



KLASİK ESER [*DE ANİMA*] OKUYUCUSU VE ŞARİHİ OLARAK İBN RÜŞD

*Atilla ARKAN**

İbn Rüşd as a Commentator and a reader of the classical book, *De Anima*

İbn Rüşd is one of the important readers and commentators of Aristotelian philosophical classical books. This study, firstly, aims to explain that why Aristotle's *De Anima* is perceived as one of main classical book regarding psychology by Muslim philosophers. *De Anima* determines basic subjects and problems of psychology and builds explanatory concepts and theories within logical consistency. Beside that *De Anima* tries to solve the main problems of human beings such as the meaning of life, freedom, justice and happiness. Further, for Ibn Rüşd, Aristotelian philosophical literature gives the opportunity to establish a harmonious and consistent human understanding. As a part of this literature, *De Anima* plays an essential role in constructing the relations among God, the nature and human beings.

Ibn Rüşd's three commentaries on *De Anima* are different attempts and examples of understanding and commenting. Therefore, this study tries to determine the characteristics of these commentaries from the perspective of writing gender and evaluation. Finally this study tries to determine the techniques of Ibn Rüşd which he uses in his commentaries, and general principles which he considers very seriously. Considering these general principles, some of the differences between Aristotle and Ibn Rüşd may be understood very well.

Anahtar kelimeler: İbn Rüşd, Klasik, Şerh, *De Anima* (*Kitabü'n-nefs*), Aristo

Keywords: Averroes, Classics, Commentary, *De Anima*, Aristotle

Bu çalışma** klasik bir eser okuyucusu ve şarih olarak İbn Rüşd'ü özellikle *De Anima* bağlamında incelemeyi hedeflemektedir. İnceleme öncelikle *klasik* diye isimlendirilen ve isimlendirilebilecek eserlerin ayırt edici özelliklerini tespit edebilmeyi ve böylece tasviri de olsa bir çerçeve

* Yrd.Doç.Dr., Sakarya Ü. İlahiyat F. İslam Felsefesi Anabilim Dalı.

** Bu çalışmanın ilk hali Bilim Sanat Vakfının 8-10 Ekim tarihlerinde İstanbul'da düzenlemiş olduğu "Klasığı Yeniden Düşünmek" isimli Uluslar arası sempozyumda sunulmuştur. Bu vesileyle Bilim Sanat Vakfına başarılı akademik organizasyonlarından ve bizlere bu çalışmayı yapmaya vesile olduğundan dolayı teşekkürlerimi sunarım. Çalışma ilk haline göre daha da genişlemiş ve mükemmelleşmiş durumdadır. Bununla beraber peşinden koşulması gereken belli soruları da hala içermektedir.

sunabilmeyi hedeflemektedir. İkincil olarak ise genelde Aristo'nun tüm eserlerinin ama özelde ise *De Anima*'nın Müslüman filozoflar tarafından niçin birer klasik olarak kabul edildiği sorusuna anlamlı bir cevap bulmaya çalışmaktır. Bu tebliğ üçüncü olarak ise İbn Rüşd'ün *De Anima* üzerine yazmış olduğu üç farklı şerhin teknik özelliklerini tespit etmeye çalışmaktadır. Bu Endülüslü filozofun yazım tarzlarının sergilenmesi anlamına da gelebilecektir. Son olarak ise İbn Rüşd'ün *De Anima*'yı şerh ederken üç farklı şerhinde uygulamış olduğu anlama, açıklama, yorumlama ve teorik sorunlara dair yeni çözümler üretme tarzlarını tespit etmeyi hedeflemektedir. Böylece diğer klasikleri okurken ve kendi kültürel bağlamlarımız için yeniden üretirken faydalanabileceğimiz hususların açığa çıkabileceğini ümit etmekteyiz

Klasik, taşıdığı anlam, ortaya koyduğu metod, getirdiği yaklaşımlar, sunduğu çözüm ve mesajlar itibarıyla zamana ve mekana meydan okuyabilen ve geçerliliğini sürekli koruyabilen eserlerdir. Bu ise insanın ve gerçekliğin sürekli, kadim sorunlarının ve yönlerinin derinden kavranılmasıyla, onlara yönelik anlamlı açıklama ve mesajların üretilebilmesiyle ve bunların muayyen iletişim araçlarıyla aktarılabilme imkanıyla gerçekleşmektedir.

Tarihte siyasi, ekonomik, sosyal ve bunlarla ilişkili olarak felsefi anlamda büyük dönüşümler yaşandığı dönemlerde ise klasik bir eser, yaşanan değişimi derinden anlama, insanın emniyet/güvenlik, özgürlük, adalet, mutluluk, özellikle Tanrı-evren-insan ilişkileri çerçevesinde anlam ve bunlara bağlı olarak gelecek tasavvuru gibi temel sorunlarına, oluşan yeni bağlam çerçevesinde yeniden cevaplama misyonunu yüklenir. Felsefi hatta metafiziksel bir bakış açısıyla, ilmî disiplinlere ait klasikler ise bu değişen gerçekliğin ve temel sorunların kendilerine konu edindikleri sınırlı bir kısmını, disiplini kuran otoriteler tarafından belirlenen metodlarla ele alıp incelerler. İlmi disiplinler açısından klasiklerin, Müslüman filozofların Aristo'nun eserlerini klasik olarak kabul etmeleri hususunun açıklanması ve çalışmamıza konu olan İbn Rüşd'ün *De Anima* üzerine yaptığı şerhlerin konumunun açıklanması ile daha da iyice anlaşılacağını ümit etmekteyiz.

Aristo'nun *De Anima*'sının Müslüman filozoflar için klasik olmasının anlamı

İslam Düşünce Geleneğinin ilişkide bulunduğu kendinden önceki kültür havzalarından en önemlilerinden biri hiç şüphesiz ki, Yunan Felsefesidir. İslam filozoflarının gözünde Aristo'nun kitaplarının niçin kadim ve klasik

birer eser olarak algılandığı tartışılması gereken önemli bir konudur. Bu aynı zamanda bize empirik olarak klasikler hakkında analiz yapabilme ve genelleştirilebilecek sonuçlara ulaşma imkanını sunacaktır. Diğer bir sorun da İslam kültür havzasındaki bir okuyucu için, diğer kültür havzalarındaki klasiklerin okunup anlaşılması ve yorumlanmasındaki en temel sorun ortak bir anlama alanının mümkün olup olmadığı, -eğer varsa- bunun ne dereceye kadar mümkün olduğudur. Bu soru dolaylı olarak anlamının evrenselliğine, anlamının subjektif ve objektif alanlarına dair bir ilgiyi de beraberinde barındırmaktadır.

Orta Çağ İslam Felsefe geleneğinde –felsefi tercihleri ne olursa olsun- Aristo'nun kitapları felsefe-bilim geleneğinin parçası olarak birer klasik idiler. Bu kitapların tercüme, okunma ve şerh edilmeleri bakımından gördükleri ilgi, bu gerçeği açıkça göstermektedir. Bu olgu çalışmamızın alanını daraltan Aristo'nun *De Animası* için de aynen geçerlidir. Bu bağlamda Aristo'nun *De Animası*'nın müslüman filozofların gözünde niçin bir klasik olduğu sorusu oldukça anlamlıdır.

Bilindiği üzere Aristo kendi zamanına kadar olan bütün bilgi birikimini tutarlı ve sistemli bir yapı içerisinde tasnif edip yorumlamıştır. Konumuzu teşkil eden *De Anima* ise nazarî felsefenin matematik, metafizik ve fizik alt sınıflarından sonuncusunun inceleme alanına girmektedir. Diğer bir ifadeyle İslam Felsefe geleneğinde psikoloji (ilmü'n-nefs) çalışmalarına öncülük yapan Aristo'nun *De Anima*'sı temelde fizik çalışmalarının bir parçasıdır. Konumuz bakımından bunun anlamı şudur: Müslüman Meşşâî filozoflar Aristo'yu takiben psikolojiye ait konu ve sorunları fiziğin kavram ve teorilerini kullanarak açıklamaya çalışmışlardır.¹ Bu nokta ilmi disiplinler arasındaki ilişki ve bütünlük bakımından ve dolayısıyla Tanrı-evren-insan ilişkileri arasındaki ilişkiler ağının anlaşılması bakımından önemlidir. Bu olgunun diğer bir anlamı ise Orta çağ filozofları için Aristo'nun kitapları bilimsel bir dilin kurucu ve açıklayıcı kavram ve teorilerini sunmasıdır.

Ayrıca Müslüman filozoflar Aristo'nun kitaplarıyla ortaya sunmuş olduğu felsefî yapıyı bir yandan gerçekliğin teorik ve felsefi ifadesi olarak görürken, diğer yandan ise **hakikatin hakikatle çelişmeyeceği** ilkesine²

¹ Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul Klasik yay. 2003, s. 78.

² İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl = Faslu'l-makâl fî mâ beyne's-şer'â ve'l-hikme mine'l-ittisâl: felsefe, din ilişkisi* (trc. Bekir Karlığa), İşaret yy., İstanbul 1992, s. 71, 72, 77, 115, bundan sonra *Fasl* şeklinde anılacaktır; Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'daki hakikatin birliği yaklaşımının gözlemlenmesi için bkz: Alper, Ömer Mahir, İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din

dayanarak, bu yapının belli değişiklik ve tadilatla beraber İslâm diniyle uyumlu ve uzlaşır halde olduğunu düşünüyörlardı. Onlara göre İslam dinî metinleri ile Aristocu felsefî yapı arasındaki çelişme ve çatışmalar ikincildi; bunları gidermek ve izah edebilmek için farklı sebepler ve yollar vardı.³

Her şeyden önce din ile felsefe arasında konu ve gaye birliği bulunmaktaydı. İkisi de insanları mutluluğa götürecekt gerçek bilgiyi ve gerçek ameli insanlara öğretmeyi hedeflemektedir.⁴ Bununla beraber din Yaratacının bir lufu olup vahye dayanırken, felsefe ise insanın aklı bilgi edinme çalışmalarına dayanıp kümülatif bir karaktere sahiptir.⁵ Diğer bir ifadeyle insanlığın ortak birikimidir. Son kaynakları itibariyle felsefe ve din kaynak birliğine de sahip olsa da belirttiğimiz gibi ortaya çıkış süreçleri birbirlerinden farklıdır.⁶ Gerçekleri öğretmede ise ikisinin takip ettiği yöntem de birbirinden farklıdır. Din İbn Rüşdün ifadesiyle insanlara tüm hitap şekilleriyle seslenerek, burhanî, cedelî ve hitâbî söylem şekillerini kullanır. Bunlardan daha ziyade ikna etmeye yönelik hitâbî ve daha az olarak da cedelî söylemi kullanmakla beraber, kesin öncüllere dayanan burhanî yöntemi de ihmal etmemiştir.⁷ O halde din ile felsefe dil ve yöntem bakımından birbirlerinden ayrılmaktaydı. İki bilgi kaynağı arasında çatışma veya çelişki görünen bir durum ortaya çıktığında baş vurulacak metot tevildir.⁸ İbn Rüşd'e göre tevili zorunlu kılan sebepler insanların anlama bakımından farklı yöntemleri benimsemesi,⁹ kaza-kader ve Allah'ın adaleti gibi konularda olduğu gibi zahirleriyle ele alındıklarında dini metinlerde iç çelişki gibi duran dini ifadeler ve¹⁰ çelişki olmasa da dini metinlerdeki kapalı ve müteşabih ifadeler¹¹ olgusudur. Bu bakımdan dini metinlerin kendisi tevile muhtaç olup

İlişkisi –Kindî, Fârâbî, İbn Sinâ örneği- İstanbul Kitapevi yay. İstanbul, 2000, s. 43-75, 100-136, 170-212.

³ İbn Rüşd, *Keşf*, s. 269

⁴ İbn Rüşd, *Fasl*, s. 64, 99-100;

⁵ İbn Rüşd, *Fasl*, s. 68.

⁶ İbn Rüşd bu durumu "hikmet şeriatın arkadaşı ve süt kardeşidir" ifadesiyle özetler. *Fasl*, s. 115.

⁷ İbn Rüşd, *Fasl*, s. 74-75, 105-106, 112,

⁸ İbn Rüşd, *Keşf*, s. 270, 344-348

⁹ İbn Rüşd, *Fasl*, s. 74-75,

¹⁰ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an minhâci'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, trc. Süleyman Uludaę, *Felsefe Din İlişkileri*, Dergah yy., İstanbul 1985, bundan sonra *Keşf* şeklinde anılacaktır, s. 323-327, 341

¹¹ İbn Rüşd, *Fasl*, s. 93-95, 102

burhan ehli olan filozoflar teville ve yorumlaya yetkilidirler.¹² Daha yakından bakıldığında din ile felsefe arasındaki tevil ve yorum çabalarının karşılıklı olduğunu teslim etmemiz gerekir. Fakat bu husus şu an için tartışma konumuz değildir. Diğer bir ifadeyle Müslüman filozoflara göre din ile felsefe arasındaki asıl ilişki kodu çatışmadan ziyade uzlaşma ve karşılıklı yorum idi.¹³ Bir anlamda İslâm Felsefe geleneğinin büyük bir kısmı dinî düşünce ile felsefenin dinamik ve heyecanlı etkileşim ve karşılıklı dönüşüm ilişkisinden oluşmaktadır.

Bu bağlamda ise *De Anima*, kendi gerçeklik alanına dair açıklanması gereken temel sorunları tespit etmesi ve sistemli bir şekilde temel kavramları ortaya koyması bakımından psikolojinin ilk ve kurucu kitabıdır. Bu konular canlılık alanına ait beslenme, büyüme ve üreme konuları; idrak alanına ait duyu algılaması, hafıza ve hatırlamayı içeren şekilde tahayyül, düşünme/akletme konuları ve canlılığın hareket ve davranış alanına ait olarak da istek gücü, onun türevleri ve idrak güçleriyle olan ilişkisi konularıdır.¹⁴ Aristo bu kitabında hem temel konu ve sorunları tespit etmiş, hem de kendi **açıklayıcı kavram ve teorilerini** mantıkî bir tutarlılık içerisinde ve rasyonel temeller üzerinde inşa etmiştir.¹⁵

Bir kitabın Klasik vasfını taşıması noktasından baktığımızda burada kitabın kendi inceleme alanına dair sorunları ve metodu tespit etmesi; açıklayıcı kavram ve teoriler sunabilmesi önemlidir. İkincil olarak ise şayet

¹² İbn Rüşd, *Fasl*, s. 76, 78, 82, 90

¹³ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, MÜ. İlahiyat Fak. yy., İstanbul 1994, s. 236-245.

¹⁴ Aristo, *Aristotle's De Anima* (trc. D. W. Hamlyn), The Clarendon press, Oxford 1968; *On the Soul, Parva Naturalia, on Breath* (trc. W. S. Hett), Cambridge, Massachusetts 1957; *Kitâbu'n-Nefs* (trc. Ahmed Fuad el-Ehvânî), 1962; *Ruh Üzerine* (trc. Zeki Özcan), Alfa, İstanbul 2000 [J. Tricot'un Fransızca tercümesinden].

¹⁵ Nitekim İslâm Meşşâî filozofları, Aristo'nun söylemindeki bu mantıkî tutarlılık ve rasyonelliğe verdikleri önemi, mantığı felsefe çalışmalarının girişi ve zorunlu anahtarını yapmakla göstermişlerdir. Ayrıca hepsi Aristo'nun mantık eserlerini şerh etmekle bu olguya verdikleri önemi, açık bir şekilde göstermişlerdir. Özelde, İbn Rüşd'ün istisnasız hemen hemen bütün eserlerinde, eşyanın özünü araştırmayı hedefleyen *tanım* teorisiyle beraber, *kesin öncüllerden kusursuz bir akıl yürütme ile zorunlu sonuçlara ulaşmak* şeklinde tanımlanan, burhânî akıl yürütmeye yaptığı vurgular, onun mantıkî tutarlılığa verdiği önem bakımından anlaşılmalıdır. İbn Rüşd'ün bizzât kendisinin de ifade ettiği gibi, bu husus da felsefenin tavrını, kendisini hasmının argümanlarıyla ve bu argümanlara karşı geliştirilen *savunma tarzı* ile tanımlayan kelâmî tavidan farklı kılmaktadır.

bu kitap felsefe ve teorik çalışmalar alanına ait ise onun **rasyonelliği** ve **mantıkî tutarlılığı** diğer önemli aranılan ve dikkat edilen hususlardandır.

İbn Rüşd için *De Anima*'nın bir kaynak eser olmasını sağlayan diğer bir sebep ise, Aristo'nun açıklayıcı, bütüncül, tutarlı ve uyumlu bir insan anlayışı oluşturabilme imkânını sunması ve bu insan tasavvurunun da, Tanrı ve âlem ilişkilerinin uyumu, bütünlüğü ve birliği hususunda göstermiş olduğu görelî başarıdır. Açıkçası Aristo modeli, diğer İslâm Meşşâî filozoflarında olduğu gibi, İbn Rüşd'e göre de Tanrıyı, evreni ve insanı uyumlu bir bütün halinde algılama imkânı vermiş gözükmektedir. Aristo öncesi teorilerin eleştirilerine ayrılan, *Telbîsü Kitâbi'n-Nefs'in* (Orta Şerh'inin) ve *Şerhü'l-kebir'in* (Büyük Şerh'inin) ilk bölümleri bu hususa açık bir şekilde işaret eder. Söz konusu yerde sergilenen Aristo öncesi filozoflara ait görüşlerle Aristo'nun teorisi karşılaştırıldığında, Aristo'nun kendinden önceki teorileri eleştiren ve eleştirirken de içselleştiren modelinin görelî mükemmelliği takdir edilecektir. Bütüncül, tutarlı ve uyumlu Tanrı, insan ve âlem tasavvuru oluşturulmasında Yunan veya Müslüman Aristo şarihlerinin ciddi katkısı olduğu İbn Rüşd'ün bizzat kendi metinlerinden anlaşılmaktadır.¹⁶ Bu nokta aynı zamanda felsefî gelenekteki sürekliliğe de atıfta bulunmaktadır. Heyûlânî akıl, faal akıl ve itisal konularında da gözüküğü üzere, şarihler özellikle müphem ve tartışmalı noktalarda metnin anlaşılması bakımından farklı seçenekler ve farklı yorumlar sunmaktadırlar. Bu farklı yorumlar konusuna ileride tekrar değinilecektir.

Yukarıda da kısmen değindiğimiz üzere klasik bir metin yaşanan gerçeklikle ilgili kadîm ve temel sorunlara açıklamalar getirir ve özgün cevaplar sunar. Bu noktada *De Anima*'nın psikolojinin temel sorunlarına ve felsefî derinliği ve önemi olan konulara getirdiği muayyen açıklamalar ve cevapları bulunmaktadır. Bu hususlara yakından bakmak konumuzun anlaşılmasına ve derinleşmemize yardımcı olacaktır. Bu sorunlardan en önemlilerden birisi ise *Tanrı-evren-insan ilişkileridir*.

