



T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN RÜŞD FELSEFESİNDE AKILCILIĞIN BOYUTLARI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

ABDULVASİ BEK

BURSA, 2021



T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN RÜŞD FELSEFESİNDE AKILCILIĞIN BOYUTLARI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

ABDULVASİ BEK

**DANIŞMAN:
DOÇ. DR. HİDAYET PEKER**

BURSA, 2021

TEZ ONAY SAYFASI

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı'nda 701821026 numaralı Abdulvasi Bek'in hazırladığı "İbn Rüşd Felsefesinde Akılcılığın Boyutları" konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 25/08 /2021 günü 13:00-14:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının (başarılı/başarısız) olduğuna (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı

Doç. Dr. Hidayet PEKER

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Doç. Dr. Mehmet Ulukütük

Bursa Teknik Üniversitesi



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 29/07/2021

Tez Başlığı / Konusu: **İbn Rüşd Felsefesinde Akılcılığın Boyutları**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 71 sayfalık kısmına ilişkin, 29/07/2021 tarihinde şahsım tarafından *TURNITIN* adlı intihal tespit programından (Turnitin) aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %18 'dur.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

29/07/2021

Adı Soyadı:	Abdulvasi BEK
Öğrenci No:	701821026
Anabilim Dalı:	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı:	İslam Felsefesi
Statüsü:	Yüksek Lisans

Danışman

Tarih

Doç. Dr. Hidayet PEKER

29.07.2021

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “İbn Rüşd Felsefesinde Akılcılığın Boyutları” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraf bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

25.08.2021

Adı Soyadı: Abdulvasi BEK

Öğrenci No: 701821026

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Programı: İslam Felsefesi

Statüsü: Yüksek Lisans

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Abdulvasi BEK
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	: İslam Felsefesi
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	: ix + 77
Mezuniyet Tarihi	: / /2021
Tez Danışman(lar)ı	: Doç. Dr. Hidayet PEKER

İbn Rüşd Felsefesinde Akılcılığın Boyutları

İslam düşüncesinin Meşşâi ekolu içerisinde yer alan İbn Rüşd, hem doğu hem de batı dünyasına düşünce bakımından önemli etkiler yapmıştır. İbn Rüşd, İslam'ın akla önem verdiğini, din ve felsefe arasında herhangi bir çatışmanın olmadığını ileri sürmüştür. Filozof taklidi imanın yerine tahkiki imanı, bilerek, araştırılarak inanmanın daha üstün olduğu ileri sürmektedir. Ona göre insanı düşünmeye, akıl yürütmeye ve araştırmaya yönelten kaynak ise şüphesiz ilahi kitap olan Kur'an'dır. Özellikle Gazâli ile hakikat, felsefe ve akıl gibi konularda girdiği tartışmalar sonucu kendine İslam düşüncesinde önemli yer edinmiştir. Aristoteles'in eserlerine yazdığı şerhlerde Ortaçağ batı düşüncesinde uzun bir zaman etkisini devam ettirmiştir. Batı dünyasında kilise tarafından eserleri yasaklanmış ve adeta unutulmaya yol tutmuş olan Aristoteles'in eserini yeniden onlara tanıtmış ve onlara şerhler yazarak yeniden felsefeyle tanışmalarına öncülük yapmıştır.

Filozof, din ile felsefenin çatışmadığını eserlerinde açıklamaya çalışmıştır. Ona göre din ile felsefe kardeşlerdir. Birbirleriyle çatışmaz, aksine birbirini destekler niteliktedir. İbn Rüşd'ün düşüncesinde akıl kavramı önemli bir yere sahiptir. İnsanın yaratılışı gereği diğer varlıklardan üstün olmasını sağlayan gücün "akıl" olduğunu ileri sürerek konuyu nefis üzerinden açıklamaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, İbn Rüşd, nefis, aklın boyutları, felsefe din ilişkisi.

ABSTRACT

Name and Surname : Abdulvasi BEK
University : Bursa Uludağ University
Institution : Social Science
Institution Field : Philosophy and Religious Sciences
Branch : İslam Felsefesi
Degree Awarded : Master
Page Number : ix+ 77
Degree Date : / /2021
Supervisor : Doç. Dr. Hidayet PEKER

Dimensions of rationality in the philosophy of İbn Rüşd

İbn Rüşd, who has a place in the Meşşâi school of the İslam, has affected the frame of mind not only the eastern but also the western world.

İbn Rüşd claimed that İslam values the mind and there is no conflict between religion and philosophy. Philosopher claimed that genuine faith which is believed by researching is greater than mimicking.

According to him, the holy book kur'an is doubtless the source which leads people to research and think. Especially the debates that he had with Gazâli about truth, philosophy and mind led him having a place in İslamic thought.

Aristoteles's explanations to his own masterpieces led eastern thoughts in the middle ages for a while. Aristoteles's masterpieces were forbidden by the church and were left to fade away, when İbn Rüşd introduced and wrote explanations to Aristoteles's masterpieces in order to unite them with philosophy.

Philosopher, tried to explain that the religion and philosophy do not conflict. According to him religion and philosophy are siblings. They do not conflict with each other, in contrary they support each other.

In İbn Rüşd's mind, concept of mind has an important place. He concludes that the mind is a distinguisher from other species by birth and tries to explain the subject with self-containment.

Key words: Islamic philosophy, İbn Rüşd, self-containment, frames of mind, relationship of the religion and philosophy.

ÖNSÖZ

İslam düşüncesinin yaklaşık olarak beş asır süren altın çağıının önemli isimlerinden biri kuşkusuz İbn Rüşd'dür. Onun, gerek antik ve Helenistik felsefe gerekse İslam ilim ve düşüncesi alanında yaşadığı döneme kadar oluşmuş bulunan zengin birikimi yeniden ele alıp yorumlar getirerek, geride miras bıraktığı ölümsüz eserler ve gelecek nesiller için açtığı yeni ufuklarla Latin Ortaçağı'nı etkileyerek Batı'da Rönesans fikrinin ortaya çıkmasında önemli rol oynadığı bilinmektedir. Felsefenin çeşitli disiplinlerinden hukuk ve tıbbaya kadar uzanan geniş yelpazede sergilediği farklı yorum ve kendine özgü görüşleriyle sadece bir Aristoteles yorumcusu olmadığını aynı şekilde kendine özgün görüşleriyle de seçkin bir düşünür olduğu bilinmektedir.

Akıl konusu, düşünce tarihine baktığımız zaman, ilkçağdan itibaren düşünürlerin üzerinde durduğu teoriler geliştirdiği bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Aristoteles yorumcularından biri olarak İbn Rüşd içinde önemli bir yere sahiptir. O, genellikle görüşlerini şerhler yoluyla ifade etse de, kendine özgün eserlerinde ayrıca ele almaktadır.

İbn Rüşd, genel olarak Aristoteles'in *De Anima* adlı eserine yazmış olduğu şerhlerde ve akılla ilgili makalelerinde yer verse de, bunun yanında kendisinin yazmış olduğu eserlerinde olan *Tehafü't et-Tehafüt*, *Risaletu'n-Nefs* ve benzer bazı şerhlerinde ele almaktadır. İbn Rüşd'de aklın boyutları adlı bu tezde, düşünürün nefis ve akılla ilgili görüşleri ele alınmaya çalışılacaktır.

Tez, önsöz ve giriş olmak üzere iki bölümden oluşmakta, giriş kısmında İbn Rüşd'ün hayatı, eserleri ve latin dünyasına etkileri işlenmiştir. Tezin birinci bölümünde İbn Rüşd'e göre akıl anlayışının aslı olarak nefis, mahiyeti ve nefsin güçleri ele alınmıştır. İkinci bölümde ise tezin ana konusunu oluşturan İbn Rüşd'de akılcılığın boyutları, aklın ispatı ve işlevleri mevzuu işlenmiştir. Çalışmamın başından itibaren her türlü desteğini gördüğüm danışman hocam Doç. Dr. Hidayet Peker'e teşekkür ediyorum.

Abdulvasi Bek

Bursa 2021

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU	iii
YEMİN METNİ	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ	1
1. İBN RÜŞD'ÜN HAYATI.....	1
2. ESERLERİ	3
1: Felsefi eserler:.....	4
2: Kelami eserler:.....	4
3: Fıkhi eserler:	4
4. Diğer eserler:	5
3. İBN RÜŞD'ÜN İSLAM FELSEFESİNDEKİ YERİ	5
4. İBN RÜŞD'ÜN BATI FELSEFESİNDEKİ YERİ	6

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN RÜŞD'DE AKIL ANLAYIŞININ ASLI OLARAK NEFS

1. NEFSİN TANIMI VE MAHİYETİ.....	10
2. NEFSİN GÜÇLERİ VE İŞLEVLERİ	19
2.1. Beslenme Kuvveti.....	22
2.2. Büyüme ve Üreme Kuvveti	23
3. DUYU KUVVETİ.....	24
3.1. Görme Gücü.....	25

3.2. İşitme Gücü.....	27
3.3. Koklama Gücü	28
3.4.Tatma Gücü	29
3.5.Dokunma Gücü	30

İKİNCİ BÖLÜM

İBN RÜŞD'DE AKILCILIĞIN BOYUTLARI

1. AKLIN İSPATI	33
2. AKLIN TARİFİ VE ÖZELLİKLERİ.....	35
3. MEVKİLERİNE GÖRE AKIL	42
3.1. Ameli Akıl	43
3.2. Nazari (Teorik) akıl	45
3.2.1. Nazari (Teorik) Akılın İşlevleri	46
3.2.2. Nazari (Teorik) Akılın Aşamaları	46
3.2.3. Heyûlânî Akıl	46
3.2.4. Meleke Halindeki Akıl (el-Akıl bil-Meleke)	48
3.2.5. Müktesep/Müstefad Akıl (el-Akl el-Mustefad)	48
3.2.6. Faal Akıl.....	49
3.3. Akıl Vahiy Münasebeti.....	52
3.4. Akıl ve Nakil Arasında Uygunluk	58
3.5. İbn Rüşd'de Akli Bilgi Olarak Te'vil	63
SONUÇ.....	69
KAYNAKÇA	72

GİRİŞ

1. İBN RÜŞD'ÜN HAYATI

Tam ismi, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî olan İbn Rüşd, Murabıtlar ve Muvahhidler devri ilim, idare ve siyaset dünyasında meşhur ve söz sahibi güzide bir ailenin çocuğu olarak dedesinin ölümünden birkaç ay evvel 1126 (h. 520) tarihinde Kurtuba'da dünyaya gözünü açmıştır. İbn Rüşd, dedesi ile aynı isme sahip olmasından dolayı "İbn Rüşd el Hafid" olarak anılmaktadır. Yine bu sebepten dolayı daha çok "el-Ced", bazen de "el-Ekber" ya da "el-Fakih" şeklinde zikredilen dedesi, Maliki fıkhında söz sahibi sayılan, rivayetten çok dirayet ve yorum kabiliyeti ile tüm dikkatleri üzerine çeken meşhur bir hukukçudur. Dedesi gibi babası da (ö. 1167) meşhur bir hukukçudur. Dedesi başta olmak üzere o, Ebu Muhammed İbn İtâb, Ebu Abdullah İbn Ferec, Ebu Ali el-Gassâni ve Ebu Ali es-Sade fi gibi dönemin önde gelen âlimlerinden faydalanmıştır.¹

İbn Rüşd, dini ilimleri tahsil etmekle kalmayıp, tıp tahsil etmeye başlamış ve kendisini bu alanda en iyi şekilde yetiştirmiştir. İbn Ebu Usaybia; "İbn Rüşd, tabipliği ve felsefeyi İbn Bacce'den (ö. 533/ 1139) öğrendi" diyor. Çok zaman geçmeden tıbbı terk edip felsefeye yönelmiştir. Fakat inanç yönünden suçlanmamak için felsefe bilgisi ile anılmaktan uzak durmuştur. Muvahhidi Halifesi ve Abdülmümin'in halefi Emir Yusuf onu himayesine almış ve koruyup kollamıştır. İbn Rüşd 1153 de'28 yaşında iken, ilmi müesseselerin inşa edilmesine yardımcı olması için ilk Muvahhidi sultanı olan Abdülmümin tarafından Merakeş'e davet edilmiştir. Burada olduğu sürede, tabip olan meşhur Zühreoğulları ile arasını iyi tutmuştur. Tıpla ilgili olan el-Külliyat fı't-tıb isimli eserini burada yazmıştır.² İbn Rüşd, Emir tarafından 1169'da İşbilye bugünkü adıyla Sevilla'ya kadı olarak tayin edilmiştir. Önce Aristo felsefesinin özünü ve esasını bulmak ve sonra da bunun şerhi ve tefsirini yapmak için araştırmalara başlamıştır. O sene Aristo'nun Kitabı'l-hayavân'ını özetlemiş ardından 1171'de Kurtuba'ya kadı

¹ Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003, s. 15-16.

² İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2018, s. 12.

olarak tayin edilmiştir. Yaklaşık olarak on seneden daha fazla bu görevde kalmıştır. Aristoteles'in Mâ-ba'de't-tabiâ'sını ve daha başka kitaplarının da şerhini burada yapmıştır. 1182'de Emir, İbn Rüşd'ü Merakeş'e davet etmiş ve baştabiplik görevine atamıştır. Daha sonra kadilkudat olarak tekrardan Kurtuba'ya tayin etmiştir. Sultanın ölümünden sonra 1184'de yerine geçen emir Yakub b. Mansur, İbn Rüşd'e alakayı artırmıştır. O kadar ileri gitmiştir ki aralarında ki bağ senli benli konuşmaya kadar ilerlemiştir, aralarındaki bu ilişkiden dolayı sultana yakın olanlar bu tarz konuşmaları kıskanmaya ve İbn Rüşd'ü kötülemeye başlamışlardır. İlk zamanlarda dinlemese de zamanla sultan da İbn Rüşd'e karşı tavrını değiştirmiş, onu sorguya çekmiş ve saraydan uzaklaştırmıştır. Padişahın, İbn Rüşd'e karşı aldığı bu tavır dinden daha çok siyasi olması gerekmektedir. Çünkü o zamanlar da padişah ve emrindekiler savaş halindeydiler. İbn Rüşd'ün padişaha yakınlığı ve fikirlerinin geri çevrilmemesi padişaha karşı halkta bir mutsuzluk uyandırmış, bu durumu yatıştırmak için İbn Rüşd'ü saraydan uzaklaştırmıştır. Bu mesele dini-itikadi olmaktan daha çok siyasi olmasına rağmen dini olarak ileri sürülmüş, hatta Kurtubalı fakih ve kadılar tarafından mahkeme edilmiş, İbn Rüşd küfürle suçlanmış, kitaplarını okuyanlara da lanet etmişlerdir. Hatta mahkemede idamı istenmiş, buna karşı padişah sürgüne göndermiştir.³

Nitekim O, yaşamı boyunca bir olayın kendisini çok üzdüğünü belirtmektedir. Kurtuba'da, yanında oğlu olmasına rağmen ikinci namazını kılmak için gittiği mescitten zındıklık ve dinsizlikle suçlanarak mescitten dışarıya atıldığını ve bu olayın kendisini çok üzdüğünü söylemektedir. Ayrıca 8. Alfonso ile yapılan savaş sırasında (1195) İbn Rüşd'den başka ilim adamları da Elisane'ye sürgüne mecbur tutulmuştur. Bu konuyu dikkate aldığımızda, bu mecburi sürgünün yaşanmakta olan savaş ortamından İbn Rüşd'ü korumaya yönelik bir tür önlem olduğu da söylenebilir. Yolculuk dönüşü sultan İbn Rüşd'ü Marakeş'e davet ederek ona izzet ve ikramda bulunduğu şeklinde rivayetlerde bulunmaktadır ki, "bize göre pek tutarlı değildir". Ne yazık ki bu olaydan çok zaman geçmeden İbn Rüşd "10 Aralık 1198 (9 safer 595)" günü Marakeş'te vefat

³ "Felsefe-Din İlişkiler, 2018, s, 15-16-17. "Bazı rivayetlere göre İbn Rüşd'ün halife karşısında gözden düşmesinin sebebi olarak Aristoteles'in Kitabı'l-hayavân adlı eserinin şerhini kaleme aldığı sırada zürafanın nasıl dünyaya geldiği ve nerelerde yaşadığını anlatırken; bir defasında bu uzun ve akılsız hayvanı Marakeş'te padişahın hayvanat bahçesinde görmüştüm şeklinde bir ifade kullanmış olduğu ileri sürülmektedir. Padişah bununla kendisinin kastedildiği kanaatine varmış, ama duygularını saklamıştır. Daha sonraki olaylarda ortaya çıkınca filozofu sürgüne göndermek zorunda kalmıştır". a, g, e, Bkz."

etmiştir. İlk başta Marakeş'te toprağa verilen cenazesi daha sonra Kurtuba'ya intikal ettirilerek İbn Abbas Mezarlığı'ndaki aile mezarlığına gömülmüştür.

2. ESERLERİ

İbn Rüşd'ün eserleri iki şekilde ele alınmaktadır. Biri şerh, ikincisi ise telif. Şerhleri de kendi içinde üçe ayırmaktadır.

a) Aristoteles başta olmak üzere Platon ve İskender Afrodisi gibi kadim düşünürlerin yazdıkları eserlere şerhler.

b) Fârâbî, İbn Sina, ve İbn Bacce gibi İslam düşünürlerinin kaleme aldıkları eserlere karşı yapılan şerhler “*el-külliyat*” gibi.

c) Gazâlî gibi fakih ve kelimcilerin eserlerine yapılan şerhler. *El-Mustasfâ* şerhi gibi.

Telif eserler de iki çeşittir:

a) Red ve tenkit amacı beslemeyen eserler: *Bidayetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid* (mukayeseli islam hukuku) .

b) Tenkit ve karşı tarafa reddiyeler: *Tehafütü't-tehafüt* , *Minhac* , *Faslu'l- Makle fi'r-red ala ebu Ali ibn Sina*.

Son günlerdeki araştırmalara göre İbn Rüşd, Aristoteles'in siyasetle ilgili kitabı dahil bütün eserlerini şerh etmiştir. Bunlardan biri büyük, biri orta diğeri de küçük olmak üzere üç çeşittir. Büyük olan şerhte ilk önce Aristotele'in sözlerini aktarır, sonra da bunu uzunca şerh ederdi. Orta olan şerhte ise Aristoteles'in ifadesinin birinci kelimesini alır, sonra da o kelimeye şerh yazardı. Küçük şerhleri ise kısa ama anlamlı bir tahlil mahiyetinde idi. İbn Rüşd Yunanca bilmez fakat Aristoteles'in eserlerini önüne alır, Arapça kaynaklardan inceler, tenkit ve düzeltmeler yapardı. Aristoteles'in bütün kanaatlerinden ve bunun tabii sonuçlarından hareketle Arapçaya çevrilmiş eserlerinde ve tercümelerinde düzeltmelerde bulunur ve bunu da başarılı bir şekilde yapardı. Onun takip ettiği yolu bilmeyen kimseler ise İbn Rüşd'ün Yunanca bildiğini

düşünürlerdi. Filozofun yaptığı metin eleştirmeleri ve düzeltmeleri sonucunda Batı dünyası Aristoteles'i aslına en yakın bir şekilde öğrenmişti.⁴

1: Felsefi eserler:

a. Telif çalışmaları: Burada *Tehâfütü't-tehâfüt* ile birlikte yirmi sekiz eser bulunmaktadır.

b. Aristoteles şerhleri:

1: Mantık: *Organon* (Porphyrios'un isagogi dahil).

2: Fizik: *Kitabü'n nefis* ile birlikte beş tanedir.

3: Metafizik: *Tefsir* ve *Telhis* olmak üzere toplamda on altıdır

c. Platon şerhleri: Burada sadece bir tane eser bulunmaktadır ki o da *Telhisu kitabi'l-cumhuriyye*'dir.

d. C. Anavati, İbn Rüşd'ün İskender Afrodisi ve Themistius gibi yunanlı yorumculardan yaptığı aktarmalarla bunlar hakkındaki yorumlarını da ayrı bir grup olarak ele almaktadır.

2: Kelami eserler:

1. *Faslu'l-makal*

2. *el-Keşf*

3. *Makale fi'l-ilmi'l-ilahi* (ed-Damime) olmak üzere toplam üç eser bulunmaktadır.

3: Fıkhi eserler:

1. *Bidayetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*

2. *Kitab fi Usuli'l fıkıh*

3. *Ez-zaruri fi usuli'l-fıkıh*. Toplam üç eseri bulunmaktadır. Ama Kanavati ise sadece *Bidayetü'l-Müctehidi* zikretmektedir.

⁴ *Felsefe-Din İlişkileri*, 2018, s. 43-44.

4. Diğer eserler:

1. Metafizik ve Astronomi ile ilgili olanlar.

2. Tıpla ilgili olanlar.⁵

3. İBN RÜŞD'ÜN İSLAM FELSEFESİNDEKİ YERİ

İslam filozofları arasında Aristoteles'i en yakından tanımaya çalışan ve onun görüşlerini en çok benimseyen İslam filozofudur. İbn Rüşd, kelimenin tam anlamıyla bir Aristoteles hayranıdır. Her zaman ona olan bağlılığını ortaya koymuş, onu daima takdir etmiştir. Hatta o kadar ileri gitmiştir ki İlâhi vahiy ile Aristoteles Felsefesinin tam bir uyum içinde olduğunu söylemiştir. Hiçbir zaman aralarında çatışma, uyumsuzluk olmayacağını, uyumsuzluk gibi görünen konuların müellifin yanlış yorumlarından kaynaklandığını belirtmiş, kelamcılar bu konuda yanlış te'vil de bulunmakla itham etmiştir.⁶

İbn Rüşd en büyük Şarih-i Azam olsa da en az Şarih olmak kadar önemli olan bir diğer özelliği ise din ile felsefeyi bir birinden ayırarak ikilinin arasını bağdaştırmasıdır. O, bu yöndeki fikirlerini uzun bir şekilde önemli iki eseri olan *Faslu'l-makal* ile *Minhac*'da ifade etmektedir. Bu konuda ondan daha iyi izah ve yorum tarzı getiren kimse yoktur. Onun bu konudaki fikir ve düşüncelerinden ister felsefe ile meşgul olsun, ister olmasın, Müslüman olan herkes hatta bununla yetinmeyip Hristiyan ve Yahudiler bile faydalanmışlardır. Hiç şüphesiz bu konuda düşünce beyan eden sadece İbn Rüşd değildir. Ondandır evvel, akli esas kıstas kabul eden ve şeriatın te'vil ve tefsirinde akla güvenen mutezile de din ile felsefeyi telif etmek için devamlı olarak çok emek harcamış, bunun sonucunda alakaya değer önemli sonuçlara ulaşmışlardır. Dini bilgilerin doğruluğu akli kıstaslarla bilinmektedir diyen "Kindî" de bu konu üzerinde durmuştur. Hatta şark filozofları olan Fârâbî ve İbn Sina, Mağrib tarafında İbn Bacce ve İbn Tufeyl gibi büyük İslam filozofları da bu konu üzerinde durmuşlardır. Fakat İbn Rüşd sadece din ile felsefeyi telif etmemiş, aynı zamanda

⁵ Sarioğlu, a, g, e, s. 35-39.

