üç örnek üzerinde duracağım. Ancak buna geçmeden önce, vehmin hükümlerinin kaynakları incelenmelidir; zira neyin bir anı olarak kabul edileceğini belirleyen şey anlamın kaynağıdır.

Algılanan bir suretin bir anlamla ilişkilendirilmesinde rol oynayan üç kaynak, içgüdüsel (*ilhâmî*), benzetmeye dayalı (*teşbîhî*) ve deneyimsel (*tecrübî*) ilişkilendirmelerdir.[20] İçgüdüsel ilişkilendirmeler *doğuştan gelir* ve tecrübe ya da çıkarım yoluyla elde edilmez. Bir koyun, bir kurtla ilk kez karşılaştığında da onda düşman anlamını idrak edebilir, çünkü kurttan korkmak onun doğasında vardır.[21] Yeni doğmuş bir bebe-

20 Vehmin işlevinin belirleyicilerinin bu üçlü tasnifi için, bkz. Cai, "Avicenna on Representation", 424. İbn Sînâ bunları şurada ele almaktadır: İbn Sînâ, *en-Nefs,* IV.3, 183-185.

21 İbn Sînâ, *en-Nefs*, IV.3, 184; Türkçe çeviri: Tiryaki, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 374: "Böylece kurt, koyun ken-

ğin emme refleksi ya da insanların yaklaşan bir nesneye karşı gösterdikleri göz kırpma refleksi de doğuştan gelen reflekslerdir.[22] Benzetmeye dayalı ilişkilendirmeler, doğuştan olmayıp üretilmiş olmaları bakımından farklıdır. Vehim mütehayyile gücünü kullanarak benzetme yoluyla yeni bir çağrışım oluşturur. Buna bir örnek, balı safraya benzetmek ve bundan tiksinmektir.[23] Burada hüküm, bir şeyi başka bir şeye benzetme eylemi olarak şimdide meydana gelir. Deneyimsel ilişkilendirmeler ise hatırlamanın temelini oluşturur. İbn Sînâ, yalnızca bu kategoride vehmin hükmetme işlevini hatırlama (*zikr*) olarak tanımlar.[24] Kodlama, depolama ve geri çağırma olmak üzere üç aşamalı hafıza sisteminin de gösterdiği gibi hatırlama, asıl deneyimin geri getirilmesini içerir. İçgüdüsel ilişkilendirmeler idrak edenin deneyim geçmişinde kodlanmış değildir. Koyunun kurttan korkması her koyun için aynıdır; bu, bir anı değil, doğal bir eğilimdir. Aynı durum, emme ve göz kırpma refleksleri için de geçerlidir.[25] Benzetmeye dayalı çağrışım ise geçmiş bir deneyimin geri çağrılması değil, bir benzerlik kurma eylemidir. Vehmin idrak eden öznenin, önceden tecrübe ettiği şeye dayanan anlamlara hükmetmesi yalnızca deneyimsel ilişkilendirmeler durumunda söz konusudur; bu nedenle yalnızca deneyimsel ilişkilendirmeler gerçek anıları oluşturur.

Burada, bazı hafıza kavramlarının açıklığa kavuşturulması ve İbn Sînâ'nın temsilci çerçevesi içinde neye karşılık geldiklerinin belirtilmesi yararlı olabilir: *bellek izleri* depolanmış temsillerdir ve hayal gücündeki suretler ile hafızadaki anlamlara karşılık gelir. İlk idrak sırasında kodlanan içeriği taşıyan araca atıfta bulunur. Buna karşılık, bir anı ya da hafıza temsili, araçtan ziyade içeriğe atıfta bulunur. İbn Sînâ'nın güçler

disini asla görmemiş, henüz kurttan koyuna bir zarar isabet etmemiş olsa bile her koyun kurda karşı uyanık olur; pek çok hayvan, aslana karşı tetikte olur; diğer kuşlar yırtıcı kuşlara karşı tetikte olur; herhangi bir tecrübeleri olmaksızın zayıf kuşlar onları kötü görür."

22 Bkz. İbn Sînâ, *en-Nefs*, IV.3, 183-184.

23 İbn Sînâ benzetmeye dayalı ilişkilendirmeleri vehmi hükümlerin bir kategorisi olarak *en-Nefs* IV.3, 185'te zikreder, ancak bal-safra örneğini aynı faslın girişinde, vehmi hükümlerin üçlü tasnifini tartışmaya başlamadan hemen önce verir, bkz. İbn Sînâ, *en-Nefs,* IV.3, 182.

24 Bkz. İbn Sînâ, *en-Nefs,* IV.3, 184-185.

25 Hem çağdaş kognitif bilimin hem de İbn Sînâ'nın, refleksif motor tepkilerini gerçek anılar olarak sınıflandırmaksızın hafıza sistemine yakın bir şekilde açıklaması ilginçtir. Çağdaş sınıflandırmalarda refleksler genellikle örtük bellek altında sınıflandırılır, ancak bunların gerçekten bir anı sayılıp sayılamayacağı sorgulanmaktadır. Bkz. Kourken Michaelian, "Is memory a natural kind?", *Memory Studies* 4/2 (2010): özellikle bkz. 178-179. Benzer şekilde, İbn Sînâ refleksif davranışları vehim gücüyle açıklar; ancak bunları, şahsi hatırlamayı sağlayan kaynaktan farklı bir kaynak altında sınıflandırır. Dolayısıyla o da refleksleri gerçek anılar olarak ele almadan hafıza sisteminin yanına yerleştirir.

psikolojisinde ise bir hafıza temsili depolanmış tek bir iz değil, depolanmış suretlerin depolanmış anlamlarla yeniden ilişkilendirilmesidir ve bu da geçmişteki bir deneyimin şimdiki zamanda yeniden canlandırılmasını sağlar. İlişkili anlamları içermeyen, yalnızca tek bir duyulur suretten oluşan bir bellek izi, bir hafıza temsili değildir; bu, yalnızca muhafaza edilmiş bir izlenimdir. Bal örneğinin de ortaya koyduğu gibi, bir nesneyi tanımak bile muhafaza edilen diğer izlerin –tatlılık sureti, sarı ile tatlı arasındaki anlam ve bal anlamı– bir araya getirilmesini gerektirir.

İbn Sînâ'nın anlamlara ilişkin üç önemli örneği –bal, kurt-koyun ve köpek-sopa– ya içgüdüsel ya da deneyimsel ilişkilendirmeler kapsamına girer. Bu örnekler ayrıca farklı anlam türlerini belirlememize olanak tanır ve duyusal hatırlamanın hangi anlamda şahsi olarak nitelendirilebileceğini kavramamıza temel oluşturur. Bal örneği, deneyimsel ilişkilendirmeler kapsamına girer ve dolayısıyla hafıza sisteminin içinde yer alır. Sarı bir madde görüldüğünde, vehim, idrak eden kişinin bal ile önceki deneyimlerine dayanarak bir hüküm verir. Daha önce birlikte kodlanmış olan iki duyulur sureti –sarı ve tatlı– yeniden birbiriyle ilişkilendirir. Burada söz konusu olan anlam, bu iki suret arasındaki ilişkiyi ifade eder. Sarı ve tatlı suretleri, balın duyulur özelliklerine tekabül eder; bu nedenle, idrak yetileri sağlam olan herhangi bir kişi, sarı bir madde gördüğünde aynı hükmü verebilir. Dolayısıyla bal örneği, anılar paylaşılmış olsalar bile deneyimsel temelli olduklarını ortaya koyar. Ayrıca, vehmi hükümlerin yanlış olabileceğini de gösterir. Bir kişinin bal olarak tanıdığı sarı madde gerçekten bal gibi görünen başka bir şey de olabilir.[26] İbn Sînâ bal hakkındaki hükmün "bizim kendisiyle hükmettiğimiz ve belki kendisinde yanılgı olan bir hüküm"[27] olduğunu ve vehmin "(hakkında hüküm verdiği) şeyin gerçekleşmesi olmaksızın (*muhakkakan*)"[28] hükmettiğini belirtirken bu duruma işaret eder.

26 Kaukua da aynı olasılıktan yola çıkarak, temsillerin dıştaki nedenlerine işaret etmeyi başaramayabileceğini belirtir; örneğin "motor yağının sıvı, koyu renkli bal ile karıştırılması" gibi bir durum gerçekleşebilir; bkz. Kaukua, "The Problem of Intentionality in Avicenna", 218. Benzer şekilde Cai, vehim söz konusu olduğunda, duyumdan farklı olarak temsillerin dış nesnelere benzemesi gerekmediğini ve bu nesnelerin temsillere doğrudan neden olmadığını savunmaktadır (bkz. yukarıdaki 8 no.lu dipnot). Bu nedenle vehim için farklı belirleyiciler olmalıdır ve Cai bunların içgüdüsel, benzetmeye-dayalı ve deneyimsel ilişkilendirmeler olduğunu belirtir (Cai, "Avicenna on Representation", 423-424). Bu açıklamalardan yola çıkarak, İbn Sînâ'da şahsi hatırlamanın özellikle deneyimsel ilişkilendirmelere dayandığını savunuyorum.

27 İbn Sînâ, *en-Nefs*, IV.1, 166; Türkçe çeviri: Tiryaki, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 344.

28 İbn Sînâ, *en-Nefs*, IV.3, 182; Türkçe çeviri: Tiryaki, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 372.