¹⁶ İbn Rüşd, *Şerhu'l-Kebir li Kitâbi'n-nefs li Aristo* (Latince'den Arapça'ya trc. İbrahim Garbi), Beytü'l-hikme, Kartaca, Tunus 1997, s. 91-225 bundan sonra *Büyük Şerh Nefs* şeklinde atıfta bulunulacaktır; *Telbîsu Kitâbi'n-nefs* (thk. Alfred L. Ivry, göz.geç. Muhsin Mehdi), el-Meclisü'l-a'lâ li's-sekâfe, Kahire 1994, s. 47-121 bundan sonra *Orta Şerh Nefs* şeklinde atıfta bulunulacaktır; *Telbîsu Kitâbi'n-Nefs*, (Epitome de Anima) (thk. Salvador Gomez Nogales), Instituto Hispano-Arabe de Cultura, Madrid 1985, s. 18-102, bundan sonra *Küçük Şerh Nefs* şeklinde atıfta bulunulacaktır.

Aristo'nun *Büyük Şaribi* olan İbn Rüşd'ün evren tasarımı doğal olarak ana hatlarıyla Aristocu idi. Evren en dışta sabit yıldızlar feleğinin ve merkezde ise dünyanın bulunduğu, iç içe geçmiş eş merkezli feleklerden oluşmuştur. Felekler bu evrenin merkezinde sabit şekilde duran dünyanın etrafında sürekli olarak dairesel olarak dönmektedirler. Ay altı şeklinde isimlendirilen dünya oluş ve bozuluşa tabi olup, dört temel unsur ve bunların ilk nitelikleri ve formları olan sıcaklık, soğukluk, yaşlılık ve kuruluştan oluşmaktadır. Dünyanın üstündeki felekler ise basit bir elementten yapılmış olup oluş ve bozuluşa sahip değildir. Ayrıca onların hareketi sonsuz ve daireseldir. Gök cisimleri canlı yani nefis sahibi olup akıllarıyla hareketlerini ve dolayısıyla evrenin yönetimini yerine getirmektedirler.

Diğer bir noktadan ise Aristocu evren tasarımı –en azından İbn Rüşd'ün yorumladığı şekliyle- ilk madde, dört unsur, homojen cisimler, birleşik cisimler (madenler), bitkiler, hayvanlar, insan, nefis ve akıl sahibi gök cisimleri ve son olarak İlk Muharrik, bütün bunlar sonra gelenin önce gelenin gayesini oluşturduğu bir varlık şemasını ortaya koymaktadır. Ayrıca evreni açıklamada önemli bir fonksiyon yüklenen Aristocu dört sebep teorisi de bu hususun farklı bir tezahürü şeklinde anlaşılabilir. Felsefi yapının içinde kullanılan tabiat, bilkuvve-bilful, isti'dat ve imkan gibi temel açıklayıcı kavramlarda evrendeki gayeliği ve düzeni ortaya koymaktadır. Böylesi bir tasarım aynı zamanda kelâm Eşari okulunun eleştirilerinin en önemli noktalarından da birini oluşturmaktadır.¹⁷

Ana hatlarıyla İbn Rüşd'ün Aristocu evren tasarımı bu şekildedir. Bu konu etrafındaki diğer tartışma konuları bizim ilgi odağımızı oluşturmamaktadır. Asıl ilgi odağımız açısından baktığımızda *De Anima*'nın da içinde bulunduğu Aristocu felsefe külliyatının *Tanrı-evren-insan* ilişkileri bağlamında sağlamış olduğu imkan şudur: evren bir varlık merdiveni şeklinde ve sebep-sonuç ilişkilerinin cari olduğu hiyerarşili bir düzene sahiptir. Bu çerçevede insan ise evrenin aklî gerçekliğini anlayabilmesi sebebiyle ay altı alemi ile ay üstü arasında bir bağlantı kapısı gibidir. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün felsefi sisteminde akıl kavramı analizleri ve ittisâl teorisi Tanrı-evren insan ilişkileri bakımından ayrıca önemlidir.

¹⁷ Toktaş, Fatih, *Felsefe Eleştirileri*, İstanbul Klasik yay., 2004, s. 91-95; 140-150.

İbn Rüşd'e göre insanı dünya ile metafizik alem arasında köprü kılan şey akıldır. "Akıl, varlıkları sebepleriyle kavramaktan başka bir şey değildir."¹⁸ Evren semavi akılların yönettiği bir sebep-sonuç düzeni içerisinde işlemekte olup insan aklı aracılığıyla ittisâl teorisi çerçevesinde açıklandığı üzere, bu düzenin işleyişini kavrayarak ilahi bir boyut kazanmaktadır.¹⁹ Zira evrendeki sebeplilik ilkesi Tanrının, *hakîm* ve *bikmet* sahibi oluşunun bir yansımasıdır.²⁰ İnsan, aklı aracılığıyla Tanrının hikmetinden pay almaktadır. Bu tasarıma göre insan yukarıda da değinildiği üzere aklî suretlere ulaştıkça var oluşu bakımından bir dönüşüm geçirmekte ve çok seçkin bir varlık düzlemine çıkmaktadır. Böylece insan fizik ötesi alandaki faal akıl, ayırık gök akılları ve İlk Akıl hakkında dahi sınırlı da olsa bilgiye ulaşabilmektedir.²¹ İbn Rüşd'ün heyûlânî, bil kuvve, bil fiil, müstefad akıl ve benzeri şeklindeki farklı akıl tasnifleri insanın dönüşüm ve böylece yetkinleşme süreci bağlamında anlaşılmalıdır. Böylece *De Anima* klasik bir eser olması bakımından Tanrıyla da ilişkili olarak insanın evrendeki yeri sorununa bir cevap getirmiş olmaktadır. Bu husus aynı zamanda insanın anlamı sorunuyla da ilişkilidir.

Tanrı-evren insan ilişkilerinin kavranması bağlamında İlk Muharrik'in insan nefsi ile olan ilişkisi açığa kavuşturulmalıdır. İbn Rüşd bir eserinde²² teknik bir terim olan "zâtı itibariyle" kavramını analiz edip değerlendikten sonra, zâtı itibariyle hareketli olan varlıkların da kendilerinin dışında bir muharriklerinin bulduklarını ispatlar.²³ Zâtı itibariyle hareketli olan varlıklar da son tahlilde başka bir varlık tarafından harekete geçirilmektedirler.²⁴ Bu sorunun Tanrı-insan ilişkileri bağlamındaki karşılığı

¹⁸ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s., 291-292

¹⁹ İbn Rüşd, *Tahafot at-tahafot* (nşr. Maurice Bouyges), Imprimerie Catholique, Beyrouth 1930, (Bibliotheca Arabica Scholasticorum, III), s. 527, satır, 13; Carl J. Burlage, *The Proper Object of Metaphysics in the Latin Text of Averroes*, s. 193-216) Carl J. Burlage, dört sebep teorisinin metafizikteki karşılığının bir cephesini sunmaktadır. bkz., Carl J. Burlage, *a.g.e.*, s. 177,183.

²⁰ Macid Fahri, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas*, George Allen & Unwin, London 1958, s. 83-91; Barry S. Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, State University of New York Press, Albany 1985, s. 221-229; Cirar Cihâmi, *Mefhumu sebebiyye beyne'l-mütekellimîn ve'l-felâsîfê*, s. 39-40

²¹ Carl J. Burlage, *The Proper Object of Metaphysics in the Latin Text of Averroes*, s. 193-216.

²² İbn Rüşd, *Questions in Physics (Fizîğe dair sorular)* (ed. ve terc. Helen Tunik Goldstein), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1991.

²³ İbn Rüşd, *Questions in Physics*, s.1-2.

²⁴ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.1-2.

ise nefis sahibi varlıklar zatı itibariyle hareketli olan varlıklar olduğundan bu varlıkların nefsin dışında, ayrıca başka bir varlık tarafından yani uzak sebep olan İlk İlke tarafından harekete geçirildiği sonucuna ulaşmaktayız. Böylece insanın Tanrı ile ilişkisi felsefi sistem içerisinde açığa kavuşturulmuş olmaktadır. Gerçi bu durum diğer nefis sahibi varlıklar içinde aynen geçerlidir ve evrendeki varlıkların İlk Muharrikle olan ilişkilerinin mahiyetini açığa kavuşturmaktadır.

