



İBN RÜŞD'ÜN AKIL TEORİSİ VE ESKİ ŞARİHLER*

*Arthur HYMAN** / trc. Atilla ARKAN****

1981 yılında yayınlanan “Aristo’nun Akıl teorisinin Şarihi olarak İbn Rüşd”¹ isimli bir makalede, belirli Aristo uzmanlarına karşı, İbn Rüşd’ün akıl tasvirinin basitçe felsefî ve kelimâ fikirlerin bir karışımı olmadığını göstermeye teşebbüs ettim. Aynı şekilde, İbn Rüşd’ü Aristocu metinleri yorumlayışında, Aristocu ve Yeni-Eflatuncu fikirleri birleştiren basit bir felsefî seçmeci şeklinde düşünen felsefe tarihçileriyle de tartıştım. Kısacası, İbn Rüşd’ü felsefî delillerle desteklenmiş metin analizleri yardımıyla Aristo’yu anlamaya ve yorumlamaya çalışan gerçek bir şarih olarak sundum.

Aristo’nun akıl teorisini yorumlayışının bir parçası olarak, İbn Rüşd bir yanda Theophrastus ve Themistius’u diğer bir yanda ise Afrodisiaslı Aleksander’ı ve takipçisi İbn Bacce’yi eleştirerek değerlendirmektedir. Bu sempozyuma katkı olarak bu tebliğimi bir kere daha İbn Rüşd’ün Kadîm şarihlerin fikirlerini (özellikle onların heyûlânî akıl tasvirlerini) algılayışını,

* Bu yazı, *Averroes and The Aristotelian Tradition* kitabının [ed. Gerhard Endress and Jan A. Aertsen, Brill-1999], 188-198 sayfaları arasındaki, “Averroes’ Theory of the Intellect and the Ancient Commentators” isimli makalenin çevirisidir.

** Yeshiva University, New York

*** Sakarya Üniv. İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Yrd. Doç. Dr.

¹ *Studies in Aristotle*, ed. Dominic J. O’Meara (Washington, D. C. 1981). Katolik Üniversitesi Amerika Basım evinin müdürü Dr. David J. McGonagle’e söz konusu bu makalenin bir kısmını bu makalede tekrar basmam için izin verdiği için teşekkür etmek isterim. İbn Rüşd’ün akıl teorisinin gelişiminin tam bir tartışmasını takip etmek için bakz: Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect* (New York and Oxford, 1992), sf. 220 ve devamı

onların bu fikirlerinin eleştirisini ve Kadîm şarihlerin İbn Rüşd'ün kendi düşüncesi üzerindeki etkilerini araştırmayı arzu ediyorum.

Aristo ile başlayabiliriz. Aristo *De Anima*'sında nefis tanımının, yetilerinin ve faaliyetlerinin bir parçası olması hasebiyle akli, daha doğru bir ifadeyle akletme fiilini tartışmaktadır. *De Anima*, Aristo'nun Fiziğe dair yazılarından olduğu için, araştırmasını metafizikçi değil de, bir tabiat filozofu olarak yapmaktadır. Bundan dolayı aklın veya akılların tabiatından ziyade öncelikle düşünme fiiliyle ilgilenmektedir.

Her hangi bir değişimi açıklamakta olduğu gibi, düşünmeyi açıklamak için, kişi öncelikle onun dört sebebinin araştırılmalıdır: maddî, fail, sûrî ve gaye sebep. Aristo ise bunlardan öncelikle maddî ve fail sebeplerle ilgilenmektedir. Nitekim *De Anima* III,5'nin girişinde şöyle yazar:

Tabiatın bütününde olduğu gibi, objelerin her bir cinsinde iki faktör bulunmaktadır: (1) bil kuvve olarak bu cinsteki bütün bireyler olan *madde*, (2) bütün bu bireyleri yapan fail sebep... bu iki ayrı unsur aynı şekilde nefiste de bulunmalıdır.²

