



İbn Ruşd'ün *De Anima* Üzerine *Telhîs*'inde İnsanın Akletme Yetisi

Abdussamet Özkan |  0000-0003-4014-5733 | ozkanasamed@gmail.com

Araştırma Görevlisi | Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi | Nevşehir, Türkiye

ROR : 019jds967

Öz

İbn Ruşd'e göre, insanın akletme yetisi (*el- kuvvetu'l-nâtiqe*), sahip olduğu iki yönlü faaliyeti sayesinde hem pratik hem de teorik konularda insanlara hizmet eder: insan, soyutlanmış kavramlar ve onlar arasında bağlantılar kurmak yoluyla keşfettiği diğer bazı kavram ve hükümler yardımıyla pratik açıdan hayatını kolaylaştıran ve duyulur varlığının ihtiyaçlarını gideren bir çok sanat ve meslek tesis ederken, teorik açıdan ise onun duyulur varlığının herhangi bir ihtiyacına yönelik olmayan fakat onun varlığının kemâle ulaşmasını sağlayan ilkeler sağlar: İnsana sağladığı bu iki hizmet alanı bakımından akletme yetisi, ilki “pratik akıl” (*el-'aklu'l-'ameli*) ikincisi ise “teorik akıl” (*el-'aklu'n-nazari*) olarak ikiye ayrılır. Akletme yetisinin pratik ve teorik olarak ikiye ayrılması, kavranan nesnelere kaynağı bakımından birbirlerinden ayrılmalarından ileri gelir. Pratik aklın faaliyeti “mümkün olan sanatsal kavramlar/anlamlar” (*bi-me'âni şinâ'îye mumkine*) yoluyla gerçekleşirken, teorik aklın faaliyeti ise varlıkları irademize bağlı olmayan “zorunlu kavramlar/anlamlar” (*bi-me'âni dâriyye*) yoluyla gerçekleşir. Pratik aklın incelenmesi, İbn Ruşd'e göre, büyük bir zorluk teşkil etmeyip tüm insanlarda ortaktır. Asıl sorun, insanlar arasında nadiren görülen ve son derece ilahi bir yeti olarak karşımıza çıkan teorik akılla ilişkili olarak ortaya çıkar. İbn Ruşd'ün Aristoteles'in *De anima*'sına yazdığı *Telhîs*'te insanın bu teorik akletme yetisine dair incelemesinin merkezinde maddi bir varlık olarak insanların gayrı maddi akledilirleri nasıl kavrayabileceği meselesi yatar. İbn Ruşd bu temel sorunun cevabını, gayrı maddi formlar olan akledilirlerin maddeyle olan birleşiminin doğasında arar. Bu problemi *Telhîs*'in son kısmında ele alan İbn Ruşd, akılsal nefse özgü olan faaliyeti ve yöneldiği nesneyi izole ederek çözüm yoluna gider. Yani, insan nefsinin akletme yetisini incelerken bu yetinin kendisinden önce faaliyetini ve yöneldiği akledilirlerin doğasını incelemekle başlar. İbn Ruşd, akledilirlerin hem maddi hem de gayrı maddi bir yönü olduğu sonuca varır. Maddi kısım, duysal tecrübeye dayanan ve akî soyutlama için bir tür hammadde sağlayan tahayyül gücünün rolünü kapsar. Tahayyüle dayanan formlar, duysal verilerden kaynaklandıkları için maddi dünyayla yakından bağlantılıdır. Ancak akledilirlerin maddi olmayan kısmı, aklın bu duysal tecrübelerden soyutladığı içeriktir ki soyutlandıktan sonra, akledilirler artık belirli maddi nesnelere bağlı değildir, ancak tümel kavramlar olarak var olurlar. İbn Ruşd bu süreci, kısaca, tahayyül gücündeki isti'dâtı tablete ve akledilirleri ya da külli suretleri de yazıya benzettiği bir temsil ile açıklar. Boş tablet, insandaki bu isti'dâtın bilgiyi alma ve anlama konusundaki potansiyelini sembolize ederken, yazı ise bilfiil bilgiyi, yani zihne kazınan akledilirleri ifade eder. Buna göre insanın akletme yetisi,

akledilirler tarafından bilfiil hale getirilinceye kadar bilginin pasif bir alıcısıdır. İnsan nefsi, duyuşal tecrübe ile aklî soyutlama arasında bir aracı görevi gören tahayyül gücündeki isti'dât aracılığıyla bu tümel formları kabul etme ve saklama potansiyeline sahiptir. Bu potansiyeli İbn Ruşd, akledilirlerin bağı olduğu iki öznenen biri olarak tespit eder ki bunu "ilk maddi akıl" (*el-'aklu'l-heyûlânî'l-evvel*) olarak adlandırır. Böylece İbn Ruşd, akledilirleri kabul eden tahayyulî formlardaki isti'dâtı insanın aklî idrakinin ilk aşaması olarak görür. İbn Ruşd'e göre bu hem akledilirlerin öznesi hem de akletmenin hareket ettiricisi olarak rol oynar. İkincisi ise, ilk maddeye benzettiği *ezeli bir öznedir*; tıpkı ilk maddenin maddi dünyadaki herhangi bir duyuşal formu kabul ettiği gibi, herhangi bir formu alabilen saf bir bilkuvveliktedir. Bu ezeli özne, akleden ve akledilirleri her zaman gerçekleştirebilen en yüksek akıl seviyesini temsil eden akıldır.

Anahtar Kelimeler


İslam Felsefesi, İbn Ruşd, Akıl, *De anima*, *Telhîs*, Akledilirler.

Atıf Bilgisi


Özkan, Abdussamet. "İbn Ruşd'ün *De Anima* Üzerine *Telhîs*'inde İnsanın Akletme Yetisi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/2 (Aralık 2024), 794-817. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.16>

Geliş Tarihi	17.09.2024
Kabul Tarihi	16.11.2024
Yayın Tarihi	31.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Human Rational Faculty in Averroes' *Epitome On De Anima*

Abdussamet Özkan |  0000-0003-4014-5733 | ozkanasamed@gmail.com

Research Assistant | Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology | Nevşehir, Türkiye

ROR : 019jds967

Abstract

According to Averroes, the human rational faculty (*al-quwwa al-nāṭiqa*) serves human beings in both practical and theoretical matters through its twofold activity: from a practical point of view, it establishes many arts and professions that facilitate his life and satisfy the needs of his sensible existence with the help of intelligibles and judgments that he discovers through establishing connections between them, while from a theoretical point of view, it provides him with principles that do not address any of the needs of his sensible existence but enable his existence to reach perfection: In terms of these two fields of service it provides to man, the rational faculty of human soul is divided into two categories: first, the “practical intellect” (*al-'aql al-'amali*) and second, the “theoretical intellect” (*al-'aql al-naẓarī*). The division of the faculty of intellection into practical and theoretical stems from the fact that the objects of cognition differ from each other in terms of their source. The activity of the practical intellect is realized through “artistic intentions” (*bi-ma'ānī ṣinā'īya mumkine*), whereas the activity of the theoretical intellect is realized through “necessary intentions” (*bi-ma'ānī ḍarūriyya*) whose existence does not depend on our will. The investigation of the practical intellect, according to Averroes, does not pose a great difficulty and is common to all human beings. The real problem arises in relation to the theoretical intellect, which rarely appears among human beings and appears as a highly divine faculty. At the center of Averroes' analysis of the human rational faculty in his *Epitome* on Aristotle's *De anima* is the problem of how humans, as material beings, can grasp immaterial intelligibles. Averroes seeks the answer to this fundamental question in the nature of the conjunction of the immaterial intelligibles to matter. Addressing this problem in the last part of his *Epitome*, Averroes solves it by isolating the activity specific to the rational soul and its object. That is, when analyzing the rational faculty of the human soul, he begins by examining the activity of the rational faculty and the nature of the intelligibles before the faculty itself. Averroes concludes that intelligibles have both a material and an immaterial aspect. The material part encompasses the role of the faculty of imagination, which is based on sensory experience and provides a kind of raw material for intellectual abstraction. Intelligibles based on the imagination are closely connected to the material world, since they originate from sensory data. The immaterial part of the intelligibles is the content that the intellect abstracts from these sensory experiences, and once abstracted, the intelligibles are no longer tied to specific material objects, but exist as universal concepts. Averroes explains this process by an analogy, where the disposition in the imaginative power is compared to a tablet that is waiting to be written upon as a foundation for receiving intelligibles (abstract ideas or universal concepts), while the intelligibles are

likened to the inscriptions. This analogy reflects the passive nature of the human rational faculty in relation to intelligibles—just as a tablet does not generate writing but merely receives it, the soul and its imaginative power do not generate intelligibles but are prepared to receive them. Averroes identifies this disposition as one of the two subjects on which the intelligibles depend, which he calls the “first material intellect” (al-'aql al-ḥayūlānī al-awwal). Thus, he sees the disposition in the imaginative forms that receive intelligibles as the first stage of human intellectual cognition. According to Averroes, it plays the role of both the subject of the intelligibles and the mover of intellection. The second is an eternal subject that he likens to the first matter, a pure potentiality that can take any form, just as the first matter accepts any sensory form in the material world. This eternal subject is the intellect, which represents the highest level of intellection, capable of reasoning and realizing intelligibles at all times.

Keywords

Islamic Philosophy, Averroes, Intellect, *De anima*, *Epitome*, Intelligibles.

Citation

Özkan, Abdussamet. “The Human Rational Faculty in Averroes’ *Epitome On De Anima*”. *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 10/2 (December 2024), 794-817. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2024.10.2.16>

Date of Submission	17.09.2024
Date of Acceptance	16.11.2024
Date of Publication	31.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	Ethics Committee Permission is not required for this research. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

İbn Ruşd'ün Aristoteles'in *De anima*'sına yazdığı *Telhis*'te insanın akletme yetisine (*el-kuvvetu'l-nâtiqe*) dair sorgulamasının merkezinde yer alan temel mesele, maddi bedenlerde var olan insanların akledilirleri, maddi olmayan nesnelere nasıl kavrayabileceğidir.¹