Tanrı-evren-insan ilişkileri bağlamında işaret edilmesi gereken son bir nokta kalmaktadır. Aristocu modelde fâil sebep kavramı -ki İslâm kelâmıyla en tartışmalı alanlardan birini oluşturur- farklı varlık düzeylerinde değişik anlamlarda kullanılır. Bu kullanımları göstermek evrendeki ayrışım noktalarının daha rahat gözlemlenebilmesinin önünü açacaktır. İbn Rüşd'ün anladığı şekliyle fâil sebep kavramı üç farklı varlık türü için kullanılmaktadır. (1) İlki İlk Muharrik, yani Tanrı hakkındaki kullanımdır. Bu bağlamda O bizzatı var olan, ezeli ve sürekli bir şekilde evrendeki hareketleri bil kuvve halden bil fiil hale çıkararak, yani evrendeki değişimin fâil sebebidir. Zira İlk Muharrikin fâil oluşu onun bizzât özüyle ilgilidir. Bundan dolayı Onun fiili sürekli, ezeli ve sonsuz bir şekilde etkilidir. Aslında *gerçek ve mükemmel anlamda* fâil sebep böylesi *bir fâil sebep* olabilir. (2) İkinci kullanımda ise fâil sebepler kendi başlarına var olamamakta ve de ezeli de değildirler. Onlar, engellenmeyip var oldukları müddetçe, etkiledikleri varlıkları süreklince bil kuvve halden bilfiil hale getirirler. Bu tür fail sebeplerin etkinlikleri, kendi tabiatları ile sınırlıdır. Bundan dolayı da her zaman veya çoğunlukla değişmeksizin etkindirler. Bu tür fâiller gerçek fâil olmalarına karşılık mükemmel fâil değildirler. İbn Rüşd'ün bu bağlamda kast ettiği doğadaki fail sebeplerle İlk Muharrikten sonraki gök akılları olmalıdır. (3) Son kullanımda ise iradeye sahip olan fâil sebepler yani insan kast edilmektedir. Bunlar kendi başlarına var olamayıp, ezeli de değildirler. Ayrıca süreklince bilfiil de olamazlar. Onlar kendi etkiledikleri varlıkları ancak sürekli olmayan ve değişebilen bir tarzda bil kuvve halden bilfiil hale geçirebilmektedirler. Şayet onlar engellenmeseler bile fiillerini ve sonuçlarını kendi bilfiil oluşlarının ve isteklerinin sınırları çerçevesinde ortaya çıkarabileceklerdir. Onların fâil oluşları da kendi tabiatlarıyla bağlantılıdır. Bundan dolayı da onlar ezeli olmayıp, süreklince her zaman da etkin değildirler. Bununla

beraber bunlar gerçek fâil olmalarına rağmen, en az mükemmel fâildirler.²⁵ Böylece İbn Rüşd evrendeki fail sebep olan varlıklar arasındaki kategorik ayrımları Aristocu sistem içerisinde okuyup yorumlamaktadır. Bir klasik olarak *De Anima*'nın bu bağlama yaptığı katkı ise bu ayrımların ve genel çerçevenin detaylarının anlaşılmasını sağlamaktır. Bu bağlamda Endülüslü filozofun bu ayrımları inşasında, Aristo'dan daha açık ve zaman zaman da farklılaşması bakımından, İslâm kelâm geleneğiyle olan tartışma zeminin belirleyiciliği olduğunu belirtmemiz gerekir. İbn Rüşd İslâm kelâmından gelen eleştiriler²⁶ çerçevesinde Aristocu felsefe külliyatının yorumlanmasında belli tadilatlarla gittiği *Fasl*, *Keşf* ve *Tehafütü't-Tehafüt*'ten açıkça anlaşılmaktadır.

Bir klasik olarak *De Anima*'nın Tanrı-evren-insanın ilişkilerine getirmiş olduğu katkıları gördükten sonra, bir miktar bu sorunla ilişkili olarak insanın anlamı sorununa getirmiş olduğu katkıyı izleyebiliriz.

İnsanı diğer canlılardan ayıran temel yönü tespit ve **insanın anlamı** sorunu, hiç şüphesiz *De Anima*'nın bir klasik olarak çözüme kavuşturduğu en temel meselelerin başında gelmektedir. Kitapta canlıların beslenme, büyüme, üreme, duyu ve tahayyülden oluşan idrak ve hareket güçlerine sahip olduğu ve bunların işleme mekanizmaları açıklanır. Bu yetiler insanın bitki ve hayvanlarla ortak olduğu hususlardır. İnsanın insan olması bakımından ona has olan, dolayısıyla onun anlamını ortaya koyan fiiller veya güçler ise ister cüzî/tikel, isterse küllî/tümel evrensel-genel olsun düşündürmektir. İbn Rüşd Aristo'dan daha dikkatli olarak düşünmenin cüzî/tikel kısmından sorumlu yetiyi müfekkire, küllî/tümel-evrensel kısmından sorumlu olan kısmını ise akıl olarak isimlendirir.²⁷ Her varlık kendi yetkinliğini kendisine has olan fiillerle gerçekleştirebildiğine ve insanın kendisine has olan fiili düşünme olarak tespit edildiğine göre, zorunlu olarak insanın tanımını, bu dünyadaki ayrıcalıklı konumunu, yetkinliğini, anlamını ve amacını ortaya koyan, ister

²⁵ Barry S. Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, s. 51-52; "Eternity and Origination: Averroes' Discourse on the Manner of the World's Existence", *Islamic Theology and Philosophy, Studies in Honor of George Hourani* (ed. Michael E. Marmura), State University of New York Press, 1984, s. 203-235; İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl fî mâ beyne'l-hikme ve'l-şer'î'a mine'l-ittisal: felsefe, din ilişkisi* (trc. Bekir Karlığa), İşaret yy., İstanbul 1992, s. 84-87.

²⁶ Toktaş, Fatih, *Felsefe Eleştirileri*, s. 91-95; 140-150

²⁷ İbn Rüşd, *Büyük Şerh, Neş*, s. 249-250; *Epitome of Parva Naturalia*, Cambridge, Mass., Mediaeval Academy of America, 1961, s. 23, 26-27.

nazârî/teorik isterse amelî/pratik olsun düşünme yetisidir. Bu bağlamda insanın düşünme eyleminin sonucu ortaya çıkan bilgi de (aklî sûret) onun en değerli kazanımıdır.

Psikoloji bağlamında, İbn Rüşd'ün anladığı şekliyle *De Anima*'nın temel sorunlardan **özgürlük** sorununa getirdiği yaklaşım ise şudur: İnsan, davranışlarının ortaya çıkması bakımından duyu ve hayali formlar üzerinden dış dünyaya bağlı olması itibariyle bir yönüyle belli bir belirlenim altındadır. Bununla beraber dış dünyanın belirleyiciliğinin yanında insanın bizzat kendisi de belirleyicidir. Şöyle ki, insan davranışının ortaya çıkmasında, dış dünya ve bunların insan nefsindeki uzantıları olan duyu ile hayali formlar bir yanda etkili iken, diğer yanda ise istek gücü etkilidir. Aristo modeli çerçevesinde istek gücünü, eyleme ve davranışa yönelik olarak insanın içindeki bir tür enerji ve bir tür potansiyel olarak anlayabiliriz. İbn Rüşd istek gücünü ilişkide bulunduğu unsurlara göre farklı isimlerle anar. Aklın istek gücüyle insan davranışını ortaya çıkarmasını *ihtiyar*, tahayyülün istek gücüyle canlıyı harekete geçirmesini ise *şehvet* şeklinde isimlendirmektedir. İstek gücünü duyu ve hayali formlar karşısındaki tepkilerine göre ise şu şekilde tasnif eder: İstek, lezzet veren bir şeye yönelik olursa buna *şevk*, intikama yönelik olursa *gazap*; düşünme ve akıl yürütmekten kaynaklanırsa da seçim (*ihtiyar*) ve *irade* adını alır. Yukarıdaki kavramsallaştırma da şehvet, şevk ve gazap kavramlarıyla, insanın hayal gücüne sahip diğer canlılarla ortak olduğu alan izah edilirken, *ihtiyar* ve *irade* kavramlarıyla sadece insana ait olan kısım açıklanmaktadır.²⁸ Çünkü ihtiyar ve iradenin ortaya çıkışı, müfekkire gücü ve tümellerin kavranmasından sorumlu olan aklın istek gücüyle beraber aktif olmaları şeklinde izah edilmektedir. Hayvanlarda ise böylesi bir üst boyut bulunmamaktadır. Bu yaklaşımla yani şehvet, gazap, ihtiyar ve irade kavramlarıyla insanın içindeki çatışma alanları kavramsallaştırılmakta, insan davranışının ortaya çıkışındaki karmaşık ve kompleks yön tasvir edilmekte ve seçim imkanının sergilenmesiyle de insanın ahlaki varlık oluşu açıklanmaktadır. Metafizik ve fiziki bağlamlar nispeten ihmal edilip psikoloji çerçevesinde insanın özgürlüğü, davranışlarının ortaya çıkışında şevk ve gazap güçlerinin düşünme gücü tarafından kontrol altında tutulmasıyla açıklanmaktadır. Diğer bir ifadeyle psikoloji bağlamında özgürlük, insanın aklı aracılığıyla tutku ve kızgınlıklarının tutsaklığından kurtuluşudur.

²⁸ İbn Rüşd, *Büyük Şerh Nefs*, s. 308-318; *Orta Şerh Nefs*, s. 138-146; *Küçük Şerh Nefs*, s. 132-139

Özgürlük sorunundan diğer kadim bir sorun olan **adâlet** konusuna geçecek olursak, insanın kendi içinde gerçekleştireceği adalet, yine düşünme gücünün kılavuzluğunda tutku ve kızgınlıklarını itidal noktasında tutmak olarak betimlenmiştir. Burada şehvet ve gazabın kökten kaldırılması değil altın nokta olarak da tasvir edilen ideal dengede tutulması öğütlenmektedir. Ayrıca bu husus, Aristocu ahlakın önemli temellerinden bir tanesidir. Bildiğimiz üzere Aristocu evren tasavvuru organikti. Evren büyük ölçüde bir canlı gibi algılanıyordu. Burada küçük alem ve büyük alem kavramlarıyla insan ile evren arasında kurulan benzerlikleri kısaca anımsayabiliriz. Dolayısıyla adaletin sosyal ve siyasal alana taşınması, büyük ölçüde bu psikolojik temeller üzerinde gerçekleşmekteydi. Diğer bir ifade ile insanla toplum arasında bir benzerlik kurulmuş ve iş bölümü ile değerlerin dağıtılması bu çerçevede tanımlanmıştı. Bilgiye dayalı Aristokrasinin köklerini bu psikolojik temellerde de bulabiliriz. Bu bir açıklama ve cevaptı. Bu cevabın detayları ve yeterliliği üzerinde uzun tartışmalar yapılabilir. Konumuz açısından takdir etmemiz gereken husus, insanın temel sorunlarına rasyonel temeller üzerinde cevap verme çabasıdır.