Ancak kurt-koyun örneği, içgüdüsel çağrışımlar kapsamına girer; bu nedenle bir anı değildir. Bir koyunun kurtta idrak ettiği düşman ya da tehlike anlamı,[29] herhangi bir deneyimsel geçmişte kodlanmamıştır; geri çağrılabilir, depolanmış bir iz yoktur ve dolayısıyla bir hatırlama da söz konusu değildir. Yine de bu örnek önemli bir gerçeği ortaya koymaktadır: Bazı anlamlar "doğası gereği duyulur olmayan"[30] niteliktedir ve dış nesnelerin fiziksel özelliklerine tekabül etmemektedir. Bu anlamlar, idrak eden kişiye –bu durumda koyun türüne– bağlı olarak, duyulur bir suretin fiziksel niteliklerin ötesinde ne anlama geldiğini açığa çıkarır. Kurt, koyundan bağımsız olarak kendisi bakımından düşman değildir; koyun *için* bir düşmandır. Başka bir kurt ise aynı kurdu tanıdıklık anlamıyla ilişkilendirebilir. Kurdun düşman olması bireyden bireye değişken değildir; her koyun her kurdu düşman olarak idrak edecektir. Ancak bu örnek yine de iki duyulur suret arasındaki ilişkiyle değil, bir suretin idrak eden için ne anlama geldiğiyle ilgili olan algılanamaz anlamların (bu anlam, doğal içgüdüye dayalı olarak idrak edici türün tüm üyeleri için ortak olsa bile) varlığını göstermektedir.

Avicenna'nın bahsettiği üçüncü örnek, bir sopadan kaçan bir köpeği konu almaktadır; çünkü bu sopa ona acı suretini hatırlatmaktadır.[31] Bu tür anlamlar, deneyimsel ilişkilendirmelere ve dolayısıyla gerçek anılara dayanır. Ayrıca, kişiden kişiye farklılık göstermeleri bakımından kişiseldir. Köpeğin sopadan kaçmasının nedeni, sopanın kendisinin korkutucu olması değil köpeğin daha önce sopanın suretiyle ilişkili bir acı deneyimlemiş olmasıdır –belki de onunla dövülmüştür– ve sopayı görmek, acının sureti ile sopanın sureti arasındaki orijinal ilişkilendirmeyi yeniden canlandırır. Bu anlam, bal örneğinde olduğu gibi iki duyulur suret arasındaki bir ilişkidir, ancak idrak edenler arasında ortak olan bir anlam değildir. Bu anlam, köpeğin kendine özgü bir deneyimine aittir ve başka hiçbir idrak edicide mevcut olması gerekmez. Yalnızca ilişkisel anlamlar değil, doğası gereği duyulur olmayan anlamlar da bireyler arası değişkenlik gösterebilir. Söz konusu köpek, sopayı *tehdit* anlamıyla ilişkilendirebilirken, şefkatli bir insanla büyümüş başka bir köpek ise onu *oyun*la ilişkilendirebilir. Benzer şekilde, deniz bir denizciye *emek* ve *zorlukları* hatırlatırken, bir şehir sakini için *dinlenme* ve *rahatlığı* çağrıştırabilir. Tüm bu örnekler, bireysel farklılıkları da içeren gerçek anılardır.

29 İbn Sînâ'nın eserlerinde "kurt-koyun" örneğinin geçtiği yerler için bkz. İbn Sînâ, *en-Nefs*, I.5, 43, IV.1, 166, IV.3, 184; İbn Sînâ, *en-Necât*, 201; İbn Sînâ, *el-Kânûn*, 100; İbn Sînâ, *el-İşârât*, 240.

30 Bu tanımlama için bkz. İbn Sînâ, *en-Nefs*, IV.1,166. İbn Sînâ burada doğası itibarıyla duyulur olmayan düşmanlık gibi anlamlar ile yalnızca hüküm esnasında duyulur olmayan, tatlılık ve sarılık arasındaki ilişki türünden anlamları birbirinden ayırır.

31 Bkz. İbn Sînâ, *en-Nefs*, IV.3,185, IV.1,164.

İbn Sînâ'nın üç ana örneği –bal, kurt ve köpek– farklı anlam türlerini belirlememize ve duyusal hatırlamanın hangi anlamda şahsi olarak nitelendirilebileceğini açıklığa kavuşturmamıza olanak tanır. İlk tür, deneyime dayalı ve idrak edenler arasında ortak olan anlamları içerir –balın sarı rengi ile tatlılığı arasındaki ilişki buna örnektir. Bunlar gerçek anlamda anıdır. İkinci tür, deneyimsel olmaktan ziyade içgüdüsel anlamlardan oluşur. Ayrıca bunlar, iki duyulur suret arasındaki ilişkiyle değil, belirli bir tür için bir duyulur suretin ne anlama geldiğini ifade eden duyulur olmayan bir anlamla ilgilidir; örneğin, koyunun kurdu düşman olarak idrak etmesi gibi. Deneyime dayalı olmadıkları için, bunlar anı değildir. Üçüncü tür ise hem deneyime dayalı hem de bireyler arası değişkenlik gösteren anlamları içerir; bunlar ilişkisel olabilir –örneğin, köpeğin sopayı acıyla ilişkilendirmesi gibi– ya da duyulur-olmayan anlamlar olabilir –örneğin, sopayı tehditle ilişkilendirmesi gibi. Anıların şahsi olmasını sağlayan da işte bu son türdür.

Tartışılması gereken son konu, hatırlama sürecidir; zira bu süreç, şahsi hatırlamayı idrak eden kişinin deneyimsel geçmişine dayanan işlevsel mekanizmadır. Bu süreç, ilk deneyim sırasında kodlanmış ve depolanmış izler aracılığıyla işler; hatırlama ise vehim aracılığıyla bu depolanmış suret ve anlamların yeniden ilişkilendirilmesidir. İbn Sînâ'nın belirttiğine göre hatırlama

> [Metin 4] "[…] vehim kendi gücüyle mütehayyileye yöneldiğinde ve hayaldeki mevcut suretleri birer birer sunmaya başladığında gerçekleşir ki böylece sanki onların suretlerini görüyor gibi olsun. Bunun sonucunda yok olmuş anlamın birlikte idrak edildiği suret vehme iliştiğinde, anlam vehim için dışarıdan göründüğü gibi görünür ve hafıza gücü onları dışarıdan göründüğü zamanki gibi oldukları üzere kendinde sabit kılar. İşte bu hatırlamadır."[32]

Vehim, mütehayyileyi harekete geçirir ve böylece idrak eden kişi için hafızada muhafaza edilen bir suretin yeniden ortaya çıkmasına yol açar. Ardından, ilk idrak esnasında o suretle birlikte kodlanmış olan bir anlam da yeniden su yüzüne çıkar ve her ikisi de ilk deneyimdeki hâliyle yeniden canlanır. Örneğin, bir kişi bir pastanenin önünden geçerken hamur işlerinin kokusu, ilişkili anlamları uyandırarak çocukluktaki bir doğum günü anısının hatırlanmasına yol açabilir. Köpek örneği de aynı süreci izler: Sopanın sureti hem ilişkisel anlamları (sopa ile acı arasındaki ilişki gibi) hem de duyulur olmayan anlamları (tehlike ve tehdit gibi) yeniden canlandırır.

32 İbn Sînâ, *en-Nefs,* IV.1,167; Türkçe çeviri: Tiryaki, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 346.

Burada hatırlama "suretlerden anlamlara doğrudur", ancak "anlamlardan suretlere doğru" da gerçekleşebilir.[33] Bu durumda "o nispetten amaçlanan fiili düşünürsün. Fiili öğrendiğinde, bulduğunda ve hangi tadın, şeklin ve rengin o fiil için elverişli olduğunu öğrendiğinde, o fiille olan nispeti sabit kılmış olursun. [...] Zira fiilin deposu hafızadır, çünkü fiil anlam cinsindendir."[34] Kişi okuduğu belirli bir kitabı hatırlamaya çalışabilir; bu sırada, kitabın popüler ve keyifli gibi anlamlarından ya da 'tek oturuşta okudum', 'bolca altını çizdim' gibi fiille ilgili anlamlardan yola çıkar ve bununla ilişkili olan kitabın kalınlığı, rengi, şekli gibi duyulur suretler yeniden canlanır.

Bu şekilde açıklandığında, hatırlama süreci pasif bir süreç gibi görünür. Ancak İbn Sînâ, *zikr* ile *tezekkür* arasında bir ayrım yapar ve ikincisini daha aktif özelliklerine dayanarak ayırt eder:

> [Metin 5] "Hatırlama [*ez-zikr*] diğer canlılarda bulunabilir. Fakat [isteyerek] hatırlama [*et-tezekkür*] –ki [isteyerek] hatırlama yok olmuş şeyi geri getirmektir– öyle sanıyorum ki sadece insanda bulunur. Çünkü bir şeyin önce var olduğuna ve sonra kaybolduğuna dair istidlal ancak düşünce gücü sebebiyledir. [...] O hâlde diğer hayvanlar hatırlarsa hatırlar, fakat hatırlamazlar ise hatırlamaya iştiyak duymazlar ve bunu akıllarına getirmezler, aksine bu şevk ve talep insana özgüdür."[35]

Buna göre, hatırlama süreci bir pastane kokusunun diğer ilişkili izleri harekete geçirmesi gibi otomatik olabildiği gibi aktif bir süreç olarak da gerçekleşebilir. Aktif olarak gerçekleştiğinde, akıl gücü aranan anının yokluğunu tespit ederek ve vehmi onu aramaya yönlendirerek süreci başlatır. Örneğin, birisi çocukluktaki bir doğum günü partisiyle ilgili bir soru sorduğunda hatırlayan kişi belirli bir anıyı bulmak için muhafaza edici güçlerde aktif bir şekilde taramaya başlayacak ve depolanmış izlerin yeniden ilişkilendirilmesi yoluyla bu anıyı yeniden canlandıracaktır. Bu aktif bir şekilde hatırlamaktır. Ancak bu, *tezekkür*ün akli hatırlama türü olduğu anlamına gelmez. Akıl gücü yalnızca vehmin arama sürecini başlatır; kendisi herhangi bir şeyi hatırlamaz. İbn Sînâ *tezekkür*ü özellikle aklın değil iç duyuların alanında açıklar: vehim "musavvireye ise hatırlama [*ez-zikr*] ve [isteyerek] hatırlama [*et-tezekkür*] sebebiyle ihtiyaç duyar."[36] Bu nedenle, her iki hatırlama yolu da –otomatik ya da aktif– aynı yapıyı paylaşır: her ikisi de bellek izlerinin yeniden ilişkilendirilmesidir. Pastane ko-

33 Bu hatırlama yöntemlerine ilişkin etiketler için bkz. İbn Sînâ, *en-Nefs,* IV.1, 167-168.

34 İbn Sînâ, *en-Nefs,* IV.1, 168; Türkçe çeviri: Tiryaki, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 346-347.