¹ Bu çalışmada insanın akıl yetisine İbn Ruşd'ün *De anima* üzerine yazdığı *Telhis*'i referans olarak yoğunlaşacağız. Bunun sebebi, insanın akletme yetisinin literatürde çoğunlukla İbn Ruşd'ün konuya ilişkin nihai düşüncelerinin yer aldığı kabul edilen *Büyük Şerh* üzerinden ele alınması ve bu *Telhis*'teki insanın akletme yetisine ilişkin açıklamalara özel olarak yoğunlaşma ihtiyacı hissedilmemesidir. İbn Ruşd'ün *De anima* üzerine bu *Küçük Şerh* dışında *Orta* ve *Büyük Şerh*lerdeki akıl yetisine ilişkin görüşleri ve bu şerhlerin konuya ilişkin karşılaştırmalı okumaları için bk. Ebu'l-Velid Muhammed İbn Ruşd, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, giriş ve notlar ilavesiyle çev. Richard Taylor, (New Haven/London: Yale University Press, 2009), xix-lxxvi; Herbert Alan Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on intellect: their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*. (New York: Oxford University Press, 1992), 265-274; 282-298. Ayrıca İbn Ruşd'ün bu üç şerhinin karşılıklı olarak muhteva analizinin yapıldığı, bu analizlere dayanarak kronolojisinin belirlenmeye çalışıldığı ve İbn Ruşd'ün akıl teorisinin gelişimi üzerine odaklanarak konuya ilişkin olgun düşüncelerinin hangi şerhinde ortaya çıktığını soran çalışmalara bakılabilir. Birbiri ardına yazdığı birkaç makalesinde Alferd Ivry, İbn Ruşd'ün *De Anima* üzerine yazdığı şerhlerin kronolojisine ilişkin sırasıyla, küçük, orta ve büyük şerhlerin yazıldığına ilişkin yaygın kanaatin aksine farklı bir kronoloji önerir: İbn Ruşd, *De Anima* üzerine yazdığı şerhler söz konusu olunca *Küçük Şerh*'i tamamladıktan sonra *Orta Şerh*'ini ise hâlihazırda mevcut olan *Büyük Şerh*'e dayanarak oluşturmuştur. Ivry bu fikrini, bazen *Orta Şerh*'in kısa bir süre sonra da olsa *Büyük Şerh*'in bir özeti olarak yazıldığı bazen de orta şerhin bazı bölümlerinin *Büyük Şerh*'e dayandırılarak yazıldığı şeklinde ileri sürer. Bk. Alfred L. Ivry, "Averroes' Middle Commentary on the De Anima", *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (SIEPM) Helsinki 24-29 August 1987*, ed. Reijo Tyorinoja, et al. (Helsinki: Yliopistopaino, 1990) 3, 79-86. Alfred L. Ivry, "Averroes' Middle and Long Commentaries on the De Anima," *Arabic Sciences and Philosophy* 5 (1995) 75-92. Alfred L. Ivry, "Response [to Davidson (1997)]", *Arabic Sciences and Philosophy* 7 (1997) 153-155. Alfred L. Ivry, "The Arabic Text of Aristotle's De Anima and Its Translator," *Oriens* 36 (2001) 59-77. Alfred L. Ivry, "Averroes' Three Commentaries on De anima," *Averroes and the Aristotelian Tradition*, ed. Gerhard Endress & Jan A. Aertsen (Leiden: Brill, 1999), 199-216. Buna karşın Herbert Davidson ise Ivry'nin *Büyük Şerh*'in *Orta Şerh*'ten önce yazıldığına ilişkin yeterli delil sunmadığını söyleyerek, her iki şerhin benimsediği kavramların farklı ve birbirleriyle bağdaşmadığını ileri sürüp ne *Orta Şerh*'in ne de *Büyük Şerh*'in bir diğerine dayanılarak yazıldığını ileri sürmemize imkân olmadığını düşünür. Bk. Herbert A. Davidson, "The Relation between Averroes' Middle and Long Commentaries on the De Anima," *Arabic Sciences and Philosophy* 7 (1997). Taylor ise bu konuda yazdığı bir makalesinde hem Ivry hem de Davidson'ın haklı olduğu tarafla işaret ederek, nihayetinde bu meselenin ancak ya (i) bir şahitliğin bulunması ya da (ii) şerhlerdeki felsefi doktrinler ve onların gelişimleri göz önüne alınarak çözüme kavuşturulabileceğini ileri sürer. Bk. Taylor, Richard C., "Textual and Philosophical Issues in Averroes' Long Commentary on the De Anima of Aristotle", *Philosophy Faculty Research and Publications* (2012), 267-287. Taylor ("Textual and Philosophical Issues in Averroes' Long Commentary on the De Anima of Aristotle", s. 274), Ruth Glasner'in *Orta Şerh*'in *Büyük Şerh*'ten önce yazıldığını gösteren *Fizik* üzerine yazdığı *Büyük Şerh*'in İbranice tercümesinden İbn Ruşd'e ait bir notun bulunduğunu aktararak, bu notun sahit olması durumunda artık elimizde bir şahitliğin bulunduğunu ve *Orta Şerh*'in *Büyük Şerh*'ten önce yazıldığına dair bir şüpheye yer olmayacağını belirtir. Ancak kendisi bunun yanında, İbn Ruşd'ün söz konusu şerhlerinde maddi aklın doğasına ilişkin İbn Ruşd'ün düşüncelerinin gelişimi

Dolayısıyla İbn Ruşd için zorluk, insanın maddiliği ile akledilirlerin gayri maddiliğini uzlaştırmaktır. İbn Ruşd bu temel sorunun cevabını, gayri maddi formlar olan akledilirlerin maddeyle olan ilişkisinin veya birleşimin doğasında arar. Bu problemi *Telhis*'in son kısmında ele alan İbn Ruşd, akılsal nefse özgü olan faaliyeti ve yöneldiği nesneyi izole ederek çözüm yoluna gittiği görülür. Yani, insan nefsinin akletme yetisini incelerken bu yetinin kendisinden önce faaliyetini ve yöneldiği akledilirlerin doğasını incelemekle başlar. Bu bakımdan, akletme yetisinin ele alındığı bölümde öncelikle akledilirlerin ve onların doğasının incelenmesini içeren yöntem, insan nefsinin akletme yetisiyle ilgili temel sorunu, yani maddi bedenlerde var olan insanların gayri maddi akledilir nesnelere nasıl kavrayabileceği problemini çözmede takip edilen yoldur.² Bu çalışmada, İbn Ruşd'ün takip

üzerinde çalışarak bazı belirlenimlerde bulunur. Bk. Ruth Glasner, "Review of Averroes. *Middle Commentary on Aristotle's De Anima. A Critical Edition of the Arabic Text with English Translation, Notes and Introduction*, Alfred L. Ivry," *Aestimatio* 1 (2004), 57-61 (özellikle bk. 58-59). İbn Ruşd'ün yazdığı şerhler bağlamında, akla ilişkin görüşlerinin evrimine dair ayrıca bk. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, 258-314.

² Bu çözüm yolu, Aristoteles'in *De Anima* I.1'de nefsin incelenmesinde izlenecek araştırma sıralamasına ilişkin problemin içerdiği sorularda yatar. *De anima* I.1'de Aristoteles, nefsin farklı birçok parçasının olduğu kabul edildiği durumda cevabı aranması gereken birbiriyle ilişkili şu soruları sormuştu: (Aristoteles. *De anima*. Çev. Hicks, R. D., (Cambridge: Cambridge University Press,1907).

İlk önce nefsi bir bütün olarak mı incelemeliyiz yoksa parçalarını (ör. akıl, duyu) mı? (402b9-10)

Ara soru: bu parçalardan hangileri doğalı bakımından birbirinden farklıdır? (402b10-11)

[İlk önce parçaları araştırılacaksa,] bu araştırmaya parçaların kendisinden (ör. akıl, duyu vb.) mi yoksa ilk önce faaliyetlerinden (ör. akletme, duyu olma) mi başlanılmalı? (402b11-13)

İlk önce faaliyetlerinden başlanacaksa, bu araştırmaya faaliyetlerin kendisinden mi yoksa nesnelere mi başlanılmalı? (402b13-16)

De anima'da Aristoteles'in ilk soruya pratikte şu şekilde yanıtladığını gözlemleriz: önce nefsin "en genel tanımı" sağlanmalıdır (*De Anima*, II. 1). Aristoteles, nefsi ilk tanımlama girişiminde, form olarak bir cevher olduğuna vurgu yaparak onu "bilkuve olarak hayata sahip olan doğal bir cismin formu olarak bir cevherdir" (412a11-21). Ardından Aristoteles, ikinci bir tanımlama girişiminde bulunarak nefse ilişkin tanımlamasını onun özellikle bilfiil olma özelliği üzerine inşa eder ve nefsi "bilkuve olarak hayata sahip olan doğal cismin ilk fiili" olarak tanımlar (412a21-27). Üçüncü ve son bir tanımlama girişiminde ise Aristoteles, onun organik bir yapıya (organlara) sahip olma özelliğine vurgu yapar ve nefsi "organik (organlara sahip) doğal cismin ilk fiili" (412b1-6) olarak tanımlar. Nefsin genel bir tanımı için yapılan bu tanımlamaların yeterli olduğunu bildiren Aristoteles *De Anima* II'2'nin başında nefse ilişkin yukarıda yaptığı tanımlamaların açıklayıcı gücünün çok sınırlı ve yetersiz olduğuna karar verir. Bu yüzden nefsin "en uygun tanımına" her bir yetinin tanımına ulaşılarak elde edilebileceğine karar verir. (413a11-20). Aristoteles ile birlikte aynı görüşü paylaşan İbn Ruşd'ün *De Anima* üzerine *Büyük Şerh*'teki ilgili yorumu için bk. Ebu'l-Velid Muhammed İbn Ruşd. *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*. Ed. Stuart, F. (Boston: Mediaeval Academy of America, 1953), LCDA II.11, 148.32-41; II.12, 149.13-25 [120-121]; II.30, 174-175.13-65 [138-139]; II.31, 176-177.15-59 [139-140]; II.33, 179.14-16 [142]. Köşeli parantez içindeki rakam bu eserin İngilizce çevirisine ait sayfadır: İbn Ruşd, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, çev. Richard Taylor (New Haven/London: Yale University Press, 2009) s. 2. Bundan sonra bu her iki esere atıflar LCDA olarak kısaltılacaktır. İkinci soruya ise Aristoteles, ilk önce çeşitli yaşam formları arasında ayırım yapıp onların nefsin farklı yetilerine karşılık geldiğini göstererek yanıtlar. Bu yaşam formları (a) düşünme, (b) duyu olma, (c) boşlukta hareket ve

ettiği bu çözüm yolunu onun yalnızca *De Anima* üzerine yazdığı *Telhis*'ini merkeze alarak ve özellikle doğrudan İbn Ruşd'ün bu metni üzerine yoğunlaşarak ortaya koymaya çalışacağız.³

sükût, (d) beslenme, büyüme ve bozulma/küçülmedir (413a20-25). Aristoteles' göre nefis tüm bedende birdir ve nefsâni yetiler mekânsal olarak birbirlerinden ayrılmayıp yalnızca kavramsal olarak ayrılırlar. Yetiler arasındaki kavramsal ayırım ise onların her birine tekabül eden farklı faaliyetlere göre yapılır. Buna göre her birine ait olan faaliyet farklıysa onların da kavramsal olarak farklı olmaları gerekir. Tıpkı düşünme faaliyetinin duyumsamadan ve duyumsamanın da beslenme ve üreme faaliyetinden farklı olduğu gibi (413b14-31). Bu hususta da İbn Ruşd'ün *Büyük Şerh*'teki cevabı Aristoteles'in ki ile aynıdır. Bk. *LCDA* II.19, 157-158.20-26 [126]; II.20, 158.12-50 [127]; II.22, 160.25-35 [129]. Aristoteles'in üçüncü ve dördüncü sorulara yanıtı ise araştırmaya ilk önce nefsin her bir yetisinin faaliyetinin nesnesinden (besinler, duyularlar, akledilirler) başlanması ve daha sonra sırasıyla, her bir yetisinin faaliyeti (beslenme, duyumlama, akletme) ve her bir yetisinin kendisinin (beslenme, duyu veya akıl) araştırılması yönündedir (415a14-23). Buna göre belirli bir yetinin bilgisini elde etmek için ilk önce onun yöneldiği nesneyi, daha sonra o nesne üzerinde gerçekleştirdiği faaliyeti ve en son yetinin kendisini incelemek gerekir. *De Anima* üzerine *Büyük Şerh*'te İbn Ruşd bu araştırma yolunun izlenmesine gerekçe olarak bizce daha iyi bilinir olandan, yani varlık bakımından sonra gelenden, doğa bakımından daha iyi bilinir olana, yani varlık bakımından önce gelene doğru ilerlemek olduğunu bildirir. Bu yönleme göre, belirli bir yetiye ait faaliyet varlık bakımından yetinin kendisinden sonra geldiğinden bizce daha iyi bilinirdir; dolayısıyla da faaliyetin bilgisi yetinin bilgisinden önce elde edilir. Bu nedenle yetinin bilgisine ulaşmak isteyen biri ilk önce ona ait faaliyeti incelemelidir. Yine benzer nedenden dolayı, belirli bir yetinin faaliyetine ilişkin bilgiye ulaşmak isteyen biri de ilk önce o yetinin faaliyetinin yöneldiği nesnelere incelemelidir. Zira faaliyetin nesnelere varlık bakımından faaliyetin kendisinden sonra geldiğinden, onlara dair bilgimiz faaliyetin kendisine dair bilgimizden daha açıktır. Bk. *LCDA* II.33, 179-180.14-52 [142-143].