⁶ *Felsefe-Din İlişkileri*, 2018, s. 21-22-23.

birbirinden ayırmış, çizgilerini göstermiş, imanla vahyin yetkilerini tespitte bulunmuştur.⁷

İbn Rüşd din ve felsefenin kendine özgü temelleri olduğunu, din ve felsefenin birbirine karıştırılmaması gerektiğini, ayrı ayrı okunması gerektiğini savunuyor. Aynı şekilde dini meseleleri felsefeye ait meseleler şeklinde ya da felsefi meseleleri dini meseleler şeklinde münakaşa etmekte doğru değildir. Çünkü bu tür tartışmalar temeli olmayan tartışmadan ibarettir. Bu sebeple İbn Rüşd, dini problemleri din kapsamında, felsefi problemleri de felsefe dâhilinde okunmasını ve yorumlanmasını ısrarla tekrar etmiştir. Bundan dolayı İbn Rüşd, din ve felsefeyi iki farklı “aksiyomatik” olarak görmüştür. Onların her birinin kendi içinde aranması gerektiğini şiddetle savunmuştur. Burada doğrudan maksat, akıl yürütmenin doğruluğudur. Çünkü esas ilkeler ve önermeler, daha önce felsefede var olduğu gibi, dinde de vazedilmiş olan şeylerdir. İlk önce hiçbir delil ve kanıt gerekmeksizin onların kabul edilmesi gerekmektedir. O halde filozof dini olan problemleri münakaşa etmek istiyorsa ilk önce dinin temeli olan prensipleri kabul etmesi gerekmektedir. Eğer din âlimi felsefenin problemlerini tartışmak istiyorsa hangi felsefe ve felsefeyle ilgili problem olursa olsun ilk olarak o ikisini birbirine bağlayan temel ilkeleri kabul etmesi gerekmektedir⁸. Bu yönüyle Endülüslü filozof diğer İslam filozoflarından ayrılmaktadır.

4. İBN RÜŞD'ÜN BATI FELSEFESİNDEKİ YERİ

İslam dünyasında hak ettiği ilgi ve alaka görmeyen İbn Rüşd, İbraniler ve Batılıların ilgilerini çekmiş, onun eserlerine önem vermişlerdir. Avenzoar olarak isimlendirilen İbn Zühr (ö1. 595/1199) Musevi olup İbn Rüşd'ün yakın arkadaşlarından biridir. Bir diğer yakın arkadaşı ise Musevi Musa b. Meymun'dur. (ö1. 601/1204) İbn Rüşdçülüğün kurulması için çok çaba göstermiş, onu Avrupa'da tanıtmıştır. On ikinci asırda İbn Rüşdçülük cereyanı Avrupa'da hızla yayılmaya başlamıştır. Padoua ve Venedik İbn Rüşd'ün eserlerinin en fazla neşredildiği şehirler olmuştur. 1215'de imparator olan Frederich 1224'te İslam felsefesini tanıtmak amacıyla Napoli'de bir akademi kurdu. 1217'de imparatorun desteğiyle Michael Scot, İbn Rüşd'ün şerhlerini tercüme etmiştir. İbn Rüşd'ü savunduğu için John Baconthrop'a (ö1.

⁷ *Felsefe-Din İlişkileri*, 2018, s. 23-24.

⁸ el-Cabiri Muhammed Abid, *Felsefi Mirasimiz ve Biz*, Kitabevi Yayınları, s. 262-263.

1346) İbn Rüşdçülerin prensi denilmiştir. Bu yayılmadan rahatsız olan kilise, 1209'da Paris'te bir araya gelen konsil aracılığıyla İbn Rüşd'ün eserlerini yasaklamıştır.⁹

İbn Rüşd Aristoteles'in yolunu takip ederek eserlerini şerh ettiğinden İslam dünyasında "Şarih", Batıda ise "Commentator" şeklinde anılmış, Batıda İbn Rüşd adı değiştirilmiş şekliyle Averroes olarak isimlendirilmiştir. Endülüs'te ise Yahudiler arasında Aben Roşd şeklinde aktarılmıştır.¹⁰

Batı dünyasında 12. Yüzyılın yarısına kadar bilinmeyen İbn Rüşd, Aristoteles'in eserlerini şerhiyle tanınmaya başlanmış, çok kısa süre sonra vefatıyla birlikte Latin İbn Rüşdçülük akımı, 13.yüzyıldan 16. Yüzyıla kadar devam eden zamanda Avrupa'yı entelektüel açıdan çok yoğun bir biçimde etkisi altına almıştır. Hatta bu etkileri 17 ve 19. yüzyıla kadar devam ettirmek mümkündür. Batı dünyasını uzun süre fikri açıdan etkisi altına alan ve kargaşalı süreçlere sebep olan din-felsefe ilişkisi meselesi çok ciddi boyutlara ulaşmış, içerisinde bulunduğu etkileşim sürecinde batı da hümanist hareketlerin başlamasına sebep olmuş, kadim ilimler tanınmaya ve ortaya çıkmaya başlamış, skolastik düşüncenin rakibi olarak felsefi düşünceler ortaya çıkmış, "hatta bazı batılı düşünürler onun görüşlerinin modern bilim ve düşüncenin oluşumunda büyük etkisi olduğunu ortaya koymuşlardır".¹¹

12. yüzyılın sonlarına doğru Aristoteles'in düşüncelerinin Avrupa'da tanınması, az bir sürede İbn Rüşd'ü aktif ve tanınmış hale getirmiştir. Yahudi ve Hristiyan entelektüelleri arasında yapıtlarına duyulan ilgi ile İbn Rüşd bir lider şeklinde bilinmeye başlanmıştır. Öncelikle Musa b. Meymun ve talebesi olan Yusuf b. Yehuda'nın da etkileriyle Yahudiler nezdinde ün kazanmış, ilk başlarda Arapça olarak okunan eserleri, zamanla İbranice'ye tercüme edilmiş, sonrasında ise İbranice yoluyla da Latince'ye aktarılmıştır. Bazı eserleri ise Arapça'dan latinceye doğrudan tercüme edilmiştir. Bu vesileyle İbn Rüşd'ün yapıtları bir yandan Hristiyan diğer yandan da Yahudi düşünürleri için ilham kaynağı olmuştur.¹²

⁹ *Felsefe-Din İlişkileri*, 2018, s. 44.

¹⁰ Karlığa, H. Bekir, "İbn Rüşd Maddesi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 1999, c. 20, s. 257.

¹¹ Yıldırım, "Şener, İbn Rüşd Felsefesinin Latin Dünyasında Tanınması ve Latin İbn Rüşdçülüğü", yy, ts, s. 94-97.

¹² Yıldırım, a. g. e, s. 98.

İbn Rüşd'ün düşüncelerine kilise şunlardan dolayı karşı çıkmıştır.

1. Bireysel ruhların ölümsüz olup olmadığı konusu
2. Mutluluğun bu dünyada gerçekleşip gerçekleşmeyeceği konusu
3. Dünyanın ezeli-ebedi oluşu konusu
4. Aynı önermenin farklı doğruluk değerlerinin olması ve hakikate giden yolların birden çok oluşunun kabulü
5. Felsefe ve vahiy arasındaki ilişki.

Bu görüşlerinden dolayı Hristiyan ilahiyatçıların önemli bir kısmı tarafından İbn Rüşd'ün görüşleri şeytani bir öğreti olarak algılanmış ve özellikle büyük Albert ve Thomas Aquinas tarafından ağır bir şekilde eleştirilmiştir.¹³

İbn Rüşd ile birlikte Batı da Aristoteles düşüncesi yeniden tanınmaya başlanmış, aynı zamanda İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumları Batıda çok fazla tartışmaya kapı aralamıştır. Bu tartışmalar beraberinde yasakları da getirmiştir. Özellikle 1277 yılında getirilen yasaklama ile Batı da yayılma işlemi zorlaşmıştır.¹⁴

İbn Rüşd'ün düşüncelerinin doğuya nazaran Batıya pek çok yönden tesiri olmuş ve bu tesirleri uzun süre devam etmiştir. İbn Rüşd'ün batıda bıraktığı derin izleri Latin İbn Rüşdçüler, Skolastikler ve Yahudi İbn Rüşdçüleri şeklinde üç gruba ayrılmaktadır.¹⁵

Batıda İbn Rüşd'ün etkisiyle, laik düşüncenin temelini atan zat Thomas Aquinas olmuştur. O, düşünce olarak İbn Rüşd'ün görüşlerine karşı çıkmış kendi düşünce sistemini Hristiyan teolojisi üzerine kurmuştur. Fakat ele aldığı eserlerde felsefe ile teolojiiyi birbirinden ayırmıştır. O, felsefesinin temelinde, akli sadece dünya ile ilgili konularda bilgi sahibi olacağını, din konusunda ise aklın işe yaramayacağını savunmuştur. O, insanın iki temele sahip olduğunu söylemiştir. İlki maddi ikincisi ise manevidir. Felsefeyle maddi amacın elde edilebileceğini fakat ikincisinin ancak dinle elde edilebileceğini söylemiştir. Modern batı düşüncesinin önemli temsilcilerinden

¹³ Erkızan, Hatice Nur, *İbn Rüşdçülük Batı'daki Tarihsel ve Felsefi Gelişimi Üzerine*, Muğla Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2010, s. 75.

¹⁴ Erkızan, a. g. e, s. 76.

¹⁵ Karlığa, a. g. e, s. 269.

Bacon'un felsefesi de İbn Rüşd düşüncesi üzerine kurulmuş, Bacon Tanrı'nın varlığının kanıtlanması haricinde her şeyi vahiy yoluyla bilinebileceğini savunmuştur. Felsefenin akla dayandığını bunun için hem akli hem de vahyi savunmuş tıpkı İbn Rüşd'de olduğu gibi çifte hakikat üzerine felsefesini kurmuştur.¹⁶



¹⁶ Özcoşar, İbrahim, vd. Keşf-i Kadimden Vaz'ı Cedide İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi, Divan Kitap, İstanbul, 2019, s. 49.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN RÜŞD'DE AKIL ANLAYIŞININ ASLI OLARAK NEFS

1. NEFSİN TANIMI VE MAHİYETİ

Nefs kelimesi, İslam felsefesinde ruh¹⁷, insan varlığının bedensel veya biyolojik ihtiyaçların bütünü,¹⁸ güç, kuvve, yetkinlik, suret,¹⁹ Kur'an'da ise insan ruhu, insanın özü, onu ayakta tutan şey²⁰ hatta nefsi baki yani ölümsüz²¹ olarak tanımlanmaktadır.

İlk ve ortaçağ felsefesinde çok geniş bir kullanım alanına sahip olan nefis kelimesi, bitki ve hayvan çeşitlerindeki canlılığın yanısıra beşerin psikolojik vasıflarını tanımlayan vücuttan ayrı bir cevher olarak tanımlanır. Nefsle ruh ıstılahları arasında fark olduğunu ifade edenler olduğu gibi, İslam düşünürleri bu iki terimin özünde bir fark olmadığını ifade etmişlerdir. Kelamcılar ise filozofların nefis diye ifade ettikleri şeyi, ruh manasında kullanırlar ve temellerini bunun üzerine kurarlar.²² Ancak onun mahiyeti konusunda değişik fikirler ortaya çıkmaktadır.²³ Kuran-ı Kerim'de ise ruh bazen Cebrail, bazen vahiy, bazen canlı varlıkları hayatta tutan şey manalarında kullanılmıştır.

Filozofların bazıları ruh ile ilgili olarak şöyle demişlerdir. Platon nefsi, “gerçek benlik” olarak tarif etmektedir.²⁴ Aynı şekilde Platon'a göre nefis; tabiatı ve mahiyetine göre bedenden ayrı bir varlıktır. Hareket ve hayatın bir kuralıdır. Sonsuz ve kuralsızdır. Bedenle birleşmeden evvel idealar diyarında yaşamaktadır. Ruh ve beden birleşmesiyle,

¹⁷ Ulaş, Sarp erk, *Felsefe Sözlüğü*, Yaz. , A, Baki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002, s. 1027.

¹⁸ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 621.

¹⁹ Peker Hidayet, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, Emin Yayınları, Bursa, 2000, s. 24-25.

²⁰ Ulaş, a, g, e, s. 1027.

²¹ Ayasbeyoğlu, Nevzat, *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1955, s. 142.

²² Uludağ, Süleyman, “Nefs Maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, c. 32, s. 529.

²³ Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, Ensar yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1997, s. 233.

²⁴ Platon, *Phaidon*, say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 22-23.

nasıl ki bir suçlunun cezaevine kapatılması geçici ise, ruhta onun gibi bedende ölene kadar geçicidir. Beden ruhun yardımcısı değil aksine ruha yük ve ona engeldir. Hikmet ve fazilete ulaşması için ondan hemen kurtulması gerekmektedir. O, bedeni, ruh için asıl yapması gerekenlerden alıkoyduğunu, ruhun isteklerine engel olduğunu, dolayısıyla beden ruhu kötülüğe sürüklediğini düşünmektedir. Nefsin, bütün bunlardan kurtulması için ilk başta bedenden ayrılması gerekmektedir. Ancak o zaman ruh hikmete ve fazilete ulaşabilir. Bedenle ruh bir olduğu müddetçe bunların hiç birine ulaşamaz.²⁵

Aristoteles'e göre her varlık gibi insan da madde ve suretten ibarettir. Ruh, güç halinde hayata sahip doğal cismin biçimi²⁶, vücudu şekillendiren ilkedir.²⁷ Aristoteles ruhun cisim olmadığını, ama cisimsiz de olamayacağını söylemektedir. Nefis bedenle ilişki kurmaktadır buna göre biz mutlu, ya da mutsuz oluruz.²⁸ Beden madde, ruh ise surettir.²⁹ İnsanı diğer canlı varlıklardan ayıran özelliği ise konuşan yani nutuk sahibi olmasıdır.³⁰

Kindî ise nefsi, yönlendiren, emir komuta veren, şerefli, yüksek bir varlık olarak görmektedir³¹. Tıpkı güneş ışığının güneşten geldiği gibi, nefsin aslının da yüce Allah'tan geldiğini söylemektedir. Kindî, öfke, istek, arzu güçlerinin nefse değil, bedene ait olduğunu söylemektedir. Çünkü o, nefsi şerefli bir varlık olarak görmektedir. Şerefli

²⁵ Pazarlı, Osman, *a. g. e.* s. 33. Bkz. Platon'da ruhu üçe ayırmaktadır. 1. İstek, iştihâ: ki bunlar ruhun en aşağı derecesidir. 2. Cesaret: ruhun orta kısmıdır. 3. Zekâ ya da Akıldır. Ruhun en yüksek ve yok olmaz mertebesidir. Onun görevi insanı idare etmektir. Ve insanı hikmet derecesine ulaştırır. Bunları kendilerine göre kazanabilecekleri alanında bilgileri ve kendilerine göre aşkları, sevgileri bulunmaktadır. İstek ve arzular sadece madde ve duyulur alanda kaldıkları için bilgileri şüphe ve zan üzeredir. İkincisi ise rey olandır. Fakat üçüncüsü ise istediğine ulaşabilir. En yüksek mertebeye olanda odur.

²⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Sentez Yayınları, Bursa, 2018, s. 73.

²⁷ Birand, Kamran, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1958, s. 84.

²⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001, s. 9.

²⁹ Pazarlı, Osman, *Metinlerle Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1964, s. 43. Bkz. Aristo ruhu üçe ayırmaktadır. 1. bitkisel ruh 2. Hayvani veya duygusal ruh 3. İnsani veya akli ruh. Bilgi meselesine gelince de Aristo rasyoneldir. Sokrates ve Platon gibi Aristoteles'te gerçek bilgi olay ve parçalarda değil sürekli olandadır. Duyu ve hayaller ona göre maddedir. Zihin kendi becerileriyle bunlardan genel ve devamlı olanları çıkarabilir.

³⁰ Namık, Mustafa, *Aristo*, Naşiri Kanaat Kütüphanesi, İstanbul-Beylerbeyi-1930, s. 111.

³¹ Türker, Ömer, *İslam'da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2019, s. 31-39 geniş bilgi için bkz.

olmasının sebebi de aslının Tanrıdan gelmesidir. Beden kötülöklere koşar ama ruh onu engeller. O, nefsin cismani olmadığını savunur.³²

Fârâbî'nin ise kendine has nefisle ilgi bir tarifi olmasa da Aristoteles'ten yola çıkarak nefsi, bilkuvve hayat sahibi, doğal cismin kemali şeklinde tanımlamaktadır.³³ Yine o; semavi nefslerden farklı olarak insani nefsi şöyle açıklar: Önce güç sonrada fiil halinde olduğunu söyler. Bu yüzden insani nefis sürekli gelişen ve yetenekli bir güçten başkası değildir. Fârâbî de, Aristoteles gibi ruhu, bedeni tamamlayan bir varlık olarak görmektedir.³⁴ Bu tarifleri Aristoteles'ten yola çıkarak yapmakta ayrıca nefsin yetileri ile ilgili uzunca bilgi vermektedir.³⁵

İhvanı Safa ise nefsi, özü gereği olarak canlı, bilkuvve bilen, yaradılışı gereği faal, bazı bilgileri kabul eden, bedenler üzerinde söz sahibi ve onlardan istifade eden, her türlü canlıları belirli bir zamana kadar ayakta tutan, sonra onları terk eden ve yalnız bırakan özüne ya kazançla ya da pişmanlıkla, kaygıyla ve hüsrarla dönen ruhani bir cevherdir şeklinde tanımlamıştır.³⁶

İbn Sina nefsin varlığını cisimle irtibatını öne çıkarp onun fiillerini dikkate alarak ortaya koyduktan sonra, varlığı sabit olan şeyin ne olduğunun bilinmesi gerektiğini söylemektedir. Buna göre bir şeyin varlığına sübut getirmek onu tarif etmek değildir.³⁷ Buna göre nefsi, güç, kuvvet, yetkinlik,³⁸ canlılara özel fiilleri yapabilen, tabii cismin organik ilk yetkinliği³⁹ ve cismani olmayan bir cevher olarak tanımlamaktadır.⁴⁰ Bunun dışında nefsi, cismin bilfiil olarak hareket etmesini sağlayan akli bir araç olarak görmektedir.⁴¹

³² Uysal, Enver, " *Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve nefis kavramlarının Ahlaki İçeriği*", Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Dergisi, c, XIII, sayı: 2, 2004, s. 151.

³³ Hallaçi, Besmir, " *Plotinus ve Farabi'de Ruh/Nefs Kavramı*", 2013, s. 59.

³⁴ Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, iz Yayınları, İstanbul, 2014, s. 83.

³⁵ Aydınlı, Yaşar, *a. g. e.*, s. 80.

³⁶ Uysal, Enver, *Örnek Metinlerle İhvan-ı Safa ve İbn Sina Felsefesi*, Emin Yayınları, 2013, s. 82.

³⁷ Peker, *a. g. e.*, s. 22-23.

³⁸ Peker, *a. g. e.*, s. 22-23.

³⁹ Kutluer, İlhan, " İlmü'n Nefs Maddesi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, c. 22, s. 149.

⁴⁰ Peker, *a. g. e.*, s. 22-23.

⁴¹ Uysal, *a. g. e.*, s. 180. Daha fazlası için a. g. e. Bkz. a) Nefs; bitki, hayvan insan ve melekler için istifade edilen ortak bir terimdir. Canlılarda gözlemediğimiz her türlü etkinliğin aslı, onların sahip olduğu nefslerdir. Nefsin etkinliği bedenlerde değişik şekillerde kendini ortaya çıkarır. Bu etkinlik bazen vakitlerde yavaş olarak meydana gelir. b) nefis, cismin hareket ettiricisidir. Bu bitki, hayvan ve

İbn Bacce nefsin varlığının apaçık olduğunu belirtmektedir. Nefsin var olduğuna dair bilginin ilk bilgiler arasında yer aldığını söyler. Bunun için, nefsin varlığı hakkında sistemli bir kanıtlama faaliyetine girişmemiştir. Böyle olmasına rağmen kısa da olsa bir açıklama yapmıştır. “Nefs, beden ve suretin birleşmesiyle meydana gelen canlı bedenın suretidir ve maddi olmayandır” demiştir.⁴²

İbn Rüşd, nefsin açık bir şekilde tanımını yapmamakla beraber⁴³ onu, *organ sahibi tabii cismin ilk fiili, yetkinliği ve sureti olarak tanımlamaktadır*.⁴⁴ Nefsle ilgili eserinde şöyle demektedir: “Aristoteles, nazari bilgiyi kıymetli ve iyi şeylerden olarak kabul ettiğimizden ve yine nazari ilimlerin bazılarını ya konusunun şerefi ve önemi bakımından veya söz konusu ilimde varılan burhani delillerin sağlamlığından ya da her ikisinin de aynı zamanda bir ilimde bulunmasından dolayı, diğerlerinden üstün gördüğümüzden ve nefis ilminde bu iki husus yan yana geldiğinde yani bu ilim, hem konusuna göre şerefli, hem de kesin sonuçlara ileten burhani delillere sahip olduğundan, bu iki konuda ona denk olmayan diğer ilimleri bir kenara bırakıp nefis ilmiyle ilgili araştırmayı öne almamız ve ona diğer ilimlerden daha çok önem göstermemizin elzem olduğunu söylemektedir”.

Ayrıca bu ilim hakkında konuşmayı gerekli kılan başka bir sebep daha vardır. Şöyle ki, nefsin durumuna dair bilgi öğrenilmek istenen her ilim için şu üç şeyden dolayı faydalıdır. Bir, ya her bir ilmin ilkelerinin bilgisi bu ilimde kazanılmaktadır. İki, ya metafizik olarak kullanılmaktadır. Üç, ya da nefis ilmi, ulaşmış olduğu bilgilerle diğer bir ilmi yüceltmekte ve onu tamamlamaktadır. Mesela, doğa ile ilgili bilim de böyledir. İşte bu sebeple canlı konusunu araştırırken doğa bilgisinin araştırılması kıymetli

insan gibi yeryüzü canlılarında olduğu gibi, göksel varlıklar içinde aynısıdır. İbn Sina'ya göre göksel varlıklar nefsleri sayesinde iradeli varlıklar haline gelmektedirler ve buradan yola çıkarak belirli bir gaye için varlıklarını sürdürmektedirler. Bundan dolayı nefis kaynağını akli bir prensipten aldığı için cismi hareket ettiren bir varlıktır. c) nefis, cismani olmayan yani maddi olmayan manevi bir cevherdir. Gene o cismani olmayan bir surettir. Birleştiği cisme bir kimlik ve bireylik kazandırır. Buradan hareketle beden kendine has etkinliği ortaya koymaktadır. d) nefis, bilkuvve canlı doğal vücudu ayakta tutan şeydir. e) nefsin, doğal varlık makamının ilk derecesini meydana getiren bitkisel varlık alanındaki etkinliği, beslenme, büyüme ve üreme şeklinde varlığını açığa çıkarır.