İbn Rüşd'ün klasik bir eser olarak kabul edip şerh ettiği *De Anima*'nın ve dolayısıyla Aristocu modelin çözümlediği diğer temel bir sorun ahlakın amacı olarak kabul edilen **mutluluk** sorunuydu. İnsanın bu dünyadaki nihai amacı, ulaşabileceği en son yetkinlik, tadabileceği en büyük lezzet ve kendisi adına gerçekleştirebileceği en yüksek iyilik, insanın aşkın bir varlık olan faal akılla ilişkiye girerek en yetkin bilgiye ulaşmak şeklinde tanımlanmıştır. İslâm felsefe geleneğinde Meşşâi okulda en üstün bilgiye ulaşma süreci ittisâl teorisi olarak isimlendirilmiştir. İbn Rüşd'ün tasvir ettiği şekliyle, ittisâl, insanın dış dünyadan başlayıp duyu, hayal, müfekkire güçlerinin kullanılmasıyla heyûlânî aklın faal akılla ilişkiye geçerek en yetkin külli bilgiye ulaşması şeklinde özetlenebilir.²⁹ Ahlaki fiillerle ulaşılan yetkinlik ise bu süreçte yetkinliğin yeter değil gerek şartı olarak tasavvur edilmektedir. İttisâl

²⁹ İbn Rüşd, *Büyük Şerh Nefs*, s. 261-300; *Küçük Şerh Nefs*, s. 127-129; Ayrıca İbn Rüşd'ün aşağıdaki ittisâl risaleleri konuyu daha detaylı inceler: “Hel yettesilu bi'l-'Akli'l-Heyûlânî el-'Aklü'l-Fa'al ve hüve mültebis bi'l-cism”, *Telbîsâtü İbn Rüşd ilâ Câlîmus* (thk. M. Concecion Vazquez De Benito), Instituto Hispana-Arabe de Cultura, Madrid 1984; İbn Rüşd, *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect*, (tahkik, tercüme ve notlarla zenginleşiren Kalman P. Bland), Jewish Theological Seminary of America, Distributed by Ktav Pub. House, New York 1982[eser Moses Narboni'nin şerhiyle beraber basılmıştır].

konusunun teknik düzeyde açıklanması gereken muayyen hususları bulunmasına rağmen konumuz açısından devam edecek olursak, ittisâl teorisi insanın insan olması bakımından mutluluk sorununa yine düşünme gücünün yetkinleştirilmesiyle verilen bir cevaptır.³⁰ Yine ittisâl insanın aşkın ve ilahi alanla ilişkisinin varlığını kabul eden ve bunun nasıllığını açıklayan bir teoridir. Teori, içerisinde bulunan heyûlânî ve faal akıl kavramlarıyla, kaynaklarının aynı olması hasebiyle insanların evrensel bilgiye ulaşabilme imkanını teminat altına almaktadır. Fark edileceği üzere bu yaklaşım aynı zamanda metafiziğin iki temel sorunu olan varlık hiyerarşisine ve kesin bilginin mahiyetine dair bir cevabı da sunmaktadır.

Bu arada şunu dikkatle tespit etmemiz gerekir. Kullanılan kavramlar kısmen Aristo'nun *De Anima*'sında bulunmasına rağmen, ittisâl teorisi Aristo'da bulunmamaktadır. Bu olgu ise klasiklerin yorumlanması ve felsefi geleneğin kendi içerisindeki macerası bakımından önemlidir.

Sonuç olarak klasik bir metin olarak *De Anima*'nın İbn Rüşd için anlamı mantikî bir tutarlılık içerisinde, rasyonel temeller üzerinde *insanın anlamı, özgürlük, adalet, mutluluk*, bir yönüyle insanın anlamı sorunuyla ilişkili olarak *Tanrı-evren-insan ilişkileri* sorunlarına getirmiş olduğu çözüm imkanlarında aranmalıdır. Bunun dışında vahyi kabul eden semavî dinlere mensup filozoflar için din-felsefe, akıl-vahiy ilişkileri bakımından geliştirildiği şekliyle Aristocu modelin önemi burada kısaca da olsa hatırlatmakta fayda bulunmaktadır. İttisâl teorisi aynı zamanda vahyin psikolojik temellerde izah edilmesinde de kullanıldığı için önemlidir.

Bir metni klasik yapan unsurları İbn Rüşd gözüyle *De Anima* örneğinde gördükten sonra, klasik bir metnin anlama ve yorumlanışındaki farklılıklara kısmen değinebiliriz.

³⁰ İbn Rüşd'ün mutluluk konusu etrafındaki meselelere yaklaşımı şu ikincil çalışmalardan da takip edilebilir. Oliver Leoman, "Ibn Rushd on happiness and philosophy", *Studia Islamica*, LII (1980), s. 167-182; Macit Fahri, *Ethical Theories in Islam*, Leiden 1991, s. 88-92 ayrıca Türkçe tercümesi *İslâm Ahlâk Teorileri*, trc. Atilla Arkan, Muammer İskenderoğlu, İstanbul Litera yay. 2004, s. 128-134; George F. Hourani, "Averroes on Good and Evil", *Studia Islamica*, XVI (1962), s. 13-40; Alfred L. Ivry, "The Will of God and practical intellect of man in Averroes' philosophy", *IOS*, (Tel Aviv Universty), IX (1979), s. 377-391; Lawrence V. Berman, "Excerpts from the lost Arabic original of Ibn Rushd's Middle Commentary on the Nicomachean Ethics", *Oriens* (Leiden Brill), XX (1967), s. 31-59.

***De Anima* Örneğinde bir Metin Üzerinden Farklı Yorumlar İnşa Edebilme İmkânı**

Farklı kültür ve medeniyet havzalarında ve yine aynı kültür ve medeniyet havzasındaki farklı düşünürlerin yorumlardan hangisini niçin tercih ettikleri çok önemli sorulardan bir tanesidir. Yorumlardan birinin tercih edilmesinde veya yeni bir yorumun üretilmesinde çok farklı belirleyicilerin olduğunu rahatlıkla gözlemliyoruz. Nitekim bu nokta, aynı zamanda kültürler arası geçişliliğin ve ortak bir metni okuyabilme imkanına dair en can alıcı noktalardan birisidir.

De Anima'nın önemli konularından birisi olan faal akıl konusu bu bağlamda çarpıcı bir örnektir. Bilindiği üzere Aristo'da bu kavramın içeriği oldukça müphemdir. Yunanlı Yeni-Eflatuncu şarihler tarafından ise bu kavram aşkın ontolojik değeri olan ve insan bilgisinin de kaynağı olarak tasvir edilmiştir. İbn Sina ise büyük ölçüde Fârâbî'nin izinde diğer Yeni-Eflatuncu şarihleri takip ederek, ama kendi kültür havzasındaki nübüvvetin temellendirilmesi, akıl-vahiy ilişkilerinin çözümüne katkıda bulunması ve insanın ahlaki hedefinin belirlenmesi gibi bir çok felsefi konu bakımından bu kavramın içeriğini daha da genişletip kavramın bir çok alanla ilişkisini kurmuş ve vurgulamıştır.³¹ Bu arada -en azından İbn Rüşd'ün gözüyle- İbn Sina faal akıl, *Vahibu's-suvar* şeklindeki atıflarında da görüldüğü üzere³², felsefi külliyatının farklı yerlerinde vurgular. Bu bağlamda faal akıl her ne kadar, duyu, tahayyül ve akletme gibi diğer süreçler yok sayılmasa da insani bilginin hakim belirleyicisi haline gelir. Tanımlanan bu süreçte insan seçilmişlikle ve ahlaki yetkinlikle faal akıldan dolayimsız bir şekilde doğrudan bilgi alabilir. Özellikle İbn Sina sonrası sufilerinde ise farklı isimlerle anılan Faal Aklın bu rolü daha da vurgulanır. İbn Sina sonrasında, faal akıldan bilgi alma sürecinde genel ahlakî eylemlere ve özel tasavvufi fiillere yapılan vurgu ve bu sürecin keşf, ilham, feyz gibi benzeri zengin kavramlarla betimlenmesiyle işlevleri ve hedefleri bakımından biz artık nispeten farklı bir

³¹ Durusoy, Ali, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İFAV yy., İstanbul 1993, s. 38, 107-108, 132-141; Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, New York 1992, s. 103-105.

³² İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* (trc. Mehmet Dağ, Kemal Işık), Ondokuz Mayıs Üniversitesi yy., Samsun 1986, s. 220, 292, 328.

modele ulaşabilmekteyiz. Bu bağlamda Sühreverdi, İbn Sina ile sufi çizginin iki alanını da birleştiren bir sentez gibi durur.