³ İbn Ruşd'ün özellikle *De Anima* üzerine yazdığı şerhlerde ortaya koyduğu akıllı, genel olarak insan bilgisinin nasıl oluştuğu bağlamında tahayyül ve duyumsama yetileriyle ilişkilendirerek aklın birliği/tekliği ve ölümsüzlüğü doktrinlerini ve onun faal akıl ile ittisalının doğasını anlamaya çalışan ve bu şekilde nefis görüşüyle ilişkilendiren bir doktora tezi için bk. Michael A. Blaustein. *Averroes On The Imagination And The Intellect* (Massachusetts: Harvard University, Doktora Tezi 1984). İbn Ruşd'ün faal akıl teorisinin İbn Sînâ ve Gazzali'nin etkileri bakımından incelenip faal akıl ve onun insani bilginin oluşmasındaki işlevine yönelik İbn Ruşd'ün onlardan ayrılan yanlarını ortaya koyan bir doktora tezi için bk. Ahmed M. El-Har, *Ibn Rushd's (averroes') Doctrine of the Agent Intellect* (Saint Louis: Saint Louis University, 1982). Stephen R. Ogden özellikle İbn Ruşd'ün heyulani akıl tezini iki makalesinde ele alır: Stephen R. Ogden, "Averroes's Unity Argument Against Multiple Intellects", *Archiv Für Geschichte Der Philosophie* 1/0 (17 Ekim 2020), 429-454. Bu makalesinde Ogden, kendisinin ifadesiyle İbn Ruşd'ün birlik argümanının (the Unity Argument), tüm insanlar için tek bir aklın olduğu tezini savunabildiğini göstermeye çalışmaktadır. Bu argüman, ona göre, İbn Ruşd'ün *De Anima* üzerine *Büyük Şerh*'inde (III,5) savunduğu güçlü ve özgün bir argümandır. Ogden'in amacı, bu argümanı yeniden inşa ederek açıklamak ve bu argüman üzerinden İbn Ruşd'ün sadece bir "şarih" değil başlı başına bir filozof olduğunu taktirle karşılamaktır. Diğer makalesinde ("On a Possible Argument for Averroes's Single Separate Intellect", *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 4/1 (2016), 27-63) ise Ogden, akledillir tümel formların ontolojik kabı olduğundan heyulani aklın maddi bir akıl olamayacağını savunan İbn Ruşd'ün argümanını merkeze alır. Ayrıca, Ogden tarafından yakın zamanda yayınlanan bir kitap çalışması olan *Averroes on Intellect: From Aristotelian Origins to Aquinas's Critique*'te, İbn Ruşd'ün tüm insanlar tarafından paylaşıldığını savunduğu bir, ayrı ve ebedi bir akla ilişkin "teklik/birlik tezini" ("unicity thesis") ele alır. İbn Ruşd'ün bu tezine ilişkin argümanlarını hem Aristoteles'in *De Anima*'sı bağlamında hem de onun *De Anima* üzerine yazdığı

İbn Ruşd *Telhîs*'inde insan nefsinin akletme yetisine dair incelemesine onunla ilgili araştırılması gereken bazı soruları ortaya koymakla başlar. Bu sorulardan ilki, herhangi bir nesnenin bilgisi söz konusu olduğunda aranan şeyler hakkındadır: (1) varlık bilgisi, cevherinin bilgisi, mahiyetinin bilgisi ve son olarak zâtî ve ârîzi sıfatlarının bilgisi. Akletme yetisi söz konusu olduğunda da onunla ilgili bu soruların sorulması ve cevaplanması gerekmektedir. Daha sonra bu yetinin doğasıyla ilgili olarak onun varlık durumu hakkında, yani (2) bilfiil mi yoksa bilkuvve mi ya da bazen bilfiil bazen de bilkuvve midir ya da bazı parçaları bilfiil iken diğer bazı parçaları bilkuvve midir? Bu soruya verilecek cevap, İbn Ruşd'e göre, akli yetinin doğası hakkında cevabı aranması gereken şu önemli sorunun çözümüne bizi götürecektir: (3) Ayrık bir varlık olarak ezeli midir yoksa oluş ve bozuluşa tabi midir yoksa ezeli ve yaratılmış şeylerin ikisinden de mi meydana getirilmiştir? Eğer varlığı bazen bilkuvve bazen de bilfiil durumda ise, zorunlu olarak maddi olduğu ortaya çıkacaktır. Bu durumda ise bu maddenin doğasını araştırmak gerekir. Bunların yanında ayrıca (4) bu yetinin bir cisim mi, nefis mi yoksa akıl mı olduğu araştırılmalıdır. Son olarak, akletme yetisinin failinin doğasını araştırmalıyız: (5) bu yetiyi bilfiil duruma geçiren hareket ettirici güç nedir ve bu hareket ettiricinin bizdeki etkin faaliyeti hangi noktada sona erer?⁴

Akletme yetisine ilişkin araştırmasının kapsamını bu sorularla sınırladıktan sonra İbn Ruşd, ona ilişkin incelemesine bu yetinin faaliyetinin yöneldiği nesnelere olan akledilirlerin neler olduğunu ortaya koymakla işe koyulur. Bu bakımdan, akletme yetisinin ayırt edici özelliklerini ortaya çıkarmaya yönelik araştırmada söz konusu olan, akletme faaliyetinin yöneldiği nesnelere canlı varlıklarda ortaya çıkan beslenme ve duyumsama gibi diğer yetilerin yöneldikleri nesnelere farkının ortaya konulmasıdır. Bu nedenle İbn Ruşd'ün hareket noktası, akletme yetisi tarafından kavranan akledilirlerin ya da “anlamaların” (*me'âni*) tespiti. İbn Ruşd'e göre anlamlar “tekil” (*şahsî*) ve “tümel” (*kullî*) olarak ikiye ayrılır. Tekil bir anlam, maddedeki anlamın, yani cisimleşmiş tekil formun algılanması iken, tümel bir anlam ise, tüm maddeden soyutlanarak elde edilen genel bir anlamın kavranmasıdır.⁵ Bunlar birbirinden farklı iki üretilmiş nesne olduklarından, bu iki farklı anlamı üreten bilişsel güçler de birbirinden farklı olacaktır. Yalnızca maddede olanı

Büyük Şerh'te öne sürdüğü “güçlü felsefi tezler” üzerinden inceler. Bunun yanında, meseleye ilişkin İbn Ruşd'ün metafiziksel bağlantılarına da dikkat çeker. Ayrıca İbn Ruşd'ün bu tezini İbn Sînâ ve Aquinas bağlamında okuyarak ve onun meseleye ilişkin hayati argümanlarına ilişkin lehte ve aleyhte geliştirilen argümanlarla birlikte antik ve ortaçağ felsefesi bağlamında geniş bir tarihi perspektif sunar: Bk. Stephen R. Ogden, *Averroes on Intellect: From Aristotelian Origins to Aquinas's Critique*, (Oxford: Oxford University Press, 2022).

⁴ Ebu'l-Velid Muhammed İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, thk. F. el-Ahvâni (Mısır: Mektebet el-Nahdah el-Misriye, 1950) 66-67 / Ebu'l-Velid Muhammed İbn Ruşd, *Epitome of The De Anima*, çev. D.L. Black (Toronto: University of Toronto, 2009), 23.

⁵ Nitekim duyulular maddeden soyutlanamazlar, çünkü onları yalnızca maddede algılarız/duyumsarız. İbn Ruşd bu duruma, rengin cismin büyüklüğünden veya şeklinden ayrılmaz olduğunu örnek olarak gösterir.

algılayan yetiler duyumsama (*el-hiss*) ve tahayyül gücü (*el-tehayyul*) olduğundan, tekil anlamlar bu iki yetide bulunurken, tümel manalar ise belirli bir soyutlama ile maddeden soyutlandığından, duyu ve hayal gücünden farklı olarak akletme yetisinin nesnelidir.⁶ Duyumsama ve tahayyül yetilerinin aksine akletme yetisi, tümeleri kavramaktan ve onları maddeden soyutlamaktan sorumlu olan yetidir. Buna göre tümelerin kavranması bir soyutlama süreci içerir ve akletme yetisi bir nesnenin özsel doğasını veya mahiyetini maddi koşullarından çıkarır. Bu durum özellikle geometrik şekiller (örneğin çizgi ya da nokta) gibi soyut kavramlarda belirgindir; bu kavramlar, somutlaştıkları maddeden bağımsız olarak kavramsallaştırılabilir. Akletme yetisinin anlamları maddeden soyutlama yeteneği, onun duyumsama ve tahayyül yetilerden farklılığını ortaya koyar. Maddi tikellere bağlı olan duyumsama ve tahayyül yetilerinin aksine, akletme yetisi maddi dünyayı aşabilir ve nesnelere genel, soyut doğasını kavrayabilir.

1. Akletme Yetisi

Akletme yetisinin ayırt edici faaliyeti yalnızca maddeden tümel anlamları soyutlamak olmayıp, ayrıca soyutlanan bu tümel kavramları akıl yürütmelerde birleştirmek veya aralarında bağlantılar kurmak yoluyla bazı şeylerin diğer bazı şeylere ait olduğuna yönelik hükümler çıkarmaktır. Maddeden soyut anlamları yakalayan ilk faaliyet *taşavvur* olarak adlandırılırken, soyutlanmış kavramlar arası hükümlerde bulunma faaliyeti ise *taşdik* olarak adlandırılır.⁷ İbn Ruşd daha önceki pasajda, aklın tümeleri -maddi koşullarından ayrılmış anlamları- soyutlamaktan sorumlu olduğunu ortaya koymuştu. Şimdi ise bu soyutlamanın yalnızca bir başlangıç noktası olduğuna dikkat çeker. Akletme yetisinin bu tümel anlamları kavramasının ötesinde, farklı anlamları birleştirmeyi ve onlar hakkında yargıda bulunmayı da içeren yetenekleri vardır. Buna göre akletme yetisi, akledilir formları yalnızca kabul etmenin ötesine geçerek bu formları daha karmaşık formlar halinde inşa ve sentez eden aktif bir güce dönüşür. Örneğin akletme yetisi, bazı anlamların diğerlerine ait olduğunu veya diğerleriyle bağlantılı olduğunu fark edebilir ve bu da bu yetinin ilişkisel ve bütünleştirici düşünme kapasitesini gösterir.