35 İbn Sînâ, *en-Nefs,* IV.3, 185; Türkçe çeviri: Tiryaki, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 376.

36 İbn Sînâ, *en-Nefs*, IV.3, 185; Türkçe çeviri: Tiryaki, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 376.

kusu doğrudan bir anıyı ortaya çıkarmaz. Öncelikle ortak duyuda bir suret oluşur ve eğer bu, daha önce kodlanmış ve depolanmış bir iz ise vehmi tetikler ve böylece vehim bu suretin, ilk idrak esnasında birlikte algılanan diğer izlerle yeniden ilişkilendirilmesini sağlar. Benzer şekilde, çocukluktaki bir doğum günü anısı sorulduğunda da bu anı doğrudan ortaya çıkmaz. Akıl gücü önce bir arama yapılması gerektiğini fark eder ve vehmi içe doğru yönlendirir. Ardından, vehim depolanan izler arasında arama yaparak ve ilgili olanları birbirleriyle ilişkilendirerek anıyı yeniden canlandırır. Dolayısıyla, geri çağırma süreci dışarıdan başlatılabilir; ancak bir anı yine de izlerin yeniden ilişkilendirilmesiyle hatırlanır.

Sonuç olarak, şahsi hatırlama, anıların izler aracılığıyla muhafaza edilmesine ve geri çağrılmasına dayanır. Yalnızca deneyimsel ilişkilendirmeler anılara kaynak olabilir; bu da söz konusu izlerin idrak eden kişinin dünyadaki geçmiş deneyimleri yoluyla edinildiği anlamına gelir. Geri çağırma ise aralarında bireyler arası değişkenlik gösterebilen anlamların da bulunduğu bu depolanmış temsiller aracılığıyla işler. Hatırlama, bu temsillerin orijinal deneyimde kodlandıkları şekilde yeniden ilişkilendirilmesidir. Hatırlamanın bireyler arası değişkenlik gösteren içeriğe açık olmasını sağlayan şey, deneyimsel olarak edinilmiş anlamlar aracılığıyla çalışan bu iz temelli geri çağırma mekanizmasıdır. Hatırlamaya şahsi bir karakter kazandıran da bireysel değişkenliğe bu şekilde açık olmasıdır.

2. Gayrişahsi Hatırlama

İbn Sînâ'ya göre, gayrişahsi hatırlama da ilk idrake bağlı olması bakımından farklı değildir. Şahsi hatırlama, bedensel duyularla idrak edilen temsillerin geri çağrılmasıyken, gayrişahsi hatırlama ise akıl yoluyla idrak edilen temsillerin geri çağrılmasıdır ve her iki ilk idrak türü de temsillerledir: "hayaldeki tikeller maddeden ve maddenin ilgili olduğu şeylerden soyutlanmış hâle gelir ve nâtık nefste intiba etmiş olur"[37] Do-

37 İbn Sînâ, *en-Nefs*, V.5, 235; Türkçe çeviri: Tiryaki, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 456. Avicenna, diğer eserlerinde de akli idraki benzer bir şekilde tanımlamaktadır: İbn Sînâ, *el-İşârât*, 237: "Bir şeyin idrak edilmesi, onun gerçekliğinin idrak eden kişi için temsil edilmesidir".; İbn Sînâ, *et-Ta'lîkât*, nşr. Seyed Hossein Mousavian, (Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2012), 579: (§1006): "akledilir suretin akılda nakşolması akletmenin kendisidir, tıpkı duyulur suretin duyu organında nakşolmasının kendisinin duyumsama olması gibi"; İbn Sînâ, el-*Mübâhasât*, nşr. Muhsin Bîdârfar (Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2017), 266: (§596): "Gerçekliği bende temsil edilmeyen hiçbir şeyi idrak etmem." İbn Sînâ'nın akletme teorisinin temsilci yorumu için bkz. Üçer, "Özdeşlikten Temsile", 1-53; Zarepour, "Avicenna on empty intentionality", 798-817; Cai, "Avicenna on Representation", 415-434.

layısıyla hem duyusal hem de akli idrak, temsilî suretin idrak edici güçte husul etmesiyle gerçekleşir. Ancak bu yapısal benzerlik, kabul edilen ve geri çağrılan temsillerin türlerine uzanmaz. Temsillerdeki bu farklılık, yalnızca suretlerin maddi olup olmamasında değil, aynı zamanda bireyler arası değişkenlik gösteren anlamları kabul edip etmediklerinde de yatmaktadır. Temsillerindeki bu fark, şahsi ve gayrişahsi hatırlama arasındaki ayrımı belirler ve iki farklı özelliğe sahip iki ayrı hatırlama sistemi yaratır.

İbn Sînâ'nın soyutlama teorisi, duyulur ve hayalî suretlerin maddi arazlarla bireyselleştiğini savunur. Bu suretler, renkli, şekilli, belirli bir konumda bulunan, hareket eden ya da hareketsiz olan tikel nesnelerin kendine özgü özelliklerine tekabül eder. *Dânişnâme* bunu açıkça belirtir:

> [Metin 6] "Aklî idrak ile hissî idrak arasında birkaç yönden farklılık vardır: Birisi, aklın bir şeyi *olduğu gibi bizzat* idrak etmesidir. His hiçbir şeyi bizatihi idrak etmez. Göz bir beyazlık görünce o renkteki boy, en ve şekli görür; o renkte hareket ve durgunluğu görür. Beyazlığı hiçbir zaman *bizzat beyazlık* olarak görmez."[38]

Dolayısıyla, duyulur suretler tümellere değil, *bu* insan, *şu* ağaç, *bu* kitap gibi tikel nesnelere tekabül eder. Dahası, vehim daha sonra bu duyulur suretlerle ilgili anlamları kavrar ve bu anlamların arasında, idrak eden kişinin deneyimsel geçmişi tarafından şekillendirilen ve bireyler arası değişkenlik gösteren anlamlar da bulunur. Şahsi hatırlama, bu suretleri ve anlamları izler hâlinde depolama ve daha sonra bir anının geri çağrılmasıyla bunları yeniden ilişkilendirme yeteneğidir. Depolanan suretler maddi arazlarla bireyselleştirildiğinden ve deneyim yoluyla edinilen bireyler arası değişkenlik gösteren anlamlarla ilişkilendirilmeye açık olduğundan, geri çağrılan hafıza temsilleri kişiden kişiye farklılık gösterebilir. Şahsi hatırlamadaki bir anı, kendi zamanı, yeri, fiziksel nitelikleri ve idrak eden kişinin kendi çağrışımlarından ayrı düşünülemez.

Buna karşılık akıl, tikelleştirici koşullardan –hem maddi özelliklerinden hem de vehmi anlamlardan– arındırılmış hâliyle, o şeyin bizatihi ne olduğunu idrak eder. Akledilir suretler, tüm bunlardan soyutlandıkları için bireyler arası değişkenlik gösteren anlamlarla ilişkilendirilmeye uygun değildir. Bu nedenle akledilir suretler kişisel değildir: şahsi hatırlamada olduğu gibi, deneyim farklılıkları yoluyla bireysel değişkenliğe hiçbir şekilde açık değildir. Akli idrak, arkadaşım olan bu insanın sureti, dün altına oturduğum o ağacın sureti ya da popüler olan bu kitabın sureti yerine, *insanlık*, *ağaçlık* ya da *kitaplık* gibi suretleri –yani mahiyeti– kabul eder. Bu, İbn Sînâ'nın

38 İbn Sînâ, *Dânişnâme*, 270.

metafiziğiyle yakından ilişkilidir. *İlâhiyyât* I.5'te şöyle geçer: "Her şeyin kendine özgü bir gerçekliği vardır [...] Onun gerçekliği ya dıştaki nesnelerde, ya da nefiste ya da her ikisine de ortak olan mutlak bir şekilde var olur."[39] Dolayısıyla, aklın idrak ettiği şey, dıştaki nesnede var olan mahiyetin ta kendisidir. Bu nedenle, akli bir suret, salt bir temsilden daha fazlasıdır; dıştaki karşılığıyla özdeştir ve yalnızca *varlık biçiminde* farklılık gösterir: biri zihinsel olarak, diğeri ise dışsal olarak var olur.[40] Bu nedenle akledilir suretler her zaman gayrişahsidir: hiçbir mahiyet yalnızca belirli bir idrak edici için mevcut değildir. Mahiyetler, onları idrak edenlerden bağımsız olarak mevcuttur. Dıştaki bir nesnede veya akılda bir akledilir suret olarak var olmaları fark etmeksizin zorunlu olarak daima aynı tümel mahiyettir. Buna göre gayrişahsi hatırlama da özneden bağımsız, zorunlu ve tümel mahiyetleri geri çağırır. Akledilir suretlerin bu doğası İbn Sînâcı idrak teorisinde ikilik yaratır.[41] Her ne kadar hem duyusal hem de akli idrak temsilci nitelikte olsa da –her biri, ilgili idrak gücünde bir suretin husul etmesiyle gerçekleşir– bu iki idrak türü, iki farklı işleyiş mekanizmasını gerektirir. Birincisi, maddi olarak bireyselleştirilmiş ve idrak edenin bakış açısına bağlı dünyasında konumlanırken, ikincisi ise zorunlu, evrensel ve gayrişahsi mahiyetler üzerinde

