



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

İbn Rüşd Düşüncesinde Bireysel Nefsin Ölümsüzlüğü

Yüksek Lisans Tezi

Betül Karden Dal

Haziran 2024



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

İbn Rüşd Düşüncesinde Bireysel Nefsin Ölümsüzlüğü

Yüksek Lisans Tezi

Betül Karden Dal

Danışman

Doç. Dr. Mehmet Zahit Tiryaki

Haziran 2024

TEZ JÜRİSİ ONAYI

Betül Karden Dal tarafından hazırlanan "İbn Rüşd Düşüncesinde Bireysel Nefsin Ölümsüzlüğü" başlıklı bu Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü İslam ve Türk Felsefesi Anabilim Dalı'nda hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

Doç. Dr. Mehmet Zahit Tiryaki
İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü

Üyeler:

Dr. Öğr. Üyesi İlker Kömbe
İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü

Doç. Dr. Cahid Şenel
İstanbul Üniversitesi
Felsefe Bölümü

Tez Savunma Tarihi: 25/06/2024

BEYANLAR

Yazım ve Kaynak Gösterme Kılavuzu Beyanı

Danışmanlığımda yazılan bu tezin Chicago yazım ve kaynak gösterme kılavuzunda belirtilen kurallara uygun olarak yapılandırıldığı ve bu kılavuzun metin altı kaynak gösterme standartlarının bu tezde tutarlı olarak uygulandığı tarafımdan incelenerek teyit edilmiştir.

İmza

Doç. Dr. Mehmet Zahit Tiryaki

Etik İlkeler Sadakat Beyanı

Hazırladığım bu tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi beyan ederim.

İmza

Betül Karden Dal

ÖZET

İbn Rüşd Düşüncesinde Bireysel Nefsin Ölümsüzlüğü

Dal, Betül Karden

Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Anabilim Dalı, İslam ve Türk Felsefesi Bilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. Mehmet Zahit Tiryaki

Haziran, 2024. 81 Sayfa.

Aristoteles'in "ayrık" ve nefsin farklı bir parçası olarak nitelediği akıl, İbn Rüşd felsefesinde de önemli bir yer edinmiş, şerhlerde tekrar tekrar incelenmiştir. Tümel idrak gücü olan akıl, nefsin güçlerinden olmayıp hem salt bir olanak olması anlamında İskender'de hem de tamamen ayrık olması anlamında Themistius'ta da ele alınmıştır. Aklın mahiyetine ilişkin bu tartışma beden ölümünden sonraki duruma ilişkin bir yargıda bulunmayı da mümkün kılar. Eğer akıl tamamen ayrık ve bedene içkin olan nefsin bedenin ölümü ile ölüyorsa, tamamen ayrık olan bu aklın: (i) insan ile ilişkisinin niteliği (ii) bireyin düşünmesinin imkânı (iii) bedenin ölümünden sonraki durumu gibi problemler ortaya çıkmaktadır. İbn Rüşd'ün heyulâni akıl olarak nitelediği bu akıl hakkındaki nihai kararı *eş-Şerhu'l Kebir*'de aklın ayrık doğaya sahip olması itibarıyla ele alınmıştır. Bu eserde bedenin ölümüyle tikel idrak güçleri olan ortak duyu, mütehayyile, müfekkiye, hafıza gibi güçlerin de ölmesi konu edilmiş, bireyselliğin öldükten sonra devamına imkân sağlamayacak şekilde bir akıl anlatısı sunulmuştur. İbn Rüşd bireyselleşmeyi sağlayan maddenin bedenin ölmesi sonucu ortadan kalkmasıyla kişinin bireyselliğini yitirdiğini düşünmektedir. Bu sebeple maddeden ayrıldıktan sonra kalacak olan gayri maddi yapıdaki akıldır. Bu akılda da bireysel ya da maddi olan bir şey bulunmamaktadır. Bu aklın gayri maddi olan tüm faaliyeti sonsuz ve tümel olan akla karışacaktır. Aristoteles'in

düşünme istidadı anlamında kullandığı akıl tanımına İbn Rüşd, istidadın veya yatkınlığın bir forma ihtiyaç duyması gerekçesi üzerinden yaklaşarak faal aklı heyulâni aklın sureti konumunda görmüştür. Bu sebeple de heyulâni aklın dördüncü bir varlık türü olduğundan bahsetmiş ve heyulâni aklı akıllar dizgesinin sonuna, faal aklın altına yerleştirmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn Rüşd, Akıl, Nefs, Ölümsüzlük, Bireysellik.

ABSTRACT

“The Immortality of the Individual Soul in Ibn Rushd’s Thought”

Dal, Betül Karden

Master Thesis, Department of Philosophy, Islamic and Turkish Philosophy

Advisor: Assoc. Prof. Mehmet Zahit Tiryaki

Haziran, 2024. 81 Pages.

The intellect, which Aristotle described as "separate" and a different part of the soul, also holds a significant place in Ibn Rushd's philosophy and has been repeatedly examined in his commentaries. The intellect, which possesses the power of universal perception, is not among the powers of the soul and has been considered both as pure potentiality in Alexander and as completely separate in Themistius. This debate regarding the nature of the intellect allows for a judgment concerning the state after the body's death. If the intellect is entirely separate and the soul inherent to the body dies with the body, then this wholly separate intellect raises problems such as: (i) the nature of its relationship with humans, (ii) the possibility of individual thinking, and (iii) its state after the body's death. Ibn Rushd's final decision on this intellect, which he referred to as potential intellect, is addressed in his “Long Commentary” (Sharh al-Kabir) considering its separate nature. In this work, it is discussed that with the body's death, particular perceptive faculties like the common sense, imagination, cogitation, and memory also perish, presenting a narrative of the intellect in a manner that does not allow for the continuation of individuality after death. Ibn Rushd believes that the individual loses their individuality with the disappearance of matter that enables individuation upon the body's death. Therefore, what remains after separating from matter is the non-material intellect. In this intellect, there is nothing individual or material. All non-material activity of this intellect will merge with the infinite

and universal intellect. Ibn Rushd approaches Aristotle's definition of intellect in the sense of the disposition to think, arguing that disposition or inclination requires a form, thus viewing the active intellect as the form of the potential intellect. For this reason, he mentioned that the potential intellect is a fourth type of existence and placed the potential intellect at the end of the hierarchy of intellects, under the active intellect.

Keywords: Ibn Rushd, Intellect, Soul, Immortality, Individuality.

ÖNSÖZ

Bu çalışma İslam felsefesinde oldukça önemli bir alan olan nefis düşüncesi ile ilgilidir. Bireysel ölümsüzlüğün İbn Rüşd düşüncesinde nasıl ele alındığı ve İbn Rüşd'ün bu konu hakkındaki görüşlerinin nasıl bir değişime uğradığı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Dünyayı tanıma isteğimle ölümsüzlük hakkında tez yazma isteğimin aynı döneme gelmiş olmasından dolayı tezi büyük bir ikilem içinde yazdığımı belirtmeliyim. Bir yandan ölümün -bir bakıma- son olması diğer yandan dünyanın her şeye rağmen tüm ihtişamıyla yaşanacak birçok şeyi içinde barındırması...

Konunun çalışma zorluğundansa kafamda yer açtığı düşüncelere katlanma zorluğunun daha büyük olduğunu söylemeliyim. Bireyselliğin ne demek olduğu ve nasıl kurulduğu, ölümsüzlüğün neden bu kadar önemli olduğu ve bizimle ne kadar ilişkili olduğu gibi sorular tez çalışmalarım sırasında peşimi bırakmayan sorulardı. Her birisine açıkça cevap bulduğumu söyleyemem ama bu sorulara cevap arayarak yaşayabilmenin bir cevap bulmaktan daha önemli olduğunu anladığımı söyleyebilirim. Tezin bana pratik anlamda öğrettiği şey büyük sorularla yaşamının ne demek olduğuydu. Bu yüzden yirmili yaşlarımda başında yapmış olduğum bu çalışma benim için bir yüksek lisans tezinin ötesinde bir çalışmaydı.

Bu süreçte öncelikle danışman hocam olan Doç. Dr. Mehmet Zahit Tiryaki'ye hem metin kurgusundaki yardımları hem metin tashihleri hem de büyük bir sabır ile tezimi sayısızca okumasından dolayı teşekkür ediyorum. Sundukları önemli öneriler, düzeltmeler ve yol göstermeler için de Dr. Öğr. Üyesi İlker Kömbe ve Doç. Dr. Cahid Şenel hocalarıma çokça teşekkür ediyorum. Arapça metin okuma ve çeviri yardımları için Abdulkerim Özucu hocama da teşekkür ediyorum. Son olarak bu süreçte her türlü desteği sağlayan arkadaşlarım ve aileme de şükranlarımı sunuyorum...

Temmuz 2024

İstanbul

KISALTMALAR

a.g.e. : Adı geçen eser

bkz. : Bakınız

thk. : Tahkik

trc. : Tercüme eden

a.y. : Aynı yer

ed. : Editör

nşr. : Neşreden

prg. : Paragraf

bkz. : Bakınız

İçindekiler Tablosu

TEZ JÜRİSİ ONAYI.....	III
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ.....	viii
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1
A. Tezin Önemi ve Amacı.....	3
B. Tezin Yöntemi ve Konusu.....	5
C. Kuramsal Çerçeve ile İlgili Araştırmalar	7
C.1. Platon ve Aristoteles'te Nefs ve Ölümsüzlüğü.....	8
C.2. Aristoteles'te ve Aristoteles Yorumcularında Etkin Akıl.....	10
C.3. İslam Felsefesinde Nefs ve Etkin Akıl	13
D. Literatür.....	21
BÖLÜM 1: İBN RÜŞD DÜŞÜNCESİNDE FAAL AKLIN MAHİYETİ	24
1.1. Faal Akılla İttisalin İmkânı	26
1.2. İki Özne Teorisi.....	30
1.3. Mahiyetin Müşterekliği ve Aklın Birliği Problemi	34
BÖLÜM 2: İBN RÜŞD DÜŞÜNCESİNDE HEYULÂNİ AKLIN MAHİYETİ .	36
2.1. <i>el-Muhtasar fi 'n-Nefs</i> 'te Heyulâni Aklın Hâyâlî Anlamıyla Özdeş İstidat Olması Görüşü	37

2.2. <i>Telhîsu Kitabi'n-Nefs</i> 'te Heyulâni Aklın İstidat Olması Görüşü	40
2.3. <i>eş-Şerhu'l Kebir</i> 'de Heyulânî Aklın Gayrı Maddi Bir Cevher Olduğu Görüşü	43
2.4. Üç Şerhin Değerlendirilmesi.....	47
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: İBN RÜŞD DÜŞÜNCESİNDE AKLIN BİREYSEL ÖLÜMSÜZLÜĞÜ	49
3.1. Heyulâni Aklın İlk Maddeden Farkı	51
3.2. Heyulâni Akıl ve Nefs İlişkisi.....	53
3.3. Nefsin Bireyselliğinin Sağlanması.....	57
3.4. Nefsin Bireyselliğini Yitirmesi	65
3.5.İbn Rüşd'de Aklın ve Nefsin Birliği Tablosu:.....	70
SONUÇ.....	71
KAYNAKÇA.....	73

GİRİŞ

İbn Rüşd, zihinsel anlayış hakkında tutarlı bir açıklama yapmak ya da insan bilgisinin doğasına ilişkin bir araştırma yapmak adına heyulâni aklın mahiyetini anlamaya çalışmış ve birtakım özgün sonuçlara ulaşmıştır. Salt istidat olması yönüyle İskender düşüncesinde, ayrıık bir cevher olması itibariyle de Themistius düşüncesinde ele alınmış olan heyulâni akıl; aklın bilkuvve, maddi, potansiyel hâli için kullanılan bir kavramdır. Bu akıl Aristoteles'in tabiriyle hem her türlü düşünceyi öğrenen hem de her türlü düşünceyi öğrenerek o düşünce ile aynîleşen bir akıldır.¹

Heyulâni aklın doğası meselesi Aristoteles'ten çok İskender ve Themistius'ta ele alınmıştır. Farabi ve İbn Sînâ'ya geldiğimizde ise onlar, heyulâni aklın mahiyetine özellikle yer vermemiş olsalar da Fârâbî heyulâni aklın hem cevher hem de yatkınlık (*istidat*) olduğundan bahsetmiştir.² İbn Sînâ, aklın değil nefsin bağımsız bir cevher olduğu görüşüne sahip olduğu için konuya dair doğrudan bir şey dememiştir. İbn Bâcce ise, konuyla ilgili yapmış olduğu açıklamalarıyla İbn Rüşd'ün görüşlerinin oluşmasında büyük bir role sahip olacaktır.

İbn Rüşd, heyulâni aklın doğasına ilişkin olarak önce İbn Bâcce'nin savunduğu heyulâni aklın mütehayyile gücünde bulunan hayalî anlamlarla özdeş bir yatkınlık (*istidat*) olduğunu düşünmüştür. Daha sonra İskender'in savunduğu heyulâni aklın salt bir istidat olduğu görüşü ile Themistius'un savunduğu maddi aklın ayrıık bir cevher olduğu görüşünü kendisine kaynak olarak alarak heyulâni aklın mahiyeti hakkında kendi felsefi görüşünü oluşturmaya çalışmıştır.

İbn Rüşd, heyulâni aklın mahiyetine dair çeşitli eserlerinde farklı görüşlere yer vermiştir. Bu görüşleri okurken özellikle şerhler söz konusu olduğunda hem yazılma sırasını hem de yazılma amacını bilmek önem arz etmektedir. Böylece hangi görüşe

¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018), s. 193.

² Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*. Nşr., Maurice Bouyges, (Dârü'l-meşrik: Beyrut 1983), s. 12-15. Türkçe çeviri için bkz., *Aklın Anlamları (Risâle fi me'ânî'l-akl)*, çev. Mahmut Kaya. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), s.127-137.

ne zaman ve neden sahip olduğu okuyucu açısından daha açık ve anlaşılır kılındığında heyulâni aklın mahiyetinin değışimi ve değışimin arkasındaki ilkesel nedenler açığa çıkmış olacaktır.

İbn Rüşd'ün, heyulâni akıldan ayrı olarak semavi akıllar hakkındaki görüşlerini Aristoteles'in *Metafizik*'ine yazdığı şerhlerinde, akıl hakkındaki görüşlerini ise Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'sine yazdığı şerhlerde görmekteyiz. İbn Rüşd, bu esere üç ayrı şerh yazmış olup³ bunlar *el-Muhtasar fi'n-Nefs (Kitabu'n-Nefs)*⁴, *Telhisu Kitabi'n-Nefs*⁵ ve *eş-Şerhu'l-Kebir li-Kitabi'n-Nefs li-Aristu*⁶ eserleridir. Onun ittisal risaleleri ise; (i) *Makale fi'ttisali'l-akli'l-mufârik bi'l-insan*, (ii) *Risale fi akli'l-heyulâni*, (iii) *Risale fi imkâni'l-ittisal* adlı risaleleridir.⁷

İbn Rüşd bu eserlerinde heyulâni aklın mahiyetini inceleyip *Büyük Şerh*'te nihâi görüşlerini aktarmıştır. Diğer iki şerhte üzerinde pek durulmayan bireysel nefsin ölümsüzlüğü meselesi son şerhte ele alınmış ve heyulâni aklın ölümsüzlüğü incelenmiştir. Bizim konumuzla bağlantılı olan kısım, İbn Rüşd'ün, bireysel nefsin ölümsüzlüğüne ilişkin olarak heyulâni aklın doğasını ve mahiyetini incelemesi bakımından ölümsüzlüğü nasıl ele aldığıdır.

Konu etrafında oluşan temel sorunlar olarak aklın maddi olduğunu savunanlar için tümel bilginin imkânı ve bedenden nasıl ayrıldığı; aklın gayri maddi olduğunu savunanlar içinse aklın bilfiil olup maddi olanı nasıl barındırdığı problemleri zikredilebilir. Aklın gayri maddi olduğunu savunanlar için başka bir problem ise, tüm insanlar için tek bir heyulâni aklın olup olmadığı ve eğer mümkünse bunun nasıl mümkün olacağıdır.

İbn Rüşd'ün bireysel nefsin ölümsüzlüğü hakkındaki düşünceleri dikkatlice incelendiğinde iki ayrı görüşün ortaya çıktığı görülür. Bunlardan ilki, Gazzâli'ye reddiye bağlamında dile getirdiği, ölümsüzlüğün bireysel ve yeniden dirilişin hem

³ İbn Rüşd'in eserlerinin listesi için bkz. Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), s. 33-39. Ayrıca bkz. Mehmet Ata Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, (Ankara: Klasik Yayınları, 2021), s. 11-17.

⁴ İbn Rüşd, *Telhisu Kitabi'n-Nefs*, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, (Kahire: Mektebetü'n nehdati'l-Mısıriyye, 1950).

⁵ İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi: Telhisu Kitabi'n-Nefs*, çev. Atilla Arkan, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007).

⁶ İbn Rüşd, *Averroes's Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, çev. Richard Taylor, (New Haven: Yale University Press, 2009).

⁷ Ernest Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), s. 67.

beden hem de ruh ile gerçekleşeceği şeklindeki görüşüdür. Bu görüş İbn Rüşd'ün kelamcı ya da fakih yönü olarak görülebilir. Kolektif ölümsüzlük olarak zikredebileceğimiz diğer görüş ise aklın bireysel bir şekilde ölümsüz olmasının imkânsız olduğu, heyulâni aklın faal akıldan ayrı bir cevher olmadığı, aklın bedenin ölmesi ile tüm bireysel şeylerden uzaklaşarak varlığını devam ettireceği görüşüdür. İbn Rüşd'ün filozof yönü olarak ele alınabilecek olan bu görüş orta çağda akılların birliği görüşü olarak ele alınmış ve türlü tartışmalara sebep olmuştur. İbn Rüşd'ün ölümünden sonra bazı İbn Rüşdcüler bu görüşe karşı çıkmış bazıları ise bu görüşü savunmuşlardır.

A. Tezin Önemi ve Amacı

İbn Rüşd düşüncesinde bireysel nefsin ölümsüzlüğü meselesi, bir yönü ile bireyselleşmenin dünyada iken nasıl sağlanacağı problemiyle, bir yönüyle de bu bireyselliğin devamının ölüm sonrasında ne şekilde ve nasıl gerçekleşeceği ile ilgilidir. İnsanın yakın faslının düşünmek olduğunu dikkate aldığımızda bilgi, bilgilenme süreci, bilen ile bilinen arasındaki ilişkinin mahiyeti gibi konular bireyselleşme anlamında önemli hâl almaktadır. Bu anlamda tezde hem ontolojik hem de epistemolojik yönden akla yaklaşılacaktır.

Bireyselleşmenin ölümsüzlük ile ilişkisi ise Aristotelesçi gelenekte var olan mutluluğun teorik bir ilerleme ile mümkün olmasından dolayıdır. Tıpkı Aristoteles gibi İbn Rüşd de insan bilgisinin doğasına ilişkin araştırmayı nefis üzerinden ele alarak teorik ilerlemenin mutluluğa ve aynı zamanda ölümsüzlüğe götüreceği problemini incelemiştir. Konu, bu sebeple hem Aristoteles'in akıl öğretisini hem de bireyselleşmenin nasıl olduğunu anlamayı gerektirmektedir.

İslam filozofları içinde heyulâni akıl konusu en çok İbn Rüşd tarafından incelenmiş gözükmemektedir. Heyulâni aklın hem ontolojik yapısı hem de birey ile ilişkisi hakkında İbn Rüşd çeşitli yorumlar yapmış ve zaman zaman bu yorumları değiştirmiştir. Konuyu zorlaştıran temel sorunlardan biri, heyulâni aklın tümel olan şeylerin bilgisini kazanmak için gayrı maddî bir yapıda olması gerektiğidir. Bu, hem maddi olan insan bedeninde bulunması hem de karışmamış doğası itibarıyla aklın ontolojik yapısı hakkındaki yorumları zorlaştırmaya hale gelmiştir.

İslam felsefesi geleneği içinde İbn Rüşd'ün heyulâni aklın mahiyetine ilişkin özgün yorumları daha çok Batı düşüncesinde ve Latin dünyada etkili olmuş, Hristiyan ve Yahudi topluluklarda İbn Rüşd'ün akıl öğretisi tartışılmıştır. Aristoteles'in felsefesine ve ilkelerine sıkı bir şekilde bağlı olan İbn Rüşd'ün, heyulâni akıl konusunda ne kadar Aristotelesçi kalabildiği modern yorumcular arasında da çeşitli yorumların oluşmasına sebep olmuştur. Söz gelimi, Herbert A. Davidson, İbn Rüşd'ün akıl görüşünün Aristotelesçi ilkelerden uzak olduğunu düşünmektedir.⁸ Richard Taylor ise, İbn Rüşd'ün, Aristotelesçi ilkeler bağlamında akli yorumladığını düşünür.⁹ Taylor'un bir diğer görüşü ise, İbn Rüşd'ün *Ruh Üzerine* şerhlerinde nefsin doğasıyla ilgili öğretilerinin, dini veya diyalektik eserlerindeki ahiret varlığı iddialarıyla tamamen uyumsuz olduğudur.¹⁰

Bireysel ölümsüzlük söz konusu olduğunda son zamanlarda yapılan ilgi çekici bir yorum, Muhammed Ovey tarafından ortaya konulmuştur. Ovey, İbn Rüşd'ün nefsin ölümsüz olmasının imkansızlığını değil, müstefad akla ulaşarak yeniden dirilişten sonra farklı veya misali bir beden ile bedenlenmiş birey fikrini savunduğunu söyler.¹¹ Dünyada iken kullandığı bedenin yerini yeniden diriliş sırasında başka bir beden alacağından ve kişinin ahiret hayatını beden ve nefis ile yaşayacağından bahseder. Ovey'e göre, İbn Rüşd'ün bu açıklaması onun burhanî değil cedelî bir şekilde yaptığı açıklama olarak gözükmektedir. İbn Rüşd'ün açıklamaları M. Ovey'in bahsettiği gibi bir sonuca imkân verse de kategorik bir okuma yaptığımızda ve İbn Rüşd'ün hitap ettiği kitleye göre eserlerindeki üslubu belirlemesini göz önüne aldığımızda onun bu konuyu felsefî olarak izah etmenin ne kadar zor olduğunun farkında olduğunu söylemeliyiz.

⁸ Herbert A. Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020).

⁹ Taylor, Richard C., "Seperate Material Intellect in Averroes' Mature Philosophy", *Philosophy Faculty Research and Publications*. 251. (2004), s. 289-309.

¹⁰ Richard C. Taylor, "Averroes on the Ontology of the Human Soul", *The Muslim World* 102, S. 3-4 (Ekim 2012): 580-96.

¹¹ Ovey N. Mohammed, *Averroes' Doctrine of Immortality: A Matter of Controversy* (Wilfrid Laurier Univ. Press, 1984).

B. Tezin Yöntemi ve Konusu

Fizik ile metafizik arasındaki bağı ya da madde ile anlam (*manâ*) arasındaki bağı sağlayan nefis, bir başka ifade ile akıl ve bu aklın ölümsüzlüğü, bireyselliği ve korunumu bu tezin çıkış noktalarıdır. Bireysel nefsin ölümsüzlüğünü İbn Rüşd özelinde incelediğimiz için diğer İslam filozoflarının bireysel nefis öğretilerini sadece problemin tarihsel arka planını yansıtmaları açısından vermeyi tercih etti. İbn Rüşd'ün akıl hakkındaki görüşlerini ise önce kelam ve felsefe yöntemleri bağlamında kuramsal çerçeve içerisinde ele aldık, daha sonra ayrı bir başlık altında felsefi yöntemle incelenmesi itibarıyla de şerhler bağlamında ele alarak görüşlerin birbirinden farklılığını ve bu farkın sebeplerini ortaya koymaya çalıştık. Daha sonra İbn Rüşd'ün felsefesinde bireysel nefsin ölümsüzlüğü problemini kendi içindeki alt başlıklarla tartışmaya açtık. İbn Rüşd'ün heyulâni aklın herkes için bir ve ortak olduğu görüşünü (*monopsychism*) ve heyulâni aklın mahiyetine ilişkin açıklamalarını inceleyerek heyulâni akla dair öğretinin filozof üstündeki değişimini göstermeyi hedefledik.

Bu tezde amacımız İbn Rüşd'ü anlamak olduğu için öncelikle Aristoteles'in ele aldığı şekli ile etkin akla, daha sonra İbn Rüşd'ün dikkate almış olduğu şârihlerden İskender ve Themistius'un görüşlerine, son olarak İslam filozoflarının etkin akıl ve bireysel nefis hakkındaki görüşlerine konunun kuramsal çerçevesi başlığı altında kısaca yer vermeyi uygun gördük.

Aristoteles felsefesinin başat kavramlarından biri olan etkin akıl kavramına İbn Rüşd'ün getirdiği açıklamayı görmek, bu kavram etrafında ortaya çıkan heyulâni aklın bireyselleşmesi problemini ele almak ve bireyselleşen bu aklın ölümsüzlüğünü tümel akla dönüşünü bölümlere ayırarak incelemeyi hedefledik. İbn Rüşd'ün faal aklın insanın bilişselliği bağlamında ele aldığı meseleleri anlatmadan önce de varlık düşüncesi olarak da etkin akla yaklaşımını kısaca inceledik.

Konunun kuramsal çerçevesi ve problemin tarihsel arka planı bu şekilde verdikten sonra insani nefsin akıl olarak ele alınmasından hareketle de Aristoteles'in etkin akıl, İskender'in maddi akıl, İbn Rüşd'ün de heyulâni akıl olarak karşıladığı, insan bilgisini mümkün kılan ve yetkinleşmesini sağlayan güç olması açısından bu aklın ölümsüzlüğünün nasıl gerçekleşeceği, (i) faal aklın mahiyeti, (ii) heyulâni aklın

mahiyeti, (iii) aklın bireysel ölümsüzlüğü gibi başlıklar üzerinden konuyu açıklamaya çalışacağız.

İlk bölümde faal aklın mahiyetini incelerken İbn Rüşd'ün faal aklı nasıl yorumladığını, ittisale bakışının nasıl olduğunu, ittisal sürecinde heyulâni ve faal aklın birlikteliği üzerinden aklın birliği problemini ve iki özne teorisini ele aldık.

İkinci bölümde İbn Rüşd'ün heyulâni aklın doğasına dair incelemelerinin bulunduğu *Ruh Üzerine* şerhlerinin her birinde akla nasıl yaklaştığını, kendisinden önceki şârihlerin fikirlerinden ne kadar uzaklaştığını ve kendisinin özgün ve nihâî fikri olan heyulâni akıl anlatısını göstermeye çalıştık.

Üçüncü bölümde insanın bireyselliğinin nasıl kurulduğunu, insanın, bedeni öldükten sonra bireysellikten uzak şekilde varlığını nasıl devam ettireceği problemini İbn Rüşd'ün farklı eserlerinde geçen farklı pasajları inceleyerek filozofun problemi nasıl ele aldığını anlamaya çalıştık.

Daha önce Türkçe çalışmalarda İbn Rüşd psikolojisi çalışılmış olduğundan detaylı bir bireysel nefis anlatısına girmek yerine bireysel nefsin ölümsüzlüğü meselesini İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *Ruh Üzerine* eserine yazdığı üçüncü ve son şerh olan *eş-Şerhu'l-Kebir*'i merkeze alarak incelemeye çalıştık. Bundan ayrı olarak kelamî yöntemi kullanarak açıkladığı ölümsüzlük hakkındaki düşüncelerini ise *Faslu'l Makâl* ve *Tehafütü't-Tehâfüt* eserleri itibariyle ele alarak filozofun görüşlerini inceledik.

İbn Rüşd'de bireysel nefsin ölümsüzlüğü probleminin yorumlanmasında iki ayrı yorum söz konusudur. Sonraki başlıklarda İbn Rüşd'ün eserlerinden göstereceğimiz pasajlarla bu yorumların oluşmasının sebeplerini ele alacağız. Fakat burada kısaca iki ayrı yorumu özetleyelim: İlk yoruma göre bedenin ölümü ile insanın bireyselliğini yok olması söz konusuysen ikinci yoruma göre insanın ölümden sonra da bireyselliğini koruyarak beden ve ruh ile tekrar dirileceği düşünülür. İbn Rüşd'ün eserlerinden her iki yoruma da ulaşılabilir olsa da biz dini terminolojiyi kullanarak yazdığı kitaplar ile felsefî misyon üzere Aristoteles'e şerh yazdığı eserlerini birbirinden ayırarak yorumlamayı tercih ettik. Bu noktada E. Renan, Hilmi Ziya Ülken, Seyyid Hüseyin Nâsır, Herbert Davidson, Oliver Leaman gibi isimler ilk görüş olan bireyselliğin olmadığı görüşünü savunurken; Mahmut Kasım, Muhammed Ovey, Hüseyin Sarıoğlu gibi isimler ikinci görüşü savunmaktadırlar. Biz de bedenin ölümünden sonra herhangi

bir bireyselliğin olamayacağı görüşü üzerinden bir İbn Rüşd okuması yapmayı tercih ettik. Bu yüzden bu görüşün en açık ifadeleri olan *eş-Şerhu'l-Kebîr*'deki pasajları dikkate aldık.

Tezin konusu, bireyselliğin bu dünyada sağlanması ve beden ölümünden sonra insanın akli olmayan yönüne dair bir şeyin kalmayacağı, herkes için bir ve ortak olan bir heyulâni aklın var olduğu ve bu heyulâni akılla insanın nasıl bir etkileşime sahip olduğunu soruları üzerinde temellenmektedir. İbn Rüşd düşüncesinde hem heyulâni akıl hem de insanın bilişsel yönü merkezinde faal akıl incelemek, onun insan ve heyulâni akıl öğretileri üzerinden ölümsüzlük düşüncesine ulaşmak bu tezin amacıdır.