Ayrıca İbn Ruşd'e göre, akli yetinin bu iki yönlü faaliyeti, hem pratik hem de teorik konularda insanlara hizmet eder: insan, soyutlanmış kavramlar ve onlar arasında bağlantılar kurmak yoluyla keşfettiği diğer bazı kavram ve hükümler yardımıyla pratik açıdan hayatını kolaylaştıran ve duyulur varlığının ihtiyaçlarını gideren birçok sanat ve meslek tesis ederken, teorik açıdan ise onun duyulur varlığının herhangi bir ihtiyacına yönelik olmayan fakat onun varlığının kemâle ulaşmasını sağlayan ilkeler sağlar:

“[İnsan] maddeden soyutlanmış anlamları kavrar ve onlardan bazılarını diğerleriyle birleştirir (*yerkebu*) ve bazılarını diğerleri aracılığıyla çıkarır (*yestenbiṭu*), böylece onlardan varlığında yararlı olan birçok sanat ve meslek inşa eder. Bunu ya sahip olduğu [maddi] bir

⁶ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 67-68 / *Epitome of The De Anima*, 26.

⁷ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 68 / *Epitome of The De Anima*, 26.

ihtiyaca göre ya da daha yüce şey/kemâl/mükemmellik (*el-'efđal*) uğruna yapar, bu nedenle bu yetiye, yani akletme yetisine (*kuvvetu'l-nâtiqe*) ihtiyaç insanda ortaya çıkar. Fakat doğa sadece bununla sınırlı değildir, yani [insana] pratik olana yönelik olarak belirlenen fikrî ilkeleri (*mebâdi'u'l-fikra*) bahşetmekle sınırlı değildir, aksine ona hiçbir şekilde pratiğe yönelik olmayan veya duyusal varlığının herhangi bir gerekliliği için yararlı olmayan, aksine sadece kemâl (*el-'efđal*) için olan başka ilkeler de bahşettiği açıktır. Bunlar ise nazari ilimlerin ilkeleridir. Durum böyle olduğuna göre, [akletme yetisinin] bu gücü yalnızca mutlak olarak kemâl uğruna bulunur, duyulur varlığındaki kemâl için değil.”⁸

Bu pasaja göre, pratik açıdan akletme yetisi, maddi dünyadaki insan ihtiyaçları ve eylemleriyle ilgilidir, yani onların hayatta kalmalarına ve sosyal ihtiyaçlarına hizmet eden araçlar inşa etmek, beceriler geliştirmek ve yapılar oluşturmak gibi temel görevleri yerine getirmelerine yardımcı olur. Ancak İbn Ruşd, insanların pratik hayatta kalmaya yönelik olmayan bilgiyle ilgilenen teorik akletme gücüne de sahip olduğunu belirtir. İbn Ruşd'e göre teorik ekletme gücü, herhangi maddi bir fayda gütmeksizin, insanın kendi varlığının kemâli peşinde koşmaya adanmıştır. Bu daha yüce olan akıl yürütme biçimi doğa bilimleri, matematik ve metafizik gibi nazarî ilimlerle ilgilenir.

İnsana sağladığı bu iki hizmet alanı bakımından akletme yetisi, ilki “pratik akıl” (*el-'aklu'l-'amelî*) ikincisi ise “teorik akıl” (*el-'aklu'n-nazarî*) olarak ikiye ayrılır.⁹ İkiye ayırdığı bu akılları İbn Ruşd, tek bir yetinin iki farklı nesneye bağlı olarak ortaya çıkan iki gücü olarak resmeder. Bu bakımdan akletme yetisinin pratik ve teorik olarak kavranan nesnelere kaynağı bakımından birbirlerinden ayrılmalarından ileri gelir. Pratik aklın faaliyeti “mümkün olan sanatsal kavramlar/anlamlar” (*bi-me'âni şinâ'îye mumkine*) yoluyla gerçekleşirken, teorik aklın faaliyeti ise varlıkları irademize bağlı olmayan “zorunlu kavramlar/anlamlar” (*bi-me'âni đarûriyye*) yoluyla gerçekleşir.¹⁰

Pratik aklın incelenmesi, İbn Ruşd'e göre, büyük bir zorluk teşkil etmeyip tüm insanlarda ortaktır. Herkes pratik akla sahip olsa da insanlar bunu ne kadar geliştirdikleri ve uyguladıkları konusunda farklılık gösterir, yani bazılarında daha fazla, bazılarında ise daha az bulunur. Pratik meselelerde insanlar arasındaki farklılıklar bu yetinin yoksunluğundan değil, farklı derecelerde kullanılmasından kaynaklanır. Teorik akıl ise, pratik aklın aksine nadirdir ve ilahî olarak tanımlanır, dolayısıyla yalnızca bazı bireyler buna gerçekten sahiptir: “İkinci güce, [teorik akla] gelince, onun doğası gereği son derece ilahi olduğu ve yalnızca bazı insanlarda bulunduğu açıktır; onlar [Allah'ın] bu [insan] türü üzerindeki inayeti tarafından öncelikli olarak amaçlanan kişilerdir (*el-makşûdûn*)”.¹¹ Bu bakımdan teorik akıl, tüm insanlarda bulunmayan ve ilahi takdir tarafından seçilmiş çok az

⁸ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 68-69 / *Epitome of The De Anima*, 26-27.

⁹ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 69 / *Epitome of The De Anima*, 27.

¹⁰ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 69 / *Epitome of The De Anima*, 27.

¹¹ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 69 / *Epitome of The De Anima*, 27.

kişiyi bahşedilen eşsiz bir lütuf olarak karşımıza çıkar. Bunun sebebi ise, doğal olarak, çok az insanın teorik akledilirlere yönelme arzusundan ileri gelir.

1.1. Pratik Akletme Gücü

İbn Ruşd, bu çalışmanın ikinci dipnotunda açıkladığımız metot gereği, pratik akletme gücünü ele alırken onun yöneldiği nesnelere, yani pratik akledilirleri incelemekle başlar. Bu bağlamda pratik akledilirlerin doğasını ele almakta, onların oluşumuna ve bu oluşumda duyumsama ve tahayyül gücünün rolüne odaklanmaktadır. İbn Ruşd özellikle bu pratik akledilirlerin insanda nasıl geliştiği, bilkuvvelikten bilfilliğe nasıl geçtiği ile ilgilenir. İbn Ruşd bu süreci insan tecrübesine bağlar ve pratik akledilirlerin bilgisinin duyu ve tahayyül yetileri aracılığıyla ortaya çıktığını belirler. Pratik aklın faaliyetini kendileri yoluyla gerçekleştirdiği nesnelere olan akledilirler deneyim yoluyla elde edildiğinden, ilk olarak duyumsama ve ikinci olarak tahayyül gücünde ortaya çıkarlar. İbn Ruşd, pratik akledilirlerin yalnızca deneyim yoluyla ortaya çıktığını, bu deneyimin de duyumla başladığını ve onu tahayyül gücünün takip ettiğini belirtir. Pratik akledilirlerin duyum ve tahayyül yoluyla üretilmesi ve dolayısıyla bu iki yetinin varlıklarına bağlı olması, bu türden akledilirlerin de duyum ve tahayyül yetileri gibi oluş ve bozuluşa tabi olmalarını gerektirir. Tahayyül gücü zayıflar ya da yok olursa, pratik akledilirler de yok olurlar. Bu da pratik bilginin değişmez ya da kalıcı olmadığını, aksine bu bilişsel yetilerin (duyumsama ve tahayyül) sürekli işleyişine bağlı olduğunu göstermektedir. Bu haliyle pratik akledilirler oluş ve bozuluşa tabidirler.¹²

Daha sonra İbn Ruşd, akletme yetisiyle ilişkili olarak hayalî imgelerin (*el-hayâlât*) rolünü ve tümelleri kavrama sürecindeki işlevlerini ele alır. Bu imgelerin akletme yetisinin öznesi mi yoksa hareket ettiricisi mi olduğunu tartışır ve nihayetinde bunların akli süreçlerde önemli bir rol oynamalarına rağmen aklın yegâne hareket ettiricileri olmadıklarını savunur. Bunun yerine imgeler, duyusal deneyim ile akli soyutlama arasında bir köprü işlevi görerek akılsal sürecin yalnızca gerekli parçalarından biri olarak hizmet eder. Bu açıklamalar, insanlar ve hayvanlar arasındaki temel ayrımlara ve tahayyül yetisi ile akletme yetisi arasındaki ilişkinin izahına yol açar:

“İmgelerin bu yetinin öznesi mertebesinde (*menzile*) mi yoksa hareket ettiricisi mertebesinde mi olduğuna gelince... onun mertebesinin özne mertebesi olmadığı açıktır. Çünkü tahayyülî anlamlar (anlam olması itibarıyla) kendinde akledilir anlamlardır. Öyleyse o hareket ettiricidir, ancak bunun için yeterli değildir, çünkü küllî olan varlık bakımından tahayyülden farklıdır. Eğer imgeler onun tek hareket ettiricisi olsaydı, o zaman zorunlu olarak onlarla aynı türden olurdu, tıpkı duyulurlar ve tahayyül gücünde olduğu gibi... İmgeler bu yeti için tek hareket ettirici olmadıklarından ve tümelin idrakinin kendileriyle yetkinleştiği şeylerden biri olduklarından, tümel isti'dât ve güç olarak var olduklarından ve o [tümel] onlara [imgelere] bağlı olduğundan, bir açıdan tümelin öznesi gibidirler. Ve bu

¹² İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 69-70 / *Epitome of The De Anima*, 27-28.

isti'dât sayesinde insanların tahayyül nefsi hayvanların tahayyül nefsinden ayrılır, tıpkı hayvanların besleyici nefsinin bitkilerin besleyici nefsinden ayrıldığı gibi... Ve bu isti'dât, duyumsama yetisinde bulunan doğanın aksine, akledilirlerin kabulüne hazır olmaktan başka bir şey değildir.”¹³

İbn Ruşd, tahayyül gücünün ürettiği ve duyulurlardan izler taşıyan imgelerin akletme yetisi için özne olup olamayacağını ele alarak başlar. İbn Ruşd, bu imgelerin akletme yetisi için bir özne mertebesine sahip olmadığını savunur, çünkü imgeler bu yetiyi bir dereceye kadar harekete geçirebilse de, onu tamamen faaliyete geçirmek için tek başlarına yetersizdir. Buradaki temel ayrım, duyulur dünyada temellenen imgeler ile daha yüksek bir soyutlama düzeyinde var olan tümeller arasındaki ayrımdır. İbn Ruşd tümellerin varoluş bakımından tahayyül gücünden farklı olduğunu vurgular. Eğer imgeler akletme yetisinin yegâne hareket ettiricileri olsaydı, o da imgelerle aynı doğaya sahip olurdu. Bu da akletme yetisinin, özellikle de teorik kapasitesiyle, tahayyül gücünden kaynaklanan imgeleri ve duyulurları aştığını gösterir. İmgeler tek başlarına yeterli olmamakla birlikte, akılsal faaliyet sürecinde önemli bir rol oynarlar. İbn Ruşd tümellerin kavranmasının bir dereceye kadar imgelere ihtiyaç duyduğunu açıklar ve imgeleri tümel anlamların gelişimine katkıda bulunan kısmi hareket ettiriciler olarak konumlandırır. Bu açıdan imgeler akılsal faaliyet için bir hazırlık oluşturur. İmgeler ve tümeller arasındaki ilişki, temel ile yapı arasındaki ilişkiye benzetilebilir – imgeler, akletme yetisinin, üzerine inşa etmesi için gerekli zemini sağlar, ancak nihai biçim değildirler.