Düşünme fiilinde heyûlânî aklın rolünü analiz etmek için, Aristo düşünmeyi duyu ile karşılaştırır. Duyu organı gibi akıl da münfail/etkilenen (*apathes*) olmamalı, yani, kendisi değişmeksizin bir sureti³ kabul edebilmeli; bütün suretleri (küllî ma'kuller olarak) kabul etmeye muktedir olmalı; karışık (*amigês*) olmamalı, yani, kendisinin hiçbir sureti olmamalı;⁴ ve beden ile karışmış olmamalıdır.⁵ Heyûlânî akıl bedenden ayrılabilir⁶ (*chôristos*) olmalıdır ve eğer ayrılabiliriyorsa basit olmalıdır (*aplous*).⁷

Aristo'nun akli düşünmenin fail sebebi olarak analizine dönmeden önce, düşünmenin objesi hakkında ne söylediğini kısaca gözden geçirelim. Şayet akletme görmeye benzer ise, bir anlamda düşünmenin fail sebebi olan

² 430a10-14. Nefis hakkında konuşurken, öyle gözüküyor ki Aristo'nun zihninde akıl vardır.

³ *De Anima*, III, 4, 429a15-16. Duyu organının ve aklın münfail oluşunun farklılığı hakkında bkz: *De Anima*, III, 4, 429a29-b5

⁴ 429a18-22

⁵ 429a22-29

⁶ 429b5

⁷ 429b23

akledilebilir suretin, aynen görmenin fail sebebi görülebilir suret gibi var olması gerekir. Aristo *De Anima* III, 5'de düşünmenin objesini incelemeyiz, fakat daha sonra *De Anima* III, 7' de "düşünme yetisi sonra imajlardaki suretleri düşünür"⁸ der ve *De Anima* III, 8 de ise "zihin aktif olarak bir şeyin şuurunda olduğunda zorunlu olarak bir imaj vasıtasıyla onun şuurunda olmaktadır: çünkü imajlar duyu muhtevaları gibidir yalnız onların maddeleri yoktur" der.⁹ O halde akledilebilir suret, düşüncenin objesi imajda (tahayyülde var olur) bulunmaktadır.

Bu durumda düşünmenin fail sebebi olan akla dönebiliriz. Burada faal akıl teriminin (poietikos nous) şarihler tarafından (Theophrastus ve Afrodisiaslı Aleksander) ortaya konulduğu not edilmelidir. Aristo *De Anima* III, 5'de daha az kesin olarak akıl hakkında konuşmaktadır: "her şeyi yapan" (ho ... tô panta poiein).¹⁰ Bu akli daha da fazla tavsif ederek onu ışığın pozitif haline benzetir ve şunları ekler: "çünkü bir anlamda (tropon) ışık potansiyel renkleri gerçek renkler yapmaktadır".¹¹ Bu analoginin nasıl uygulanması gerektiği ise daha az açıktır. Faal akıl, ma'kulleri kabul edebilen heyûlânî aklın bir halî de olabilir; veya daha kuvvetli bir ihtimalle heyûlânî aklın dışında var olan, imajdaki akledilebilir sureti *aydınlatan* veya heyûlânî akıl, akledilebilir sureti kabul için hazırlayan fail sebep de olabilir. Faal aklın ayrık varlığını desteklemek için bir kişi, Aristo'nun bu aklın "ayrılabilir, gayri münfail ve karışık olmadığına" dair açıklamasını zikredebilir. Faal aklın akletmedeki rolünü hangi tarzda düşünürse düşünsün, Aristo'nun faal aklın ma'kulleri heyûlânî akla verdiğini savunan bir tür "telkincilik/infusion" ve "işrâkîlik" taraftarı olmadığı açıktır.