⁴² Aydın, Yaşar, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, M. Ü. İ. V. Y. , İstanbul, 1997, s. 77-78.

⁴³ Turan, Ramazan, “*İbn Rüşd'ün Akıl Anlayışı*”, s. 19.

⁴⁴ *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, editör, Bayram Ali Çetinkaya, İnsan Yay, İstanbul, 2015, s. 666.

olmaktadır. Şundan dolayıdır ki, canlıyı anlamak canlı olmanın en kıymetli ilkelerin bilgisiyle tam olmaktadır.⁴⁵

İbn Rüşd nefis ilminin yeri ve yöntemleri konusunu ele aldıktan sonra, nefsin tarifini açıklamaya ve onu belirgin hale getirmeye çalışır. Tarifle ilgili üç soru hazırlar:

1. Nefs, mantıkta ele alınan on cinsten hangisini ilgilendirir.

2. Aristoteles'in evren anlayışında; var olanların her biri, bilfiil ya da bilkuvve olarak mevcut olduğuna göre, nefsin varlık makamını belirleyen varlık türü bunlardan hangileridir.

3. Nefs olarak bilinen varlık parçalara bölünebilir mi yoksa sıradan basit bir varlık türü müdür? ⁴⁶

İbn Rüşd, nefis ile ilgili konulara yukarıdaki soruları sorarak başlar. Bunlar, nefsin cevherinin anlaşılmasında faydalı ve konu üzerine çalışmak isteyenlere bir nebze olsun kolaylık sağlayan suallerdir. Bu sorular, İbn Rüşd ile Aristoteles arasındaki farkı anlama açısından değerli olduğundan daha yakından takip edilmesi lazımdır. Eğer nefis bölünebilir ise, hangi yönden bölünebilir? a) Elmanın tadı, rengi ve kokusu gibi ayrılması, nefis de mevzuu bakımından tek bir şey olup, farklı kuvvetlere mi ayrılır? b) ya da nefis mevzuu bakımından da çeşitli bölümlere ayrılır mı? Filozof, nefsin mevzuna göre farklı bölümlere ayrıldığını kabul ettiği takdirde, şöyle sorunun sorulması icap eder. Şayet nefis, mevzuna göre çeşitli ise, bu çeşitlilik kemiyet mi ya da, keyfiyet bakımına göre midir? Nefsin bu iki tür halden hangisine ait olacağının sorusu sorulması gerekmektedir. Yani farklı neville tek bir nefis mi ya da çeşitli nefisler mi vardır? Eğer her yönden farklı ise, nev'i bakımından farklı olup cinsi bakımından bir midir? Ya da nefis hem nevi, hem de cins bakımından mı farklıdır? ⁴⁷

İbn Rüşd, nefis konusunda selefleri, Fârâbî, İbn Sina ve Meşşâî felsefe düşüncesine mensup olan İslam düşünürlerinin doğruya daha yakın olduklarını ve

⁴⁵ İbn Rüşd, *Telhisu Kitabu'n-Nefs*, Litera Yayınları, İstanbul, 2007, s. 1-2.

⁴⁶ Arkan, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İz Yayınları, İstanbul, 2006, s. 76-77.

⁴⁷ Arkan, a. g. e, s. 77-78.

onların bu konu hakkındaki fikirlerini kendisinin de benimsediğini söylemektedir ve buradan yola çıkarak nefis konusunu ele almaktadır.⁴⁸

Nefsin tarifinin yapılmasında gerekli özelliklerin belli olması için insandan sudur eden fiillerin gözden geçirilmesi elzemdir. Fakat bundan da evvel, canlı varlıklarda ortaya çıkan etkilenmelerin tümünün beden ve nefste ortak olup olmadığı konusu belirlenmelidir. Bu fiillerin, nefsin bedenle mecburi birlikteliğinden mi insanda meydana geldiği, ya da beden olmadan tek başına nefesten mi kaynaklandığı sorusu cevaplanmalıdır. Nefsin cisim olmadan bir şey yapması ya da bir şeylerden etkilenmesi imkânlı gözükmeyip, tersine nefis, gazap, şehvet, cesaret ve başka duyu yetileri gibi bütün fiillerini cisim yani bedenle yapmaktadır. Bundan dolayı nefsin münfail kısmının bedenden ayrı olarak bir şey yapması ya da uzak kalması mümkün değildir. Korku, cesaret, sevinç vb.⁴⁹Bu durumlarda bedenle nefsin birlikte etkilendiği son derece ortadadır. Bunun sebebi, bedenle arzulayan nefis arasındaki ilişkidir.⁵⁰

Bu nedenle canlı olan beden, bir sıfatla cisim olduğundan dolayı, yani onun hakkında canlı cisim başka bir deyişle nefis sahibi cisim denildiği ve nefis de cevher olduğu için, bu durumda nefsin cisim olan cevher olmasının imkânsız olduğu ortadadır. Çünkü nefis bir dayanakta bulunurken söz konusu cisim başka bir dayanakta bulunmaz, tam tersi o maddi bir dayanaktır. Bu durumda nefsin suret manasında bir cevher olması gerekmektedir. Suretin bir istikmal olduğu, yetkinleşmenin de daha evvel söylediğimiz gibi ilk ve son olmak üzere ikiye ayrıldığı, birinci yetkinleşmenin düşünmediği zaman bilen bilgisi gibi ikinci yetkinleşmenin ise bilen tefekkür ettiği zamanki bilgisi, diğer bir misalle bilginin uyuyan şahısta bulunan haliyle uyanık kişideki hali gibi olunca doğal cisimlerden canlılığı kabul edebilecek doğal ve organik olanlar ve de canlılığı kabul etmeyen yani organik olmayanlar bulununca,, bu durum nefsin organ sahibi tabii cismin ilk yetkinliği olması zorunlu olmaktadır. Uzuvarlar ya da organlar bitkilerde saklı bulunsalar bile mevcuttur. Çünkü bitkinin parçalarının son derece yalın olması imkânsızdır. Nitekim bitkilerdeki kökler insanda ve hayvanda bulunan ağız ve midenin karşılığıdır. Yaprak ise bir çeşit örtü olup meyveleri korumakla görevlidir. Ve bunlar

⁴⁸ Ocak, Hasan *İbn Rüşd Felsefesinde Yorum Bilim Te'vil*, Ek Kitap Yayınları, İstanbul, s. 158.

⁴⁹ Arıkan, a. g. e, s.78.

⁵⁰ Arıkan, a. g. e, s. 78.

homojen de değildir. ⁵¹ Aristoteles, yine nefsi açıklarken, nefsin cisim olup olmadığının araştırılmasının gereksiz olduğunu söylemektedir. Zira mumda bulunan şeklin mum olmadığı ve yine aynı şekilde demirde bulunan şeklin de demir olmadığı hususunda hiç kimsenin şüphede bulunmadığı gibi bu konuda da hiç tereddüt bulunmamaktadır. Kısaca, suretin, madde olmadığı nasıl biliniyorsa, aynı şekilde hiç kimse madde olma bakımında bir cevher olduğunu düşünmemektedir. ‘Bir’ ve ‘var’ kavramları madde ve suret hakkında kullanılsa da, bunların yetkinlik olan suret için istifade edilmesi daha doğru olmaktadır. Bu sebeple varlık kavramı, içinde nefis bulunan şeylere daha çok layık olduğundan, nefis suret olmaktadır.⁵²

Suret iki manada kullanılır: a) Suretin kemali. Mesela bilen kişinin, bazı zamanlarda bilgisini kullanmadığı gibi. b) Suretin kemalinde bulunma hali. Mesela bilen kişinin bildiği şeyi kullandığı zaman gibi. Diğer cisimlerin ilkeleri olduklarından, özü gereği öncelikle cisimlerin cevher olduğu söylenir. Tabii cisimler, canlı ve canlı olmama diye iki gruba ayrılırlar. Canlı olmak demek beslenme, büyüme ve küçülme güçlerine sahip demektir. Bu da, özü gereği veya onda bulunan bir ilke sebebiyle meydana gelir. Tabii cisimlere cevherler denildiğine ve tabii olan cisimler de canlı ve cansız olmak üzere iki gruba ayrıldığına göre, canlı olan tabii cisimlerin cevherlerinin olması mecburidir. O halde canlı olan cisimler bir cevherdir.⁵³ Üstte de değinildiği gibi, her cevher madde ve suretten oluşur. Canlı olan cisimleri, canlı olmayanlardan ayırt eden en önemli şey nefstir. Canlı olmayan cisimler, herhangi bir madde de bulunurken nefis, belli bir maddede bulunmamaktadır. Buna göre nefsin madde manasında değil de, suret manasında bir cevher olması gerekmektedir.⁵⁴

İbn Rüşd, nefis tarifinin yetersizliğine dikkat çekmesine rağmen, onu değerli bulur.⁵⁵ Filozofa göre, tek bir tabiatı ifade etmesi bakımından, nefsin bu tarifi geometrik şekillerin tarifine benzemektedir. Geometrik şeklin genel tarifini “fehim” ettikten sonra, onun altına giren her bir şekil türünün bilgisini araştırmamızın gerekliliği gibi, nefsin genel tarifinden sonra bizim beslenme, duyu ve diğer güçlerdeki yetkinleşmenin ne olduğunu ortaya çıkarmamız gerekmektedir. Aklın dışında, nefsin güçlerinden her

⁵¹ İbn Rüşd, *a. g. e.*, s. 40.

⁵² İbn Rüşd, *a. g. e.*, s. 41.

⁵³ Arıkan, *a. g. e.*, s. 82.

⁵⁴ Arıkan, *a. g. e.*, s. 83.

⁵⁵ Duvanaev, Arstanbek, “*İbn Rüşd’de Mebde ve Mead*”, 2007, s. 15.

birinin yetkinleşmesinin ne olduğunun öğrenilmesi basittir. Ona göre, aklın yetkinleşmesinin hangi şey için olduğunun öğrenilmesi ise bu tariftan anlaşılmaz.⁵⁶

Kısaca filozof, nefsin cevherini yine Aristoteles gibi tanımlamaktadır. Nefs; tabii cismin ilk yetkinliği ve fiilidir. Bu tarif, canlı ile canlı olmayan varlıklar arasındaki temel farkı ortaya koymaktadır. Tarifteki yetkinlik kavramı ise canlılık fiiline işaret etmektedir. Bilindiği üzere, Aristoteles modelinde ay altı âlemdeki bütün cisimler, madde ve suretten ortaya çıkmışlardır. Canlılar dünyasında buna eşit düşen ayrım ise, nefs-beden ayrımıdır. Nefsin böylesi bir ayrımda madde konumunda olamayacağı kendiliğinden bellidir.⁵⁷ O halde nefs, canlı varlıkların sureti konumunda bulunmaktadır.⁵⁸ Tabii suretler, suret sahibi cisimlerin ilk yetkinliği konumundaydılar. Onlar söz konusu suretlerle, varlık hiyerarşisinde bir basamak üste çıkarlar. Burada ilk yetkinlik kavramının istifade edilme sebebi ise, onun her cismin ulaşabileceği son yetkinlikten ayırt edebilmesidir. Tanım, beslenme, duyu ve tahayyül güçleri hakkında çeşitli yetkinliklere işaret ettiğinden, nefsin her bir parçası hakkında yetersiz kalır.⁵⁹

Yetkinlik kavramı, akıl için kullanıldığında ise, tamamen başka bir mana ifade eder. Fakat nefsin diğer güçleri maddi alanda olup, ondan ayrılmaları imkânsızdır. Nefsin güçlerinin zirvesinde bulunan akıl ise maddeden ayrılabilir. Akıl bir şeyin maddesi olmasıyla değil, tersine bir şeyin tamamlanmasıyla bir yetkinliğe ulaşmaktadır. İbn Rüşd; ilk maddeye de değinerek, nefsin yetkinliğini maddeyle kazanmasından dolayı maddeden uzak kalamadığını bildirmektedir.⁶⁰

Bu izahlardan sonra nefsin, söz konusu cismin kemali olduğu ve onun söz konusu kendi maddesinin dışında var olamayacağı açıkça ortaya konulmuştur. Nefsin rastgele bir cisimde var olması mümkün değildir. Tam tersi cisim dışında yer edinmesi bir tarafa, kendisini kabul etme yetkinliğine sahip özel cisimlerde var olması mümkündür. Bu sebeple nefsin bedenden ayrı olamayacağını, onun cisim olmadığını, ancak cisimde var olan bir mana olduğunu ve onun her cisimde değil fakat özel

⁵⁶ Arıkan, *a. g. e.*, s. 87.

⁵⁷ Arıkan, *a. g. e.*, s. 88.

⁵⁸ Şenel, Cahid, *Yeni Eflatonvuluğun İslam Felsefesine Yansımaları*, Dergâh, Yayınları, İstanbul, 2017, s. 87.

⁵⁹ Arıkan, *a. g. e.*, s. 88.

⁶⁰ Arıkan, *a. g. e.*, s. 88.

cisimlerde var olduğundan bahsedenlerin görüşü ne kadar ikna edicidir.⁶¹ Gazâli, filozofların, nefsin mevcut olduktan sonra yok olamayacağını, bu konuda, iki delilinin varlığını ortaya koymaktadır. Bu delillerden birincisi: ya nefs bedenin ortadan kalkmasıyla yok olur, ya da kendisinde var olan bir zıtlık vesilesiyle yok olur, ya da kuvvetli olan varlığın kuvvetiyle yok olmaktadır. Aynı şekilde onun bir karşıtının bulunması da mümkün değildir. Çünkü ayrık tözün bir karşıtı olamaz. Nihayet kuvvetli olan varlığın, kuvvetinin daha önce de ifade ettiğimiz gibi yok olmaya ilişmesi geçerli değildir.⁶² Gazâli, filozofların açıklamalarına karşı çıkararak, nefsin bedenden ayrı bir şey olduğunu kabul etmemektedir.⁶³ İbn Rüşd ise nefs-beden ilişkisi konusunda denizci-gemi misalini vererek, belki bir parçasının ayrılmasının mümkün olabileceğini dile getirmektedir. Fakat bu parça bedenın yetkinliğı olmamalı ve bedenın organlarından birini kullanmamalıdır. Bununla beraber o, nefsin bedenle yeterli bir irtibatının olup olmadığının iyice araştırılması gerektiğini belirtir. Zira bu ikilinin irtibatının birbirine benzerliğı çok açık değildir. Yukarıdaki misalle nefsin cevherinden bahsedilmesi, nefsin tarifinden daha çok genel bir resme benzer ve nefsin cevherini bize vermez. Fakat bu tanımda, nefsin parçasının bu sıfatla var olmasını gerekli kılan sebep sunulmaz. Filozofun nefsin bazı parçalarının bedenden ayrılabilir olup olmaması ile ilgili tartışmada, özellikle akıl söz konusu olduğu zaman çeşitli fikirlere sahip olduğu akıldan

⁶¹ İbn Rüşd, *a. g. e.*, s. 47.

⁶² İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı, (Tehafüt et- Tehafüt)*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun, 1986, s. 327.

⁶³ “İbn Sina’nın özellikle öne sürdüğü düşünceye göre nefsler bedenlerin artmasıyla artar. Çünkü nefsin tüm insanlarda her yönden sayı bakımından bir olması, bir sürü mümkün olmayan şeyleri doğurmaktadır. Sözeliliği, Ali bir şeyi bildiğı zaman, Velinin’de o şeyi bilmesi gerekmektedir. Ali o şeyi bilmediğı zaman, Veli’nin de bilmemesi gerekir, şeklinde söz konusu görüşün gerektirdiğı bir takım mümkün olmayan şeyler söz konusu olmaktadır. Gazâli, İbn Sina’nın görüşüne karşı çıkararak şöyle demektedir. Bedenlerin çoğalmasıyla nefslerin de çoğalması düşünüldüğü zaman, nefslerin bedenlere bağılı olması gerekmektedir. Buna göre nefsler mecburi olarak bedenlerin ortadan kaybolmasıyla kaybolurlar. Filozoflar bu görüşe karşı şöyle diyebilirler. İki şey arasında, sevenle sevilen ve demirle mıknatıs arasındaki ilişki gibi bir bağılılık ve sevgi ilişkisi bulunduğunda, bunlardan birinin yokluğu diğerinin yok olmasını gerekli kılmaz. Fakat tartışmacı, filozoflara, nefslerin, maddelerden ayrı oldukları halde, bireyleşmelerini ve sayıca çoğalmalarını sağlayan nedenin ne olduğunu sorabilir. Çünkü sayıca bireysel çoğalmalarını sağlayan nedenin ne olduğunu sorabilir, çünkü sayı bakımından bireysel çokluk, ancak maddenin yol açtığı bir durumdur. Fakat nefslerin kalıcılığı ve çokluğu fikrini söyleyen kimse şöyle diyebilir: nefis ince bir maddedir. Yani gök cisimlerinden akan nefsanî ısıda yer almaktadır. Bu ise ateş olmadığı gibi, özünde de ateş ilkesi diye bir şey yoktur. Tam tersi onda bu dünyadaki cisimleri ve cisimlerde bulunan nefsleri yaratan nefsler yer almaktadır. Filozoflardan hiç kimse, unsurlarda hayvanları ve bitkileri meydana getiren yetilerin taşıyıcısı göksel ısımin bulunduğuyula ilgili fikir ayrılığı olmamıştır. Bununla beraber, onlardan bazıları buna “göksel” ismini vermişlerdir. Galen ise buna, suretlendirme yetisi, bazen de yaratıcı ismini vermektedir. Ve gene şöyle demektedir. Apaçık görülmektedir ki, hayvanların, kendilerini yaratan bilge bir yapıcısı bulunmakla ve bu da hayvan cesedinin anatomik incelemesinden anlaşılmaktadır”. Geniş bilgi için *a. g. e.*, bkz.

çıkarılmamalıdır. Akıl bölümünde ortaya sunulacağı üzere, İbn Rüşd el-Muhtasar fi'n-Nefs'te heyulani aklı, insan nefsinin yetkinliğinin bir devamı olarak telakki ederken, Telhis ve Şerhü'l-Kebir ve ayrıık bir cevher olarak kabul eder ve insanın düşünme eylemini daha farklı bir mekanizma dâhilinde açıklar. İbn Rüşd'ün beden ve nefsin bir bütün olduğuna dair varmış olduğu sonuç, doğudaki selefi İbn Sina'dan oldukça farklıdır. Platon ile Aristo modeli arasındaki felsefi çeşitliliklerin İbn Sina tarafından ne ölçüde sezildiği şu an için bizim konumuz dışında olmakla beraber, İbn Sina'nın, İbn Rüşd'ün aksine nefs-beden ayırımına yöneldiği ve bundan dolayı da psikoloji görüşünü Platon'un görüşüne yaklaştırdığı söylenebilir. İbn Sina'nın yapmış olduğu bu ayırımın, kesin veya mutlak olup olmadığı, bu araştırmanın asıl hedefi değildir.⁶⁴

İbn Rüşd, psikolojinin diğer ilimler içerisindeki yerini, kullanılması gereken metotları, nefsin tarifi ve nefs-beden ilişkisini tespit ettikten sonra, nefsin güç ve yetilerini konu edinmeye başlar.⁶⁵

2. NEFSİN GÜÇLERİ VE İŞLEVLERİ

İbn Rüşd nefsi, Platon gibi nebati, hayvani ve insani diye bir ayrıma gitmemiş, fakat onun güç ve işlevlerini öne alarak araştırma yoluna gitmiş olması, konuyla ilgili yazdıkları eserlerine baktığımızda ilk öne çıkan husus olmaktadır. Bu husus, filozofumuzun nefs problemini veya psikolojiyi insandan yola çıkarak ele aldığı ve böylece alanın sınırlarını belirlemeye yönelik bir adım attığı şeklinde söylenebilir.⁶⁶ Bu fikri destekleyen bir başka hususta şudur: Hayal gücü ile istek gücü İnsan ile hayvan arasındaki müşterek olarak bulunan sağlam ilişkileri olan güçlerdir. Akıl gücü ise insana hastır. Düşünürümüz apaçık söylememekle birlikte şayet dile getirilen yaklaşımı özellikle tercih etmemiş olsaydı, normal şartlarda mütehayyile gücünün hemen arkasından istek gücünü, onun arkasından da akli incelemesi gerekirdi. Fakat o, bunun tersini yaparak duyu, ortak duyu, mütehayyile, akıl ve istek gücü şeklinde bir sıralama yapmayı tercih etmiştir.⁶⁷

⁶⁴ Arıkan, *a. g. e.*, s. 90-91.

⁶⁵ Arıkan, *a. g. e.*, s. 91.

⁶⁶ Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 83.

⁶⁷ Sarioğlu, *a. g. e.*, s. 83.

Dolayısıyla bu sayede nebati, hayvani ve insani nefislerden her birinin kendi içinde bir bütün teşkil ettiği, bu sebeple birbirinden farklı şeyler olduğunu açıklamakla yetinmeyip, aynı zamanda nefsin bedenle birlikte ortadan kalkacağı yâ da varlığını ancak tenasüh yoluyla sürdüreceği şeklindeki görüşlere açık kapı bırakan böyle bir mertebelendirmenin sakıncaları da yok edilmiş olmaktadır. Modern çağda insani ilimler arasında değerlendirilen modern psikoloji anlayışına da uygun düşen bu görüş, onun psikolojisini araştırırken bizim de aynı yola bağlı kalmamızı sağlamaktadır.⁶⁸

Birçok filozof gibi İbn Rüşd'ün de nefis düşüncesi fizyolojiyle doğrudan irtibatlı olan psikolojik yetilerin yorumundan ibarettir. Bununla beraber nefis problemini doğrudan ele almak yerine doğa ilimlerinin ortaya koyduğu malumatların hülasasını verip bunların idrak edilmesinden sonra nefsin ne olduğunu ifade etmesi, İbn Rüşd'ün karışık ve ayrıcalıklı bir ilim olarak konumlandığı psikolojiyi fizikle metafizik, nefsi de fiziki dünya ile metafizik âlem arasında bir yerde yorumladığını göstermektedir.⁶⁹

Esasında İbn Sina'ın kendi düşüncesinde ele alıp İbn Rüşd'ün de onayladığı, nefsin herhangi bir uzuvla irtibatlı olup olmadığı net olarak bilinmemekle beraber insan, nefsin kendi vücudunda bulunduğu bilincindedir. Bizatihi bilinç dahi nefsin vücuttan ayrı cevher olduğunu kanıtlamaya yetmektedir. Aynı şekilde herkes tarafından bilinip kabul edildiği, insana özel ahlaki erdemler de onların zıddı olan bir takım vasıflara temel mahiyetinde manevi bir güç ve kuvvetin var olması gerekmektedir ki, bu da nefstir.⁷⁰

Bu sayede nefsin basit bir cevher oluşunu ontolojik, epistemolojik yâ da psikolojik ve etik kanıtlarla ifade etmeye çalışan İbn Rüşd; Aristoteles ve onun izinden giden pek çok müslüman filozoflar gibi nefsin doğal, canlı cismin vechesi ve ilk kemali olduğunu zikrediyorsa da bu söylemin aslında bir şeyin iç yüzünü gösteren türden bir tanımlama olmadığını, fakat bir tasvir olduğu ehemmiyetle vurgulanmıştır. Bu husus onun nefsin mahiyeti ve bedenle olan münasebeti konusunda Aristoteles'in körü körüne takipçisi olmadığını göstermesi bakımından önemli meseledir. İbn Rüşd'e göre nefis; eylemlerini organizma vasıtasıyla icra etmekle birlikte onun var oluşu gibi varlığının

⁶⁸ Sarioğlu, *a. g. e.*, s. 83.