Ayrıca İbn Ruşd yukarıdaki pasajda, insanların tahayyül gücü ile hayvanlarınki arasında önemli bir ayrım yapar. O, insanın tahayyül gücünün akledilirleri kabul etmek için benzersiz bir isti'dâta sahip olduğunu ve bunun onu daha sınırlı olan hayvanın tahayyül gücünden ayırdığına işaret eder. Tıpkı hayvanların besleyici nefsinin bitkilerin besleyici nefsinden farklı olması gibi, insanın tahayyül gücü de akli soyutlama kapasitesi bakımından hayvanlarınkinden farklıdır. Bu ayrım canlı varlıklardaki yetilerin hiyerarşisine işaret eder. Yaşamın her formu -bitkiler, hayvanlar ve insanlar- kendi özel ihtiyaç ve kapasitelerine uygun yetilere sahiptir. Bir bitkinin besleyici nefsi tamamen hayatta kalmakla ilgiliyken, bir hayvanın besleyici nefsi dünyayla olan duyusal ilişkisi nedeniyle daha gelişmiştir. Aynı şekilde, akıl ve soyutlama kapasitesine sahip olan insanlar, aklın tümelleri kavraması için bir hazırlık zemini olarak hizmet eden bir tahayyül gücüne sahiptir.

İbn Ruşd, akledilirlerin (soyut kavramlar veya tümel anlamların) tahayyül gücü olmaksızın “abes ve boş” olacağını öne sürer. Bu, tahayyül gücüne dayalı formların, aklın anlamlı bir şekilde faaliyetini gerçekleştirebilmesi için gerekli olduğuna işaret eder. Yani aklın tahayyül gücüyle olan bağlantısı olmadan, akli soyutlama sürecinin boş ve gerçeklikten kopuk olacağı anlamına gelir:

¹³ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 70-71 / *Epitome of The De Anima*, 28.

“Bu [pratik] akledilirler tahayyül nefsi olmaksızın var olsalardı, varlıkları abes ve boş olurdu. Bu türden tahayyüle dayalı suretler, arının ürettiği kovan ve örümceğin ürettiği ağ gibi birçok hayvanda da bulunabilir. Ancak aralarındaki fark şudur: insanlarda bunlar fikirden (*'ani'l-fikri*) ve soruşturmadan (*el-istinbât*) kaynaklanırken, hayvanlarda doğadan kaynaklanır ve bu nedenle [hayvanların] bunlar üzerinde hiçbir tasarrufu yoktur. Her hayvan bunlardan yalnızca hayatta kalması için gerekli olan bazı belirli formları algılar. Bu nedenle insanlardan bazıları hayvanların aklettiğini (*ya'kulu*) zannederler.”¹⁴

İbn Ruşd, kovan ve ağ gibi karmaşık yapılar üreten arılar ve örümceklerde de aynı türden tahayyüle dayalı formların var olduğuna işaret eder. Bununla birlikte, hayvan ve insanlardaki bu aynı türden faaliyetin kaynaklarını hemen birbirinden ayırt eder: hayvanlarda tahayyüle dayalı bu pratik formlar doğadan kaynaklanırken, insanlarda düşünme ve araştırmanın sonucudur. Hayvanlardaki üretici formlar bugünkü ifadeyle tamamen içgüdüselidir. Bir arı ya da örümcek, hayatta kalması için gerekli olan kovana inşa etmek ya da ağı örmek gibi belirli faaliyetleri gerçekleştirmek üzere doğa tarafından programlanmıştır. Bu faaliyetler düşünmenin ya da kafa yormanın sonucu değildir; daha ziyade biyolojik olarak önceden belirlenmiştir. Bunun aksine, insanlar deneyim, akıl ve soruşturmaya dayalı olarak tahayyüle dayalı faaliyetlerini kontrol edebilir ve değiştirebilir. Bu nedenle bazı insanlar hayvanlar akıllı davranışlara benzeyen eylemlerde bulduklarından akıl yürüttüklerini zannetseler de bu eylemler düşünme veya bilinçli karar verme ile değil, içgüdü ve doğa tarafından yönetilir. Bu nedenle İbn Ruşd'ün insanlar ve hayvanlar arasında tahayyül gücünün ürettiği imgelere ilişkin olarak çizdiği temel fark, eylemlerinin kaynağında yatmaktadır. Hayvanlar yalnızca hayatta kalmaları için gerekli olan görevleri yerine getirmekle sınırlıdır ve bunu, önceden belirlenmiş bir şekilde yaparlar. Buna karşın insanlar düşünme ve eylemlerini planlama kapasitesine sahiptir. Bu da insanların sadece hayatta kalmanın ötesine geçerek merak, yaratıcılık ve entelektüel keşif odaklı faaliyetlerde bulunmalarını sağlar.

Son olarak İbn Ruşd, pratik akletme gücünü ve onun insan davranışını şekillendirmedeki rolünü, özellikle de sevgi, nefret, cesaret ve dostluk gibi ahlaki hasletlerle ilişkili olarak ele alır. İbn Ruşd, akıl tarafından yönlendirilen insandaki ahlâki hasletleri, içgüdü tarafından yönlendirilen hayvanlardaki benzer davranışlarla karşılaştırır. İbn Ruşd ayrıca pratik akli Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'teki ahlaki erdem tartışmasıyla ilişkilendirerek, insanın ahlaki hasletlerinin belirli durumlarda uygun şekilde hareket etme konusundaki entelektüel kapasitesine nasıl bağlı olduğuna vurgu yapar:

“Ve bu [pratik] güç sayesinde insanlar sever ve nefret eder, başkalarıyla ilişki kurar ve arkadaş olurlar. Ve genel olarak ahlaki erdemler (*el-feğâil*) bundan var olurlar. Çünkü bu erdemler, doğru bir amaç uğruna bu faaliyetlere sevk edildiğimiz imgelerin (*el-hayâlât*) varlığından başka bir şey değildir. Örneğin [ahlaki erdem], gerekli olduğu durumda, gerekli olduğu ölçüde ve gerekli olduğu zamanda cesur olmaktır. Ancak aslandaki cesaret ve

¹⁴ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 71 / *Epitome of The De Anima*, 28.

horozdaki ölçüsüzlük gibi hayvanlarda bu erdemlere dair ne bulunursa bulunsun, insani erdemlerle ilişkili olarak bir şekilde hayvanlara teşkik yoluyla yüklenir. Bunun nedeni, bu [erdemlerin] hayvan için doğal olmasıdır, bu nedenle gerekli olmadığına bunları sıklıkla yaparlar. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'in altıncı kitabında bahsettiği akıl da bir açıdan bu [pratik] güçle ilişkilidir. Pratik akıl hakkında söyleyeceklerimiz bunlardır.”¹⁵

Burada İbn Ruşd, pratik akletme gücünün, insanların sevgi, nefret, dostluk ve sosyal etkileşim gibi ahlaki davranışlar geliştirdiği yeti olduğunu düşünür. Bu akletme gücü, insanların tahayyüle dayalı imgelerine dayanarak içinde buldukları durumları değerlendirmelerine ve bunlara yanıt vermelerine olanak tanıyarak onları doğru bir amaca hizmet eden eylemlere yönlendirmesini sağlar. Dolayısıyla pratik akıl, ahlaki erdemlerin kaynağı olarak hizmet eder ve insanların düşünerek ve bir amaca yönelik olarak hareket etmelerini sağlar. İbn Ruşd ahlaki erdemi doğru şekilde, doğru zamanda ve uygun derecede hareket etmek olarak tanımlar. Örneğin cesaret, gerektiğinde, gerektiği ölçüde ve bunu gerektiren durumlarda cesur olmayı içerir. Bu, pratik aklın koşulları değerlendirme ve davranışları buna göre yönlendirme becerisini gösterir. İbn Ruşd daha sonra insanların ahlaki erdemlerini hayvanlarda bulunan benzer davranışlarla karşılaştırır. Bu davranışlar insan erdemlerine benzese de bunların sadece teşkik yoluyla onlara yüklendiğini, yani aynı erdemler olmadıklarını ancak bazı yüzeysel benzerlikleri paylaştıklarını savunur. Bunun nedeni benzer hayvan davranışlarının pratik akıldan ziyade onlardaki doğa tarafından yönlendirilmesidir. Örneğin, bir aslan avlanırken veya bölgesini savunurken cesaret sergileyebilir, ancak bu üzerinde düşünülmüş bir cesaret eyleminden ziyade doğasının gerektirdiği içgüdüsel bir tepkidir. Hayvanlar bu eylemleri içinde buldukları duruma uygun olup olmadıklarını tartmadan gerçekleştirir, çoğu zaman gerekli olmadığına sergilerler. İnsan erdemleri ise, bir eylemin bağlamını ve uygunluğunu değerlendiren pratik akıl tarafından sergilenir.

1.2. Teorik Akletme Gücü

İbn Ruşd'e göre asıl sorun, son derece ilahi bir yeti olarak karşımıza çıkan teorik akılla ilişkili olarak ortaya çıkar. İbn Ruşd, öncelikle teorik akledilirlerin doğasına ilişkin olarak onların ezelden bilfiil mi oldukları yoksa ilkin bilkuvve halindeyken sonra bilfiil duruma geçip geçmediklerini sorar.¹⁶ Bu soru esasında akli yetiyi incelemeye koyulduğu bölümün başında ifade ettiği (2) numaralı sorudur. Orada ifade ettiği üzere bu soruya verilecek cevap, aklın ayrı bir varlık olarak ezeli mi yoksa oluş ve bozuluşa tâbi mi olduğu sorusunun (3) çözümüne götürecektir. İbn Ruşd'e göre (2) numaralı sorunun cevabı ise *Telhîs*'in başında ifade ettiği üzere, teorik akledilirlerin bizimle olan “birleşiminin (*ittisâl*) ayrı şeylerin maddelerle birleşmesi gibi bir birleşim olup olmadığı” sorusu üzerinde düşünmemizi

¹⁵ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 71-72 / *Epitome of The De Anima*, 29.

¹⁶ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 72 / *Epitome of The De Anima*, 29.

gerektirir.¹⁷ İbn Ruşd'ün buradaki tartışması, teorik akledilirlerin insan bilişiyile nasıl bir ilişki içinde olduğu üzerine odaklanır.

Teorik akledilirlerin bizimle olan birleşiminin doğasının ne olduğunu, yani onların bizimle birleşimi maddi bir birleşme mi (tıpkı formun maddesiyle olan ilişkisinde olduğu gibi) yoksa cevheresel olmayan bir birleşme mi olduğunu ortaya koyabilmek içinse, İbn Ruşd, maddi olmaları bakımından maddi formların zorunlu özelliklerinin sıralanması gerektiğini bildirir.¹⁸ Böylece teorik akledilirlerin maddi formların özelliklerini taşıyıp taşımadığı, dolayısıyla da ayrı olarak ezeli bilfiil olup olmadıkları ele alınabilecektir.