Aristo *De Anima* III, 5'in sonuna doğru, iki çeşit akla ait iki ayrı bilgi türünü birbirinden ayırt eder: küllî aklın bilgisi ve bireysel insan akıllarının bilgisi.¹² Birincisi ezeli iken, kuvve halinden fiil hale çıkan iken, ikincisi zaman içerisindedir. İnsan akli zaman içerisinde olmasına rağmen ölümsüz ve ezeli

⁸ 431b2

⁹ 432a8-10

¹⁰ 430a15-17

¹¹ 430a17-18

¹² 430a20-25

(athanatos kai aidios) olabilir.¹³ Aristo bu ölümsüz halin ne olabileceğini asla açıklamaz.

Aristo'nun *De Anima*'sındaki bu tartışmalar sonraki tartışmaların temellerini attı, fakat söylediklerindeki müphemlik onun bakış açısının Hellen ve Müslüman şarihler tarafından farklı yorumlanmasına yol açtı. Aristo esas itibariyle bahsettiği akılların fonksiyonlarıyla ilgilenirken şarihler buna ilaveten bu akılların öz ve tabiatlarıyla da ilgilendiler. Aristo öncelikle heyûlânî ve faal akılla ilgilenirken, şarihler teorik akıl olarak isimlendirilen bil fiil aklı da eklediler ve daha sonradan işiteceğimiz müstefad aklı da sundular. Zamanla, 12. yy.'da İbn Rüşd'ün ortaya çıkmış olduğu anda, çeşitli akılların bir dizi yorumları ortaya çıkmıştı. İbn Rüşd bu yorumları gözden geçirdi, seleflerinin sıkça Aristo'nun düşüncesini yanlış yorumladıkları sonucuna ulaştı ve artık Aristo'nun doğru öğretilerini yeniden keşfetmek onun göreviydi. Sorumlu bir şarih olarak İbn Rüşd, kendi görüşlerini sunmadan önce seleflerinin fikirlerini analiz eder ve değerlendirir; fakat Aristo'nun öğretilerinin yorumlarının tipolojisini kurma işiyle ilgilendiği gibi, tarihsel gelişim sürecini sunmakla çok fazla ilgilenmez.

Çok iyi bilindiği üzere, İbn Rüşd *De Anima* üzerine üç şerh yazmıştır: Küçük, Orta ve Büyük. Bunlardan Küçük ve Orta Şerhlerin Arapça orijinali ve İbranice tercümlerine sahibiz. Büyük şerhin Arapça orijinali artık elimizde yoktur; yalnızca Latince tercümelerinde muhafaza edilmiştir. Binaenaleyh araştırmacı İbn Rüşd'ün eski şarihleri değerlendirmesi için üç şerhe de müracaat etmelidir, fakat öncelikle Büyük şerhe bakmalıdır. Bir süre önce *yayınlanan Orta Şerh*'in Arapça metninin örnek edisyonunun girişinde, Alfred Ivry bu şerhin Büyük Şerh'ten sonra yazılmış olduğunu iddia etmektedir.¹⁴ Fakat Ivry, Aleksander'in Themistius'un ve diğerlerinin fikirlerine adanan uzun konuşmaların yalnızca Büyük Şerh'te bulunduğunu da kaydetmektedir. Buna ilaveten Büyük Şerh İbn Rüşd'ün olgun görüşleri için düşünülmelidir. İbn Rüşd Aleksander'in görüşünün bir çeşidi olan İbn Bacce'nin fikrini önce kabul eder,

¹³ 430a22-23

¹⁴ İbn Rüşd, *Telhisü Kitâbi'n-Nefs*, ed. Alfred Ivry (Kahire,1994), sf. 9-10

fakat Kısa Şerh'in¹⁵ ek kısmında da açıkladığı gibi, onun nihai fikri “şerhî” diye atıfta bulunduğu Büyük Şerh'inde bulunmaktadır.