⁶⁹ Karlığa, *a. g. e.*, c. 20, s. 8.

⁷⁰ Karlığa, *a. g. e.*, c. 20, s. 8.

idamesi de organizmaya bağılı değildir. Bundan dolayı vücudun, cismin yok olmasıyla beraber nefsin de yok olması gerekmemektedir.⁷¹

Nefsin yetileri hususunda o, kadim Meşşâi felsefedeki fikirleri neredeyse aynen tekrar etmektedir. Fakat bu açıdan İbn Sina'nın hayvani nefsin işlevleri arasında müşterek duyu ve tahayyül yetisinden ayrı bir de vehim gücünün var olduğu düşüncesini İbn Rüşd'ün desteklemediğini belirtmek gerekmektedir.⁷²

İbn Rüşd nefsin güçleriyle ilgili Aristoteles gibi düşünmektedir. O, nefsi, beslenme, üreme, beş duyu, ortak duyu, mütehayyile, hafıza, mütefekkiye, akıl ve istek yetisi gibi bölümlere ayırmaktadır. O, Aristoteles'in fikrilerini benimseyerek şehvet ve öfke yetilerini, yalnızca beşerin mekândaki eylemini açıklamak için başvurduğu istek yetisinin altında analiz etmektedir. Söylemek gerekirse Kindî nefsin cevherini izah ve bölümlere ayırma konusundaki söylemleriyle alakalı olarak Platonun görüşüne daha yakın iken İbn Rüşd, Aristoteles'in görüşüne daha yakındır. Kindî akli idrak ve duyu idraki çerçevesindeki sınıflamasında ve sunmuş olduğu bilgilerde ise Aristoteles'in izini takip etmektedir.⁷³

İbn Rüşd ise beş duyu, müşterek duyu, tahayyül, mütefekkiye ve hafıza güçlerini cüz'i idrak yetileri kapsamında, esasında aynı kategori içinde araştırırken bunlar arasındaki ayrımları da özenli bir şekilde belirtir. Her şeyden evvel yukarıda belirtilen her bir yetinin yaptıkları fiiller farklılık gösterir. Müşterek duyu ile duyu nesnesi hakkında beş his ile elde edilen cüzler halindeki malumatlar bir araya getirilmekte, mütefekkiye ile suretler hakkında cüz'i yargılar vesilesiyle anlamlar oluşturabilmekte ve hafızayla bahse konu olan nesnenin hem sureti hem de onun hakkında verilen bireysel hükümler daimi olarak muhafaza edilmektedir. Bu güçleri farklı kılan başka bir önemli husus da, fiilleri neticesinde anlaşılan, elde edilen suretlerin birbirlerinden farklı olmasıdır. Ayrıca İbn Rüşd, müşterek duyu yetisi, mütehayyile yetisi, mütefekkiye ve hafıza güçleri olmak üzere duyu yetilerini daha ayrıntılı ve sistematik bir şekilde sunmaktadır.⁷⁴ İbn Rüşd Telhisu Kitabı'l-Has ve'l-Mahsusta canlıda bulunan güçleri

⁷¹ Karlığa, *a. g. e.*, c. 20, s. 8.

⁷² Karlığa, *a. g. e.*, c. 20, s. 8.

⁷³ Arıkan, Atilla, "Kindî ve İbn Rüşd'de insan tasavvuru", İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı 12, 2004, s. 41.

⁷⁴ Arıkan, *a. g. e.*, s. 41.

ikiye ayırır. Birincisi duyu ve hareket gibi özünde bir nefis bulunması sebebiyle bedene aidiyeti olan güçler, ikincisi ise uyku- uyanıklık, gençlik, yaşlılık, ölüm, hayat, sıhhat, hastalık ve yaşamın uzun ve kısalığı gibi bir vücuda ya da nefse ait olmalarıdır. İbn Rüşd, birinci sınıfa dâhil olan güçleri genel olarak Kitabı'n-Nefs'te araştırır. Bu güçlerden bazılarının canlılığın varoluşu için zorunlu olduğunu belirten filozof, aynı tasnifi Şerhü'l-Kebir li Kitabı'n-Nefs'in hemen başında da söylemektedir.⁷⁵

İbn Rüşd, kendisinde bir nefis bulunması sebebiyle bedene isnat edilen güçleri, varlık mertebeleri ve meydana geliş zamanlarını da gösteren bir tarzda 1) Beslenme Gücü 2) Duyu Gücü 3) Mütahayyile Gücü 4) Natık Güç ve 5) İstek gücü şeklinde ayırmaktadır.⁷⁶

2.1. Beslenme Kuvveti

İbn Rüşd'e göre, nefsin devinimli güçlerinden (el-kuva el-faile) biri ve en değerlisi olan beslenme gücünün dayanağı ve işlevinin gerçekleşmesini etkin kılan vasıta tabii ısıdır (el-hararetu'l-ğariziyye). Fakat bu, Galen'in ortaya koyduğu fikrin tersine, nefsin bir aleti ve beslenme gücünün dayanağı olması hiçbir şekilde "tabii ısı"nın nefsin kendisi olduğu manasına gelmemektedir. Çünkü ısının etkisi düzenli, istenen şeyi yapan, ölçülü ve belirli bir etki olmamasına karşılık, nefis istenen sonucu gerçekleştirebilecek düzenli, ölçülü ve belirli bir etkiye sahiptir. Bunun için bazı filozofların yaptıkları gibi nefsin güçlerinin, onun sadece yakın maddesi ve taşıyıcısı olan tabii ısıya izafe edilerek nefsin tabii ısı ile özdeşleştirilmesi doğru değildir.⁷⁷

Nefsin güçleri arasında ilk olarak bahsetmek durumunda olduğumuz, oluşta ilk ve genel olan güç, besleyici nefis olunca, ilk olarak bu konuyla ilgili konuşmamız

⁷⁵ Arıkan, a. g. e, s. 95.

⁷⁶ *el-Muhtasar fi'n-Nefs'te* verilen bu tasnifte bazı eksiklikler ve noksanlıklar bulunmaktadır. Örnek: büyüme ve üreme güçleri, yerine ortak duyu, hafıza ve mütefekkiye güçleri söylenmemektedir. Büyük ihtimalle filozof konuları olan suretlerdeki ortaklıktan dolayı büyüme ve üreme gücünün beslenme gücüyle, ortak duyuyu, beş duyuyla ve mütefekkiye ve hafıza güçlerini de mütahayyile gücüyle aynı kategori içinde değerlendirir. Nitekim onun *Kitabu'n-Nefs'in* diğer şerhlerindeki ve *el-Has ve'l mahsus'taki* beyanlarını ortaya koyduğumuz zaman durumun böyle olması daha muhtemeldir. Daha önce söylediğimiz duyu gücünün beş tane ayrı gücü olduğu belirtilmektedir: Görme, İşitme, Koklama, Tat alma ve Dokunma duyuları. İbn Rüşd'e göre, duyu idrak güçleri sadece bunlardan ibarettir. Bu güçler birbirlerinden sadece fiilleriyle değil, biri ötekinin dayanağı olması açısından da ayrılırlar. Nitekim nebati nefis algılayan nefis de mütahayyil nefis olmadan var olabilmektedir. Fakat bunun zıddı geçersizdir. Yani algılayıcı nefis, beslenme olmadan mütahayyile de duyu olmadan var olamaz. a. g. e. , Arıkan, s. 95-6

⁷⁷ Sarioğlu, a. g. e, s. 84.

gerekmektedir. Buna göre bu nefsin fiilleri üreme ve besinlerin tüketilmesidir. Marazi olmayan ve kendi kendine üremeyen, doğadan dolayı canlı olan varlığın en şerefli ve üstün olan fiili, kendi türünden bir benzerini yapmaktır. Nitekim üreme organına sahip bir hayvan, kendi benzeri gibi bir hayvanı, bitki de kendisi gibi bir bitkiyi üretmektedir. Bundan dolayı oluş ve bozuluşa tabi varlıklar, kendi öz doğaları gereğince, süreklilik bakımından ebedi olarak varoluşa paydaşlık etmektedirler. Nitekim bütün varlıklar böylesi bir gayeyi istemekte ve bu sebepten dolayı doğal olarak fiillerini yerine getirmektedirler.⁷⁸

İbn Rüşd besleyici nefsin gaye sebebini ise bitki ve hayvanların mevcut olmalarının korunması olarak açıklamaktadır. Çünkü tabii nefis sahibi cisimler, tez bozulur ve birbirlerinden ayrılırlar. Şayet nefis sahibi cisimlerde bu bozulmanın önüne geçecek bir kuvvet, güç yok olsaydı, onların cisimlerinin belli bir zamanda mevcut yani var olması imkânsız olurdu.⁷⁹

Kısacası beslenme gücü bilkuvve organ parçasını bilfiil hale getirmekte ve bununla da nefsin sonsuzluğunu sağlamaktadır. Bu sebeple, bu gücün herhangi bir sebepten dolayı işlevini yapmaması durumuna ölüm denilmektedir. Böylece beslenme gücüyle beraber, varlık zincirinde ilk madde, dört basit cisim ve homojen cisimlerden sonra daha farklı ve daha üstün bir varlığa ulaşılır.⁸⁰

2.2. Büyüme ve Üreme Kuvveti

Büyüme gücü de beslenme gücünden ayrı ve bağımsız değildir, var olması beslenme gücüne bağlıdır ve onun gibi etkin, canlılığa ulaşabilecek tabii yetkinliği sağlamaktadır. Organik varlık, tabii büyüklüğüne ulaştığında işlevini tamamlamış olmaktadır. Beslenme yetisi gibi, bu gücün aleti de tabii ısıdır. Büyümenin tersi olan çözüme de İbn Rüşd'de göre bu gücün bir işlevidir.⁸¹

Filozof, dış dünyadan nefse doğru hareket ederek, bu iki gücün birbirlerinden farklılığını onların fiilleri vasıtasıyla tespit etmeye çalışır. Nefsin fail güçlerinden kabul ettiği bu gücün gaye sebebini ise, tabii cisimlerin belli bir boyuta ulaşması olarak tarif

⁷⁸ İbn Rüşd, *a. g. e.*, s. 51.

⁷⁹ Arıkan, *a. g. e.*, s. 101.

⁸⁰ Arıkan, *a. g. e.*, s. 101.

⁸¹ Turan, *a. g. e.*, s. 23.

etmektedir. Zira nefis sahibi cisimlerin kendilerine has olan bu büyüklüklerine yaratılışlarının ilk aşamasında sahip olmaları imkânsızdır. Nitekim canlı cisim tabiatına uygun olan hacme ulaştığı vakit bu güç de fiilini durdurmaktadır.⁸²

İbn Rüşd'e göre büyümenin tersi olan yaşlanma fiili de, bu gücün fonksiyonları arasında yer almaktadır. Zira yaşlanma fiili canlılarda belli bir düzen ve nispette cereyan etmektedir. Bundan dolayı da, yaşlılığın sadece dışarıdan bir sebeple açıklanması pek de kolay görünmemektedir.⁸³

Üreme gücü de büyüme gücünde olduğu gibi canlı varlığın yetkinliği ile alakalıdır. Canlılarda tohum ve menide var olan doğal hararet aracılığıyla kendi türlerinden yeni bir canlının varlık kazanmasını sağlamaktadır. Yeni oluşan varlıkta da benzer şekilde bu güç bulunmaktadır.⁸⁴

3. DUYU KUVVETİ

İbn Rüşd, duyu kuvveti konusunda klasik Meşşâî filozofların görüşlerini aynen tekrar etmektedir. Fakat İbn Sina'nın ortak duyu ve hayal gücüne ilaveten birde vehim gücünü ilave ettiği ancak İbn Rüşd'ün bu görüşü onaylamadığını göstermektedir.⁸⁵

Şekil, koku, tat, renk gibi birbirinden ayrı vasıfları var olmasına rağmen elmanın yek pare oluşu gibi çeşitli fonksiyonlar gören daha fazla kuvveti olsa da nefis esasında tek cevherdir. Nefsin kuvvetleri arasında ise her birinin bir sonrakinin dayanağı, öncekinin ise kemalini göstermesi anlamında düzenli bir sınıflama bahis konusudur. Örnek: Tağdiyye kuvveti olmadan duyunun, duyu kuvveti olmadan tahayyül gücünün, hayal kuvveti olmadan da aklın varlığından bahsedilemez. Bitkisel, hayvani ve insani nefslerden bahsedilebilmesi için her seviyedeki nefsin elde etmesi gereken tüm kuvvetlerin bir yerde bulunması, yani tek parça olarak ortaya çıkması gerekir.⁸⁶

İbn Rüşd, Aristoteles'te olduğu gibi duyu organlarıyla algılanan objelerin bir cevheri bir de arazları üzerinde durmaktadır. Objeye ait olan arazlar beş duyu tarafından idrak edilmektedir. Bunlardan bazıları sadece bir duyunun konusu iken bazısı ise iki ya

⁸² Arıkan, *a. g. e.*, s. 101.

⁸³ Arıkan, *a. g. e.*, s. 102.

⁸⁴ Turan, *a. g. e.*, s. 23.

⁸⁵ Karlığa, *a. g. e.*, s. 263.

⁸⁶ Karlığa, *a. g. e.*, s. 263.

da daha çok duyu tarafından ortaklaşa algılanmaktadır. İbn Rüşd'e göre duyular, suretlerin soyutlanmasında ilk sırada yer almaktadırlar.⁸⁷

İbn Rüşd, beslenme kuvvetinin tersine duyu kuvvetinin edilgin bir kuvvet olduğunu bildirir. Daha sonra duyu kuvvetini yakın ve uzak olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Uzak olana ceninde hissetmek için bulunan kuvveti misal verir. Yakın olana ise uyuyanda ve gözünü kapamış olanda bulunan misaldir. Bu halde bilkuvve olan bu duyuları bilfiil getirecek bir hareketlendirici olacaktır ki bu da bilfiil duyulurlardır. Kuvveden fiil haline gelmek de bir değişimdir. Her hareket ettiricinin hareket ettirdiğine kendi cevherine yakın bir hareket şekli verdiğini söylemektedir.⁸⁸

İbn Rüşd'e göre, nefsin duyu kuvvetleri sıralamasında ilk önce özel duyuları olan dış duyuların, ondan sonra müşterek yani ortak duyulurları idrak eden ortak duyu kuvvetinin araştırılması gerekir. Kendisinden daha önce yapılmış olan sırayı takip ettiğini belirtir (şüphe yok ki bu sıralamada Aristoteles ilk sıradadır) ve görme kuvvetiyle başlamaktadır ve sırasıyla beş duyu kuvvetini ele alır.⁸⁹

3.1. Görme Gücü

Bu Kuvvet, özel aleti olan göz vasıtasıyla ferdi ve cüz'i olmaları itibariyle renkleri ve şekilleri kabul ve idrak eder. Görme kuvvetinin işlevini yapabilmesi için algılayacağı nesne haricinde bir de hava ya da su gibi rengi olmayan ve saydam bir ortam ile belli bir durumu, miktarı ve şekli bulunan cisimleri yeterli ölçüde aydınlatacak ışık gerekmektedir.⁹⁰

Mahsusatın bir kısmı, duyu kuvvetleriyle dokunma ve tat alma kuvvetlerinde olduğu gibi temas halinde ve bitişik iken; görme, işitme ve koklama da ise tam tersine ayırırlar. Bunlar, duyu kuvvetlerini bilkuvveden bilfiil hale çıkartan fail sebep olduklarında konularını ancak temas ederek harekete geçirirler. Şayet yakın muharrik yerine uzak muharrik sebep ise, ister bir, ister daha çok olsun ancak diğer bir cismin aracılığıyla konusunu hareket ettirir. Bu durumda hareket, sırasıyla mahsusatta, ortamda

⁸⁷ Turan, *a. g. e.*, s. 24.

⁸⁸ Turan, *a. g. e.*, s. 24.

⁸⁹ Turan, *a. g. e.*, s. 25.

⁹⁰ Sarioğlu, *a. g. e.*, s. 86.

ve duyu güçlerinde meydana gelir. Filozofumuz görme organını, Aristoteles fiziğindeki hareket teorisiyle ortaya koymaktadır.⁹¹

Görme gücüne has olan duyu objesi görülen şey olup, aslında görülen şey ise renktir. Rengi olmayan, hepsini kapsayıcı bir ismi de olmayan cisimlerden görülenler, ışık olmayan yerde gördüğümüz cisimler gibi, renge görülür denilmesi anlamında görünür değillerdir. Bu husus bundan sonra görülme hakkında sunulacak bilgilerle daha da belirli hale gelecek ve görülme ile renk arasındaki fark anlaşılacaktır. Bu sebeple görülen, renktir aslında ve renk özü itibarıyla nefsin ayrı varlığını devam ettirmektedir. Görülen şey ise görene nispet edilerek görülen olmaktadır.⁹²

Renk bizzat kendi özü itibarıyla var olan bir şey iken, görülen zat ise kıyas yapılarak kendisinden bahsedilen bir şeydir. Bununla beraber renk görülür bir şeydeki bu görülülüğün varoluş müsebbibidir. Yani cisim yüzeyi olmasından dolayı görülmekte, yüzey ise renkli olmasından dolayı görülmektedir.⁹³

Bütün görülenler sadece aydınlıkta görülmemektedir. Aydınlıkta görünenler cisimlere has özel renkleridir. Bu sebeple, sadece karanlıkta görülebilen bazı varlıklar da mevcut olup, bunlar karanlıkta ateşe benzer şekilde parlayan şeylerdir. Bu varlıkların hepsini içine alan tek bir isim mevcut değildir. Bu doğa; sedefte ve bazı balıkların arka bölgeleri ile baş taraflarında ve bazı hayvanların da gözlerinde mevcuttur. Ateş böceği gibi bazı hayvanlar da bu doğaya sahiptirler. Bununla beraber tüm bu hayvanların gerçek renkleri ışıktaki ortaya çıkmaktadır. Burada açıklamalarımızdan ortaya çıkan şey, ışıktaki görülen şeyin renk olduğudur. Ve renkler sadece ışık olduğunda açığa çıkmaktadır.⁹⁴

⁹¹ Arıkan, *a. g. e.*, s. 124.

⁹² İbn Rüşd, *a. g. e.*, s. 60.

⁹³ İbn Rüşd, *a. g. e.*, s. 60.

⁹⁴ İbn Rüşd, *a. g. e.*, s. 62.

3.2. İşitme Gücü

Duyma gücünün görevi, ses olarak adlandırılan ve cisimlerin birbirlerinden ayrılmasıyla havada meydana gelen eserlerin manalarını bütünleştirmektedir.⁹⁵ Bu duyu canlının işitmesini sağlaması için önemli duyulardan bir tanesidir.⁹⁶ Ses, iki sert olan cismin birbirine çarpışmasıyla meydana gelen hava hareketinin işitme gücü tarafından algılanmasıdır. Bu açıklamadan da anlaşılacağı üzere ses bazı cisimlerin birbiriyle temas etmesi, çarpışması sonucu meydana gelir. Fakat herhangi bir cismin çarpışması ve herhangi bir vuruş ile de meydana gelmez. Tam tersi vuran ve vurulan cisimlerin sert olması ve bu ikisi arasında meydana gelen hareketin havanın hızından daha fazla olması gerekmektedir. Nitekim son derece sert iki cisim birbirlerine yavaş bir şekilde çarpıtıldığında bir ses meydana gelmez. Aynı şekilde vuran ile vurulan cisimler sert olmadığı zaman aynı şekilde yine ses meydana gelmez.⁹⁷

Asla sesi çıkmayan cisimler de mevcuttur. Bunlar ne bilkuvve, ne de bilfiil ses çıkarmayan şeylerdir. Örnek: deniz süngerisi gibi sert olmayan cisimler bunun gibidirler. Ses çıkaran cisimler ise demir ve benzer gibi sert olan şeylerdir.⁹⁸

Duyma gücü, içinde hava olması ve bu havanın hariçteki hava ile bitişik olması bakımından ses ile birleşmektedir. Eğer bunun gibi olmasaydı, duyma gücü ses adına bir şey duymayacaktı. Bu sebeple tüm organlar duyma yeteneğine sahip olmayıp, ancak içinde duymaya has hava bulunan organ duyabilmektedir. Hiç kimse bütün organlarıyla nefes almamakta ve görmemektedir. Ancak akciğer ile nefes almakta ve saydam bir ıslaklığı bulunan göz adı verilen organla görmektedir.⁹⁹

O sebeple hava, sese has kabul edici şey olması gereklidir. Çünkü havada zatı gereği ses mevcut değildir. Onda sesi meydana getiren bir hareket de mevcut değildir. Böyle olmasının sebebi ise, havanın çabuk dağılan şey olmasıdır. Havada kendisi haricinde bir varlık sebebi ile bir hareket meydana geldiğinde ve bu hareket onu her tarafa dağıtıp girmesinden alıkoyduğunda, bu hareket ettirici onda sesi oluşturmaktadır. Kulaklarımızın içindeki hava ise, kulaklarda düzenlenmiş ve kulaklardan ayrılmaz bir

⁹⁵ Arıkan, *a. g. e.*, s. 135.

⁹⁶ Çetinkaya, *a. g. e.*, s. 670.

⁹⁷ Arıkan, *a. g. e.*, s. 135.

⁹⁸ İbn Rüşd, *a. g. e.*, s. 63.

