



## İbn Rüşd Düşüncesinde İdrak

*Perception in the Thought of Ibn Rushd (Averroes)*

**Sadi YILMAZ**

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi  
Anabilim Dalı

Asst. Prof., Bingöl University, Department of Philosophy and Religious Sciences, Division of  
Islamic Philosophy

e-posta: [sadiyilmaz@bingol.edu.tr](mailto:sadiyilmaz@bingol.edu.tr)

Orcid: 0000-0002-7276-6393

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü** / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi** / Date Received: 10.08.2025

**Kabul Tarihi** / Date Accepted: 16.02.2026

**Yayın Tarihi** / Date Published: 28.06.2026

**Atıf / Citation:** Yılmaz, Sadi. "İbn Rüşd Düşüncesinde İdrak". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Haziran 2026), 31-57. DOI: 10.34085/buifd.1762017

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.  
**Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web:  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd>

**Öz**

Aristoteles'in eserlerini özüne sadık bir şekilde şerh eden İbn Rüşd, felsefe tarihinde önemli bir role sahiptir ve felsefi düşüncelerinde Aristoteles takipçisidir. Bu çalışmanın amacı İbn Rüşd'ün idrak meselesi hakkındaki görüşlerini ortaya koymaktır. İbn Rüşd'ün idrak meselesi hakkındaki görüşlerini incelemeyi amaçlamamızın gerekçesi, idrak kavramının İbn Rüşd'ün nefis, bilgi, insanın yetkinleşmesi gibi birçok konuda önemli bir yere sahip olmasıdır. Çalışma yöntemi olarak İbn Rüşd'ün idrak konusundaki görüşleriyle doğrudan ilgili olan meseleleri incelemeyi seçerek tarihsel metin analizi yöntemini benimsedik. Ayrıca İbn Rüşd'ün görüşlerinin gerektiği ölçüde Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşleriyle ilişkisine ve mukayesesine yer verdik. İdrak tanımı itibarıyla Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İbn Rüşd'ün de Aristoteles'in soyutlama/tecrîd kavramını temel alarak idrak düşüncesini açıkladığı çalışmamızın temel bulgusudur. İbn Rüşd'ün idrak meselesine ilişkin görüşleri üzerine bütüncül bir çalışmanın yapılmamış olması bakımından çalışmamız onun felsefi görüşlerine ilişkin literatüre özgün ve mütevazı bir katkı olacaktır. İbn Rüşd, farklı eserlerinde idrak meselesi hakkında görüşlerini ortaya koyar. Filozofun idrak düşüncesini bütüncül bir şekilde ortaya koymak için onun idrakin tanımı, idrakin öznesi, idrakin nesnesi, idrak sürecinde özne-nesne ilişkisi, duyuşal, tahayyülî ve aklî olmak üzere idrak türleri, heyûlânî akıl ve faal akıl hakkındaki görüşlerini ortaya koyduk. İbn Rüşd, idrak sürecinde nefsin birçok yetisinin rolü olduğunu ve yetilerin aracı konumunda olduğunu savunur. Filozofa göre idrakin gerçek öznesi nefistir. İdrakin konusu ise tikel ve tümel suretlerdir. O suretler sayesinde idrak bilkuvve durumdan bir fiil durumuna geçer. Suretler, nefsin yetilerini harekete geçirerek idrakin gerçekleşmesini aktif hale getirirler. İbn Rüşd'e göre idrak türlerinin alt derecesi duyuşal idraktır, üst derecesi aklî idraktır ve bu iki idrak arasında orta derecede tahayyülî idrak yer alır. İdrak türleri arasında soyutlama bakımından farklılık vardır. Duyuşal ve tahayyülî idrakte soyutlama sınırlı şekilde gerçekleşirken, aklî idrakte soyutlama maddenin bütün ilintilerinden arındırılmış bir şekilde gerçekleşir. İbn Rüşd, sudûr teorisini reddettiği için aklî idrakte faal aklın rolü konusunda farklı bir düşünceye sahiptir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, İbn Rüşd, İdrak, Akıl, Tahayyül, Duyular.

**Abstract**

Ibn Rushd, who faithfully commented on Aristotle's works, plays an important role in the history of philosophy and is a follower of Aristotle in his philosophical thought. The aim of this study is to present Ibn Rushd's views on the issue of perception. The reason we aim to examine Ibn Rushd's views on perception is that the concept of perception holds an important place in many areas of Ibn Rushd's thought, such as the soul, knowledge, and human perfection. As a research method, we adopted the historical text analysis method, choosing to examine issues directly related to Ibn Rushd's views on perception. Furthermore, we have included, to the extent necessary, the relationship and comparison of Ibn Rushd's views with those of Aristotle, al-Farabi, and Ibn Sina. The fundamental finding of our study is that, in terms of his definition of perception, Ibn Rushd, like al-Farabi and Ibn Sina, explains his concept of perception by basing it on Aristotle's concept of abstraction/abstraction. Given the lack of a comprehensive study on Ibn Rushd's views on perception, our work will be an original and modest contribution to the literature on his philosophical views. Ibn Rushd presents his views on the issue of perception in his various works. To comprehensively present the philosopher's thought on perception, we have outlined his definition of perception, its subject and object, the subject-object relationship in the perception process, the types of perception (sensory, imaginative, and intellectual), and his views on the material intellect and the active intellect. Ibn Rushd argues that many faculties of the soul play a role in the perception process, and that these faculties are merely intermediaries. According to the philosopher, the true subject of perception is the soul itself. The subject of perception is particular and universal forms. Through these forms, perception moves from a potential state to an actual state. Forms activate the faculties of the soul, thus making the realization of perception active. According to Ibn Rushd, the lowest degree of perception is sensory perception, the highest degree is intellectual perception, and between these two lies the middle degree of imaginative perception. There is a difference between the types of perception in terms of abstraction. While abstraction occurs in a limited way in sensory and imaginative perception, in intellectual perception abstraction occurs in a way that is completely free from all material connections. Since Ibn Rushd rejected the emanation theory, he has a different idea about the role of the active intellect in intellectual perception.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Ibn Rushd, Perception, Reason, Imagination, Senses.

## Giriş

Yaygın oryantalist yaklaşıma göre Gazâlî'nin yıkıcı felsefe karşıtlığı ile İslam dünyasında büyük zarar gören felsefi gelenek İbn Rüşd'ün ölümü ile son bulduğu iddia edilir.<sup>1</sup> Filozof yaratma, sudûr nazariyesi ve akıl teorisi gibi birçok konuda Yeni-Eflatunculuk etkisinde olan Fârâbî ve İbn Sînâ'dan farklı düşünceler ortaya koyar.<sup>2</sup> İbn Rüşd'ün Aristoteles takipçisi tutumuyla onun eserlerine yazdığı şerhlerde felsefi görüşlerini ortaya koyduğu söylenebilir.<sup>3</sup> Yazdığı şerhlerle Aristoteles'in eserlerinin doğru anlaşılmasını sağlamakla birlikte, kendi felsefi düşüncelerine de yer verir. İbn Rüşd'ün felsefi düşünceleri üzerine batıda farklı dillerde birçok akademik çalışma yapılmış, ancak bu konuda yapılan Türkçe çalışmalar sınırlıdır. Bu çalışmalar arasında Hüseyin Sarioğlu'nun *İbn Rüşd Felsefesi*, Atilla Arkan'ın *İbn Rüşd Psikolojisi* ve Hatice Göktaş'ın *İbn Rüşd'ün Bilgi Teorisi* gibi başlıca çalışmalarında İbn Rüşd'ün idrak meselesine ilişkin görüşlerine farklı yönlerden yer verilmektedir. Ancak söz konusu çalışmaların odak noktasını İbn Rüşd'ün idrake ilişkin düşünceleri oluşturmadığı için idrak meselesinin bütün yönleriyle ele alınmadığı söylenebilir. Bunların dışındaki başka çalışmalarda ise filozofun idrake ilişkin görüşlerine sınırlı şekilde değinilmiştir. Bu tespitten hareketle bu konuyu seçtik. Bu çalışmanın amacı İbn Rüşd'ün idrak meselesine ilişkin

<sup>1</sup> Henry Corbin, Batı'da bu yaklaşımın hâkim olduğunu belirterek, batılı araştırmacıların söz konusu yaklaşımının doğru olmadığına işaret eder. Corbin, İbn Rüşd sonrası İslam felsefesinin önemli temsilcileri olan Nasîrüddin Tûsî, Mîr Damâd, Molla Sadrâ ve Hâdi Sebzevarî gibi düşünürlerle atıfta bulunarak batılı araştırmacıların konuyla ilgili perspektif eksikliğinden kaynaklanan hatalarını vurgular. Bk. Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Hüseyin Hatemî, (İstanbul: İletişim Yayınları 2013), 1:416. Fazlurrahman ise İslam dünyasında felsefenin zayıf kalmasını tek başına Gazalî'nin felsefe karşıtı tutumuna indirgemek yerine daha farklı bir yaklaşım ortaya koyar. Ona göre Sünniliğin, Mutezili öğretiyeye karşı çıkışı ile başlayıp devam eden akıl ihmali ve karşıtlığının etkisi ile İslam'da felsefe hiçbir zaman felsefi bir akım ve gelenek şeklini almamıştır. Fazlurrahman'a göre bu konuda çarpıcı olan şey gerçek felsefenin kendisini bir düşünce okulu doğrultusunda ifade edebildiğidir. Bk. Fazlurrahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, Çev. Ömer Ali Yıldırım-Mehmet Ata Az, (İstanbul: Otto Yayınları, 2015), 67.

<sup>2</sup> Bu konuda Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerinin şekillenmesinde yanlılıkla Aristoteles'e nisbet edilen ancak gerçekte ise Plotinus'un *Enneades* isimli kitabının 4.-5.-6. bölümlerinin özetinin bazı eklemelerle birlikte değiştirilmiş şekliyle ibaret olan *Esulucya/Theologia* isimli eserin büyük bir etkisi olmuştur. Bk. Mahmut Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 1983), 288; Burhan Köroğlu, *İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 121; Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 179; Hatice Göktaş, *İbn Rüşd'ün Bilgi Teorisi*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 152-182; İbn Rüşd'ün sudûr nazariyesini reddi konusunda bakınız: İbn Rüşd, *Tefsir Ma Ba'd at-Tabî'at*, thk. Maurice Bouyges, (Beirut: Imprimerie Catholique, 1938), 1652.

<sup>3</sup> İbn Rüşd'ün Aristoteles'in eserlerine yazdığı şerhler 38 tane olup bunlardan sadece 28 tanesinin Arapça orijinali günümüze ulaşmıştır. Bk. Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkisi*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 380, Filozofun şerhlerinin sınıflandırması konusu için bk. Macid Fahri, *İbn Rüşd Feylesûfu Kurtuba*, (Beirut: Matbaatu el-Kâsûlîkiyye, 1960), 12-15.

düşüncelerini duyudan akla yayılan bütüncül bir süreç olarak ortaya koymaktır.<sup>4</sup> İbn Rüşd, nefis ve bilgi teorisine dair görüşlerini ortaya koyduğu *Şerhu'l-Kebîr li Kitabi'n-Nefs li Aristo, Telhîsu Kitabi'n-Nefs, Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs* ve *Hel yettesilu bil-'Akli'l-Heyûlanî el-'Aklu'l-Faal ve Hüve Mültebis Bi'l-Cism, Tehâfütü't-Tehâfüt* gibi başlıca eserlerinde, idrake ilişkin düşüncelerini ortaya koyar. Onun ilgili eserlerini temel alarak onun idrak meselesine ilişkin görüşlerini ortaya koyacağız. İbn Rüşd'ün idrak konusundaki görüşlerini bütüncül bir şekilde ortaya koymak için çalışmamızı sırasıyla onun idrakin tanımı, idrakin öznesi, idrakin nesnesi, idrak sürecinde özne-nesne ilişkisi, idrak türleri ve idrak sürecinde faal aklın rolü gibi alt başlıklara sınırlı tuttuk.