C. Kuramsal Çerçeve ile İlgili Araştırmalar

Tezimizde hem nefsin ölümsüzlüğü hem de nefsin bireyselleşmesi üzerinden bir inceleme yaptığımız için İslam filozoflarının etkilendiği nefis ve ölümsüzlük teorilerini, etkin aklın Aristoteles ve şârihlerde nasıl tartışıldığını ve nefsin ölümsüzlük ile ittisalının İslam felsefesinde nasıl ele alındığını bu başlık altında incelemeye karar verdik.

Nefsin ölümsüzlüğünün İbn Rüşd eserlerinde nasıl incelendiğine girmeden önce giriş kısmında öncelikle ölümsüzlüğün dini ve felsefi açıdan nasıl görüldüğü daha sonra ise problemin tarihsel arka planı incelenecektir.

Kısaca ifade edecek olursak ölümsüzlük, bireyin dünyadaki yaşamının biyolojik şekilde sona ermesinden sonra bir şekilde canlı kalması demektir. Ölümsüzlük düşüncesi tek tanrılı dinlerde ruh ve beden yeniden dirilişi öğretisi olarak ele alınırken felsefi yaklaşımlarda ruhsal ölümsüzlük şeklinde ele alınmıştır. Bu açıdan ölümsüzlük kavramı, tüm farklı inanç ve ekollerde kişinin bedensel ölümünden sonraki ölümsüzlüğü veya yeniden dirilişi gibi düşünce veya inançları kendisinde toplamaktadır.

Ölümsüzlük düşüncesinin arkasında felsefi olarak iki ayrı akım bulunmaktadır. Bunlardan biri materyalizm diğeri ise düalizmdir. Materyalist teoride, beden ve beyin aynı şey olarak ele alındığından kişinin ölüm sonrasında bedeninden ayrı bir varoluşun olmadığı savunulur. Düalist teoride ise, beden ile zihin birbirlerinden ayrı ontolojik

gerçekliğe sahip olduğundan gerçek bir ölümsüzlükten bahsedilebilir. Bu da kendi içinde ya yeni bir beden ile ölümsüzlük ya da bedensiz ölümsüzlük olarak karşımıza çıkar. Materyalist kurama göre, kişi tamamen bedeninin varlığı üzerinden ele alınır. Düalist kuramda, kişinin bedeninden ayrı bir gerçekliği olduğu için benlik, bireysellik ya da kişisel özdeşlik, bedenden ayrı gerçeklik üzerinden temellendirilir.

Bireysel bir ölümsüzlük için en önemli iki şey bilinç ve hafızadır.¹² İç duyulardan biri olan hafıza idrakin sürekliliğini sağlar. Ölümsüzlük ahlaki, bilimsel ya da metafiziksel olabilir. Bizim burada bireysellik üzerinden incelediğimiz ölümsüzlük türü metafiziksel ölümsüzlüktür. Bunun bir yanı epistemolojik bir yanı ise ontolojiktir. Metafiziksel ölümsüzlük, insanın gayri maddi bir cevher olan faal akıl ile ittisali üzerinden aklın veya nefsin ölümsüzlüğü ile temellendirilir.

C.1. Platon ve Aristoteles'te Nefs ve Ölümsüzlüğü

Platona göre nefis bedene yaşamını veren şeydir.¹³ Beden ise oluş bozuluşa konu olmasından dolayı değişim halindedir. Nefs, oluş bozuluşa konu değildir ve ölümsüzdür.¹⁴ Nefs, insan öldükten sonra varlığını sürdürür fakat beden için bu söz konusu değildir. Nefsin, beden öldükten sonra varlığını sürdürmesi tenasüh öğretisinin Platon düşüncesinde var olduğu yorumlarını beraberinde getirmiştir. Çünkü nefis ile beden arasındaki etkileşimi zorunlu kılmadığımız bir düzlemde tenasüh öğretilerine kapı aralanmış olmaktadır. Tartışmalı meselelerden birisi de Platon düşüncesinde var olan üç ayrı nefsten hangisinin ölümsüz olacağına ilişkindir. Aristoteles düşüncesinde nefis ile beden arasındaki ilişki zorunlu bir ilişki olduğundan dolayı Platon düşüncesindeki gibi bir tenasüh fikri barınmaz. Nefs, yaşama gücüne sahip doğal cismin ilk yetkinliğidir.¹⁵ Nefs, bu anlamda suretin bir çeşididir ve madde güç halini ifade ederken suret de fiil halini ifade eder. Nefs ile beden bir bütündür dolayısıyla Descartes düşüncesindeki gibi zihinsel süreçler zihinle, bedensel süreçler bedenle değil, tüm

¹² Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, "Ölümünden Sonra Hayat: Umut Etmek İçin Sebep Var mı?" *Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (Küre Yayınları, 2019). s. 395.

¹³ Platon, *Phaidon: Ruh Üzerine*, 105c- 105d., Çev. Nazile Kalaycı, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012), s. 221.

¹⁴ A.g.e., 105d-105e, s. 221-222.

¹⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 89.

zihinsel süreçler nefis ve beden birlikteliği üzerinden açıklanır. Nefis beden ilişkisini Descartes nefis-beden ayrımı üzerinden yapmıştır, Aristoteles ise nefis beden ilişkisini nefis-beden birlikteliği olarak değerlendirmiştir. Burada nefis sadece düşünme (akletme-*noein*) yetisine sahiptir. Nefis beden birlikteliği ise düşünme fiiline ya da zihinsel süreçlere dayanak olacak her şeyi içerir. Beden öldükten sonra bedene içkin olan nefis de ölmüş olur fakat akıl ölümsüzdür.

Bilindiği gibi Aristoteles *Ruh Üzerine*'de ölümsüz, ayırık ve ezeli olma özelliklerini¹⁶ nefsin akli yönü olarak ele aldığı etkin akla yükler. Bu akıl, nefsin maddi kısmı olan edilgin tarafından ayrı olup etkin kısmı ifade eder. Konu özelinde de tartışma yaratacak olan kısım burasıdır. Bu akla etkin akıl, mümkün akıl, heyulânî akıl, teorik akıl gibi isimler verilmiştir. Aristoteles, bu aklın bedenden ayrıklığını şöyle açıklar:

“Nefis, pek çok durumda bedenden bağımsız olarak ne etkilenebilir ne de bir etkide bulunabilir: Sözelili öfkelenmek, cesaret göstermek, arzulamak ve genel olarak duyumsamak. Ancak özellikle akletme (*noein*) nefse özgü görünüyor. Fakat akletmek de imgelemek (*phantasia*, *tahayyül*, *imagination*) gibi bir şey ise ya da imgelemeden bağımsız değil ise, onun da bedenden bağımsız olması olanaksızdır. Demek ki nefsin işlevlerinden veya edilginliklerinden biri ona özgü ise onun bedenden ayrılması olası olabilir.”¹⁷

Burada bahsi geçen akıl, *theoria* faaliyetini gerçekleştiren güç olup ezeli, ayırık, bedenden bağımsız, duyumsamadan farklı, bilkuvve bir haldedir.¹⁸ Etkilenme fiilini duyusal olanların değişimi için kullanırken yetkinleşme fiilini duyusal olmayanlardaki kuvveden fiile geçiş için kullanabiliriz. Yani duyu organlarımızla bir şeyi algıladığımız zaman orada var olan kuvveden fiile geçiş bir etkilene iken, akıl düzeyinde var olan tümel idrak sonucu bilkuvve halden bilfiil hale geçiş bir yetkinleşme olmaktadır.

Aristoteles'in modern yorumcuları, bu eserin tamamı göz önüne alındığında sadece birkaç pasajda kendisinden bahsedilen etkin akıl kısmı ön plana çıkarıldığında nefsin diğer güç ve işlevlerinin gözden kaçmasına ve büyük bir nefis anlatısının, sadece birkaç pasajda geçen ölümsüz bir ilkeye sıkıştırılmasının konunun bütününe görmeyi önünü kapattığından şikâyet etmişlerdir.¹⁹ Şârihlerin konuya farklı açıklamalar eşliğinde

¹⁶A.g.e., 193.

¹⁷A.g.e., 35.

¹⁸A.g.e., 187-189.

¹⁹ Ömer Aygün, “Giriş” *Ruh Üzerine* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), s.12.

yeniden dikkat çekmesinden, konunun epistemolojik ve ontolojik çeşitli sorunları barındırmasından ve özellikle Arapça yazılan felsefede çeşitli konular farklı arka planlar bağlamında ele alındığından etkin akıl kavramı İbn Rüşd düşüncesinde de önem arz etmiştir.

C.2. Aristoteles'te ve Aristoteles Yorumcularında Etkin Akıl

Platon ve Aristoteles'te nefsin ne şekilde ele alındığını kısaca hatırlattığımıza göre İbn Rüşd düşüncesindeki akıl öğretisine ve heyulâni aklın mahiyetine ilişkin özel açıklamalarına geçmeden önce bu kısımda Aristoteles'in etkin akıl görüşünün şârihlerden İskender ve Themistius'ta; İslam filozoflarından da Fârâbî ve İbn Sînâ'da nasıl ele alındığına bakacak hem etkin aklın hem de heyulâni aklın mahiyetine ilişkin görüşlerin nasıl değiştiğini göreceğiz.

Aristoteles'in etkin akıl kavramı ve bu kavram hakkındaki düşünceleri problemin çıkış noktasıdır. Kuvve ve fiil ayrımından hareket edecek olursak kuvve tamamen bir elverişlilik hali iken fiilin bilmek ve bilgiyi kullanmak olarak iki ayrı halinden söz edebiliriz. Aristoteles'e göre ilk yetkinlik anlamaksa ikinci yetkinlik temaşa etmek denilebilir. Eğer nefis temaşa edebiliyorsa ve özleri anlayabiliyorsa buna sahip bir gücü olmalıdır. Buna Aristoteles “*nous*” demiştir. Akıl olarak ifade ettiğimiz ve insani nefsin kendisi olan şey “*nous*” olmaktadır. Bu akıl özleri kavradığından ve özler de maddi olmadığından akıl maddi olmayanı algılamış olur. Bu aklın her şeyi algılaması ve tüm etkileri kabul etmesi gerekir. Bunun için de halihazırda bilfiil olanların etkisi altında olmaması gerekmektedir. Aristoteles aklın bu durumunu şu şekilde ifade eder:

“Akletme duyumsama gibiyse, ya akledilir bir şeyin etkisine bir çeşit maruz kalma olacaktır ya da bunun gibi başka bir şey. Dolayısıyla hiçbir etkiye maruz kalmamış halde olmakla birlikte, biçimi kabul etmeye yatkın olmalı; biçimin kendisi değil, gücül hâlde biçim olmalı; duyumsayan kısmın duyulur olana yönelik olduğu şekilde akledilir olana yönelik olmalı.”²⁰

Aklın tüm kuvveleri haiz olmak için hiçbir surete bilfiil sahip olmaması gerekir ve bu sebeple saf bir kuvve olmak zorundadır. Akıl karşıt şeyleri kabul edebilir ve o şeyler

²⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 187.

haline gelebilir durumdadır. Akıl, onlarla özdeş hale gelebildiğine göre suretini aldığı şeylerin hepsinden ayrı olmalıdır ki sonradan onları belli bir forma sokabilsin ve her şey haline gelebilsin. Her şeyi yapmayı veya her şey olmayı neyin gerçekleştiriyor olduğu sorusu şimdilik daha ileride açıklamayı bekleyen bir soru olarak kalabilir.

Düşünülebilir olan şeyleri bilfiil düşünülürler haline getiren bir şey olmalıdır ve bu akıl etkin akıldır. Etkin akıl, her türlü etkilenimden uzaktır, ölümsüzdür, ezeli ve ebedidir. İnsanda bulunan tanrısal güç Aristoteles'e göre budur ve ölümsüzlük de ancak bunun üzerinden şekillenebilir.

Edilgin akıl ise şeylerin özlerini ya da düşünülür suretlerini alabilme yetimiz olarak ifade edilebilir. Edilgin akıl, bizim tikel idrak gücümüzdür. Edilgin aklımız ölümsüz değildir ancak ölümsüzlüğe ulaşmak bu akıldan geçmektedir. *Theoria* faaliyetini gerçekleştirmek için edilgin aklımızda suretlerin bulunması gerekmektedir. Bu durum tıpkı ikinci yetkinliğe ulaşmak için ilk yetkinliği geçmek gibidir. Kişi nasıl ki bir şeyi bilen olmadan öğreten olamıyorsa, edilgin akıl olmadan da etkin akla ulaşmamış olur.

Aristoteles'in akıl hakkındaki hem “nefste mevcut” hem de “bilfiil” ifadeleri karışıklığa sebep olmuştur. Eğer bilfiil olması dikkate alınırsa insan nefsinden bağımsız olması gerekecek, eğer nefste mevcut olması dikkate alınırsa da dışardan gelen bir akıl görüntüsü ortaya çıkmış olacaktır. Çünkü bilfiil olan bir şey ancak dışardan gelerek insan ile bitecektir. Bu açıklamadaki ifadelerden ve karışıklıklardan dolayı yorumlar farklılaşmıştır. Bu farklılaşma İskender ve Themistius'un Aristoteles yorumlarında kendisini gösterecektir.

Temelde etkin ve edilgin olarak ayrılan bu akıl tasnifinin şimdi İskender ve Themistius tarafından nasıl anlaşıldığıyla ilgilenelim. İskender, Aristoteles'in madde suret ayrımından hareketle insan aklının başlangıçtaki durumuna maddi akıl demiştir.²¹ Ayrıca İskender bilmeleke akıldan da bahsetmiş ve aklın saf kuvvelik ile bilfiillik arasındaki olan haline bilmeleke akıl adını vermiştir.²² Dolayısıyla İskender söz konusu olduğunda üç akıldan bahsetmiş oluruz: Bilkuvve, bilmeleke, bilfiil. Son olarak İskender'de bahsi geçen bir diğer akıl vardır ki bu “dışardan gelen akıl” olarak

²¹ İskender Afrodîsî, *Makâletü'l-İskender el-Afrûdîsî fi'l-akl alâ re'yi Aristutâlis, Şurûh alâ Aristomefkûde fi'l-Yûnâniyye* içinde nşr. Abdurrahman Bedevî, (Beyrut 1968), s. 31-42.

²² A.y.

adlandırılır.²³ Buna daha sonraki dönemlerde hem müstefad akıl hem de etkin (*fail*) akıl denilecek ve onun bilfiil mevcut ve başlı başına akıl olduğuna dair kavramsallaştırmalar Arapça kaynaklarda yapılacaktır.²⁴

İnsanın bilfiil düşünebilmesinin sebebi kılınan etkin akıl, İskender tarafından İlk Sebep/Tanrı olarak ele alınmıştır. Aristoteles'te var olan etkin akıl-edilgin akıl ayrımı İskender'de faal akıl/Tanrı ve maddi akıl olarak kavramsallaşmış gözükmektedir. Faal akıl, insan bedenine gelir ve maddi akıl bilfiil kılar. Aristoteles'te etkin akıl, insan düşüncesinin ilkesi ve sebebi konumunda iken İskender'e geldiğimizde etkin akıl, artık tüm varlıkların sebebi ve ilkesi haline gelmiştir ki Aristoteles düşüncesinde bunun karşılığı İlk Sebeptir.

İskender'in *De Intellectu*²⁵ ve *De Anima*²⁶ şerhlerinden çıkan iki ayrı sonuç, ittisalin de niteliğini belirlemiştir. İskender, bir eserinde insanı ölümsüz kılacak olan tek şeyin faal akla düşünce nesnesi olarak yaklaşmak olduğunu söylerken bir eserinde de dıştan gelen akıl sayesinde bu ölümsüzlüğe kavuşacağından bahseder.²⁷ Dolayısıyla İskender'de ölümsüzlüğün de (i) mücerret insan düşüncesi, (ii) dıştan gelen akıl ile sağlandığı söylenebilir. İlk sonuca göre insan faal akıl ile aynîleşmiş duruma gelirken ikinci sonuca göre dıştan gelen aklın düşünce nesnesi haline gelmesi söz konusudur. Her iki sonuç da İskender sonrası dönemde hem şârihlerin hem de İslam filozoflarının yorumlarını etkileyecektir.

Themistius ise, bilkuvve aklın bedenden ayrı ve bedenle karışmamış olduğunu söyler.²⁸ Themistius, Aristoteles'in etkin aklın doğası hakkında söylediği “bilfiil” ifadesinden dolayı bu açıklamayı yapmış gözükmektedir. Themistius, faal aklın başlı başına bir olduğundan bahseder ve ünlü benzetmeyle bu durumu açıklar. Nasıl ki güneş tek olup tek bir kaynaktan gelerek farklı nesnelerde var oluyorsa faal akıl da bir olup

²³ A.g.e., 34-35.

²⁴ Herbert A. Davidson, *Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'de Akıl*, s. 19.

²⁵ Alexander of Aphrodisias, “*The De Intellectu*”, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, Haz. Frederic M. Schroeder and Robert B. Todd, (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990).

²⁶ Alexander of Aphrodisias, “*The De Anima of Alexander of Aphrodisias, A Translation and Commentary*”, Trc. Athanasios P. Fotinis, (Washington D.C: University Press of America, 1979).

²⁷ Herbert A. Davidson, *Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'de Akıl*, s. 18.

²⁸ Schroeder, F. M., & Todd, R. B. (Ed). *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect: The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De Anima 3.4-8*. (Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990), s. 79.

insan nefslerinde farklılaşır.²⁹ Hatta faal akıl, nefsin gerçek anlamda bir sureti konumundadır.³⁰ Çünkü nefste bir hiyerarşi söz konusudur. Bir alttaki bir üsttekinin maddesi olduğundan üsttekiler de alttakilerin sureti olmak durumundadır. Bilkuvve akıl da faal aklın maddesi durumuna düşmüş olur. Bu anlamda faal akıl, nefsin nihai sureti olmuş olur. Dolayısıyla hem İskender için hem de Themistius için faal akıl ile maddi akıl arasındaki ilişki madde ile suret arasındaki ilişki gibidir.

Themistius'un, İskender'den ayrıldığı önemli bir nokta ise, faal ya da etkin aklın insanın maddi aklını bilfiil hale getirmesi sonrasında, faal aklın insanın bilfiil aklına katıldığını, onun içine girip bir olduğunu söylemesidir.³¹ Themistius, ittisali bilfiil olan faal akla katılmak olarak ele alır. Böylece insan aklı faal akıl ile birleşmiş olur. Bu birleşme kavramsal düşüncenin de ön şartı durumundadır.

Themistius'un ölümsüzlük atfettiği akıl bilkuvve akıl değil, faal akılla bilkuvve aklın birleşimidir.³² Birleşim olarak ele almasının sebebi bilkuvve akıldaki veriler olmadan faal aklın işlem yapamamasıdır. Böylece ayrı olan faal akıl, bilkuvve akılla karışmış ve ölümsüzlüğü paylaşmış olmaktadır.

C.3. İslam Felsefesinde Nefs ve Etkin Akıl

İslam felsefesindeki nefis anlatılarına baktığımızda düalist tavrın hâkim olduğunu görmekteyiz. Nefs-beden ikiciliği olarak ele alabileceğimiz düalizm, kendi içinde çeşitlendirilse de İslam felsefesinde Aristotelesçi madde-suret ayrımı üzerinden hilomorfik düalizmden bahsedebileceğimiz gibi ve Platon-Descartes çizgisi üzerinden de töz düalizminden söz edebiliriz.

İslam filozoflarının bireysel ölümsüzlüğü temellendirmelerine baktığımızda psikoloji metinlerinde ele alınan gayri maddi nefis konusuyla karşılaşırız. Nefsin gayri maddiliği esas olarak Platon düşüncesi ile İslam felsefesine girmiş, Kindi, Fârâbî, İbn Sînâ gibi filozoflarca nefis bu yönü üzerinden ele alınmış ve kısımlara bölünmüş, aynı zamanda nefsin faal akılla ittisali incelenmiştir. Bu şekildeki bir nefis algısında Yeni Platoncu

²⁹ A.g.e., s. 103.

³⁰ A.g.e., s. 95.

³¹ A.g.e., 98-99.

³² Herbert A. Davidson, *Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'de Akıl*, s. 53.

düşüncenin de etkisi olduğundan söz edebiliriz. Nefsin Aristotelesçi dayanakları yer yer görülse de nefs, Aristoteles düşüncesindeki gibi tıbbi veya biyolojik bir terim olmaktan çok ittisali sağlayan gayri maddi yönümüz olarak ele alınmıştır.

Gayri maddi nefs, bizim somut gerçekliğimizden ayrı, aklî bir alem ile irtibatlı, değişmeyen, ayrık ve ebedi olarak görüldüğünden ölümsüzlüğün ancak onunla mümkün olabileceği düşünülmüştür. Bizim akli yönümüzü oluşturan bu cevher, ölümsüzlüğümüzü sağlayan yönümüzdür. Bazı filozoflara göre, ölümsüz olan bu cevherden pay aldıkça ve ona ulaştıkça biz de ölümsüzlüğü tadabilecek hale geliriz. Bazı filozoflara göre ise, nefs haddi zatında ölümsüz olduğundan akli bir ilerleme ya da çaba olmaksızın da ölümsüzlüğe sahip olacağı anlatısı vardır. Bu sebeple insani nefs hiçbir şekilde bozulmamaktadır.³³

İslam dininde ölümsüzlük düşüncesi öldükten sonra ahiret hayatının başlayacağı ve bu dünyadaki eylemlerin asıl amacının ahiret için olduğu üzerine kuruludur. Burada yeniden bedenlenme ile dünyadaki eylemlerimizin karşılığını alacağımız öğütlenmektedir. Ölümsüzlük düşüncesinin yeniden bedenlenme olarak ele alınışı tek tanrılı dinler sayesinde gerçekleşmiş gözükse de yeryüzünün en eski dinlerindeki reenkarnasyon inancı bir şekilde yeniden bedenlenme öğretisi sunmaktadır. Yeniden bedenlenip dirilişin sağlanacağı düşüncesi, felsefede var olan metafizik ölümsüzlük ya da kolektif ve bireysel olmayan ölümsüzlük türünden farklı bir öğretilerdir. Esasında tüm ölümsüzlük türlerine soyut nefis öğretisi kapı aralıyor gibi gözükmektedir.

Şimdi etkin (*faal*) aklın İslam felsefesindeki arka planına geçebiliriz. Aristoteles'te düşünmenin ilkesi olan etkin akıl, Yeni Platonculuk sonrası Arapça yazılan felsefede faal akıl olarak adlandırılmış ve hem insanın bilfiil olarak düşünebilmesinin sebebi olarak hem de ay altı alemdeki nesnelerin suretlerinin vericisi olarak ele alınmıştır. Arapça yazan filozoflar akli genel olarak dört kategoride incelemişlerdir. Bunlar sırasıyla (i) heyulâni (bilkuvve) akıl, (ii) bilmeleke akıl, (iii) kazanılmış (müstefad) akıl ve (iv) etkin (faal) akıl olarak sıralanabilir.³⁴

³³ İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifa: Nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (Ankara: Tüba, 2021), s. 406.

³⁴ Deborah L. Black "Psikoloji Nefs ve Akıl" *İslam Felsefesine Giriş* ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya (Küre Yayınları, 2018), s. 349.

Fârâbî'nin sudur öğretisine bağlı olarak gelişen akıllar ve nefsler düşüncesinde onun etkin (*faal*) aklın mahiyetine ilişkin görüşlerine rastlarız. Bilindiği gibi ay altı alem ve ay üstü alem arası irtibat onuncu akıl olan faal akıl tarafından sağlanmış ve faal akla suretleri veren olma misyonu yüklenmiştir. Konu özelinde faal aklın en önemli özelliği ise insan aklının bilkuvv halden bilfiil hale geçmesinin ilkesi olmasıdır. Dolayısıyla Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün erken dönem eserlerinde aşkın ve üst bir ilke olarak ele alınan faal akıl, şârihlerde olduğu gibi nihâi suret olarak ele alınmış gözükmemektedir. Faal akıl hem insanın bilişinin temellenmesi hem de ay altı aleme suret veriyor olması itibarıyla İslam felsefesinde ele alınmıştır.

Problemin, tartışmalı olan ya da konuya daha özel olarak yaklaşmamızı gerektiren kısmı faal akılla ittisal problemidir. İnsanın ölümsüzlüğü konusunda da faal akla önemli rol verilir çünkü insan aklının ulaşabileceği en yüksek merteye faal akılla ittisal ettiği mertebedir. İnsan faal akıl ile ittisal ettiği zaman aklı bilkuvv ve bilmeleke aşamalarını geçerek bilfiil hale gelmiş bulunur.

Fârâbî'nin sistemindeki faal akıl, akıllar silsilesinin sonunda bulunan onuncu akıl olup insanın bilişsel sürecini bilfiil hale getirir. Çünkü insan aklı kendi kendine bilkuvv halden bilfiil hale geçememektedir. İnsan aklı Fârâbî düşüncesinde dört aşamalı olarak ele alınır. Bunlar sırasıyla (i) heyulânî/bilkuvv/edilgin, (ii) bilfiil akıl (iii) müstefad akıl, (iv) faal akıl.³⁵ Aklın mükemmelleşmiş haline müstefad akıl denilmesinin sebebi, muhtemelen İskender'de var olan kavramsallaşmadan dolayıdır. Fârâbî aklı bu şekilde tasnif ederek insan bilgisinin mükemmelleşme sürecini faal akla bağlı kılar ve bilgi bu şekilde elde edilmiş olur. Burada bir ittisal sürecinden bahsedilebilse de faal akılla tamamen bir olma anlamında bir birleşme (*ittihad*) düşüncesinden bahsedilemez. Sadece insan nefsi artık gayri maddi ve bağımsız bir hale gelmiştir. Bu da bizi insan aklının faal akıl ile ittisal sonucu müstefad akıl seviyesine gelerek maddi bağlantılarından koptuğu, bedenden bağımsızlaştığı ve dolayısıyla ölümsüzleştiği sonucuna götürür. Sonuç olarak Fârâbî düşüncesinde ölümsüzlük müstefad akla ulaşmakla gerçekleşmiş olur.

³⁵ Fârâbî. *El-Medinetü'l-Fâzıla*. çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), s. 162; Fârâbî. *Aklın Anlamları (Risâle fî ma'ânî'l-akl)*, çev. Mahmut Kaya. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, (Klasik Yayınları: İstanbul, 2004), s. 130.

İbn Rüşd, Fârâbî okumasında, Fârâbî'nin *Nikomakhos'a Etik Şerhi* üzerinden onun ittisali mümkün görmediği ve hadis olanın ezeli olmayacağı ilkesi gereğince de ölümsüzlüğü reddettiğini söylemiştir.³⁶ Çünkü Fârâbî, müstefad akla ulaşamayan nefslerin yok oluşa mahkûm olacağından bahsetmiştir.³⁷

İbn Sînâ'ya göre de Aristoteles'in etkin akıllı gayri maddi akıllar zincirinin sonuncusu olan faal akıldır.³⁸ İbn Sînâ'da, insandaki aklın aşamaları ise, (i) maddi/heyulâni akıl, (ii) bilmeleke akıl, (iii) bilfiil akıl (iv) müstefad akıl olarak tasnif edilmiştir.³⁹ Maddi/heyulâni akıl, insanın doğuştan potansiyel olarak sahip olduğu bilme halidir. Bilmeleke akıl ise kişinin belli ilkeleri edindikten sonra onları kullanmadığı aşamadır. Aklın, soyut düşünceye ulaşım onları kullanmadığı haldeki durumu ise bilfiil akıl aşamasıdır. Son seviyede insanın akli gelişimi tamamlanmış olur ve bilfiil haldeki her an müstefad akıl seviyesi olmuş olur. Tüm bu sürecin nihai noktadaki illeti ise faal akıldır. İnsan, faal akılla ittisal ederek akli aşamaları geçer ve müstefad akla ulaşmış olur. Burası akli tekamülün nihai olarak vardığı yerdir. Burada artık bedene ve duyulara ihtiyaç kalmaz, hatta öyle bir seviyeye gelir ki bedenden kurtulması gerekir.

Faal akılla ittisal sonucu edinilen bilgi tıpkı Fârâbî'nin düşüncesindeki gibi tamamen teorik alana ilişkindir. Her iki filozofta da pratik alana ilişkin bilgiler tecrübe yolu ile ortaya çıkmaktadır. Pratiğe ilişkin bilginin faal akıl ile ya da faal akıldan gelen feyz ile bir ilgisi bulunmaz. İnsanın pratik düşüncesi *müfekkire* üzerinden şekillenir. Hatta bu şekillenme kişiyi faal akılla ittisale hazırlar. Bilfiil akledilir düşüncelere sahip olmak ancak faal akılla ittisal ile mümkündür, kişi bildikçe yetkinleşmiş olur. Dolayısıyla İbn Sînâ düşüncesinde insanın bilfiil düşünmesi müstefad akıl seviyesine gelmesine bağlanmıştır. İnsan müstefad akıl seviyesine geldiği zaman bedensiz şekilde bile düşünür hale gelir hatta “*bütün varlığın akli düzenine sahip*” olmuş olur.⁴⁰

İbn Sînâ, insanın ölümsüzlüğünü Fârâbî gibi teorik bir ilerlemeye veya akli süreçlere bağlamaktan ziyade nefsin gayri maddi yapısı üzerinden ele alır. İbn Sînâ düşüncesinde nefis gayri maddi olduğu için, doğası gereği zaten ölümsüzdür. İbn Sînâ

³⁶ Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, s. 382

³⁷ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), s. 108.

³⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifa: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), s. 738.

³⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifa: Nefs*, s. 116-118; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, (M.Ü. İFAV Yayınları, İstanbul 2008), s. 190-191.

⁴⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifa: Metafizik*, s. 792.

beden ve nefis arası ilişkiyi de zorunluluk üzerinden ele almayıp nefse bağımsızlık verdiğiinden onun zaten ölümsüz olduğuna kanaat getirir. Nefs, aynı zamanda bölünemeyen akli düşüncelere sahip olduğundan onun gayri cismani bir cevher olması zorunludur.⁴¹

İbn Sînâ'nın nefsi bu şekilde görmesi, onun maddi bedenden dilediğinde bağımsızlaşabilmesi, duyu algılarına ihtiyaç duymadığı, beden öldükten sonra bile akli olarak düşünebildiği gibi sonuçlara götürür. Nefs, bedenden ve bedenine getirdiklerinden kendisini uzaklaştırdıkça faal akılla ittisali de gayri maddi alem ile ilişkisi de daha kolay hale gelir. Bu şekilde ebedi bir zevke ulaşır.⁴²

İbn Sînâ'ya göre insan nefsinin yeniden diriliş sonrası durumu, dünyada iken geldiği akli seviyeye bağlı olarak ölümsüzleşmesiyle de ilgilidir. İbn Sînâ, çeşitli kategorilerde insan nefsinin durumlarını inceler.⁴³ Bu kategoriler insanın dünyada iken geldiği akli durumların bir sonucu olarak şekillenir. İlk kategoride müstefad akla erişen ve bilfiil düşünceye sahip olan nefisler bulunur. Bu nefisler ebedi bir saate ulaşacak olan nefislerdir. İkinci kategoride bilfiil bir düşünceye ulaşamasa da metafizik ve fizik alanlarının önemli kısmına hâkim olan nefisler bulunur ve bu nefisler de belli derecede saadetti tadacak olan nefislerdir. Üçünü kategoriye göre akli bilişin hazzının farkında olabilen fakat faal akıl ile ittisale geçememiş olan nefislerdir. Bu nefisler gerçekleşememiş akli bir arzuya sahip olduklarından ebedi bir azaba sahip olacaklardır. Son kategoride ise hem akli bilişten hem de akli bilişin hazzından bihaber olan nefislerdir ki bu nefisler ebedi bir dinginlik içinde olacaklarıdır. İbn Sînâ düşüncesinde bu ebedi dinginliğin karşılığı yok oluştan farklı bir şey değildir.

İbn Sînâ, dini düşüncede var olan ahiret hayatını felsefi düzlemde de bir şekilde açıklamak ister ve bazı alimlerin düşüncesi olarak belirttiği basit nefse sahip kişilerin öldükten sonra hayal gücünü kullanarak ahiret hayatını sanki bir rüyadaymışçasına yaşayacağını yazar.⁴⁴ Bu düşünce, aslında İbn Sînâ'nın kendisiyle çelişen bir düşüncedir çünkü hayal gücü bir beyin içinde var olabilen bir şeydir. Beden öldüğünde beyin de o bedenle beraber yok olduğundan bu düşünce İbn Sînâ için de kabulü zor

⁴¹ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifa: Nefs*, s. 72.

⁴² İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifa: Metafizik*, s. 796.

⁴³ İbn Sînâ, “*el-Adhaviyye fi'l-me'âd*”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefe ve Ölüm Ötesi*. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), s. 43-44.

⁴⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifa: Metafizik*, s. 804.

olduğundan bu düşünceyi ne açıkça kabul eder ne de açıkça reddeder. İbn Sînâ yorumcularından Michot, İbn Sînâ'nın ne zaman "alimlerin" görüşü olarak bir şeyden bahsetse o görüşü kabul etmediğini söyleyerek, insan nefsinin hayalini kullanarak ahiret hayatı yaşayacağı görüşünü de kabul etmediğini belirtir.⁴⁵ Aynı zamanda Michot'a göre İbn Sînâ, basit nefslerin hayalde yaşayacakları bu ahiret hayatını semavi cismin yardımıyla yaşayacaklarını düşündüğünü söylemektedir.

Şimdi, nefsin ölümsüzlüğü ile bireyselleşmesinin arasındaki irtibatın İslam felsefesindeki görünümüne geelim. Ölümsüzlük ile ben bilinci veya bireysellik arasındaki irtibat, Meşşai düşüncede entelektüel biliş süreçleri sonucunda kişinin tümel ve evrensel olana ulaşması ile açıklanır. Kişi, bildikçe yetkinleşir ve bu yetkinleşme ittisal ile gerçekleşir. Değişme, bir suretin gidip yerine yeni bir suretin gelmesi ile açıklanırken yetkinleşme bir suretin gitmeksizin yeni bir suretin gelmesi olarak açıklanır, yani türün ikinci yetkinliklerini kendisi sayesinde kazanmasına yetkinlik denmiştir.⁴⁶ Akli bir yetkinleşme kısaca bilkuvv halden bilfiil hale geçiş olarak açıklanabilir. Klasik İslam felsefesi anlatısında akıl, bilkuvv, bilmeleke gibi aşamalardan geçerek bilfiil hale gelir. Bilfiil hale gelmesi aklın nihai yetkinliğini kazanması olarak da okunabilir. Bu yetkinleşme ittisal denilen süreç ile gerçekleşir. Bu ittisalın çıkış noktası insandaki heyulânî akıldan ulaşılan yer faal akıldır. Böylece bilgi tüm suretleri kendisinde barındıran faal akıldan alınmış ve kişi yetkinleşmiş olur.

Bireyselleşme, İslam filozoflarına göre ancak maddilik ile sağlanabilecek bir şeydir.⁴⁷ Fakat böyle bir teori maddi yeniden dirilişi savunan kelamcılar için bir problem oluşturmaya da gayri maddi yeniden dirilişi savunan İslam filozofları tarafından sorunlara yol açmaktadır. Söz gelimi bireysellik beden ile gerçekleşen bir şey ise beden öldükten sonra maddilik de ortadan kalkacağı için bireysellik yok olmuş olacaktır. Bu sebeple İslam felsefesi içinde bazı farklı fikirler öne sürülmüştür. Örneğin Fârâbî, bilişsel olarak yetkinleşmemiş nefslerin öldükten sonra yok olacaklarını söylemiş, yetkinleşmiş olan nefslerin ise ölümsüzlüğü ya da yeniden dirilişi yaşayacaklarından bahsetmiştir.⁴⁸

⁴⁵ Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, s. 139.

⁴⁶ İbrahim Halil Üçer, *Suret Cevher ve Varlık*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), s. 59.

⁴⁷ İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehâfüt*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), s. 544.

⁴⁸ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, (Kültür Bakanlığı Yayınları, Çev: Ahmet Aslan, 1990), s. 88; *el-Medinetü'l-Fâzıla*, (İstanbul: Litera Yayınları, 2023), s. 214.

İbn Sînâ'ya baktığımızda onun da maddi bir yeniden dirilişi savunmayıp ruhânî bir yeniden dirilişi savunduğundan dolayı ölümsüzlüğü insan özelinde farklı teoriler ile karşıladığını görürüz. Onun tutumlarından biri, bu konuyu vahye bırakmak iken biri de insan bedeni öldükten sonra nefsi ayırık yapısı itibariyle feleklerin bedenlerini kullanarak ölümsüzlüğü yakalayacağıdır.⁴⁹ İnsanın bireyselliği ise İbn Sînâ düşüncesinde mizaç ve zâtî şuur ile kurulur.⁵⁰

Endülüs filozoflarından İbn Bâcce ise insan nefsi konusunda Aristotelesçi şemadan ayrılmayıp bedene içkin bir nefis anlatısını takip etmiştir. Bu sebeple İbn Bâcce, insan nefsinin ve aklının sayıca bir olduğundan bahsetmiştir.⁵¹ Yani okyanustan alınan bir kap suyun tekrar okyanusa dökülmesi gibi, insanın dünyaya gelmesi ile *küllî akıldan* gelen ve öldükten sonra da geldiği yere dönen bir anlatıyı takip etmiştir. Bu bağlamda İbn Bâcce de nefsin bireyselliğinin olmayacağını kabul etmiş gözükmektedir. *Risâle fi İttisâli'l-Akli bi'l-İnsân*'da bireyin sayı olarak ne zaman bir olacağı probleminden bahseder ve beyazlık gibi maddi bir şey o birliğe iliştigi zaman birliğin birey olacağını söyler.⁵² Buradan çıkan nefis anlatısı, insanın bireyselliğini madde yani beden ile kazanıp beden öldükten sonra da bu bireyselliğin yok olup nefsin geldiği yere dönerek bireysellikten uzak bir şekilde devam edeceği bir nefis anlatısıdır.

Çağdaş düşünürlerden Deborah L. Black, Arapça yazan filozoflar içinde İbn Sînâ'yı istisna edersek diğer filozofların bireysel bir ölümsüzlüğe ihtimal vermediklerinden bahseder.⁵³ İbn Sînâ'nın nefse zorunlu olarak gayrı maddi oluşu üzerinden yaklaşması, nefsin ölümsüz olacağını garanti altına almış gözükmektedir.

İbn Rüşd düşüncesine geldiğimizde ise onun saf Aristoteles'e dönme arzusu ile şerhler yazmasının yanı sıra fakih olması itibariyle yazdığı kitapların da olmasından dolayı iki farklı yöntem takip ettiğini görürüz. Bu sebeple İbn Rüşd'de, her iki yöntem üzerinden bireysel nefsin ölümsüzlüğüne ilişkin olarak da iki farklı görüşe rastlarız. Bu konuyu

⁴⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifa: Metafizik*, s. 786.

⁵⁰ Mustafa Üngör, *İbn Sînâ'da Nefsin Bireyselleşmesi Problemi*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2023).

⁵¹ Macit Fahri, “*Resâ'ilü İbn Bâcce el-İlâhiyye*”, (Daru'n-Nehar, Beyrut, 1991), s. 160-175; Hadis Bilgin, “*İbn Bâcce'nin “Risale fi ittisâli'l-akli bi'l-insan” Adlı Eserinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi*”, (Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi, 2019) s. 67.

⁵² A.g.e., s. 64.

⁵³ Deborah L. Black “Psikoloji Nefs ve Akıl” *İslam Felsefesine Giriş* ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), s. 342.

sonraki başlıklara erteleyerek burada İbn Rüşd’e kalan problemin kısaca ne olduğuna değinelim.

İbn Rüşd, nefsin mahiyetine dair var olan iki temel görüşten Aristotelesçi nefis şeması olan “*tabii organik cismin ilk yetkinliği*” tanımını ile nefsi ele alır. Bu tanım onun hem aklın hem de nefsin ontolojik yapısına ilişkin görüşlerini etkiler ve bu tanım üzerinden kişisel özdeşlik, bireysellik ve bedenin ölümüyle birlikte devam edecek olan şeyin ne olduğu problemlerine yaklaşır. Bölümlerde tek tek hem faal akla hem heyulâni akla yaklaşımı incelenecek, bireyselliği nasıl kurduğu ve bireyselliğin imkanını nasıl ele aldığı tartışılacaktır.

Kavramsal bir arka plan vermek amacıyla filozof ve mütekellimlerin nefis ve ruhu nasıl kullanıldıklarına bakalım. Kelamcılar ile filozoflar nefis söz konusu olduğunda farklı kavramlar kullanırlar. Kelamcılar genellikle insanı bedenden müteşekkil olarak gördüklerinden dolayı filozoflar gibi bir nefis düşüncesi geliştirmemişlerdir. Bunun sebebi kelamcıların filozoflardan farklı olarak geliştirdikleri Tanrı ve alem tasavvurlarına ve yaratılmış olan her şeyin cisim olduğuna dair anlayışlarına dayanmaktadır. Kelamcıların soyut nefis görüşünü kabul etmemelerinin ardında soyut nefis teorisinin tenasüh öğretisi, cismani haşır gibi meselelere kapı aralaması gibi nedenler bulunmaktadır. Bu nedenle kelamcılar akli bir cevher anlamında soyut ve gayri maddi bir nefis anlatısına bilinçli olarak sahip olmamışlardır ve ruhu latif bir cisim olarak görmüşlerdir.

Soyut veya gayri maddi nefis anlayışı kelamcılar içinde istisnai olarak Muammer bin Abbâd’da görülmektedir. Nazzam ise zâtını bilen bir ruh görüşüne sahiptir fakat yine de tam anlamıyla soyut bir cevher düşüncesine sahip değildir. Filozofların nefis olarak karşıladıkları kavramın kelamcılardaki kullanımı ruhtur. Dolayısıyla mütekellimler için ruh duyular yoluyla idrak edilen bedenin işlevlerinin yerine getirilmesini sağlayan bir birlik olarak düşünülmüştür.⁵⁴ Sonuç olarak ruh daha çok fizyolojik tarafa, nefis daha çok psikolojik tarafa ait olarak kullanılmıştır.

⁵⁴ Ömer Türker, “İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihani”, *İnsan Nedir?: İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed: Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer, (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), s. 19-57.

Nefs ve ruh terimlerinin kullanımında kelimeler ve felsefe arasındaki karışıklığa benzer bir karışıklık günümüzde de bulunmaktadır. Bazı araştırmacılar mevcut gündelik kullanımdan hareketle ruh terimini tercih etmektedir. Fakat biz yukarıda kelimeler ve felsefe arasında işaret ettiğimiz farklardan ve İbn Rüşd felsefesi üzerinden problemi takip ettiğimizden dolayı nefis ve ruh terimleri arasındaki kullanım farklılığına sadık kalmayı tercih ettik.

D. Literatür

Tezde kullandığımız öncelikli eserler, Aristoteles'in *Ruh Üzerine* eseri ile İbn Rüşd'ün bu esere yazdığı şerhlerdir. Bilindiği üzere İbn Rüşd bu esere üç ayrı şerh yazmış olup⁵⁵ bunlar *el-Muhtasar fi'n-Nefs (Kitabu'n-Nefs)*, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs ve eş-Şerhu'l-Kebir li-Kitabi'n-Nefs li-Aristu* başlıklı eserleridir. Büyük şerhin Arapça metni günümüze gelemediğinden Latince tercümesi sonradan Arapçaya tercüme edilmiştir.⁵⁶ *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*,⁵⁷ Arapça aslı ile günümüze geldiğinden ve Atilla Arkan tarafından da Türkçe tercümesi yapıldığından bu eseri kullandık. Büyük şerhin ise hem İngilizce hem de Arapça basımlarından yararlandık.

İbn Rüşd'ün Aristoteles'e yazdığı şerhlerden ayrı olarak kendi eserleri olan *Faslu'l-makâl*, *el-Keşf an menahici'l-edille*, *Tehâfütü't-Tehâfüt* gibi eserlerine felsefe ile kelimeler dilinin yöntem farklılığını anlamak için müracaat ettik.

İbn Rüşd'ün akıl ve ittisal görüşü ile ilgili ikincil literatürdeki başlıca eserler arasında Süleyman Dönmez'e ait olan *Aklın Birlikten Çokluğa Yolculuğu*⁵⁸, Atilla Arkan'a ait *İbn Rüşd Psikolojisi*⁵⁹ ve Mehmet Ata Az'a ait *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*⁶⁰ gibi eserlerden istifade ettik.

Bu konu hakkındaki çalışmalara baktığımızda bireyselliğin İbn Sînâ ve Fârâbî

⁵⁵ İbn Rüşd'in eserlerinin listesi için bkz. Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), s. 33-39.

⁵⁶ A. L. Ivry, İbn Rüşd'ün *De Anima* Üzerine Üç Şerhi. çev. Atilla Arkan, *Sakarya İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (4), (2001):39-56; İbn Rüşd, *Averroes's Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, çev. Richard Taylor, (New Haven: Yale University Press, 2009). Bu esere *Long Commentary* olarak atıf yapılacaktır.

⁵⁷ İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi: Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, çev. Atilla Arkan, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007).

⁵⁸ Süleyman Dönmez, *Aklın Birlikten Çokluğa Yolculuğu*, (Ankara: Birleşik Yayınları, 2009).

⁵⁹ Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015).

⁶⁰ Mehmet Ata Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021).

felsefesinde daha çok ele alındığıyla karşılaştık. Bireysellik, ittisal, bireysel aklın mahiyeti, kişisel özdeşlik gibi konuları İbn Rüşd düşüncesinde Orta Çağ düşünürü olan Thomas Aquinas ile karşılaştırmalı olarak ele alan çalışmalara rastladık. Bunun dışında İbn Rüşd felsefesinde nefse dair çalışmalarının az olduğunu da belirtmeliyiz. Atilla Arkan'a ait *İbn Rüşd Psikolojisi*⁶¹ başlıklı çalışma, filozofun nefse dair düşüncelerini detaylı şekilde incelediğinden başvurulabilecek Türkçe eserlerin başında gelmektedir. Aynı zamanda Herbert A. Davidson'un *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl* başlığıyla çevrilen kitabı da İbn Rüşd'ün akıl anlayışını detaylı şekilde incelemiştir.

İngilizce literatüre baktığımızda; Alfred Irvy, Herbert A. Davidson, Richard Taylor, Deborah Black, Oliver Leaman, Muhammed Ovey gibi isimlerin bu konu hakkındaki müstakil çalışmalarından ve çeşitli makalelerinden yararlandık. İngilizce literatürde kitap olarak ise Muhammed Ovey'a ait *Averroes' Doctrine of Immortality: A Matter of Controversy*⁶², Raymond Martin ve John Barresi'nin *The Rise and Fall of Soul and Self*⁶³, John M. Dillon, Maha Elkaisy-Friemuth tarafından hazırlanan *The Afterlife of the Platonic Soul: Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions*⁶⁴ başlıklı eserlere müracaat ettik.

Makalelerden ise Stephen Chak Tornay'e ait *Averroes' Doctrine of the Mind*⁶⁵, Alfred Irvy'e ait *Averroes on Intellection and Conjunction*⁶⁶, Ruth Reyna'ya ait *On the Soul: A Philosophical Exploration of the Active Intellect in Averroes, Aristotle, and Aquinas*⁶⁷, Davidson'a ait *Averroes on the Active Intellect as a Cause of Existence* ve *Averroes on the Material Intellect*⁶⁸, Deborah Black'e ait *Consciousness and Self-*

⁶¹ Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015).

⁶² Ovey N. Mohammed, *Averroes' Doctrine of Immortality: A Matter of Controversy* (Wilfrid Laurier Univ. Press, 1984).

⁶³ Raymond Martin ve John Barresi, *The Rise and Fall of Soul and Self: An Intellectual History of Personal Identity* (Columbia University Press, 2006).

⁶⁴ "The Afterlife of the Platonic Soul: Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions", içinde *The Afterlife of the Platonic Soul* (Brill, 2009).

⁶⁵ Stephen Chak Tornay, "Averroes' Doctrine of the Mind", *The Philosophical Review* 52, S. 3 (Mayıs 1943), s. 270.

⁶⁶ Alfred L. Irvy, "Averroes on Intellection and Conjunction", *Journal of the American Oriental Society*, c. 86, S. 2 (April 1966), 76-85.

⁶⁷ Ruth Reyna, "On the Soul: A Philosophical Exploration of the Active Intellect in Averroes, Aristotle, and Aquinas", *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 36, S. 1 (1972), 131-49.

⁶⁸ Herbert A. Davidson, "Averroes on the Active Intellect as a Cause of Existence". *Viator*, 18, (1987), 191-226.

*Knowledge in Aquinas's Critique of Averroes's Psychology*⁶⁹ ve *Conjunction and the Identity of Konwer and Known in Averroes*⁷⁰, Richard Taylor'a ait *Personal Immortality in Averroes' Mature Philosophical Psychology*⁷¹, *Averroes on Psychology and the Principles of Metaphysics*⁷², ve *Averroes on the Ontology of the Human Soul*⁷³ başlıklı makalelerden yararlandık.

⁶⁹ Deborah Black, "Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas's Critique of Averroes's Psychology". *Journal of the History of Philosophy*, S. 31, (1993), 349-385.

⁷⁰ Deborah Black ve Philosophy Documentation Center, "Conjunction and the Identity of Knower and Known in Averroes": *American Catholic Philosophical Quarterly* 73, S. 1 (1999), 159-84.

⁷¹ Richard C. Taylor, "Personal Immortality in Averroes' Mature Philosophical Psychology", *Documentie Studisulla Traduzione Filosofica Medievale* 9 (1998), 87-110.

⁷² Richard C. Taylor, "Averroes on Psychology and the Principles of Metaphysics", *Journal of the History of Philosophy* 36, S. 4 (1998), 507-23.

⁷³ Richard C. Taylor, "Averroes on the Ontology of the Human Soul". *Muslim World*, 102, S. 3-4, (2012), 580-596.

BÖLÜM 1: İBN RÜŞD DÜŞÜNCESİNDE FAAL AKLIN MAHİYETİ

İslam felsefesinde ve İbn Rüşd düşüncesinde insanın bilişselliği ve bilişselliğe bağlı ölümsüzlüğü konusunda faal akla verilen rol tartışmasız büyük bir roldür. İslam filozofları faal akılla ittisalin imkanını ve bu ittisal sonucu Aristoteles'in *eudaimonia* dediği en yüce mutluluğa (*es-saadetü'l-kusva*) ulaşacaklarını kabul etmişlerdir. Filozofların çizdiği varlık hiyerarşisinde faal akıl, ay altı alemin varlık sebebi olarak görülmüştür. İbn Rüşd, Tanrı-alem ilişkisi ve faal aklın ay altı alemle ilişkisi hakkındaki fikirlerini de zaman içerisinde değiştirerek diğer İslam filozoflarının ulaştığı sonuçlardan farklı sonuçlara ulaşmıştır. İbn Rüşd'ün faal akıl hakkındaki görüşleri daha özelleştirerek söylersek faal aklın ay altı alemle ilişkisi ve faal akıl ile ittisalin imkanına ilişkin görüşleri, heyulâni aklın mahiyetini anlamada önemli olduğundan burada İbn Rüşd düşüncesinde faal aklın mahiyetine değineceğiz.

İbn Rüşd, nefsi bedene mündemiç yapısı itibariyle ele alır. Aklı ise bedenden ayrılabilme özelliği üzerinden değerlendirir. Aklı bedenin bir kuvvesi olarak görmemesi ve bireyselliğin de ancak beden ile sağlanacağını söylemesi onun bireysel ölümsüzlük konusundaki tavrını da belirleyecektir. Burada kritik nokta, onun nefis ve akla yaklaşımının farklı olmasıdır. Aklı bedenden ayrılabilir olarak görürken nefsi bedene içkin görmektedir. Aynı zamanda o aklı bedenin bir kuvvesi olarak ele almaz fakat ona göre akıl, düşünme fiilini bedenin yetkinliği olan nefsin güçleri üzerinden, nefsin mütehayyile, müfekkire ve hafıza güçlerini kullanarak gerçekleştirmektedir.

İbn Rüşd felsefesinde etkin ve heyulâni akıl düşüncelerine baktığımızda onun etkin (*faal*) aklı hem sudur sistemi içerisinde bir varlık sebebi olarak gördüğünü hem de insan düşüncesinin ilkesi olarak gördüğünü söylemeliyiz. İbn Rüşd, Aristoteles'in ve şârihlerin ele aldığı fikirleri değerlendirerek aklın doğasına dair özgün görüşlere ulaşmıştır. Heyulâni akıl bağlamında İslam filozoflarının akıl görüşlerinden sadece İbn Bâcce'den etkilenmiş olup Aristotelesçi çizgide kalmak adına İbn Sînâ ve Fârâbî'nin görüşleri etkisine girmemiştir.

Aklın ölümsüzlüğü konusu, İbn Rüşd düşüncesinde hem faal akılla ittisal üzerinden hem de heyulâni aklın düşünülürler ile olan ilişkisi üzerinden incelenmiştir. İbn Rüşd, varlık sebebi olarak gördüğü faal akıl anlatısında önce Fârâbî ve İbn Sînâ gibi düşünse de sonradan bu görüşlerini değiştirmiştir. İbn Rüşd hem sudur düşüncesini reddetmiş hem de *Metafizik* eserine yazdığı *eş-Şerhu'l-Kebîr*'de evrendeki doğal suretlerin meydana gelişini faal akıl ile ya da gayri maddi bir ilke üzerinden değil, fiziksel güçlerle açıklamıştır. Bilkuvve halden bilfiil hale geçiş İbn Rüşd metafiziğinde ve onun son geldiği noktada *nefs ısısı* üzerinden açıklanmıştır.⁷⁴ Sudur düşüncesi; İlk Sebep'in en dıştaki kürenin hareketini sağlayan akıl olduğu, faal aklın da akıllar dizgesinin sonuncusu olduğu ama sudur sürecinin bir parçası olmadığı görüşleri ile yeniden tesis edilmiştir.

Aklın bilkuvve halden bilfiil hale geçişi ise faal aklın insan bilişi üzerindeki misyonu üzerinden ele alınmıştır. Dolayısıyla faal akla açılan alan yalnızca insanın bilişselliği sürecinde ortaya çıkar. Bu açıdan İbn Rüşd, faal akı kendisinden önceki İslam filozofları gibi varlık nedeni olarak değil heyulâni aklın formel (*sûrî*) ve ereksel (*gâî*) nedeni olarak görmektedir.⁷⁵ İbn Rüşd heyulâni akıl konusunu incelerken heyulâni akılla düşünülürleri alabilme imkanımızdan bahseder. Heyulâni akıl bunun için mütehayyile, müfekkire ve hafızaya ihtiyaç duymaktadır. Düşünmenin bedende meydana gelmesi bu güçler aracılığı ile olmaktadır. Yani düşünülörlere ulaşmak için önce fiziksel alemde bulunan tikel şeyler soyutlanmalı, sonra soyutlanan anlamlar (*mana*) belirli yargılara konu olmalı, daha sonra ise bu yargılar hafızada muhafaza edilmelidir. Heyulâni akıl, hafızada bulunan bu anlamlar üzerinden düşünülörlere ulaşmış olur. Akıl nefsin bir gücü olmadığından bedeni kendisine mahal edinmemiştir ve Aristoteles'te de var olan aklın ayrılabilir olması bunu ifade eder. İbn Rüşd aklın ilineksel bir şekilde nefsi mahal edindiğinden bahseder.⁷⁶ Akıl böylece bedenin değil de nefsin sureti olmuş olur. Bedenin güçleri durumunda olan bu üç güç bedende bulunduğundan bedenin ölümü ile yok olacaklardır. Devam edecek olan şey, akılların ortak mahiyetidir. Bireysellik önce madde ile daha sonra da mütehayyile, müfekkire ve hafıza ile sağlandığından bedenin ölümüyle güçler de etkisini kaybedeceğinden

⁷⁴ Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*. s. 296.

⁷⁵ A.g.e., s. 385.

⁷⁶ İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi 3*, çev. Muhittin Macit (İstanbul:Litera Yayıncılık, 2019). s. 392.

insanın bireyselliğinin de yok olması söz konusu olacaktır. Aristoteles’te var olan ilgili pasaj ise şöyledir:

“Akıl yürütmek ve sevmek ya da nefret etmek ruhun geçirdiği haller değildir, ruha sahip olanın ruha sahip olması bakımından geçirdiği hallerdir. Dolayısıyla ruha sahip olan bozulunca ne hatırlar ne de sever. Bunlar akla değil, ortak olana -yani ruh beden birleşimine- aittir. O da artık ortadan kalkmıştır. Akıl ise daha tanrısal, etkilere kapalı bir şey olsa gerektir.”⁷⁷

İbn Rüşd bu durumu şöyle anlatır: Nefsin bir kısım kuvvelerinin madde ile işlevselliğini sağladığından, maddeye bağlı olarak düşünen akıl da bedenın diğer güçleri gibi bedenle beraber yok olacaktır.⁷⁸ Nefsin bir parçası olmayan aklın durumu ise farklıdır.

1.1.Faal Akılla İttisalin İmkânı

Aristoteles’te var olan “*bedenden ayrılabilir*” olma vasfına sahip olan akıl hem Aristoteles yorumcularında hem de İslam filozoflarında çeşitli şekilde isimlendirilerek ele alınmıştır. İttisalin konu bağlamındaki önemi, ölümsüzlüğe açılan yegâne kapı olması dolayısıyladır.

İslam filozoflarının İskender okumasına göre ölümsüz olan “dıştan gelen akıl” yani “*müstefad akıl*” olup, bu akıl, insanın düşünme sürecinin geldiği son aşama olarak ele alınmıştır. Ölümsüzlük niteliğinin saf soyut olana değil bilişsel sürecin sonunda ulaşılan nihai aşamaya atfedildiği görülür. İslam filozoflarına göre insan aklı belli aşamaları geçerek faal akla ulaşmış olur. Faal akla ulaşmak, biliş sürecinde ulaşılan son noktadır. Fakat burada şuna dikkat çekmek gerekir: İskender’de ölümsüzlüğün sağlandığı iki araçtan biri olan “dıştan gelen akıl” ifadesi İslam filozoflarında “*müstefad*” olarak ele alınıp ölümsüzlük aklın ulaştığı bu evreye verilmiştir. Oysa mesele faal aklı bir düşünce nesnesi olarak alıp alamadığımızla ilgilidir.

Faal aklın insan düşüncesini bilfiil hale getirmesi Fârâbî ve İbn Sînâ’da farklı şekillerde gerçekleşir. Fârâbî’ye göre faal akıldan gelen ışık mütehayyile gücündeki suretleri bilfiil kılar. İbn Sînâ düşüncesinde ise mütehayyile gücünde bulunan suretler

⁷⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 67.