Heyûlânî akıl (intellectus materialis, el-'akl-ul heyûlânî, ha-sekhel ha-hiyulani) konusuna dönebiliriz. Gördüğümüz gibi, Aristo birincil olarak düşünme fiilindeki aklın fonksiyonuyla ilgilenmektedir, fakat şarihlerde ise bu aklın tabiatı merkezi bir sorun olmuştur. Yorumlarının açıklanışında Aristo'nun iki çeşit ifadeyle yüzleşmişlerdir: akıl bir tarzda maddîdir; akıl yine bir yönden de gayri maddîdir.

Bu ikilem, iki temel şerh konumu ortaya çıkarmıştır. Heyûlânî aklın maddiliğini savunanlar, bu aklın insanın doğumuyla ortaya çıktığını, cismani bir nefsin yetisi şeklinde tezahür ettiğini, bilgiye bir değişimin sonucu ulaştığını ve ferdî insanlara sahip olduğunu gözlemleyince, bu kanaatlerine ulaşmışlardır. Bu şarihler aklın bedenden nasıl ayrılabilir olduğunu ve onun küllileri nasıl bilebildiğini izahta bazı zorluklar içerisindeyler. Aklın gayri maddî olduğunu savunanlar ise, tam tersine, bu aklın bedenden nasıl ayrılabilir olduğunu ve onun küllileri nasıl bilebildiğini açıklayabilmektedirler, fakat onlar da, açıkçası, onun maddî özelliklerini açıklamakta zorluk içerisindeyler. Üstelik heyûlânî aklın gayri maddiliğini kabul edenler ise her bir insanın kendi heyûlânî aklına sahip olduğunu söyleyenler ve bütün insanlık için tek bir heyûlânî akıl bulunduğunu söyleyenler olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. İbn Rüşd bu iki görüşün ortasında bir konuma sahiptir: heyûlânî akıl gayri maddîdir ve bütün insanlık için bir tanedir, fakat aynı zamanda o düşünmenin maddî bir parça da gerektirdiği hususunda ısrar eder.

Themistius, heyûlânî aklın oluş ve bozuluşa tabi olmadığı ve bundan dolayı da ezeli ve gayri maddî bir cevher olduğu kanaatini taşıyanlarla beraberdir. İbn Rüşd onun bu kanaate Aristo'nun bu akli gayri münfail, ayrılabilir ve basit şeklindeki tasvirinden ulaştığını bildirir.

Heyûlânî aklın gayri maddiliğine ve ezeliğine dair delillerden bir tanesi¹⁶, bu aklın maddî suretleri ma'kuller olarak kabul etmesi gözlemine

¹⁵ İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs*, ed. Ehvanî, Kahire, 1950), s.90. Eser bu ismi taşımasına rağmen bu Kısa Şerh'tir.

dayanmaktadır. Bu durum yalnızca bu aklın bütün maddî suretlerden yoksun olması halinde gerçekleşebilir. Eğer heyûlânî akıl bütün maddî suretlerden yoksun ise, o beden veya maddî bir güç olamaz. Bu da şu sonucu doğurur: heyûlânî akıl gayri maddî bir cevherdir ve oluş ve bozuluşa tabi değildir ve o ezeldir.

İbn Rüşd Themistius'u açıklamaya devam eder¹⁷; eğer heyûlânî akıl ezeli ise ve aynı şekilde faal akıl da ezeli ise nazârî akıl da (akl'un-nazarî, intellectus speculativus, ha-sekkel ha'ıyyuni) ezeli olmalıdır. Çünkü eğer fail ve failin fiilini üzerinde gerçekleştirdiği şey ezeli ise üretilen/meful de ezeli olmalıdır. Bu durumda ise faal aklın fiilini nasıl gerçekleştirdiğini ve nazârî aklın nasıl "oluşturduğunu/üretildiğini" açıklamak zordur. Zira "fil" ve "oluşmak" zaman içerisinde gerçekleşmektedir. Themistius bu güçlükten fiil ve oluşmak kavramlarının çift anlamlı olduğunu söyleyerek kurtulabilir.