### 1. İdrakin Tanımı:

İbn Rüşd idrak konusuna ilişkin görüşlerini ortaya koyduğu eserlerinde doğrudan bir idrak tanımı ortaya koymaz. Ancak onun idrake ilişkin görüşlerini ortaya koyduğu bağlamda Aristoteles ve onun takipçileri Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ortaya koydukları gibi soyutlama/tecrîd kavramını merkeze olarak bir idrak düşüncesini benimsediği söylenebilir. İbn Rüşd'e göre idrakin öznesi olan nefis, sahip olduğu idrak yetileri aracılığıyla idrake konu olan suretleri veya anlamları nesnesinden soyutlayarak (tecrîd ederek) idraki gerçekleştirir. İdrakin gerçekleşme sürecinde aracı konumunda olan nefsin idrak yetileri duyusalların anlamlarını heyûlâdan soyutlayarak (tecrîd ederek) idrak meydana gelir. Yani rengin anlamının heyûlâdan soyutlanmasıyla idrakin gerçekleştiğini vurgulayan İbn Rüşd, dokunma, tatma, işitme ve koklama yetilerinin idraklerinde de duyu nesnelerinin anlamlarının heyûlâdan soyutlanmasıyla idrakin gerçekleştiğine dikkat çeker.<sup>5</sup> Bu düşünceleriyle filozof idrakin ruhânî olduğunun ortaya çıktığını vurgular. Nefsin ruhânî olarak idrak ettiği anlamların duyusallar/tikeller ve makûller/tümeller olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtir. Bu iki tür anlamın nefis tarafından idrak edilmesinin ruhânî yönlerden bir yön veya iki yönden olma ihtimallerine değinen filozofa göre tikel anlamların ve tümel anlamların bir yönden idrak edilmesi söz konusu olması durumunda tikel anlamların ve tümel anlamların bir olması

<sup>4</sup> İslam felsefesinde idrak meselesine ilişkin yapılan başlıca çalışmalar için bakınız: Muhammed Osman Necâfî, *el-idrâku'l-Hissî 'inde İbn Sînâ*, (Beyrut: Dâru'ş-şurûk: 1948), Muhammed Tâkî, Fe'âli, *İdrâk ez Didgâh-ı İbn Sînâ*, (Kum: Merkez-i Mutâlâ'ât-ı Tahkîkât-ı İslâmî, 1376), Houran Akbarzadeh, *Tahlîl-i İntikâde İdrak-ı İnsanî Der Hikmet-i Müteâliye*, Tahran: Daneşgâh-i Tarbiyate Modares, Doktora Tezi, 1387), İsmail Yakıt, "Sadreddin Konevi'nin Düşüncesinde İdrak ve Hakikat Bilgisi", *Felsefe Arkivi Dergisi*, 28 (1991), 193-205; Sedat Baran, "İbn Sînâ'da İdrak Mertebeleri ve İkinci Felsefî Ma'kûller", *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 6/1, (2020), 291-312, Sadi Yılmaz, *Molla Sadrâ Felsefesinde İdrak*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), Sami Turan Erel, *Kâdî Abdülcebâr'da İdrak Teorisi*, (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), Veysi Abdülaziz, *Sühreverdî'de Nefs ve idrak*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2023).

<sup>5</sup> İbn Rüşd, "Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs", *Aristoteles Fi'n-Nefs*, mlf. Abdurrahman Bedevî, (Beyrut 1980), 202.

gerekecektir. Böyle olması ise İbn Rüşd'e göre imkânsızdır. Tikel ve tümel anlamların farklı yönden idrak edilmesi gerektiği görüşünde olan filozof, maddenin ortaklığının asla söz konusu olmadığı bir şekilde nefsin tümel anlamları idrakinin gerçekleştiğini ve bu durumdan dolayı da tümel anlamların idrakinin gerçekleşmesinde aracıya ihtiyaç olmadığını ortaya koyar. Nefsin tikel anlamların idrakinin gerçekleştirilmesinde ise uygun araçların varlığı söz konusudur. Bu bilgilerden hareketle İbn Rüşd tikel anlamların idrakinde araçlardaki suretin varlığının ruhânî ve cismânî arasında orta bir türde olduğu sonucuna varır. Bundan dolayı da nefsin dışındaki suretin varlığının salt cismânî olduğunu, suretin nefisteki varlığının ise salt ruhânî olduğunu ve suretin aracıdaki varlığının ise (cismânî ve ruhânî arasında) orta/ara bir varlık olduğu görüşündedir.<sup>6</sup>

İbn Rüşd duyuşsal idrak sürecinde gerçekleşen soyutlamayı/tecrîdi heyûlâdan suretlerin soyutlanma mertebelerinin ilki olarak kabul ederek duyu yetisinin duyuşsal nesnelere anlamlarıyla yetkinleşme özelliğine sahip olduğunu açıklar. Heyûlâdan suretlerin soyutlanma mertebelerinin ikincisi ise tahayyülî idrak sürecinde gerçekleşir. Duyu ve tahayyülün her ne kadar heyûlânî bir şekilde kabul etmeseler de heyûlâda bulunan anlamları idrak ettiklerini açıklayan İbn Rüşd'ün tahayyülî idraki duyuşsal idrakten daha fazla soyutlamanın olduğu bir düzey olarak kabul ettiği söylenebilir. Filozofa göre mahiyetlerin ve tümel anlamların idraki olan aklî idrak mertebesi ise soyutlama bakımından duyuşsal ve tahayyülî idrak mertebelerinin en üstünüdür. Çünkü aklî idrak mertebesinde idrak edilen anlamlar veya suretler heyûlâdan tamamen soyutlanmış durumdadır.<sup>7</sup>

## 2. İdrakin Unsurları

İbn Rüşd'ün idrak düşüncesine göre idrakin gerçekleşmesi için bazı unsurların olması gerekir. Bu unsurların idrak eden özne, idrak edilen nesne ve özne-nesne arasındaki ilişkiden oluştuğu söylenebilir. Sırasıyla bu unsurlar hakkında İbn Rüşd'ün görüşlerine yer vererek onun idrak düşüncesini ortaya koymak uygun olacaktır.

### 2.1. İdrakin Öznesi/Nefis

İbn Rüşd'ün idrakin öznesi olarak nefsi kabul ettiği açıktır. Filozofun bu düşüncesinin onun nefis tanımıyla sıkı bir ilişkisi olduğu söylenebilir. İbn Rüşd nefsi "*tabîi organik cisimin ilk yetkinliği*" olarak tanımlayarak nefsin cevher oluşunu ortaya koymasını bakımından bundan daha açıklayıcı ve daha kapsamlı bir tanımın olamayacağını savunur.<sup>8</sup> Onun nefsi bu şekilde

<sup>6</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabî'l-Hâss ve'l-Mahsûs*, 2022-203.

<sup>7</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabî'n-Nefis*, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, (Kâhire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, 1950), 24, 67, 68.

<sup>8</sup> İbn Rüşd, *Şerhu'l-Kebîr li Kitabî'n-Nefs li Aristo*, çev. İbrahim Garbî, (Tunus: Beytü'l-Hikme, Kartaca, 1997), 96; İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabî'n-Nefis*, 12; İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabî'n-Nefs*, thk. Alfred L. Ivry, (Kahire: el-Meclisu'l- a'lâ li's-Sekafe, 1994), 95-96.

tanımlaması Aristoteles ve İslam düşüncesindeki takipçilerinin nefis tanımını benimsediği şeklinde değerlendirilebilir. Platon'dan itibaren birçok filozof tarafından benimsenen nefsin bitkisel, hayvanî ve insanî olmak üzere üçlü tasnifine İbn Rüşd yer vermeden doğrudan nefsin yetilerini incelemeyi tercih eder.<sup>9</sup> İbn Rüşd *Telhîsu Kitabi'l-Hâs ve'l-Mahsûs* adlı eserinde canlının sahip olduğu yetileri (I) bir nefse sahip olmasından ötürü duyu ve hareket gibi bedene ait yetiler ve (II) bir bedende var olmasından ötürü sağlık-hastalık, gençlik-yaşlılık, uyku-uyanıklık, ölüm-hayat, ömrün uzunluğu ve kısalığı gibi nefse nisbet edilen yetiler olmak üzere ikiye ayırır.<sup>10</sup> Farklı eserlerinde nefsin yetilerini inceleyen İbn Rüşd'e göre nefis beslenme, büyüme, üreme, beş duyu, ortak duyu, tahayyül, müfekkire, hafıza, istek ve akıl yetilerine sahiptir. Nefsin bu yetilerden bir kısmına sahip olması zorunluluk bakımından iken, diğer bir kısmına sahip olması ise daha iyi olması yönündendir.<sup>11</sup> Bu yetilerden her birisinin özgün bir işlevi vardır. Ancak İbn Rüşd'e göre idrakin gerçekleşmesinde bu yetilerin hepsinin işlevi söz konusu değildir. İdrakin gerçekleşmesinde etkin işlevi olan yetiler beş duyu, ortak duyu, tahayyül ve akıl yetileridir.<sup>12</sup> Filozofun idrak türlerini duysal, tahayyülî ve aklî olmak üzere üçe ayırmasının onun nefsin sahip olduğu yetilerin idrak sürecindeki işlevlerine ilişkin düşüncelerinin etkisiyle şekillendiği açıktır. Bu yetilerin her birisinin idrakinin gerçekleşmesi için farklı şartların yerine gelmesi gerekir. İdrak türleri başlığı altında söz konusu şartlara ayrıntılı bir şekilde yer verilecektir. Ancak İbn Rüşd'e göre bu yetilerin her birisi idrakin öznesi konumunda değildir. Aksine idrakin gerçek öznesi nefistir, idrakte işlevi olan yetilerin her birisi ise nefis için aracı konumundadır. İdrak sürecinde duyular, tahayyül ve akıl yetileri işlevlerini yerine getirerek idrakin nefiste gerçekleşmesine aracı olurlar. Yetilerin idrak sürecindeki aracı konumlarını idrak türleri başlığı altında ayrıntılı bir şekilde ele aldık.

## 2.2. İdrakin Nesnesi/Suret/Anlam

İbn Rüşd'e göre idrakin nesnesinin suretler olduğu söylenebilir. Filozof, suretleri heyûlânî suretler ve makûl suretler olmak üzere ikiye ayırır. Heyûlânî suretlerin mertebelere sahip olduğunu belirten filozof, yetilerin ve istidatların da heyûlânî suretlerin tertibi aracılığıyla bir tertibe sahip oldukları düşüncesindedir. Heyûlânî suretlerin türlerinin (I) ilki, kendileri için ilk maddenin mevzu olduğu basitlerin suretleri olup onlar da ağırlık ve hafifliktir. (II) Bundan sonra parçaları birbirine benzeyen cisimlerin suretleri gelir. (III) Sonra sırasıyla besleyici nefis, (IV) duyumsayan nefis ve (V) sonra mütehayyile gelir. Filozofa göre

<sup>9</sup> Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 81-83.

<sup>10</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Hâs ve'l-Mahsûs*, 191; Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, (İstanbul: İz Yayınları, 2006), 95.

<sup>11</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Hâs ve'l-Mahsûs*, 192-193; İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, 61-138; İbn Rüşd, *Şerhu'l-Kebîr li Kitabi'n-Nefs li Aristo*, 104-105; Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 95-96.