İbn Ruşd maddi formların özelliklerini sıralamaya başlamadan önce, dört tane maddi form türü ortaya koyar ve maddi olanın dereceli olarak formlara ait olduğunu belirtir. Basit olandan daha bileşik olana doğru bir derecelendirmeyi izleyen İbn Ruşd'ün sıralamasına göre, maddi formların türlerinin ilki, konuları ilk madde olan (a) basit formlardır ve bunlar ağırlık ve hafifliktir. Bunlardan sonra ise sırasıyla (b) benzer parçalardan oluşan cisimlerin formları, (c) besleyici nefsin formu, duyuşsal nefsin formu ve son olarak (d) tahayyül gücünün bulunduğu nefsin formu. İbn Ruşd'e göre, belirli bir maddi form türü olmaları bakımından her birine özgü birtakım özellikler bulunmakla birlikte, maddi formlar olmaları bakımından bu formların her birinin paylaştığı bazı ortak özellikler de bulunmaktadır.¹⁹

İbn Ruşd, maddi formlar olmaları bakımından tüm maddi formlarda ortak olan dört özellik belirler: (i) Varlıkları bir değişim sonucunda ortaya çıkar, bu yüzden de oluşuma tâbidirler; (ii) öznelere bağlı olarak çoğalmalarıyla birlikte çoğalırlar; (iii) form ve maddeden oluşurlar; (iv) akılsal değillerdir.²⁰ Birinci özelliğin anlamı, maddi formların bir tür değişim veya dönüşüm yoluyla varlığa geldiği veya gerçekleştiğidir. Maddi formların değişime bağımlı olduğu fikri, onları zorunlu olarak oluş ve bozuluş süreçlerine bağlı kılar. Maddi formların ikinci özelliği, öznelere bağlı olarak sayılarının artmasıdır. Bu, maddi formların, içinde buldukları maddi öznelere göre çoğaldığı ve bölündüğü anlamına gelir. İbn Ruşd'ün belirlediği üçüncü özellik, maddi formların her zaman iki unsurdan oluştuğudur: form rolünü oynayan bir şey ve madde rolünü oynayan başka bir şey. Form, bir nesnenin tanımlayıcı özüne, örneğin bir ağacı ağaç yapan şeye işaret eder. Madde ise formun somutlaştığı zemini ifade eder. Form gerçekliği (tanımlayıcı özellikleri) sağlarken, madde potansiyeli (farklı formlara bürünme kapasitesi) sağlar. İkisi birlikte, fiziksel dünyada gözlemlediğimiz somut, bireysel nesnelere oluştururlar. Son olarak İbn Ruşd, maddi formların maddi doğaları gereği kendi içlerinde akledilirlikten yoksun olduklarına işaret eder. Bu, akledilirliğin doğrudan maddi formun kendisinde mevcut olmadığı anlamına gelir. Çünkü akledilir olan, akıl tarafından maddi formdan soyutlanması gereken bir şeydir.

¹⁷ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 72 / *Epitome of The De Anima*, 29.

¹⁸ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs* 73 / *Epitome of The De Anima*, 30.

¹⁹ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 73 / *Epitome of The De Anima*, 30.

²⁰ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 74 / *Epitome of The De Anima*, 30-31.

İbn Ruşd, maddi formlara özgü olan bu özelliklerin genel olarak teorik akledilirler için de geçerli olup olmadığını soruşturmak ister. İbn Ruşd'e göre teorik akıl, tümel akledilirlerini duyu ve hayal gücünün tikel nesnelere soyutlayarak elde eder. Teorik akledilirlerin çoğunluğunun elde edilmesinin bu şekilde alt yetilere bağlı olarak onlardan deneyim yoluyla türetildiği önermesinden hareketle İbn Ruşd, bu akledilirlerin varlığını da duyum ve tahayyülde meydana gelen değişimin zorunlu bir sonucu olarak görür. Aksi takdirde birçok şeyi duyumsamadan anlamamız mümkün olurdu; bizi Platon'un ileri sürdüğü hatırlama teorisini kabul etmeye zorlardı; bu akledilirlerin her zaman bilfiil var oldukları ve bizim de onları kabul etme konusunda her zaman için nihai kemâl noktasında olmamız gerekirdi. Herhangi bir aklediliri öğrenmek yerine hatırladığımız durumda ise bilginin öğretimi boşuna olacaktır. İbn Ruşd'e göre bunlar kabul edilebilir sonuçlar olmadığından, teorik akledilirlerin de nihai kaynağının duyum olması gerekir. Buna göre teorik akledilirlerin varlığı da esasen değişime bağlı olduğundan, zorunlu olarak maddidirler, oluşmuşlardır ve önce kuvve halinde, sonra fiil halinde mevcuttur. *El-sema ve'l-âlem*'e referansla İbn Ruşd, oluşan her şeyin de bozuluşa tâbi olması gerektiğini söyler. Sonuç olarak, teorik akledilirlerin varlıkları da maddi formlarda olduğu gibi, bir değişimi takip eder (i).²¹

İbn Ruşd teorik tümel akledilirlerin maddi formların ortak özelliklerinden ikincisine (ii) de sahip olduklarını belirterek onların ancak nefsin veya zihnin dışında var olan duyulur tikel öznelere bağımlı oldukları ölçüde varlığa sahip olduklarını bildirir. Çünkü bu tümeller ile nefsin dışındaki tikel bireylerin imgeleri arasında bir ilişki mevcuttur ve bu tümeller ancak bu ilişki aracılığıyla varlığa gelirler. Aksi takdirde Platon'un tümellerin nefsin dışında var olduğu düşüncesini kabul etmek durumunda kalırız fakat bu tümeller nefsin dışında bir varlığa sahip değildirler; nefsin dışında var olan yalnızca bu tümellerin kendileri aracılığıyla bizde bilfiil varlığa çıktığı tekilerdir. Buna göre, teorik akledilirler daha ziyade zihin dışında var olan tikel nesnelere dayanır ve duysal ve tahayyüle dayalı algılarımızın sonucunda ortaya çıktıklarından çokluğa tabidirler. İbn Ruşd, tümellerin nefsin dışındaki tekillerin imgelerine bağlı olmasından hareketle, bu imgelerin çoğalmasına bağlı olarak çoğaldığı sonucuna varır. Nitekim bir kimsedeki "insan" aklediliri bir başkasındaki akledilirden başkadır, çünkü iki farklı kişideki insan akledilirleri farklı tekil imgelere bağlı olarak oluşurlar. Bu akledilirlerin tahayyül formlarıyla olan zâti birleşimi nedeniyle, kişideki belirli tahayyül formları ortadan kalktığında bu akledilirleri de unuttur ve tahayyül gücü hepten bozulduğunda ise kişinin akledilirleri elde etmesi mümkün olmaz.²²

İbn Ruşd'ün buradaki temel argümanı, hatırlama olarak Platoncu öğrenme kavramını reddetmesidir. Platon'un teorisi, öğrenmenin, nefsin daha önceki, maddi olmayan bir varoluşta karşılaştığı tümel ideaları hatırlama süreci olduğunu ileri sürer. Bu görüşe göre,

²¹ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 80 / *Epitome of The De Anima*, 34-35.

²² İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 80-82 / *Epitome of The De Anima*, 35-36.

nefsin maddi dünyadan bağımsız olarak var olan ayrı, ebedi bir formlar ya da idealar alemine erişimi vardır. İbn Ruşd bu görüşü açıkça reddeder ve bunun yerine tümellerin ya da akledilirlerin ayrı bir ontolojik âlemi olmadığını savunur. Platon'un teorisini gerçekçi bulmaz çünkü bu teoriye göre tümellerin var olduğu bağımsız, fiziksel olmayan bir âlemin varlığı gerekir. İbn Ruşd'e göre tümeller akılda doğuştan bulunmadığı gibi, nefis tarafından önceki bir varoluştan da hatırlanmazlar. İbn Ruşd daha çok Aristoteles'in bilgiyi maddi dünyada kök salmış olarak gören epistemolojisine yakın durur. İbn Ruşd'e göre teorik akıl, akledilirleri duyu ve hayal gücünün tikel nesnelere soyutlayarak alır. Bu akledilirler tikelerde gizlidir ve ancak aklın duyuşsal algı ve tahayyül yetileri aracılığıyla dünyayla karşılaştıktan sonra gerçekleştirdiği soyutlama süreciyle akledilir hale gelirler. Dolayısıyla, akledilirler duyuşsal tecrübeye bağımlıdır ve bağımsız olarak var olamazlar. Buna göre bilgi, tikel şeylerin duyuşsal tecrübesinden başlayarak temelden inşa edilir. İnsan aklı, dünyayla etkileşimi yoluyla tümel hakikatleri soyutlar, ancak bu hakikatler Platon'un öne sürdüğü gibi ayrı, değişmez bir alemde mevcut değildir. Bunun yerine, maddi dünyanın tikelerine içkindirler.

İbn Ruşd, teorik akledilirlerin maddi oldukları ve oluş ve bozuluşa tâbi olduklarından hareketle de onların maddi formların durumlarında olduğu gibi zorunlu olarak form ve maddeden oluştukları (iii) sonucuna varır.²³ Fakat İbn Ruşd teorik akledilirlerin yapısında rol oynayan formun doğası üzerinde düşünerek bu formun gayri maddi bir doğaya sahip olduğunu, dolayısıyla da oluş ve bozuluşa tâbi olmadığını belirtir ve bu görüşünü şu beş öncüle dayandırır:²⁴

Birinci öncül: Her akledilir form ya maddidir ya da gayri maddidir.

İkinci öncül: Her akledilir form ya bilfiildir (akledildiği zaman) ya da bilkuvvedir (şu anda akledilmediği zaman).

Üçüncü öncül: Her gayri maddi akledilir form, bilfiil olarak akledilip akledilmediğine bakılmaksızın bir akıldır.

Dördüncü öncül: Bilfiil olarak akledilen her akledilir form maddidir.

Beşinci önerme: Kendinde (*fî nefsihâ*) bir akıl olan her form (akledilmezse bile) gayri maddidir.

Bu öncüllerde ortaya konulan aklın ve akledilirin doğasından hareketle İbn Ruşd, teorik akledilirlerin -tümel hakikatleri ya da kavramları temsil eden formlar- zorunlu olarak gayri maddi olduğu sonucuna varır. Çünkü biz onları düşünsek de düşünmesek de kendinde akıl olan bir şeye ait formlar oldukları için kendilerinde akıldır. Yani burada akıl ile akledilir özdeşler. Kendinde akıl olan bir şeye ait oldukları için de gayri maddi olmaları gerekir.

²³ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 82 / *Epitome of The De Anima*, 36.

²⁴ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 82 / *Epitome of The De Anima*, 36.