⁹⁹ İbn Rüşd, *a. g. e.*, s. 65.

vaziyettedir. Böylece kulaklarımızdaki hava, farklı bütün hareketleri çok iyi bir şekilde hissedebilmek için aşırı derecede sükûnetini korumaktadır. Bu, aynı vakitte suyun içinde iken bile duyabildiğimiz açıkça ortaya konulmasıdır.¹⁰⁰

Yukarıda da belirttiğimiz gibi sesin meydana gelebilmesi için, sesin değdiği yüzey düz olması gerekir ki, hava sıçrayabilsin. Hava kulaklardaki unsurları hareket ettirdiğinden dolayı duyma meydana gelmektedir. Duyma gücünün organı teneffüs aletidir. Sesler havanın nefes organına çarpması sonrasında meydana gelmektedir. Nefes alırken konuşamamızın sebebi de bu olmaktadır. Havadan çıkan rastgele sesler nağme olarak adlandırılır. Öksürük buna örnektir. Bundan dolayı İbn Rüşd nefes almayan ama ses çıkarabilen hayvan türlerinin bulunduğunu belirtmektedir. Cırcır böceğini buna misal olarak verir.¹⁰¹

3.3. Koklama Gücü

Koklama gücünü hissetmemizi sağlayan kokulara ve koklanan şeylerin ne olduklarını bilmemiz için yapılacak olan izah bundan evvel bahsettiğimiz duyu güçlerinin nesneleri hakkındaki izahdan daha karmaşıktır. Fakat kokuların ayırıcı özellikleri renklerde, yiyeceklerde ve seslerde olduğu gibi, kolay ortaya konulamamaktadır. Şu sebepten dolayı: Koklama duyusu, insanda hayvanlarda olduğu gibi kuvvetli olmayıp, çoğu hayvandan aşağı mertebededir. Bu sebeple insanın koku alma gücü çok kuvvetli değildir. İnsan kokladığı şeyleri ancak lezzet ve acı olmasına göre hissedebilmektedir. Kısacası insan ancak bu ayrımları hissedebilmektedir. İnsanın bu hali sert gözlü hayvanların renkleri hissedişlerine benzerlik taşımaktadır. Nasıl ki bu hayvanlar, renkleri oldukları gibi algılayamadıklarından, sadece onlara tanıdık olan ve aslında bunun gibi olmayan tarzında hissetmektedirler.¹⁰²

Filozof, kokunun hava ve su aracılığıyla nasıl oluştuğunu yine fizikteki kabullerine uygun bir şekilde açıklamaktadır. Kokunun ortamı olan havada ve suda, koklanan dumana benzeyen cismi kabul etme yeteneği bulunmaktadır. Koklamada yer alan öğeler, aralarındaki ortaklıklarından dolayı buharı birbirlerine ulaştırmaktadırlar.

¹⁰⁰ İbn Rüşd, *a. g. e.*, s. 65.

¹⁰¹ Turan, *a. g. e.*, s. 26.

¹⁰² İbn Rüşd, *a. g. e.*, s. 69.

Sonuçta toprak kuru dumanı suya ulaştırmakta ve o da, kendisinde bulunan soğuk sureti sebebinden dolayı bunu kabul etmektedir. Su nemli buharı havaya ulaştırmakta ve hava da aralarındaki ortak suret olan nem sureti nedeninden dolayı bunu kabul etmektedir. Benzer şekilde, hava buharı ateşe ulaştırmakta ve ateş de, aralarındaki ortak suret olan sıcaklık nedeniyle bunu uygun bulmaktadır.¹⁰³

Öyle gözükmemektedir ki, kokuların fasılları lezzetlerin ayrımları miktarındadır. Ne var ki koku alma kuvvetimizin güçsüz olması sebebiyle, kokuları, lezzetleri idrak ettiğimiz gibi duyumsamayız. Bundan dolayı insanın dokunma gücü olmasından dolayı ve insanın da bu hususta daha ileri seviyede olması gereği tat alma gücü daha kuvvetlidir. Başka canlılara göre diğer güçlerde ise daha zayıf kalmaktadır. Ama insan, dokunma gücünde ise başka canlı varlıkların hepsinden daha üstün bir varlıktır.¹⁰⁴

Öyle gözükmemektedir ki koklama duyusu, nefes alıp veren hayvanlar ile nefes almayan hayvanlarda da farklılık göstermektedir. Nefes alan hayvanlarda gizli iken, nefes almayan hayvanlarda açıktır. Nefes alan hayvanlar nefes almaları esnasında bu örtüyü üzerlerinden atmaktadırlar. Bu ise gözün durumuna benzer. Fakat birçok hayvan göz kapağına sahipken katı gözlü hayvanların göz kapakları yoktur. Nefes alan hayvanlar koklama gücü ile ilgili olarak nefes alırken bu örtüyü kaldırmaya muhtaç olmaktadırlar. Bu sebeple nefes almayan hayvanların suda koku almaları mümkün değildir. Çünkü suda nefes mümkün değildir.¹⁰⁵

3.4.Tatma Gücü

Tat alma gücü ise bir tür dokunmadır. Bu sebeple tatma gücü, duyu objesini görme, duyma ve koku alma da olduğu gibi, canlıların dışında bulunan bir ortamla değil tam tersi canlının bir parçası olan bir ortam vasıtasıyla idrak etmektedir. Dokunmanın durumu böyledir. Yani o dokunan canlıdan başka bir cisim aracılığıyla idrak etmemektedir. Bu sebepten dolayı şayet eğer biz suda yaşasaydık, tatlı ve bunun gibi suya karıştırılmış veya suda bulunan tatların bilincine varırdık. Bu da suyun burada ortam vazifesi görmediğini ortaya koymaktadır. Zira duyu objesi, renkle hava misalinde olduğu gibi ortamla karışık bir vaziyette bulunmamaktadır. Başka bir anlatımla, görme

¹⁰³ Arıkan, *a. g. e.*, s. 142.

¹⁰⁴ İbn Rüşd, *a. g. e.*, s. 69.

¹⁰⁵ İbn Rüşd, *a. g. e.*, s. 71.

gücü hava vasıtasıyla görmekte olmasına rağmen havayla birleşik değildir ve kendisinden bir şey de ona akmamıştır.¹⁰⁶

Tat alabilmesi için o organın tamamen ıslak olması gerekir. Fakat o bir tadı tattığı vakit şayet dilde başka bir nem var ise, dil tat alma işiyle ilk nemi algılamaktadır. Bunun misali ise şudur; bir şahıs bir tadı tattıktan sonra, ikinci bir lezzeti tattığında bu ikinci lezzeti olduğu gibi algılayamamaktadır.¹⁰⁷

Gördüğümüz şeyin renk olması gibi tattığımız şey de tattır. Yani tatmaya göre tat, görmeye göre renk gibidirler. Bu sebeple tatlar, tatma gücünün özel duyu objesi olmaktadır. Fakat şu kadar var ki tatma gücü ister bilkuvve olsun isterse bilfiil, tatları ıslaklık olmadan algılayamamaktadır. Bilkuvve ıslak bir şekilde bulunan bir tat, bilfiil ıslak hale geçmediği vakit, idrak olunamamaktadır. Örneğin tuz aslında bilfiil kuru olup, ağızımızda bulunan ıslaklığın eritmesiyle bilfiil ıslak hale gelmediği müddetçe tadılamamaktadır.¹⁰⁸

Yaşlılığa karşı kuruluşun ona göre baskın olmamasının nedeni, aşırı kuru olduğu zaman dilin tatları alamamasındadır. Tat alma organımızın tamamen ıslak olmaması gerekir. Zira o bir tadı tattığında şayet dilde başka bir ıslaklık varsa, dil tat alma fiiliyle ilk ıslaklığı algılamaktadır. Buna misal olarak şunu söyleyebiliriz. Bir şahıs bir tadı tattıktan sonra, ikinci bir tadı tattığında ikinci tadı aynen olduğu gibi alamamaktadır.¹⁰⁹ Bu durum aynı şekilde içilen şeyler için de geçerlidir. Çünkü içilen ve içilemeyen şeyin idraki de bir tür tat alma şeklindedir. Bu sebeple içilen ve içilemeyen şeyler içinde bu aynı şekilde geçerlidir.¹¹⁰

3.5.Dokunma Gücü

Duyuların içinde canlı varlıkların yaşamlarını sürdürmeleri için olmazsa olmaz duyulardan bir tanesi de dokunma gücüdür. Canlıların kendileri için fayda ve zararlı şeyleri ayırt etmeleri için bahşedilmiştir. Bu duyu dışında hiç bir duyu, nesnelerin

¹⁰⁶ İbn Rüşd, *a. g. e.*, s. 72.

¹⁰⁷ İbn Rüşd, *a. g. e.*, s. 73.

¹⁰⁸ İbn Rüşd, *a. g. e.*, s. 72.

¹⁰⁹ İbn Rüşd, *a. g. e.*, s. 73.

¹¹⁰ İbn Rüşd, *a. g. e.*, s. 72.

özelliklerine bilfiil olarak sahip değildir. Fakat dokunma¹¹¹ (lems) organı aldığı niteliklerden oluştuğundan dolayı bu özellikleri kabul etmektedir. Yani et parçası olan bu organ yeryüzündeki temel öğelerin ilk biçimlerini, sıcak ya da soğuk, yaşlı veya kuruluşu direkt olarak algılayabilmektedir. Bu organın haricindeki diğer güçler ise, idrak ettikleri cisimlere ait özellikleri direkt olarak algılayamamaktadırlar.¹¹²

Dokunulan nesneyle dokunmanın aynı ve bir şey olup olmadığı hususunda bazı akla yatmayan şeyler mevcuttur. Onlar tek bir şey midir? Ya da daha fazla mıdır? Eğer dokunma kuvveti birden çoksa, mecburi olarak dokunulan nesnelerin de tür olarak daha fazla olması gerekmektedir. Aynı şekilde dokunma kuvveti eğer tek bir tane ise dokunulan nesnelerin de tür olarak bir tane olması gerektiği söylenebilir. Bunu zıddı de söylenebilir. Yani dokunma nesnesi tek bir tane ise dokunma kuvveti de bir tane olması gerekir, eğer birden çoksa dokunma kuvveti birden çok olması gerekmektedir. Sadece şu var ki, dokunulan nesnelerin cinsleri itibarıyla tek bir tane mi, ya da daha çok mu oldukları konusunda bazı kuşklar mevcuttur.¹¹³

Bu sebepten dolayı dokunma kuvvetinin ette mi ya da eti olmayan bazı hayvanlarda ete eşit gelen bir şeylerde mi mevcut olduğu ya da etin dokunma gücünün ortamı olup bunun arkasındaki duyu kuvvetinin daha fazla olduğu hususunda bazı kuşklar mevcuttur. Çünkü bazı düşünürler her bir duyu kuvveti için sadece bir tersinin olduğunu düşünmüşlerdir. Örnek vermek gerekirse: görme kuvveti sadece siyah, beyaz ve bu ikisi arasındakileri idrak etmektedir. Duyma kuvveti tiz ve pesi, aynı şekilde tat alama kuvveti ise sadece tatlı ve acı olan şeyleri idrak etmektedir.¹¹⁴

Bu sonuçlardan sonra, dokunulan nesnelere gelindiğinde ona zıt olan birçok farklı sınıfa bölündüğü görülmektedir. Mesela sıcak-soğuk, ıslak-kuru, sert-yumuşak ve buna benzer diğer hususlar gibi. Bu sebeple de bu duyu kuvvetinin birden çok olduğu düşünülmektedir.¹¹⁵ Ancak öyle bir kuşkunun halledileceği bazı haller mevcuttur. İlk olarak, diğer duyu kuvvetleri de sayı olması bakımından bir olmalarına rağmen birden

¹¹¹ İbn Sina'nın açıklamasına göre dokunma gücü beş değil sekiz duyu olduğunu anlaşılmaktadır. (eş-Şifa et-Tabiiat, en-Nefs, s. 61-63)

¹¹² Arıkan, a. g. e, s. 148.

¹¹³ İbn Rüşd, a. g. e, s. 73.

¹¹⁴ İbn Rüşd, a. g. e, s. 74.

¹¹⁵ İbn Rüşd, a. g. e, s. 74.

çok zıt sınıfları idrak etmektedirler. Mesela seste tizlik ve peslikle beraber yüksek ve alçaklık ve buna benzer ayrılıklar mevcuttur.¹¹⁶

İbn Rüşd, bu beş duyu kuvvetini teker teker açıkladıktan sonra altıncı bir duyunun olup olmadığını araştırmaya başlar ve beş duyudan başka bir duyunun olmadığı kanaatine varır.¹¹⁷

Hayvanlara gelince dokunma gücü olmadan onların hayatta kalmalarının imkânsız olduğunu söylenmektedir. İbn Rüşd'e göre hayvan diğer güçleri olmadan yaşayabilir, fakat dokunma gücü olmadan hayatını asla devam ettirememektedir. Bu gücün hayvana verilmesinin sebebi üstünlük için değil hayatını sürdürebilmesi ve devam ettirebilmesi içindir.¹¹⁸

¹¹⁶ İbn Rüşd, *a. g. e.*, s. 74.

¹¹⁷ Arıkan, *a. g. e.*, s. 149.

¹¹⁸ İbn Rüşd, *a. g. e.*, s. 122-123.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN RÜŞD'DE AKILCILIĞIN BOYUTLARI

1. AKLIN İSPATI

Nefsin bazı kuvvetleri vardır ki, hem beşer de hem de diğer canlı varlıklarda mevcudiyetini ortak bir şekilde bulundurmaktadır. Bu güçlerin bazıları canlı varlıkların yaşamlarını sürdürebilmeleri için onlara verilmiştir.¹¹⁹ İnsan, biyo-fizyolojik açıdan diğer canlı varlıklardan hem zayıf hem de yetersiz kalmaktadır. Ama bu eksiklikleri tamamlayabilmesi için bazı üstünlükleri de mevcuttur. İnsanoğlunun üstün varlık olmasının sebeplerinden biri de akıldır.¹²⁰ Akıl, doğası gereği insanı dışarıdan gelebilecek olan her türlü tehlikeden muhafaza etmektedir¹²¹. Bu sayede insan nazari ilimleri idrak edebilmektedir.¹²² Akletme gücü beşerde ya ona duyulan zorunluluk ya da diğer canlı varlıklara göre üstün olma bakımından mevcuttur. İbn Rüşd, nefsin mevcudiyeti meselesinde, nefsin, duyular, ortak duyu ve hayal gücünden ayrı bir başka gücün yani aklın var olduğundan bahsetmektedir.¹²³ Bu sebeple insan nefsinin farklı güç ve işlevlerinin hangi organlarla bağlantılı olduğu kolay bir şekilde anlaşılırken, nefsin bizzat kendisinin bedeninin neresinde olduğu ya da hangi organa bağlı olduğunun kesin olarak bilinemediğini ifade etmektedir. Bununla beraber her insan nefisle bedeninin bir arada var olduğunu bilmektedir ki, bu farkındalık, aklın mevcudiyetini ortaya koyan en önemli delillerdendir.¹²⁴

Düşünme gücü, hissedilen varlığın düşünülür olan varlıkla birleşmesini sağlayan araçtır. Akıl insanı diğer varlıklardan ayrıcalıklı bir konuma yerleştiren ve insanın olgunlaşması, kemale ermesi için elzem olan bir güçtür. İbn Rüşd'e göre, akıl ilahi yadımın bir sonucu olarak insana bahşedilmiştir. Canlı türünün her birine, kendine özgü

¹¹⁹ Örnek: kuşun kanadı, aslanın dişleri ve pençeleri, çıyanın zehri bunlar insanoğlunda bulunmamaktadır.

¹²⁰ Sarioğlu, *a. g. e.*, s. 91.

¹²¹ İbn Rüşd, *a. g. e.*, s. 98.

¹²² İbn Rüşd, *a. g. e.*, s. 84.

¹²³ Sarioğlu, *a. g. e.*, s. 91.

¹²⁴ Sarioğlu, *a. g. e.*, s. 91.

varlığını sürdürecektir bazı özellikler verilmiştir. Bu sebeple birçok canlının durumu dikkatlice tefekkür edildiğinde şu apaçık meydana çıkmaktadır ki, eğer canlıya hayatını sürdürmesini temin edecek bazı vasıflar verilmemiş olsaydı, onun varlığını devam ettirmesi imkânsız olurdu. Bu özellik insanda daha fazla görülmektedir. Zira eğer insanın akletme yetisi olmasaydı, canlılığını herhangi bir yer ve zamanda devam ettirmesi mümkün olamazdı.¹²⁵

Nefsin güç ve işlevleri arasında geçerli olan sıradüzenin en yüksek mertebesinde yer alan akıl, aynı zamanda insanla hayvanı birbirinden ayıran bir kuvvettir. Bu noktada İbn Rüşd, akıl ile onun hemen alt kısmında bulunan hayal gücü arasındaki irtibatın önemli olduğuna vurgu yapmaktadır. İbn Rüşd'e göre her iki canlı varlıkta da ortak bir şekilde bulunan beslenme kuvvetinin hayvanda duyuları idrak ve kabul etme istidadı ile beraber; hayal gücünün insanda maddeden soyut akledilir suretleri idrak ve kabul etme yeteneği ile beraber bulunması da insan ile hayvanı birbirinden ayırmaktadır.¹²⁶

İbn Rüşd'e göre akıl, insanın bilgi edinme sürecinin en üst tabakasını oluşturmaktadır ve böylece insan en büyük amacı olan mutluluğa ulaşmaktadır.¹²⁷ İbn Rüşd, aklın fiillerinden hareketle onu ispatlamaya çalışmaktadır. Düşünme gücünün varlığına şöyle bir delil getirmektedir. İdrak edilen kavramları tikel ve tümel şeklinde ikiye ayırmaktadır. Duyu ve tahayyül güçleri maddede/maddeyle olanı idrak edebilmektedir. Tümel kavramlar ise maddeden soyut genel manalardır ve bunları idrak eden bir güç mutlaka gerekmektedir. İnsanın tümel olanı idraki, duyuların dışında bir gücün yani aklın mevcudiyetinin en büyük ispatı olduğunu söylemektedir.¹²⁸

İbn Rüşd, nefis meselesi çerçevesinde esasen duyular, ortak duyu ve tahayyül gücünden farklı bir gücün yani aklın ispatıyla ilgilenmektedir. Bununla birlikte insan nefsinin farklı güç ve işlevlerinin bedendeki hangi organla irtibatlı (ilişki içinde) olduğu

¹²⁵ İbn Rüşd, *Metafizik şerhi*, çev. Muhittin Mcit, Litera Yayınları, İstanbul, 2004, s. 147.

¹²⁶ Sarioğlu, *a. g. e.*, s. 92.

¹²⁷ Çetinkaya, *a. g. e.*, s. 697.

¹²⁸ Turan, *a. g. e.*, s. 33.

meselesi kolaylıkla anlaşılırken, aklın bedende hangi organa bağlı olduğu ya da bedendeki yerinin neresi olduğu konusunun belirsiz olduğunu söylemektedir.¹²⁹

Gazali de, akıl konusuna değinirken onu görme organıyla karşılaştırarak açıklamaktadır. Şöyle ki, eğer akıl cisme ait bir organla dışarıdan gelen şeyleri algılasaydı, kendini algılayamazdı. Nitekim diğer duyularımız da kendi organlarını algılayamamaktadırlar. Oysaki akıl, kendini, kalbi, beyni ve onun aracı olduğu söylenen şeyleri kavramaktadır. Bu da açıkça şunu göstermektedir ki, aklın organı ve konumlandığı bir yer bulunmamaktadır. Eğer bu şekilde olmasaydı, bunları kavraması mümkün değildi.¹³⁰

İbn Rüşd'ün aklın mevcudiyetiyle ilgili en önemli delillerinden bir tanesi de şudur: İnsan, nefsin vücudun hangi organla bağlantılı olduğunu bilemese de cisminde var olduğunun şuurundadır. İbn Rüşd'e göre mantıklı olan bu açıklamalar, İbn Sina'nın "uçan adam" benzetmesini hatırlatmaktadır. İbn Rüşd'e göre İbn Sina'nın uçan adam benzetmesiyle insani nefsin hiçbir şey bilmediği durumda dahi kendini bilebileceğini açıklamış olur. İbn Sina'nın görüşüne göre bir insan bir defa akıllı ve sıhhatli olarak bir boşlukta halk edilmiş olsa, ona havanın dokunması olmasa, organları da birbirine değmeyecek olsa, o durumdayken duyuları ile hiçbir şeyin farkına varmasa bile yine de aynı şekilde var olduğunun bilincindedir.¹³¹ İnsanın fiilleri de aklın mevcudiyetinin ispatlarından biridir ki, biz bu sayede iyi ile kötüyü, faydalı ile zararlıyı birbirinden ayırt edebiliyoruz.

2. AKLIN TARİFİ VE ÖZELLİKLERİ

Sözlükte yasaklamak, bir şeyden alıkoymak, bağlamak gibi manalara gelen akıl kelimesi,¹³² felsefe ve mantıkta ise varlığı ve hakikati idrak eden,¹³³ varlıkların

¹²⁹ Türker, Mubahat, *Üç Tehafüt Bakımından Din Felsefe Münasebeti*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 102, Ankara, 1956, s. 94-98. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 517. İbn Rüşd, *a. g. e.*, s. 100.

¹³⁰ Gazâli, *Tehafütü'l-Felasife*, Klasik Yay, İstanbul, 2004, s. 378-381.

¹³¹ Turan, *a. g. e.*, s. 35. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 519.

¹³² Temel, Ahmet Vefa, "Arap Dili ve Kuran-ı kerim Bağlamında Akıl Kavramının Analizi", Abant İzzet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Güz 2017, c. V, sayı 10, s. 127.

¹³³ Bolay, Süleyman Hayrı, "Akıl Maddesi" *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 1989, c. 2, s. 238.

mahiyetini bilen¹³⁴ kötü ve zararlı şeylerden koruyan¹³⁵ aynı şekilde ruhun da veziri şeklinde manalara gelmektedir.¹³⁶ İbn Rüşd ise akıllı, eylemlerinden hareketle açıklamaktadır. İbn Rüşd'e göre akıl; maddeden sureti çekip çıkarmak, onların düzenini idrak etmek ve nefsin güçlerinden kendisiyle idrakin gerçekleştiği kısım olarak tanımlamaktadır.¹³⁷ Nefs risalesinde ise akıl: nefsin diğer güçlerinden muhtelif olarak yalnız insana ait olan, maddeden soyutlanmış suretleri kavrayan ve bu suretleri birleştirerek bir hüküm vermek suretiyle yeni kavramlar icat eden, insanın en kamil vasıflarını oluşturan nefساني bir güç şeklinde açıklanmaktadır. İbn Rüşd'e göre insan, sadece duyularıyla algılayan bir varlık değil, kendisiyle mevcut olan akıllı sayesinde insandır ve bu sebeple de varlıkların en üstünüdür.¹³⁸

İnsanın güçleri, beslenme, hareket etme ve duysal güçleriyle sınırlandırılmamalıdır, insanın ayrıca akıl gücü de bulunmaktadır.¹³⁹ İnsan sadece gıda ile beslene, hareket eden ve çevresinin bilincinde olmasına olanak sağlayan yetilere, duyumlara da sahip olan canlıdan ibaret değildir, aynı zamanda düşünen ve akıl yürütebilen bir canlıdır. Akletme kabiliyetimiz; fikirlerimizi tutarlı, mantıksal bir çerçeve içinde düzenlememizi sağlayan insanın güçleri arasında en ayırt edici ve en ehemmiyetli olanıdır. Bu özelliklerde bizi duyulara ve algıya sahip diğer canlılardan ayıran güçtür.¹⁴⁰

Aristoteles akıllı dört kategoriye ayırmaktadır. İlki, sürekli fiil halinde bulunan (faal) akıl, ikincisi, nefiste kuvve durumunda bulunan akıl, üçüncüsü, nefiste kuvve halinden fiil alanına çıkan müstefâd akıl, dördüncüsü, zâhiri ismini verdiğimiz akıldır. İnsan duyularıyla içli-dışlı olduğundan dolayı ve duyu onu tümüyle kuşattığından ötürü Aristoteles akıllı duyu ile karşılaştırmaktadır.¹⁴¹ İbn Rüşd “akılın maddeyle karışmaması akıl gücünün bedene karşı bağımsızlığını ve oluş ile bozuluşa uğramadığını göstermektedir” der. Akıl maddeyle bağlantılı olmaksızın bir kuvvet olduğundan dolayı,

¹³⁴ Aydın, Yaşar, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Vakfı Yay, No:60, 1974, s. 149.