<sup>12</sup> Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 115-126.

bu suretlerden her biri düşünül­düğü zaman mutlak olarak heyûlânî olmaları yönünden kendisinde ortak oldukları ve onları kapsayan şeyler tespit edilebilir. Heyûlânî olmaları yönünden onlardan her birine veya birden fazlasına özel olan şeyler bulunur.<sup>13</sup>

Heyûlânın yaş-kuru ve sıcak-soğuk gibi mütekâbil iki suretten birinden yoksun olmamasının basit suretlere özel olan şeylerden olduğuna değinen İbn Rüşd, basit suretlerin kendisinde ortak oldukları şeylerin de olduğunu belirtir. Filozof, cüzleri birbirine benzeyen suretlerin konumlarının bölünmesi ile onların bölünmesinin söz konusu olduğu düşüncesindedir. Onların mevzularında meydana gelmelerinin/husulünün ise hakikî bir değişim olduğunu açıklayan filozofa göre onların birbirinden farklılığı, varlıklarının kendisinden dolayı olsa da bu iki anlamda besleyici suret onlarla (cüzleri birbirine benzeyen suretler) ortaktır. Besleyici nefsin mizacî surete yakın olmasından dolayı besleyici nefsin mizaç olduğunun sanıldığına dikkat çeken İbn Rüşd, heyûlânın bölünmesi ile bölünmenin duyusal surete özel olmasının, mizacî suretlerin kendisi aracılığı ile bölünmesi anlamında olduğunu vurgular. Bu durumdan dolayı birbirine zıt olan iki şeyin heyûlâda kabul edilmesinin mümkün olduğunu, büyük ve küçüğün aynı hal üzere olduğunu açıklayan filozofa göre cismânî bir alet kullanması konusunda besleyici nefisle ortak iken, tahayyül eden nefis fiillerinde cismânî aletler kullanmaya ihtiyaç duymaz.<sup>14</sup>

İbn Rüşd'e göre mutlak olarak heyûlânî olması yönünden heyûlânî suretler farklılıkları ve mertebeleri olmak üzere iki şeyi kapsar. Onlardan birisi onların varlığının bizzat değişime tabi olmasıdır. Böyle olması mizacî ve nefsanî suretlerdeki durum gibi ya yakındır ya da uzaktır. İkincisi ise mevzunun çok olmasıyla heyûlânî suretlerin bizzat çok sayıda olması ve mevzusunun çoğalması ile çok sayıda olmasıdır. Filozof, bu iki nitelikten dolayı heyûlanî suretler için hudûsün anlamının doğru olduğunu vurgulayarak, aksi durumda oluşun asla gerçekleşmeyeceğine dikkat çeker.<sup>15</sup> İbn Rüşd'e göre, heyûlânî olmaları bakımından heyûlânî suretler için bazen üçüncü bir husus da söz konusu olabilir. Söz konusu şey heyûlanî suretlerin suret konumunda olan bir şeyden ve madde konumunda olan bir şeyden mürekkep olmasıdır. Heyûlânî suretlerin dördüncü bir hususu kapsadığına değinen filozofa göre söz konusu husus makûl şeyin heyûlânî surette mevcut olmamasıdır. Heyûlânî suretler için var olan bütün bu zâtî yük­lemlerin/mahmullerin genel yönden ve özel yönden olduğuna dikkat çeker.<sup>16</sup>

Duyusal var olanların suretlerinin varlık bakımından farklı mertebelere sahip olduğunu düşünen İbn Rüşd'e göre bu mertebelerin en aşağısı o suretlerin maddedeki

<sup>13</sup> İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'n-Nefs*, 73.

<sup>14</sup> İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'n-Nefs*, 74.

<sup>15</sup> İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'n-Nefs*, 74.

<sup>16</sup> İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'n-Nefs*, 74-75.

varlığıdır. Ondan sonra insanî akıldaki varlıkları gelir. O suretlerin insanî akıldaki varlık mertebeleri, maddedeki varlık mertebesinden daha üstündür. İnsanî akıldaki varlık mertebelerinden sonra ise ayırık akıllardaki varlık mertebeleri gelir. Onların ayırık akıllardaki varlık mertebeleri, insanî akıldaki varlık mertebelerinden daha üstündür. Filozofa göre ayırık akılların sahip oldukları üstünlüklerin farklı olmasından ötürü de o suretlerin ayırık akıllardaki varlıklarında da mertebeleri vardır.<sup>17</sup>

İbn Rüşd, heyûlânî suretlerden sonra makûl suretleri ele alır. Makûl suretleri düşündüğümüzde onlara özel olan çok şeyin olduğunu gördüğümüzü, söz konusu şeyler sayesinde diğer nefsanî suretlerden varlık bakımından makûl suretlerin farklılığının büyük bir şekilde ortaya çıktığını açıklar. Bu şeylerden dolayı makûl suretlerin daima bilfiil mevcut olduklarının sanıldığına dikkat çeken filozof, makûl suretlerin oluşmuş/mütekevvîn olmadıklarını, çünkü oluşmuş olan her şeyin heyûlâya sahip olmasından dolayı bozulmasının söz konusu olduğunu vurgular. Ancak makûl suretlere özel olan bu hallerin şu iki şey olmaksızın makûl suretlerin heyûlânî olmadıklarının açıklanmasında yeterli olmadığı açık olduğunu vurgulayan İbn Rüşd'e göre o şeylerden ilki heyûlânî olması bakımından heyûlânî suretlere özel olan şeylerin hepsinin makûl suretlerden soyutlanıp çıkarılmasıdır. İkincisi ayırık şeylere özel olan şeylerden makûl suretlere özel olan şeylerden bazısına dayanmasıdır.<sup>18</sup> İnsanın sahip olduğu makûl suretlerin varlığı konusundan, makûl suretlerin insanda bulunan sair nefsanî suretlerin varlığından farklı bir tür üzere olduğunu ortaya çıktığını açıklayan İbn Rüşd, bu suretlerin işaret edilen mevzularındaki varlığının, makûl olan varlıklarından başka olduğunu belirtir. Böyle olmasının ise onun makûl olması bakımından bir olmasından, heyûlâda bulunması ve şahsi olması bakımından çok olmasından dolayı olduğunu vurgular.<sup>19</sup>

Heyûlânî ve makûl suretler arasındaki fark bağlamında İbn Rüşd makûl suretlerin idrakinin sınırsız olmasının onların sair nefsanî suretlerden farklı olduğu hususlardan biri olduğunu açıklar. Akıl dışındaki yetilerin idraki ise sınırlıdır. Filozof, akıl dışındaki yetilerin idraklerinin sınırlı olmasından dolayı makûl suretlerin heyûlânî olmaktan başka olduğunu sanıldığına dikkat çeker. Ancak o, makûl suretlerin bütünüyle ayırık olduklarına ilişkin bunun yeterli olmadığı görüşündedir. Çünkü hüküm ve tasdik birbirinden farklı fiiller oluşundan ötürü akıl yetisi için tasavvur hüküm ve tasdikten başkadır. Böyle olması ise aklın tasavvurunun ancak heyûlâdan suretlerin soyutlanması olmasıdır. Filozofa göre, suretler heyûlâdan soyutlandığında, onlardaki şahsî çokluk ortadan kalkar. Heyûlânî şahsî çokluğun

<sup>17</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, thk. Muhammed el-'Arîbî, (Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Lübânî), 131; İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. M. Hilmi Özev, (İstanbul: BS Yayınları, 2011), 200.

<sup>18</sup> İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'n-Nefis*, 75.

<sup>19</sup> İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'n-Nefis*, 75.

ortadan kalkmasından dolayı suretlerden çokluğun bütünüyle ortadan kalkması gerekmez. Bir yönüyle çokluğun varlığının devam etmesinin mümkün olduğuna dikkat çeken İbn Rüşd, ancak bunun sınırlı çokluktan suretlerin soyutlanması ve sınırsız çokluk üzere bir hüküm verilmesi yönünden olması gerektiğini açıklar.<sup>20</sup>

İbn Rüşd'e göre suretlerle birlikte anlamlar da idrakin nesnesidir. İdrake konu olan anlamlar tümel ve tikel anlamlar olmak üzere iki sınıf olup bunlar arasındaki fark son derece açıktır. Çünkü tümel, heyûlâdan soyut olarak genel anlamın idrak edilmesidir. Tikel ise heyûlâdaki anlamın idrak edilmesidir. Filozof tümel ve tikel arasındaki farkı bu şekilde açıkladıktan sonra bu iki anlamı idrak eden yetilerin de zorunlu olarak birbirinden farklı olduğuna dikkat çeker. Duyu ve tahayyülün anlamları heyulânî bir şekilde kabul etmeseler de heyulâda bulunan anlamları idrak ettikleri görüşünde olan İbn Rüşd, bu durumdan dolayı bizim duyumsadığımız halde şekil ve büyüklükten soyut olarak rengi tahayyül edemediğimize dikkat çeker.<sup>21</sup>

Bizim duyusalları heyulâdan soyut olarak tahayyül edemediğimizi, ancak duyusalları kendileriyle teşehhüs ettikleri yön olan heyulâda bulunmaları bakımından idrak ettiğimizi açıklayan İbn Rüşd, tümel anlamların ve mahiyetlerin idrakinin ise bunun aksine olduğuna dikkat çekerek bizim tümel anlamı heyulâdan soyutladığımızı vurgular.<sup>22</sup> Nokta ve çizgi gibi heyulâdan uzak olan şeylerde bu durum daha belirgindir. Filozof, bu bilgilerden hareket ederek heyulâdan soyut olan anlamı idrak etme özelliğine sahip olan yetinin, zorunlu olarak duyu ve tahayyülden farklı bir yeti olduğuna dikkat çeker. Söz konusu yetinin fiili, sadece heyulâdan soyut olarak anlamı idrak etmek değil, (I) anlamlardan bir kısmını bir kısmıyla terkip etmek ve (II) anlamların bir kısmıyla bir kısmına ilişkin hüküm vermektir. İbn Rüşd'e göre böyle olması ise terkinin zorunlu olarak basitleri idrak edenin fiili olmasından dolayıdır. Bu yetinin fiillerinden (I) ilkinin tasavvur ve (II) ikincisinin tasdik olarak isimlendirildiğini açıklayan filozof, idrak edilen anlamların taksiminden dolayı bu taksim ile nefsin yetilerinin taksim edilmesinin zorunlu olarak gerçekleştiğinin aşikâr olduğu görüşündedir. Bu yetiler dışında canlı için yararlı olan başka bir yetinin var olması mümkün değildir. Bunun mümkün olmaması ise hayvanın selametinin ancak duyusallardan harekete geçmesinden veya duyusallara doğru hareket etmesinden dolayıdır.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'n-Nefis*, 76.

<sup>21</sup> İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'n-Nefis*, 67.

<sup>22</sup> İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'n-Nefs*, 67; İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs*, 202; Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 113; Hatice Göktaş, *İbn Rüşd'ün Bilgi Teorisi*, 31-32.

<sup>23</sup> İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'n-Nefis*, 67-68.

Duyusalların ya hazırda bulunduğunu ya da gâip olduklarını belirten İbn Rüşd, buna ilişkin zorunlu olarak canlı için sadece duyu ve tahayyül yetilerinin yaratıldığını açıklar. Çünkü (hazır bulunmak veya gâip olmak olmak) üzere bu iki anlamdan başka canlının idrak etmek için kendisine ihtiyaç duyacağı başka bir yön duyusalda bulunmaz. Bundan dolayı duyu ve tahayyül yetilerinden başka duyusal anlamı idrak eden veya o iki yetiye hizmet eden başka bir yeti var olmadı. Ancak insan gibi bir canlıda sadece duyu ve tahayyül yetilerinin var olmasını mümkün görmeyen İbn Rüşd'e göre kendisi aracılığıyla heyulâdan soyut olan anlamları idrak ettiği, anlamlar arasında terkip oluşturduğu ve anlamlardan çıkarımda bulunduğu bir yetinin insan için var olması gereklidir. Böylece insanın varlığı için yararlı olan birçok zanaatı/mesleği gerçekleştirebilir. Söz konusu zanaatların bir kısmı zorunluluk yönüyledir, bir kısmı ise üstünlük yönüyledir. Allah'ın bunun için insanda yarattığı yeti, akıl yetisidir.<sup>24</sup>

### 2.3. İdrak Sürecinde Özne-Nesne İlişkisi

İbn Rüşd'e göre idrakin gerçekleşmesi için idrakin öznesi ve idrakin nesnesi arasında bir ilişkinin olması gerekir. Çünkü idrak için vazgeçilmez olan soyutlama/tecrîd gerçekleştiği takdirde idrak gerçekleşebilir. Soyutlama da özne-nesne ilişkisi olmadan gerçekleşmez. Bu çerçevede İbn Rüşd'e göre duyusal, tahayyülî ve akli idrak türlerinin hepsi için geçerli olan bilkuvve ve bilfiil durumları söz konusudur. Filozof idrakin bilkuvve ve bilfiil olmak üzere iki anlama geldiğini açıklar. Buna göre idrak sürecinde bilkuvve halde olan duyu gücünün kendiliğinden bilfiil hale gelmesi mümkün değildir. İdrak sürecinde duyusal nesnelere bir anlamda hareket ettirici rolü üstlenerek duyu yetisini bilkuvve halden bilfiil hale getirir. Duyusal nesnelere etkisiyle duyu yetisinin bilkuvve halden bilfiil hale gelmesi idrak sürecinin aktif şekilde harekete geçmeye başladığı şeklinde değerlendirilebilir. Bu bakımdan İbn Rüşd, idrakin harekete geçme ve etkilenme/infial olması gerektiğine vurgular.<sup>25</sup> Bu konuda anlaşıldığı üzere İbn Rüşd Aristoteles'i takip ederek duyunun fiil halini yetkinleşme olarak kabul eder.<sup>26</sup>

İbn Rüşd'ün tahayyülî idrakin gerçekleşme sürecini açıklamada onun benimsediği Aristoteles'in hareket hakkındaki düşüncelerinin etkisi olduğu söylenebilir. Bilindiği üzere Aristoteles'in hareket teorisinde kuvve-fiil ayrımı önemli bir yere sahiptir. İbn Rüşd de aynı düşüncüyü takip ederek tahayyülî idrakin kuvve halinden fiil haline yönelik bir tür hareket olduğu düşüncesindedir. Filozofa göre tahayyülî idrak sürecinde duyusal suretler hareket

<sup>24</sup> İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'n-Nefs*, 68.