⁷⁸ İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi* 3, s. 390.

yalnızca insanı gelen feyze hazırlar. Yani kavram ve önerme bilgisi doğrudan faal akıldan akmış olur. İbn Rüşd aşağıdan yukarıya doğru gerçekleşen bir bilgi akışı olan Fârâbî'nin sistemine daha yakın gözüktür. Genel olarak İslam filozoflarına göre ittisal, insan aklının varabileceği en son nokta olarak ele alınır. Ayırım sadece ittisalin aşağıdan yukarıya ya da yukarıdan aşağıya doğru cereyan etmesi noktasında gerçekleşir. İbn Sînâ için ittisal, insana bilfiil halde bir düşünce kazandırır, bu düşünce de müstefad akıl olarak adlandırılır ve nihai gâyedir.⁷⁹ İbn Sînâ'da insan faal akıl ile kesintisiz bir ittisale ancak ölümle varabiliyorken Fârâbî'nin sisteminde beden hayatta iken de bu mümkündür.⁸⁰ İttisal sürecinin İslam felsefesindeki yorumu Fârâbî ve İbn Sînâ çizgisi için epistemik bir süreç iken, İbn Rüşd'ün yorumunda ittisalin soyutlama sonucunda ulaşılan bir aydınlanma değil de tümel olan ile özdeş olma hâli olarak ele alındığı söylenebilir. Bu süreç nefis ve bedenin güçleri kullanılarak harici tekil varlıkların soyutlanması yoluyla gerçekleşir. Nitekim insanın teorik aklının amacı da soyut kavramlara ulaşmaktır.⁸¹ Bu açıdan İbn Rüşd'ün ittisal sistemi İbn Sînâ'dan oldukça farklılıklar içermektedir. İbn Rüşd için ittisal kesin olarak açıklaması yapılabilir bir şey olmak uzaktır. İttisalin gerçekleşmesi demek heyulâni akıl ile faal akıl birlikteliği demektir. Bu birliktelik alt seviyede olan bir aklın kendisinden üstün olan akıl ile birlikteliği şeklinde anlaşılabilir.⁸²

İbn Rüşd'ün faal aklın mahiyeti hakkındaki görüşü genel itibari ile değişime uğramamıştır. Faal akıl hakkında gerek insan nefsinin aşması noktasında gerek gayri maddi olması noktasında kendisinden önceki filozoflar gibi düşünmüştür. Klasik sudur anlatısındaki gibi bir feyezân düşüncesine sahip olmasa da faal aklın ay üstü alemde bulunduğunu söyler ve insanın heyulâni aklını da *Büyük Şerh'te* gayri maddi cevherlerin sonuncusu olarak ele alır. Bu şerh, İbn Rüşd'ün, insanın heyulâni aklı hakkındaki düşüncelerinin nihai olarak ele alındığı eser olmasından dolayı önem arz etmektedir. Bu şerhe göre insanın maddi/heyulâni aklı, tüm insanlık için var olan tek bir gayri maddi cevherdir.

⁷⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*, s. 118.

⁸⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 794-796.

⁸¹ İlhan Kutluer, "İttisal", TDV İslâm Ansiklopedisi, C.23, (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 484-485.

⁸² İbn Rüşd'ün Heyulâni Aklın Faal Akıl ile İttisali ve Özdeşliği Görüşünün Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, s. 9:1, (2019), s. 27.

İbn Rüşd ittisal konusunu *Telhis*'te bulunan bir risalede⁸³ şu problem etrafında ele alır: Heyulâni aklın faal akıldaki düşünülür (*akledilir*) suretlere ulaşmasının imkânı nedir? Bu problem beraberinde (i) heyulâni aklın doğasının cevher mi, istidat mı, ezeli mi hâdis mi olduğu sorularını, (ii) bedenle bitişik olması onun düşünülür olanları idrakinin önüne geçer mi sorusunu, (iii) faal aklın ontolojik konumu hakkında göksel bir akıl mı, Tanrı mı olduğuna dair soruları gündeme getirir.

İbn Rüşd, tüm bu sorular ışığında ele aldığı risalede ittisali üç ayrı şekilde değerlendirir. (i) Aristoteles'te var olan duyu idraki ile düşünme arasındaki benzerliktir. Duyu nasıl ki duyulurlara ilişkin bir idrake sahip oluyorsa heyulâni akıl da düşünülülere ilişkin bir idrake sahiptir. Heyulâni aklın sahip olduğu anlamlar da teorik veya bilmeleke akıl olmaktadır. (ii) Bilkuvve, bilmeleke ve faal akıl sıralaması ile gerçekleşen anlatıdır. Bu anlatıda heyulâni akıl ile faal aklın ittisali, faal aklın heyulâni akıldaki düşünülürleri düşünmesi ile gerçekleşir. Faal aklın heyulâni akıldaki düşünülürleri düşünmesi demek onları kuvve halden fiil hale çıkarması demektir. (iii) Son yöntem ise kuvve-fiil anlatısı üzerinden çözümlenir. Heyulâni akıl, faal akla nispetle güç durumundadır ve faal akıl da heyulani aklın sureti konumundadır. Böylece faal akıl heyulâni akli kuvveden fiile çıkarmış olmaktadır.⁸⁴

İbn Rüşd, faal aklın insan aklını bilfiil kılmasını, ışığın şeffaf şeyleri bilfiil hale getirmesi benzetmesi üzerinden açıklar. Tıpkı ışık sayesinde renklerin bilfiil hale gelmesi gibi mütehayyile gücünde bulunan suretler de faal aklın devreye girmesi ile akledilir düşünceler haline gelmiş olur. İnsanın sadece düşünme yönü üzerinden gayri maddi olan bir güce alan açılmış olur. Böylece insanın düşünülür halde bulunmadan sahip olduğu şeyler de gayri maddi olandan ya da ölümsüzlükten pay alıyor değildir. Aristoteles'in açıklaması gibi, edilgin akılda bulunan şeyler bedeninin ölümüyle öleceklerdir.⁸⁵

Burada İbn Rüşd'ün Aristoteles'ten farklı bir düşüncesi olarak şu gündeme getirilebilir: Aristoteles hem etkin (*faal*) aklın hem de insanın edilgin aklının bedenle

⁸³ İbn Rüşd, "*Makale Hel Yettasilu bi'l-akli'l-heyulâniyyi el-aklu'l-fa'al ve hüve mültebisun bi'l-cism*" (Telhisu Kitabı'n-Nefs içinde), neşr. Ahmed Fuad el-Ehvani, s. 119. Akıl Heyulâni Akılla İttisal Eder mi? Çev. Hüseyin Sarioğlu, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Haz. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003).

⁸⁴ A.g.e., s. 120-121.

⁸⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 408b.

ilişkinini üst bir ilkeye bağlı olarak anlatmamışken; İbn Rüşd her ikisini de bedenden uzak tutarak ay üstü aleme yerleştirir. Ay üstü alemde bulunan en son halka insanın maddi/heyulâni aklı iken en sondan bir önceki halka ise etkin akıldır. Fakat işlevleri itibariyle hem etkin akıl hem de heyulâni akıl insan üzerinde faaliyette bulunur. Etkin akıl soyutlar, heyulâni akıl algılar. Böylece her iki aklın işlemi insan üzerinde gerçekleşir ve insan iradesine bağlıdır. Her ikisi de ebedi ve gayri maddidir. İnsan düşünme sürecine başlamaksızın gayri maddi olana ulaşması söz konusu olamaz. Bu yüzden İbn Rüşd düşüncesinde mütehayyile ve tikel tecrübeler gayri maddi olana ulaşmak için ön şart durumundadır. İlk bilgilerimiz tecrübeye dahil olsalar da iradi bir şekilde gerçekleşiyor değildir. Fakat ilk bilgiler üzerinden oluşan önermeler tamamen insanın iradesi dahilinde gerçekleşmektedir.

İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın aksine Fârâbî'deki sisteme daha yakın duran bir çizgide görünür. İbn Rüşd'ün sisteminde insan teorik aklında ve mütehayyile gücünde bulunan suretleri, faal akıl bilfiil hale getiriyor gözükmemektedir. İbn Rüşd, ışık benzetmesinde göz organından çok ortama atıfta bulunur.⁸⁶ Burada ortam, mütehayyile gücündeki suretlere ve insanda bulunan ilksel bilgilere denk düşüyor gözükmemektedir. Bu da bütünüyle teorik veya spekülâtif ve edilgin olan akıldır. Bu akıl bedenın güçlerini kullanması dolayısıyla bedenle birlikte ölmektedir.

İttisalde vurgulanan şey, nihai noktada faal akıl ile heyulâni aklın birliğidir. Bireysel akıl saf potansiyel hâline geri dönmüştür, burada faal akıl dışında hiçbir forma bağlı değildir. Bireysel aklın potansiyel hâli temel olarak faal akıldan alındığından, bireysel aklı faal akıldan tamamen ayrı düşünmek mantıksal olarak imkansızdır. Daha mükemmel olana daha az mükemmel olan ulaşmış ve bireysel teorik akıl, düşünülürlerin dünyasına yükselerek bireyselliğini yitirmiştir.⁸⁷

İbn Rüşd, ittisal meselesinde heyulâni aklı hâdis görmenin ittisali engelleyeceğinden bahseder. Çünkü hâdis olan oluş ve bozuluşa tâbi olduğundan hâdis olanın ayırık olan faal akılla hiçbir şekilde irtibatı sağlanamayacaktır. Bu yüzden İbn Rüşd, maddi/heyulâni aklın ayırık ve gayri maddi olması gerektiğinden hareketle ittisali de mümkün görmüştür. Heyulâni akıl insan ile faal akıl arasında birleştirici bir köprü

⁸⁶ İbn Rüşd, *Long Commentary*, s. 328.

⁸⁷ Alfred L. Ivry, "Averroes on Intellection and Conjunction", *Journal of the American Oriental Society*, c. 86, S. 2 (April 1966), s. 76-85.

konumundadır. Aklî olan her eylem onun üzerinden gerçekleşir. Aynı zamanda faal akıl, heyulânî aklın sureti ve ereksel nedenidir. Bir şeyi bilkuvve halden bilfiil hale getiren fail, zorunlu olarak kendi cevherinde bilfiil bir hal taşımak durumunda olduğundan faal aklın, heyulânî akıldan akıllar dizgesi içinde daha üstte olduğu da açığa çıkmış olur.

İbn Rüşd'ün insanın kavrama ulaşması noktasında yaptığı bu açıklamalar, ezeli olan faal aklın hadis olan insan nefsi ile nasıl etkileşime girebildiği sorusu üzerinden ele alınmıştır. İbn Rüşd'ün insanın düşünmesine dair bu soruna getirdiği çözümlerinden birisi de iki özne teorisidir.

1.2. İki Özne Teorisi

Bu teorinin oluşmasına sebep olan problemten yukarıda bahsetmiş olsak de özet olarak problemin insanı aklının, gayri maddi ve ezeli olan faal akli kendisine bir nesne olarak alabileceği sorunu olduğunu hatırlatalım. Çıkış noktamız tümel bilginin bir şekilde var olduğudur. Bu sebeple kişilerden bağımsız bir tümel bilginin varlığını kurmak adına kişilerdeki bireysellikten uzak bir şekilde var olabilen bir tümel bilginin, bireysel insanlarla da ilişkisinin tesis edilmesi gerekir. Bu sorun Aristoteles'in ele almayı vaat ettiği fakat almadığı konuyla ilgilidir. Aristoteles şöyle der:

“Aklın (mekânî) büyüklükten ayrı olmadığında (yani bir insan cismine bağlı olduğunda) gayri maddi bir şey düşünüp düşünemeyeceği konusunun daha sonra ele alınması gerekir.”⁸⁸

Bu problemin çözümü hakkında Aristoteles felsefesinde verdiği söz bağlamında ele alınan herhangi bir şey yoktur. İbn Rüşd'ün bu konudaki aktarımı şu şekildedir:

“Aklın bizimle beraber iken ayırık suretleri akledip edemeyeceği konusu daha sonra araştırılmaya muhtaçtır. Aristoteles bu hususu daha sonra araştıracağını vaad etmiştir, fakat biz bu hususla ilgili onda hiçbir şey bulamadık.”⁸⁹

⁸⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 431b, s. 17-19.

⁸⁹ İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, prg. 312, s. 109.

Bu sebeple İbn Rüşd, İskender ve Themistius üzerinden Aristoteles'i anlamaya çalışır. İskender, insan aklının faal aklı kendisine bir düşünce nesnesi kılma noktasında olumlu bir tavır takınmıştır. Themistius ise insan aklının fiziksel suretleri soyutlama gücünden hareketle gayri maddi olanları soyutlamaya gerek duymaksızın düşünümleri elde edinebileceğinden bahseder.⁹⁰

İbn Rüşd, faal aklın insanın heyulâni aklının illeti olmak bakımından hangi neden ya da illete karşılık geldiği noktasında sorgulamaya girer. Eğer insanın heyulâni aklı, faal aklı bir düşünce nesnesi kılabiliyorsa ve düşünen şey düşündüğü şey ile özdeş halde ise faal akıl heyulâni aklın illeti olamamaktadır. İbn Rüşd, faal aklın insanın heyulâni aklını bilkuvve halden bilfiil hale geçirmesi itibarıyla faal aklın sadece fail olarak değil formel ve ereksel neden olarak da heyulâni aklın illeti olduğundan bahseder. İbn Rüşd, insanın faal akla ulaşabileceğini, faal aklı bir düşünce nesnesi olarak alabileceğini, faal akılla kimi zaman özdeş olduğunu, tüm bunların da beden hayatta iken ölmeden önce olduğunu söyler.

İbn Rüşd ittisalin imkanına dair yazdığı eserlerinde Fârâbî'nin ittisale dair görüşlerine değinir. Aristoteles'in “*varlığa gelen hiçbir şey ebedi olamaz*” ilkesi gereğince, heyulâni aklı merkeze alarak sorgulama yapar. Fârâbî'nin *Nikamakhos'a Etik Şerhi* üzerinden incelediği ittisal görüşüne göre, Fârâbî'nin ittisalin imkanına yer vermediğini, heyulâni aklın hadis olup ezeli olan faal akıl ile herhangi bir şekilde ittisal etmesinin imkansızlığı üzerinde durur.⁹¹ İbn Rüşd, bu sorunu, heyulâni aklın hadis olmayıp ezeli bir cevher olarak ele alması ile çözüme kavuşturursa da bu sefer de ezeli bir heyulâni aklın ezeli bir faal akılla ittisalinin ezeli olmayan insan üzerinde nasıl gerçekleştiği sorunu gündeme gelmektedir. Çünkü ittisal İbn Rüşd için faal aklın insan iradesi dahilinde doğrudan kavranmasıdır ki bu da nihai saadettir.⁹²

İbn Rüşd, yaptığı açıklamada insanın düşünme sürecini ve akledilir düşünceyi Aristoteles'in insanın *hem bilkuvve olarak bütün akledilir düşüncelere sahip olması hem de bu düşüncelere sahip olduğu halde bilfiil olarak hiçbir şey olmaması* ilkesi üzerinden iki özneye bağlı olarak açıklar. Bunlardan ilki ezeli bir öznedir. Bu özne alıcıdır ve düşünümlerin kendisi sayesinde mevcut olmasını sağlar. Aynı zamanda bu

⁹⁰ Themistius, *De Anima*, s. 99.

⁹¹ Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, s. 390.

⁹² İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi 3*, s. 394; Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 285.

öznenin insanla ilişkisi diğer özne olan mütehayyile üzerindendir. Bu özne, mütehayyile gücünde bulunan suretlerle ittisal etmesi sonucu insanla etkileşime girmiş bulunur. Heyulâni akıl böylece insanın düşünme sürecindeki ezeli özne olmuş olur.

İkincisi ise, oluş bozuluşa tabi bir özne olup mütehayyile gücünde bulunan hayali suretlerdir. Bu güçte bulunan suretler akledilir düşüncenin oluşmasını sağlayan malzemelerdir. Bunlar hareket ettirici (*muharrik*) bir işlev görür. Burası aklın etkilenen (*münfail*) kısmını oluşturur. Dolayısıyla insanın düşünme süreci ezeli heyulâni akıl ile hadis mütehayyile gücü üzerine inşa edilir. Böylece insan düşüncesi de bir anlamda ezeli bir anlamda hâdis olmuş olur. Buradan şu sonuç çıkmaktadır: İnsan öldüğünde mütehayyile gücü de bedeni ile yok olacağından öldükten sonra aklî bir düşünceye erişemez. Edilgin akılda var olan tüm bilgiler bedenin ölümü ile yok olacaktır.

Özetle iki özne teorisi insanın bildiklerinin tamamının iki ayrı özneye dayandığını söyler. Bunlardan ilki “*doğruluğun öznesi*” diyebileceğimiz zihnin dışında ya da hariçte bulunan bir öznedir. Diğer özne ise, “*varoluşun öznesi*” de diyebileceğimiz kendisinde sureti bulunduran hayal gücü ve duyulardır. Burada doğruluğun öznesi heyulâni akla, varoluşun öznesi ise edilgin akla ve mütehayyile gücüne denk düşer.

İbn Rüşd’e göre ezeli olan faal akıl ile edinilen ve oluş bozuluşa tâbi olan edilgin akıl arasındaki etkileşim heyulâni akıl üzerinden sağlanmış olur. İbn Rüşd, oluş bozuluşa tâbi edilgin akla mütehayyile gücü der.⁹³ Dolayısıyla edilgin akıl ile faal akıl arası etkileşim, ittisal sürecinde heyulâni aklı zemin kılarak gerçekleşmiş olur. Burada teorik akıldaki düşünülenler olamadan ittisalin gerçekleşemeyeceği meselesi, tecrübenin önemine işaret eder. İbn Rüşd için kazanılmış bilgiler olmadan ittisale ulaşmak ya da kavrama çıkmak mümkün gözükmemektedir. Bu açıdan da teorik akıl, akledilir düşünceler söz konusu olduğunda ezeli bir yöne sahip olurken suretler söz konusu olduğunda da oluş bozuluşa dayanan bir yöne sahip olmaktadır. İkisi arasındaki geçişkenlik teorik akıl üzerinden sağlanmış olur. İnsan düşüncesi bu bakımdan ne tamamen fiziksele ne de tamamen zihinsele sığdırılmış olur.

İbn Rüşd, iki farklı varlık türü olan bilmeleke akıl ile faal aklın etkileşimini ilineksel anlamda bir madde-vasıta ve suret-fail ilişkisi gibi ele alır. İkisi arasındaki bu ilişki düşünümler üzerinden olduğundan aslî bir ilişki değil de arazî bir ilişkidir. Burada

⁹³ İbn Rüşd, *Long Commentary*, s. 359.

bilmeleke ya da teorik akıl, kendisinden daha yetkin olan faal aklın maddesi gibidir. Heyulâni akıl hem faal aklın hem de teorik aklın zemini durumundadır. Aynı zamanda insandaki teorik güç, hayal gücündeki suretleri kullanarak işlevini yerine getirmiş olur. Teorik düşünceler, mütehayyile gücü üzerinden insana katılır ve faal akla da mütehayyile gücü üzerinden ulaşılmış olur. İbn Rüşd'ün vardığı bu sonuçtan çıkan en önemli şey, hayal gücünün heyulâni aklın işlevini yerine getirmesinde ve algı sürecinin gerçekleşmesindeki vazgeçilemez misyonudur.⁹⁴

Faal akıl ile heyulâni aklın özünde bir olduğu düşüncesi İbn Rüşd tarafından en özet halinde şu şekilde ifade edilir:

“Nefsimizde iki fiil bulunmaktadır. Bunlardan ilki akledilirleri meydana getiren, diğeri de akledilirleri kabul edendir. Akledilirleri meydana getirmesi itibariyle ilki faal akıl, diğeri de akledilirleri kabul etmesi nedeniyle münfail akıl olarak isimlendirilir ve aslında o zatında tek bir akıldır.”⁹⁵

“Bilmeleke aklın bir parçasının oluşan, bir parçasının da bozulan olduğunu açıkladık. Çünkü bozulan onun fiilidir ve o zâtı bakımından bozulan değildir. Onun zâtı bize dışardan dahil olur. Şöyle ki, şayet o oluşan bir şey olsaydı meydana gelişi de değişmeye tâbi olurdu.”⁹⁶

Bu açıklama akılların birliği problemi olarak ele alınır ve Thomas Aquinas akılların birliğini savunduğumuzda birey olarak her bir insanın kişisel bir şekilde düşünme imkanının engellediğinden söz eder.⁹⁷ İbn Rüşd, böyle bir şeyin söz konusu olamayacağını her bir bireyin kendi mütehayyilesinde bulunan hayalî anlamlar ile düşündüğünü söyleyerek düşünmenin bireysel yönün vurgular. İbn Rüşd, süreci, tekil maddi suretlerin alınması, soyutlanması, depolanması, bilfiil hâle getirilmesi ve heyulâni akıl tarafından düşünülmesi olarak ele alarak düşünmenin bireysel ve tecrübî yönünü öne çıkarmıştır.⁹⁸

⁹⁴ İbn Rüşd, *Long Commentary*, s. 398; Oliver Leaman, *İbn Rüşd ve Felsefesi*, ed. Doğan Mert Demir, çev. Elif Özdem (İstanbul: Runik Kitap, 2022) s. 110.

⁹⁵ İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, prg. 284, s. 99.

⁹⁶ İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi* 3, s. 392.

⁹⁷ Mehmet Ata Az, *Akılların Birliği*, s. 157.

⁹⁸ İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, prg. 297, s.104.

1.3.Mahiyetin Müsterekliğı ve Aklın Birliğı Problemi

Bu problem esas itibariyle İbn Rüşd sonrası İbn Rüşdcüler eliyle ortaya çıksa da Thomas Aquinas tarafından eleştirilen bir mesele olagelmıştır. Meselenin temel çıkış noktası, Aristoteles'in akıl hakkındaki muğlak ifadeleridir. Hem İbn Rüşd hem Thomas Aquinas, Aristoteles'i doğru anlamak adına akıl hakkında düşünerek belli sonuçlara varmışlardır. İbn Rüşd'ün akıl hakkındaki nihai düşüncelerini içeren *eş-Şerhu'l-Kebir*, aklın birliğı ve müsterekliğini savunarak insanın düşünme sürecine dair tutarlı ve rasyonel bir açıklama yapmaya çalışmıştır.

Aklın birliğı gibi bir sonuca ulaşmanın arkasındaki belirgin neden evrensel düşüncenin var olmasıdır. Bizler düşünme sürecinde düşünceyi, evrensel olandan kendi bireysel yetilerimizle değil, aklî ve gayri maddi olan bir ilke üzerinden almış oluruz. Tamamen bedene ait bireysel güçlerimiz ile almaya çalışacağımız bir tümel kavram, özelleşerek bizde oluşacağından onun tümel niteliğı yok olmuş olur. Aynı şekilde kavramsal olanın farklı alıcılara da sahip olmaması gerekir. Düşünürlerin doğalarının bozulmadan alınması gerekir. Dolayısıyla, İbn Rüşd'ün takip ettiğı Aristotelesçi realizm anlamında bir şeyin bilgi olması için, tümel olanın, maddi olmayan alıcı bir akıl içine alınması gerekir. Heyulâni akıl dediğimiz alıcı aklın, gayri maddi bir doğada gerçekleşen alıcılığının anlamı budur. Faal aklın, hayal gücünde bulunan bilkuve haldeki düşünürleri bilfiil düşünürlere haline getirmesiyle insan, düşünürlere fiilen sahip olmuş olur. Böyle bir epistemolojik doktrinin tek nedeni, insanların gerçekten bilgi sahibi olmalarıdır ve bu düşünürlere, duyularla algılanan tikel bilgilerin kavrandığından farklı bir şekilde, kavramsal ve aklî olarak kavranabilirler.⁹⁹

Bu teorinin görünürdeki en büyük açmazı, akılların birliğinin bireylerin tek tek düşünmesine imkân vermemesi ve bir birey düşündüğünde diğer bireylerin de ilk bireyin düşündüğü şeye sahip olmasının gerekmesidir. Eleştirinin sunduğı argümana göre, eğer akıllar bir değil de kişi sayısına göre olsaydı, bireyin düşünmesinin imkânı elde edilmiş olunurdu. Fakat akılların bir olduğu kabul edildiğinde hem bireyin düşünmesinin imkânı ortadan kalkmış hem de birey düşündüğünün farkında olamamış olacaktır.

⁹⁹ Taylor, Richard C. "Personal Immortality in Averroes' Mature Philosophical Psychology." *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* S. 9, (1998), s. 87-110.

Eleştirileri bir kenara bırakarak şu söylenebilir: Kişinin bireysel olarak düşünmesi ve düşündüğünün de bilincinde olması apaçık bir gerçektir. Eleştiri, meselenin arkasında bireyin düşünmesinin imkânı ve niteliğine dair gerekçeler barındırır. Aquinas için akıl bireyin suretidir, bu suret dışsal bir şekilde olmayıp bedene bitişik olduğundan ve heyulâni akıl da nefsin bir gücü olduğundan heyulâni aklın ayrıklığı ya da aşkınlığı düşünülemez. İbn Rüşd için ise akıl bedenın sureti değildir. İbn Rüşd'ün *Büyük Şerh*'te verdiği heyulani akıl tanımını “*kuvve olarak külli maddi surete ait suretlerin tüm kavramlarıdır ve bunları anlamadan önce de var olan bir şey değildir*”¹⁰⁰ şeklindedir. İbn Rüşd, düşünme sürecinin mahiyetine odaklandığından heyulâni aklın doğasına dair daha az açıklama yapmıştır.

İbn Rüşd için düşünme her bir bireyin sahip olduğu suret ve imajlar üzerinden gerçekleştiğı için, en nihai noktada ulaşılan kavram herkes için bir olsa da o kavrama ulaşma yolu bireysel olup her bir bireyde farklı şekillerde gerçekleşir. Dolayısıyla tür olarak aynı şeyin maddede bireyselleşmesi gibi her bir birey kendi düşüncesini kendi mütehayyilesinde kurmuş olur. Düşünme süreci, İbn Rüşd düşüncesinde bu şekilde bireysel bir süreç üzerinden ele alınır.

İbn Rüşd'ün akılların birliğı hakkındaki düşünceleri Aristoteles'i anlama ve yorumlama noktasında ilgi çekici olsa da teolojik bakımdan en büyük dezavantajı bedenın ölümünden sonra kişisel bir ölümsüzlüğe ihtimal vermiyor olduğu izlenimidir.¹⁰¹ Akılların birliğı öğretisi her ne kadar İbn Rüşd üzerinden bir şöhrete kavuşmuşsa da Plotinus'ta dâhi izlerini bulabileceğimiz bir öğretilir.¹⁰²

¹⁰⁰ İbn Rüşd, *Long Commentary*, s. 387

¹⁰¹ Dag N. Hasse, “Arabic philosophy and Averroism”, *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, (2007), s. 113-36.

¹⁰² Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World: A history of philosophy without any gaps, Volume 3*. (Oxford University Press, 2016), s. 188.

BÖLÜM 2: İBN RÜŞD DÜŞÜNCESİNDE HEYULÂNİ AKLIN MAHİYETİ

Heyulâni aklın düşünme sürecine ilişkin problemler daha karışıktır. Ayırık olarak nitelediğimiz heyulâni aklın; nasıl olur da oluş bozuluşa konu olan şeyleri barındırdığı, hiçbir maddi unsurun karışmadığı salt istidadın nasıl mümkün olabileceği, heyulâni aklın bilfiil hale gelmesi sonucu yetkinleşen teorik aklın da ezeli hale gelmesi, nefis bedenle birlikte var oluyorsa beden öldükten sonra nefsin bir şekilde yaşamaya devam etmesinin imkansızlığı gibi problemler ortaya çıkmaktadır. Tüm bunlara İbn Rüşd, yazdığı şerhlerde cevap verecektir. İbn Rüşd'ün faal akıllı insan düşüncesinin sebebi olarak nasıl ele aldığı meselesi birinci bölümde tartışıldığından burada heyulâni akla dair meseleler üzerinde durulacaktır.

İbn Rüşd'ün heyulâni akıl üzerinde bu kadar durmasının sebebi, tümel bir hükme ulaşabilmenin mümkün olacağını düşünüyor olmasıdır. İnsanın, tümel olana ulaşan yapısı gereği gayri maddi ve ezeli olan bir yönü olmak zorundadır. İbn Rüşd'e göre bedenden sonra yaşayacak olan bir şey varsa da o gayri maddi ve ayırık olan akıl olmalıdır.¹⁰³

Kendisinden önceki İslam felsefecilerine göre İbn Rüşd, heyulâni akıl konusuna epey önem göstermiş, ömrünün sonuna kadar meseleye yeniden yaklaşıp çözümler bulmaya çalışmıştır. Hatta İbn Rüşd'ün konuya ilişkin farklı görüşleri farklı ekoller tarafından alınıp savunulmuştur. Böylece Geç Skolastik dönemde, Rönesans düşüncesinde ve Latin geleneklerde İbn Rüşdcü bir çizgi oluşmuştur.¹⁰⁴

Burada Aristoteles'in edilgin akıl hakkında hem insanın düşünmeye başlamadan önce var olmaması hem de herhangi bir niteliğe sahip olmadığı için cisimden ayrı olması gibi ifadeleri, kendisinden sonraki yorumcular için karışıklık oluşturmuş, bir taraf ayırık olması üzerinden heyulâni akla yaklaşıırken başka bir taraf onun henüz var olmayan yönü ve bu sebeple istidad oluşu üzerinden heyulâni akla yaklaşmıştır. Herbert

¹⁰³ İbn Rüşd, *Long Commentary*, s. 303.

¹⁰⁴ Raymond Martin ve John Barresi, *The Rise and Fall of Soul and Self, An intellectual history of personal identity*. Columbia University Press. (2006), s. 102.