¹³⁵ Şevki Yavuz, Yusuf, “Akıl Maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 1989, c. 2, s. 242

¹³⁶ Bulaç, Ali, *İslam dünyasında, Din-Felsefe Vahiy-Akıl İlişkisi*, İz, Yayınları, İstanbul, 2003, s. 275.

¹³⁷ Yılmaz, Sadi, “*İbn Rüşd Psikolojisi*”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15/2007, s. 206.

¹³⁸ Turan, a. g. e, s. 36.

¹³⁹ Gazâli, *Mişkatü'l-Envar*, çev. Mahmet Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2016, s. 41.

¹⁴⁰ John Cottingham, *Akılçılık*, çev. Bülent, Gözkan, Dergâh Yay, İstanbul, s. 12.

¹⁴¹ Kindî *Felsefe Risaleleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2018, s. 264.

değişmeye ve edilgenliğe uğramamaktadır. Örneğin parlak bir şeye baktığımız zaman gözümüzü çevirip daha zayıf olan bir şeye baktığımızda, gözümüzün net bir şekilde görmediğine tanık oluruz. Yani gözümüzle ördüğümüz, idrak ettiğimiz maddi suretin bu suret yok oluncaya dek başka bir sureti kabul etmesi olanaksızdır. Akıl gücü bunun tersidir. Biz insanın belli bir zaman sonra vücudunun gücünü kaybetmesiyle, düşünme gücünün arttığını görmekteyiz. Kırk yaşından sonra vücut olgunluğunu tamamlarken, zayıflamaya ve yaşlanmaya doğru ilerlemektedir. İnsanın diğer duyu güçleri zayıflamaya doğru ilerlerken, aklı ise daha da güçlenmeye doğru gitmektedir.¹⁴²

Diğer idrak güçleri, tek başına kendilerini idrak etme kuvvetine sahip değildirler. Görevlerini yapmaları esnasında bir uzva ihtiyaç duymaktadırlar. Akıl ise cisme ve maddeye bağlı bir şey olmadığından, maddeden ayrı olduğu için kendini idrak edebilmektedir. Akıl, tümel idrak sırasında algıladığı düşünümlerle birleşip aynileşmektedir.¹⁴³

Aklı evvel,¹⁴⁴ tanrıdan ilk defa sâdır olan varlıktır. Sonra aklı evvelden dokuzuncu felek ve ondan sonra aklı sâni sudur etmiştir. Sekizinci felek ise ikinci akıldan sâdır olmuştur. Feleklerle akılların birbirlerinden suduru böylece devam etmektedir. Onuncu akla aklı faal adı verilmektedir.¹⁴⁵ Bütün dış mevcudatların suretlerini bilfiil kendinde evvelden bulunduran akıldır. Aynı zamanda eşyaya dış dünyada biçimlerini veren akıldır. Faal akıl sayesinde diğer akıllar mâkulât haline gelmektedirler. Faal aklın diğer akıllara olan bağıllığı, güneşin göze olan bağı gibidir.¹⁴⁶ Nasıl ki, güneş¹⁴⁷ olmadan göz göremiyorsa, faal akıl olmadan da diğer akıllar faaliyette bulunamamaktadırlar.¹⁴⁸

İbn Rüşd'e göre, "Aristoteles'in faal ve fail akıl, dediği, ebedidir, aynı şekilde de ilahidir, insana bitişik değildir, madde ile uyuşmaz", diye tasvir ettiği akıldan kastı aklı evveldir. Aklı münfail de insandaki akıl veya insanın ruhudur. Aslında fail akıl ile aklı

¹⁴² Turan, *a. g. e.*, s. 37.

¹⁴³ Turan, *a. g. e.*, s. 37.

¹⁴⁴ Peter, Adamson, Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, Küre Yayınları, İstanbul, 2015, s. 215.

¹⁴⁵ *Felsefe-Din İlişkileri*, 2016, s. 36.

¹⁴⁶ Bayrakdar, Mehmet, *İslam Düşüncesi Yazıları*, Elis Yayınları, Ankara, 2004, s. 61.

¹⁴⁷ Fârâbî, *el-Medinet'l-Fazıla*, çev. Yaşar Aydın, Litera Yayınları, İstanbul, 2018, s. 162.

¹⁴⁸ Bayrakdar, *a. g. e.*, s. 61. , (Mahir, Alper Ömer, *İslam felsefesinde akıl-vahiy felsefe din ilişkisi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 98.)

münfail birdirler. Münfail akıl akı evvelden tesir kabul eden insani veya hayvani güçtür. Külli ve umumi akıl ebedi olup fenayı kabul etmediği halde, münfail akıl fânidir. Fail akıl tektir, bölünemez. Münfail Akıl ise böyle değildir. Fail aklın, diğer dünyevi akıl ile insani ve hayvani akıllarla benzerlikleri vardır.¹⁴⁹

İbn Rüşd aynı şekilde vahdet-i akıldan da bahsetmektedir. İbn Rüşd'e göre bütün akıllılar, akıl evvelden sudur etmeleri itibariyle bir ve tekdirler. Bütün insanların bir tek akı vardır. Buna insaniyet akı denmektedir. Ondan dolayı bir insan diğerinden daha fazla ya da az akıllı değildir. Bu akıl sonsuz ve ebedidir. Bütün beşeriyetin ve medeniyetin inkişafı, tekâmülü ve ilerlemesi bu akıl sayesinde mümkün olabilmektedir. Mutlak aklın insanla bir alakası mevcut değildir, insaniyet bu aklın fiillerinden biridir. İbn Rüşd ruhun mutluluğu ve ittisali anlayışını bu görüşü sayesinde açıklamaktadır.¹⁵⁰

İbn Rüşd'e göre mahiyet ve fonksiyonları açısından farklılık arz eden akıllar, nefsin muhtelif görünümlerinden ayrı bir şey değildir. Ayrıca Aristoteles ve diğer Meşşâî filozofların öne sürdükleri gibi faal akıl, insanı hariçten yönlendiren ya da feyiz gönderen ayrı bir varlık değil, o insan nefsinin en üst düzeye ulaşmış ve soyut bir varlık kazanmış halidir.¹⁵¹

İbn Rüşd de bu konuda heyulâni akıl, fiil halindeki akıl, müktesep akıl ve faal akıl olmak üzere dört ayrı aklın mevcudiyetinden bahsetmektedir. Ne var ki bu akılların hepsi de insan nefsinin çeşitli belirtilerindendir. Bunlardan ilk ikisi nefsin bedenle birleşmesi sonucunda meydana gelmektedir, üçüncüsü ise bedenle irtibatlı olmakla beraber bağımsız bir cevherdir. Bazı filozoflar bu akı bedene bağlı ve nefsin bir gücü veya cüzü olduğu ve aynı zamanda da ölümlü olduğunu söylüyorlardı. İbn Rüşd'e gelince idrak safhasında bu akıl objenin zihindeki bir formu şeklinde algılanamaz, onun tamamen manevi bir cevher olduğunu söylemektedir. Bir başka ifadeyle heyulani akıl fizyolojinin bir işlevi değildir. Eğer öyle olsaydı akıl kendi mevcudiyetini idrak edemediği gibi aynı anda birden fazla şeyi de idrak etmesi mümkün olmayacaktı. Tüm

¹⁴⁹ *Felsefe-Din İlişkileri*, 2018, s. 36.

¹⁵⁰ *Felsefe-Din İlişkileri*, 2018, s. 37.

¹⁵¹ Bolay, a. g. e, s. 241.

bu açıklamalar göstermektedir ki, bu akıl yalnızca bir kabiliyet ya da bir kuvvet değildir. Eğer o şekilde olsaydı bedenle beraber o aklıda fâni saymamız gerekecekti.¹⁵²

İbn Rüşd'e göre heyulani akılla faal akıl aynı şeylerdir. O da insan nefsinin ta kendisidir. İbn Rüşd bunu şöyle açıklamaktadır. Bedenle irtibat kuran insan nefsinin başlıca iki işlevi bulunmaktadır. İlki: varlığa ait formları maddeden soyutlamak, ikincisi ise soyutlanan ve kavram haline gelen bilgileri kabul etmek. Böylece nefsin soyutlama işlevine faal akıl, bunları kabul etme işlevine ise heyulani akıl adı verilmektedir.¹⁵³

İbn Rüşd'e göre akıl:¹⁵⁴ pratik ve teorik olmak üzere iki çeşittir¹⁵⁵. Pratik akıl her canlıda mevcut olan ve pratik eylemleri gerçekleştiren akıldır. Bu kuvvet, insan için mevcudiyeti zaruri ve yaratıcı gücünü ortaya koyma yönüyle önemli bir akıldır. Pratik yargılara, duyu ve muhayyileye dayalı olduğu için pratik akıl, bozulmaya daha yakındır. Demek ki, pratik aklın hükümleri; duyu idrakleri ve hayallere bağlı olduğu için değişimleri mümkündür.¹⁵⁶

Teorik akılla alakalı olarak iki esas konu ortaya konulmalıdır. İlki onun ölümsüzlüğü ikincisi ise faal akılla ittisalı. Aklın çalışma prensibi şuna benzer. Akıl vardır, bir idrak eden şahıs vardır ve akletmenin nesnesi olan ve akılla idrak edilen akledilirler vardır. Eğer akledilirler var olmazsa aklın idrak edecek bir şeyi olması mümkün değildir. Çünkü akıl var olanla iletişim kurabilir ve bizim malumatımız varlıkların tesirinin bir neticesidir. Bu akledilirler ya Platonun ortaya koyduğu gibi, nefste mevcut olmamakta ya da nefsin haricindeki realitede bulunması gerekmektedir. İbn Rüşd, Aristotelesi takip ederek idealizmi reddetmektedir. Sonuç olarak tümeller gerçekte mevcuttur. Onların mevcudiyeti madde ve suretten meydana gelen cüz'ilerle alakalıdır. Tecrid uygulaması vasıtasıyla akıl, bu suretleri maddesinden ayırır, bunun sonucunda makûlât biraz maddi biraz da madde dışıdır. Kendileri cüz'ilere dayalı olan hayallere dayanmaları bakımından maddidirler. Maddi aklın, cismani olduğu söylenmemelidir. Akıl, sadece bir kuvve halidir ve makûlâtı idrak yeteneği olan potansiyel bir kuvvettir. Aklı, kuvve halinden fiil haline getiren şey ise faal aklın

¹⁵² Bolay, *a. g. e.*, s. 241.

¹⁵³ Bolay, *a. g. e.*, s. 242.

¹⁵⁴ Faruk, Altıparmak Ömer, “Doğu-Batı İlişkisinin entelektüel Boyutu”, c. II, Sivas, 2009, s. 201.

¹⁵⁵ Topçu, Nurettin, *Felsefe*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019, s. 55.

¹⁵⁶ Altıparmak, *a. g. e.*, c, s. 201.

kendisidir. Bu akıl, mümkün akıldan daha üstün bir seviyede yer almaktadır ve bizler tarafından idrak edilsin ya da edilmesin her zaman faaliyet içinde mevcudiyetini sürdürmektedir.¹⁵⁷

İnsan hayatı boyunca gelişme sağladıkça faal akla ulaşması mümkündür. Aklın makûlâtta başka bir şey olmadığı ortaya konulduğuna göre, aklın akledilirlerle yükselme eylemine ittisal adı verilmektedir. İbn Rüşd'e göre faal akıl; ilahi bir varlık olmadığı ve bazı yeni Platoncuların söylediğinin tersine ruhlarımızı tenvir etmediği için ittisal diye adlandırılmaktadır. Ona göre ittisal, aklın epistemolojik zeminde işleyişidir ve mümkün akılla tümel formların kavranışı üzerine oturtulmuştur. Bu tümel formların hissedilir fertlerin haricinde eylemsel olarak mevcudiyetleri yoktur. İbn Rüşd'e göre ittisal; heyulani aklın, fiil halindeki, meleke halindeki ve müstefad akıl devrelerinin önüne geçerek faal akıl mertebesine yani son kemaline kavuşmasıdır. Hakikaten Aristocu filozoflar, bu aklın ayırık ve sonsuz suretleri kavrayabileceği hakkında aynı fikirdedirler. Özet olarak heyulani aklın ulaşmak istediği şey, faal akıl akletmesidir. Heyulani aklın faal akılla olan münasebetinde önemli olan yer, faal aklın fonksiyonunu sadece fail sebep olarak mı ya da aynı zamanda suret ve gaye sebep olarak mı icra ettiği problemidir. İbn Rüşd'e göre faal akıl, heyulani aklın kuvve halinden fiil alanına varmak suretiyle kemale ermesini sadece fail sebep olarak değil aynı zamanda suret ve gaye sebep olarak sağlamaktadır. Bu sayede her yeni suret daha kamil başka sureti kabul edecek olan bir olanağı zikretmektedir; Ancak bu ebediyete kadar böyle gidemez ve maddi olmayan bir suretin son yetkinlik olarak kabul edilmesiyle son bulacaktır ki, böylece heyulani aklın son yetkiliğinin faal akıl olduğu açıkça belli olmuş olur.¹⁵⁸

İbn Rüşd, insan aklını heyulani, meleke ve faal akıl şeklinde üç aşamadan bahsederken, faal akla iki görev yüklemektedir. Birincisi onun ayırık akıllara benzemesine imkan tanıyacak olan kendi özünü akletmesi, bir diğeri ise heyulani akılda kuvve halinde bulunan kavramları eylem alanına çıkarmasıdır. İşte heyulani akılla faal aklın birleşimi böyle gerçekleşmektedir. Bununla da faal aklın insanın yetkinliği olduğu ortaya çıkmaktadır. Böylece insan meleke halindeki akıl meydana getiren tüm kavramları tümel şekilde idrak ettiğinde geride kuvve halinde hiç bir şey

¹⁵⁷ Altıparmak, *a. g. e.*, s. 201.

¹⁵⁸ Altıparmak, *a. g. e.*, s. 202.

kalmamaktadır. Böylece akıl ile fiil halindeki kavramlar özdeşleşmiş olacaktır. İbn Rüşd'e göre faal akıl işte budur. Heyulani aklın güç halinden fiil alanına çıkması, onun faal akıl haline gelmesi demektir ki bu aşamaya müstefad akıl adını vermektedir. Buna göre heyulani aklın faal akılla birleşmesi demek, soyut külli kavramların idraki demektir.¹⁵⁹

İbn Rüşd, insan aklının üç farklı görünümünden hareketle üç grup insan olduğunu söylemektedir. Birincisi, açıklayıcı ve kanıtlayıcı bir zihin türüne sahiptir. O, zorunluluk ilkesiyle yol alan, zorunluluktan zorunluluğa ileten ispatlayıcı bir akıl çeşididir (burhani yöntem). İkincisi diyalektik akıl tipidir. Olası argümanlarla tatmin olmaktadır (cedeli yöntem). Üçüncüsü ise nasihat ve hitabete daha yatkın olan akıl tipidir (hatabi yöntem). Kanıtlayıcı (burhani) akıl, belirli öncüllerden zorunlu sonuca varmaya çabalar; diyalektik ve retorik akıl çeşidi ise iddialar için tasdike zorlayıcı bir şey yoktur ve bu yaratılıştaki kişilerin bir tür ispat peşini idame ettirmeleri gerekmemektedir. İbn Rüşd bu sınıflandırmayla bir taraftan çifte hakikat öğretisinin olmadığını açıklamaya çalışırken, diğer taraftan da filozofun akıl yürütme tarzının en yüksek seviyeyi teşkil ettiğini ortaya koymaktadır. Dinin ve felsefenin hakikatleri başka şeyler olmayıp; tersine onlar aynı hakikatin iki ayrı görünüşünden ibarettir. Çünkü hikmet, şeriatın arkadaşı ve öz kardeşidir.¹⁶⁰

İbn Rüşd, akıl ve makuller konusunda görüşünü açıklarken, Tanrı'nın da aklettiği konusunda da görüş ortaya koymuştur. Acaba Tanrı'nın aklettiği şey nedir? Çünkü akleden bir varlık aklettiği şeyle birlikte kemale erimektedir. Tanrı için, insana benzer şekilde aklediyor dersek o zaman yanlış yapmış oluruz; çünkü Tanrı'nın akletmesi insanın akletmesi gibi olursa insanın aklettiği şeyle tamamlanması gibi düşünmemiz gerekmektedir ki bu tanrı için mümkün değildir. Akleden akıllı varlık, başkasını akledince aklettiği şeye dönüşeceği için tanrı'nın kendi zatı dışında bir şeyi akletmesi mümkün değildir. Çünkü akletme fiilinde kuvveden fiile geçme vardır. O zamanda bir hareket ettirici lazım olacaktır ki Tanrı bundan da uzaktır. Tanrı'nın akletmesi ayrıca insanın aklettiği gibi de değildir. Tanrı, makülleri tek seferde aklederken insan akledilirleri teker teker akletme gücüne sahiptir. İbn Rüşd'ün

¹⁵⁹ Altıparmak, *a. g. e.*, s. 202.

¹⁶⁰ Altıparmak, *a. g. e.*, s. 357-358.

Tanrı'nın akletmesinin nasıl olduğu konusuna baktığımızda Tanrı'nın sadece kendi zatını aklettiğini, Tanrıdan daha üstün bir güce sahip bir varlık olmadığını ve Tanrı'nın kuvveden fiile çıkaran ilk hareket ettirici olduğu fikrine sahip olduğunu görmekteyiz. Burada Tanrı ile onun yaratmış olduğu varlık arasındaki ince bir ayrım ele alınmıştır ki o da Tanrı'nın “ilk Akıl “ ve “İlk Muharrik” olmasıdır.¹⁶¹

Yukarıda da aklı açıklarken söylediğimiz gibi İbn Rüşd aklı, var olan objelerin nizamını düşünüp kavramaktan başka bir şey değildir şeklinde açıklar ve öncelikle teorik ve pratik olmak üzere iki gruba ayırır. İbn Rüşd'e göre “nazari akıl” zorunlu kavramları kavrayıp, kâmil hale gelen beşere, ilahi yardımın neticesinde verilen bir akıldır. İnsan bu aklı aracılığıyla teorik bilgileri öğrenmektedir. İbn Rüşd'e göre, bütün insanlarda mevcut olan “nazari akıl”, duyular, ortak duyu ve hayal gücünün malumatından istifade ederek kavramları idrak etmektedir. Ona göre “ ameli akıl” ise birtakım pratik eylemlerin ortaya çıkmasında etkindir. İbn Rüşd'e göre nefis-i natıka, nefsin sahip olduğu bir kuvvettir ve insan aklı, görevi düşünme, konuşma, temyiz, sanatkârlık vb, insani nefsin güçlerinden biri olarak kabul edilir. İbn Rüşd'e göre varlıklar içinde nefis-i natıkaya sahip olan tek canlı türü insandır ve bunu insana bahşedilmesinin sebebi de insanın nazari ve amel bakımından yetkin bir varlık olması içindir. Ama bu yeteneğin de her insanda aynı derecede ve yetkinlikte olması imkansızdır.¹⁶²

3. MEVKİLERİNE GÖRE AKIL

İbn Rüşd kendinden önceki filozofların aklı, konusuna göre bilici ve yapıcı şeklinde ikiye ayırdıklarını söylemektedir. Bunlardan her ikisine de akıl ismi verilse de böyle bir şey ancak onlara ortak bir isim vermekten öteye geçmediğini söylemektedir. Yapıcı güç; insan bedenini düzenli insani sanatlara doğru yönelten bir ilkedir ve insani sanatların sahip olduğu bu düzen de insana has etraflı bir düşünme ile elde edilmektedir. Bilici güce ise nazari adı verildiği, mekân ve yönlerden soyutlanmış düşünümlerin

¹⁶¹ Memiş, İbrahim, “*İbn Rüşd felsefesinde kavramsal olarak nefis ve akıl*”, Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Mecmuası, Mart,2007, s. 132.

¹⁶² Memiş, a. g. e, s. 132.

gerçekliklerini idrak etme özelliğine sahip olduğu hususunda İbn Rüşd kendinden önceki filozofları takip ederek akli konusuna göre ikiye ayırmaktadır.¹⁶³

3.1. Amelî Akıl

İbn Rüşd bu bölümlemenin onların idrak ettikleri şeylere bağlı olarak yapıldığına dikkat çekmektedir. Amelî aklın işlevi ve yetkinliği mümkün olan sını manalarla gerçekleşir. İbn Rüşd'e göre amelî akılla ilgili pek tartışma bulunmamaktadır. Bu akıl insan varlığı için zorunlu ve faydalı sanatların kaynağıdır. Bu akıl bütün insanlarda ortaktır. Fakat insanlarda derece bakımından farklılık gösterdiğini söylemektedir.¹⁶⁴

Amelî akıl, ilkin duyu ve tahayyül yetileriyle gerçekleştirilip tecrübeye dönüştürülen birtakım hayali anlamların evvela bilkuvve bulunup sonradan bilfiil hale gelmesidir. Hayali manaların amelî akıllarla olan irtibatı iki farklı şekilde olabilmektedir.

1. Hayali anlamlar, bu amelî aklın dayanağı olabilir. Fakat böylesi bir kabul, hayali anlamların makullerle aynı olduğu gibi kabul edilmesi imkânsız sonucunu meydana getirdiği için pek muhtemel değildir.

2. Hayali manalar amelî aklın muharriki olabilir. Bu durumda onlar ortak duyuda kalan duyu objelerinin eserlerinin hayal gücünde gerçekleştiğine yakın bir fonksiyon gerçekleştirirler. Bazı açılardan, hayali manalar akletme fiilinin muharriki gibi gözükmesine rağmen, külli ve evrensel olan makuller, hayallerden büsbütün farklı olduğundan ve her ikisi farklı cinsten olduğundan hayali tek başına akletme için yeterli olduğunu düşünmek imkânsızdır. Bunun için akletme fiilinin açıklanabilmesi için arıca bir ilkeye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu ikinci muharrik güç ise, onu diğer canlılardan ayrı kılan makulleri almaya hazır insanda var olan bir güç ya da bir cevher olmalı ve bir bakıma da makullerin dayanağı olması gerekmektedir.¹⁶⁵

İbn Rüşd'e göre, meşşâî filozoflar amelî aklın oluş-bozuluşa tabi olduğu konusunda aynı fikirdedirler. Amelî aklın işleyişinde hayali suretler vazgeçilmez ve

¹⁶³ Turan, *a. g. e.*, s. 39.