<sup>25</sup> İbn Rüşd, *Şerhu'l-Kebîr li Kitabi'n-Nefs li Aristo*, 134-137; İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'n-Nefs*, 67-68; Eserin Türkçesi için bk. İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs-Psikolojisi Şerhi*, çev. Atilla Arkan, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 55-56.

<sup>26</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, (Bursa: Alfa Yayınları 2000), 94/417a.

ettirici özelliğine sahiptir. Zira duyuşal suretler tahayyül yetisinin kuvveden fiile geçmesini sağlayarak tahayyül idrakin gerçekleşmesini sağlar. Böylece tahayyül yetisinin yetkinlik kazanmasını sağlar.<sup>27</sup>

### 3. İdrak Türleri

İbn Rüşd'ün idrak düşüncesi belli yönleriyle selefleri olan Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın idrak düşünceleri ile benzerlik taşır. Ancak idrak türleri konusunda İbn Sînâ<sup>28</sup> duyuşal, tahayyülî, vehmî ve aklî olmak üzere idrak türlerini dört kısım olarak ele alırken, İbn Rüşd Fârâbî ile benzer düşüncüyü takip ederek vehmî idraki ayrı bir idrak türü olarak kabul etmez.<sup>29</sup> Bunun sonucu olarak da İbn Rüşd duyuşal, tahayyülî ve aklî olmak üzere idrak türlerini üç tür olarak ele alır. Onun idrak düşüncesinde duyuşal idrak, idrakin en alt derecesi kabul edilirken, tahayyülî idrak duyuşal idrakin üstünde bir dereceye sahiptir. Aklî idrak ise tahayyülî idrakin üstünde yer alan idrak derecesidir.

#### 3.1. Duyuşal İdrak:

İbn Rüşd'ün duyuşal idrak konusundaki düşünceleri beş duyu ve ortak duyu hakkında ortaya koyduğu görüşlerden oluşur. Filozof özellikle beş duyudan her birinin idraki hakkında oldukça ayrıntılı bilgiler ortaya koyar. Ancak çalışmamızın sınırlarını göz önünde bulundurarak İbn Rüşd'ün duyuşal idrake ilişkin görüşleri bağlamında onun beş duyunun ve ortak duyunun idraki konusundaki görüşlerini ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız. İbn Rüşd, duyuşal idrak konusunda görüşlerini ortaya koymadan önce kendisinden önceki filozofların konuyla ilgili görüşlerini özetleme yoluna gider.<sup>30</sup> Bu konudaki görüşlerin (1) ilkinde göre duyu nesnelere suretleri dışardan alınmamakta olup söz konusu suretler nefiste bilfiildir. Ancak hariçteki suretler ise nefiste bulunan suretler için uyarıcı ve hatırlatıcıdır. İbn Rüşd, bunun Platon'un ve arkadaşlarının görüşü olduğunu belirtir. (2) İkinci görüşe göre duyuşal nesnelere suretleri nefiste bilfiil bulunmamakta olup, nefis duyuşal suretleri dışardan elde eder. Bu iki görüş arasındaki temel farklılık, duyuşal idrakin gerçekleşmesinde duyuşal nesnenin suretinin nefsin kendisinden mi yoksa dış dünyadan mı kaynaklandığıdır.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, 119; İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs-Psikolojisi Şerhi*, 95.

<sup>28</sup> Fârâbî ve İbn Rüşd vehim yetisini bağımsız bir yeti olarak kabul etmediklerinden dolayı vehmî idraki bir idrak türü olarak kabul etmezler. Ancak İbn Sînâ vehim yetisini bağımsız bir yeti kabul etmesinin sonucu olarak vehmî idraki bağımsız bir idrak türü olarak kabul eder. Bk. İbn Sînâ, *Danişnâme-i 'Alâyî*, Tsh. Muhammed Muin-S. Muhammed Mişkât- Takî Binîş, (Tahran: İntişârâte Mevlâ, 1394), 193; İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-Tenbîhât*, Thk. Mojtaba Zarei, (Kum: Muessese-i Bustâne Kitâb, 1392), 240; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, Nşr. Abdullah Nurânî, (Tahran: Müessese-i Mutalaât-i İslâmî, 1363), 103.

<sup>29</sup> İbn Rüşd, vehim gücünü kabul etmemesine karşılık hayvanları hariç tutarak söz konusu gücün fonksiyonlarına insandaki müfekkire gücünün sahip olduğunu savunur. Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 176.

<sup>30</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs*, 200; Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 104-105.

<sup>31</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs*, 200.

İbn Rüşd, yer verdiği bu ikinci görüşün kendi içinde ikiye ayrıldığını belirtir. (2a) Bunlardan ilk görüşü savunanlara göre nefsin duyusal suretleri hariçten elde etmesi ve onlarla yetkinleşmesi ruhsal değil, cisimsel bir elde etmedir. Bunun anlamı duyusal suretlerin nefisteki varlıklarının duyusal suretlerin nefsin dışında oldukları hal üzere olmasıdır. (2b) Diğer görüşe göre nefsin hariçteki nesnelere idraki ve elde etmesi ruhsal bir elde etmedir. İbn Rüşd nefsin hariçteki nesnelere idraki ve elde etmesinin ruhsal bir elde etme olduğunu savunanların da kendi içinde iki farklı gruba ayrıldıklarını belirtir. (2b<sup>1</sup>) Bunlardan ilk grubun görüşüne göre nefis duyusalları idrak konusunda bir ortama/aracıya ihtiyaç duymaz. Ancak nefis hariçteki duyusallara yönelik hareket edip onlarla bir araya gelerek onları idrak eder.<sup>32</sup>

İbn Rüşd, görmenin ışınların gözden çıkıp görmeye konu olan nesneye ulaşmasıyla gerçekleştiği görüşünde olanların bunlar olduğunu açıklar.<sup>33</sup> (2b<sup>2</sup>) Bunlardan ikinci grubun görüşüne göre nefis ancak araçların kabul etmesi vasıtasıyla duyusalları kabul eder. Bu görüşe göre ister dışardan bir cisim, isterse cismanî bir organ olsun, duyusal nesnelere öncelikle aracı ortamlar tarafından kabul edilmelerinin ardından ortak duyuya iletilir.<sup>34</sup> Bu son görüş Aristoteles'e ait olup, İbn Rüşd de bu görüşü benimser. Bilindiği üzere duyusal idrak konusunda Aristoteles hocası Platon'dan kategorik bir şekilde ayrılır. İbn Rüşd'e göre duyusal idrak dış dünyada var olan duyusal nesnelere başlayarak, duyusal nesnelere suretlerinin maddelerinden soyutlanması yoluyla gerçekleşir.<sup>35</sup> Aristoteles beş duyu aracılığı ile idrak edilen duyusal suretlerin de ortak duyuya iletildiğini savunur. İbn Rüşd de selefi İbn Sînâ'nın kabul ettiği gibi, takipçisi ve şârihi olduğu Aristoteles'in bu görüşlerini kabul eder.

İbn Rüşd nefsin duyusalları idrak etmesine ilişkin nefsin aracıya muhtaç olmadığını savunanların görüşlerine yönelik Aristoteles'in şu iki hücceti aktardığına dikkat çeker: (I) Şayet nefis duyusalları bir aracıyla kabul etseydi, nefis duyusallara doğru hareket etmezdi. Bu durumda nefis duyusalı idrak ettiği esnada neden şiddetli harekete ve seçime ihtiyaç duysun? (II) İkincisi, şayet duyusalların suretleri araçlarla nefse ulaşıyorsa, aracının nefse ulaştırdığı miktar dışında nefsin duyusal suretleri kabul etmeye güç yetirmemesi gerekirdi.<sup>36</sup> Görmenin gözden ışınların çıkışıyla gerçekleştiğini savunanların ise ikna edici hüccetleri olduklarını belirten İbn Rüşd onların en güçlü hüccetinin ise görmenin sebepleri hakkında optik ilminin

<sup>32</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs*, 201.

<sup>33</sup> Görmenin fiziksel yorumu bağlamında Nesneî'nin kuramı, Gözışın kuramı ve Ortamcı kuram gibi farklı kuramlar ortaya konulmuştur. İbn Rüşd'ün değindiği görme kuramı gözışın kuramı olup bu kurama göre görme, gözden ışınların çıkarak nesneye ulaşmasıyla gerçekleşir. Gözışın kuramını savunanların başında Alkmeon, Platon ve Galen gelir. Bakınız: Hüseyin Gazi Topdemir, *Işığın Öyküsü*, (Ankara: Tübitak Yayınları, 2007), 13-18.

<sup>34</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs*, 201.

<sup>35</sup> Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 105.

<sup>36</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs*, 201.

sahibinin ortaya koyduğu hüccet olduğunu belirterek konuya ilişkin ayrıntılı bilgilere yer verir.<sup>37</sup>

İbn Rüşd, duyusalların suretlerinin nefiste bilfiil mevcut olduklarını ve nefsin hariçteki suretlere ihtiyaç duymasının ise sadece uyarılma ve hatırlama için olduğunu savunanların görüşünün geçersizliğini şöyle ortaya koyar: Şayet duyusal suretler nefiste bilfiil mevcut olsaydı, kendilerine ilişkin bilginin elde edilmesinde hariçteki duyusal suretlere ihtiyaç duyulmazdı. Bu durumda nefis hariçteki şeyleri idrak etmeden önce duyusal suretlere ilişkin bilgileri elde ederdi. Nefis bir duyusalı idrak etmek istediği zaman kendi zatından ışınlarını onunla buluşturur ve onu idrak ederdi. Aynı şekilde şayet durum böyle olsaydı, nefsin sahip olduğu bütün organların varlığı abes ve geçersiz olurdu. Ancak tabiat geçersiz olan bir şeyi var etmez.<sup>38</sup>

İbn Rüşd duyusalların suretlerinin cisimsel bir intiba ile nefiste intiba olduklarını savunanların görüşünün geçersizliğini ise şöyle ortaya koyar: Nefis birbirine zıt olan şeylerin suretlerini birlikte kabul eder, ancak cisimler için böyle bir şey mümkün değildir. Bu konuda ayrıntılı değerlendirmeler ortaya koyan filozof, beş duyunun duyusalların anlamlarını heyûlâdan soyut olarak idrak ettiklerinin söylendiğini aktarır. Yani nefis heyûlâdan soyut olarak rengin anlamını idrak eder, aynı şekilde tatların, kokuların ve diğer duyusalların anlamlarını heyûlâdan soyut olarak idrak eder. İbn Rüşd bu değerlendirmelerden yola çıkarak duyusal idrakin ruhsal olduğunun ortaya çıktığını vurgular. Duyusal nesnenin idrakinin aracı ile gerçekleştiğini inkâr eden kimseye ise şunun denildiğini açıklar: Nefsin ruhsal olarak idrak ettiği anlamların bir kısmı tikeldir ve onlar duyusallardır. Bir kısmı ise tûmeldir ve onlar makûllerdir.<sup>39</sup>

Duyusallar olan tikeller ve makûller olan tûmeller olmak üzere nefsin bu iki sınıfın anlamlarını idrakinin ruhsal cihetlerden biriyle veya ikisiyle gerçekleşmesi ihtimallerine dikkat çeken İbn Rüşd, söz konusu iki anlamın idrakinin bir yönden olması durumunda tikel ve tûmel anlamların bir olacağını, bunun ise imkânsız olduğunu savunur. Filozofa göre nefis tûmel anlamları bir yönden ve tikel anlamları başka bir yönden idrak eder. Yani nefis tûmel anlamları maddenin ortaklığı olmadan idrak eder, söz konusu idrakte maddenin ortaklığı olmadığından dolayı o idrakte aracıya ihtiyaç olmaz. Nefis, tikel anlamları tikel şeyler için uygun olan araçlar vasıtasıyla idrak eder. İbn Rüşd'e göre, şayet söz konusu araçlar olmasaydı, idrak edilen anlamlar tikel değil, tûmel olurdu.<sup>40</sup> Filozof, duyusal idrakteki

<sup>37</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs*, 201.