39 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ': el-İlâhiyyât*, 1. Cilt, nşr. Georges C. Anawati ve Said Zâyid (Kahire, el-Hey'etü'l-'âmme li şu'ûni'l-metâbi'i'l-emîriyye, 1960), I.5, 31. İbn Sînâ bu öğretiyi *İlâhiyyât* ve *Medhal*'in farklı yerlerinde tekrar eder: bkz. İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, V.1, 202-206; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ': el-Mantık: el-Medhal*, nşr. Georges C. Anawati vd. (Kahire: el-Matba'atü'l-amîriyye, 1952), 1.2, 15, 1.12, 65; Bu konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Damien Janos, *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity* (Berlin: De Gruyter, 2020); İbrahim Halil Üçer, "Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcı Felsefede Tümellerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî'nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine", *Nazariyat* 6/2 (2020): 23-66. Michael E. Marmura, "Avicenna's Chapter on Universals in the Isagoge of his Shifā", *Islam: Past Influence and Present Challenge* içinde, ed. Alford T. Welch ve Pierre Cachia, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), 34-56; Michael E. Marmura, "Quiddity and Universality in Avicenna", *Probing in Islamic Philosophy* içinde (Binghamton: Global Academic Publishing, 2005), 61-70; Robert Wisnovsky, "Notes on Avicenna's Concept of Thingness (*šay'iyya*)", *Arabic Sciences and Philosophy* 10 (2000): 181–221; Fedor Benevich, "The Reality of the Non-Existent Object of Thought: The Possible, the Impossible, and Mental Existence in Islamic Philosophy (eleventh–thirteenth centuries)", *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 6 (2018): 31-61.

40 Akledilir suretle onun dıştaki mütekabili arasındaki özdeşlik konusunun daha ayrıntılı bir tartışması için bkz. Jon McGinnis, "Avicenna's Naturalized Epistemology and Scientific Method", *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and Their Interactions içinde,* ed. Shahid Rahman vd. (Dordrecht: Springer, 2008), 129-152, özellikle bkz. 138; Jon McGinnis, "Making Abstraction Less Abstract", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 80 (2006): 169-183, özellikle bkz.171 ve 176; Üçer, "Özdeşlikten Temsile", 43.

41 Bkz. Benevich, "Perceiving Things in Themselves: Abū l-Barakāt al-Baġdādī's Critique of Representationalism", özellikle bkz. 235. Burada Benevich, Ebû'l-Berekât'ın İbn Sînâ'nın temsilci teorisinde akledilirlerin ve duyulurların idrakine ilişkin bir düalizmi eleştirdiğini belirtir.

çalışır. Dolayısıyla, İbn Sînâ'nın temsil teorisi tek bir hatırlama sistemiyle uyuşmaz; bunun yerine, idrak edenin deneyimsel geçmişinde elde edilen ve bireyler arası değişkenlik gösteren anlamları kabul eden *şahsi hatırlama* ile, bunları kabul etmeyen ve idrak eden kişinin deneyimsel geçmişinden bağımsız mahiyetlerle ilgili olan *gayrişahsi hatırlama* şeklinde ikiye ayrılır.

En-Nefs'te geçen bir pasaj, şahsi ve gayrişahsi hatırlama arasındaki bu ayrımı daha net bir şekilde ortaya koymaktadır:

> [Metin 7] "[...] Kitabın bizzat kendisini anımsayan kimsenin kitaptan hareketle o kitabı kendisine okutan hocasını hatırlaması gibi, her insanın kitabın suretini ve anlamını hatırlayarak o kitabı kendisine okutan hocayı hatırlaması zorunlu değildir. Bilgiye gelince, bilgiye ulaştıran yolun, bilgiye intikal etmesi zorunludur ki bu yol da kıyas ve tanımdır."[42]

Bu alıntı, bir kitabı hatırlamanın öğretmeni hatırlamayı garanti etmediğini; ikisinin *zorunlu olarak* birbiriyle bağlantılı olmadığını gösterir. Ayrıca dolaylı bir şekilde şunu da ima etmektedir: Eğer öğretmen hatırlansa bile, bu herkes için aynı öğretmen olmayacaktır; zira herkes o kitabı farklı bir öğretmenle okumuş olabilir. Söz konusu hafıza temsili, deneyimsel ilişkilendirme türünden olduğu için, nesnenin *kendisinde ne olduğunu* değil, *benim* daha önce yaşadığım deneyimi geri getirir. Şahsi hatırlama, bal örneğinde olduğu gibi, idrak edenler arasında ortak sonuçlar sağladığında bile, hatırlama eylemi yine de idrak edenin orijinal deneyiminin yeniden üretilmesine dayanır: vehim, balın evrensel olarak ne olduğuna dair hüküm vermez; belirli bir idrak edicinin belirli bir sarı maddeyle ilgili geçmiş deneyimini yeniden üretir. Oysa öğrenme, tanım ve kıyas yoluyla sistematikleştirilen akli bir faaliyettir ve bu faaliyet, kitabın ne olduğu, balın ne olduğu –yani kitabın kitaplığı ya da balın ballığı– gibi aranan sonucu *zorunlu olarak* verir.

[Metin 7] görünürde şahsi ve gayrişahsi hatırlama arasında değil, yalnızca şahsi hatırlama ile öğrenme arasında ayrım yapmaktadır. Bununla birlikte, akli idrakin nesneleri hakkında önemli bir gerçeği ortaya koyar: Bunlar, zaman, mekân ve kişisel koşullardan soyutlanmış, burhani gerçekliğe tekabül eden zorunlu ve tümel mahiyetlerdir.[43] Gayrişahsi hatırlamanın nesneleri, akli idrakin nesneleriyle aynıdır; zira

42 İbn Sînâ, *en-Nefs*, 186; Türkçe çeviri: Tiryaki, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 376 (çeviride ufak değişiklikler yapılmıştır).

43 İbn Sînâ'nın bilgi (*'ilm*) kavramını, burhan yoluyla elde edilen tümel ve zorunlu nesnelerle sınırlandırması üzerine, bkz. Peter Adamson, "On Knowledge of Particulars", *Proceedings of the Aristotelian Society* 105 (2005): özellikle 258–266.

hatırlamada aranan şey, başlangıçta öğrenilen şeylerdir. Dolayısıyla, şahsi hatırlamadan farklı olarak, akledilir suretler bireyler arası değişkenlik gösteremezler ve bunun sebebi tam da bireyler arası değişkenlik gösteren anlamları mümkün kılan deneyimsel koşullardan tamamen soyutlanmış olmalarıdır. Bu durum, İbn Sînâ'nın gayrişahsi hatırlamayı *iz temelli* bir depolama sistemine değil, tümel sureti yeniden kabul etme *istidad*ıyla açıklamasıyla da teyit edilmektedir. Aşağıdaki iki bölümde, gayrişahsi hatırlamanın bu iki özelliği –iz temelli bir depolama sisteminin imkânsızlığı ve İbn Sînâ'nın önerdiği istidat temelli model– ele alınacaktır.

2.1. Gayrişahsi Hatırlamada Suretlerin Depolanması Problemi

Gayrişahsi hatırlamanın suretlerin depolanmasını kabul edip etmediği sorusu, şahsi hatırlamanın, gayrişahsi hatırlama ile aynı iz temelli sistem içinde işleyip işlemediğini belirler; bu sistemde hatırlama, depolanmış izlerin yeniden birleştirilmesidir ve bu izler, idrak eden kişinin deneyimsel geçmişi tarafından şekillendirilebilen, bireyler arası değişkenlik gösteren anlamlar da içerebilir. Eğer aynı sistemi izliyor olsaydı, hatırlama anına kadar akledilir suretlerin depolandığı bir yer (*mahall*) olması gerekirdi. İbn Sînâ, akledilir suretler için böyle bir yerin, yani bir depolama gücünün var olup olamayacağını araştırır ve nihayetinde bunu reddeder:

> [Metin 8] "[…] yoksa onların orada kendilerini saklayan bir deposu vardır da bu depo ya onun zatı ya bedeni ya da onun bedensel bir şeyi midir? Oysa biz insani nefsin bedeninin ve bedeniyle ilgili şeylerin makuller için uygun olmadığını söylemiştik. Çünkü bunların makullerin mahalli olması uygun değildir. Akli suretlerin bir konum sahibi olmaları da uygun değildir. Akli suretlerin bedenle ittisalleri onları bir konum sahibi yapar. Onlar bir konum sahibi olarak bedende olduklarında ise makul olmaları iptal olur.
>
> Ya da şöyle deriz: Bu akli suretler kendi zatlarıyla kaim şeyler olup onlardan her bir suret kendi zatıyla kaim başka bir türdür. Akıl bazen onlara bakar, bazen onlardan gafil olur. […] Bu durumda nefs ayna gibi olur. O suretler de haricî şeyler gibi olup bazen aynada görünür bazen görünmez. […]
>
> Ya da faal ilke nefse, nefsin talebine göre suretler feyz eder, nefs ondan yüz çevirdiğinde ise feyz kesilir. […]
>
> Şöyle deriz: Doğru olan son kısımdır."[44]

44 İbn Sînâ, *en-Nefs*, V.6, 245-246; Türkçe çeviri: Tiryaki, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 474-476.