İbn Rüşd ise Faal akıllı temelde aşkın ontolojik bir varlık ve epistemik bir kaynak olarak kabul eder. Fakat Endülüslü filozof, bilginin dış dünya ile ilişkisinin kopması tehlikesi, bilginin objektif yönünün ihmali, felsefe-bilimin rasyonel ilerleme süreçlerinin ortadan kalkması ve benzeri sebeplerden dolayı bilgi edinme sürecinde Faal aklın ve insanî yönün rollerini daha dikkatli bir şekilde tanımlar.³³ Tümel bilginin oluşumunda söz konusu iki yönün yerlerini daha dengeli bir şekilde vaz etmeye çalışır. Diğer taraftan farklı bir kültür ve medeniyet havzasında bulunan Thomas Aquinas ise Faal akıllı artık ayrık ve aşkın bir akıl olarak kabul etmez, tam tersine insanın içinde bulunan ve düşünmenin aktif yönüne işaret eden bir husus olarak kabul eder.

Konunun açıklanacak ve tartışılacak bir çok yönünün olduğu doğrudur. Fakat konumuz olan Klasik noktadan meseleye odaklaştığımızda, faal akıl sorunu bir klasiğin okunmasındaki farklı yorumlama imkanlarını gösteren çok çarpıcı bir örnektir. Öte yandan İbn Rüşd ve Thomas Aquinas göz önüne alındığında Klasik olarak *De Anima*'nın anlaşılması noktasında, onların şerhleri mukayeseli olarak okunduğunda ortak bir anlama alanının olduğu gözükmemektedir. Diğer taraftan faal akıl gibi problematik noktalardaki yorum farklılıklarının ise -şu anda detayına girilemese bile- kültür havzalarının kendisinden kaynaklandığı görülmektedir. Buna rağmen İbn Rüşd ile Aquinas arasındaki yorum farklılığı bizzat felsefenin kendi akışının tabii ve kaçınılmaz bir sonucu da olabilir. Bu ihtimal de gözden uzak tutulmamalıdır. Sonuç olarak klasiklerin farklı toplumlar ve kültür havzaları arasında aktarılabilme sorunu noktasından bakıldığında ortak bir anlama alanının ve kümesinin bulunduğunu empirik olarak açıkça söyleyebiliriz. İkincil olarak ise ayrışım ve farklılaşma alanlarının da bulunduğunu söylemeliyiz.

Zihniyet çözümlenmeleri etrafındaki teorik tartışmalardan sonra daha teknik bir düzeye inip İbn Rüşd'ün klasik bir eseri anlama ve yorumlamada başvurduğu tekniklere göz atabiliriz. Fakat bu noktaya geçmeden önce şunu da belirtmekte fayda vardır. İbn Rüşd'ün felsefe-bilim geleneği olarak gördüğü Aristo'nun kitaplarını yorumlarken sadece o dilin ve felsefe

³³ Arkan, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi*, M.Ü. Sosyal Bilimler Ens. (Basılmamış Doktora Tezi) İstanbul 2002, s. 251.

geleneğinin imkanlarını, akıl yürütmenin tabii sonuçlarını takip eder. Kendi ifadesiyle sadece burhani akıl yürütmeye baş vurur. O ısrarla dini söylem ile burhani söylem arasındaki ayrıma dikkat çeker ve burhani tartışmalarda dini nass, otorite ve söylemlere baş vurulmaması gerektiğini ifade eder. Bu yaklaşım onun zihniyetinin oluşmasında dini ve felsefe-bilimsel yönlerin tamamen ayrı olduğuna ve onun bölünmüş bir zihin yapısına sahip olduğu anlamına gelmez. Şüphesiz ki kendi zihin dünyasının oluşmasında bu iki alanın önemli yerleri bulunmaktadır. Bilinç düzeyinde bu iki dünyanın birbirleriyle uyumlu olduğunu ısrarla belirtir ve uyumu da kendince gösterir. İbn Rüşd'ün burada hedeflediği gaye, *Tehafüt*'lerin işaret ettiği üzere kendi tarihsel tecrübesinin bir sonucu olarak, iki alanın görece otonomluğu ve müstakillliğini teminat altına almaktır.

Bir bilim dalına ait klasik bir metni anlamada İbn Rüşd'ün tavrının bizim için anlamlı yönü bir metnin öncelikle kendi içerisinde anlaşılması gerektiğine dair yaptığı yönlendirmedir.

Bilindiği üzere İbn Rüşd *De Anima* üzerine *Küçük*, *Orta* ve *Büyük* olmak üzere üç tür şerh yazmıştır. Klasik İbn Rüşd çalışmaları açısından *De Anima* şerhlerinin hangisinin önce veya sonra yazıldığı sorunuyla biz burada yakından ilgilenmeyeceğiz. Burada önemli olan nokta, farklı okuma ve değerlendirme örnekleri ve yazım tarzları olma bakımından onların bize sundukları imkanlardır.

İbn Rüşd'ün *De Anima* Üzerine Yazdığı Şerhlerin Teknik Özellikleri

Küçük Şerh Nefs

Kitâbü'n-nefs'in *Küçük Şerhi* diğer iki şerhte olduğu gibi Aristo metnine doğrudan bağımlı olmayıp, kullanılan dil ve üslup İbn Rüşd'ün bizzat kendisindedir. İbn Rüşd kendi görüşlerini doğrudan aktarmayı tercih eder. Özellikle mukayeseli olarak düşünüldüğünde İbn Rüşd'ün *Küçük Şerhi* ile *Orta Şerhi* arasında konuları ele alışı üslup bakımından çarpıcı farklılıklar bulunmaktadır. *Küçük Şerh De Anima*'nın içeriğini ve konularını sergilemesine rağmen daha planlı ve konular arası geçişler daha işlenmiş bir şekildedir. *Küçük Şerh* bu haliyle Aristo'nun *De Animası*'ndan metin olarak bağımsız, İbn Rüşd'ün doğrudan ilgili konuları ele alıp yazdığı kendi özgün eseri gibi durmaktadır. Her ne kadar, *De Anima*'nın planını takip etse de konuları Aristo'ya referansta bulunmadan bağımsız olarak ele almaktadır.

Bunun dışında Endülüslü filozof asıl metni belli atlama ve hazflarla içerik olarak okuyucusuna aktarır. Mesela Aristo'nun kendinden önceki filozofların nefse dair görüşlerini değerlendirdiği *De Animası'nın* birinci bölümünü içerik olarak da hazf eder. Aristo öncesi döneme ait tarihsel bilgi yığını aktarmamayı tercih eder. Psikolojinin detay tartışmalarına girmez. Bunun istisnası heyûlânî akıl konusudur. Eser bu yönüyle de pedagojik hedefler gözetir mahiyettedir.

Küçük Şerh diğer iki şerhle mukayeseli olarak düşünüldüğünde, *De Anima'nın* konularını tartışmadan önce Aristo'nun *es-Simâ'u't-tabî'î, Sema vel-alem, Kevn vel-Fesad, el-Asar, Kitabu'l-Hayavan* isimli eserlerine atıflarda bulunarak, ilk maddeden başlayıp, dört unsur ve nefis sahibi ilk canlıya varıncaya kadar suretlerin yani varlıkların hiyerarşisini sunar. Böylece *Küçük Şerh* psikolojinin fizikle olan ilişkisi hem teoriler, kavramlar ve Aristo fiziğinin temel ilkeleri hem de Aristo'nun fiziğe dair eserlerine doğrudan atıfla tespit edilir.³⁴ Bu bağlamda İbn Rüşd, İbn Bacce'ye daha yakındır.³⁵ Ayrıca ontoloji, suretler etrafında tespit edildiğinden, psikolojideki suretleri ve onların ontolojik yerlerini tespit eder Böylece insanın evrendeki konumunu belirleyebilme imkanını elde eder.

Yine diğer iki şerhinden farklı olarak *Küçük Şerh*, psikolojinin temel sorunlarını daha giriş bölümünde tespit eder. İnsanın özü ve cevheri; canlılık;³⁶ beslenme, büyüme, üreme; ihtiyarlık ve ölüm;³⁷ dış duyu güçleri ve idraki; ortak duyu ve idraki; tahayyül gücü ve idraki; hafıza ve hatırlama güçleri; insanın bu güçlerle tikel bilgiye ulaşması; ulaştığı bilgiler hakkında yargıda bulunması; akıl; tümel ve tikel bilgi ve insanı harekete geçiren güçler hakkında bir dizi soru sorar. Bu sorularla hem çalışma alanının sınırlarını çizip bir giriş yapmakta hem de sorunun zihni uyandırıcı etkilerinden istifade ederek pedagojik fayda sunmaktadır. Bu eserinde İbn Rüşd konuları özet olarak sunduğundan ve konuların detay tartışmalarına fazla girmediğinden kendi zamanının kadim ve çağdaş otoritelerine atıflar da bulunmaz. Halbuki bu olguya özellikle sorunlu konularda *Büyük Şerh*'te sıklıkla karşılaşmaktayız.

³⁴ Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul Klasik yay. 2003, s. 77.

³⁵ Karşılaştırma için bkz: İbn Bacce, *Kitabu'n-Nefs*, (ed. Muhammed el-Ma'sûmî), Beyrut 1991; *Psychology* (trc. Muhammed el-Ma'sûmî), Pakistan, Karachi ts.

³⁶ İbn Rüşd'ün psikoloji ilminin bir problemi olarak vaz ettiği bu konu günümüzde biyolojinin çalışma alanına girmektedir.

³⁷ İbn Rüşd bu sorunun cevabını ise *Kitâbü'n-nefs* şerhlerinde değil, *el-Has ve'l-mahsus* şerhinde vermektedir.