Themistius'u eleştirmeye devam ederek İbn Rüşd, ilk olarak Themistius'un heyûlânî akıl tarifinin Aristo'nun muayyen açık ifadeleriyle uzlaşamaz olduğuna işaret eder.¹⁸ Aristo düşünme yetisinin (heyûlânî aklın) imajlarla olan ilişkisinin, duyu organının duyulur suretlere olan ilişkisi gibi olduğunu savunmaktadır. Duyu organları yalnız duyulur suretlerin hazır bulunuşunda algıladığı gibi, akıl da yalnızca imajların tahayyülde bulunmasıyla anlamaktadır. Fakat Themistius'un iddia ettiği gibi, şayet ma'kuller ezeli ise aynı şekilde imajlarda ezeli olmalıdır. Eğer imajlar ezeli ise, onların kendisinden çıkarıldığı duyulur suretler de benzer şekilde ezeli olmalıdır ve aynı şekilde duyu objelerinde var olan duyulur suretler de ezeli olmalıdır. Halbuki duyulur suretlerin tabiatı değişime tabi olduğundan bu saçmadır. Bu tebliğin sınırlarının ötesinde olan ikinci delilde¹⁹ ise İbn Rüşd Themistius'un nazârî aklın nasıl oluştuğunu ve insanın nasıl oluşup bozulduğunu ve bireyselliğini açıklayamadığını göstermeye çalışır.

¹⁶ İbn Rüşd, *Long Commentary on De Anima*, ed. F. Stuart Crawford (Cambridge Basımevi, 1953), III, com. 4, sf. 385-386 ve com. 5, s. 389. Bu eser bundan sonra *Büyük Şerh* şeklinde zikredilecektir.

¹⁷ İbn Rüşd, *Büyük Şerh*, III, com. 5, sf. 389-391

¹⁸ İbn Rüşd, *Büyük Şerh*, III, com. 5, sf. 391-392

¹⁹ İbn Rüşd, *Büyük Şerh*, III, com. 5, sf. 392-393

Themistius'un aksine, Afrodisiaslı Aleksander heyûlânî aklın maddiliğini savunur.²⁰ Nefsin diğer yetilerinde olduğu gibi, heyûlânî akıl da toprak, su, hava ve ateşten ibaret olan dört unsurun karışımının sonucudur. Fakat bu açıklama Aristo'nun aklı "ayrılabilir, basit ve gayri münfail" şeklindeki tarifıyla çelişkilidir. Bu eleştiriye karşı koyabilmek için, Aleksander heyûlânî aklın isti'datın süjesi değil kendisi olduğunu iddia eder. Bu durumda o, ne beden ne de maddi bir yetidir. Aristo'nun açıkladığı gibi, o yazılmış harfleri almaya yönelik yazı tahtasının kabiliyeti gibi olup yazı tahtasının bizzat kendisi değildir.

İbn Rüşd, Aleksander'in heyûlânî akıl tarifini de kendisine has güçlükleri olduğunu göstererek eleştirir. Mesela, her bir isti'datın beden veya maddi bir güç olmadığı söylenebileceğinden, Aleksander bir isti'dat olarak heyûlânî aklı, nefsin diğer yetilerinin isti'datlarından nasıl ayırt etmektedir? Üstelik bir isti'dat bir dayanakta var olan bir araz olmalıdır ve Aristo heyûlânî akıl hakkında konuştuğunda, kafasındaki dayanak budur. Bu durumda ise Aleksander heyûlânî aklın maddî olduğunu kabul etmeye zorlanmış olur. Bu ise Aristo'nun bu aklın ayrılabilir, basit ve gayri münfail olduğuna dair ifadesiyle telif edilemez.