<sup>38</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs*, 201-202; Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 106.

<sup>39</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs*, 202; Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 107-108.

<sup>40</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs*, 202.

aracılarda bulunan suretin varlığının ruhsal varlık ve cisimsel varlık arasında orta olan bir türde olduğu görüşündedir. Çünkü nefsin dışındaki suretlerin varlığı saf cisimsel bir varlık iken, suretlerin nefisteki varlığı ise saf ruhsal bir varlıktır. Suretlerin araçdaki varlığı ise cisimsel varlık ve ruhsal varlık arasındaki ortadır. İbn Rüşd'e göre duyuların idrakinin şahsî ve ruhsal oluşundan dolayı nefis organlara ihtiyaç duyarken, tümel ruhsal idrakte ise organlara ihtiyaç duymaz. Nefisteki suretlerin tikel ruhsal oluşu duyusal idrakin aracıyla olmasının zorunluluğunun sebebidir. Duyusal idrakin araçlarının latif olması ölçüsünde, duyusal idrak daha tam ve daha üstün olur.<sup>41</sup> İbn Rüşd, idrakin bilkuvve ve bilfiil olmak üzere iki anlama geldiğine işaret eder. Buna göre bilkuvve olan duyu gücünün kendiliğinden bilfiil hale gelmesi mümkün değildir, duyusal nesnelere bir anlamda hareket ettirici rolü üstlenerek duyu gücünü bilkuvve halden bilfiil hale getirir. Bu bakımdan İbn Rüşd, idrakin harekete geçme ve etkilenme/infial olması gerektiğine vurgular.<sup>42</sup> Bu konuda anlaşıldığı üzere İbn Rüşd, Aristoteles'i takip ederek duyunun fiil halini yetkinleşme olarak kabul eder.<sup>43</sup>

Antik Yunan döneminden itibaren idrak konusundaki teorilerin şekillenmesinde etkili olan benzerin benzeri mi idrak ettiği, yoksa benzerin benzer olmayanı mı idrak ettiği şeklindeki iki temel yaklaşımın söz konusu olduğu söylenebilir. İbn Rüşd, bu konuda idrakte duyu gücünün benzer olmayan bir hareket ettiriciden/duyu nesnesinden etkilenmesi ve duyu gücünün de benzer bir yön bakımından duyu nesnesinden gelen hareketi kabul etmesi gerektiğini ortaya koyar. Onun bu görüşünün duyu gücünün zıt olması yönüyle hareket ettirici/duyu nesnesi sebebiyle değişmesi ve benzerlik yönüyle de duyu gücünün duyu nesnesiyle aynı olması anlamına geldiği söylenebilir.<sup>44</sup> Böylece filozofun duyusal idrak sürecinde duyusal nesnelere duyu gücünün hareket ettiricisi ve duyusal idrakin konusu olarak değerlendirdiğini anlıyoruz.<sup>45</sup>

İbn Rüşd, duyusal idrakin konusunu oluşturan duyu nesnelere için bir sınıflama ortaya koyar. Filozof duyu nesnelere öncelikle (1) bizzat duyu nesnesi olanlar ve (2) arazî olarak duyu nesnesi olanlar şeklinde ikiye ayırır. Duyu nesnelere ilişkin bu ayrımın Aristoteles ve İbn Sînâ'da da olduğu bilinir.<sup>46</sup> İbn Rüşd, bizzat duyu nesnesi olanları ise sadece bir duyu yetisine konu olan (a) özel duyu nesnelere ve (b) bütün duyu yetilerine konu olan ortak duyu nesnelere şeklinde iki sınıfa ayırır. Bu ayırmadan ilki ikincil nitelikler, ikincisi ise birincil

<sup>41</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs*, 203.

<sup>42</sup> İbn Rüşd, *Şerhu'l-Kebîr li Kitabi'n-Nefs li Aristo*, 134-137; İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, 67-68; İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs-Psikolojisi Şerhi*, 55-56.

<sup>43</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 94/417a.

<sup>44</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, s. 68; İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs-Psikoloji Şerhi*, 56.

<sup>45</sup> Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 86.

<sup>46</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 100-101/418a; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 130.

niteliklerdir. Filozofun duyuşsal idrakin nesnelere dair ortaya koyduğu bu sınıflamaya göre görme yetisi için renk, işitme için ses, tatma alma için tat, dokunma için sıcaklık ve soğukluk özel duyu nesnelere dir. Hareket, sükûn, miktar, şekil ve sayı bütün duyu yetileri için ortak nesnelere oluşturur. Gördüğümüz beyazın Zeyd olduğunu idrak etmemizde beyazın idrakini de arazî duyu nesnesi olarak değerlendiren İbn Rüşd, söz konusu beyaz nesneyi Zeyd olarak görme yetimizle idrak etmemizin, beyazın Zeyd olması yönünden değil, tersine beyazlığın Zeyd’de bulunması yönüyle olduğuna vurgular.<sup>47</sup> Burada filozofun beyazlığı Zeyd’e arız olmuş bir nitelik olarak değerlendirmesinin sonucu olarak beyazı arızî duyu nesnesi olarak gördüğünü anlıyoruz.

İbn Rüşd, duyuşsal idrake konu olan duyu nesnelere nin fizikî yapısından hareketle duyuşsal nesnelere idrak edecek olan duyu yetisi için de fiziksel organların zorunluluğunu belirtir. Duyuların meydana geliş sırasını dikkate aldığımızda dokunma için deri, tatma için dil, koklama için burun, işitme için kulak ve görme için göz duyu organı olarak işlev görür.<sup>48</sup> Duyuşsal idrakin gerçekleşmesinde duyu organının varlığı yeterli değildir. Duyuşsal idrakin gerçekleşmesi için duyu organının sağlıklı olması ve duyu nesnesine ait bütün niteliklerden arınmış olması gerekir. Çünkü idrak için rengi kabul eden organın bir renge sahip olması ve sesi kabul eden organın da bir sese sahip olması, o duyu organlarıyla idrakin gerçekleşmesinin imkânını ortadan kaldırır. İbn Rüşd’ün düşüncesine göre diğer duyu organlarında da durum aynıdır.<sup>49</sup> Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse mesela tatma yetisinin herhangi bir tada sahip olmaması gerekir. Hatta tatma yetisinin idrakinin gerçekleşmesinde aracı olan tükürüğün de herhangi bir tada sahip olmaması zorunludur. Böylece tat alma sürecinde tükürük tada sahip nesnenin tadını başarılı bir şekilde alarak, tat alma duyusuna iletebilir. Tatma yetisi de herhangi bir tada sahip olmadığında kendisine iletilen tadı kolaylıkla alabilir. Böylece tat alma başarılı bir şekilde gerçekleşir.

İbn Rüşd’e göre duyuşsal idrakin gerçekleşme sürecinde duyu organının duyuşsal nesnesinden sureti soyutlaması için bir diğer zorunluluk ise uygun ortamın varlığıdır. Filozof, dokunma ve tat alma dışındaki duyu yetilerinin fiillerini gerçekleştirebilmesi için ortamın zorunlu olduğunu vurgular. Karada yaşayan canlılar için hava ortam işlevi görürken, suda yaşayan canlılar için su ortam işlevi görür. Filozof, ortamın zorunluluğunu açıklamak için ilgili duyu organlarının üzerine duyu nesnelere nin konulması durumunda ortam şartının ihlal

<sup>47</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi’n-Nefs*, s. 72; İbn Rüşd, *Kitabu’n-Nefs-Psikolojisi Şerhi*, 59.

<sup>48</sup> Her ne kadar yaşamsal zorunluluk için beş duyu arasındaki hiyerarşi yukarıda yer verdiğimiz gibi olsa da İbn Rüşd, duyuşsal incelerken söz konusu sıralamayı gereklilik sırasının tersine göre başlatır. Bk. Ahmet Kamil Cihan, “İbn Rüşd’de Bilginin Kaynağı”, *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayını*, No. 17, Kayseri 1994, 107.

<sup>49</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi’n-Nefs*, 75; İbn Rüşd, *Kitabu’n-Nefs-Psikolojisi Şerhi*, 61.

edilmesi dolayısıyla idrakin gerçekleşmediğine dikkat çeker.<sup>50</sup> Beş duyu yetisinin farklı alanlarda insana duyusal bilgi sağladığını ortaya koyan İbn Rüşd'e göre duyular her insanda farklı güce sahiptir. Bedenin sağlıklı olmasına ve bireyin yaşına bağlı olarak duyuların gücü farklılık gösterir. Çünkü beş duyu yetileri, akıl yetisinden farklı olarak bedene bağlı olduklarından dolayı bedenin genç veya yaşlı olmasına bağlı olarak bu yetilerde güçlü ve zayıflık söz konusu olur.<sup>51</sup> Filozof, ayrıca beş duyu yetisiyle gerçekleşen duyusal idrak konusunda hayvan ve insanın idraklerini karşılaştırarak, ikisi arasında farklılık olduğunu belirtir. Ona göre hayvanlar duyu yetileri ile sadece nesnelere dış görünüşünü idrak ederken; insanlar duyu yetileri ile nesnelere ayrımlarını ve özel anlamlarını da idrak eder. İbn Rüşd, hayvanların güzel bir manzaraya veya müziğe karşı tepkisiz kalmasına karşın; aynı durumda insanların zevk alıp hareket etmelerini insanların ve hayvanların duyusal idrakleri arasındaki farka örnek verir.<sup>52</sup> Yani insan ve hayvanlarda duyusal idrakin gerçekleşme süreci bakımından herhangi bir farklılığın söz konusu olmadığı, ancak duyusal idraki anlamlandırma bakımından insanın hayvanlardan farklı olduğu söylenebilir.

İbn Rüşd'e göre duyusal idrak ilkin beş duyu yetileriyle gerçekleşir. Ancak duyusal idrakin gerçekleşmesi beş duyu ile sınırlı değildir. Çünkü beş duyudan sonra ortak duyunun duyusal idrak sürecinde önemli bir rolü vardır. Filozof, nefsin güçleri konusunda duyu yetileri ile ortak duyu yetisini iç içe ele aldığından dolayı ortak duyunun idrakini duyusal idrakten bağımsız olarak düşünmez. Ortak duyu yetisi ile gerçekleşen idrak de beş duyu yetisi ile gerçekleşen duyusal, yani tikel idrak kapsamındadır.<sup>53</sup> İbn Rüşd, ortak duyu gücü sayesinde duyusal nesnelere hakkında beş duyu aracılığı ile elde edilen bilgilerin bir araya getirilerek birleştirildiğini belirtir. Bu yönüyle ortak duyu dairenin merkezinde bulunup kendisinden çevreye doğru birçok çizgi çizilen bir noktaya benzetilir. İbn Rüşd, bu bakımdan ortak duyu gücünün sayı bakımından bir, yönleri ve organları bakımından ise çok olduğuna dikkat çeker. Filozof, iki ayrı ve farklı duyu nesnesi hakkında farklı yetilerle yargıda bulunulamayacağından hareketle ortak duyu yetisinin beş duyudan elde edilen veriler hakkında yargıda bulunduğunu belirtir. İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın belirttiği gibi<sup>54</sup> tatlı olan şeyin beyaz olmadığına dair yargının ortak duyunun idraki ile gerçekleştiğini ortaya koyar.<sup>55</sup> Her

<sup>50</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs*, 204-206; Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 110-111; Hatice Göktaş, "İbn Rüşd'de Duyumsama", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25/25, (2024), 315.

<sup>51</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs*, 192; Işıl Bayar Bravo, "İbn Rüşd'ün Epistemolojisi", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18, (2008), 152.

<sup>52</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs*, 206.

<sup>53</sup> Atilla Arkan, "Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru", *İslam Araştırmalar Dergisi*, 12, (2004), 41.