İbn Ruşd, akledilirlerin bilkuvve olduğunu ve daha sonra bilfiil hale geldiğini varsayarsak, bu geçişten sorumlu bir şeyin olması gerektiğini savunur. Bu şey, akledilirleri bilfiilleştiren, onları kuvveden bilfiillığe taşıyan bir akıl olacaktır. İbn Ruşd daha sonra akledilirleri bilfiil hale getirme sürecinin gerçekleşmesi durumunda bunun, akledilirleri kuvveden fiile dönüştürmekten sorumlu olan başka bir aklın varlığına işaret edeceğini ileri sürer. Bu akıl, akledilirlerle bağlı olacağından, oluş ve bozuluşa tabi olması gerekir. Çünkü kuvve halinde akledilir olan formlar maddi bir halde bulunur ve maddi formlar oluş ve bozuluşa tabidir. Ancak bu geçişi açıklamak için ikinci bir akıl ortaya koyarsak, İbn Ruşd bu yeni akılla ilgili olarak da aynı sorunun ortaya çıktığına işaret eder: Bu akıl herhangi bir bakımdan bilfiil midir, yoksa kendisi bilkuvve midir? Eğer bu ikinci akıl da bilkuvve ise, onu bilfiil hale getirecek başka bir akla ihtiyaç duyulacak ve üçüncü bir akıl ortaya çıkacaktır. Bu da sonsuz bir gerilemeye, yani her birinin kendisini bilfiilleştirmek için bir diğerine bağlı olduğu bir sonsuz akıllar zincirine yol açar ki bu mantıken imkansızdır. Bunu aşmak için İbn Ruşd, teorik akledilir formların kuvve halinde var olmak ve onları bilfiilleştirmek için başka bir akla ihtiyaç duymak yerine aklın kendi içinde bilfiil olarak var olması gerektiğini ileri sürer. İbn Ruşd, aklın bu formları bilfiil hale getirmek için haricî faillere muhtaç olmak yerine teorik aklın akledilirleri bizatihi (kendinde) içermesi gerektiğini savunur. Bu, bilfiil aklın akledilirleri başka bir bilfiilleştirmeye ihtiyaç duymaksızın doğrudan içermesi gerektiği anlamına gelir.²⁵

²⁵ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs 83 / Epitome of The De Anima*, 36-37. Burada aklın akledilirleri bilfiillığe çıkarmasında yardımcı olan Faal Akıl gündeme gelmektedir. Bu noktada İbn Ruşd'te maddi aklın faal akıl ile ilişkisini inceleyen çalışmalar için, örneğin, bk. Deborah L. Black, "Conjunction and the Identity of Knower and Known in Averroes", *American Catholic Philosophical Quarterly* 73/1 (1999), 159-184. Bu makalesinde Black, İbn Ruşd'ün ittisal konusuna ilişkin en uygun ve kapsamlı açıklamalarının *De Anima* üzerine yazdığı *Büyük Şerh*'in üçüncü kitabındaki bulunduğunu ve onun ittisale ilişkin açıklamalarında iki temel motifin merkezi bir role sahip olduğunu tespit eder: (1) her hangi bir bilme fiilinde bilen ile bilinen nesnenin bir şekilde özdeşleştiğine ilişkin Aristotelesçi görüş ve (2) ittisal imkânının, tüm insanlar için tek ve ölümsüz bir aklın olduğuna ilişkin İbn Ruşd'e ait yaklaşımla ilişkilendirilmesi. Black'e göre ilk motif, ittisal doktrinini epistemolojik destek ayağını sağlarken, ikincisi ise onun metafiziksel destek ayağını sağlar. İbn Ruşd'te ittisal meselesinin çeşitli yönleriyle ele alındığı farklı çalışmalar için bk. Alfred L. Ivry, "Averroes on Intellection and Conjunction", *Journal of the American Oriental Society* 86/2 (1966), 76-85; Alfred Ivry, "Gersonides and Averroes on the Intellect: The Evidence of the Supercommentary on the De Anima," ed. G. Dahan, *Gersonide en son temps temps* (Louvain: Peeters, 1991), 235-51; Richard C. Taylor, "Improving on Nature's Exemplar: Averroes' Completion of Aristotle's Psychology of Intellect", *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement* 83 (2004), 107-130; Richard C. Taylor, "Separate Material Intellect in Averroes' Mature Philosophy," *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea*. ed. Gerhard Endress, Rüdiger Arnzen ve J Thielmann Leuven; Dudley, MA: Peeters, 2004: 289-309; Richard C. Taylor, "Averroes' Philosophical Conception of Separate Intellect and God," *La Lumière de l'intellect. La Pensée Scientifique et Philosophique d'Averroès dans Son Temps*, ed. Ahmad Hasnawi, (Leuven: Peeters Publishers, 2011) 391-404; Mehmet Ata Az, "İbn Ruşd'ün Heyûlânî Aklın Faal Akıl ile İttisali ve Özdeşliği Görüşünün Aquinas'ın Eleştirileri

Bu analizin sonunda İbn Ruşd, teorik akledilirlerin maddi formlarla belirli özellikleri paylaştıklarını ve bu nedenle kısmen oluş ve bozuluşa tabi olduklarını, aynı zamanda bozulmalarına mâni olan gayrı maddi bir forma sahip olduklarını gösterir. Yani, teorik akledilirler bir şekilde fiil halinde ayrıklı akledilirlerdir fakat bir taraftan da dış dünyadaki deneyimlerden yola çıkarak bilişsel yetilere anlamlar olarak aktarıldığından maddidirler. Dolayısıyla İbn Ruşd, bu akledilirlerin "kısmen geçici kısmen de kalıcı"²⁶ oldukları sonucuna varır.

İbn Ruşd teorik akledilirlerin kısmen oluş ve bozuluşa tabi kısmen de ölümsüz olduğunu gösterdikten sonra, oluş ve bozuluşa tabi herhangi bir şeyin maddeye sahip olması gerektiğinden, bu maddenin cevherinin ne olduğunun araştırılması gerektiğini belirtir.²⁷ Bu aşamadan sonra İbn Ruşd, Maddî Akıl teorisine ve onun akledilirlerle ilişkisine dair kavrayışını sunar ve akledilirlerin insanda ortaya çıkışına dair ne salt maddî ne de salt gayrı maddi bir açıklamayı kabul eder.

İbn Ruşd, teorik akledilirlerin ya da tümel kavramların zihinde önceden var olan varlıklar olmaktan ziyade üretilmiş olduklarını ileri sürerek başlar. Bu fikir, onun bilginin doğuştan gelen formların hatırlanması olduğu şeklindeki Platoncu görüşü reddettiğini yansıtır. Akledilirler üretildiklerine göre, onları ortaya çıkaran bir *isti'dâtın* onların oluşumundan önce gelmesi gerekir. İbn Ruşd, bunun ile nefsi akledilirlerle açık hale getiren bilkuvve bir durumu kasteder. Bu, tümel kavramları anlama yetisinin doğuştan olmadığını, hazırlayıcı bir durumun gerekliliğini gösterir.²⁸

Herhangi bir *isti'dât* ayrıklı olmayan bir şey olduğuna göre, İbn Ruşd onun bir öznedeki bulunduğu sonucu varır. Bu *isti'dâtın* öznesi bir cisim olamaz. Cismani formlar maddi olduğu ve akledilirler doğaları gereği gayrı maddi oldukları için maddi bir cisimde bulunamazlar. İbn Ruşd ayrıca bu *isti'dâtın* öznesinin, aklın kendisi de olamayacağını iddia eder. Çünkü Aristoteles'in kuvve halindeki bir şeyin bilfiil bu surete sahip olmaması gerektiği fikrini benimser. Dolayısıyla akıl, bu *isti'dâtın* öznesi olamaz çünkü akıl doğası gereği zaten onları içermesi gerekir ki bu da söz konusu *isti'dâtın* bilkuvve olması gerektiği fikriyle çelişir.²⁹ Ne cisim ne de akıl bu *isti'dâtın* öznesi olamayacağından, İbn Ruşd bu *isti'dâtın* öznesinin nefis olması gerektiği sonucuna varır:

“Durum böyle olduğuna göre, bu *isti'dâtın* öznesi zorunlu olarak bir nefistir. Ve nefsin kuvveleri arasında bu akledilirler için özne olmaya, tahayyulî suretlerden başka daha yakın bir şey yoktur, çünkü [akledilirlerin] sadece onlara bitişik (*murtebi*) olarak bulunduğu ve onların varlığıyla var oldukları ve yok olmalarıyla yok oldukları gösterilmiştir. Dolayısıyla

Bağlamında Değerlendirilmesi", *Beytulhikme International Journal of Philosophy* 9 (1) 2019, 13-38.

²⁶ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 83 / *Epitome of The De Anima*, 37.

²⁷ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 83 / *Epitome of The De Anima*, 37.

²⁸ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 86 / *Epitome of The De Anima*, 39.

²⁹ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 86 / *Epitome of The De Anima*, 39.

akledilirleri kabul etmek için tahayyulî suretlerde bulunan isti'dât, ilk maddi akıldır (*el-'aklu'l-heyûlânî'l-evvel*).³⁰

Burada İbn Ruşd, akledilir formların kabul edilmesi ve korunmasında çok önemli bir rol oynayan nefsin tahayyül gücüne atıfta bulunur. İbn Ruşd bu isti'dâtın öznesinin tahayyulî formlar olabileceği, çünkü tahayyül gücüne dayalı formların akledilirlerle bitişik (*murtebit*) olduğunu, yani akledilirlerin insan anlayışı bağlamında onlardan bağımsız olarak var olamayacağını düşünür. Akledilirlerin varlığı tahayyulî formların varlığına bağlıdır ve bu formlar yok olduğunda akledilirler de yok olur. Böylece İbn Ruşd, akledilirleri kabul eden tahayyulî formlardaki isti'dâtı insanın aklı idrakinin ilk aşaması olarak *ilk maddi akıl* olarak adlandırır.³¹

Fakat İbn Ruşd, tahayyulî formların akledilir formlarla (tümeller) aynı olduğu kabul edildiği durumda, aklın kendi kendini kabul ettiği sonucuna varmamız gerektiğini ileri sürerek bu düşüncenin mantıksal olarak tutarsız olduğu sonucuna varır. Çünkü hiçbir şey hem kabul edilen yer hem de kabul edilen nesne olamaz:

“Fakat bundan bir şeyin kendisini kabul edeceği sonucu çıkar, çünkü tahayyulî anlamların/formların (*el-me'nâ'l-muteheyyel*) kendileri akledilir anlamlar/formlardır. Bu nedenle açık olan şudur ki, kuvve halinde olan aklın başka bir şey olması zorunludur. Fakat bu şey nedir? -keşke bilseydim! Belki de -Aristoteles'in dediği gibi- kendinde bir şey olmayan (*leyse huve fi nefsihi şey'un*) tüm akledilirler için kuvve halinde bulunan bir cevherdir. Çünkü kendinde bir şey olsaydı, her şeyi akledemezdi, çünkü akıl bir kabuldür (veya akletme, alma fiildir) (*kabûlun*) ve hiçbir şey kendisini kabul edemez. Bu nedenle akledilirlerin doğasından açıkça anlaşılan şey, onların iki özneye bitişik olduğudur: Biri ezeli olandır ki, ona nispeti asli maddenin duyulur suretlere nispeti gibidir; ikincisi ise sanki bozulabilir/yok olabilir (*fâsidun*) olandır ve tahayyulî suretlerdir ki, bunlar bir açıdan özne, bir açıdan da hareket ettiricidir.”³²

Buna göre teorik kavrayışın gerçekleşebilmesi için aklın bilgi nesnelere farklı olması gerekir. Bu meseleyi çözmek için İbn Ruşd, Aristoteles'in aklın kuvve olarak “kendinde hiçbir şey olmayan tüm akledilirleri [kabul etme] kuvvesine sahip bir cevher” olduğu, yani tüm tümelleri kavrama potansiyeline sahip olduğu ancak kendi başına hiçbir şey olmadığı görüşüne başvurur. Başka bir deyişle, akıl boş bir levha, yani akledilir nesnelere etkileşime girene kadar belirli bir içeriğe veya forma sahip olmayan bir varlıktır. Aklın “kendinde bir şey olmadığı” fikri, eğer akıl zaten belirlenmiş bir şey olsaydı, bütün akledilirleri kabul edemeyeceği çünkü kendi formu ya da doğası tarafından sınırlandırılmış olacağını yansıtır. İbn Ruşd'e göre böyle bir akıl belirli bir içeriğe bağlı olmaksızın herhangi bir aklediliri kabul etme kapasitesine sahip saf bir bilkuvve olarak kalmalıdır. Bu saf

³⁰ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 86 / *Epitome of The De Anima*, 39.