İbn Bacce²¹ heyûlânî aklın maddi bir isti'dat olduğunu iddia etmede Aleksander'i takip eder, fakat heyûlânî aklın ikinci bir anlamda maddi olduğunu göstererek Aleksander'in güçlüklerinden kaçınmaya teşebbüs eder. Fiil haline gelmiş hayalleri onun dayanak süjesi olarak tahsis ederek bunu yapar. Fiil haline geçmiş tahayyül maddi bir suret olmasına; beden veya maddi bir yeti olmadığından, heyûlânî akıl yalnızca türetilmiş bir anlamda maddidir. Bu ise heyûlânî akıl kabul edilen tahayyülün sureti makamında imajlara sahip olduğunu; düşünme sonucunda ise ikinci suretler olarak makulleri elde ettiği sonucuna götürür.

İbn Rüşd İbn Bacce'yi eleştirirken Küçük Şerhindeki kendi heyûlânî akıl tarifini de eleştirmektedir. Daha önce kaydedildiği gibi, İbn Rüşd daha sonraki şerhlerinde farklı bir bakış açısı geliştirir. İbn Rüşd'ün eleştirileri şöyledir: İbn Bacce'nin yorumu, Aristo'nun ma'kullerin heyûlânî akılda nasıl oluştuğuna dair

²⁰ İbn Rüşd, *Büyük Şerh*, III, com. 5, sf. 393-397

²¹ İbn Rüşd, *Büyük Şerh*, III, com. 5, sf. 397-398

tasviriyle uzlaşmamaktadır.²² Aristo imajların heyûlânî akılla olan ilişkisinin, duyulur suretlerin duyu organına olan ilişkisi gibi olduğunu açıkladı; İbn Bacce'ye göre ise imajlar duyu objelerinin bu organlara ilişkisi gibi olmaktadır. Bundan dolayı İbn Bacce'ye göre onlar heyûlânî akılda üretilmeli iken, Aristo'ya göre ise onlar bu akıl üzerinde fiilde bulunmalıdır. Üstelik eğer tahayyül ma'kulleri kabul eden süje ise, bir şey kendi kendisini kabul etmiş olmaktadır. Son olarak da, şayet heyûlânî akıl tahayyül ile aynı ise, o imajlara sureti olarak sahip olabilirdi; böylece o ma'kulleri ilave suretler olarak kabul edemez.

Aristo'nun sadık bir takipçisi olarak İbn Rüşd, kendi heyûlânî akıl tasvirine düşünmeyi analiz ederek başlar.²³ Düşünme, diğer her hangi bir değişme gibi, pasif ve alıcı olan maddî sebep ve aktif ve üretici olan fail sebep gerektirmektedir. O halde ilk önce heyûlânî akıl pasif ve alıcı bir güçtür; fakat aynı zamanda maddî de olamaz.²⁴ Heyûlânî aklın maddî suretleri ma'kuller olarak kabul ettiğini not ederek, İbn Rüşd onun kendisine ait maddî bir suretinin olamayacağını belirtir, çünkü bir sureti (maddî sureti) kabul eden onu kabul etmeden önce başka bir surete (maddî suret) sahip olamaz. Sonra, şayet heyûlânî akıl maddî değilse, o oluş ve bozuluşa tabi değildir, bu ise o ezeli olduğu anlamına gelir. Heyûlânî akıl gayri maddî bir surete de sahip olamaz, çünkü bir surete sahip olan şey, diğer suretleri kabul edemez. Bütün bu değerlendirmelerin ışığında, İbn Rüşd heyûlânî aklı "bil kuvve olarak külli maddi suretlere [imajlara] ait bütün [ma'kul] suretler ve onları anlamadan önce bil fiil olarak var olmayan bir şey" şeklinde tanımlar.²⁵