Davidson, İbn Rüşd'ün Aristoteles'in metinleri ve Yunan yorumcularının metinleriyle mücadele ettiği birçok eserini dikkatle inceleyerek, İbn Rüşd'ün *Ruh Üzerine* eserine yazdığı *Büyük Şerh*'de bulunan son pozisyonunun, uzun yıllar süren zihinsel ve duygusal çabanın bir sonucu olduğunu göstermiştir.¹⁰⁵

2.1. *el-Muhtasar fi'n-Nefs*'te Heyulâni Aklın Hâyâlî Anamlarla Özdeş İstidat Olması Görüşü

İbn Rüşd bu şerhte¹⁰⁶ nefse dair meseleleri Aristoteles'in yöntemi üzerinden ele almış, İslam filozoflarından İbn Bâcce'yi (1138) ve Aristoteles yorumcularından İskender'i okuyarak heyulâni aklın mahiyetine ilişkin görüşlerini yazmıştır. Şimdi İbn Rüşd'ün erken dönem öğretisi (1158-1160) olarak niteleyebileceğimiz bu görüşlerine geçelim.

Nefsin mahiyetini, fiillerini, güçlerini anlattıktan sonra üçüncü bölümde nefsin düşünme fiilini ve faal akılla ilişkisini, düşünülürlerin nasıl bir doğaya sahip olduğunu, düşünülürlerin ve teorik düşüncenin nasıl oluştuğunu, teorik düşüncenin bilkuvve ve bilfiilliliğini, ezeliliğini ve hadis oluşunu değerlendirmiştir.

Maddi suretlerin, düşünülür suretlere evrilme sürecinde hayali suretlere büyük bir önem vererek, düşünülürlerin dayanağının mütehayyile gücü olduğunu söylemiştir.¹⁰⁷ Mütehayyile gücüne gelmeleri için de suretlerin önce beş duyu tarafından idraki gerekir. Tekil varlıklar, beş duyu sonrası ortak duyu tarafından da bir araya getirilmelerinden sonra mütehayyilede hayali anlamlara dönüşmüş olurlar. Daha sonra faal aklın devreye girmesiyle düşünülülere (*akledilirlere*) dönüşürler. Akıl kuvvesi, kendisine gelen anlamları tasdik ve tasavvur haline getirir. Bu iki meleke akla aittir.¹⁰⁸

Mütehayyile gücüne gelen suretler maddi olduklarından oluş ve bozuluşa uğrayacaktır. Bu suretlerin düşünülür hâle gelmesi, dışsal bir ilkede temellenmektedir ki bu ilke faal akıldır. Mütehayyile gücü bu itibarla ilk heyulâni akıldır.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, s. 258-298.

¹⁰⁶ Bu şerh İbn Rüşd'ün yazdığı küçük şerhtir. Fakat neşreden Telhîs olarak isimlendirmesinden dolayı karışıklık bulunmaktadır. Burada Telhîs olarak belirttiğimiz küçük şerh olan *el-Muhtasar* eserine atıf yaparken *Psikoloji Şerhi* olarak belirttiklerimiz orta şerh olan *Telhîs'e* atıf yapmaktadır.

¹⁰⁷ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, (Kahire: Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye, 1950), s. 80.

¹⁰⁸ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs* s. 68.

¹⁰⁹ A.g.e., 86.

İbn Rüşd bunun ardından teorik olarak düşünülürlerin doğasına ilişkin araştırmaya geçer. Bu suretler tecrübe sonucu mütehayyile yoluyla elde edildiğinden oluş bozuluşa tâbîdir. Oluş bozuluşa tabi olmalarının zorunlu sonucu olarak bil kuvve halden bil fiil hale geçmektedirler. Bil kuvve haldeki bir şey kendi başına bil fiil hale geçemeyeceğinden bir dayanakta olmalıdır. Bu dayanak, (i) akıl, (ii) nefis ya da (iii) beden olabilir. İbn Rüşd üç ihtimali de değerlendirir. Beden olamaz, beden olamamasının sebebi akli suretlerin maddilik taşımaması sebebiyledir. Maddenin heyulânî aklın mevzusu olması mümkün değildir. Akıl olamaz çünkü akıl bil fiil olandır, kendisinde bil kuvve olanı barındıramaz. Bu yüzden aklî suretlerin dayanağı nefistir.¹¹⁰ Nefste de buna en uygun yer mütehayyile gücündeki hayali suretlerdir. Tüm bunlardan çıkan sonuç ise, heyulânî aklın nefste, mütehayyile gücünde bulunan hayali suretleri kabul ederek düşünülür hâle getiren bir istidat oluşudur.¹¹¹

Bu istidat, hayali suretler ile karışık olamaz. Çünkü bu istidat, düşünülürlerin tamamını içinde barındıran fakat kendisi bu düşünülürlerden olmayan bir şeydir. Eğer bu makullerden birisi olsaydı zaten başka bir şey kabul etmesi imkânsız olurdu. Bu sebeple istidat, kendisi dışındaki tüm makullerin kuvvesi durumundadır. Böylece tüm düşünülürleri değiştirmeden ve onlarla aynîleşmeden kabul eder. Bu istidadın harekete geçiricisi ise faal akıldır. Faal akıl, heyulani aklın düşünülürleri kavramasını sağlayarak heyulani akıldaki düşünülür olanları kabul etme istidadını bil fiil hale getirmiş olur. Böylece bil kuvve haldeki düşünülürler bil fiil hale gelmiş olmaktadır.

Aristoteles'in düşünülülere ilişkin olarak düşünülürleri kabul edenin de oluşturanın da nefis olduğunu söylemesi,¹¹² İbn Rüşd'ün düşünülürlerin mahallinin nefis olduğunu söylemesini anlaşılır kılmaktadır.

İbn Rüşd, heyulani aklın istidat olduğu görüşünü İskender'den aldığını söylese de insanın düşünme melekesini nefsteki mütehayyile gücü üzerinden açıklayan filozof İbn Bâcce'dir. Her iki yorumcuya göre de heyulânî aklın istidat olması ve nefste bulunması onu oluş bozuluşa tabi kılar.

¹¹⁰ Davidson, *Fârâbi, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, s. 267; Fevzi Yiğit, *İbn Rüşd'de Bilginin Mahiyeti, Oluşumu ve Heyûlânî Akıl*. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27, s. 2, (2023), s. 454

¹¹¹ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*, s. 83.

¹¹² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 430a 13-14.

İbn Rüşd sonraki dönemlerde konuyu tekrar ele aldığında; akledilir suretlerinin nefsteki mütehayyilede bulunan hayali suretleri dayanak olarak almasını ve heyulâni aklın hayali suretlerde bulunan bir istidat olması görüşünü tutarlı bulmayacaktır. Çünkü heyulâni aklın mütehayyiledeki bir istidat olması söz konusu olduğunda, etkilenmemesi ve değişime uğramaması imkânsız hâle gelecektir. Aynı zamanda mütehayyile veya nefste bilfiil var olan bir şey olması, heyulâni aklın yeni suretleri almasını engellemiş olacaktır. Bu da Aristoteles'in heyulâni/edilgin aklın hiçbir şekilde suret içermediği görüşüne ters düşecektir. İbn Rüşd, bu sebeplerden dolayı eserinin sonunda İbn Bâcce'nin onu yanılttığını ve görüşünü değiştirdiğini beyân eder.¹¹³

İbn Rüşd'ün heyulâni aklın mahiyetine dair *el-Muhtasar*'da benimsediği görüş, onun *İttisalin İmkânı Üzerine Risalesi*'nde de yer almaktadır. Bu risale aslında İbn Rüşd'ün kısa şerhindeki görüşleriyle benzerlik gösterir. Kısa şerhte ekleme yapılmadan ve heyulâni akla salt istidat olması yönünden yaklaşılın tavır, bu risalede de kendisini gösterir. Bu görüşünden vazgeçmesinin önemli sebeplerinden biri de salt güç halinde akli cevherlerin var olamayacağı görüşüdür. Çünkü İbn Rüşd'e göre heyulâni akıl tamamen güç halinde olan bir akıldır. Tamamen güç halinde olması da onun hiçbir surete sahip olmaması ve salt bir istidat olmasını gerektirmektedir.

İbn Rüşd burada akli düşüncenin oluşumunu hayali anlamlar üzerinden ele alır ve imgelerin akledilir düşüncelerin temeli olduğunu söyler.¹¹⁴ Heyulâni akıl da bu yüzden buradaki imgelerle irtibatlı olmak, aynı zamanda hem hayal gücüne hem de nefse bağlı olmak durumundadır. Bu durumda şu sonuca da ulaşılmış olur. İnsanın akledilir düşünceleri bir şekilde hayali suretler olmadan oluşamadığından ve onlara bağlı olduğundan insandaki bu düşünceler tıpkı hayal gücü gibi oluş ve bozuluşa tabi olmaktadır.

¹¹³ Mehmet Ata Az'ın belirttiğine göre bu, Haydarabat nüshasında yoktur, sadece Kahire nüshasında bulunmaktadır. Mehmet Ata Az, *Akılların Birliği* s. 50; İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, s. 90. Ayrıca bkz. Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, s. 320

¹¹⁴ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, s. 80-81.

2.2. *Telhîsu Kitabi'n-Nefs*'te Heyulâni Aklın İstidat Olması Görüşü

Bu şerh¹¹⁵, nefsin mahiyetini, güçlerini, akıl ile nefis ilişkisini ele alır ve Aristoteles'in düşüncelerini özet olarak sunar. İbn Rüşd'ün, *el-Muhtasar*'da İskender'in fikirlerine duyduğu yakınlığı burada göremesek de İskender ile Themistius'u uzlaştırmak kendi fikrini ortaya koymaya çalıştığını görürüz. Bu şerhe sonradan eklemeler yapıldığı ve filozofun İskender ve İbn Bâcce'den tamamen uzaklaşarak Themistius'a yaklaştığı da söylenmektedir.¹¹⁶ Aynı zamanda bu şerhte insan aklı uzun bir şekilde tartışmaya açılmıştır.

el-Muhtasar ile karşılaştırdığımızda İbn Rüşd'ün akıl öğretisini Aristoteles'ten farklı şekilde yorumladığını, İskender'in yorumunun yanlış olduğunu, heyulâni aklın mütehayyile gücünde bulunan kabul etme istidadı olduğunu var saydığımızda onun suretlerle karışmasının önüne geçemeyeceğimizi, bu yüzden heyulani aklın ayrık ve maddilikten uzak olması gerektiğini, dayanağı ya da mevzusu ile karışım halinde olmaması gerektiğini düşündüğünü görürüz.¹¹⁷ Tüm bunlar İbn Rüşd'ü, heyulâni aklın melez bir varlık olması sonucuna götürür. Melez bir varlık olması onun bir yönden istidat bir yönden de ezeli cevher olması demektir. İbn Rüşd burada artık İskender ve İbn Bâcce'den farklı şarihleri takip etmeye başlamıştır.

Diğer şarihlerin İskender'e ait maddi aklın salt istidat olması görüşü ile yetinmeyip onun ayrıklığından bahsetmesinin sebebi, istidadın bir mahallinin olması gerektiğinden ve bu mahallin de İskender düşüncesinde insan nefsi olup nefis de bedenden ayrı düşünülmediğinden bu istidadın mahallinin bedensel ve maddi olanda bulunmuş olmasıdır. Fakat Aristoteles'e göre ise aklın ayrıklığı söz konusu olduğundan diğer yorumcular maddi/heyulâni aklın gayri maddi bir cevher olduğu görüşüne yönelmişlerdir.

İbn Rüşd'e göre heyulâni aklın herhangi bir şeyle bitişik olması beraberinde bilginin oluşum sürecinin engellenmesini getirir. Çünkü heyulâni aklın hariçteki şeyleri akledebilmesi için suretin maddede bulunması gibi başka bir yeri mahal edinmemesi gerekir. İstidat maddenin ilişenidir, dolayısıyla istidat bir cinste olup da mahalli başka

¹¹⁵ İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi / Kitabu'n-Nefs*, çev. Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013).

¹¹⁶ Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 302; Davidson, sonradan ekleme olarak iki sayfalık bir lâhikadan bahseder.

¹¹⁷ İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, s. 97.

bir cinsten olamaz.¹¹⁸ Eğer heyulânî akıl bedeninin sureti olan nefsi mahâl edinirse maddenin bir uzantısı ya da ilişeni olacaktır. Bu durumda da heyulânî akla maddilik karışmış olacak ve düşünülürler oluş bozuluşa uğrayan bir durumda kalmış olacaklardır. Tüm bunlara sebep vermemek için heyulânî akıl ayırık olmak durumundadır.¹¹⁹ İskender ise heyulânî aklın tam da bu sebeplerden dolayı salt istidat olduğunu söylemiş fakat dayanağını nefsin parçaları olarak belirlediği için İbn Rüşd'e göre hata etmiştir.¹²⁰

Heyulânî aklın mütehayyile gücündeki bir istidat olmayıp da ayırık olması ise farklı problemlere neden olmaktadır. İbn Rüşd, bunların farkında olan bir filozof olarak bu problemlere çözüm getirmeye çalışır. Bu problemler istidatın maddi bir özellik olduğu halde heyulânî aklın ayırık olmasının çelişikliği ile aklın bir yandan bilkuve olup diğer yandan ezeli olmasının çelişikliğidir.

İbn Rüşd, heyulânî aklın, düşünülürleri anlam olarak kabul etmesinden dolayı onda herhangi bir etkilenimin söz konusu olmayacağını ve onlardan etkilenmeyeceğini balmumu örneği üzerinden açıklar.¹²¹ Balmumuna bastırılan şeyin demir veya çeliğe dönüşmeyip sadece mührün şeklini kabul etmesi gibi heyulânî akıl da düşünülürleri maddeleri ile değil anlamları ile kabul ederek onlarla karışmamış olmaktadır. Özetle duyulur olanlar nefsin içinde anlamlara dönüşmekte ve heyulânî akıl da bu anlamları onlarla karışmadan düşünmektedir. Heyulânî akıl, düşündükçe bilfiilleşir ve yetkinleşmiş olur. İnsan nefsinde bitişikliği onu müsteid akıl kılarken ittisal etmesiyle faal akıl olmuş olur.

Heyulânî aklın hiçbir maddilikle karışmamış olması onun ayrıklığını gerektirdiği gibi istidat olması da insanda bulunmasını gerektirir. Tüm bunların sonucunda İbn Rüşd bu istidatın insan ile bitişik olduğunu ve ayırık cevhere ilişkin bir şey olduğunu söyler.¹²²

“O halde, heyulani aklın bizde bulunan bir istidat ile bu istidada bitişik olan bir akıldan bileşerek meydana geldiği ortaya çıkmış olmaktadır. İstidada bitişik olan o akıl, istidada bitişik akıl olması bakımından bilfiil akıl değil müsteid (hazır olan) bir akıldır; bu istidat ile bitişik olmaması

¹¹⁸ Mehmet Ata Az *Akılların Birliği*, s. 55.

¹¹⁹ İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, s. 99.

¹²⁰ İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, s. 99 prg. 283.

¹²¹ A.g.e., s. 78, prg. 230.

¹²² A.g.e., s. 99 prg. 283.

yönünden ise bilfiil akıldır ki bu akıl da daha sonra görüleceği üzere aynıyla faal akıldır.”¹²³

Bu şerhinde İbn Rüşd tek bir aklın iki ayrı işlevi olduğunu ve birinin düşünülürleri oluştururken diğerinin bu düşünülürleri kabul ettiğinden bahseder. Böylece İskender’i de Themistius’u da aşmış olur ve ayrı olan cevherde istidadın bulunması çelişkisi de giderilir. Aynı zamanda bu aklın bir yönüyle saf istidat olduğu korunurken bir yönden de ezeli olma özelliği korunmuş olur.

Fakat bu sefer nefste bulunan istidat tanımının belirsizliği başlar. İbn Rüşd *Telhis*’te heyulâni aklın veya istidadın yerini tam olarak açıklamaz. Sadece bedenden ayrı bir gerçekliği olmadığından bahseder. Bu eserde düşünmenin nihâi noktası da faal akla bağlı kılınmıştır. Faal akıl hem düşünülürleri hem de heyulâni aklı bilkuvve halden bilfiil hale getiren akıl olarak belirlenmiştir.¹²⁴

İbn Rüşd, heyulâni aklın hem mütehayyilede bulunan bir istidat olmadığını söyleyerek heyulâni aklı insan nefsinde bir yere yerleştirmiş hem de heyulâni aklın işlevselliğinin faal akla bağlanması ile insanın düşünmesinin ilkesi faal akıl üzerinden açıklanmıştır.

Heyulâni aklın faal akılla aynı şey olması yani bir bakıma aşkın bir bakıma da içkin olması görüşüyle, Aristoteles’e ait nefsi mahal edinen bitişik olmayan güç görüşü ile İskender’in salt istidat görüşü uzlaştırılmış olur. Faal akıl, insanda var olan düşünme istidadına ittisal ettiğinde artık bilkuvve heyulâni akıl olmuş olur. O, ilineksel olarak faal akla aitken asli olarak insan nefsinde ait olmuş olur. Yani istidadın kendisinde asli olarak ortaya çıktığı şey maddi insan bedeni iken ilineksel olarak o faal akla aittir. Çünkü gayri maddi bir cevherin hiçbir şekilde kuvve/güç hâli içermemesi gerekir.

Özetle İbn Rüşd, heyulâni aklın çift yönlü bir doğaya sahip olmasıyla; insanda yani nefste bilkuvve olarak bulunmasıyla içkin, faal akıl ile ittisal etmesiyle aşkın olduğundan söz etmiştir. Heyulâni aklın bu iki yöne sahip olan tabiatı, nefste bilkuvve istidat olarak bulunması itibariyle edilginliğini korurken faal akıl ile ittisali sonucu bilfiilliği itibariyle de fail yönünü korumuş olur.¹²⁵ Bunun getirdiği problemleri ise son şerhinde daha dakik şekilde ele alacaktır.

¹²³ A.g.e., s. 99 prg. 284.

¹²⁴ A.g.e., s. 104 prg. 297.

¹²⁵ A.g.e. s. 104, prg. 295.

2.3. eř-Şerhu'l Kebir'de Heyulânî Aklın Gayri Maddi Bir Cevher Olduğu

Görüşü

Bu şerhin bizim açımızdan asıl önemi, İbn Rüşd'ün diğeri iki şerhinde değinmediğı kişisel özdeşliğin devamına ilişkin konulara değinmesidir. Aynı zamanda bu şerhte Themistius'un akıl anlayışına daha yakın durduğu görölür. İbn Rüşd, görüşlerinin doğruluğu bağlamında bu şerhte ne İskender'den ne de İbn Bâcce'den bahseder. Heyulânî aklın mahiyetiyle ilgili ulaştığı nihai görüş burada olduğundan bu şerhin önemi büyüktür. İbn Rüşd, diğeri iki şerhinde nispeten istidat olması bakımından ele aldığı heyulânî akla artık tamamen ayrık olması bakımından yaklaşacaktır.

Heyulânî aklın ayrık ve gayri maddi olması demek, maddenin aynı forma sahip şeyleri birbirinden ayırt edip bireyselleştirdiğini göz önüne aldığımızda, tüm insanlar için tek bir heyulânî aklın var olması anlamına gelir. Daha farklı bir açıdan söylersek, insanlar bireysel heyulânî akıllara sahip değildir. İnsan, kendi teorik aklına sahiptir ve bu akıl, insanın akledilir düşünceye ulaşma sürecinin sonunda elde edilir. Bu akıl oluş bozuluşa tabidir ve insan öldükten sonra yok olacaktır. İnsanın ilk kemali olan heyulânî akıl ise ezeli ve gayri maddi olduğundan dolayı oluş bozuluşa uğramamaktadır.

İbn Rüşd, faal ve heyulânî aklın nefste bulunmayıp akli nefste fiillerini gerçekleştirdiğini söyler.¹²⁶ Heyulânî aklın bu doğası, onu tüm düşünölürleri kavrayan, bireyselleşmemiş ve belirlenmemiş bir mahiyette olduğunu gösterir. Hem ayrık olması hem bilkuvve olması hem de ezeli olması onun ne ilk madde ne suret ne de Tanrının varlığı gibi bir varlık kategorisinde olmayıp farklı bir kategoride olması gerektiğine işaret eder.¹²⁷

İbn Rüşd, bu şerhte 3 farklı akıldan bahseder: Faal akıl, heyulânî akıl, teorik akıl.¹²⁸ Themistius'a göre faal aklın heyulânî akılla ittisali teorik akıl oluşturur. Fakat bu teorideki problem, teorik bulunan düşünölürlerin de ezelileşeceğidir. Yani eğer fail olan şey ezeli ise o failin fiilleri de ezeli olmak durumundadır. İbn Rüşd, bu problemi çözmek adına teorik aklın, faal aklın yönlendirmesi sonucu yetkinleştirdiğini söyler.

¹²⁶ İbn Rüşd, *Long Commentary*, 3/18 s. 349.

¹²⁷ A.g.e., 3/3.

¹²⁸ A.g.e., 322.

Böylece teorik akıl düşünülürleri kabul eder ve bu kabulü onun oluş bozuluşa tabi bir tarafını gösterirken faal akıl ile ittisal etmesi onun ezeli yönünü oluşturur. Bilgi edinme sürecinde kişinin tecrübeye bağlı şekilde bilgiyi elde etmesi düşünmenin oluş bozuluşa tabi yönü iken o bilginin tüm insanların ortak şekilde sahip olduğu bilgi olmasından dolayı evrenselliği ezeli yönü oluşturur.

İbn Rüşd Aristoteles'i yorumlarken aklın bilfiil hale gelmesi ile bedenın bilfiil hale gelmesini ayırt ettiğini söyleyerek aklın gayri maddiliği görüşüne ulaşmıştır. Fakat İskender'in yorumuna baktığımızda bedene içkin bir istidat ya da nefsin bir kuvvesi olarak ele alınan heyulâni akıl tanımı ile karşılaşırız. Bu da bedenden etkilenen ve ona içkin bir heyulâni akıl tanımına bizi götürmektedir. Daha önce geçtiği üzere İbn Rüşd böyle bir tanımı reddetmiştir. Çünkü böyle bir şey söz konusu olduğunda düşünülürlerin bir şey tarafından kabulünün onayı anlamına gelecektir ki bu imkansızdır. Düşünülürler maddi nitelikler gibi algılanmaz. Aynı zamanda heyulâni aklın düşünülürlerin tümünü kabul edebilmesi için onun herhangi bir surete sahip olmaması gerekir. Bu yüzden İbn Rüşd, heyulâni aklın maddi bir yönü olmayıp gayri maddi ve ayrıık olduğunu düşünmüştür. Çünkü Aristoteles'in ifadelerinde geçtiği üzere, akıl hem bedenın bir kuvvesi değildir hem de tüm düşünülürleri kabul ettiğinden sureti yoktur. Ayrıca İskender'in maddi aklın istidat olması görüşünde, düşünme istidadını bedene ait diğer melekeler gibi bir meleke olarak ele alarak insanın düşünmesine tabiatçı ve maddeci şekilde yaklaşmış olduğunu söyler.¹²⁹ İskender'i reddetmesinin bir sebebi de onun maddi aklın mahallinin beden/madde olarak belirlemesine karşın Aristoteles'in aklın ayrıık doğası üzerine olan açıklamalarıdır.

Bireyselleşmeyi sağlayan şey maddedir ve aslında iki şey özleri itibariyle aynıdır. Akıl, bize bu özün bilgisini verir. Bu bilgide maddilik ya da tikellik bulunmaz. Maddiliğin ya da tikelliğin bulunduğu yer iç ve dış duyularımızdır. Bu nedenle Aristoteles, bizde tikelleri idrak eden akla pasif akıl-*nous pathetikos*¹³⁰ demiş ve onun akledilenler ile ilişkisini yarasanın gün ışığı ile olan ilişkisine benzetmiştir.¹³¹ İbn Rüşd tikelleri

¹²⁹ İbn Rüşd, *Long Commentary* s. 394-398

¹³⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 430a 29.

¹³¹ Aristoteles, *Metafizik* 933a30.

algılayan bu akla belirsiz anlamda akıl denmesi gerektiğini belirtir ve aklın doğası gereği ayrık olduğunu söyler.¹³²

Bir bütün olarak bedenin işleyişinin insan nefsinin ya da psykhesinin aktivitesi olarak ele almak Aristoteles'in en doğru yorumu gibidir. Aristoteles, bunu ilerde açıklayacağı vaadini verse¹³³ de böyle bir açıklamaya rastlanmadığı İbn Rüşd tarafından dile getirilir.¹³⁴ İskender, yorumlama faaliyetinde bedenin işleyişinin bütünlüğünü sağlama işini insan nefsinde vermiştir. Düşünmek ise insan nefsinin en nihai noktasıdır. Aristoteles'in insan aklını bedenden tamamen uzak tuttuğu, bedene bağlı kılmadığı ve nefsin de tamamen bedene mündemiç yapısı itibarıyla ele alındığı göz önüne alındığında düşünmenin insan nefsinin temel işlevlerinden ayrı bir yere konumlandırılması gerektiği açığa çıkmış olur ki nefis incelemesinde bu konunun son kitaba ayrılması da bunu gösterir. Akıl hem bedeni aşkın hem de tanrısal bir yön taşıması itibarıyla nefis incelemesinin bir tık ötesindedir. Fakat İskender, insanın bu akla sahip olmasını bir kapasite-istidat-elverişlilik olarak tanımladığından ayrık oluşundan söz etmeyip, töze ait bir özellik olarak değerlendirmiştir. Ünlü yazı tahtası benzetmesine göre, tahta insan nefsinde, yazar aktif akla, yazı yazılmaya olan uygunluk da maddi akla denk düşmektedir.¹³⁵ İskender'in benzetmesi şu şekildedir:

“Tıpkı yazı tabletinin yazıyı alma kabiliyeti olması gibi, insan organizması veya insan ruhu da düşünceyi alma kabiliyetine sahiptir ve maddi akıl da tam olarak bu kabiliyettir”¹³⁶

İbn Rüşd ise bu benzetmenin tamamen yanlış olduğundan ve heyulâni aklın bir töz olmasından dolayı yazı tahtasındaki eğilime değil de yazı tahtasının kendisine karşılık geldiğinden bahseder.¹³⁷

Themistius'a göre ise her bireyin kendine ait potansiyel bir akıl olmakla beraber faal akıl bu potansiyel olanı bilfiil hale getirerek soyutlar. Böylece faal akıl tüm düşünümlerin kaynağı olmuş olur. Soyutlanan bu düşünümler insanın

¹³² İbn Rüşd, *Long Commentary*, s. 329-332.

¹³³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 431b 18-19.

¹³⁴ İbn Rüşd, *Long Commentary*, s. 388.

¹³⁵ Musa Duman, “Averroes' Doctrine of Material Intellect in the Long Commentary on the De Anima of Aristotle”. *Mevzu–Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 5, (2021), s. 39-66.

¹³⁶ İskender, *De Anima*, 109-110; Herbert A. Davidson, “Averroes and Narboni on the Material Intellect”, *AJS Review*, c. 9, S. 2, (1984), s. 175-184.

¹³⁷ A.g.e. s.179.; İbn Rüşd, *Long Commentary*, s. 311-312.

bireysel/edilgin aklı tarafından alınır ve saklanır. Themistius’a göre her bir birey kendine ait maddi bir akla sahipken İbn Rüşd her bir bireyin kendine ait bir maddi/heyulâni akla sahip olmadığını, bu aklın herkes için tek bir tane olduğunu¹³⁸ söyleyerek son geldiği görüş itibariyle Themistius düşüncesinden de ayrılmıştır. İbn Rüşd’ün, Themistius düşüncesinden ayrıldığı bir diğer nokta ise, Themistius tüm düşünülürlerin faal akılda bulunduğunu ve insanın heyulâni aklı ile onları alarak bilgiye ulaştığını savunurken, İbn Rüşd’ün bilginin kökeninde duyu algısını olduğunu söylemesi ve bireyin tecrübesini önemsemesidir. İbn Rüşd, düşünülürlerin oluşumunun ön şartı olarak duyu algısının gerçekleşmesini koyar ve faal aklı bu düşünülürleri bilfiil hale getiren şey olarak belirler.¹³⁹

İbn Rüşd’e göre faal akıl bilimsel bilginin içeriğine dair bir şey sunmaz, bu içerik duyular yoluyla elde edilir. Faal akıl tarafından o form bizde bir kere oluştuktan sonra bizde damgalanmış gibi olur. Böylece teorik bilgi bizde depolanmış olur ve dilediğimiz zaman ona erişimimiz mümkün hale gelir.¹⁴⁰ Teorik bilginin işlevselliğine de teorik akıl denir.

İbn Rüşd’ün İskender’in istidat olarak nitelediği maddi akıl görüşünden uzaklaşmasının sebebi bu istidadın bedensiz düşünülemezliği idi. İbn Rüşd’ün İskender’in düşüncesinde eleştirdiği nokta, onun beden bilfiil hale gelmesini aklın bilfiil hale gelmesi ile karıştırmış olmasıdır. Oysa İbn Rüşd için düşünme fiili, bedene ya da maddi olana ihtiyaç duymadan gerçekleşir. Bu yüzden İbn Rüşd, düşünülürlerin bir defa kabul edildikten sonra değişimden uzak, erişilebilir ve gayri maddi bir öznde olması gerektiğini düşünür.¹⁴¹ Bu da heyulâni aklın ayrı bir varlık türü olması gerektiği düşüncesine götürür.¹⁴² Çünkü bu akıl ne madde ne suret ne de birleşik bir cisimdir. İbn Rüşd onun dördüncü bir varlık türü olduğundan bahseder ve bu aklı faal aklın altına yerleştirir. Onun madde benzeri bir şeyden oluşan, bilfiil olarak tür, bilkuvve olarak ise birey olduğundan bahseder. Heyulâni aklın insanla ittisali de asli bir ittisal değildir.