³¹ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 86 / *Epitome of The De Anima*, 39.

³² İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 86-87 / *Epitome of The De Anima*, 39.

bilkuvvelik, aklın tüm akledilirlere açık olabilmesi için belirli bir içerikten yoksun olması gerektiğine işaret eder. Bu isti'dât bilfiil bir şey olsaydı, zaten belirli suretlerle tanımlanmış olacağından yeni akledilirleri alma kabiliyeti sınırlı olurdu. Bu mülahazaların sonucunda İbn Ruşd, akledilirlerin iki özneye bağlı olduğu fikrini ortaya atar. Birincisi, ilk maddeye benzettiği *ezeli bir öznedir*; tıpkı ilk maddenin maddi dünyadaki herhangi bir duyusal formu kabul ettiği gibi, herhangi bir formu alabilen saf bir bilkuvveliktir. Bu ezeli özne, akleden ve akledilirleri her zaman gerçekleştirilebilen en yüksek akıl seviyesini temsil eden akıldır. İkinci özne ise bozuluşa tabi olan ve İbn Ruşd'ün hem özne hem de hareket ettirici olarak hareket ettiğini öne sürdüğü tahayyülî formlarla ilişkili olan maddi akıldır.

İbn Ruşd'ün maddi akla ilişkin görüşünden çıkarılabilecek sonuç, onun bedenden bağımsız olarak işleyen salt soyut ya da ilahi bir akıl olmadığıdır. Bu da bu aklın soyutlama sürecini sıkı bir şekilde insani tecrübeye ve dünyayla etkileşim alanına yerleştirir. İbn Ruşd, insanın akletme yetisinin akledilirleri nasıl elde ettiğine dair açıklamasında bu sürecin merkezine nefsi, özellikle de tahayyül gücünü yerleştirir. Tümel kavramları nasıl anladığımızı dair hem salt maddi hem de salt aklî bir açıklamayı reddeder, bunun yerine hayal gücüne dayanan maddi aklın kavrayışına vurgu yapar. Nitekim tartışmasının sonucunda vardığı sonucu şu şekilde ifade eder:

“Aristoteles'in, tahayyül gücünde bulunan ve akledilirleri kabul eden bu isti'dâtı, tabletin yazıyla birleşmesine ve bu isti'dâtın öznesi olan nefsi de tabletin menziline benzetmesinin nedeni budur. Ve deriz ki, bu isti'dât bilfiil bir şey olmadığından ve bir bedende de bulunmadığından, bundan çıkan sonuç, ondaki suretlerin üretimi sırasında ona herhangi bir infiâlin ilişmediğidir. O halde deriz ki, bu söylemden, bu akledilirlerde maddi bir kısım ve gayri maddi bir kısım olduğu gösterilmiştir.”³³

İbn Ruşd, Aristoteles'in nefsin akledilirleri kabul etme isti'dâtını yazılmayı bekleyen boş bir tablete benzetmesine atıfta bulunur. Bu benzetmede, tahayyül gücündeki isti'dât tablete benzetilir ve yazı da akledilirleri ya da külli suretleri temsil eder. Boş tablet, insan aklının bilgiyi alma ve anlama konusundaki potansiyelini sembolize ederken, yazı ise bilfiil bilgiyi, yani zihne kazınan akledilirleri ifade eder. Buna göre insanın akletme yetisi, akledilirler tarafından bilfiil hale getirilinceye kadar bilginin pasif bir alıcısıdır. İnsan nefsi, duyusal tecrübe ile aklî soyutlama arasında bir aracı görevi gören tahayyül gücü aracılığıyla bu tümel formları kabul etme ve İbn Ruşd ayrıca akledilirlerin kabul edilmesinin bedende herhangi bir fiziksel etkilenim ya da değişim içermediğini ileri sürer. Bu, aklın ve anlama sürecinin gayri maddi yönünü vurgulaması bakımından önemlidir. Her ne kadar tahayyül gücü duyusal tecrübeler ve bedene bağlı olsa da akledilirlerin bilfiil kavranması gayri maddidir.

³³ İbn Ruşd, *Telhîs Kitâbu'n-nefs*, 88 / *Epitome of The De Anima*, 40-41.

Sonuç

İbn Ruşd'ün maddi bedenlerde var olan insanların akledilir, maddi olmayan nesnelere nasıl kavrayabileceğine ilişkin meseleyi şu şekilde çözümlediğini söyleyebiliriz: Tahayyulî formlar, aklî soyutlamanın temeli olarak hizmet eden duyuşal tecrübenin ürünleridir. Kendi başlarına tamamen aklî olmasalar da kavrama sürecinde önemli bir rol oynarlar ve maddi dünya ile akıl arasında aracı görevi görürler. Bu iki özne arasındaki karşıtlık; ezeli, yok oluşa tabi olmayan akıl ile yok olan tahayyulî formlar, insan aklının ikili yönüne işaret eder. İnsan, dünyayla etkileşiminde tahayyulî formlara dayanmak zorundadır, ama aynı zamanda akılsal şeyleri soyutlamak ve işlemek için ezeli, maddi olmayan bir yöne de ihtiyaç duyar. Bu, İbn Ruşd'ün söz konusu *Telhîs*'indeki epistemolojisinde maddi dünyanın ve duyuşal tecrübenin önemini pekiştirmektedir. Yani İbn Ruşd'ün insanın akletme yetisini salt ilahi ya da ayırık bir varlıktan ziyade dünyayla etkileşim yoluyla ortaya çıkan bir şey olarak konumlandırır. Sonuç olarak İbn Ruşd, akledilirlerin hem maddi hem de gayri maddi bir yönü olduğu sonuca varır. Maddi kısım, duyuşal tecrübeye dayanan ve aklî soyutlama için bir tür hammadde sağlayan tahayyül gücünün rolünü kapsar. Tahayyüle dayanan formlar, duyuşal verilerden kaynaklandıkları için maddi dünyayla yakından bağlantılıdır. Ancak akledilirlerin maddi olmayan kısmı, aklın bu duyuşal tecrübelerden soyutladığı içeriktir ki soyutlandıktan sonra, akledilirler artık belirli maddi nesnelere bağlı değildir, ancak tümel kavramlar olarak var olurlar.

Kaynakça | References

- Aristoteles. *De anima*. Çev. Hicks, R. D. Cambridge: Cambridge University Press. 1907.
- Az, Mehmet Ata. "İbn Rüşd'ün Heyûlânî Aklın Faal Akıl ile İttisali ve Özdeşliği Görüşünün Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi". *Beytulhikme International Journal of Philosophy* 9 (1) 2019, 13-38.
- Black, Deborah L. "Conjunction and the Identity of Knower and Known in Averroes". *American Catholic Philosophical Quarterly* 73/1 (1999), 159-184.
- Blaustein, Michael A. *Averroes On The Imagination And The Intellect*. Massachusetts: Harvard University, Doktora Tezi, 1984.
- Davidson, Herbert Alan. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on intellect: their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Davidson, Herbert Alan. "The Relation between Averroes' Middle and Long Commentaries on the De Anima". *Arabic Sciences and Philosophy* 7 (1997).
- Glasner, Ruth. "Review of Averroes. Middle Commentary on Aristotle's *De Anima*. A Critical Edition of the Arabic Text with English Translation, Notes and Introduction, Alfred L. Ivry". *Aestimatio* 1 (2004), 57-61.
- Har, Ahmed M el-. *Ibn Rushd's (averroes') Doctrine of the Agent Intellect*. Saint Lous: Saint Louis University, Doktora Tezi 1982.
- İbn Ruşd, Ebu'l-Velîd Muhammed. *Epitome of The De Anima*. Çev. D. L. Black. Toronto: University of Toronto, 2009.
- İbn Ruşd, Ebu'l-Velîd Muhammed. *Telhîs Kitâbu'n-nefs*. Thk. F. el-Ahvâni. Mısır: Mektebet el-Nahdah el-Misriye, 1950.
- İbn Ruşd, Ebu'l-Velîd Muhammed. *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*. Ed. F. Stuart. Boston: Mediaeval Academy of America, 1953.
- İbn Ruşd, Ebu'l-Velîd Muhammed. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. Çev. R. C. Taylor. New Haven/London: Yale University Press, 2009.
- Ivry, Alfred L. "Averroes' Middle Commentary on the De Anima". *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (SIEPM) Helsinki 24-29 August 1987*, ed. Reijo Tyorinoja (Helsinki: Yliopistopaino, 1990) 3, 79-86.
- Ivry, Alfred L. "Averroes' Middle and Long Commentaries on the De Anima". *Arabic Sciences and Philosophy* 5 (1995), 75-92.
- Ivry, Alfred L. "Response [to Davidson (1997)]". *Arabic Sciences and Philosophy* 7 (1997) 153-155.
- Ivry, Alfred L. "The Arabic Text of Aristotle's *De Anima* and Its Translator". *Oriens* 36 (2001) 59-77.
- Ivry, Alfred L. "Averroes' Three Commentaries on De anima". *Averroes and the Aristotelian Tradition*. ed. Gerhard Endress & Jan A. Aertsen (Leiden: Brill, 1999), 199-216.
- Ivry, Alfred L. "Averroes on Intellection and Conjunction". *Journal of the American Oriental*

- Society* 86/2 (1966), 76-85.
- Ivry, Alfred L. "Gersonides and Averroes on the Intellect: The Evidence of the Supercommentary on the De Anima". ed. G. Dahan, *Gersonide en son temps temps* (Louvain: Peeters, 1991), 235-51.
- Ogden, Stephen R. "Averroes's Unity Argument Against Multiple Intellects". *Archiv Für Geschichte Der Philosophie* 1/0 (17 Ekim 2020), 429-454.
- Ogden, Stephen R. "On a Possible Argument for Averroes's Single Separate Intellect". *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 4/1 (2016), 27-63.
- Ogden, Stephen R. *Averroes on Intellect: From Aristotelian Origins to Aquinas's Critique*. Oxford: Oxford University Press, 2022.
- Taylor, Richard C. "Improving on Nature's Exemplar: Averroes' Completion of Aristotle's Psychology of Intellect". *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement* 83 (2004), 107-130.
- Taylor, Richard C. "Separate Material Intellect in Averroes' Mature Philosophy". *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea*. ed. Gerhard Endress, Rüdiger Arnzen ve J Thielmann Leuven; Dudley, MA: Peeters, 2004: 289-309.
- Taylor, Richard C. "Averroes' Philosophical Conception of Separate Intellect and God". *La Lumière de l'intellect La Pensée Scientifique et Philosophique d'Averroès dans Son Temps*, ed. Ahmad Hasnawi. 391-404. Leuven: Peeters Publishers, 2011.
- Taylor, Richard C., "Textual and Philosophical Issues in Averroes' Long Commentary on the De Anima of Aristotle". *Philosophy Faculty Research and Publications* (2012), 267-287.