Teorik de olsa *Küçük Şerh* ile diğer iki şerhten nispeten farklı duran bir hususa işaret etmek gerekir. İbn Rüşd *Küçük Şerh* boyunca, nefis kavramıyla ilgili Aristo ile aynı tanımı kullanmakla beraber ısrarla bu tanımın nefsin bütün fonksiyonlarını izahta yetersiz kaldığını belirtmekle Aristo'dan ayrılmakta ve formülasyondaki zayıflığa dikkat çekmektedir. Filozofumuz yeni bir tanım sunmaktan ziyade göreceğimiz gibi bu tanımın her güç için kullanımındaki farklarına işaret etmektedir.

Orta Şerh Nefs

Orta Şerh yapı ve üslup bakımından *Küçük Şerh*'ten farklılık arz eder. Aristo'yu lafzen ve plan olarak adım adım takip eder. Ayrıca *Orta Şerh* konuları Aristo'yu daha yakından takip ederek ele aldığı için Aristo'nun düzensizlik ve dağınıklığından nasipdardır. İbn Rüşd doğrudan kısa cümleler halinde Aristo metninden alıntılarda bulunur ve daha sonra da bunu açıklamaya girişir. Bu haliyle zaman zaman Aristo metninin lafzî bir tefsiri gibi durur. Şerh, Aristo metnindeki müphemliği farklı kelimelerin teklifiyle aşmaya çalışır. *Orta Şerh*, Aristo metninin Arapça'nın kültür dili olduğu çevrelerde daha derinden anlaşılmasını amaçlamaktadır. Ayrıca *Orta Şerh*, Themistius'un *De Anima* şerhinden de oldukça istifade etmiştir. Bununla beraber *Orta Şerh* pagan kültürüne ait unsurları hazf eder. Mesela Aristo'nun farklı nefis örneklerini sunduğu yerde Tanrı nefsi örneğini İbn Rüşd kendi metnine almaz. Bununla beraber bu husus ondan önceki mütercimler tarafından da yapılmış olabilir.

Büyük Şerh Nefs

İbn Rüşd'ün *Büyük Şerh*'te konuları ele alış tarzı daha farklıdır. Bu şerhinde Aristo'dan doğrudan alıntılar yapar ve daha sonra Aristo metnini şerh eder. Mesela akıl konusu gibi problematik ve kapalı bir konu da Aristo'nun bir iki cümlelik metinleri, İbn Rüşd tarafından iki-üç sayfa analiz edilip şerh edilir. Aristo'nun metnini muhtemelen elindeki Arapça çevirilere dayanarak aynen almakta ve daha sonra kendisi bu metni uzunca tefsir etmektedir.³⁸

³⁸ Charles Genequand İbn Rüşd'ün Theophrastus hakkındaki kaynağını Themistius olarak tespit eder; *Ibn Rushd's Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn, Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam*, 1984, Leiden: E.J. Brill, 1984, s. 49 4 nolu dip not.

Aristo'nun metnini takip eden kısımda, alıntısını yaptığı metnin anlaşılması için adeta müfessirlerin Kur'an için sergilemiş oldukları bir çabayı göstermektedir. Diğer bir ifadeyle filozofun bu kısımdaki amacı Aristo metninin mantıklı ve iç tutarlılığı olan bir şekilde sunulması ve okuyucunun bu yapıyı rahat bir şekilde anlayabilmesini sağlayabilmektedir. Bundan dolayı da İbn Rüşd bir noktaya kadar kendisini Aristo metnine bağlı hissetmektedir. İbn Rüşd Aristo metninin anlaşılmasını temin ettikten sonra ve özellikle de müphem, felsefe geleneği içerisinde tartışmalı ve problemlili konularda –ki bunun en güzel örneği heyûlânî akıl, makullerin mahiyeti konularındır- kendi değerlendirme ve görüşlerini sunar. Bu bağlamlarda ise adeta konunun bağımsız ele alındığı bir makale veya doktora tezi yazıyormuş gibidir.

Küçük ve *Orta Şerh*'te İbn Rüşd diğer otoritelere nadiren atıfta bulunmakta iken *Büyük Şerh*'te çok sık bir şekilde³⁹, Aristo sonrası Yunanlı şarihlerden Themistius, Aleksander Afrodisias, Theophrastus'a, çağdaşlarını dediği Farabi, İbn Sina ve İbn Bacce'ye sıklıkla atıfta bulunur. Teorik tartışmalarını kaynaklar çerçevesinde sanki bir tür zihinsel mekik hareketi şeklinde götürür. İncelemesi çok daha derinlikli, analitik, geniş ve titizdir. Kaynak kullanımı ve referansları oldukça zengindir. Akıl yürütmesi oldukça incelikli ve takip edilebilmesi aşırı bir dikkat gerektirmektedir.

İbn Rüşd'ün *De Anima* üzerine yazdığı üç şerhinin kendilerine has özelliklerini gördükten sonra, anlama ve farklı yorumlar üretirken bu üç eserinde de baş vurduğu uygulama ve yöntemleri ana hatlarıyla sunabiliriz.

İbn Rüşd'ün De Anima Şerhlerinde Kullanmış Olduğu Açıklama ve Yorum Teknikleri

İbn Rüşd'ün kullanmış olduğu önemli tekniklerden birisi **kavramsal analiz**dir. Kavramsal analiz hem metnin anlaşılması bakımından, hem de muayyen sorunların çözümünde uygulanmıştır. Bu şerhlerin sıkça kullandığı bir yöntemdir. Mesela İbn Rüşd, kuvve,⁴⁰ nefis, ilk madde ve suret gibi Aristo felsefesinin temel kavramlarını sürekli analiz eder. İlk madde kavramını heyulani aklın farklılığını⁴¹ ortaya koymak ve mukayese ile heyulani aklın mahiyetini araştırmak için yapar.⁴² Üstelik böylesi bir analiz Aristo'nun *De Anima*'sında bulunmaz. Yine İbn Rüşd düşünme üzerine

³⁹ İbn Rüşd, *Büyük Şerh Nefs*, s. 225-308.

⁴⁰ İbn Rüşd, *Küçük Şerh Nefs*, s. 35, 39.

⁴¹ İbn Rüşd, *Küçük Şerh Nefs*, s. 125.

⁴² İbn Rüşd, *Büyük Şerh Nefs*, s. 231.

yaptığı analizlerin sonucu, tikel konular üzerinde karar verme yetisi olarak müfekkire gücünü açık bir şekilde tespit eder.⁴³ Diğer taraftan akıl ise her ne kadar tikellerle dolaylı olarak ilişkide bulunsa bile, tümeller hakkında eylemde bulunmaktadır.

Endülüslü filozofun metinleri anlarken ve şerh ederken kullandığı tekniklerden diğer bir tanesi de ***Aristo sonrası tarihsel birikimin analizi ve otoritelere*** baş vuruştur. İbn Rüşd için otorite Aristo'dur. İkincil olarak ***Kudema*** olarak atıfta bulunduğu Yunanlı şarihler Themistius ve Aleksander Afrodisias'tır. Farabi, İbn Sina ve İbn Bacce'ye ise ***çağdaşlar*** olarak atıfta bulunur. Aristo dışındaki tüm kaynaklara, kendilerinden farklı yerlerde istifa etmesine rağmen yeri geldiğinde açıkça eleştirilerde bulunur. Fakat metinlerin akış seyrinden anlaşıldığı kadarıyla çağdaşlarını daha rahat bir şekilde eleştirdiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda İbn Rüşd Aristo sonrası tarihsel birikimi de ciddi bir şekilde analiz edip değerlendirir.⁴⁴ *Büyük Şerh Nefs*'in akıl konusunu ele alış konusunda da görüldüğü üzere⁴⁵, Aristo sonrası Yunanlı şarihlerden Themistius, Aleksander Afrodisias ve kısmen de Theophrastus, Müslüman filozoflardan ise Farabi, İbn Sina ve İbn Bacce'nin görüşlerini de değerlendirir. Galen⁴⁶, Ebu'l-Ferec Babilî⁴⁷, Eflâtun⁴⁸, Nicolaus Peripateticus,⁴⁹ Empodekles⁵⁰e ise nadiren de olsa atıfta bulunur. Themistius ve Aleksander Afrodisias ise İbn Rüşd'ün Aristo sonrası önemli kaynaklarından iki tanesi olarak gözükür. Aristo dışı tüm kaynaklara, kendilerinden farklı yerlerde istifa etmesine rağmen yeri geldiğinde açıkça eleştirilerde bulunur.

Bu bağlamda metinlerin anlaşılmasında Endülüslü filozofun klasik bir metni anlama ve şerh etme tekniği olarak **eleştiri**yi sistematik olarak kullandığını tespit etmekteyiz. Mesela İbn Rüşd oldukça önemli, soyut ve

⁴³ İbn Rüşd, *Büyük Şerh Nefs*, s. 249-250; *Epitome of Parva Naturalia*, Cambridge, Mass., Mediaeval Academy of America, 1961, s. 23, 26-27.

⁴⁴ İbn Rüşd, *Orta Şerh Nefs*, s. 130; *Küçük Şerh Nefs*, s. 128, 129.

⁴⁵ İbn Rüşd, *Büyük Şerh Nefs*, s. 225-308.

⁴⁶ İbn Rüşd, *Büyük Şerh Nefs*, s. 249. Mesela müfekkire gücünün beyindeki yerini tespit etmek için Galen'e atıfta bulunur.

⁴⁷ İbn Rüşd, *Büyük Şerh Nefs*, s. 250. Muhayyile gücü ile müfekkire gücünün birbirinden farklı olduğu konusunu tartışırken atıfta bulunur. Bu hususta Ebu'l-Ferec Babilî'yi hata yapanlar arasında zikreder.