O halde, eğer heyûlânî akıl ezeli ise, ve göreceğimiz gibi, eğer faal akıl da ('aklül fa'al, intellectus agens, ha-sekhel ha-po'el) ezeli ise, ma'kuller ve nazârî akıl nasıl oluş ve bozuluşa tabi olabilirler?²⁶ Öyle gözüküyor ki, İbn Rüşd'ün Themistius'a karşı yöneltmiş olduğu aynı itiraz, şimdi İbn Rüşd'ün kendisine yöneltilebilir. İbn Rüşd bu itirazı cevaplayabilmek için Aristo'nun kendi orijinal modeline döner. Düşünme şayet duyu, özellikle de görme, gibi ise, o sadece

²² İbn Rüşd, *Büyük Şerh*, III, com. 5, sf. 398

²³ İbn Rüşd, *Büyük Şerh*, III, com. 1, sf. 380

²⁴ İbn Rüşd, *Büyük Şerh*, III, com. 4, sf. 399-401

²⁵ İbn Rüşd, *Büyük Şerh*, III, com. 5, sf. 387

²⁶ İbn Rüşd, *Büyük Şerh*, III, com. 5, sf. 399-401

ma'kulleri kabul etmekle nazârî akıl olan heyûlânî akı ve ma'kullerin üretiminde fail sebep olan faal akıl gerektirmez ayrıca düşünmenin konusu olan olan tahayyüldeki imajları da gerektirir. Heyûlânî, faal ve nazârî akıldan ilk ikisi ezeli, üçüncüsü ise bir bakıma ezeli diğer bir bakımdan ise oluş ve bozuluşa tabidir. Ma'kuller bakımından nazârî akıl ezeli, bilginin konusu olan imajlar bakımından ise fanidir. Düşünme fiilinde imajlar gerekli olduğundan, imajların kendisinde bulunduğu tahayyül gücü de akıl olarak isimlendirilebilir. İbn Rüşd bu akıl, Aristo'nun bahsettiği heyûlânî akıldan ayrı olarak münfail akıl (aklül münfa'îl, intellectus passivus, ha-sekhel ha-mitpa'el) şeklinde tanımlar.²⁷

Bu analiz, düşünmenin yalnızca saf zihni veya yalnızca saf maddî bir eylem olmadığı sonucuna götürür; o iki özelliği de bünyesinde bulundurur. Düşünme fiilinde nazârî aklın insan bireyleriyle ittisal halinde olduğunu iddia ederek İbn Rüşd, ezeli olan heyûlânî aklın bu köprüyü sağlayamayacağını bildirir. Bu köprü yalnızca ma'kuller olabilir. Düşünme heyûlânî akıldaki ma'kullerin ve imajdaki ma'kulün suretini eş zamanlı hazır bulunuşunu gerekli kıldığından, ma'kul bilginin külli ve ezeli boyutundan sorumlu iken imajda bulunan ma'kulün sureti ise bilginin cüzi ve fani boyutundan sorumludur.²⁸

Şarihler heyûlânî ve nazârî aklın tabiatı hakkında anlaşamamalarına rağmen, Faal akıl hakkında çok az bir anlaşmazlık bulunmaktadır. Aristo onu ayrılabilir, karışık olmayan ve gayri münfail olarak tasvir etmektedir ve bu da şarihleri onu ay altını yöneten semavî akıllardan bir tanesiyle özdeşleştirmeye götürmektedir.²⁹ O heyûlânî akılla aynı tarifi –ayrılabilir, karışık olmayan ve gayri münfail- paylaşmasına rağmen, heyûlânî aklın tabiatı gereği kuvve olmayı taşımasından faal aklın ise sürekli bil fiil olmasından dolayı ondan farklıdır.