Buna göre, gayrişahsi hatırlama için dört olası sistem vardır: (a) Tıpkı şahsi hatırlamada olduğu gibi, akledilir suretler için bedensel bir depolama gücü olabilir. (b) Depolama gücü, bedensel bir organ yerine nefsin kendisi olabilir. (c) Hatırlama, bir depolama gücüne değil, akledilir suretin kendi başına kaim bir şekilde dışta mevcut olmasına dayanıyor olabilir ve akli idrak ve hatırlama, bu kendi başına kaim suretlerin bir aynada yansıması gibi gerçekleşiyor olabilir. (d) Hatırlama, Faal Akıl'dan yayılan bir sudur yoluyla akledilir suretlerin yeniden kazanılmasına dayanıyor olabilir. İlk iki seçenek, şahsi hatırlamaya benzer bir model izler: ya bedensel bir güçte ya da nefsin kendisinde depolanan bellek izlerinin varlığını varsayar. Kalan iki seçenek ise hatırlamaya ilişkin alternatif açıklamalar kullanır; bunlar, söz konusu hatırlama nesnelerinin, yani akledilir suretlerin kendi başına kaim olması ya da sudur öğretisidir. İbn Sînâ, sudur hariç diğer üç seçeneği reddeder.[45]

(a) İbn Sînâ'nın felsefi sistemi içinde akledilir suretlerin bedensel bir güçte depolanması imkânsızdır ve *en-Nefs*, V.2, bunun nedenlerini oldukça ayrıntılı bir şekilde açıklamakta; nâtık nefsin, cisimler gibi kısımlardan oluşmayan, gayrimaddi ve basit bir cevher olduğu görüşünü destekleyen üç temel argüman sıralamaktadır:[46]

(i) İlk argüman şudur: Eğer akledilir suretleri kabul eden akleden cevher, cisimsel bir şey olsaydı, ya bölünmez bir cisim ya da bölünebilir bir cisim olurdu. İbn Sînâ, nokta veya atom gibi herhangi bir bölünmez cismin gerçek varlığını reddeder. Dolayısıyla, ilk seçenek –yani akleden cevherin bölünmez bir cisim olması– elenir. Diğer olasılık –yani akleden cevherin bölünebilir bir cisim olması– da İbn Sînâ için imkânsızdır. Çünkü akledilir suretler bu sözde cisimsel akleden cevherde mevcut

45 *en-Nefs*, V.6'daki bu pasajın bazı yorumlarında, son iki seçenek – ayna benzetmesi ve Faal Akıl – İbn Sînâ'nın savunduğu tek bir argümanmış gibi okunmaktadır. Bkz. Meryem Sebti, "Réceptivité et spéculation dans la noétique d'Avicenne", *Miroir et savoir. La transmission d'un thème platonicien des Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane* içinde, ed. Daniel De Smet vd. (Leuven: Presses Universitaires de Louvain, 2008), 45-171. Ancak, Alpina'nın haklı olarak belirttiği gibi, bu, Arapça pasajdaki *ev... ev...* (yani 'ya... ya da...') şeklindeki ayrıştırıcı bağlaçların fark edilmemesinden kaynaklanan hatalı bir okumadır. *Ev... ev...* ifadesi, alternatifler arası karşıtlığı vurgular. Bu da ayna benzetmesi ve Faal Aklı birbirinden ayrı iki çözüm yapar. İbn Sînâ ilkini reddederken ikincisini kabul etmektedir. Tommaso Alpina, "Avicenna and the Human Soul as a Mirror: A Myth?", *Studia graeco-arabica* 14/2 (2024): 656, 20 no.lu dipnot, 660-662.

46 Alpina bu argümanları üç gruba ayırır: akleden cevherin doğasıyla ilgili olanlar, akleden cevherin nesnesiyle ilgili olanlar ve akleden cevherin fiiliyle ilgili olanlar – yani sırasıyla özne, nesne ve fiil. Bkz. Tommaso Alpina, *İbn Sînâ Psikolojisinin Yapısı: Konu, Tanım, Fiil*, çev. Ebrar Akdeniz (İstanbul: Klasik, 2023), 117-120.

olduklarında, o cismin bölünebilirliğini miras alırlar. Oysa akledilir suretler özünde gayrimaddi, basit birliklerdir. Parçalardan oluşamazlar.[47]

(ii) İkinci argüman şudur: Eğer akledilir suretler, akletme sırasında bölünmeye maruz kalmadan bir şekilde cisimsel bir maddeye aktarılabilseydi, yine de o cisimsel maddenin konum, miktar ve zamansallık gibi diğer maddi özelliklerini miras alırlardı. Oysa akledilir suret, tüm mekânsal veya zamansal niteliklerden soyutlanmış olduğu için tümeldir.[48]

(iii) Son argüman, akletme faaliyetinin öz-düşünümsel olduğu yönündedir. Akıl kendi faaliyetlerine dönebilir ve kendi akletme faaliyeti üzerine düşünebilir. Bu tür bir öz-farkındalık, bedensel güçler için imkânsızdır: Bir göz kendini göremez; yalnızca dış uyaranlara tepki verebilir.[49]

Bu argümanlar genel olarak, akledilir suretlerin mahalinin maddi bir şey olma olasılığını reddetmektedir.[50] Bu mahalin söz konusu formları idrak ediyor ya da depoluyor olması fark etmez; her iki durumda da suretler bu mahalde bulunacaktır, çünkü daha önce de belirtildiği gibi idrak aynı zamanda bir kabuldür. Dolayısıyla, hem idrak hem de depolama, formların bir yerde bulunmasını gerektirir. Eğer bu yer cisimsel ise, idrak edilen ya da depolanan akledilir suretler bu cisimsellikten etkilenecektir. (i.i) Bu depolama gücü bölünmez bir cisim olamaz; zira böyle bir şey yoktur ya da (i.ii) bölünebilir bir cisim olamaz; zira depolanan suretler de bölünebilir olurdu ki, onların basitliği göz önüne alındığında bu imkânsızdır. (ii) Dahası, her cisimsel varlık belirli bir zamana ve konuma sahiptir. Akledilir suretler cisimsel bir mahalde depolanacak olsaydı, o mahalin zamansal ve konumsal özelliklerini de devralırlardı. (iii) Son olarak, akletmenin öz-dönüşümsel olması, bu faaliyetin gerçekleştiği mahalin maddi olmadığını kanıtlamaktadır. Nâtık nefis, yalnızca akledilir suretleri idrak etmekle kalmaz, aynı zamanda idrak ettiğinin de farkındadır. Hiçbir bedensel idrak gücü, kendi faaliyeti konusunda bu tür bir öz-farkındalık sergileyemez. Bu

47 İbn Sînâ, *en-Nefs*, V.2, 210-214.

48 İbn Sînâ, *en-Nefs*, V.2, 214.

49 İbn Sînâ, *en-Nefs*, V.2, 216-217.

50 Akledilir suretlerin bedensel olarak depolanmasının imkânsızlığı konusunda daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Dag Nikolaus Hasse, "Avicenna's Epistemological Optimism", *Interpreting Avicenna: Critical Essays* içinde, ed. Peter Adamson (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 109-119; Dimitri Gutas, "Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology", *Aspects of Avicenna* içinde, ed. Robert Wisnovsky (Princeton: NJ: Markus Wiener Publishers, 2001), 1-38.

üç argüman bir arada, akledilir suretlerin bedensel bir güçte kabul edilemeyeceğini veya depolanamayacağını göstermenin yanında, akletmenin öznesinin –nâtık nefsin– gayrimaddi olduğunu da ortaya koyar; zira yalnızca gayrimaddi bir varlık, basit, gayrimaddi, tümel, gayrişahsi, bölünmeden ve maddi arazlardan yoksun akledilir suretleri kabul edebilir.

(b) O hâlde, nefsin kendisinin akledilir suretler için bir depolama gücü olarak rol alabileceği ihtimali daha umut verici görünmektedir. Çünkü nefis gayrimaddi olduğundan, ilk olasılıkta bahsedilen problemli sonuçlara yol açmaz. Ancak İbn Sînâ'ya göre nefis de bir depolama aracı olamaz:

> [Metin 9] "[…] nefsin zatının onların deposu olması imkânsızdır. Çünkü nefsin zatının, suret orada makul ve mevcut olmadıkça ve onlarla ilgili olmadıkça onların deposu olması söz konusu değildir. Hafıza ve musavvire ise böyle değildir. Zira bu suretin idraki onların işi değildir, aksine onların işi bu suretin sadece muhafaza edilmesidir. O suretin idraki ise başka bir güçledir. Nasıl ki duyulur şeylerin suretlerinin bir şeydeki varlığı duyumsama değilse, zikredilen ve tasavvur edilen suretlerin bir şeydeki varlığı da idrak değildir. […] aksine idrak, idrak gücü olan bir şey olduğu için o suretlerin bir tür intiba etmesi özelliğine sahip bir şeyin olmasına ihtiyaç duyar. Hafıza ve musavvirede sise suretler ancak onlar bir organ olduğu için orada intiba etmiş olur. Onların bir cismi vardır; bu cisim, bu idrak edici gücü taşıyana yani vehme yakın bir şekilde o suretleri muhafaza eder ki böylece vehim istediği zaman o suretlere bakabilsin. […] Şimdi bu tevili hafıza ve musavvire kaldırır, fakat nefs kaldırmaz. Zira makul suretin nefsteki varlığı, nefsin o sureti idrakinin bizatihi kendisidir."[51]

İbn Sînâ bu pasajda, şahsi hatırlamada idrak edici ve muhafaza edici güçleri birbirinden ayırmaktadır.[52] Muhafaza edici güçler, suretleri ve anlamları, bunları idrak

51 İbn Sînâ, *en-Nefs*, V. 6, 246-247; Türkçe çeviri: Tiryaki, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 476.