<sup>54</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 239.

<sup>55</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, s. 111-113; İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs-Psikolojisi Şerhi*, 89-90.

ne kadar ortak duyunun idraki, beş duyu yetisi tarafından duyuşal suretlerin tek tek nesnelere belli ölçüde soyutlanmasıyla gerçekleşen duyuşal idrak kapsamında olsa da, duyuşal suretlerin daha soyut hale getirilip birleştirilmesi yönüyle ortak duyuşla gerçekleşen duyuşal idrak beş duyuşla gerçekleşen idrake oranla daha soyut ve maddeden daha bağımsız bir idrak niteliğindedir.<sup>56</sup>

### 3.2. Tahayyülî İdrak:

İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs* isimli eserinde bizde tahayyül olarak adlandırılan bir fiilin olduğuna dikkat çekerek o fiili gerçekleştiren yetinin varlığını ele alır. Filozof, idrak teorisinde önemli bir yeri olan tahayyülî idraki açıklamadan önce bu idrak türünün gerçekleşmesini sağlayan tahayyül yetisinin duyu yetilerinden biri, zan, akıl veya ilim olma ihtimallerinin geçersiz olduğunu delilleriyle ortaya koyar.<sup>57</sup>

Aristoteles'in fizik ve psikolojisinde önemli bir yeri olan hareket teorisi bağlamında İbn Rüşd'ün idrak teorisini geliştirdiği ve söz konusu hareket düşüncesinin onun tahayyülî idrakin gerçekleşme sürecine ilişkin düşüncesi için de geçerli olduğunu anlıyoruz. Bilindiği üzere Aristoteles'in hareket teorisinde kuvve-fiil ayrımı önemli bir yere sahiptir. İbn Rüşd de aynı düşüncüyü takip ederek tahayyülî idrakin kuvve durumundan fiil durumuna yönelik bir tür hareket olduğunu ortaya koyar. Filozofa göre tahayyülî idrak sürecinde duyuşal suretler hareket ettirici niteliğindedir. Çünkü duyuşal suretler tahayyül yetisinin kuvveden fiile geçmesini sağlayarak tahayyülî idrakin gerçekleşmesini sağlamakla bu yetinin yetkinlik kazanmasını sağlar.<sup>58</sup> Bu itibarla tahayyül yetisinin beş duyu ve ortak duyu yetileriyle sıkı bir ilişkisi olduğu açıktır. Çünkü tahayyülî idrake konu olan suretler duyuşal sayesinde elde edilir. Duyuşal idrake konu olmayan bir nesnenin tahayyül edilmesi imkânsızdır. İbn Rüşd'ün tahayyülî idrake ilişkin bu yaklaşımı dikkate alındığında onun bilgiyi hatırlama olarak kabul eden Platon'un düşüncesinin aksine bilgiyi duyuşal deneyimden başlatan Aristoteles düşüncesinin sıkı bir takipçisi olduğunu anlıyoruz.

İbn Rüşd'e göre duyuşal idrakin gerçekleşmesi için nesnenin onu idrak edecek yetinin nezdinde hazır bulunması zorunlu iken, tahayyülî idrakte nesnenin hazır bulunması gerekmez. Filozof, özellikle duyuşal ve tahayyülî idrak arasındaki bu farktan hareket ederek tahayyül yetisinin beş duyudan farklı olduğunu vurgular.<sup>59</sup> Soyutlama ve yetkinlik

<sup>56</sup> Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 89.

<sup>57</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, 116-118; İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs-Psikolojisi Şerhi*, 93-95.

<sup>58</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, 119; İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs-Psikolojisi Şerhi*, 95.

<sup>59</sup> İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs-Psikolojisi Şerhi*, 93; Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 89; Deborah L. Black, "Averroes on Imagination (takhayyul) as a Cognitive Power", *Contextualizing Premodern Philosophy*, Ed. Katja Krause, (New York: Routledge, 2023), 342.

bakımından ortak duyuya göre bir üst derece olan tahayyülî idrak sürecinde ortak duyuda bulunan nesnelere suretleri üzerine birleştirme ve ayrıştırma işlemleri gerçekleşir. Tahayyül yetisi bu işlemlere ek olarak idrakine konu olan nesnelere hakkında yargıda da bulunur.<sup>60</sup> Tahayyülî idrakte suretler üzerinde birleştirmenin ve ayrıştırmanın olmasından hareketle bu yeti akıl ile karıştırılmıştır. İbn Rüşd, tahayyülî idrake ve aklî idrake konu olan suretler arasındaki farktan hareketle bu iki yetinin idraklerinin birbirinden farklı olduğunu vurgular.<sup>61</sup> Ayrıca tahayyülî idrakte duysal suretlerin birleştirilmesi sonucunda hariçte bulunmayan varlıkların tahayyülü de gerçekleşir. Yani tahayyül yetisi hariçten elde edilen suretleri birbirine ekleyerek hariçte var olmayan varlıkları idrak edebilir. Bundan dolayı insanlar tahayyülî idrak sayesinde Anka kuşu ve dev gibi haricî varlığı olmayan varlıklar tahayyül edebilirler. Ancak tahayyül yetisine sahip hayvanlar insanlardan farklı olarak bu yeti sayesinde yeni hayaller üretme yetkinliğinden mahrumdur.<sup>62</sup>

Nefsin yetilerinin sınıflandırılması konusunda İbn Sînâ'ya göre vehim yetisi önemli bir yere sahiptir. Onun düşüncesinde vehmî idrak sayesinde koyun kurdun suretini gördüğünde o suretten düşmanlık anlamını çıkararak kurttan kaçır. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın vehmî idraki hayvanlar ve insanlar için ortak bir idrak türü olarak kabul ettiği açıktır.<sup>63</sup> Fakat İbn Rüşd, vehim yetisini müstakil bir yeti olarak kabul etmediğinden dolayı vehmî idrakin bir idrak türü olduğunu da kabul etmez. İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ'nın vehim yetisine atfettiği tikel anlamların idraki, hayvanlarda tahayyülî idrak ile gerçekleşmekteyken; insanlarda ise söz konusu işlevi müfekkire yetisi gerçekleştirir.<sup>64</sup>

İbn Rüşd, duysal nesnelere ilgili (1) özel duyu nesnelere, (2) arazî duyu nesnelere ve (3) ortak duyu nesnelere şeklinde yaptığı üçlü sınıflamayı tahayyülî idrak bağlamında da ele alır. Filozof, özel duyu nesnelere hakkındaki tahayyülî idrakte yanılmanın olmayacağını; ancak arazî ve ortak duyu nesnelere hakkında yanılmanın söz konusu olabileceği görüşündedir.<sup>65</sup> Buradan hareketle duysal idrake nisbetle tahayyülî idrakte yanılma oranının daha yüksek olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>66</sup> Filozofa göre her ne kadar yanılma bakımından duysal ve tahayyülî idrak arasında fark olsa da duysal nesnenin suretini konu edinmeleri yönünden ise bu iki idrak derecesi de tikedir. İdrak düşüncesini suretin maddeden

<sup>60</sup> Fevzi Yiğit, "İbn Rüşd'de Bilginin Mahiyeti, Oluşumu ve Heyûlânî Akıl". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27/2, (2023), 453.

<sup>61</sup> Ahmet Kamil Cihan, *İbn Rüşd'de Bilginin Kaynağı*, 108.

<sup>62</sup> Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 163.

<sup>63</sup> İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, 103; *Danişnâme-i 'Alâyî*, 193; *El-İşârât ve't-Tenbihât*, 240.

<sup>64</sup> Mübahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, (Ankara: AÜDTCF. Yayınları, TTK. Basımevi, 1956), 87; Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 176-177.

<sup>65</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, 120; İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs-Psikolojisi Şerhi*, 96.

<sup>66</sup> Hatice Gökteş, "İbn Rüşd'de Duyumsama", 320-321.

soyutlanma dereceleri bakımından ortaya koyan İbn Rüşd düşüncesinde beş duyu, ortak duyu, mütehayyile, hafıza ve müfekkire yetilerinden her biri bireysel ve tikel suretler üzerinde fiillerini gerçekleştirdiklerinden dolayı aralarındaki farklara rağmen tikel idrak kapsamındadır.<sup>67</sup>

İbn Rüşd'e göre tahayyülî idrakin hayvanlarda varlığının sebebi, duysal nesnelere yokluğunda bile duylarda olduğu gibi hayvanların hareket etmesini sağlamaktır. Tahayyülî idrake bağlı olarak gerçekleşen hareket sayesinde hayvanlar kendileri için zararlı olan şeylerden uzaklaşıp, faydalı olan şeylere doğru hareket ederler. Böylece hayvanlar her iki durumda da kendilerinin güvenliğini sağlamış olurlar. Filozofa göre akıl yetisine sahip olmayan hayvanlarda tahayyül yetisi onun yerine geçmektedir.<sup>68</sup> Ancak akıl yetisine sahip olan insan için tahayyülî idrakin var oluş gayesi insanı harekete geçirmeye ek olarak insan olması bakımından insanın yetkinliğe ulaşmasına katkı sağlamaktır. Bu katkı yetkinlik bakımından tahayyülî idrakin daha üst derecesi olan aklî idrake hazırlık yapmak bakımındandır. İbn Rüşd, pratik ve teorik aklın fiilleri için tahayyülî suretlerin varlığının zorunlu olduğuna dikkat çeker.<sup>69</sup>

### 3.3. Aklî İdrak:

Akl konusunda Aristoteles'ten itibaren onun şârihleri ve İbn Rüşd öncesi İslam Meşşâî okulun temsilcileri tarafından kabul gören belirgin bir ayrım ortaya konulmuştur. İbn Rüşd kendisinden önceki filozoflar tarafından kabul gören pratik akıl ve teorik akıl ayrımını kabul eder.<sup>70</sup> Filozofa göre pratik akıl sayesinde elde edilen erdemler ve kavramlar insanın biyolojik, bireysel ve sosyal yaşamının sağlıklı devam etmesini sağlamaya yöneliktir. Bu itibarla pratik akıl sayesinde ortaya konulan sanatlar da insanın günlük yaşamını kolaylaştırmaya yöneliktir. İnsanın bedensel varlığının devamı için gerekli olmayan teorik akıl ise düşünsel yetkinliği elde etmek için gereklidir. İnsan, teorik akıl sayesinde tümel kavramları ve teorik bilimlerin ilkelerini elde eder. Genel anlamda ifade edecek olursak, nefsin diğer yetilerine ek olarak akıl, sadece insanın sahip olduğu bir yetidir. İnsan bu yeti sayesinde maddeden tamamen soyut olan makûl suretleri idrak etmekle birlikte, onları ayırtırmaya ve birleştirmeye tabi tutup çıkarımda bulunarak yeni kavramlar ortaya koyar.<sup>71</sup>

İbn Rüşd'e göre pratik akıl konusunda İslam filozofları arasında pek fazla bir tartışma söz konusu olmazken, teorik akıl konusunda Aristoteles'in münfail ve faal akıl şeklindeki

<sup>67</sup> Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 265.

<sup>68</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, 120; İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs-Psikolojisi Şerhi*, 96; Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 171.

<sup>69</sup> Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 173-174.

<sup>70</sup> İbn Rüşd, *Şerhu'l-Kebîr*, 230.

<sup>71</sup> Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 93.

ayrımından kaynaklanan önemli fikir ayrılıkları ortaya çıkmıştır.<sup>72</sup> Bununla birlikte Aristoteles'in iki önemli yorumcusu olan İskender Afrodisî ve Themistius'un teorik akıl konusunda farklı yorumlar ortaya koymalarının da sonraki dönemlerde ortaya çıkan farklı düşüncelerin şekillenmesinde etkisi olduğu söylenebilir. İbn Rüşd ise Aristoteles'in *De Anima* adlı psikoloji eseri üzerine yazdığı küçük orta ve büyük şerhlerde akıl teorisini ortaya koyar. Söz konusu üç şerh incelendiğinde Thomas Aquinas'ın genel olarak İbn Rüşd'e yönelik Aristoteles'in felsefesini tahrif etmek ve Yeni-Eflatunculuğa ait kavramları Aristoteles felsefesine eklemek ile özel olarak da heyûlanî akıl bağlamında akıl teorisi konusundaki görüşlerine yönelik eleştirilerinin savunulabilir olmadığı açıktır.<sup>73</sup> Filozofun söz konusu şerhlerde ruh üzerine olan görüşleri dikkate alındığında bu görüşlerinin çok radikal bir şekilde Aristoteles'in yorumu üzerine şekillendiğini ifade etmek yerinde olur.<sup>74</sup> Filozofun üç şerhte takip ettiği yöntemlerin farklı olması sebebiyle, onun birden çok akıl teorisi ortaya koyduğu yorumları ortaya çıkmıştır.<sup>75</sup> Filozofun her bir şerhinde akıl teorisi konusunda ortaya koyduğu düşüncelerini incelemek çalışmamızın sınırlarını aştığından dolayı biz burada onun akli idrak konusundaki görüşlerini ana hatlarıyla vermeye çalışacağız.