¹⁶⁴ Turan, *a. g. e.*, s. 40.

¹⁶⁵ Arıkan, *a. g. e.*, s. 269.

esaslı bir rol oynadığından, onun yetkinliği ve mükemmelliği bu suretlerle yapılan tefekkür ve istinbat ile ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bu akıl, insanda, hayal gücü olmadan meydana gelebilseydi eğer, tahayyülün insanda mevcut olması manasız olurdu. İbn Rüşd'ün burada kullanmış olduğu kanıt Aristoteles'in dört sebebinden gaye sebebine dayanmaktadır. Var oluş gayesi olmayan bir şeyin var olması abes olmaktadır.¹⁶⁶

İnsanın ameli akla sahip olması onun maddi varoluşu açısından gereklidir. İnsan bu akıl sayesinde sever ya da nefret eder, samimi olur arkadaş ortamı kurar.¹⁶⁷ İbn Rüşd filozofların ameli akılla ilgili görüşlerini şöyle açıklar. Ameli akıl daha çok bedene bağımlıdır. Bu aklın diğer bedensel güçlere söz sahibi olmasıyla ve eğitimiyle diğer güçlerin eğitilmesi gerekmektedir. Böylece bu gücün diğer güçlerden etkilenmemesi, onları etkilemesi gerekmektedir. Bunun sonucu nefse bedensel güçlerden gelen çirkin fiiller adı verilen, bir takım yatkınlıkların meydana çıkmaması, tersine ameli aklın diğer güçlere üstünlüğü sayesinde nefiste erdemler adı verilen bazı yetkinliklerin gerçekleşmesi gerekmektedir. İbn Rüşd ameli akıl ile hayali suretler arasında şöyle bir bağ kurmaktadır. Ona göre hayali suretler ya aklın dayanağı konumundadır ya da aklın hareketlendiricisi konumundadır. İbn Rüşd hayali suretlerin düşünülürle aynı olduğu sonucunu doğuracağı için birinciyi elemektedir. Ameli akla has düşünülür suretler, hayallerden farklıdır. Hayaller hareketlendirici olmalarına rağmen tek başına yeterli değildir. Hayallerin yanında hareketlendirici olması bakımından insana has bir yeteneğin de mevcut olması gerekmektedir. Bu yetenek düşünülürün kabulü için hazır oluştan başka bir şey değildir. Bu yeteneği barındıran insan nefsindeki tahayyül gücü ile hayvandaki tahayyül gücü ayrıdır. Bazı hayvanlarda birtakım hayali suretler bulunmaktadır. Örneğin arıda altıgen şekil yapma gibi özellikler bulunmaktadır. Bunları gören bazı insanlar ise bu hayvanların aklettiğini düşünmektedir. Oysaki bu özellikler onların yaratılışında mevcuttur. Çünkü buna benzer hareketler onların hayatta kalmaları için zorunludur. Onlar suretlerini sınırlı bir şekilde idrak etmektedirler. İnsan da ise çok farklıdır. İnsanlar ise idraki fikir ve çıkarımla elde etmektedirler.¹⁶⁸

Ameli aklın düşünürlerine, tecrübeyle ulaşılmaktadır. Tecrübede ilk önce duyu, ardından tahayyül gelmektedir. Böylece ameli aklın düşünürleri duyuya ve tahayyüle

¹⁶⁶ Arıkan, a. g. e, s. 270.

¹⁶⁷ Birgül, M. Fatih, *İbn Rüşd'de Nedensellik*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2012, s. 51.

¹⁶⁸ Turan, a. g. e, s. 40.

dayalı olduğu için bozuluşa uğramaktadır. İbn Rüşd'ün ameli düşünülürlerin oluş ve bozuluşa uğradığı konusunda meşşâî filozoflardan hiçbirisi ile ihtilaf halinde değildir. Ameli düşünürler hayallerle irtibatlıdır ve tahayyül nefsi olmadan ameli düşünürlerin bulunması abes olur. İbn Rüşd'ün burada tahayyül gücü yerine tahayyül nefsi ibaresini, güç ile aynı manaya geldiği için değil insana has hayal etme özelliğini ifade için kullanması ihtimal dâhilindedir.¹⁶⁹

3.2. Nazari (Teorik) akıl

İbn Rüşd nazari aklın, ameli akla oranla, biraz daha anlaşılmasının zor olduğunu belirterek, diğer meşşâî filozofların bu konuda aynı görüşe varamadıklarını ve konunun ilk çağ filozofu Platon'dan itibaren kendi dönemine kadar sürekli karşılıklı olarak tartışıldığını belirtmektedir. Ayrıca o, Aristoteles'ten miras kalan bilgilerin farklı görüşlere yön vermeyecek şekilde açık olmadığından dolayı, konuyu kendi araştırmalarına ve Aristoteles'ten sonra gerçekleşen bilimsel gelişmelere dayanarak ortaya koyacağını belirtmektedir. İbn Rüşd'ün bu ifadesi Aristoteles karşısındaki yönünü ve tutumunu belli etmesi açısından önem arz etmektedir.¹⁷⁰

İbn Rüşd'e göre nazari akıl konusunda açıklamalar oldukça fazladır. Bu konuda meşşâî filozofların aynı düşüncede olmadıklarını söylemiştik. Nazari akıl konusu antik filozof Platon'dan beri devam edip gelmiştir. İbn Rüşd nazari aklın tam manasıyla ilahi olduğunu ve bazı insanlarda bulunduğunu söyler. Bunlar ilk olarak bu türdeki inayet ile hedeflenen kişilerdir. İnsan bu akıl vasıtasıyla nazari ilimleri öğrenmektedir. Nazari ilimlerle insan bilme ve öğrenme isteğini giderir. Bazı insanların dikkatini çekebilen konulardan oluşan ilimler bu sınıfa girmektedir. İbn Rüşd geçmişte nazari akli açıklığa kavuşturmak için ortaya konulmuş çabaları da ele alarak, gücü yettiğinde konuyu anlaşılır kılmaya çalışmaktadır.¹⁷¹

İnsan bazı ameli fiilleri gerçekleştirmekle beraber nazari makûlâtı da idrak etmektedir. İbn Rüşd'e göre bilginin aslı olan idrak bir tür soyutlama işlemidir. İdrak dediğimiz şey herhangi bir nesnenin suretinin maddesinden ve maddeyle ilişkili özelliklerden soyutlanmasıdır. Soyutlama ise duyu ve tahayyülden sonra, nazari akılda

¹⁶⁹ Turan, *a. g. e.*, s. 41.

¹⁷⁰ Arıkan, *a. g. e.*, s. 271.

¹⁷¹ Turan, *a. g. e.*, s. 42.

en üst mertebeye erişir, bu seviyede ise akıl tümelleri kavrar. Nazari akıl insanın mevcudiyeti bakımından olmayıp onun yetkinliği açısından önemli ve gereklidir. İnsanın genel kavramlarla, nazari ilimlerin ilkesini elde etmesini sağlamaktadır. Nazari akıl, salt bilmek ve düşünmekle alakalı işlevi yerine getirir. İlk düşünürlülerden devam ederek kıyas ve çıkarımlarla kesin doğruya varmaya yönelir. Bu sebeple ameli aklın insanda varoluşu onun duyulur maddi varlığı açısından lazım ve zorunlu iken, nazari akıl insanın olgunluğa ulaşmış bir varlık olması bakımından önem arz etmektedir.¹⁷²

3.2.1. Nazari (Teorik) Aklın İşlevleri

İbn Rüşd nefsin en üst tabakasında konumlanmış olan aklın üç işlevini ortaya koyarken bunların;

a. Soyutlama yapmak. Duyular müşahhas, maddi olanı idrak ederken, akıl soyut olan hakkında insana bilgi vermektedir. Soyutlama vesilesiyle akıl dışarıdaki mevcut reel kavramları idrak etmektedir.

b. Soyutladığı kavramları idrak etmek.

c. Soyutladığı kavramlar arasında bileşimler yaparak yeni kavram ve yargılara erişmek olduğunu izah eder. İbn Rüşd soyutlama ile idraki tasavvur adı altında birleştirip istinbatı da tasdikle birleştirerek aklın işlevlerini bu şekilde ikiye indirmiş olmaktadır.¹⁷³

3.2.2. Nazari (Teorik) Aklın Aşamaları

İnsani aklın en üstün etkinliğini oluşturan teorik akıl, duyulardan başlayıp iç duyulardan geçen bütünleştirici bir algılama sürecinin en üst mertebesini oluşturmaktadır. İbn Rüşd burada nazari aklın aşamalarından bahsederken heyülani akıl, meleke halindeki akıl, müktesep akıl ve faal akıl olmak üzere aklın dört farklı aşamasından bahsetmektedir.

3.2.3. Heyûlânî Akıl

Filozofa göre, heyülani akılla faal akıl aynı şeylerdir, oda insan nefsinden ibarettir. İbn Rüşd bunu şöyle açıklamaktadır. Bendenle ilişki içinde olan insan nefsinin

¹⁷² Turan, *a. g. e.*, s. 41.

¹⁷³ Memiş, *a. g. e.*, s. 133.

başlıca iki işlevi vardır. İlki varlığa ait formları maddeden soyutlamak, diğeri ise soyutlanan ve kavram haline gelen bilgileri kabul etmek. İşte nefsin soyutlama işlevine faal akıl, bunları kabul etme işlevine ise heyülani akıl adı verilmektedir.¹⁷⁴

Hayulani akıl, insan’a has bir şekilde hayal gücüyle beraber bulunan bir “istidat” ile her an fiil alanına çıkmaya hazır bulunan *müsteid aklın* birleşiminden oluşmaktadır. Bu noktada cevaplandırılması gereken soru şudur: bir yönüyle istidat olan heyulani aklın dayanağı cisim midir, nefis midir, yoksa akıl mıdır? filozofun bilinen heyulani akıldan ayırmak üzere ilk heyulani akıl dediği istidadın dayanağı, hayal gücünde bulunan hayali suretlerdir. İbn Rüşd’e göre hayali suretler bir bakıma akledilirlerin ve onları kabul eden ilk heyulani aklın dayanağı, bir başka bakıma göre de bilinen “heyulani aklın” muharriki konumundadır.¹⁷⁵

İnsan aklının ilk mertebesini oluşturan heyülani akıldır¹⁷⁶. İnsanın kavramlara bir mana vermesi ve anlamlandırmasında, veri elde etmesinde ilk vazifeyi görmektedir. Heyülani akıl, objelerin suretlerini kabul ederken kendisi hiçbir değişime uğramamaktadır. “İbn Rüşd’e göre heyülani akıl nefsin fonksiyonudur ama cisme bitişik halde değildir”.¹⁷⁷ O bir cisim de değildir. Filozofa göre heyülani akıl, hayali suretlerde mevcut olan makûlleri kabul istidadıdır. O halde gerek heyülani akıl, gerekse faal akıl aslında aynı şey olup, o da insan nefsinden ibarettir.¹⁷⁸

Ayrıca İbn Rüşd bu konu ile ilgili olarak “bedenle ilişki kuran insan nefsinin başlıca iki ayrı fonksiyonundan bahsetmektedir. İlki varlığa ait formları maddeden soyutlamak, bir diğeri ise, soyutlanan ve kavram haline gelen bilgileri kabul etmek. İşte nefsin soyutlama işlevine faal akıl, bunları kabul etme işlevine ise heyülani akıl”¹⁷⁹ denilmektedir.

¹⁷⁴ Bolay, a. g. e, s. 242.

¹⁷⁵ Kavşut, Mahammet sait, “İslam Felsefesinde Aklın Mahiyeti ve Sınıflandırılmasına Genel Bir Bakış”, s. 165.

¹⁷⁶ Hyman, Arthur, Çev. Arıkan, Atilla, “İbn Rüşd’ün Akıl Teorisi ve Eski Şarihler”, s. 48.

¹⁷⁷ Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd*, İsam Yayınları, İstanbul 2019, s. 84.

¹⁷⁸ Memiş, a. g. e, s. 134.

¹⁷⁹ Memiş, a. g. e, s. 134.

3.2.4. Meleke Halindeki Akıl (el-Akıl bil-Meleke)

İbn Rüşd, meleke halindeki aklı, heyulani aklın kabul ve idrak ettiği kavramlardan meydana eden bir akıl olarak tanımlamaktadır.¹⁸⁰ İbn Sina ise meleke halindeki aklı teorik aklın soyut suretleri mümkün yetenek dahilinde kabul ediş biçimidir ve teorik akıl düşünürlerden, kendileriyle ikinci düşünürlerle ulaşılan birinci düşünürlerin maddesel güçte ortaya çıkmasıyla mümkün güç derecesine ulaşır. Bu güce oranla da bu derece, meleke halindeki akıl olarak isimlendirmektedir.¹⁸¹

Filozofa göre bu sahada, belli yetenekler ve güçler bulunmaktadır. Fakat buradaki asıl konu, mevcut olan bu yetenek ve güçlerin dilendiği zaman kullanılmasıdır. İbn Rüşd, bunu, kendisinde bir şeyi öğretme yeteneği var olduğu halde yapmayan, fakat istediği vakit ya da lazım olduğu zaman kullana bilecek halde olan bir öğreticinin durumu gibi olduğunu söylemektedir. filozofa göre, meleke halindeki akıl, insan kendi arzusuyla tasavvur ettiği vakit, bilfiil hâsıl olan makullerdir. Filozof insanı hayvandan farklı kılan özelliğin onun mütehayyile gücünde bulunan bu yeteneği olduğunu söylemektedir. İbn Rüşd'ün heyulani akıl diye bahsettiği akıldan meleke halindeki aklın farkı, meleke halindeki aklın istediği vakit fikir ortaya koyabilme kapasitesinin bulunmasıdır.¹⁸² İnsan zihninde idrak edilen bu kavram birikiminin olduğu safhaya meleke halindeki akıl denmektedir. Başka bir deyişle akledilebilen objeler, akledilme hadisesinden önce bilkuvve akledilebilir iken, bilkuvve aklın akletmesi sonucunda akledilen bilfiil akıl haline dönüşmektedirler.¹⁸³

3.2.5. Müktesep/Müstefad Akıl (el-Akl el-Mustefad)

İbn Rüşd müktesep aklı, meleke halindeki aklın, fiil haline gelmesi şeklinde tanımlamaktadır.¹⁸⁴ Beşeri akıllar hiyerarşisinde Fârâbî ve İbn Sina'nın müstefad akıl diye adlandırdıkları bu akıldır.¹⁸⁵ Ona göre müktesep akıl sonludur ve nefis bedenden

¹⁸⁰ Memiş, *a. g. e.*, s. 134.

¹⁸¹ Peker, *a. g. e.*, s. 66.

¹⁸² Bolay, *a. g. e.*, s. 240.

¹⁸³ Memiş, *a. g. e.*, s. 134.

¹⁸⁴ Memiş, *a. g. e.*, s. 136.

¹⁸⁵ Bolay, *a. g. e.*, s. 242.

uzaklaştığı zaman duyular âlemine ait tüm bilgi birikimi de yok olmaktadır.¹⁸⁶ Aynı şekilde müktesep aklın da heyulani akıl çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir. Filozofun, müktesep akıl dediği şey, heyulani akıldan işlev açısından farklı şey olup, heyulani aklın fiil halindeki görünümüdür.¹⁸⁷ İşte bundan dolayıdır ki, bizim bir şeyi bilebilmemiz de bu akıl sayesinde mümkün olmaktadır.¹⁸⁸

İbn Rüşd; Bu aklın beden gibi sonlu olduğunu söyler. Çünkü nefsin vücuttan ayrıldığı andan itibaren maddi âleme ait olan bilgi birikimlerinin de yok olduğunu söylemektedir. İbn Rüşd bu konuda hocasından ayrılarak, müktesep aklın nefsin bedenle birleşmesi esnasında oluşup geliştiği düşüncesine sahiptir. İnsan, akıl aşamalarından müktesep akla ulaştınca onun akıllı faal akıl ile ittisal eder. Allah ona bu akıl sayesinde vahyetmektedir. Nesneler maddelerinden soyutlanarak akledilince akletme işi tamamlanmış olmakta ve akıl o zaman yalnız madde halindeki nesneleri değil, maddesinden soyutlanmış nesneleri de akledebilecek hale gelmektedir ki bu mertebeye de müktesep akıl denilmektedir. Bu akıl maddelerinden soyutlanmış olan makûlâtı bilfiil akleden aklın, ayrıık suretleri idrak edebilme kabiliyetidir. Bunlar, ilkönce madde halinde iken sonradan maddeden uzaklaştırılmış akledilebilenlerdir. Ayrıık suretler kavramına geldiğimiz zaman onlar da madde ile alakasız olmayan ve hiçbir vakit madde olması da mümkün olmayan akledilebilenlerdir.¹⁸⁹

3.2.6. Faal Akıl

Nefs hakkında düşüncelerini araştırırken gördüğümüz gibi, nefslar arasında bir sınıflamanın mevcut olduğunu söyleyen Filozof, aynı şeyin akıllar için de geçerli olduğunu belirterek, akıllar arasında bir sınıflama olduğunu benimsemektedir. İbn Rüşd'ün bu sınıflama sisteminin en üstünde faal akıl bulunmaktadır. Müktesep akıl, meleke halindeki aklın, meleke halindeki akıl da en altta bulunan heyulani aklın yetkinlik bakımından üzerindedir. İbn Rüşd'e göre faal akıl, bizde kuvve halinde bulunan kavramları fiil alanına çıkarmaktadır. Faal akıl kendisini akleder, bu sebeple faal akılda akıl ve akledilen aynıdır. Külli olarak meleke halindeki kavramları idrak ettiğimiz vakit, geriye kalan bir şey olmadığından, akıl büsbütün fiil halindeki

¹⁸⁶ Memiş, a. g. e, s. 135.

¹⁸⁷ Memiş, a. g. e, s. 135.

¹⁸⁸ Sekman, Aziz, "İbn Rüşd'ün Epistemolojisi", İnönü Üni. , Kültür ve Sanat Dergisi, c. IV, s. 40, 2018.

¹⁸⁹ Memiş, a. g. e, s. 136.

kavramlarla eşit hale gelmektedir. İnsan aklı, metafizik varlık alanına (mufarık akıllar seviyesine, maddi varlıkları ve madde ile ilgileri olmayan varlık alanı) faal akıl haline gelip kendini idrak etmesi sebebiyle ulaşabilmektedir. filozof bu yetkinliğe ulaşmaya “ittisal” , bu yetkinliğe ulaşan akla da faal akıl adını vermektedir.¹⁹⁰

Filozofa göre faal akıl, nefsin akletme yetisinin farklı bir yönü olması halinde, faal aklın maddi suretlerden makûlâtı soyutlaması ve onları bilfiilleştirmesi kadar özü itibariyle bilkuvve halden bilfiilliğe intikalini gerçekleştirmesi de söz konusu olmamaktadır. Çünkü akledilirleri kabul etme yeteneği olan heyûlani aklın kendi kendini bilfiilleştirmeye muktedir değilken bilkuvve akledilirleri bilfiilleştirmesi imkânsızdır. Bu sebeple, onu bilfiilleştirerek sureti/yetkinliği olacak, her zaman bilfiil harici bir aklın mevcut olması gerekmektedir ki, o da faal aklın kendisidir.¹⁹¹

Filozofa göre, akıllar sıralamasında ay-altı dünyasındaki en üst mertebede yer edinen insan aklına en yakın konumda olan akıl faal akıldır. O, ay feleğinin altında yer alan suretlerin bir sınıflandırılmaya tabi olduklarını ifade eder. Bu suretlerin en yüksek mertebede bulunanı ise hiç şüphesiz beşeri akıldır. Bu akıl kendi bulunduğu mertebenin aşağısında bulunan maddi suretlere nazaran, ayırık akılların en yüksekte bulunan ilk akıl mertebesindedir. İlk akıl ve insani akıl, kendi mertebesinin altında bulunanların suret ve gayesi konumundadırlar. Filozofa göre, insani akla en yakın semavi akılların en sonuncusu olan faal akıldır. Filozof, bunu şöyle açıklamaktadır. Bizim özümüze en yakın olan faal akıldır, bundandır ki kimi filozoflara göre bizim onu, arada illet-malul olmayacak şekilde ve biz olacak biçimde düşünmemiz gerektiğini söylemektedir.¹⁹²

Filozof diğer bir eserinde faal aklın onuncu gök aklına denk geldiğini ve din dilinde buna vahiy meleği ”Cebrail” dendiğini belirtmektedir. İbn Rüşd’ün faal aklından İbn Sina’nın vâhibüs-suver kavramının çağrıştırdığı anlam düşünülmemelidir. Nitekim İbn Rüşd, İbn Sina’nın vâhibü’s-suver kavramını eleştirmektedir. İbn Rüşd’e göre, suretler maddelerinden ayrı olan zihni ve fikri gerçeklikler değildir. Suretler maddeye bir fail tarafından yerleştirilmemektedir. Bizzat maddede istidat ve yeti olarak varlığın

¹⁹⁰ Memiş, a. g. e, s. 137.

¹⁹¹ Ata, Az Mehmet, “İbn Rüşd’ün Heyûlani Aklın Faal Akıl ile İttisali ve Özdeşliği Görüşünün Aquinas’ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi”, Beytulhikme An International Journal of Philosophy, c. I, 2019, s. 16.

¹⁹² Memiş, a. g. e, s. 137.

oluş derecelerine uygun sayısız suretleri kabul etme imkânı bulunmaktadır. Bu manada, tabiat felsefesi bakımından suretlerin madde ile olan irtibatı daha sıkı bir şekilde kurgulanmıştır.¹⁹³

İbn Rüşd'e göre faal aklın¹⁹⁴ iki fiili bulunmaktadır: İlki ayrı olması açısından tıpkı mufarik akılların kendi özlerini düşündükleri gibi kendi özünü akletmesi bu durumda akıl ve düşünülür tek bir şey olur, bir diğeri ise heyülani akılda olan düşünülürleri akletmesi yani onları kuvveden fiile çıkarmasıdır. Bu faal akıl sanki insanın sureti gibidir, insan istediği vakit düşünebilmektedir. İbn Rüşd'e göre faal akıl ayrı olup bozuluşa uğramamaktadır.¹⁹⁵

Filozofa göre faal akıl ile bilfiil akıl olan insan akli arasında derece bakımından fark bulunmaktadır. İbn Rüşd bu farkı şöyle açıklamaktadır. “Mademki bizdeki bilfiil akıl, şu âlemdeki varlar ve bu âlemdeki tek tek şeylerin tümüyle âlemi içine biçimde uzak ve yakın sebeplerine ilişkin bilgiden ibarettir. Öyleyse zorunlu olarak insandaki bu akıl için faal aklın mahiyetinin, bu âlemdeki şeylerin tasavvurlarından başka bir şey olması mümkün gözükmemektedir. Fakat faal aklın bu âlemdeki şeyleri akletmesi daha üstündür”. İbn Rüşd, semavi akılların sonuncusu olan faal aklın kendisini aklatmasından kastedilen şeyin, insani nefsin bilkuvveden bilfiile çıkması anlamında olduğunu belirtmektedir..¹⁹⁶

Filozofa göre faal aklın düşünmesinin konusu zatıdır. O, kaidesini yalnız kendisiyle olan alakası bakımından düşünmektedir ve böylece iş ilk ilkeye varıp dayanıncaya kadar sürdürmektedir. Filozofun bu düşüncesinden maddeden ayrı mücerret bir birliği savunduğu fikrine varılabilir. Faal akıl bunun için yani kendisini akledebildiği için de soyutlama yaparak kavramları idrak etme becerisine sahip olduğunu söyler.¹⁹⁷

İbn Rüşd'ün düşüncelerinden, faal aklın insandan tamamen ayrı bir varlık, madde ile her türlü karışıklıktan uzak ve tanrısal olduğu görülmektedir. Yine edilgen aklın da ilk olarak insanda var olan akıl olduğu, bireysel olmanın yanında geçici olma gibi bir özelliğinin bulunduğu, faal aklın etkileşimi olmadan edilgen aklın

¹⁹³ Arıkan, a. g. e, s. 282.