¹³⁸ İbn Rüşd, *Long Commentary*, s. 322.

¹³⁹ A.g.e., s. 353.

¹⁴⁰ A.g.e., s. 395.

¹⁴¹ A.g.e., s. 344.

¹⁴² A.g.e., s. 304-5, 326.

İbn Rüşd'ün epistemik teorisi bir yandan duyuya ve duyusal tecrübeye sıkı sıkıya bağlıken bir yandan da bu sistemde *aklî* bir eylem söz konusudur. Deneyim beş duyu, ortak duyu, hayal, müfekkire ve hafıza üzerinden şekillenir. Buraya kadar edinilen her şey bireysel ve maddidir. Son aşaması hafıza olan duyusal alandan düşünme alanına geçtiğimizde farklı bir ontolojik düzene geçmiş oluruz. Yani duyusal algıamız ile heyulânî aklın algılaması birbirinden farklıdır. Birincisi maddilikten kurtulamayan ve belirli özellikler dahilinde algılanan özneye aitken ikincisi aklî bir eylemdir ve maddilikten uzaktır. Bilgilenme süreci bireyler bakımından tikel iken bilginin kendisi bakımından tümeldir.

Faal akıl da heyulani akıl da bir bakıma içimizdedir fakat bu nefsin her ikisine de mevzu olması anlamında değil, nefste işlevsel şekilde var olabilmeleri itibariyledir.¹⁴³ Bilmeleke akıl ile kastedilen de tam olarak budur. Bilmeleke akıl, var olan tümel bilgilerin kullanılır hale gelerek işlevselleşmesidir. İbn Rüşd bilmeleke aklı yerine göre teorik akıl anlamında da kullanır.

2.4. Üç Şerhin Değerlendirilmesi

Kronolojik olarak akıl hakkında söylenenlere baktığımızda Aristoteles'in aklı etkin ve edilgin olarak ikiye ayırdığını, etkin olanın bozulmayıp edilgin olanın bozulduğunu söylediğini görmekteyiz. İlk olarak İskender, bu aklın adını maddi akıl olarak değiştirmiş ve onu bil kuvve olmakla nitelendirmiştir. Tüm bunlar neticesinde de heyulânî aklın salt bir istidat olduğuna kanaat getirmiş, faal aklı ise Tanrının kendisi olarak ele almıştır. Kendisinden sonra gelen Themistius ise edilgin aklın yetkinleşmek için ayırık olan faal akla doğru bir yönelme meyline sahip olduğunu söyleyerek onun ayırıklığı üzerinde durur. Bunu güneşin sayısız ışık yaymasını örnek göstererek anlatır. O, faal aklın bu şekilde kaynağında tek olup bireylerde çoğaldığını öne sürmüştür.

İbn Rüşd, nihâî görüş olarak Themistius düşüncesine ait açmazları çözümleyerek heyulânî aklın ayırık, gayri maddi ve tüm insanlık için bir olduğunu söyler ve onun cevherinin farklı bir kategoride olması gerektiğini düşünür.

¹⁴³ Arthur Hyman, "Aristotle's Theory of Intellect and its Interpretation by Averroes", in Studies in Aristotle, ed. Dominic O'Meara, (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1981), s. 161-191.

İbn Rüşd, öznel aklın çokluğu ve nesnel aklın birliğini insanın düşünme imkânı bağlamında ele alır. Aklın ölümsüzlüğü, insan türünün ölümsüzlüğü üzerinden temellendirilir. İnsanın ölümsüzlüğünün birey olarak değil, tür olarak olacağı görüşü onun aklın birliği teorisine uygun düşer.

İbn Rüşd düşüncesinde ittisal doğrudan teorik bir yetkinleşmeye bağlandığından, ne İbn Tufeyl gibi bir mistisizmle ne de İbn Bâcce gibi çileciliğe varan bir bireysellik kurulu. İbn Rüşd, Endülüs filozofları içinde bu konuda en mutedil teoriyi sunmuş gözükmektedir. O, bireysellik ve yetkinleşmeyi akli olarak ele alarak kavrama ile duyumu birbirinden ayırmış, akli olanı da üst bir ilkeye bağlayarak ittisali ebedi olana ulaşarak yetkinleşmek suretiyle akılcı mistisizm de diyebileceğimiz bir mutluluğa varma kurgusu tasarlamıştır.

Teorik yetkinleşme, insan varoluşunun en mükemmel hale gelmesidir. Hem Aristoteles düşüncesinde hem de İbn Rüşd düşüncesinde insan mutluluğu teorik yetkinleşmeden geçer. Bu açıdan faal akıl, insanın nihai formudur. Bu sisteme göre teorik bir düşünce veya teorik yetkinleşme tanrısal olduğundan biz tanrısal bir entelektüel yaşam sürmeye çalışırken mutluluğa ulaşırız.

Hem düşünülür olanların üretilmesi hem de heyulâni aklın işleyişi için insana ihtiyaç vardır. Tüm insanlar tarafından ortak şekilde paylaşılan evrensel anlamların zemini heyulâni akıldır. Bu yüzden ittisal bu sistemde önem arz eder. Aklî olan şeyler, bizi tümele ve evrensele ulaştırmış olur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: İBN RÜŞD DÜŞÜNCESİNDE AKLIN BİREYSEL ÖLÜMSÜZLÜĞÜ

İbn Rüşd, gerek kelâmî yöntem ile yazdığı eserlerde gerek felsefî yöntemle yazdığı eserlerinde aklın bireyselliği hakkında birtakım açıklamalarda bulunmuştur. Bu açıklamalar yer yer birbiri ile çelişik gözükmektedir. Örnek olarak *Tehâfüt*'te ölümü uykuya benzeterek bireysel yeniden dirilişi onaylar gözükürken, nefse ilişkin olarak son fikirlerini topladığı *eş-Şerhu'l Kebîr*'de ise yukarıda bahsettiğimiz faal ve heyulânî aklın birliğinden hareketle beden ölümüyle kalıcı olan tek şeyin faal akıl olduğunu ve böylece insanın bireyselliğini yitirmiş olacağını savunmaktadır.

İbn Rüşd esas itibarıyla kendi yazmış olduğu kelimî eserlerinde¹⁴⁴ temel dini metinlerde geçtiği şekliyle ahiret anlatısını nefis düşüncesi etrafında yorumlayarak uyum kurmaya çalışır gözükmektedir. Fakat *eş-Şerhu'l-Kebîr*'de organik cismin ilk yetkinliği olan nefsin bedene içkin bir yapıya sahip olduğundan, aklın beden bir gücü olmayıp bedenden ayrılabilir bir doğaya sahip olmasından, beden ölümü ile bedensel olan güçlerin de ortadan kalkacağından bahsederek din ile felsefe uzlaşısını bozmuş gözükmektedir.

İbn Rüşd, aklın beden öldükten sonra hiçbir bireysellik barındırmadığı konusunda şerhleri itibarıyla oldukça net görünür. Şerhler haricinde var olan eserlerinde ise bireysel bir ölümsüzlüğün var olacağı konusunda nettir. Bu ikili anlatım ya da felsefe ile din arasındaki uyum anlatısı İbn Rüşd düşüncesinde çifte hakikat teorisinin olduğuna dair anlatıyı beraberinde getirmiştir.

Örnekler üzerinden gidecek olursak İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl* eserinde nefsin bedenden sonraki durumuyla (ahiret ya da meâd) ilgili problemi anlatırken bu problemin dinin asıllarından biri olduğundan, yeniden diriliş ve nefsin ölümsüzlüğü meselelerinin inanılması gereken dini inançlar olduğundan bahseder.¹⁴⁵ Ahiret ve mead konusunda da ilim ehli olanlar ile olmayanları ayırıp tevil yöntemi üzere meselenin incelenmesine dair şunları söyler:

¹⁴⁴ Bu eserler *Faslu'l-Makâl*, *Tehâfütü't-Tehâfüt* ve *el-Keşf* olarak sıralanabilir.

¹⁴⁵ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl Felsefe ve Din Uyumu*, çev. Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol (Ankara: Elis Yayınları, 2018), s. 52.

“Biz deriz ki: Bu meselenin hakkında ihtilaf bulunan sınıfa ait bir durum olduğu açıktır. Burada kendilerinin burhan ehlinde olduğunu söyleyen bir grup olduğunu görüyoruz. Bunlar şöyle diyorlar: Bunu zahirî anlamına yüklemek zorunludur. Çünkü burada zahirî anlama götürecek bir burhan/delil yoktur.”¹⁴⁶

“İlim ehlinde olmayanlara gelince bunlara düşen [tevil yapılması gereken konuyu] zahirine göre anlamaktır. Onun bu konuda tevil yapması küfürdür. Çünkü bu [tevil] onu küfre götürür. Dolayısıyla zahirine iman etmesi farz olan bir kişinin, tevil yapmasının küfür olduğunu düşünüyoruz.”¹⁴⁷

Tehâfüt’te kelamcı kimliği ile ve cedelî bir üslup ile karşımıza çıkan İbn Rüşd, felsefe ile dini uzlaştırmak adına yeniden dirilişin benzer bir beden ile gerçekleşeceğinden söz eder. Dinde var olan ahiret inancı ile felsefede ölümsüzlüğün bireysel bir şekilde gerçekleşmesinin imkansızlığı teorisini *Tehâfüt*’te incelerken farklı noktalara temas eder. Aynı zamanda *Tehâfüt*’te eserin içeriğine dair şu açıklamalarda bulunur:

“Bütün bunlar, filozofların bu meseledeki teorisidir ve bizim burada delilleriyle ortaya koyduğumuz şekliyle o teori ispata değil iknaya yönelik bir ifadedir (...)Buna göre bu kitapta söylediklerimizin hiçbirisi teknik anlamda ispata dayalı deliller değildir; hepsi teknik olmayan ifadelerdir, bazıları diğerlerine kıyasla daha ikna edicidir. Burada yazıklarımız buna göre anlaşılmalıdır.”¹⁴⁸

İbn Rüşd burada bireysel nefsin ölümsüzlüğü problemini felsefi ya da teorik olarak sunmaktansa somut deliller üzerinden, ayet ve hadislerle anlatmayı tercih ettiğinden bahsetmiştir. O, bu konunun ameli felsefeye değil de teorik felsefeye ait olmasından dolayı teorik bahislerle ilgilenmeyen kişilerin bu konulara inanç meselesi olarak bakması gerektiğini söyler.¹⁴⁹ İbn Rüşd’ün bu düşünceleri hem dini öğretiye saygı duyan hem de felsefi sorgulamaya önem veren bir entelektüel yaklaşımı yansıtır.¹⁵⁰

İbn Rüşd, *Tehâfüt*’te ölümsüzlüğün mahiyeti hakkındaki son görüşüne ulaşmadan önce birkaç farklı görüş öne sürmüş gözükmektedir. Bu bölümde bu pasajları tek tek incelemekle beraber *eş-Şerhu’l-Kebîr*’deki görüşleri üzerinde duracağız. Fakat

¹⁴⁶ İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl*, s. 52.

¹⁴⁷ A.y.

¹⁴⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü’l-tehâfüt*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021).

¹⁴⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt* s, 523. Mehmet Ata Az, *Akulların Birliği*, s. 216.

¹⁵⁰ Richard Taylor, “Personal Immortality in Averroes’ Mature Philosophical Psychology”. *Documentie Studi sulla Traduzione Filosofica Medievale* S. 9 (1998), s. 87-110.

ölümsüzlüğe geçmeden önce dünya üzerinde kişinin bireyselliğini nasıl elde ettiğinden kısaca bahsetmek daha iyi olacaktır. Bu yüzden heyulâni akıl ile ilk madde olan heyulânın farkını ve akıl nefis arası ilişkiyi inceleyip önce bireyselliğin nasıl sağlandığına, sonra da bu bireyselliğin gitmesini inceleyeceğiz.

İbn Rüşd, son geldiği nokta itibariyle bireyselliğin olmadığından, kişinin heyulâni aklının tüm bedensel şeylerden uzak bir şekilde varlığını devam ettireceğinden ve beden öldükten sonra külli akla karışacağından bahseder. Bu görüşü İbn Rüşd'ün hem akıl düşüncesinde hem de metafizik sisteminde takip etmek mümkündür. Ölümsüzlük, bireysel olarak elde edilen bir şey olmayıp kolektif şekilde elde edilmiş olur. Ölümsüz olan birey olarak insan değil de tür olarak insanlıktır.

Kişinin yaşarken kurduğu bireysellik hem bireyselleşme (*teşahhus*) hem de bilgilenme süreçleri ile olduğundan ontolojik olarak bireyselleşmenin imkanından ve epistemolojik bir zeminden hareketle de psikoloji ve ahlak ilişkisi içerisinde kişinin bireyselleşmesini inceleyelim.

3.1. Heyulâni Aklın İlk Maddeden Farkı

İbn Rüşd aklı, nefsten ayrık bir cevher olarak tanımlamıştır.¹⁵¹ Bu aklın alıcı olması, onun hiçbir şekilde belirlenmemiş olmasını gerektirir. Heyulâni aklın belli bir doğaya sahip olması onun düşünülürleri almasını engelleyeceği gibi, madde ile karışması ve oluş bozuluşa tâbi olmasını da gerektireceğinden onun kendi türünde tek bir cevher olması gerekmektedir. Heyulâni akıl beden ile de karışmamış olduğundan onda bedene dair nitelikler de yoktur. İbn Rüşd, heyulâni aklın suretlerle karışmaması gerektiğini şöyle anlatır:

“Bu güç suretlerden herhangi biriyle karışım halinde bulunmuş olsaydı, bu hususta iki şeyden birisi zorunlu olurdu: (i) bu gücün kendisiyle karışım hâlinde bulunduğu varsayılan suretin dayanağı, bu gücün kabul etmek istediği diğer suretlere engel olurdu. (ii) Veya kabul edilen suretlerin bir şekilde değişime uğramaları gerekirdi. Bu durumda dış dünyadaki varlıkların suretleri, oldukları gibi akılda bulunmamış olurdu.”¹⁵²

¹⁵¹ İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, s. 98, 281. Prg.

¹⁵² A.g.e., s. 98, 278. Prg.

Heyulâni akıl, tümel düşünülürleri kabul ettiğinden ve tümel düşünülürler de gayri maddi olduğundan ve dolayısıyla madde ile ilişkileri olmadığından, heyulâni aklın belirlenmiş ve sayılabilir olan tikel suretlerle bir ilişkisi yoktur.

Heyulâni akıl ile heyulâ farkı, birinin belirlenmemiş doğadaki akli suretlerle ilişkisi itibariyle, diğerinin ise belirli tikel ve maddi suretler ile ilişkisi itibariyle ele alınır. Heyulâni akıl düşünülürlerin düşünülmesinin ilkesi durumunda iken heyulâ sadece bilkuve duyulur form olarak ele alınır.¹⁵³ Heyulâ, belirlenmiş olan suret ile birleşerek bireyselleşir fakat heyulâni aklın düşünülür olan ile bireyselleşmesi gibi bir durum söz konusu olmayıp maddeden soyutlanmış suretlerin alıcılığını yapmaktadır.¹⁵⁴ İbn Rüşd, bu yüzden heyulâni aklın ne suretlerle ne de dayanağı ile hiçbir şekilde karışım hâlinde olmaması gerektiğinden ısrarla bahseder.¹⁵⁵

Heyulâni akla her bir bireyin tek tek sahip olması demek, heyulâni aklın her bir bireyle karışması, maddeye ilişmesi ve oluş bozuluşa uğraması demektir. İbn Rüşd, tıpkı ilk maddede olduğu gibi, belirlenmiş bir madde ile bütünleşerek bileşik bir hâle dönüşmemesi için heyulâni aklın hem tek hem de ayırık olması gerektiğini vurgular.¹⁵⁶

İnsanların bireysel olarak sayılabilmesi demek onların tikel olup oluş ve bozuluşa konu olmaları demektir. Biz heyulâni aklın da böyle olduğunu kabul edersek, heyulâni akıl belirli bir tikel hâline dönüşür ve bedenın güçlerinden birisi haline gelir. Heyulâni aklın tikel hâle gelerek bireyselleşmesi demek -alıcı özne olduğu için- bir şeyin kendisini alması demek olacaktır ki bu imkansızdır.¹⁵⁷ İbn Rüşd heyulâni aklın belirlenmemiş doğasından şöyle bahseder:

“Nefsin o kısmı ki mümkün (heyulâni) akıl denir, tüm maddi ve anlaşılır formlardan yoksun olduğundan, onun bir tabiatı yoktur. Bu yüzden, heyulâni akıl, akledilir suretlere bilkuve sahiptir ve bu akledilirleri almadan ve akletmeden önce de önce bilfiil var olmayan bir şeydir.”¹⁵⁸

Heyulâni akıl, heyulâyâ benzemez çünkü potansiyellerinde farklılıklar vardır: Heyulâ, “bireysel ve özel formlar” için bir potansiyeldir ve sonuç olarak belirli özelliğe sahip

¹⁵³ Süleyman Dönmez, *Aklın Birlikten Çokluğa Yolculuğu*, (Ankara: Birleşik Yayınları, 2009), s. 119.

¹⁵⁴ Mehmet Ata Az, *Akılların Birliği*, s. 137.

¹⁵⁵ İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, s. 97, 277. Prg.

¹⁵⁶ A.g.e., prg. 278.

¹⁵⁷ İbn Rüşd, *Long Commentary*, 3/5, s. 317-8.

¹⁵⁸ A.g.e. 303.

belirli bir bileşik bir varlık oluşurken heyulâni akıl, “*külli akledilir formlar*” için alıcı potansiyeldir.¹⁵⁹

Dolayısıyla heyulâni akıl tümel düşünülürleri soyutlayarak almış olur. Bu sebeple onda hiçbir şekilde tikellik ve maddilik barınmaz. Heyulâda suret kendisine iliştiği anda bireyselleşme başlarken heyulâni akılda herhangi bir bireyselleşme söz konusu değildir.¹⁶⁰

3.2. Heyulâni Akıl ve Nefs İlişkisi

İbn Rüşd’e göre akıl, nefsin farklı bir türü olup ona nefis denmesi tamamen derecelendirme (*teşkil*) ile yapılmış bir isimlendirmeden dolayıdır.¹⁶¹ Çünkü duyular, tahayyül ve akıl aynı mahiyete sahip değildir. Bunlar arasında bir hiyerarşi söz konusu olup her biri diğerinin maddesi gibidir. İbn Rüşd heyulâni aklın mahiyeti hakkında onun dördüncü bir varlık türü olduğunu söyleyerek¹⁶² çözümleme yapmıştır. İbn Rüşd’ün akli dördüncü bir varlık sebebi olarak belirlemesi, hem heyulâni aklın yukarıda da bahsettiğimiz üzere ayrık bir cevher olması hem de bedenle de irtibatının kurulmasının çeşitli sorunlara sebep olmasından dolayıdır. İbn rüşd, akli, duyulardan ya da nefsin diğer güçlerinden ayrı şekilde ele aldığı için onu ayrı bir varlık türü olarak görmek zorunda kalmıştır.

İbn Rüşd, akıl ve aklın fiili olan düşünmeyi birbirinden farklı şekillerde incelemiştir. Aklın, nefsin bir kuvvesi olmayıp ayrık olması onun nefis ve bedenin ölümünden etkilenmeyip varlığını devam ettirmesi demektir. Bu yüzden akıl Aristoteles’in de iddia ettiği gibi¹⁶³ tanım olarak ya da ontolojik olarak nefsten ayrılmıştır. Çünkü aklın bazı kısımları vardır ki bunların bedeni kullanmaksızın fiillerini gerçekleştirmesi mümkün değildir. Örneğin edilgin akıl, nefsin güçlerinde bulunan suretler üzerinden işlem yaparak tikellere dair akıl yürütmesi sebebi ile bedenden ayrılamaz durumdadır. İbn Rüşd’ün ve Aristoteles’in ayrık olarak nitelediği akıl türü, tümel idrak gücü olan akıldır. Aklın iki işlevi olan düşünülürleri kabul etme anlamında bilkuvvelik ve

¹⁵⁹ Richard Taylor, “Separate Material Intellect in Averroes' Mature Philosophy” *Philosophy Faculty Research and Publications*. 251, (2004), s. 12.

¹⁶⁰ İbn Rüşd, *Long Commentary* 2/4, s. 109.

¹⁶¹ İbn Rüşd, *Long Commentary* 2/21, s. 128; İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, prg. 119, s.41.

¹⁶² İbn Rüşd, *Long Commentary* 3/5.

¹⁶³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 413b.

düşünümleri kuvveden fiil hâline çıkarma anlamında bilfiillik nefsimizde bulunmaktadır.¹⁶⁴

Böylece ortaya çıkan şey heyulâni aklın ayırık, değişmez ve karışamaz bir doğaya sahip olmasıdır. İbn Rüşd, Aristoteles'in faal akıl için kullandığı bu üç niteliği heyulâni akıl için de kullanmış gözükmektedir. Çünkü *Telhis*'de açıkladığı üzere bu iki akıl aslında tek bir akıldır.¹⁶⁵

Önce ayırık olma meselesine bakalım. Ayırıklık meselesi dört ayrı kategoride incelenebilir: Mekânsal, tanımsal, ontolojik ve taksonomik. Mekânsal ayrılabilirlik, şeylerin mekânda veya büyüklükte ayrılabilir olmasıdır. Şeyler veya aynı türün bireyleri mekânsal olarak ayrılmışsa ayırt edilebilir ve sayılabilir olurlar. Tanımsal ayrılabilirlik, şeyler farklı tanımlara sahip olduklarında ve bu tanımlardan hiçbiri diğerine atıfta bulunmadığında gerçekleşir. Tanımsal olarak ayrılabilir olan şeyler, mekânsal olarak ayrı olmasalar bile tanımsal olarak ayrı olabilirler. Ontolojik ayrılabilirlik ise, X'in Y olmadan var olabilmesi olarak düşünülebilir. Örnek olarak bedenin bir organı bedene ontolojik olarak bağlıdır fakat bir çizgiyi ikiye böldüğümüzü düşündüğümüz zaman bunun ontolojik olarak bölünen diğer parçaya ait olduğunu söyleyemeyiz. Dolayısıyla bunun ontolojik bir ayrılığı söz konusu olmuş olur. Taksonomik ayrılık ise, bir duyunun diğer duyulardan ayrılması gibidir. Örneğin bir canlının sadece dokunma duyusuna sahip olması böyledir. Görme duyusu olmadığı halde dokunma duyusunun var olması taksonomik ayrılığa girmektedir.¹⁶⁶ Bu durumda açığa çıkan şey, aklın bedenden ayırıklığının ontolojik bir ayrıklık olmasıdır.

Aklın değişmez ve karışamaz olması, onun tüm niteliklerden soyutlanmış olması demektir. Heyulâni akıl hem madde ve suret birleşimi değildir hem de onun belirlenmiş bir doğası yoktur. Bu yüzden istidat olarak tanımlanmaya elverişlidir. Heyulâni aklın bedenin bir kuvvesi olmaması da onun katışıksız bir doğaya sahip olduğunu göstermektedir. Heyulâni akıl hem suretleri kabul eden hem de bu suretlerden etkilenmeyen bir doğaya sahiptir. Heyulani aklın etkilenmemesi, onun hiçbir şekilde bir maddeyle birleşik olmayacağını ve bir maddede bulunmayacağını

¹⁶⁴ İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi* prg. 284, s. 99.

¹⁶⁵ İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, prg. 297, s. 104.

¹⁶⁶ F. D. Miller, "Aristotle on the Separability of Mind", *The Oxford Handbook of Aristotle*, (2012), s. 6.

gösterir. Nefste bulunması da nefsteki diğer düşünülür olanlarla karışması ihtimalini doğuracağından suretleri olduğu gibi kabul etme ihtimalini ortadan kaldırmış olur. Bu sebeple İbn Rüşd, bu aklın maddi suretlerden ve oluş bozuluştan uzak, basit, belirli bir doğası olmayan bir istidat olduğunu söylemiştir.¹⁶⁷

Heyulâni aklın belirlenmemiş bir doğaya sahip olması İbn Rüşd için artık onun dördüncü bir varlık türü olmasını gerektirmiştir. İbn Rüşd heyulâni aklı semavi akılların arasına alarak faal aklın altına yerleştirmiştir.¹⁶⁸ Böylece heyulâni akıl, ayrık, basit, ezeli ve tek bir cevher olmuştur. Burada dikkat edilmesi gereken kısım, aklın bedenın sureti olmasının imkansızlığı meselesidir. Eğer akıl bedenın sureti durumunda olsaydı tıpkı nefis gibi bedenın ölümü ile onun da ölmesi gerekirdi. Oysa akıl, Aristoteles'in de belirttiği gibi kendi fiilinde hiçbir şekilde bedeni kullanmamaktadır. Akılda böyle bir şey söz konusu olmadığından akıl bedenın sureti olmamaktadır.¹⁶⁹

Aklın bedenın sureti olmaması ve aklın oluş bozuluşa tâbi olmaması nefis beden arasında zâtî şekilde var olan madde-suret ilişkisinin akıl ve nefis için geçerli olamayacağı ile sonuçlanmıştır. Eğer akla bedenın sureti olma vasfı yüklenirse bu durumda bedenın ölmesi aklın ölmesi anlamına gelecektir ki bu Aristoteles'in aklın ayrıklığına ilişkin var olan açık pasajlarına terstir. İbn Rüşd tüm bu sebeplerden dolayı, aklın bireysel nefsi ilineksel şekilde mahal edindiğinden söz eder. Aklın nefsi ilineksel şekilde mahal edinmesi, faal aklın ve heyulâni aklın ayrıklığı düşünüldüğünde düşünmenin bireye ait bir şey olup olmadığı sorununu ortaya çıkarır. İbn Rüşd bu sebeple düşünmeyi faal akıl sayesinde gerçekleştirdiğimizden ve bu aklın hem aşkın hem de içkinliğe sahip olmasından hareketle düşünme sürecini açıklar.¹⁷⁰

Faal akıl, düşünülürleri soyutlama işlevi ile kendisini açığa çıkarır. Faal aklın, bizde var olan düşünülür suretleri kabul ederek soyutlamasıyla biz müstefad akla sahip olmuş oluruz ve böylece aklımız bilkuvve halden bilfiil hale geçmiş olur. Faal aklın bireysel düşünmeye sebep olması heyulâni akıl yolu ile olmuş olduğundan heyulâni aklın, bizim suretimiz olduğu düşüncesi oluşur. İbn Rüşd bunu, heyulâni aklın bireyin sureti olduğunu belli gerekçeler itibarıyla kabul ederek çözümlemiştir.

¹⁶⁷ Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 276. İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, 277, prg. s.97.

¹⁶⁸ İbn Rüşd, *Long Commentary* 3/4, s. 336. Mehmet Ata Az, *Akılların Birliği*, s. 142.

¹⁶⁹ A.g.e., 2/21, s. 128.

¹⁷⁰ İbn Rüşd, *Long Commentary* 3/18, s. 350-1.

Heyulâni aklın bizim suretimiz olması, madde-suret anlamında bir birlik ile değil, bilfiil olma dereceleri üzerinden incelenir. Faal aklın heyulâni akla göre daha bilfiil olması itibariyle heyulâni aklın madde; faal aklın suret oluşu temellendirilebilir. Bu açıdan heyulâni akıl bizde bedene bağlı ve içkin olarak düşünmeyi sağlayan tikel veriler ile aşkın ve ayrık olan faal aklın arasındaki ilişkinin kurulmasını sağlar. Heyulâni akıl ile faal akıl arasındaki ilişkinin madde-suret ilişkisi gibi kurulması analogik anlamdadır. Bu ilişkinin doğrudan kurulması doğru değildir.¹⁷¹

Aklın, teorik düşünülürlerle bitişik olmaması, faal aklın bizdeki teorik düşünülürlerin (*nazarî akledilirlerin*) sureti olmasını, faal aklın ancak düşünme sürecinin sonunda bizle ittisal etmesini anlamlı kılar. Çünkü süreç önce mütehayyile gücünde bulunan hayali suretlerin teorik düşünülürler ile irtibatı, daha sonra faal aklın da düşünülür suretlerle irtibatı şeklinde gerçekleşmektedir.¹⁷² İbn Rüşd, akli bireyin özel bir gücü olarak almak yerine sürecin sonunda ortaya çıkan ve düşünülürler üzerinden irtibat kurularak ittisal sağlanan bir süreç ön görmüştür. Bu bağlamda heyulâni aklın hem zâti bir şekilde suret olması hem de düşünülürler ile zâti değil, ilineksel tarzda bir ilişkisinin var olduğu açığa çıkmış olur. Bu düşünceler de bizi faal akıl ile ittisalimizin ve heyulâni aklın nefis ile ilişkisinin içsel bir ittisal olduğu görüşüne götürür.¹⁷³

Faal akıl ile heyulâni akıl arasındaki ilişki Ruth Reyna tarafından ise şu şekilde kategorize edilmiştir: (i) Genellikle Aristoteles tarafından anlaşıldığı gibi, aktif ve pasif akılların tek bir aklın iki aşaması olduğu, (ii) Faal aklın bireysel nefsten ayrı olduğu, (iii) Faal aklın insan nefsinin bir parçası olduğunu ancak bedenden ve duyu organlarından ayrı olup bedensel bir organ kullanmadığını anlatan Thomas Aquinas düşüncesi, (iv) Faal aklın birliğinin korunması, heyulâni aklın tüm insanlarda tek olduğu öğretisini savunan İbn Rüşd'ün düşüncesi.¹⁷⁴

İbn Rüşd'ün heyulâni akıl öğretisindeki bu aşkınlık durumu kimi yorumcular tarafından onun heyulâni akli Tanrı olarak gördüğü şeklinde de yorumlanmıştır. Aynı

¹⁷¹ Mehmet Ata Az, *Akılların Birliği*, s. 196.