### 3.3.1. Heyûlanî Akıl:

İbn Rüşd, *De Anima*'ya yazdığı orta şerhte nefsin akletme gücünü incelerken öncelikle Aristoteles ve şârihlerinin aklın doğasına dair görüşlerine yer verir. Bilindiği üzere Aristoteles akli münfail ve faal olarak üzere ikiye ayırır.<sup>76</sup> Ona göre aklın doğası gereği nefsin diğer güçlerinden farklı olarak bedensel bir dayanakla karışım halinde olmaması gerekir. Bu düşünce, aklın bedenle bitişik olmaması, hiçbir maddî niteliği ve organının olmaması anlamına gelir. İbn Rüşd'ün selefleri olan şârihler, Aristoteles'in akıl teorisine dair düşüncelerini farklı yorumladıkları söylenebilir. Şârihlerden bir kısmı heyûlanî akli maddî olan salt bir imkândan ibaret görürken; bazı şârihler de heyûlanî aklın ayrı bir cevherde bulunan bir istidat olduğunu savunur. İlk kısım şârihler heyûlanî aklın maddî olduğunu savunmakta olup, İskender Afrodisî bu görüştedir. İkinci kısım şârihler ise heyûlanî aklın

<sup>72</sup> Bekir Karlığa, *Batıyı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*, (İstanbul: Mahya Yayınları, 2014), 99.

<sup>73</sup> Fateha Fatemy, "Vahdetu'l-Akl 'inde İbn Rüşd", *Kosantine Üniversitesi, Mecelletu'l-'Ulûmi'l-İnsaniyye*, 32/1, (2009), 142-143; Aquinas'ın İbn Rüşd'ün bilgi görüşüne yönelik eleştirilerinin ayrıntıları için bakınız: Richard C. Taylor, "Averroes' Epistemology and its Critique by Aquinas", *Philosophy Faculty Research and Publications*, 293, (1999), 147-177. [https://epublications.marquette.edu/phil\\_fac/293](https://epublications.marquette.edu/phil_fac/293)

<sup>74</sup> Hatice Nur Erkızan, "İbn Rüşdcülük: Batı'daki Tarihsel ve Felsefi Gelişimi Üzerine", *Journal of Islamic Research*, 21/2, (2010), 76.

<sup>75</sup> İbn Rüşd'ün ayrıntılı akıl teorisinin için bk. Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna & Averroes on Intellect*, (New York: Oxford University Press, 1992), 265-315; Herbert A. Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, çev. Erkan Kurt, (İstanbul: Litera Yayınları, 2020), 313-375; Alfred L. Ivry, "İbn Rüşd'ün De Anima Üzerine Üç Şerhi", çev. Atilla Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, (2001), 39-46.

<sup>76</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 167-175.

maddî olmadığını savunmakta olup Themistius bu görüştedir.<sup>77</sup> İbn Rüşd'e göre ise şârihlerin bu iki kısmından her birinin görüşleri tek başına ele alındığında yanlış sonuçlar ortaya çıkar. Ancak her iki görüşün birlikte değerlendirilmesi ile daha doğru bir sonuç elde edilir.<sup>78</sup> Bu bakımdan filozofun yaklaşımını sentezci bir yaklaşım olarak değerlendirmek yanlış olmaz.

İbn Rüşd, aklın bir bakımdan Afrodisi'nin savunduğu gibi maddî suretlerden soyutlanmış bir imkân/istidad olduğunu, bir bakımdan da ayrı ve bu imkâna/istidada bürünmüş bir cevher olduğu görüşündedir. Filozof, bu görüşünün insanda bulunan söz konusu imkânın/istidadın, diğer yorumcuların iddia ettiği gibi ayrık cevherin doğasında var olan bir şey olması ve Afrodisi'nin iddia ettiği gibi salt bir imkân/istidâd olması anlamına gelmediğini; ancak insan ile bitişik olması bakımından söz konusu ayrık cevhere ilişen bir şey olması anlamına geldiğini vurgular. Ona göre heyûlanî aklın salt bir imkân olmadığını delili, kendi zâtını idrak etme bakımından suretlerden yoksun olduğu halde, kendisindeki imkânı/istidadı idrak etmesidir. Sonuç olarak filozofun düşüncesine göre heyûlanî aklın bizde bulunan bir istidad ile bu istidada bitişik olan bir akıldan meydana geldiği ortaya çıkmaktadır.<sup>79</sup>

İbn Rüşd, tümel makûl suretler ile tikel hayalî suretler arasındaki sıkı ilişki olduğunu vurgulayarak tümellerin ancak tikeller aracılığı ile var olduğu savunur.<sup>80</sup> Bu bakımdan filozofun Platon'un tümellerin maddeden bağımsız olarak var olduğu düşüncesini reddettiği açıktır.<sup>81</sup> İbn Rüşd, böylece heyûlanî akıl ve tahayyül yetisi arasındaki ilişki bağlamında tümel ve tikel idrak arasındaki ilişkiyi ortaya koyar. Filozof, tümel suretler ve tikel suretler arasındaki ilişki bağlamında ise heyûlanî aklın, tahayyül yetisi tarafından kendisine iletilen hayalî suretlerdeki makûl anlamları, onlardan etkilenmeden kabul ettiği düşüncesindedir. Heyûlanî aklın tikel maddî suretlerden/hayalî anlamlardan etkilenmemesi için, bütünüyle maddî olmayan bir doğasının olması ve fiziksel olan her şeyden ayrı olması gerekir. İbn Rüşd'ün düşüncesinde heyûlanî aklın münfail doğası ise sadece tümeli kabul edebilme anlamında olup, kabul ettiği suretlerden etkilenmez ve değişmez.<sup>82</sup>

<sup>77</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, 123; İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs-Psikolojisi Şerhi*, s. 98; Athur Hyman, "İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şârihler", çev. Atilla Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6. 2002, 51.

<sup>78</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, 125; İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs-Psikolojisi Şerhi*, 100; Bekir Karlığa, *Batıyı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*, s. 99; Athur Hyman, *İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şârihler*, 53; İbn Rüşd'ün *De Anima*'ya yazdığı üç şerhte heyûlanî akıl tartışmasına dair yaklaşımları için bk. Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 287-323.

<sup>79</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, 124; İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs-Psikolojisi Şerhi*, 99.

<sup>80</sup> Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 291.

<sup>81</sup> Çulamhüseyin İbrâhimî Dînânî, *Direhş-e İbn Rüşd der Hikmet-e Meşşâi*, (Tahran: İntişârât-e Terhe Nu, 1384), 297-298.

<sup>82</sup> Athur Hyman, *İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şârihler*, 46.

İbn Rüşd'ün heyûlanî akıl konusundaki görüşleri başta Thomas Aquinas olmak üzere birçok düşünür tarafından eleştirilir.<sup>83</sup> Aquinas, İbn Rüşd'ün heyûlanî aklın birliği görüşünü savunduğunu belirterek onun bu görüşüne bir reddiye yazar.<sup>84</sup> İbn Rüşd heyûlanî aklın birliği konusunda bütün insanlar arasında ortak aklî ilkelerin varlığını savunmak dışında farklı bir eğilim göstermez. Filozofun heyûlanî aklın birliği konusundaki görüşü heyûlanî aklın, aklî suretleri kabul etmesi ve o suretlerin faili olması -ki bu iki durum da bir madeni paranın iki ayrı yüzü gibidir- bakımından olup bu iki yön de ezeli kabul edilir.<sup>85</sup> Filozofun, aklın birliğine dair görüşleri doğru bir şekilde anlaşıldığında Aquinas'ın İbn Rüşd'ün görüşlerini yanlış yorumladığı ortaya çıkar. Aquinas'ın söz konusu yanlış yorumunun çıkış noktasının ise onun Latin İbn Rüşdçülerine dayanarak İbn Rüşd'ün söz konusu görüşe sahip olduğunu iddia etmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Bu bağlamda dikkat edilmesi gereken husus, İbn Rüşd'ün görüşünün, epistemik bir şekilde kendisini gösteren ortak akıl olarak aklın birliği biçiminde anlaşılmasının doğru olacağı savunulabilir. Fakat filozofun görüşü Aquinas'ın yorumladığı şekilde anlaşılırsa, her bireyin sahip olduğu bireysel akılların ontolojik olarak bir olması söz konusu olur. Bu da aklın birliği değil, akılların birliği sonucunu doğurur. Konuyla ilgili olarak Sönmez'in de dikkat çektiği üzere aklın birliğinin akılların birliği ile karıştırılmaması yanlış yorumlar ortaya koymanın önünü alacaktır.<sup>86</sup>

Aristoteles'in sıkı bir takipçisi olan İbn Rüşd, akıl konusunda her ne kadar onun münfail ve faal akıl ayrımını kabul etse de önceki şârihleri takip ederek sınırlı da olsa bilmeleke akıl ve müstefâd akıl ifadelerini de kullanır.<sup>87</sup> Fakat filozofun bu ifadeleri kullanması Fârâbî ve İbn Sînâ'nın akıl derecelerine dair belirgin farkları ortaya koymaktaki kullanımlarından oldukça uzaktır. Bundan ötürü İbn Rüşd'ün idrak teorisinde bilmeleke akıl, bilfiil akıl ve müstefâd akıl kullanımlarını ayrıca ele almayı gerekli görmedik.

### 3.3.2. İdrak Sürecinde Faal Akıl:

İbn Rüşd'e göre heyûlanî akıl bizde var olan bir istidat ve bu istidat ile ittisal halinde olan bir aklın birleşiminden oluşmaktadır. Heyûlanî akıl, istidat ile ittisal halinde olması yönüyle bilfiil akıl değil, müsta'îd bir akıldır. Heyûlanî akıl, söz konusu istidat ile ittisal halinde olmaması yönüyle de bilfiil bir akıldır. İşte İbn Rüşd'ün bilfiil akıl dediği bu akıl, faal

<sup>83</sup> Anthony Raphael Etuk, "Revisiting Averroes' Influence on Western Philosophy", *Philosophy Study*, 12/2, (February 2022), 74.

<sup>84</sup> Muhammet Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 246.

<sup>85</sup> Fateha Fatemy, *Vahdetu'l-'Akl 'inde İbn Rüşd*, 150.

<sup>86</sup> Süleyman Dönmez, "İbn Rüşd'de Heyûlanî Aklın Birliği 13. Yüzyıl Latin İbn Rüşdçülüğü Çerçevesinde Bir Yanlış Anlamanın Düzeltilmesi", *Diyanet İlim Dergi*, *Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü*, c. 48, sy. 3, Eylül 2012, 193-194; Richard C. Taylor, "Averroes' Philosophical Conception of Separate Intellect and God" (2011). *Philosophy Faculty Research and Publications*. [https://epublications.marquette.edu/phil\\_fac/253](https://epublications.marquette.edu/phil_fac/253).