52 İbn Sînâ, eserlerinin tamamında iç duyuları idrak edici ve muhafaza edici olarak ikiye ayırır: İbn Sînâ, *en-Necât*, 201, "Kabul etme ve muhafaza etme işlevlerinin farklı yetilerin işlevleri olduğu unutulmamalıdır. Örneğin, su bir izi kabul etme özelliğine sahiptir, ancak onu muhafaza etme özelliğinden yoksundur."; İbn Sînâ, *en-Nefs*, I.5, 44, Türkçe çeviri: Tiryaki, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 156: "Bil ki, kabul, kendisiyle saklamanın gerçekleştiği güçten başka bir güce aittir. Bunu su örneği üzerinden düşün! Zira suyun; izi, damgayı, özetle şekli kabul etme gücü vardır fakat suyun […] bunu saklayacak gücü yoktur." ve *en-Nefs*, IV.1, 165; Türkçe çeviri: Tiryaki, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 344. "Çünkü almak (kabul etmek), muhafaza etmek değildir."; *el-Kânûn*, 100, "Hayal gücü, [duyulur suretler] toplandıktan sonra bunları muhafaza eder ve duyusal idrakten kaybolduktan sonra da onları kendisinde tutar; zira bu ikisi arasında kabul edici güç, muhafaza edici güçten farklıdır." Alpina son üç alıntıyı inceleyerek bu ayrımı şu eserinde tartışır: Alpina, "Retaining, Remembering, Recollecting", 76-77.

etmeden bellek izleri olarak muhafaza eder. Dolayısıyla, duyu güçleri söz konusu olduğunda, bir güçte bir suretin varlığı idrak anlamına gelmez. Bunların, pasif bir depolama gücünde değil, idrak gücü olan bir mahalde bulunması gerekir. Bu nedenle sürekli düşünmediğimiz sayısız anımız bulunabilir. Şahsi hatırlamada aktif olan iç duyular, farklı işlevler için ayrıştırılmış güçler aracılığıyla bunu mümkün kılar. Temsiller, vehim dikkatini onlara verene kadar hayal ve hafızada idrak edilmeden depolanır. Ancak gayrişahsi hatırlamada bu model çöker. Çünkü akledilir suretlerin nefisteki varlığının kendisi akletmedir. Akledilir suretlerin mahali olan nefis, (a) seçeneği tartışılırken açığa çıktığı üzere basit, gayrimaddi bir cevherdir. Dolayısıyla, biri akletme biri de muhafaza etme işlevleri için iki ayrı kısma sahip olamaz. Nefis akleden cevherin kendisidir. Eğer akledilir bir surete sahipse, bu, o sureti idrak ettiği anlamına gelir. Eğer idrak etmiyorsa, o esnada o sureti kendisinde tutmuyordur.[53] İbn Sînâ şöyle yazar: "Zihninizde bir suret husul ettiğinde, onun varlığı, sizin onu idrakinizle aynı şeydir. Sanki önce zihninizde var olması gerekiyormuş ve ardından onun idrak edilmesi ikincil bir [eylem]miş gibi değildir. Aksine, zihninizdeki varlığı, sizin onu idrak etmenizle aynı şeydir."[54]

Böylece, İbn Sînâ'nın *en-Nefs,* V.6'da (yukarıdaki [Metin 8]) bahsettiği ilk iki olasılık, yani depolama gücünün bedensel bir güç veya nefsin kendisi olması elenir. Buna göre gayrişahsi hatırlama, şahsi hatırlamanın iz temelli mekanizmasını izlemez. Eğer bir depolama gücü yoksa, depolanmış bellek izleri de yoktur ve izlerin yokluğu, idrak ediciler tarafından farklı deneyimler sırasında kodlanmış, bireyler arası değişkenlik gösteren anlamların da bulunmadığını gösterir. Bu nedenle İbn Sînâ, iz temelli mekanizmayı bir kenara bırakarak diğer alternatiflere yönelir.

53 Bu akledilir suretlerin, nâtık nefis tarafından düşünülmedikleri esnada nerede var oldukları konusunda görüşler ayrışmaktadır. Bazılarına göre, İbn Sînâ, Faal Akıl'ı akledilir suretler için aşkın bir depo olarak görmektedir. Örneğin bkz. Gutas, "Intuition and Thinking", 13; Dimitri Gutas, "Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul", *The Muslim World* 102/3-4 (2012): 421; Hasse, "Avicenna's Epistemological Optimism", 119; Alpina, *İbn Sînâ Psikolojisinin Yapısı*, 209; Jon McGinnis, *Avicenna* (New York: Oxford University Press, 2010), 138. Bazıları ise bu görüşün, İbn Sînâ'nın Platoncu ideaları reddetmesiyle çeliştiğini savunmaktadır. Bkz. İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık,* (İstanbul: Klasik, 2024), 347-365. Üçer, Faal Akıl'dan sudur ile bütüncül bir akış gerçekleştiğini, bu bütüncül akışın insan aklının soyutlama süreci yoluyla yaptığı hazırlık sayesinde farklılaşmaya uğradığını belirtir. Bu tartışma, bu araştırmanın kapsamı dışındadır. Burada önemli olan, her iki görüşün de nâtık nefsin kendisinin akledilir suretlerin deposu olamayacağı konusunda hemfikir olmasıdır.

54 İbn Sînâ, *Ta'lîkât*, 480, (§880).

(c) Bir olasılık, hatırlama sisteminin bir ayna gibi işleyebileceğidir. Bu senaryoda, akledilir suretler kendi başlarına kaim varlıklar olarak mevcut olurlar ve düşünme sürecinde yalnızca insan aklında yansıma bulurlar. Bu nedenle, akıl tarafından düşünülmedikleri sırada, akıl içinde depolanmak yerine bağımsız olarak varlık gösterirler. İbn Sînâ, *Metafizik*'ine atıfta bulunarak bu seçeneği ortadan kaldırır: "[…] daha sonra ilk felsefede açıklayacağız ki bu suret tek başına/bağımsız olarak kaim olamaz."[55] Alpina bu atfı, İbn Sînâ'nın Platoncu İdealarçürüttüğü *el-İlâhiyyât* VII.2 olarak tespit eder ve İbn Sînâ'nın kendi başına kaim suretleri açıkça reddetmesinden hareketle ayna benzetmesinin İbn Sînâ tarafından kabul edilemez olduğunu savunur.[56] Alpina ayna benzetmesiyle ilgili iki problem daha tespit eder. Birincisi, bu benzetme aklın etkilenmediği ve değişmediği anlamına gelir: eşyalar, aynanın dışında kendi varlıklarına sahip olduklarından aynada mevcut hâle gelmezler; yalnızca ona yansırlar. Bu nedenle, yansımaların orada gerçek bir varlığı yoktur ve dolayısıyla aynayı hiçbir şekilde değiştiremezler.[57] Ancak İbn Sînâ, akledilir suretlerin insan aklında nakşolduğunu ve oraya yansımak yerine, tıpkı tikel varlıklarda mevcut olan mahiyetler gibi, akılda mevcut olduğunu savunur.[58] [Metin 9] da nefsin bir surete sahip olmasıyla o sureti idrak etmesinin birbirinden ayrılamaz olduğunu ortaya koyarak, akılın bu surete gerçekten 'sahip' olduğunu ve idrakin de tam olarak bu olduğunu, bir yansıma olmadığını kanıtlamaktadır.[59] İkincisi, bu benzetme akletme faaliyetinin pasif olduğunu ima eder; zira bir ayna, önünde duran her şeyi kendiliğinden yansıtır.[60] Alpina, hem 'etkilenmezlik' hem de 'pasiflik' noktalarını ele alır: İnsan aklının suretlerin husulüyle dönüşüm geçirmesinden hareketle onun etkilenmez olmadığını; akledilir suretleri tikellerden soyutlama yeteneğinden hareketle de pasif olmadığını belirtir.[61]

55 İbn Sînâ, *en-Nefs*, V.6, 247; Türkçe çeviri: Tiryaki, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 476.

56 Bkz. Alpina,"Avicenna and the Human Soul as a Mirror: A Myth?", 662. Bu konuyla ilgili başka bir tartışma için bkz. Michael E. Marmura, "Avicenna's Critique of Platonists in Book VII, Chapter 2 of the Metaphysics of His Healing", *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank* içinde, ed. James E. Montgomery (Leuven: Peeters, 2006), 355–369.

57 Alpina, "Avicenna and the Human Soul as a Mirror: A Myth?", 656-657.

58 Yukarıdaki "nâtık nefste intiba etmiş olur" (*en-Nefs*, V.5, 235) ve "Onun gerçekliği ya dıştaki nesnelerde ya da nefiste ya da her ikisine de ortak olan mutlak bir şekilde var olur." (*el-İlâhiyyât* I.5, 31) ile ilgili tartışmalara bkz.

59 Alpina, "Avicenna and the Human Soul as a Mirror: A Myth?" 659-660.

60 Alpina, "Avicenna and the Human Soul as a Mirror: A Myth?" 652

61 Alpina, "Avicenna and the Human Soul as a Mirror: A Myth?" 658-660, 662.

Sonuç olarak, gayrişahsi hatırlama, şahsi hatırlamada olduğu gibi iz temelli bir mekanizma yoluyla da, ayna gibi bir mekanizma yoluyla da gerçekleşmez. Akıl akledilir suretler hakkında düşünmediğinde, gayrişahsi hatırlamanın nesneleri ne bellek izleri olarak ne de kendi başına kaim varlıklar olarak mevcuttur. Dolayısıyla, gayrişahsi hatırlama sistemi için geriye kalan tek seçenek, sudur ve istidat ile açıklanan son seçenektir (d).