¹⁷² İbn Rüşd, *Long Commentary* 3/36 s. 398-99.

¹⁷³ Richard C. Taylor, "Intellect As Intrinsic Formal Cause In The Soul According To Aquinas And Averroes", içinde *The Afterlife of the Platonic Soul* (Brill, 2009), s. 187-220.

¹⁷⁴ Reyna, Ruth. "On the Soul: A Philosophical Exploration of the Active Intellect in Averroes, Aristotle, and Aquinas." *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* c. 36. S. 1 (1972), s. 131-149.

zamanda aklın bireyselliğini reddetmenin bir sonucu olarak da insan nefsinin ölümlü olduğunu söylemişlerdir.¹⁷⁵

3.3. Nefsin Bireyselliğinin Sağlanması

İbn Rüşd düşüncesinde bireysellik doğrudan madde ile sağlanmaktadır.¹⁷⁶ Bu düşünce Aristoteles'te var olan bölünemez formun ancak bir tür ya da cinse ait olarak varlık alanına çıkacağını söyler.¹⁷⁷ Aristoteles metinlerinde bireyselleşmeyi sağlayan şeyin form olduğuna dair açık ibareler de vardır. İnsanın bireyselliği sağlayan şey nedir sorusuna form cevabını vermeyi sağlayan soru, çokluğun arkasındaki birlik nedir sorusudur. Bireylerin birbirlerinden ayrılabilmesini sağlayan imkân nedir sorusunun cevabı ise maddedir.¹⁷⁸

İnsan söz konusu olduğunda iki farklı bireyde form aynı olduğundan buradaki bireyselliği sağlayan ve “o insan” şeklinde işarete konu olmasını sağlayan şey madde olmaktadır. Dolayısıyla formun madde ile birleşmesi sonucu birincil cevherler meydana gelmiş olur. İbn Rüşd bunu şöyle dile getirir:

“Suret yönünden bir olduğu halde, madde olmaksızın sayı bakımından birçok şeylerin bulunması imkansızdır. Nitekim bir kimse herhangi bir nitelik bakımından bir başka kimseden ancak araz (ilinti) yönünden ayırt edilebilir; çünkü bu niteliği kendisiyle paylaşan bir başkası mutlaka bulunabilir; oysa bunlar birbirlerinden ancak maddeleri yönüyle ayrılabilirler.”¹⁷⁹

İbn Rüşd, metnin devamında, Gazzâlî'nin niceliği olmayan şeyin bölünmesinin imkansızlığı yani suret olarak nefsin aynı olup maddeleri itibarıyla her bir bireyin farklılaşmasının mümkün olamayacağı hakkındaki görüşleri bağlamında şunları söyler:

“Zeyd sayıca Amr'dan başka olduğu hâlde suret yani nefis bakımından her ikisi de birdir. Söz gelişi Zeyd, sayıca Amr'dan başka olduğu gibi,

¹⁷⁵ Anna Tropia, “Nature and Immortality of the Soul”, içinde *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences*, ed. Dana Jalobeanu ve Charles T. Wolfe (Cham: Springer International Publishing, 2020), s. 1-5.

¹⁷⁶ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 72.

¹⁷⁷ Aristoteles, *Metafizik*, (1033b 20-1034a 9), David Ross, *Aristoteles*, s. 266

¹⁷⁸ Karl Popper, “The Principle of Individuation”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, Vol. 27, Berkeley and Modern Problems, (1953), 69-120.

¹⁷⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 70.

Zeyd'in nefsi de sayıca Amr'ın nefsinden başka olsaydı Zeyd'in nefsi ile Amr'ın nefsi sayıca iki fakat suret bakımından bir olur ve böylece nefsin bir başka nefsi bulunurdu. O hâlde zorunlu olarak şu sonuç ortaya çıkar: Zeyd'in ve Amr'ın nefsleri suret bakımından birdir. Suret bakımından bir olana sayısal çokluk, yani bölünme, ancak maddeler vasıtasıyla ilişir. Eğer beden yok olduğunda nefs yok olmuyorsa, ya da kendisinde bu nitelik ile ilgili bir şey varsa bedenlerden ayrıldığında nefsin sayıca bir olması zorunlu olur. Burada bu konuyu daha fazla açıklamaya gerek yoktur.”¹⁸⁰

İbn Rüşd'ün konuyu ele aldığı başka bir pasaj ise şöyledir:

“Bir lafzı bazen de Zeyd ve Amr gibi suret açısından bir tek olan şahıs için söylenir. İşte sayı bakımından ‘Bir’in kullanıldığı en bilinen anlamlar bunlardır. Özet olarak halk ‘bir’ lafzını bu şeyler için kullanırken bizatihi tekil ve diğer şeylerden müstakil olması (münhâze) bakımından kullanmaktadır. Zira başlangıçta ‘bir’ lafzının bundan başka bir anlamı tasavvur ediliyor değildi. Bu sebeptendir ki sayısal bir’in tanımında; onun tek tek şeylerden ‘bir’ diye bahsedilmesini sağlayan şey olduğu söylenir. Örneğin, kendisini içeren mekân yoluyla diğerlerinden müstakil olan şeyler böyledir.”¹⁸¹

İbn Sînâ tarafından mizaç, heyet, zâtî şuur kavramları ile açıklanan nefsin bireyselliği, tartışmaya açık olmayacak şekilde öldükten sonra varlığını bireysel şekilde devam ettirir. Bu devamlılığın bireysel şekilde olmasını sağlayan kavramlar, İbn Sînâ öncesinde detaylıca ele alınmamıştır. Fârâbî daha çok aklî bir ilerleme üzerinden nefsin ölümsüzlüğüne yaklaşıırken, İbn Sînâ nefsin ölümsüzlüğünü haddizatında var olan bir özellik olarak kabul etmiştir.

İbn Rüşd, Aristoteles’in şeması üzere gittiğinden bedenden ayrı bir nefs yerine bedenden ayrılabilir bir akıl anlatısına sahiptir. İbn Rüşd'ün bireye bakış açısına onun *Makale fî haddi’ş-şahs* adlı eserinden ulaşabiliriz. Burada İbn Rüşd “birey olmak bakımından birey başka bir bireyle ortak olamaz” der.¹⁸² Hem bu açıklaması hem de *Tehâfüt*’teki açıklamalar bireyin madde olmaksızın var olamayacağını, türün çoğalma imkanının ancak madde ile gerçekleşebileceğinden bahseder. Ortaklık ancak suret itibarıyla bir olup ortaklığa sahip olanlar itibarıyla ise çoktur. Bu çokluğu ise madde

¹⁸⁰ A.g.e., 72.

¹⁸¹ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, (Litera Yayıncılık, 2017), s. 17.

¹⁸² Mehmet Birgül, "İbn Rüşd ve İbn Teymiyye de Bireyin Tanımı ya da İslam Düşüncesinde Özgün Bir Konseptüalizm ve Özgün Bir Nominalizm Örneği" *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* S. 33, (2012), s. 215-239.

sağlar. Buradan ortaya çıkan sonuç, bireylerin zaman içinde maddeye bağlı olarak çoğalmalarıdır. Nefs sayıca bir olduğundan bedenın ölümünden sonra kalan şey, artık birey değil türdür.

Gazzâli filozofların nicelik olarak bölünemeyen bir şeyi böldüklerini söyler. Ona göre, eğer nefis bölünen ve madde itibariyle bireyselleşen insanlarda ortak olan bir şey ise, bunun soyut değil tıpkı kanallara ayrılan suyun belli bir noktada birleşmesi gibi somut bir şey olması gerekir. İbn Rüşd'ün de kısmen haklı bulduğu gibi, hacim ve nicelik olarak bölünemeyen bir şeyin bireylerde bölünmesinin aklen imkansızlığını dile getirir. İbn Rüşd, ilineksel olarak bölünebilen şeyler ile özsel olarak bölünebilen şeyleri birbirinden ayırır. Nefs, ilineksel olarak bölünüyor olduğundan ve tıpkı beyazlığın cisimlere konu olması gibi nefsin de bireylere bölünmesinden söz eder.

Gazzâlî, kendisinin de belirttiği gibi bu görüşü Platon'dan almıştır. Platon'a göre de nefisler Tanrısal bir öz taşımaktadır¹⁸³ ve bu, evrensel nefsten bireylerin pay alması ile meydana gelir. Burada Gazzâlî'nin karşı çıktığı görüş ise daha çok Aristotelesçi temellere dayanan ve madde-suret, kuvve-fiil ya da cevher-araz ayrımları ile oluşan bir düşüncedir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin düşündüğü şey filozofların sahip olduğu nefis görüşünün arkasında Platoncu bir temel olduğudur. Bu yüzden Platoncu nefis şemasında var olan evrensel nefsin birliği üzerinden filozofların nefis anlayışlarındaki imkânsızlık düşüncesine değinmiştir. Oysa filozoflar her ne kadar Platon'daki nefis şemasından etkiler taşıyor olsalar da nefsin mahiyeti konusunda Aristotelesçi tanımdan hareket etmişlerdir. Bu yüzden İbn Rüşd Gazzâlî'ye karşı çıktığı pasajda nefsin birliğinin suret anlamında birlik olduğundan söz etmiştir.

İbn Rüşd, insanın bireyselleşmiş olarak öldükten sonraki durumu hakkında ise, suret olarak nefsin birliğinin korunduğunu fakat nefsin beden ile birlikteyken sahip olduğu şeylerin ölümle birlikte yok olacağını düşünür. Bunu Aristoteles'te edilgin aklın bedenle birlikte işlevini kaybetmesi olarak, İbn Rüşd'de de mütehayyile, müfekkire ve hafızadaki bilgilerin yani teorik aklın yok olması olarak görmüştük. Fakat İbn Rüşd, tuhaf bir girişimle (i) ölüm ile uyku arasında analogi kurarak, (ii) nefsin dünyadaki bedenine benzer bir beden ile yeniden diriltileceğinden bahsederek, (iii) nefislerin latif bir maddede ya da bir tür sıcaklıkta bulunduğundan söz ederek ölüm sonrası

¹⁸³ Platon, *Timaeus* 41d, çev: Erol Güney ve Lutfi Ay, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2015), s. 39.

bireyselliği bir şekilde vurguluyor gibi gözüktür. Şimdi tek tek bu pasajları ve pasajların bağlamlarını ele alalım.

İbn Rüşd uyku ve ölüm arasındaki analogiyi şu şekilde kurar:

“Ölümün bu anlamda uykuya benzetilmesi nefsin kalıcı ve sürekli olduğu hususunda açık bir kanıt oluşturmaktadır; çünkü nefsin kendisi yok olmadığı hâlde, fiili, uyku sırasında, organın işleyişini durdurmasıyla yok olmaktadır. Dolayısıyla onun ölüm sırasındaki durumunun uyku sırasındaki durumuna benzemesi gerekir; çünkü parçalar için aynı hüküm geçerlidir. Bu da herkesin ortaklaşa kabul edebileceği, halkın doğruluğuna inanabileceği ve bilginlere nefsin kalıcılığını ortaya koymak konusunda izleyecekleri yolu gösterecek bir kanıttır”¹⁸⁴

Bu görüş hem devamında ayet vererek hem de halkın genel inançlarına dayalı olarak konuyu anlattığını ifade eden bir açıklamadır. Buradaki yöntemin burhânî bir yöntem olmadığı açıktır. Modern yorumculardan Oliver Leaman, bu analogide İbn Rüşd’ün bahsettiği açık kanıtın hiçbir şekilde olmayıp uyku ile ölüm arasında hiçbir benzerliğin olmadığını, böyle bir kıyasın mantıksal titizlik eksikliği barındırdığını söyler.¹⁸⁵ Ayrıca İbn Rüşd konuyu açıklarken şöyle bir açıklama yapmıştır:

“Nefs konusundaki tartışma son derece kapalıdır. Dolayısıyla yüce Tanrı bu iş için ilimde derinleşmiş olan bilginleri seçmiştir.”¹⁸⁶

İbn Rüşd, bu konudaki bilginin tanrıya ait olduğunu anlatan ayeti de delil göstermiştir. İbn Rüşd’ün uyku ve ölüm benzetmesi *Tehâfüt*’te, *Tanrı ve İnsan Nefsi* başlığında tartışılmıştır. Burada Gazzâlî’nin itiraz noktası bölünmeye dairdir. İbn Rüşd, aklın her türlü bölünmeden uzak olduğunu söyler. O, suret nasıl ki konusunun veya konuya ait parçalarının yok olmasıyla yok olmuyorsa aklın durumu da böyledir demek istemiş gibi gözükmektedir. İbn Rüşd, burada Aristoteles’in bahsettiği¹⁸⁷ yaşlı adamın görme kuvvesinin zayıflaması örneği üzerinden bu meseleyi açıklar. Örnek bize kısaca şunu söyler: Nasıl ki yaşlı adama yani bedensel güçleri kullanılmış bir adama, bedeni daha genç olan bir kimsenin gözüyle görme fırsatı verildiğinde yaşlı adam genç gibi görebiliyorsa, aklın durumu da buna benzerdir. Parçaların görev yapamıyor olması

¹⁸⁴ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 524.

¹⁸⁵ Oliver Leaman, *İbn Rüşd ve Felsefesi*, s. 115.

¹⁸⁶ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 523.

¹⁸⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 408b 20-25.

yetinin/gücün kaybı anlamına gelmemektedir. Bu yüzden beden öldüğünde akıl ondan ayrı bir şekilde devam edecektir. İbn Rüşd bunu ispatlamak için şöyle der:

“Aklın nefsin yetilerinden hiçbirisi ile suretin mahal ile bağlantısı şeklinde bir bağlantısı yoktur; çünkü aklın cisimle bağlantılı olduğu reddedildiği taktirde; cisimle bağlantılı olan nefsin yetilerinden herhangi biri ile bağlantılı olduğunun reddedilmesi gerekir. Eğer akıl nefsin yetilerinden biri ile bağlantılı olsaydı, Aristoteles’in de dediği gibi onun ancak bu yeti sayesinde bir fiili bulunurdu. Durum böyle olsaydı bu yeti akli kavrayamazdı.”¹⁸⁸

Buradan çıkan sonuç, aklın bedenden ayrı olduğunun, aklın bölünmeye uğramadığının İbn Rüşd tarafından kabul edilmesidir. İbn Rüşd, akli böylesine net şekilde bedenden ayırmış nefsi ise bedenle bir olarak ele almıştır. Fakat ölen bedenlerin yeniden dirilişi problemi söz konusu olduğunda, *Tehâfüt*’ün son konusu olan *Cesetler ve Dirilme* başlığı altında Gazzâlî’yi de haklı bularak İbn Rüşd şöyle söyler:

“Nefsin ölümsüz olduğunun ve dirilen varlığın bu dünyadaki cisimlerin kendileri değil, benzerleri olduğunun kabul edilmesi gerekir; çünkü yok olan şey, bireysel olarak dirilmeyip, ancak Gazzâlî’nin de açıkladığı üzere, yok olanın aynı olan bir varlık olarak değil, onun benzeri olan bir varlık olarak dirilitilir... çünkü yok iken var olan şey, tür bakımından bir olup sayıca bir değildir.”¹⁸⁹

Görünen o ki İbn Rüşd, bireysel bir şekilde yeniden dirilişi savunmak adına Gazzâlî’ye de hak vererek yeniden dirilişin mümkün olacağını söyler. Burada dünyadan ayrı bir beden açıklaması yeni bir açıklamayı gerektirir. Yeni bir bedenlenmeye sebep olacak bir şey olmalıdır. İbn Rüşd, *Tehâfüt*’te doğal nesneler bölümünde filozofların düşüncesinde nefslerin maddeden ayrı olup da sayıca çoğalmalarını sağlayan sebebin ne olduğundan bahsederken şöyle söyler:

“Sayıca bireysel çokluk ancak maddenin sağladığı bir durumdur. Ancak nefslerin kalıcılığını ve çokluğunu ileri süren kimse şöyle diyebilir: Nefs, ince bir maddede yani gök cisimlerinden akan nefsânî ısıda yer almaktadır; bu ise ateş olmadığı gibi kendisinde ateş ilkesi de yoktur. Aksine onda bu dünyadaki cisimleri ve cisimlerde bulunan nefsleri yaratan nefslere yer almaktadır.”¹⁹⁰

¹⁸⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 520.

¹⁸⁹ A.g.e., 550

¹⁹⁰ A.g.e., 544.

İbn Rüşd burada kimi yorumculara göre son çare olarak bu ince maddeyi ya da nefsânî ısıyı öne sürmüştür. İbn Rüşd Gazzâlî'nin cevabı bağlamında eğer sayısal bir çokluktan bahsederseniz böyle bir ilke ile bunu sağlamak zorundasınız dercesine nefsanî maddede bu sayısal çokluğa sahip nefslerin bulunmasını fikrini öne sürmüş gibi gözükmektedir. Kitabın on dokuzuncu bölümünde incelenen bu konu nefsin bir kere var olduktan sonra yok olmaması probleminin Gazzâlî tarafından nasıl ele alındığı ile ilgilenir. Burada Gazzâlî'nin iddiası, nefsin bedenden ayrı olmaması gerektiğidir. İbn Sînâ'ya göre nefsler, bedenler çoğaldıkça çoğalmaktadır. Gazzâlî burada, İbn Sînâ'nın görüşü olan nefslerin bedenler ile çoğalması düşüncesi üzerine, o hâlde beden yok olmasıyla da yok olması gerekir diyerek -tıpkı Aristoteles ve İbn Rüşd'ün benimsemiş olduğu şekilde- nefsin bedene bağlı olması gerektiğini söyler. Bu görüş kendisinin hiçbir şekilde kabul etmeyeceği bir görüştür. İbn Rüşd ise, nefslerin bedenler çoğaldığı halde çoğalmaması durumunda tenasüh düşüncesinin ortaya çıkacağından bahsederek problemi ele alır.¹⁹¹

Suret olarak nefsin bir olması ve farklı bedenler itibariyle de farklılaşmalarının niteliği, kişilerin tikellerle ilişkilerindeki zihinsel süreçlerindeki farklılıklar olarak okunabilir. Çünkü mütehayyile, müfekkire ve hafıza tamamen bireyseldir. Bu duyularımız ile tümel olana ulaşırız fakat herkes tümele kendisindeki suretler ve imajlar üzerinden ulaşır. O suret ve imajlar ise herkeste farklıdır. Bu süreci ve İbn Rüşd'ün nefis anlatısını inceleyecek olursak şunları söyleyebiliriz:

İbn Rüşd, canlıda bulunan güçleri bedene ait güçler ve nefse ait güçler gibi iki kısma ayırarak inceler. Bedene ait güçler duyular ve hareket altında incelenirken nefse ait güçler uyku-uyanıklık, ölüm-hayat, gençlik-yaşlılık gibi güçlerdir. Canlılığın ilk güçleri beslenme, büyüme ve üremedir. Daha sonra idrak güçleri gelir. İdrak güçleri dış ve iç duyular olarak sıralanır. Bu duyular arasında bir hiyerarşi söz konusudur. Önce gelen sonra gelenin deposu durumundadır. Tikeller ile tümeller de aynı şekilde idrak edilemeyeceğinden tümelleri idrak eden güç nefsin akıl ya da düşünme gücüdür. Nefsin eylemde ya da mekânda hareketini sağlayan gücü ise arzu ve istek gücüdür. Arzu ve istek gücü bir yönü ile iç duyulardan mütehayyileye bir yönüyle ise müfekkire

¹⁹¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 275

gücüne dayanır. Tikel idrak güçlerinden beş dış duyu; görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma şeklinde sıralanır. İç duyular ise ortak duyu, mütehayyile, müfekkire, hafıza gücü olarak sıralanır. Bu duyular, tümel idrak düzeyine çıkamazlar.

Bir nesne ile ilk karşılaşmamız önce dış duyularımızla olur. Dış duyular bilginin ilk kademesidir ve tamamen maddidir. İç duyularda ilerledikçe bu maddilik azalır. Ortak duyudaki varlık, duyu nesnesinin suretinin soyut olarak var oluşunun ilk adımıdır. Ortak duyuda beş duyudan gelen veriler birleştirilir. Ortak duyunun deposu mütehayyiledir. Mütehayyilede ortak duyudaki izler bulunur. Bu üç güç hayvan ve insanlarda ortaktır. Hayvanlar tahayyül güçleri ile bir nesneden uzaklaşıp bir nesneye yönelirler. İnsanda bu gücün bulunmasının sebebi ise aklın bu güçteki veriler olmaksızın işlevini tamamlayamamasıdır. Müfekkire gücü bizim ameli aklımızın devreye girdiği güçtür. Bu güç ile iyi-kötü, güzel-çirkin gibi yargılara ulaşır fikir ve kanaate, ferdi yargılara ve ahlaki değerlere varırız. Rey, zan, itikat, insani bilgi bu güç ile ortaya çıkar ve mütehayyilede bulunan suretin anlamı bu güçtedir. Hafıza ise bu anlamların deposudur. İç duyular ahlakın bilme yönünün ortaya çıktığı yerdir. Nefsin arzu-istek gücü ise hareketten dolayı ahlakın eyleme yönünü ortaya çıkarır.

Hareket, arzu ve istek gücüne tahayyül veya müfekkire güçlerinin eşlik etmesi ile ortaya çıkar. Bu gücün eylemi ise kaçınma ya da yönelmedir.¹⁹² Çünkü arzulanan obje, müfekkirenin ya da mütehayyilenin muharrikidir. Kişide nefret, sevgi, şehvet, kaçınma, korku, cesaret, öfke gibi duygular meydana getiren arzu gücü, bedenin tüm organlarını yardımcı olarak kullanır. İsteklerimizdeki çatışma tahayyül ve müfekkirenin farklı şeylere yönelmesinden dolayıdır. İnsanın ahlakiliğe konu olması işte tam da bu çatışmadan dolayıdır. Hayvanlarda müfekkire gücü olmamasından ve hareketin sadece mütehayyile ile açıklanmasından dolayı onlar ahlakiliğe konu olmamaktadırlar.

İstek gücünün iki yardımcı gücü olan şehvet ve öfke güçleri nesneye yönelmeyi ve nesneden kaçınmaya eşlik eden güçlerdir. İstek gücü eğer müfekkire ile hareket ederse ortaya çıkan şey ihtiyar; tahayyül ile hareket ederse ortaya çıkan şey şehvettir.¹⁹³ Dolayısıyla davranış, duyular, tahayyül, müfekkire ve istek gücü ile açıklanır. İsteğe

¹⁹² İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 107.

¹⁹³ Arkan, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 207-208

lezzetin eşlik etmesi *şevk*, intikamın eşlik etmesi *gazap*, düşünmenin eşlik etmesi ise *ihhtiyar* kavramı ile açıklanır.¹⁹⁴ İhtiyar sonucu meydana gelen fiiller doğru ve güzel iken; şehvet ya da hayal gücü ile meydana gelenler bazen doğru bazen yanlıştır.¹⁹⁵

İbn Rüşd düşüncesinde mutluluk kavramı ise hakikate giden bir yolun sonunda ortaya çıkar ve mutluluk sadece kendisi için istenir. Akıl, yetkinleştğinde ve nefsin güçlerini kontrol altına aldığıında mutluluk elde edilir. İbn Rüşd'e göre ameli sanatlar olmaksızın bu dünyada; teorik erdemler olmadan da ahirette mutluluğa ulaşmak düşünülemez.¹⁹⁶ Mutluluğa ulaşmaya aracı olan şey erdemlerin kazanılmasıdır. Aristoteles felsefesinde mutluluk tamamen bilişsel süreçlere dayalı entelektüel bir idrak olarak ele alınmıştır. İbn Rüşd de kendi felsefesinde mutluluğun ancak teorik bir idrak ile gerçekleşeceğini söylemiştir.¹⁹⁷

Tikel şeyleri algılayarak tümele ulaşma süreci İbn Rüşd psikolojisinde bu şekildedir. Akıl gücü veya tümel idrak gücü görüldüğü gibi merteye olarak en üsttedir. Düşünme tecrübesi ya da düşünme fiili kişinin özsel ve bireysel bir fiilidir. Bunun delili de hem düşünülür suretler hem de ittisal sürecidir. Bu konu İbn Rüşd'den sonra takipçileri arasında bireyin düşünmesinin izahını yapmak üzere ele alınıp tartışılmıştır.

Faal aklın heyulâni akıl olarak geçici şekilde bireyselleştirilmesi, belirli bir bireyin belirli tikel suretlerle olan ilişkisi aracılığıyla gerçekleşir. Faal akılla olan bu ittisal, bireyin bilfiil ya da müstefad akıl seviyesine ulaşmış olması demektir. Heyulâni akıl bu şekilde, tekil suretlerden makul olanı, tikel olanlardan tümel olanı, pratik olandan teorik olanı soyutlayarak kendisini mükemmelleştirir. Bu noktada, fiziksel gerçeklik dünyasının duysal suretleri aşılr. Ortaya çıkan akli suretler, birleşme sürecinde faal akılla özdeşleştirilerek faal akılda tutulur. Bu sürecin sonucu, akli olarak mükemmelleştirilen kişinin, o akli ve dolayısıyla rasyonel kimliğini kaybetmesi gerektiğidir.¹⁹⁸

¹⁹⁴ Hümeýra Özturan, *Ethostan Ahlaka: Antik Yunan Ahlak Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*. (İstanbul: Klasik Yayınları) 2020.

¹⁹⁵ Arkan, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 203-204.

¹⁹⁶ İbn Rüşd, *Tehâfüt* s. 546.

¹⁹⁷ Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 325.

¹⁹⁸ Alfred L Irvy, "Averroes on Intellection and Conjunction," *Journal of the American Oriental Society*, c. 86, S. 2 (Nisan 1966), s. 76-85.

Tüm bu problemlere sebep olan şey en başta aklın ontolojik olarak nefsten ayrı olmasının kabulü ile ortaya çıkmaktadır. Bir sonraki sebep ise düşünme fiilinin nefsin bir gücü olup olmadığı meselesine ilişkindir. İlk problem, İbn Sînâ gibi özünde gayri maddi bir nefis algısına sahip isek kolayca çözülecektir. Fakat nefsin bedene içkin yapısından hareket edersek ve Aristoteles'in aklın bedenden ayrı bir gerçekliği olduğundan bahsedersek bu durumda ilgili problemler açığa çıkmış olacaktır. Nefsin bedene içkin yapısının bedenin ölümüyle tüm tikel şeyleri kaybederek bireysellikten uzak şekilde öldüğünü söylediğimizde aklımıza tek soru gelir: Ayrık bir doğaya sahip olan aklın beden öldükten sonraki durumu nedir?

3.4. Nefsin Bireyselliğini Yitirmesi

İbn Rüşd'ün töz sınıflandırması tıpkı Aristoteles gibi madde, suret ve bu ikisinin bitişikliğinden oluşan bileşik cisim şeklinde üçlü bir sınıflamadır. Nefis, tabii organik cismin ilk yetkinliği olması itibariyle bu üç sınıftan suret sınıfına girmektedir. Dolayısıyla nefsin cevher olarak kabul edilmesi suret olması bakımındandır.¹⁹⁹ Yukarıda gördüğümüz üzere akıl ise, nefsin güçlerinden biri olmayıp ayrıktır.²⁰⁰

İbn Rüşd, bu konuları *Büyük Şerh*'in üçüncü bölümünde anlatır. Buna göre, (i) heyulânî akıl ve onun anlamları (5. Pasaj), (ii) ayrı olarak var olan akıllar (18-20. Pasaj) ve (iii) bu ayrık akıllarla bilgi sahibi olma ve ittisali (36. Pasaj) gibi konular incelenir.²⁰¹

İbn Rüşd, öncelikle algılama ile kavramanın birbirlerinden ayrı şeyler olduğunu, algılarda duyuşsal olanlardan bağımsız bir şekilde düşünemediğimizi fakat kavrama söz konusu olduğunda duyulardan bağımsız düşündüğümüzden bahseder. Duyularımız, bedene bağlıdır fakat aklın bağlı olduğu herhangi bir organ bulunmamaktadır. İbn Rüşd bunu şöyle anlatır:

“Dolayısıyla, ayırt edici rasyonel güç bir bedende bir güç olsaydı, bu durumda o dört güçten biri olurdu ve bu nedenle bir bedensel organı

¹⁹⁹ İbn Rüşd, *Long Commentary*, 2/24, s. 130-132; *Telhîs*, 119, s. 41.