Daha önce de kaydedildiği gibi, Aristo faal aklın düşünmedeki rolünü ışığın görmedeki rolüyle karşılaştırır. Fakat benzetmenin nasıl uygulanacağı çok açık değildir. Faal akıl, heyûlânî akı (ışığın şeffaf ortama yaptığı gibi) ma'kullerin kabulü için hazırlayacak mı veya imajda var olan ma'kul sureti heyûlânî akıl

²⁷ İbn Rüşd, *Büyük Şerh*, III, com. 5, sf. 409

²⁸ İbn Rüşd, *Büyük Şerh*, III, com. 5, sf. 399-401

²⁹ İbn Rüşd, *Büyük Şerh*, III, com. 19, sf. 440 ve *Telbîsü Ma ba'det- tabi'ah*, ed. Osman Emin, (kahire, 1985), s. 154

tarafından kabul edilebilmesi için aydınlatacak mı? İbn Rüşd benzetmenin iki kısmını da kabul eder. İlk kısmı ile ilgili şöyle yazar: “...faal aklın heyûlânî akla olan nispeti ışığın şeffaf ortama olan nispeti gibidir. Çünkü ışığın şeffaf ortamı mükemmelleştirmesi gibi, faal akıl da heyûlânî akli mükemmelleştirir.” Ve ikinci alternatifle ilgili ise şöyle yazar: “...aynen ışığın bil kuvve renkleri bil fiil hale getirmesi gibi..., faal akıl da bil kuvve (akledilebilir) suretleri, bil fiil makuller haline dönüştürür.”³⁰

İbn Rüşd insan aklının maddî dünyayı nasıl bildiğini açıkladıktan sonra, manevî akılları özellikle de faal akli bilip bilemeyeceğini araştırır. Aristo bu soruyu sormuş fakat asla cevaplamamıştır. Bu eksiklik şarihleri çok farklı açıklamalara yöneltmiştir. İbn Rüşd insanların yalnızca semavî akılları bilebilmeye muktedir olduğunu değil ayrıca onların bilgisinin bütün bilgi türlerinin en değerlisi olduğunu iddia eder. İbn Rüşd “eğer heyûlânî akıl maddî suretleri biliyorsa gayri maddî suretleri bilmesi daha uygundur” der.³¹ Bununla beraber insanlar bu bilgiye başlangıçta sahip değillerdir, aksine nazârî akılları geliştikçe kademe kademe elde ederler. Nazârî akıl faal akli bildiğinde, onunla ittisal ettiği ve müstefad/kazanılmış akıl (‘aklül müstefad, intellectus adeptus, ha-sekhel ha-niqneh) diye isimlendirildiği söylenmektedir. Müstefad akıl nihai yetkinliğine ulaştığında “insan”, Themistius’un söylediği gibi³², “bir bakıma Allah’a benzemektedir ve o her şeyi bilmektedir.” Bu bilgi bir tür sezgiye benzemektedir, ve teorik bilimlerden ortaya çıkmış olmasına rağmen onları aşmaktadır.

İbn Rüşd’ün müstefad akıl tanımı insanın ölümsüzlüğü ne ait soruyu ortaya çıkarmaktadır. Aristo’nun *De Anima*’sına yazdığı şerhlerde, öncelikle Aristo’nun fikirlerini yorumlamakla ilgilendiğinden çok az bir yardım sunmaktadır. Bir kişi onun şerhlerinde söylediklerinden çıkarımlarda bulunacak olsaydı, öyle gözüküyor ki insanlar için var olan ölümsüzlük bireysel değil de topludur. Bir dizi yorumcu, aksine, *Tebafütüt-Tebafüt*’teki ve onun kelâmî risalelerindeki

³⁰ İbn Rüşd, *Büyük Şerh*, III, com. 19, sf. 410-411

³¹ İbn Rüşd, *Büyük Şerh*, III, com. 19, sf. 410

³² İbn Rüşd, *Büyük Şerh*, III, com. 36, sf. 501

açıklamalarına dayanarak İbn Rüşd'ün bireysel ölümsüzlüğü kabul ettiği sonucuna vardılar.³³

³³ Bkz, mesela, S. Gomez Nogales, "La immortalidad del alma a la luz de la noetica de Averroes," *Pensamiento* 15 (1959): 155-178 ve B. Zedler, "Averroes and Immortality," *The New Scholasticism* 28 (1954): 436-453