2.2. Yeniden Akletme İstidadı Olarak Gayrişahsi Hatırlama

Akledilir suretler için herhangi bir depolama gücünün varlığını reddeden İbn Sînâ, daha önce öğrendiklerimizi nasıl hatırlayabildiğimizi açıklamak zorundadır. Gayrişahsi hatırlama, depolama aşamasını içermese bile, yine de bir tür kodlama aşaması gerektirir: akıl, akledilir bir sureti hatırlayabilmek için öncelikle o surete dair bir ilk idrake sahip olmalıdır. İbn Sînâ'ya göre, bir suretin ilk idraki, insan aklı tarafından gerçekleştirilen soyutlama ve Faal Akıl'dan yayılan sudur olmak üzere iki aşamalı bir süreçle gerçekleşir.[62] İbn Sînâ bu ilk idraki şu şekilde tanımlamaktadır:

> [Metin 10] "Zira akli güç hayaldeki tikellere muttali olduğunda ve zikretmiş olduğumuz bizdeki faal aklın nuru onları aydınlattığında, hayaldeki tikeller maddeden ve maddenin ilgili olduğu şeylerden soyutlanmış hâle gelir ve nâtık nefste intiba etmiş olur. [...] bu, aklın hayaldeki tikelleri mütaalasının nefsi, soyutu faal akıldan kendisine feyezan etmesine hazırlaması anlamındadır."[63]

Dolayısıyla soyutlama (şahsi hatırlamanın depolama gücünde) saklanan suretleri, onları tikelleştiren maddi ilintilerden ayırmaya yönelik aklın gerçekleştirdiği bir faaliyetidir. Örneğin, kişinin hayal deposunda, kız kardeşim Esma, ev arkadaşım Aicha ve arkadaşım Hümeyra gibi bireylerin belirli imgeleri bulunabilir. Akıl bunları düşündüğünde, her birinin ortak olduğu akledilir sureti, yani insanlık suretini soyutlama sürecini başlatır. Dolayısıyla, insan aklı, akledilir insanlık suretinin akla nakşolma sürecini *aktif olarak kendisi* başlatmaktadır. Bu sürecin sonucunda, akledilir suret

62 İbn Sînâ'nın akletme teorisinin soyutlama ve suduru birlikte içerdiğine ilişkin benim de burada benimsediğim bütünleştirici yorumu savunan yakın çalışmalar için bkz. Alpina, *İbn Sînâ Psikolojisinin Yapısı*, 196-210; McGinnis, *Avicenna*, 130-7; Tiryaki, "Avicenna on Compositive Imagination in the Context of Active Perception Debates", 304-310.

63 İbn Sînâ, *en-Nefs*, V.5, 235; Türkçe çeviri: Tiryaki, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 456.

Faal Akıl'dan nefse sudur eder ve nefis soyutlama süreciyle gerçekleştirdiği hazırlık sayesinde bu feyzi kabul eder. Böylece, akledilir suretin ilk edinimi, yani gayrişahsi hatırlamanın kodlama aşaması, soyutlama ve sudurdan oluşan iki aşamalı bir süreç aracılığıyla gerçekleşmiş olur.

Nâtık nefsin akledilir sureti ilk kez idrak ettiği bu iki aşamalı süreç, aynı zamanda onun gelecekte bunu yeniden idrak etmeye *hazır* hâle gelmesini sağlar. Bu nedenle İbn Sînâ, öğrenmeyi "faal akılla ittisal için tam istidadın talebi"[64] olarak tanımlar. Böylece akıl, sureti elde eder ve yeni bir soyutlama sürecine gerek kalmaksızın dilediği zaman yeniden düşünebilir. İlk idrak aşamasında akıl, bellek izleri yerine bir *istidat* kazanır. Gayrişahsi hatırlama, bellek izlerini içermediğinden –ve dolayısıyla bu izlerin geri çağırma sırasında yeniden birleştirilmesini de içermediğinden– İbn Sînâ, akledilir bir suretin ilk kez elde edilmesinden onun hatırlanmasına geçişi açıklamak için farklı bir terminoloji sunar. Bu bağlamda *bilfiil akıl* ve *müstefad akıl* terimlerini ileri sürer.

İbn Sînâ, bilfiil akıl ve müstefad akıl terimlerini, akıl ile tümeller arasındaki dört nispet ilişkisini açıklarken tanıtır. İlki *maddi akıl*dır. Maddi akıl, yeni doğmuş bir bebeğin henüz gerçekleşmemiş akletme gücüdür; bu nedenle tümelleri henüz algılayamaz. İkinci aşama, bebeğin aklının *bilmeleke akıl* hâline dönüşmesidir. Bu aşamada insan, bütün, parçadan daha büyüktür gibi ilk akledilirleri idrak eder. İnsan, bu ilk akledilirler aracılığıyla daha ileri düzeydeki akli faaliyetler gerçekleştirmeye başladığında, akıl *bilfiil akla* dönüşür. Bilfiil akıl, olgun bir insanın sahip olduğu akıldır ve bu akıl, dilediği zaman tümellere yönelme gücüne sahiptir. Tümellere yönelip onların temsillerini aldığında ise *müstefad akla* dönüşür. Dolayısıyla, işleyen bir akla sahip her olgun insan, iki akıl durumuna sahiptir: biri akletmeye yönelik istidat olan bilfiil akıl, diğeri ise akletme fiilinin kendisi olan müstefad akıldır.[65]

İbn Sînâ gayrişahsi hatırlamayı bu iki durum arasındaki ayrıma dayandırır. Gayrişahsi hatırlamayı şu şekilde tanımlar:

64 İbn Sînâ, *en-Nefs,* V.6, 247; Türkçe çeviri: Tiryaki, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 476.

65 Aklın dört nispeti için bkz. İbn Sînâ, *en-Nefs*, I.5, 49-50; İbn Sînâ, *en-Necât*, 204-205; İbn Sînâ, *el-İşârât*, 242-243.

> [Metin 11] "Bir kimsenin makulleri bildiği söylendiğinde bunun anlamı, onun ne zaman isterse o şeyin suretini kendi zihnine getirebilmesi açısındandır. Bunun anlamı da o kimse ne zaman dilerse, zihninde hazır olmayan, aklında daima bilfiil tasavvur edilmiş olmayan ve öğrenmeden önceki gibi de olmayan o makulü kendisinden alıp tasavvur edeceği bir şekilde faal akılla ittisal etmesidir. Bilfiil aklın bu türünün elde edilmesi ile –ki bilfiil akıl, nefs için meydana gelmiş ve nefsin kendisiyle dilediği zaman akledebileceği bir güçtür– nefs istediği zaman ittisal eder ve kendisine makul suret feyezan eder. O suret de gerçekte müstefad akıldır."[66]

Bilfiil akıl talep edilen tümelin o esnada düşünülmeyen, ancak tamamen de bilinmeyen olmadığı bir durumken, müstefad akıl, aklın talep edilen tümeli hatırladığı ve fiilen ona sahip olduğu durumdur. Bilfiil akıl durumunda arzu edilen form tamamen bilinmeyen bir şey olmadığı için, İbn Sînâ onu bir tür hafızaya benzetir: "[…] sanki o suretler onun yanında depolanmıştır da ne zaman istese bu suretleri bilfiil mütalaa eder."[67] Bilfiil akıl, akledilir suretleri gerçek anlamda muhafaza etmez; bunun yerine, geçmişte idrak ettiklerini yeniden akletmeye yönelik istidadı muhafaza eder. Bu yeniden akletme hâli de müstefad akıldır. Dolayısıyla, bilfiil akıl bir hafızaya benzetilebilirse, müstefad akıl da hatırlama eylemine benzetilebilir. Başka bir deyişle, gayrişahsi hatırlama, tam olarak nefsin yalnızca bir istidada sahip olduğu bilfiil akıldan nefsin akledilir surete yeniden sahip olduğu müstefad akla geçiştir. Gayrişahsi hatırlama, idrak eden öznelerin ilk deneyimlerindeki kişisel koşullardan bağımsız olarak her özne için zorunlu bir şekilde aynı olan akledilir suretin yeniden akledilme istidadını içerdiği için, bireysel değişkenlikleri kabul etmez.

Sonuç

Sonuç olarak, bu çalışma İbn Sînâ'nın hafıza teorisindeki ikilemi, şahsi ve gayrişahsi hatırlama arasındaki bir gerilim olarak yorumlamaktadır. Şahsi hatırlama, iç duyuların bedensel işleyişine ve depolanmış bellek izlerine dayanır. Bu bellek izleri aracılığıyla, hatırlayan kişinin ilk deneyimleri, hatırlanan anılarda bireysel farklılıklara yol açabilir. Gayrişahsi hatırlama ise bireysel farklılıkların söz konusu olamayacağı tümel mahiyeti yeniden akletmeye yönelik istidada dayanır.

66 İbn Sînâ, *en-Nefs*, V.6, 247-248; Türkçe çeviri: Tiryaki, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 478.

67 İbn Sînâ, *en-Nefs*, I.5, 49; Türkçe çeviri: Tiryaki, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 164.

Bir anının hatırlanması, depolanmış bellek izlerinin yeniden ilişkilendirilmesi yoluyla gerçekleşir; bu süreçte suretler ve anlamlar yeniden birleştirilerek geçmiş bir deneyim yeniden üretilir. Anlamlar kişisel deneyimler tarafından şekillendirilmeye açık olduğundan, şahsi hatırlama, akli hatırlamanın yapısal olarak dışladığı bir şekilde bireysel farklılıklara izin verir. Hatırlamanın şahsi olması, her anının yalnızca kişisel unsurlar içerdiği anlamına gelmez. Ancak yine de şahsi hatırlamanın anılardaki bireysel farklılıklara izin verdiğini gösterir. Buna karşılık, gayrişahsi hatırlamanın nesneleri tümel, basit, özneden bağımsız ve gayrimaddi niteliktedir; bu nedenle her hatırlayan özne için zorunlu olarak aynıdır.