⁴⁸ İbn Rüşd, *Büyük Şerh Nefs*, s. 256.

⁴⁹ İbn Rüşd, *Büyük Şerh Nefs*, s. 260.

⁵⁰ İbn Rüşd, *Büyük Şerh Nefs*, s. 276.

karmaşık bir konu olan heyûlânî aklın tabiatı tartışmasında ve makullerin etrafındaki meselelerin çözümünde⁵¹ kendisinden önceki filozofları eleştirmeyi sistematik olarak kullanır.⁵² Öncelikli olarak Themistius ve Aleksander'ın görüşlerini detaylı bir şekilde sunar. Müslüman filozofların görüşlerini ise bu iki filozofun konularının uzantısı olarak görür. Eserleri boyunca Müslüman filozofları ulaştıkları bazı sonuçları bakımından eleştirir.

Üç şerh boyunca İbn Rüşd'ün akıl konusunu ele alışına baktığımızda ise metinleri sürekli bir analiz ve Themistius, Aleksander Afrodisias, Farabi, İbn Sina ve İbn Bacc'e'yi sürekli eleştirmekle teorik sorunlara çözüm bulmaya ve yeni konular üretmeye çalışır. İbn Rüşd eleştirirken dairesel bir hareket çizer. Eleştirirken içselleştirir ve yeni çözümler üretir. Akıl konusu bağlamında bu teorik sorunlar küllî bilginin sübjektif ve objektif alanlarını tutarlı ve gerçeklikle uyumlu bir şekilde izah etmektedir. Akıl konusunda İbn Rüşd'ün eleştiri ve yeni anlayış imkanları arayışını belirleyen diğer sorunlar ise insanın bilgiye ulaşma sürecinde vahiyle bilgi alabilme imkanını vaz edebilmek ve insanın ölümden sonraki varlığını izah edebilmektir.

Teknik olarak İbn Rüşd'ün anlayışını derinleştirmesinin, eleştirilerinin ve sonuçta yeni anlamalar ve konular üretebilmesinin köklerine baktığımızda yaygınca kullandığı ve klasik bir eseri okuma ve anlamada bize de örneklik edebilecek birkaç önemli husus bulunmaktadır. Öncelikle Aristo felsefesindeki diğer kitaplarındaki açıklamaları istihdam edip anlayışına bir derinlik katar. Yukarıda değindiğimiz üzere Aristocu felsefe-bilim müktesebatı fizik temelli olup psikoloji fiziğin kavram ve teorileri etrafında geliştirilir. Dolayısıyla İbn Rüşd akıl konusunda da gözlemlediğimiz karmaşık ve zor sorunların çözümünde tartışmayı fizikten başlatıp bir derinlik kazandırır.⁵³ Bunun dışında daha açıklayıcı olması bakımından yerî geldiğçe Aristo'nun diğer kitapları mantık ve metafiziğe de atıflarda bulunur. Diğer bir ifadeyle tartışılan problemi felsefî bütünlük içerisinde bir kere daha gözden geçirir.

İbn Rüşd'ün özellikle zor ve karmaşık sorunların tartışılmasında konuyu en başından ve Aristo'nun diğer eserlerini de göz önünde tutarak tartışmasının önemli bir sebebi *sistem içi tutarlılığın takibi ve iç çelişkilerden*

⁵¹ Bu sorunlar makullerin ezeli olup olmadığı, makullerin ferdi olup olmadığı, ilk makullerin insanda oluşum zamanı, makullerin faal akıl ve hayalî suretlerle olan ilişkilerinin mahiyetinin açıklanmasıdır. İbn Rüşd, *Büyük Şerh Nefs*, s. 298-306

⁵² İbn Rüşd, *Büyük Şerh Nefs*, s. 256-262

⁵³ İbn Rüşd, *Küçük Şerh Nefs*, s. 5-9.

sakınma hassasiyetidir. Bu aynı zamanda diğer filozoflara yönelttiği eleştirilerinin de önemli bir kalkış noktasıdır.

Endülüslü filozof ile Aristo arasındaki ilişkiye yukarıda değinmiştik. Aristo'nun İbn Rüşd için otorite olduğunu ve taşıdığı diğer anlamları belirtmiştik. Bununla beraber iki filozofun felsefi sistemlerini karşılaştırdığımızda, İbn Rüşd'ün Aristo'yu muayyen bir tarzda okuyup yorumladığını görmekteyiz. Temel konumuz olan klasiklerin anlaşılma ve yorumlanması noktasından baktığımızda İbn Rüşd şerhlerinin bu sonuca söyle ulaştığını gözlemlemekteyiz. Endülüslü filozof sistem içinde konu ve sorunların ağırlık noktalarını değiştirmekte veya açıklamalarında kavramların vurgularını ve **vurgu noktalarını** değiştirmektedir. Örneklendirme açısından, özellikle yakından incelediğimiz psikoloji eserleri noktayı nazarından baktığımızda konu bakımından ittisâl, faal akıl ve heyûlânî akıl konularının merkezi önemlerini hemen fark edebilmekteyiz. İttisal ve faal akıl konularına verdiği önemi yazdığı üç ayrı şerhten rahatlıkla anlayabilmekteyiz. Heyûlânî akıl konusu ise hem ittisâl risalelerinde hem de *De Anima*'nın üç ayrı şerhinde genişliğine incelenmektedir. Aristo'nun iki üç satırlık metinleri sayfalarca uzunluktaki tartışma metinlerine dönmektedir.

Yorum teknikleri bakımından, özellikle metafizik dışındaki teorik çalışmalarla ilgili bir noktayı daha vurgulamamız gerekmektedir. İbn Rüşd Metafiziğin Küçük şerhinde, metafiziğin konumunu değerlendirirken, diğer teorik ilimlerde elde edilen tikel sonuçların külli ilkeler bakımından gözden geçirme görevinin Metafiziğe ait olduğunu belirtir.⁵⁴ Özellikle *De Anima* şerhlerinde akıl konusunun bu bağlamda ele alındığını ve bu konuda yorumların ortaya çıkışında Metafiziğin belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. Bu konuda en çarpıcı örnek, *De Anima*'nın büyük şerhinde karşımıza çıkmaktadır. İbn Rüşd Themistius'u eleştirirken heyûlânî akli gerçek anlamda maddî olarak kabul etmenin saf bir materyalizme götüreceğinden dolayı bunun kabul edilemeyeceğini bildirir.

Sonuç

Şarih İbn Rüşd felsefi klasiklerin en önemli yazarlarından birisi olan Aristo'nun eserlerinin en ciddi okuyucularından birisidir. *De Anima* psikolojinin hem temel konu ve sorunları tespit etmiş, hem de kendi

⁵⁴ İbn Rüşd, *Telhîsu mâ ba'de't- tabî'a* (ed. Osman Emin), Kahire 1958, s. 6; Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 150.

açıklayıcı kavram ve teorilerini mantıkî bir tutarlılık içerisinde ve rasyonel temeller üzerinde inşa etmektedir. Bunun dışında *De Anima* genel anlamda, Tanrı-evren-insan ilişkileri, insanın anlamı, özgürlük, adâlet ve mutluluk gibi insanlığın kadîm ve temel sorunlarına cevap getirmektedir. İbn Rüşd için *De Anima*'nın klasik bir kaynak eser olmasını sağlayan diğer bir sebep ise, Aristo külliyyatının açıklayıcı, bütüncül, tutarlı ve uyumlu bir insan anlayışı oluşturabilme imkânını sunması ve bu insan tasavvurunun da, Tanrı ve âlem ilişkilerinin uyumu, bütünlüğü ve birliği hususunda göstermiş olduğu görelî başarıdır.

İbn Rüşd'ün *De Anima*'ya yapmış olduğu üç farklı şerh ayrı bir tarz anlama ve yorumlama çabası örnekleri olarak kabul edilebilir. Bu süreçte İbn Rüşd'ün kullanmış olduğu yorum teknikleri *kavramsal analiz*, *Aristo sonrası tarihsel birikimin analizi* ve *otoritelere baş vuruş, sistematik olarak eleştirinin kullanılması* ve problemler ve kavramlar düzeyinde *sistem içi vurguların değiştirilmesi* şeklinde özetlenebilir.

İbn Rüşd şerhleri bir yanda felsefî geleneğin kendi sürekliliğini aksettiren mahiyette Aristo metinlerinin sürekli ve yoğun yorumlanmasından oluşan bir evrim iken diğer yandan ise, orijinal metinlerin sınırlarının ötesinde kendi kültür havzasından kaynaklanan felsefî sorunlara çözüm arayan felsefî ve dinamik bir çabayı yansıtmaktadır. O bu anlamda tarihin belli bir noktasında durmaktadır. Diğer taraftan, İbn Rüşd'ün Aristo'dan ayrı düştüğü yerlerde ve Aristo'nun açık olmadığı hususlardaki yorumlamalarında kullanmış olduğu teknikler, vardığı sonuçlar ve bunların muhtemel metafizik ve dinî sebepleri oldukça önemlidir. Bununla beraber iki filozof arasında mutlak bir kopukluk olduğu da düşünülmemelidir. Bu bağlamda çalışmamız klasik kavramının en derininde yatan bir sorunun cevabına katkı olarak, İbn Rüşd ve Aristo örneğinde, iki kültür havzasındaki iki okuyucu arasında ortak ve evrensel bir anlamının ne dereceye kadar mümkün olduğu sorunun basit ve kolay genellemelerle aşılamayacağını ortaya koymaktadır.