²⁰⁰ A.g.e., 2/21, s.128

²⁰¹ Richard C Taylor, “Separate Material Intellect in Averroes' Mature Philosophy”, *Philosophy Faculty Research and Publications*. 251, (2004), s. 289-309.

olurdu. Veya bu, bu dörtten farklı bir bireysel ayırt edici güç olurdu. Ancak bu durumun imkânsız olduğu daha önce açıklandı.”²⁰²

İbn Rüşd, nefis ile aklın ayrımını anlatıp aklın ayrıklığından bahsettikten sonra düşünmenin bedende meydana geldiğini vurgular.²⁰³ Bireyler, düşünme süreçlerinde farklı şekillerde düşünerek birbirlerinden farklılaşmışlarsa da her birinde bulunan ortak mahiyet aynıdır ve ölümsüz olan da budur. Fakat bireyin düşünme yetileri bedenle birlikte ölecektir. Dolayısıyla düşünme şekli ve düşünen nefisler çok olup bu akılların mahiyetleri ve türleri tektir. Bireylerin birbirlerinden farklılaşması da bu anlamda ilinekseldir.²⁰⁴ Burada ortak mahiyet olan insanlığı ve bedeninin de birliğini sağlayan nefstir. İbn Rüşd bunu görme kuvvesi üzerinden anlatarak nefsin ortadan kalkmasında canlılığın da ortadan kalkması söz konusudur, der.²⁰⁵ Başka bir açıklamasında ise şöyle söyler:

“Bileşik olanın bir olarak isimlendirilmesinin sebebi, suretin kazandırdığı birlikten dolayıdır.”²⁰⁶

İbn Rüşd, heyulâni aklın düşünmeden önce hiçbir şey olduğundan ve herhangi bir doğasının olmadığından bahseder.²⁰⁷ İbn Rüşd, burada İskender, Themistius, Theophrastus ve İbn Bâcce’nin heyulâni akıl hakkındaki görüşlerini tek tek değerlendirir. Bu eleştirilere girmeden önce, İbn Rüşd’ün bu akla dair söylediklerini bireysel ölümsüzlük bağlamında ele alalım.

Ayrık, tüm insanlar için tek ve ezelî olan faal akıl ile heyulâni akıl, bireyde var olan pratik, spekülâtif, edilgin ya da pasif akıldan farklı olarak varlığını sürdürecektir. Heyulâni aklın gayri maddi bilkuvve hâlini bilfiil hâle geçiren faal akıl, insan düşüncesi söz konusu olduğunda mütehayyile kuvvesindeki hayalî suretlere bağlı olarak işlem yapmış olur. Böylece bu akıl, bireyler ve bireylerdeki tikel suretler söz konusu olduğunda çok; elde edilen makuller söz konusu olduğunda tek olmuş olur. Bu sebeple de bireysellik zâtî değil ilineksel şekilde bize ilişir. Burada bireyselleşen şey, düşünme fiilidir. Tümel düşünülürler (*makuller*) heyulâni akılda ezeli bir tarzda

²⁰² İbn Rüşd, *Long Commentary*, 3/6.

²⁰³ A.g.e 1/66, s. 78.

²⁰⁴ Mehmet Ata Az, *Akılların Birliği*, s. 206.

²⁰⁵ İbn Rüşd, *Long Commentary*, 2/9, s. 117.

²⁰⁶ A.g.e., 2/7, s. 113.

²⁰⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429a 21-24; İbn Rüşd, *Long Commentary* 3/3.

bulunmaktadır. Düşünülürlerin bireye dair yönü itibariyle mütehayyile kuvvesi, tümel ve gayri maddi olması itibariyle de heyulânî akıl olmak üzere iki ayrı öznesi olması da bu anlamda insanın düşünmesini gerekçelendirmede önemli bir adımdır. Heyulânî akıl ve faal akıl ölümsüz olsa da bu akılların ikisi de kişisel insan ölümsüzlüğünün aracı olamaz, çünkü ikisi de belirli bir insana ait olmayıp tüm insanlar için tek bir tanedir.²⁰⁸

İbn Rüşd, bir alıcı bir fail bir de bu iki aklın ürünü olan üç ayrı akıldan bahsetmiştir. Bunlar sırasıyla: (i) heyulânî akıl, (ii) faal akıl, (iii) teorik akıldır. Bu üçünden ilk ikisi ebedi olup teorik akıl ise makuller bakımından ebedi, maddi suretler bakımından ise oluş ve bozuluşa tâbidir. Düşünülürler alıcıya göre tek alınan anlama göre ise çoktur. Algılama teorik akıldaki tikelliği, kavrama ise mâkulatın tümelliğini gösterir. Birincisi Aristotelesçi anlamda madde ve suretten oluşan bir özneye bağlı ve dolayısıyla fiziksel bir süreç iken, ikincisi *noetik* bir özne tarafından gerçekleştirilir, bu nedenle bu herhangi bir fiziksel yönden bağımsız bir eylemdir. Ancak hem duyu algısında hem de entelektüel algıda, nesneyle özdeşleşme zorunlu olarak gerçekleşir.²⁰⁹

İbn Rüşd'ün bireysel ölümsüzlüğe bakışını Tornay şöyle anlatır:

“Çiy damlaları üzerinde gözlemlenen camsı yüzeylerin niceliksel farklılıkları, farklı bireysel yaratılışlarımıza benzetilebilir. Faal akıl olan güneş, çiy damlaları üzerine ışınlarını gönderdiğinde, bu damlaların pürüzsüzlüğü parlak hale gelir, dış nesneleri yansıtabilir ve her çiy damlasında ortak bir karakter olan bu parlaklık, maddi akılla karşılaştırılabilir. Bizim karşılaştırmamıza göre maddi akıl, çiy damlalarından ortaya çıkan bir şey değildir. Su asla güneş ışığına dönüşmez. Aksine, maddi akıl, Güneş ile özdeş olarak düşünülmelidir; her ne kadar onun parlaklığı yalnızca çiy damlalarının mevcut olmalarında ortaya çıkabilse de. Güneşin (faal akıl) parlaklığı, güneşin (maddi akıl) parlaklığı ile, bireysel çiy damlasına göre tamamen farklı bir kırılmayla sonuçlanır. Bu kırılan ışık, İbn Rüşd'ün terminolojisinde “müstefad”, “spekülatif” akıldır. Çiy damlalarının yok olmasıyla

²⁰⁸ Martin ve Barresi, *The Rise and Fall of Soul and Self. An intellectual history of personal identity.* (Columbia University Press, 2006), s. 84.

²⁰⁹ Musa Duman, “Averroes’ Doctrine of Material Intellect in the Long Commentary on the De Anima of Aristotle” *Mevzu–Sosyal Bilimler Dergisi* S. 5, (2021), s. 39-66.

birlikte camsı yüzeyi ve kırılan ışığı, yani pasif akıl ve hareket halindeki akıl da kaybolur. Ancak ölüm maddi ve faal akla dokunamaz. Bedensel farklılaşma durumundan kurtulan güneşin parlaklığı kendine geri döner. Bu nedenle aklımız, bireysel bir nefis olarak değil, insan türünün tek, yok edilemez, evrensel aklın bir yönü olarak ebediyen var olur.²¹⁰

İbn Rüşd'ün akıl öğretisinin kendi çağında aldığı en büyük eleştiri, bireysel düşünmenin imkanının engellendiği meselesiydi. Şimdiki yorumculardan bazıları ise bu teorinin düşünmeyi oldukça bireyselleştirdiğini düşünerek İbn Rüşd'ün, faal aklın bedenle ve bedenin dışarıdan alınan duyu imgeleriyle yalnızca dışsal ve şartlı bir ilişki kurması üzerinden basit olan faal aklın, düşünürlerin çeşitliliğinde çeşitlenmiş olmasına değinirler.²¹¹

Zedler'e ait yorum ise şu şekildedir:

“İbn Rüşd'ün *Büyük Şerh*'inde, insan türü için ahiret hayatının varlığına dair bir ispat olmasına rağmen, kişisel ölümsüzlüğün varlığını iddia etmek için herhangi bir kanıt veya felsefi bir argüman yoktur, kişisel bir ahiret hayatı için bir “teknik kanıt” bulunmamaktadır.”²¹²

İbn Rüşd bedenden ayrı gerçekliği olmayan nefsin ve nefsin güçlerinin dolayısıyla tikellere dair var olan bilgilerin de bedene bağlı olarak öldüğünü, aklın ise tüm kişisel ve bireysel şeylerden yoksun bir şekilde varlığını devam ettirdiğini, maddi/heyulâni aklın bireyin düşünme sürecindeki rolünün teorik akılda var olan ve tikel tecrübelerle belirlenmiş olan suretler üzerinde işlem yaparak gerçekleştiğini açıklamaya çalışmıştır. Tüm bunlara dayanarak da heyulâni aklın tüm insanlar için bir olup ezeli olan şeyin de insan türü olduğu açığa çıkmıştır.²¹³

İbn Rüşd'ün ortaya koymuş olduğu kolektif ölümsüzlük hem dini hem de felsefi birkaç açmazı beraberinde getirir. Öncelikle dini açmazlara bakalım. Bunları üç başlık altında toplayabiliriz. İlki; ahiret hayatının naslardaki açık varlığı, ikincisi gayri maddi nefis varlığının kabul edildiği ve ölümsüzlüğün bununla sağlanacağına inanıldığı takdirde

²¹⁰ Tornay, “Averroes' Doctrine of the Mind”. The Philosophical Review, c. 52, S. 3, (Mayıs 1943), s. 270-288.

²¹¹ A.g.e., s. 286.

²¹² Zedler, “Averroes and Immortality”, *The New Scholasticism*, 28/4, s. 436-453.

²¹³ A.g.e., 3/5, s. 411-437; 2/4 s. 109.

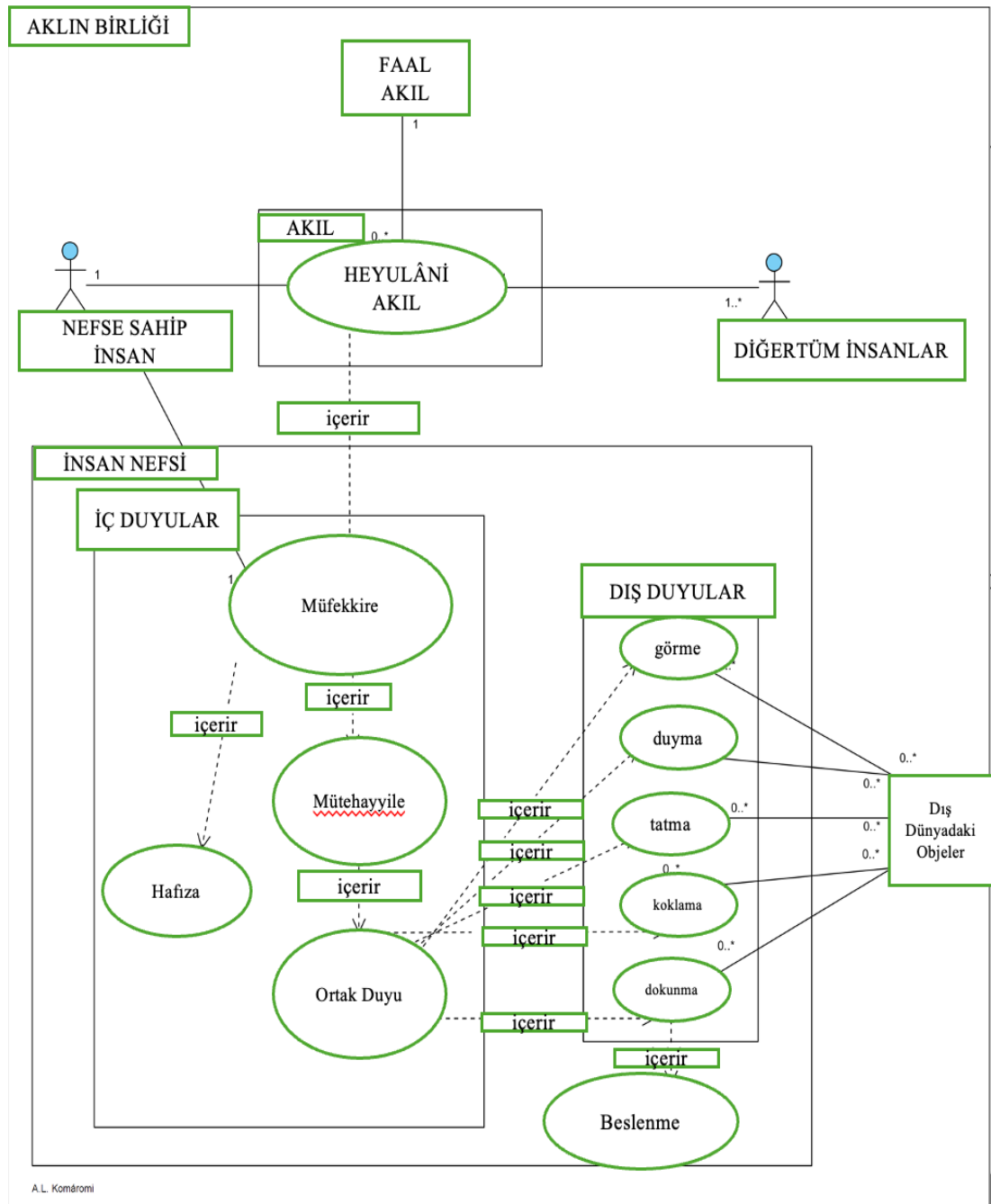
maddi yeniden dirilişin anlamsız hale gelmesi, üçüncüsü ise cennet cehennem ya da ödül ve cezanın ortadan kalkmasıyla bu dünyadaki amellerin anlamsız hale geleceği düşüncesidir. Tüm bunlara İbn Rüşd'ün verdiği cevaplardan bazıları şöyle sıralanabilir: Hem yok (*mâdum*) olanın geri gelmesinin hem de aynı bedenle yeniden dirilişin imkânsız olmasından dolayı nefis benzer bir bedenle yeniden diriltilecektir.²¹⁴ Görüldüğü üzere İbn Rüşd burada ne aklın ölümsüzlüğüne ne de aklın türsel birliğine değinmiştir. İbn Rüşd burada sadece dini açıdan tatmin edebilecek bir cevap vererek felsefi düzlemde rasyonel bir açıklamadan geri durmuştur.

Felsefi açmazlarına geldiğimizde hem nefsin düalist yapısından kaynaklanan hem de heyulânî akıldan kaynaklanan problemlerle karşılaşırız. İlk olarak, beden ve nefis diye iki ayrı tözün varlığını savunduktan sonra bunlar arasındaki irtibatın nasıl sağlanacağı problemi düalist teorinin zaten başlıca sorunudur. İkinci olarak, nefse ölümsüzlük atfettiğimizde ezellilik de atfetmiş olacağımızdan beden öldükten sonra nefsin tenasühü söz konusu olmaya başlar ki bu İslam filozofları tarafından reddedilen bir husustur.

Yine de şerhler itibariyle ortaya koyduğu ölümsüzlük teorisinde, düşünmedeki bireyselliğin nefsin kuvveleri olan mütehayyile, müfekkire ve hafıza ile sağlanması, nefsin bireyselliğinin ise yalnızca madde ile sağlanması, aklın nefsin bir gücü olmayıp ayrık bir cevher olması gibi açıklamaları göz önünde bulundurulduğunda İbn Rüşd'ün birey olarak değil de tür olarak ölümsüzlükten bahsettiğini söyleyebiliriz.

²¹⁴ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 586.

3.5.İbn Rüşd'de Aklın ve Nefsin Birliği Tablosu:



Tablo 1: İbn Rüşd'de Aklın ve Nefsin Birliği Üzerine²¹⁵

²¹⁵ A. L. Komáromi, “[3.6] Ibn Rushd on the Soul and Unity of the Intellect”, *Philosophy Models* (blog), 19 Mart 2020.

SONUÇ

Aristotelesçi doğa felsefesinde ışığın ortamdaki nesneleri görünür hâle getirmesi gibi faal akıl da bilkuvve düşünülürleri bilfiil hâle getirerek tümel bilginin imkanını sağlar. İbn Rüşd'e göre düşünülür olanın doğası, onun bedene ait bir güç tarafından değil kendisi gibi gayri maddi bir güç tarafından alınmasını gerektirir. İbn Rüşd felsefesinde bu akıl heyulâni akıl olarak isimlendirilmiştir. Heyulâni akıl, ayrık, basit ve karışmamış doğası sebebi ile akıllar dizgesinin sonunda yer almaktadır. İbn Rüşd, heyulâni aklı dördüncü bir varlık sınıfı olarak tasarlamıştır. Heyulâni akıl karışmamış ve ayrık olan doğası sebebiyle tüm insanlar için birdir. Her birey kendi teorik aklında hayal gücünden gelen bilgiler doğrultusunda tümel bilgiye ulaşır. Dolayısıyla her bir birey kendi teorik aklı ile bilgi sahibi olduğundan tümeli elde etme yolları çok fakat tümelin kendisi tektir.

İbn Rüşd'ün heyulâni aklın mahiyetine dair ortaya koyduğu akılların birliği teorisi, Aristoteles felsefesinin farklı bir okuması olarak görülebilir. Aristoteles'in fiziksel temalı bir nefis ve akıl okumasının metafiziksel anlamda yeniden kurgusu yapılmış gibidir. Düşünmenin bireyselliğini sağlamak adına tikel tecrübeler ve hayal yetisine önem verilmesi Aristotelesçi çizgiyi vurgularken, heyulâni ve faal aklın birliğinin vurgulanması ve insan bilişinin üst bir ilkeye bağlanması Aristoteles felsefesinden uzaklaşma gibi gözükmemektedir. İbn Rüşd'ün farklılaştığı bir diğer nokta ise, Aristoteles'in faal akıl hakkında söylediği özelliklerini heyulâni akıl için de kullanmış olmasıdır.

İnsanın bilme sürecinde heyulâni aklın insanla ilineksel bir şekilde etkileşimi, bu aklın nefsin bir gücü olmadığını gösterdiği gibi insanla özsel anlamda bir ilişkisinin olmadığını da göstermektedir. İnsanın faal akıl ile ittisal ilişkisini heyulâni akıl üzerinden temellendirmek, tümel ve evrensel bilgileri tutarlı ve rasyonel bir şekilde açıklama çabasıdır. İbn Rüşd, heyulâni akla, faal aklın bir yansıması olarak bakmaktadır. Faal aklı da heyulâni aklın formel ve ereksel ilkesi olarak belirleyerek heyulâni akıl öğretisini temellendirmektedir. Böylece insanın ilk yetkinliği heyulâni akıl, nihâi yetkinliği ise faal akıl olmaktadır.

İbn Rüşd düşünmeyi kendisinden önceki İslam filozofları gibi faal aklın düşünülürleri doğrudan meydana getirmesi olarak görmez. Düşünme süreci nefsin ve bedenın yetileri aracılığıyla gerçekleşir. Tikel suretler bu süreçte soyutlanır ve faal akıl tarafından bilfiil hâle getirilir. Dolayısıyla faal akıl, insan ile ittisal ettiğı an insanın bireysel nefesine dahil olmaktadır. Bu sebeple bireyin tikellere bağılı olarak düşünmesi bedenın ölümü ile imkânsız hâle geleceğinden, faal akıl ile ittisali de bedenın ölümüyle sonlanmış olacaktır. Ölümsüz olan birey ya da bireyin nefsi değildir. Bireyin yaşarken ulaştığı akledilir düşüncelerdir.

İbn Rüşd'ün *Büyük Şerh* itibariyle ortaya koyduğu nihâi akıl görüşü bu şekildedir. Kendisi *Tehâfüt*'te bu meselenin kapalılığından, nefsin bedenın ölümünden sonraki durumuna ilişkin problemi (ahiret ve mead) soyut ve düşünsel kavramlar ile anlatmaktansa somut olarak anlatmanın daha yerinde olacağından bahsetmiştir. Şerhleri itibariyle ise aklın birliği ve ayrık doğası sebebi ile tüm insanların hayatta iken paylaştığı tek bir cevher olan bir aklın ölümsüz olacağını, kişinin bireysel teorik aklının ölümünden sonra işlevini kaybedeceğini düşünmüştür. Bu açıdan da insanın sahip olduğu bireyselliğın özsel bir bireysellik değil ilineksel bir bireysellik olduğu söylenebilir.

İbn Rüşd'ün ortaya koyduğu bu tez, insanlardan bağımsız olarak var olan heyulâni ve faal aklın, insanların düşünmesi sırasında nasıl bireyselleştğini, aklın ayrık ve değişmez yapısının bilişsel süreçteki mahiyetini ve insan bilişinin rasyonel ve tutarlı şekilde nasıl ele alınması gerektiğini anlatan orijinal bir teoridir.

İbn Rüşd'ün ortaya koymuş olduğu bireysel nefsin ölümsüzlüğü anlatısı, bedenden bağımsız evrensel bir aklın parçası olarak ele alınır. Bireysel kimlik ve kişisel özellikler, bedenın ölmesiyle birlikte sona erer. Ancak, aklın evrensel doğası faal akılla birleşerek ölümsüz bir varlık olarak devam eder. İbn Rüşd'ün bu düşünceleri Aristoteles felsefesi ile İslam felsefesi arasındaki dengeyi yansıtmakta ve Orta Çağ felsefi tartışmalarına önemli bir katkı sağlamaktadır.

KAYNAKÇA

Adamson Peter, *Philosophy in the Islamic World: A history of philosophy without any gaps*, c. 3. Oxford University Press, 2016.

Adamson Peter, Taylor Richard, *İslam Felsefesine Giriş*, Küre Yayınları: İstanbul, 2018.

Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.

Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.

Arkan, Atilla. Klasik Eser [De Anima] Okuyucusu ve Şarihi Olarak İbn Rüşd. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)*, 7/12, (2005): 1-23.

Arkan, Atilla. *İbn Rüşd Psikolojisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Aygün Ömer. “Giriş.” *Ruh Üzerine*. 2. bs. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.

Aydınlı Yaşar. *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

Az, Mehmet Ata. “İbn Rüşd’ün Heyûlânî Aklın Faal Akıl ile İttisali ve Özdeşliği Görüşünün Aquinas’ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi”. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 9, s. 9:1, (2019): 13-38.

Az, Mehmet Ata. *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas’ta Akılların Birliği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

Bilgin, Hadis. “İbn Bâcce’nin “Risale fi ittisâli ’l-akli bi ’l-insan” Adlı Eserinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi”, Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi, 2019.

Birgül, Mehmet. "İbn Rüşd ve İbn Teymiyye de Bireyin Tanımı ya da İslam Düşüncesinde Özgün Bir Konseptüalizm ve Özgün Bir Nominalizm Örneği" *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 33 (2012): 215-239.

Black, Deborah L. Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas’s Critique of Averroes’s Psychology. *Journal of the History of Philosophy*, 31, (1993): 349-385.

Black, Deborah L. Conjunction and the Identity of Knower and Known in Averroes. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 73, (1999): 159–84.

Black, Deborah L. “Psikoloji: Nefs ve Akıl”. *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson Richard Taylor, (çev. Cüneyt Kaya), Küre Yayınları, İstanbul, (2018): 348-355.

Davidson, Herbert A. "Averroes and Narboni on the material intellect." *AJS review* 9.2 (1984): 175-184.

Davidson, Herbert A. Averroes on the Active Intellect as a Cause of Existence. *Viator*, 18, (1987): 191-226.

Davidson, Herbert A. *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

Dönmez, Süleyman. *Aklın Birlikten Çokluğa Yolculuğu: 13. Yüzyıl Latin İbn Rüşdçülüğü Bağlamında Aklın ya da Akılların Birliği Problemi*. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2009.

Duman, M. *Averroes' Doctrine of Material Intellect in the Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. *Mevzu–Sosyal Bilimler Dergisi*, (5), (2021): 39-66.

Durusoy, Ali. *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.

Elkaisy-Friemuth, M., & Dillon, J. M. (Eds.). *The afterlife of the Platonic soul: Reflections of Platonic psychology in the monotheistic religions* c. 9. Brill, 2009.

Fârâbî. *Mutluluğun Kazanılması*. çev. Ahmet Arslan. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Fârâbî. *Aklın Anlamları (Risâle fî ma'ânî'l-akl)*, çev. Mahmut Kaya, Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde. Klasik Yayınları: İstanbul (2004): 127-137.

Fârâbî, *Medinetü'l-Fâzıla*. çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

Fârâbî. *El-Medinetü'l-Fâzıla*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.

Hasse, Dag. N. Arabic philosophy and Averroism. *The Cambridge companion to Renaissance philosophy*, (2007): 113-136.

Hyman Arthur. “*Aristotle’s Theory of Intellect and its Interpretation by Averroes*”, in *Studies in Aristotle*, ed. Dominic O’Meara, Washington, D.C.: Catholic University of America Press. (1981): 161-191.

Hyman, Arthur, & Arkan, A. İbn Rüşd’ün Akıl Teorisi ve Eski Şarihler. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.4, s.6. (2002): 47-57.

Ivry, Alfred. L. Averroes on Intellection and Conjunction. *Journal of the American Oriental Society*, c. 86 s. 2, (1966): 76-85.

Ivry, Alfred L. "İbn Rüşd’ün De Anima Üzerine Üç Şerhi." çev. Atilla Arkan, *Sakarya İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001): 39-56.

İbn Rüşd, *Makâle fî Haddi’ş-Şahs*, Kitâbu’l-Mukaddimât fî’l-Felsefe nşr. Es’ad Cum’a, Tunus: Merkezi’n-Neşri’l-Câmi’î, (2001): 236-239.

İbn Rüşd. *Psikoloji Şerhi: Telhîsu Kitabi’n-Nefs*. çev. Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

———. *Telhîsu Kitabi’n-Nefs*, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire: Mektebetü’n nehdâti’l-Mısriyye, 1950.

———. *Tehafütü’t-Tehâfüt*, çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Ankara Okulu Yayınları: Ankara, 2021.

———. *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi 1*. Çeviren Muhittin Macit. Litera Yayıncılık Ansiklopedik Kitaplar, 2016.

———. *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi 2*. Çeviren Muhittin Macit. Litera Yayıncılık Ansiklopedik Kitaplar, 2017.

———. *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi 3*. Çeviren Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık Ansiklopedik Kitaplar, 2019.

———. *Psikoloji Şerhi / Kitabu’n -Nefs*. Çeviren Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

———. *Averroes’s Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, çev. Richard Taylor, New Haven: Yale University Press, 2009.

———. *Faslu’l-Makal Felsefe ve Din Uyumu*, çev. Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol, Ankara: Elis Yayınları, 2018.

İbn Sînâ. *Kitabu'ş-Şifa Metafizik*. Çeviren Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

———. *Kitâbü'ş-Şifa: Nefs*. çev. Mehmet Zahit Tiryaki. Ankara: Tüba Yayınları, (2021).

———. “el-Adhaviyye fi'l-me'âd”. çev. Mahmut Kaya. *Felsefe ve Ölüm Ötesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Komáromi A. L., “[3.6] Ibn Rushd on the Soul and Unity of the Intellect”, *Philosophy Models* (blog), <https://philosophy-models.blog/2020/03/19/ibn-rushd-on-soul-unity-of-intellect/> [Erişim 01.05.2024].

İskender Afrodisî, *Makâletü'l-İskender el-Afrûdisî fi'l-akl alâ re'yi Aristutâlis, Şurûh alâ Aristo mefkûde fi'l-Yûnâniyye* içinde (neş. Abdurrahman Bedevî), Beyrut (1968): 31-42.

İskender Afrodisî, *The De Anima of Alexander of Aphrodisias, A Translation and Commentary*, çev. Athanasios P. Fotinis, Washington D.C: University Press of America, 1979.

Kutluer İlhan. “*İttisal*”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c.23. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Leaman, Oliver. *İbn Rüşd ve Felsefesi*. Editör Doğan Mert Demir. Çeviren Elif Özdem. Runik Kitap, 2022.

Martin, Raymond, & Barresi, John. *The rise and fall of soul and self: An intellectual history of personal identity*. Columbia University Press. 2006.

Miller, F. D. Aristotle on the Separability of Mind. *The Oxford Handbook of Aristotle*, (2012): 306-39.

Mohammed, Ovey N. *Averroes' Doctrine of Immortality: A Matter of Controversy*. Wilfrid Laurier Univ. Press, 1984.

Özturan Hümeýra. *Ethostan Ahlaka: Antik Yunan Ahlak Literatürünün İslam Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Peterson Michael vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar Küre Yayınları, 2019.

Popper Karl, “The Principle of Individuation”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, Vol. 27, Berkeley and Modern Problems, (1953): 69-120.

Platon. *Phaidon: Ruh Üzerine*, çev. Nazile Kalaycı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012.

Platon, *Timaeus*, çev. Erol Güney ve Lütü Ay, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2015.

Renan, Ernest. *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, çev. Ayşe Meral. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.

Reyna, Ruth. On the Soul: A Philosophical Exploration of the Active Intellect, Averroes, Aristotle, and Aquinas. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, 36(1), (1972): 131-149.

Ross, David. *Aristoteles*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2017.

Sarioğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Schroeder, F. M., & Todd, R. B. (Ed). *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect: The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De Anima 3.4-8*. Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990.

Taylor, Richard C. Taylor, “Averroes on Psychology and the Principles of Metaphysics”. *Journal of the History of Philosophy* 36, s. 4 (1998): 507-23.

———. “Personal Immortality in Averroes’ Mature Philosophical Psychology”. *Documentie Studi sulla Traduzione Filosofica Medievale* 9 (1998): 87-110.

———. “Averroes on the Ontology of the Human Soul”, *The Muslim World* 102, (2012): 580-596.

———. “Separate Material Intellect in Averroes' Mature Philosophy” *Philosophy Faculty Research and Publications*. 251, (2004): 289-309.

Tornay Stephen Chak, “Averroes’ Doctrine of the Mind”, *The Philosophical Review* 52, s. 3 (1943): 270-288.

Tropia, Anna. “Nature and Immortality of the Soul”, içinde *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences*, ed. Dana Jalobeanu ve Charles T. Wolfe (Cham: Springer International Publishing, (2020): 1-5.

Türker Ömer, “İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihani”, *İnsan Nedir?: İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, edt: Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer, (İstanbul: İlem Yayınları, 2019).

Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Üngör, Mustafa, *İbn Sînâ’da Nefsin Bireyselleşmesi Problemi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2023.

Yiğit, Fevzi. “İbn Rüşd’de Bilginin Mahiyeti, Oluşumu ve Heyûlânî Akıl”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27, s. 2 (2023): 443-58.

Zedler, B. H. Averroes and Immortality. *The New Scholasticism*, 28 s. 4, (1954): 436-453.