Kaynaklar

Acar, Elif. *İbn Sînâ Felsefesinde Ortak Duyu*. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Adamson, Peter. "On Knowledge of Particulars". *Proceedings of the Aristotelian Society* 105 (2005): 253–266.

Akdeniz, Ebrar. *İbn Sînâ'nın Hafıza Teorisi*. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Alpina, Tommaso. "Avicenna and the Human Soul as a Mirror: A Myth?". *Studia graeco-arabica* 14/2 (2024): 651-664.

Alpina, Tommaso. *İbn Sînâ Psikolojisinin Yapısı: Konu, Tanım, Fiil.* çev. Ebrar Akdeniz. İstanbul: Klasik, 2023.

Alpina, Tommaso. "Retaining, Remembering, Recollecting: Avicenna's Account of Memory and Its Sources". *Memory and Recollection in the Aristotelian Tradition* içinde. ed. Véronique Decaix ve Christina T. Thörnqvist, 67-92. Turnhout: Brepols, 2021.

Benevich, Fedor. "Perceiving Things in Themselves: Abū l-Barakāt al-Baġdādī's Critique of Representationalism". *Arabic Sciences and Philosophy* 30/2 (2020): 229-264.

Benevich, Fedor. "The Reality of the Non-Existent Object of Thought: The Possible, the Impossible, and Mental Existence in Islamic Philosophy (Eleventh–Thirteenth Centuries)". *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 6 (2018): 31-61.

Black, Deborah L. "Avicenna and Averroes". *The Routledge Handbook of Philosophy of Memory* içinde. ed. Sven Bernecker ve Kourken Michaelian, 448-460. New York: Routledge, 2017.

Black, Deborah L. "Estimation (Wahm) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions". *Dialogue* 32/2 (1993): 219-258.

Black, Deborah L. "Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations". *Topoi* 19 (2000): 59-75.

Cai, Zhenyu. "Avicenna on Representation: Towards an Existential-Relational Account of Intentionality". *British Journal for the History of Philosophy* 33/3 (2025): 415-434.

Cai, Zhenyu. "Mad Man, Sleeper and Fire: Avicenna on the Perception of the External". *Arabic Sciences and Philosophy* 35/1 (2025): 53-70.

Di Martino, Carla. "Memory and Recollection in Ibn Sīnā's and Ibn Rushd's Psychological Texts Translated into Latin". *Forming the Mind* içinde. ed. Henrik Lagerlund, 17-26. Dordrecht: Springer, 2007.

Gutas, Dimitri. "Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul". *The Muslim World* 102/3-4 (2012): 417-425.

Gutas, Dimitri. "Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology". *Aspects of Avicenna* içinde. ed. Robert Wisnovsky, 1-38. Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers, 2001.

Hasse, Dag Nikolaus. "Avicenna's Epistemological Optimism". *Interpreting Avicenna: Critical Essays* içinde. ed. Peter Adamson, 109-119. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Hasse, Dag Nikolaus. "The Soul's Faculties". *The Cambridge History of Medieval Philosophy* içinde. ed. Robert Pasnau ve Christina Van Dyke, 305-319. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı*. ed. Gürbüz Deniz. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

İbn Sînâ. *El-İşârât ve't-Tenbîhât*. nşr. Mücteba Zarei. Kum: Bûstân-ı Kitâb, 2002.

İbn Sînâ. *El-Kânûn fi't-Tıbb*. nşr. Muhammed Emîn ed-Dennâvî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

İbn Sînâ. *El-Mübâhasât*. nşr. Muhsin Bîdârfar. Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2017.

İbn Sînâ. *El-Necât*. nşr. Macid Fahri. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1982.

İbn Sînâ. *Et-Ta'lîkât.* nşr. Seyed Hossein Mousavian. Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2012.

İbn Sînâ. *Kitāb al-Najāt in Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitāb al-Najāt, Book II, Chapter VI*. nşr. ve çev. Fazlur Rahman. Westport, Connecticut: Hyperion Press, 1981.

İbn Sînâ. *Kitâbü'ş-Şifâ': el-İlâhiyyât*. nşr. Georges C. Anawati ve Said Zâyid. 1 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-'âmme li şu'ûni'l-metâbi'i'l-emîriyye, 1960.

İbn Sînâ. *Kitâbü'ş-Şifâ': el-Mantık: el-Medhal*. nşr. Georges C. Anawati vd. Kahire: el-Matba'atü'l-amîriyye, 1952.

İbn Sînâ. *Kitâbü'ş-Şifâ': en-Nefs Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā'*. nşr. Fazlur Rahman. Londra: Oxford University Press, 1959.

İbn Sînâ. *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*. çev. Mehmet Zahit Tiryaki. 2. bs. İstanbul: TÜBA, 2026.

İbn Sînâ. "Mebhas anı'l-kuvâ en-nefsâniyye". *Ahvâlü'n-nefs* içinde. nşr. Ahmed Fuad el-Ehvânî. Kahire: Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1952.

İbn Sînâ. "Risâle fi'n-nefs ve bekâ'ihâ ve me'âdihâ". *Ahvâlü'n-nefs* içinde. nşr. Ahmed Fuad el-Ehvânî. Kahire: Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1952.

Janos, Damien. *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*. Berlin: De Gruyter, 2020.

Kaukua, Jari. "Avicenna on the Soul's Activity in Perception". *Active Perception in the History of Philosophy* içinde. ed. José Filipe Silva ve Mikko Yrjönsuuri, 99-116. Dordrecht: Springer, 2014.

Kaukua, Jari. "The Problem of Intentionality in Avicenna". *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 25 (2014): 215-242.

Kemp, Simon ve Garth J. O. Fletcher. "The Medieval Theory of the Inner Senses". *American Journal of Psychology* 106/4 (1993): 559-576.

Marmura, Michael E. "Avicenna's Chapter on Universals in the Isagoge of His Shifā'". *Islam: Past Influence and Present Challenge* içinde. ed. Alford T. Welch ve Pierre Cachia, 34-56. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.

Marmura, Michael E. "Avicenna's Critique of Platonists in Book VII, Chapter 2 of the Metaphysics of His Healing". *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank* içinde. ed. James E. Montgomery, 355-369. Leuven: Peeters, 2006.

Marmura, Michael E. "Quiddity and Universality in Avicenna". *Probing in Islamic Philosophy* içinde. 61-70. Binghamton, NY: Global Academic Publishing, 2005.

McGinnis, Jon. *Avicenna*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

McGinnis, Jon. "Avicenna's Naturalized Epistemology and Scientific Method". *The Unity of Science in the Arabic Tradition* içinde. ed. Shahid Rahman vd., 129-152. Dordrecht: Springer, 2008.

McGinnis, Jon. "Making Abstraction Less Abstract". *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 80 (2006): 169-183.

Michaelian, Kourken. "Is Memory a Natural Kind?". *Memory Studies* 4/2 (2011): 170-189.

Pormann, Peter E. "Avicenna on Medical Practice, Epistemology and the Physiology of the Inner Senses". *Interpreting Avicenna: Critical Essays* içinde. ed. Peter Adamson, 91-108. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Sebti, Meryem. "Réceptivité et spéculation dans la noétique d'Avicenne". Miroir et savoir. La transmission d'un thème platonicien des Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane içinde. ed. Daniel De Smet, Meryem Sebti ve Godefroid De Callataÿ, 145–171. Leuven: Presses Universitaires de Louvain, 2008.

Şaman, Burak. "Aristoteles ve İbn Sînâ'da His ve İdrak". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 34 (2017): 421-437.

Şaman, Burak. "Duyular, Duyulurlar ve Adları". *Sabah Ülkesi* 66 (2021): 53-57.

Tiryaki, Mehmet Zahit. "Avicenna on Compositive Imagination in the Context of Active Perception Debates". *Ilahiyat Studies* 16/2 (2025): 293-326.

Tiryaki, Mehmet Zahit. "Duyumsama, Soyutlama ve Duyulur Nitelikler: İbn Sînâ Nitelce Temsilcisi ya da Dışsalcısı Olabilir mi?". *Felsefe Arkivi - Archives of Philosophy* 62 (2025): 59-76.

Tiryaki, Mehmet Zahit. "Tahayyül Kavramında İbn Sînâcı Dönüşümler". *Kavram Geliştirme: Sosyal Bilimlerde Yeni İmkanlar* içinde. ed. Lütfi Sunar ve Kübra Bilgin Tiryaki, 199-252. İstanbul: Nobel Akademik, 2016.

Üçer, İbrahim Halil. "Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcı Felsefede Tümellerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî'nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine". *Nazariyat* 6/2 (2020): 23-66.

Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik, 2024.

Üçer, İbrahim Halil. "Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ'ya Göre İnsani Nefste Bilen-Bilinen Özdeşliği Sorunu". *Nazariyat* 4/2 (2018): 1-53.

Wisnovsky, Robert. "Notes on Avicenna's Concept of Thingness (Šayʾiyya)". *Arabic Sciences and Philosophy* 10 (2000): 181-221.

Wolfson, Harry Austryn. "The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts". *Harvard Theological Review* 28/2 (1935): 69-133.

Zamboni, Francesco Omar. "Weak Discourses on People's Lips: Fakhr al-Dīn al-Rāzī against Representationalism and Conceptualism". *Nazariyat* 9/2 (2023): 69-112.

Zarepour, Mohammad Saleh. "Avicenna on Empty Intentionality: A Case Study in Analytical Avicennianism". *British Journal for the History of Philosophy* 32/4 (2024): 798-817.

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

Dergimizde yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlara, ticari kullanım hakkı dergimize aittir. Yayımlanan çalışmalar CC-BY-NC-ND lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.