<sup>87</sup> Atilla Arkan, Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru, 44.

aklın kendisidir. Filozofa göre aklî idrak bağlamında nefsin iki fiili söz konusudur. Bunlardan ilki makûl suretlerin üretilmesi diğeri ise makul suretlerin kabul edilmesidir. Akıl, akısal suretlerin üretilmesi fiili (tecrîd) bakımından faal akıl; o suretlerin kabul edilmesi (idrak) bakımından ise münfail olarak adlandırılır. İbn Rüşd her ne kadar bu ayrım üzerinden aklı münfail ve faal olarak ikiye ayırır da sonuçta bu ikisinin de aynı şey olduğunu vurgular.<sup>88</sup>

İbn Rüşd'e göre maddenin surete dayanması gibi, heyûlanî akıl da faal akla dayanır ve o bir anlamda faal aklın inşa edeceği temelleri temin eder. Filozofun düşüncesinde akletme sürecinde faal aklın kendisinde bulunan makul suretleri bireyin heyûlanî aklına vermesi söz konusu değildir. Burada faal aklın rolü suretleri vermekten öte, ışığın bir nesneyi aydınlatmasında olduğu şekilde aydınlatması gibidir. Yani faal akıl, duyu ve tahayyül yetilerindeki duyusal suretlerin kuvve halinde akledilir yönlerini ışığın nesnelere aydınlatıp görünmelerini sağlaması gibi, ortaya çıkarır.<sup>89</sup> Böylece insan için aklî idrakin yetkin bir şekilde gerçekleşmesi mümkün olur. İttisal olarak niteleyebileceğimiz heyûlanî akıl-faal akıl ilişkisi bağlamında İbn Rüşd'ün Fârâbî ve İbn Sînâ'dan oldukça farklı bir düşünce ortaya koyduğu açıktır. Zira Fârâbî ve İbn Sînâ faal aklı sudûr nazariyesine göre ay-üstü âlemde yer alan ayrık akılların onuncusu olarak kabul eder. İbn Rüşd ise Aristoteles'in temel görüşlerine aykırı gördüğünden dolayı sudûr nazariyesini kabul etmez. Onun yerine sürekli yaratma teorisini ortaya koyar. Filozofun idrak teorisi bağlamında faal aklı ayrık bir akıl olarak görmemesi oldukça önemli bir farklılıktır. İbn Rüşd, duyu ile başlattığı idrak sürecinin ayrık olmayan faal akıl ile en üst dereceye çıktığını savunarak Fârâbî ve İbn Sînâ gibi bilgiye mistik bir kaynak bulma çabasından uzak durmuştur. Bu yönüyle filozofun Yeni-Platoncu etkiden uzak kalmayı başararak sıkı bir şekilde Aristoteles takipçisi olduğu açıktır.

### Sonuç

İbn Rüşd'ün idrak düşüncesinin onun nefis ve bilgi teorisiyle sıkı bir ilişkisi olduğu ortaya çıkmaktadır. Filozof nefsin yetileri bağlamında idrak düşüncesini ortaya koyar. Ona göre nefsin sahip olduğu duyu yetileri, tahayyül yetisi ve akıl yetisi idrakin gerçekleşmesinde önemli bir role sahiptir. Bu yetiler idrakin gerçek öznesi olan nefis nezdinde idrakin gerçekleşmesinde aracı konumundadır. İdrakin konusunu ise tikel suretler ve tümel suretler oluşturur. İbn Rüşd'e göre, idrak süreci beş duyunun etkin rol üstlenmesiyle başlar. Beş duyunun her birisi kendi idrak alanına giren nesnelere tikel suretleri soyutlayarak nefis nezdinde idrakin gerçekleşmesini sağlar. Beş duyudan her birisi bir varlık alanını idrak etmek

<sup>88</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabî'n-Nefs*, 124-125; İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs-Psikolojisi Şerhi*, 99-100.

<sup>89</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabî'n-Nefs*, 129; İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs-Psikolojisi Şerhi*, 104; Alfred L. Ivry, *İbn Rüşd'ün De Anima Üzerine Üç Şerhi*, 46-47.

amacıyla var edilmiştir. Bu beş duyunun idrak ettiği varlık alanlarından başka bir varlık alanı olmadığı için insanın altıncı bir duyuya sahip olması söz konusu değildir. Filozofa göre duysal idrak süreci beş duyuyla sınırlı olmayıp onlardan sonra ortak duyuyla devam eder. Ortak duyudan sonra tahayyül yetisi devreye girerek beş duyudan daha fazla soyutlama yapıp tahayyülî idrakin gerçekleşmesini sağlar. Ancak her ne kadar tahayyülî idrakte duysal idrakten daha fazla soyutlama yapılsa da soyutlamanın tam bir şekilde gerçekleştiği söylenemez. Çünkü tahayyülî idrakin konusu olan suretler veya anlamlar madde ile ilintili olan niteliklerinin bir kısmını korumaya devam eder. Bu itibarla İbn Rüşd duysal ve tahayyülî idrakte konu olan sureti tikel suret olarak kabul ettiği gibi, bu iki idrak türünün de tikel idrak olduğu sonucuna varır. Ancak tahayyülî idrakin üst derecesi olan aklî idrak derecesinde, suret madde ile ilintili bütün niteliklerinden tamamen soyutlanarak aklî idrak gerçekleşir. Bundan dolayı da aklî suretler tümel suretler olduğu gibi, aklî idrak de tümel idrak olarak kabul edilir. İbn Rüşd'ün genel olarak idraki beş duyu tecrübesi ile başlayan suretin maddeden soyutlaması olarak kabul etmesi, iç idrak duyuları sayesinde soyutlamanın daha üst bir aşamaya çıktığını savunması ve aklî idrak derecesinde ise soyutlamanın maddeden tamamen bağımsız bir hale geldiğini savunması filozofun idrak düşüncesinde en belirgin noktalar olduğu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca İbn Rüşd sudûr teorisini kabul etmediğinden dolayı idrak sürecinde faal aklın rolü konusunda Fârâbî ve İbn Sînâ'dan farklı düşünür.

### Kaynakça

- Abdülaziz, Veysi. *Sühreverdî'de Nefs ve idrak*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Aristoteles, *Ruh Üzerine*. çev. Zeki Özcan, Bursa: Alfa Yayınları 2000.
- Arkan, Atilla. "Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru". *İslam Araştırmalar Dergisi*, 12, (Temmuz-2004), 12-27.
- Arkan, Atilla. *İbn Rüşd Psikolojisi*. İstanbul: İz Yayınları, 2006.
- Baran, Sedat. "İbn Sînâ'da İdrak Mertebeleri ve İkinci Felsefî Ma'kûller". *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 6/1, (2020), 291-312.
- Black, Deborah L. "Averroes on Imagination (takhayyul) as a Cognitive Power". *Contextualizing Premodern Philosophy*. Ed. Katja Krause, 341-360. New York: Routledge, 2023.
- Bravo, Işıl Bayar. "İbn Rüşd'ün Epistemolojisi". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18, (Aralık-2008), 163-172.
- Cihan, Ahmet Kamil. "İbn Rüşd'de Bilginin Kaynağı". *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları*, 17, (Mart-1994), 105-113.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*. Çev. Hüseyin Hatemî, İstanbul: İletişim Yayınları 2013.
- Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna & Averroes on Intellect*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Davidson, Herbert A. *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*. çev. Erkan Kurt, İstanbul: Litera Yayınları, 2020.
- Dînânî, Ğulamhüseyin İbrâhimî. *Direhşey-i İbn Rüşd der Hikmet-i Meşşâî*. Tahran: İntişârât-e Terhe Nu, 1384.
- Dönmez, Süleyman. "İbn Rüşd'de Heyûlanî Aklın Birliği 13. Yüzyıl Latin İbn Rüşdçülüğü Çerçevesinde Bir Yanlış Anlamanın Düzeltilmesi". *Diyanet İlim Dergi, Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü*, 48/3, (Eylül 2012), 169-194.
- Erel, Sami Turan. *Kâdî Abdülcebâr'da İdrak Teorisi*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Erkızan, Hatice Nur. "İbn Rüşdçülük: Batı'daki Tarihsel ve Felsefi Gelişimi Üzerine". *Journal of Islamic Research*, 21/2, (2010), 73-82.
- Etuk, Anthony Raphael. "Revisiting Averroes' Influence on Western Philosophy". *Philosophy Study*. 12/2, (2022). 65-77.
- Fahri, Majid, *İbn Rüşd Feylesûfu Kurtuba*. Beyrut: Matbaatu el-Kâsûlîkiyye, 1960.
- Fatemy, Fateha. "Vahdetu'l-'Akl 'inde İbn Rüşd". *Kosantine Üniversitesi, Mecelletu'l-'Ulûmi'l-İnsaniyye*, 32/1, (Aralık 2009), 141-153.

Fazlurrahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*. Çev. Ömer Ali Yıldırım-Mehmet Ata Az, İstanbul: Otto Yayınları, 2015.

Fe'âlî, Muhammed Tâkî. *İdrâk ez Didgâh-ı İbn Sinâ*. Kum: Merkez-e Mutâle'ât-u Tahkîkât-e İslâmî, 1376.

Göktaş, Hatice. "İbn Rüşd'de Duyumsama". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25/25, (Haziran-2024)307-332.

Göktaş, Hatice. *İbn Rüşd'ün Bilgi Teorisi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Houran, Akbarzadeh. *Tahlîl-i İntikâde İdrak-i İnsanî Der Hikmet-i Mûteâliye*, Tahran: Daneşgâh-e Tarbiyate Modares, Doktora Tezi, 1387.

Hyman, Athur. "İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şârihler". Çev. Atilla Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, (Aralık-2002), 47-57.

Ivry, Alfred L. "İbn Rüşd'ün De Anima Üzerine Üç Şerhi". Çev. Atilla Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, 8Aralık-2001), 39-56.

İbn Rüşd, *Kitabu'n-Nefs-Psikolojisi Şerhi*. Çev. Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

İbn Rüşd, *Şerhu'l-Kebîr li Kitabi'n-Nefs li Aristo*. Çev. İbrahim Garbî, Tunus: Beytü'l-Hikme, Kartaca, 1997.

İbn Rüşd, *Tefsir Ma Ba'd at-Tabî'at*. thk. Maurice Bouyges, Beyrut: Imprimerie Catholique, 1938.

İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, thk. Muhammed el-'Arîbî, Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Lübânî.

İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'l-Hâss ve'l-Mahsûs*. Aristoteles Fi'n-Nefis. Mlf. Abdurrahman Bedevî, Beyrut 1980.

İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefis*. Thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kâhire: Mektebetu'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1950.

İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*. Thk, Alfred L. Ivry, Kahire: el-Meclisu'l- a'lâ li's-Sekafe, 1994.

İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. Çev. M. Hilmi Özev, İstanbul: BS Yayınları, 2011.

İbn Sînâ, *Danişnâme-i 'Alâyî*, Tsh. Muhammed Muin- S. Muhammed Mişkât- Takî Binîş, Tahran: İntişârâte Mevlâ, 1394.

İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-Tenbîhât*. Thk. Mojtaba Zarei, Kum: Muessese-i Bustâne Kitâb, 1392.

İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*. Nşr. Abdullah Nurânî, Tahran: Müessese-i Mutalaât-i İslâmî, 1363.

- Karlığa, Bekir. *Batıyı Aydınlatan İslam Düşünürü İbn Rüşd*. İstanbul: Mahya Yayınları, 2014.
- Karlığa, Bekir. *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkisi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Kaya, Mahmut. *Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.
- Köroğlu, Burhan. *İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Necâfî, Muhammed Osman. *el-idrâku'l-Hissî 'inde İbn Sînâ*. Beyrut: Dâru'ş-şurûk: 1948.
- Sarioğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Tarakçı, Muhammet. *St. Thomas Aquinas*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Taylor, Richard C. "Averroes' Philosophical Conception of Separate Intellect and God". (2011). *Philosophy Faculty Research and Publications*. [https://epublications.marquette.edu/phil\\_fac/253](https://epublications.marquette.edu/phil_fac/253).
- Taylor, Richard C. "Averroes' Epistemology and its Critique by Aquinas". *Philosophy Faculty Research and Publications*. 293, (1999), 147-177. [https://epublications.marquette.edu/phil\\_fac/293](https://epublications.marquette.edu/phil_fac/293).
- Topdemir, Hüseyin Gazi. *Işığın Ülkesi*. Ankara: Tübitak Yayınları, 2007.
- Türker, Mübahat. *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*. Ankara: AÜDTCF. Yayınları, TTK. Basımevi, 1956.
- Yakıt, İsmail. "Sadreddin Konevi'nin Düşüncesinde İdrak ve Hakikat Bilgisi". *Felsefe Arkivi Dergisi*, 28 (1991), 193-205.
- Yılmaz, Sadi. *Molla Sadrâ Felsefesinde İdrak*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Yiğit, Fevzi. "İbn Rüşd'de Bilginin Mahiyeti, Oluşumu ve Heyûlânî Akıl". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27/2, (Aralık-2023), 443-458.