¹⁹⁴ Arıkan, Atilla, “*Kindî ve İbn Rüşd’de İnsan Tasavvuru*”, İslam Araştırma Dergisi Sayı 12, 2004,s. 46.

¹⁹⁵ Turan, a. g. e, s. 62.

¹⁹⁶ Memiş, a. g. e, s. 137.

¹⁹⁷ Memiş, a. g. e, s. 138.

dönüşmeyeceği ve edilgen aklın gücünü ve etkinliğini faal akıldan aldığı düşüncesine sahip olduğu bellidir. Aristoteles'ten etkilenen filozof, onun düşüncelerini de bazı yerlerde eleştirmektedir.¹⁹⁸

3.3. Akıl Vahiy Münasebeti

Akıl-vahiy ilişkisi, islam düşüncesinin¹⁹⁹ erken dönemlerinden itibaren en çok tartışılan konularından bir tanesi olagelmıştır. Özellikle Gazâli'nin meşşâi filozoflarını ağır bir şekilde tenkit etmesi ve bunu yaparken bazı konularda onları dinden çıkmakla ağır bir şekilde itham etmesi, İslam düşüncesinin seyrinin akıl alanında görece daralmasına ve akıl konusunda daha temkinli bir tutumun benimsenmesine sebep olmuştur. Genel manada böyle bir düşünce yapısının baskın olduğu bir ortamda yetişen İbn Rüşd'ün akıl-vahiy ilişkisi konusundaki görüşünün mevcut yanlış anlayışları azda olsa gidermeye ve doğrudan Kur'an metnine yapılan sıkça referanslarla bizzat Kur'an'ın öngördüğü çerçevede bir akıl-vahiy ilişkisi tasavvuru ortaya koymaya matuf olduğu görülmektedir. İbn Rüşd'e göre, akıl ile vahiy arasında bir zıtlık olması bir yana bunlar arasında tam bir örtüşme ve ikisi arasında uyumluluk söz konusudur.²⁰⁰

Akıl-vahiy dengesi ile aklın sınırlarının doğru belirlenmesi meselesi, eski din ve gelenekleri etkilediği gibi, Müslümanlar arasındaki farklılıkların ortaya çıkmasının da temel nedenlerinden bir tanesi sayılmıştır. Allah Resulü ve ashabı spekülâtif tartışmalardan uzak durdukları ve Allah'ın zatı, ruh, kader gibi konular üzerinde tartışmaları yasakladıkları için İslam tarihinde akıl-vahiy ilişkisine dair polemikler azda olsa geç başlamıştır. Fakat H.1. asrın sonlarına doğru mutezile, H.3. yy' dan itibaren de Ehli Sünnet'in ileri gelenleri akıl üzerine eserler telif ederek akıl-nakil ilişkisi hakkındaki tartışmalara doğrudan dahil olmuşlardır. Müslüman düşünürler, akıl ve vahiy arasındaki ilişkinin tanımlarında fıkhî, akidevi ve kelâmî eğilimlere göre farklılaşmıştır. Sonraları ise özellikle batı medeniyeti ve kültürünün etkisiyle İslam düşüncesi tarihi bağlamında akıl-vahiy ilişkisi üzerine tartışmalar daha çok artmaktadır.²⁰¹

¹⁹⁸ Memiş, a. g. e, s. 139.

¹⁹⁹ Ulukütük, Mehmet, Çağdaş İslam düşüncesinde din ve akıl ilişkilerini gelenek ve modernlik bağlamında okumanın sorunları: *Cabir'i özelinde bir eleştirel soruşturma*, s. 13.

²⁰⁰ Erdem, Engin, "Akıl-Vahiy İlişkisi: İbn Rüşd ve Kant", yy, ts, s. 166.

²⁰¹ Kubat, Mehmet, a. g. e, s. 75.

Aklın vahiy karşısında konumu, İslam düşüncesinin en eski problemlerinden biri sayılmaktadır. Çünkü gerçekte bu mesele, tarih boyunca neredeyse bütün fırka, ekol ve mezheplerin ana karakterini belirleyen bir problemdir. Bu sebeple İslam düşünce tarihi içerisinde yer alan farklı düşünceler, kelami ekol ya da mezhepleri, akıl-vahiy ilişkisindeki düşünceleri temel alarak tasnif etmek mümkündür. Başlangıç itibariyle Allah Resulüne kadar uzanan aklın vahiy karşısındaki durumu meselesinde mezhepler arasındaki görüş ayrılıklarının en genel manada iki ayrı grupta ortaya çıktığı söylenebilir.²⁰²

1. İtikadi konularda bir bilgi kaynağı olarak aklın rolünü tamamen reddedenler: Şüphesiz bu gruba verilecek en güzel örnek ilk dönemlerde Ashabu'l-Hadis, Ehlul-Hadis, Ehlu'l-Eser gibi isimlerle bilinen, daha sonraki yıllarda ise genellikle Hanbeli gelenek içerisinde varlığını devam ettiren Selefiyye mensuplarıdır. Bu gruplar, akaid esasları konusunda vahye teslimiyet gösteren bir tavır benimsemiş, naklin anlaşılması ve izah edilmesi için aklın tefekkürüne ihtiyaç olduğunu kabul etseler de, onu dinin getirdiği gerçekleri tek başına kavramaktan aciz ve oldukça sınırlı bir bilgi kaynağı olarak görmüşlerdir.

2. Müstakil bir bilgi kaynağı olarak aklın hâkimiyetini kabul edenler: Bunları da kendi içerisinde iki gruba ayırmak mümkündür.

a. Aklın tek başına yeterli olduğunu, vahye ihtiyaç duyulmadığını savunanlar.

b. Müstakil bir bilgi kaynağı olarak akla kayda değer bir rol atfetmekle beraber vahye de ihtiyaç olduğunu söyleyenler.

İslam filozofları, genel olarak akıl ile vahyi uzlaştırmaya çalışmışlar ve dini felsefi bir bakış açısından hareket ederek kendilerine göre yorumlamaya çalışmışlardır.²⁰³

İslam'da ilk defa bir cereyan ve hareket olarak felsefe din tartışması, Kaderiye, Cehmiye ve mutezile gibi bazı ekoller aracılığıyla yavaş yavaş ortaya çıkmaktadır. Filozof ve kelmacılar arasında bu tartışmalar devam edip, Gazâli ve İbn Rüşd aracılığıyla da tam zirveye ulaşmaktadır. Bundan sonra yavaş yavaş geriledi ve önemini

²⁰² Kubat, *a. g. e.*, s. 75

²⁰³ Kubat, *a. g. e.*, s. 76-80.

kaybetti. Dini ve felsefî düşüncenin çöküşü ile de bu tartışmalar önemini yitirdi. Fakat Batı'dan gelen dini ve felsefî gelişmelerin tesiriyle Tanzimat'tan itibaren yavaş yavaş tekrar ortaya çıkmaya başladı, tarihi geçmiş ile ilgili bağ kurarak farklı bir şekilde varlığını hissettirmeye devam etti. Felsefe din ilişkileri sahasındaki tartışmalara, felsefe tarafından en üst mertebe katılmış olan İbn Rüşd'ün fikir ve kanaatları şüphesiz bu açıdan önemlidir. İslam dünyasında felsefeye karşı fikirler öne süren Gazali, çokça bilindiği halde ona karşı görüşler ortaya koyan İbn Rüşd daha az tanınmaktadır. Hâlbuki bir tartışmada iki tarafın düşünceleri bilinmeden, verilen hükümler eksik ya da yanlış olmaktadır. Bundan dolayı İbn Rüşd'ün tanıtılmasına çok ihtiyacımız bulunmaktadır.²⁰⁴

İbn Rüşd'ün akıl-vahiy ilişkisi görüşüne geldiğimiz zaman, İbn Rüşd akılla vahyi kardeş olarak görmektedir. Bunun için akıl ve vahiy arasında herhangi bir çekişmenin olmasını imkânsız olarak görmektedir. Tam tersi aralarında büyük bir uyumun olduğunu söylemektedir. İbn Rüşd, felsefesinde akıl ve vahiy ayırımı yapmak için tev'îl yöntemini kullanmaktadır. Çünkü ona göre din ve akıl birbirleriyle uyum içerisindedir. Bu uyum dinin gerçek manası ve hakikatin birlikteliğiyle yapılan yorumlar sayesinde sağlanmaktadır. Akıl deliller kullanarak sonuçlar çıkartır, din ise hem akla hem hayale hem de hisse dayanmaktadır.²⁰⁵

İbn Rüşd felsefeyi şöyle tanımlar: felsefe, Allah'ı delilleri açısından değerlendirmek ve bu yolla Allah'ın mevcudiyetine ulaşmak demektir. Sadece Allah'a ait olan yaratma bizi Allah'a götürecektir ki işte felsefe bize bu imkânı sağlamaktadır. Diğer bir açıdan ise din bizi yaratılanlara bakıp değerlendirmeye ve onun kudret ve yüceliğine yöneltmektedir. Bu sebeple felsefe dinin bize söylediğine aracılık yapmaktadır. Onun için felsefenin konusunun dini açıdan bir sakıncası bulunmamaktadır. Filozofların asıl amacı vahiy ile felsefeyi bağımsız olarak birbirinden nasıl değerlendirebiliriz ve değerlendirme yaparken her ikisini de nasıl geçerli kılabiliriz düşüncesi olması gerekmektedir. Bundan dolayı İbn Rüşd'e göre evvela bu ikisinin kendi yöntemlerini belirlemek ve ortak olan noktalarına göre değerlendirme yapmamız gerekmektedir.²⁰⁶

²⁰⁴ *Felsefe Din İlişkileri*, 2018, s. 58.

²⁰⁵ Erdoğan, Fatih, *İbn Rüşd*, Maviçatı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 76.

²⁰⁶ Erdoğan, a. g. e, s. 54.

İbn Rüşd'e göre akıl ve vahiy arasında bir çelişki bulunmamaktadır aksine onlar uyum içindedirler. Akıl ile vahiy birbirlerinin sütkardeşi gibidirler. İkisinin de kaynağı aynıdır aynı yerden beslenmektedirler. Bunun için bunların arasında bir çelişki olması mümkün değildir. Fakat İbn Rüşd için akıl ve vahiy arasında çelişki olmamasına rağmen, bazı durumlarda halktan herkesin bunu anlayacak kapasitesi bulunmamaktadır. Bundan dolayı ona göre vahyin iki manası bulunmaktadır. Birincisi vahyin görünen manasıdır. Bu mana sıradan insanlar içindir. Halk bu manaya bağlı kalmak zorundadır. Bir diğer manası ise ilimde derinleşen ve hikmet sahibi insanların vakıf olmaları bir zorunluluktur. İbn Rüşd'ün felsefesinde, aklın önemi ve felsefe din ilişkisi önemlidir. İbn Rüşd birey, toplum, ahlak gibi birçok konu hakkında fikirlerini ortaya koyarken Kur'an ayetlerinden örnekler vermektedir. Fakat her ne kadar Kur'an ayetlerini takip etse de Aristoteles felsefesinden de ayrılamamıştır. Akla yaptığı önemli vurgular ile ön plana çıkan filozof dini dışlayan bir akılcılık yerine, akli merkeze alarak akıl ile din arasında tutarlı bir uyum sağlamaya çalışmıştır. Çünkü İbn Rüşd'e göre akılla uyumlu olduğunu ortaya koymaya çalışan ilahi bir metin olan Kuran'ın kendisi insanlara akıllarını kullanmaya, Allah'ın mevcudiyeti, evrenin yaratılışı konusunda, akıl sahibi olan insanları ayetleri üzerinde tefekkür etmeye çağırmaktadır. Bu sebeple İbn Rüşd'ün vahyi, akla göre yorumlama faaliyetinde metnin zahiri manasının böyle bir çabayı önemli ölçüde desteklediğini ifade etmek mümkün hale gelmektedir.²⁰⁷

Müslüman filozoflardan biri olan ve akıl ile vahyin konu ve amaçlarının birbirlerine paralelliği hususunda akıl vahiy ilişkisine yönelik olarak görüşlerini ortaya koyacağımız filozof Kindî, felsefenin biri fizik, matematik ve metafizik olmak üzere teorik, diğeri de ahlak, iktisat ve siyaset ve pratik olmak üzere iki kısmı vardır. Her ikisi de erdemlerin başlangıcıdır. Bu ikisinden her biri fizik, matematik ve ilahiyata, pratik kısım da kişinin kendi nefsinin, evi ve yaşadığı şehrin yönetimi ile alakalı bölümlere ayrılmıştır. İlahiyat felsefenin bir bölümüdür ve ilahiyatla uğraşmak mantıksal bir gerekliliktir. Peygamberin tebliğ ettiği vahiy ile felsefenin işaret ettiği ve bizi kendisine yönelttiği hakikat bir ve aynı şeylerdir. Her ikisi de uyum ve birlik beraberlik içerisindedirler. Bu görüşüyle felsefe ile dinin bir uyum içerisinde olduğunu ve felsefenin insanın imkânı dâhilindeki şeylerin hakikatının bilgisi olduğunu

²⁰⁷ Erdoğan, *a. g. e.*, s. 55.

belirtmektedir. Bununla beraber felsefenin işaret ettiği şey ile peygamberin getirdiği şey arasında fark olmadığını belirtmektedir.²⁰⁸

Bir diğer filozof Fârâbî ise akıl ve vahiy her ikisi de aynı şeyleri içermekte ve mevcudatın en son ilkelerini bize vermektedir. Bir zıtlık yok her ikisi de ilk ilke ve mevcudatın ilk nedenine dair bilgi sağlamaktadır ve insanın kendisi için yaratıldığı en üstün mutluluk olan en son gayesini ve diğer mevcudatın her birinin en son gayesini vermektedir.²⁰⁹

Fârâbî konu ve amaçları bakımından benzer olan felsefe ile dinin öğretimleri arasında farklılık olduğunu bunun nedeni olarak insanların avam ve hikmet sahiplerinden meydana gelmiş olmasından dolayı ortaya çıktığını belirtmektedir. Bunun da aslında onların yetilerinin temelde farklı olmasıyla ilintili olduğunu belirten filozof bir şeyi kavrayabilmek için iki yol olduğu söylemektedir. İlki mahiyetinin akılca kavranması, ikincisi ise ona uyan bir örnek yoluyla hayal edilebilmesidir. Kabul ettirme de iki yöntemin biriyle meydana gelmektedir. Ya kesin delil yöntemi ya da inandırma yöntemi. Eğer birisi varlıkların bilgisini elde ediyor, onlar hakkında öğretim görüyor, onların anlamlarının kendilerini aklen kavlıyor ve onların tasdiki kesin delil aracılığıyla ise, işte bu bilgileri içine alan ilme akli ilim yani felsefe denmektedir. Fakat bunlar, onlara uyan misaller aracılığıyla hayal ederek biliniyorsa ve onlardan hayal edilenin tasdiki, inandırıcı yollarla sağlanıyorsa, işte buna vahiy ya da din adı verilmektedir.²¹⁰

İbn Rüşd'e gelince kişinin mevcudat hakkında bilgisi ne kadar çok olursa yaratıcı olan Tanrı hakkında da o kadar bilgi sahibi olmaktadır. Bize yaratıcı olan Allah konusunda da tek bilgiyi verecek olan yol felsefe yoludur. Bundan dolayı felsefe dinen vacip ve uygundur. İbn Rüşd'ün felsefesinin temelinde akıl ve vahyi birleştirme çabası dikkat çekmektedir. Bundan dolayı zaman zaman nassı te'vil etmektedir. İbn Rüşd'e göre felsefe mevcudat üzerinde tefekkür etmektir ve bu mevcudattan yola çıkarak bir var edicinin varlığına ulaşmaktır. Şeriatın da aynı şeyleri söylediğini ve²¹¹ Araf, Haşr, ve Nahl ayetlerinde Allah'ın insanları tefekküre çağırdığını söylemektedir. İbn Rüşd'e

²⁰⁸ Gül, Mahir, "İbn Rüşd'de Din Felsefe İlişkisi", s. 14.

²⁰⁹ Gül, a. g. e, s. 14.

²¹⁰ Gül, a. g. e, s. 15.

²¹¹ Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslam Düşünürleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1977, s. 58-59.

göre buna benzer ayetlerde Kur'an bize akletmeyi buyurduğuna göre olaylarının nedenini bulmak için aklımızdan iş almalıyız. Aklımızdan iş aldığımız zaman da tefekkür etmiş olacağız ki böylece tam manasıyla felsefe yapmış olacağız.²¹²

İbn Rüşd akıl ile vahiy arasında bir ilişki kurmaya çalışması, çifte hakikat öğretisini ortaya koymaktadır. Bu öğreti temelinde, felsefî önermeler ile din arasında uyumsuzluk²¹³ çıkması halinde nasıl yapılması gerektiğini ortaya koymak üzere kurulmaktadır. İbn Rüşd'e göre dinin, aklın hakikatlerini geçersiz kılmayan fakat zaman zaman onlarla uyuşmayan hakikatleri olabilmektedir. Bu söylenti her ne kadar İbn Rüşd'ün yaşadığı dönemde dinin ikinci plana itilmesi olarak görülüp eleştirilse de İbn Rüşd'ün hedefinin, dinin karşısında felsefeye imkân tanımasından kaynaklandığı söylenebilir.²¹⁴

Akletmek ve iman etmek, ikisi beraber insanda birleşmektedir. Bu durum aralarında belirli bir münasebetin varlığını göstermektedir. Şüphesiz sadece her ikisinin de insanda varlık bulması, böyle bir çıkarımda bulunmak için kâfi değildir. Fakat insanın, akli sebebiyle iman etmekle sorumlu kılındığı, teklifin, dolayısıyla imtihanın aslının akıl olduğu gerçeği göz önüne getirildiğinde, akıl ve iman arasında bir münasebetin olduğu düşüncesinin belirli bir temel dayanağı olduğu anlaşılmaktadır. Hatta bu ikili arasındaki ilişki sınırlı ve dar bir alanda kalmayarak pek çok alanda etki yapmaktadır. Öyle ki düşünce tarihi boyunca ilahiyat bilimlerini kendisine konu edinen teologların tüm yaptıkları, akıl ile iman arasındaki münasebet biçimine dair bakış açılarına dayanılarak ortaya konulan açıklamalardır. Burada aslında felsefe ya da vahyi öne plana çıkarma ya da her ikisine de belirli bir yer verme usullerinden biri tercih edilmektedir.²¹⁵

İbn Rüşd şöyle devam etmektedir. Varlıklar üzerinden düşünmek, sanattan sanatçıyı daha iyi tanımak, akıl etmek vahyin bizim üzerimize farz kıldığını bazı ayetlerle ortaya koyan İbn Rüşd bunları bilebilmenin yolu olarak akıl yürütmeyi öne atmaktadır. Hatta buradan yola çıkarak bilenden bilinmeyene gitme metodunu ele

²¹² Çubukçu, *a. g. e.*, s. 58.

²¹³ Dini nas ile felsefî bilgi arasında görünürde zıtlar olmasının sebebi nassın bütün insanlara hitap etmesi, söz konusu çelişkinin ortadan kaldırılmasının yolu da te'vil yapmaktan geçmektedir. Bkz. Birgül, Mehmet “*İbn Rüşd'ün Felsefe-Din Çözümlemesinin Aristotelyen Kökenleri Üzerine*”, s. 246.

²¹⁴ Birgül, *a. g. e.*, s. 55.

²¹⁵ Bağcı, Sabrı, “*Fahreddin er-Razi'de Akıl-Vahiy Münasebeti*”, 2016, s. 116.

alacak ki bu da kıyasla imkân dâhilindedir. Kıyas bilenenden bilinmeyeni ortaya koymak için işe yaramaktadır. Akli kıyaslar yaparak varlıklar üzerinde düşünmemizin bizim için farz olduğunu söylemektedir. İbn Rüşd'e göre aklın eylemi, tümel kavramları ve özleri idrak etmekten ibarettir. Aklın bilme eylemi soyutlama, birleştirme ve yargılama olmak üzere üç aşamadan oluşmaktadır. Biz bir bilgi nesnesini algıladığımızda onu maddeden soyutlarız, sonra onu başka algılarımızla birleştiririz sonra da nesne ya da olay hakkında doğru ya da yanlış olduğu kanaatine varırız.²¹⁶

3.4. Akıl ve Nakil Arasında Uygunluk

İlk Müslüman filozoflardan olan Kindî aklı, varlığın hakikatini kavrayan basit bir cevher şeklinde açıklamıştır. Kindî 'ye göre felsefe, aklın ürünüdür ve amacı Allah'a yaklaşmak olan en büyük çabadır. Felsefe mantık yöntemine dayanmaktadır. Kindî, en önemli faaliyeti ve en üstün gerçeği bulma çabasını aklın görevi saymaktadır. Kindî, vahiy ve akılla kavrananların ilkelerini birleştirmek için ayrıyeten özel çaba harcamaktadır. Müslüman bir düşünür olarak kindî, vahyin güvenilir bir bilgi kaynağı olduğunu söyler. Nitekim Kindî, vahiy üzere inşa edilen dinin, temelde felsefe ile çatışmadığını açıklamaya çalışmıştır. Kindî'ye göre gerçekte varlığın bilgisi, rububiyetin bilgisinden farklı bir şey değildir. Birliğin bilgisi insanı doğrudan erdem bilgisine götürmektedir. Elçiler, getirdikleri vahiyle insanın düşünce faaliyetini aynı hedefe doğru yöneltmek istediklerini söylemektedir.²¹⁷

Kindî'ye göre herkesin doğrudan Allah ile irtibat kurma gibi imkâna sahip olmadığından dolayı bu konuda O'nun elçi olarak gönderdiği bir aracıya yüce iradesini belirtmesi aklın garip karşılayacağı bir şey olmaması gerekmektedir. Kindî, sonlu, sınırlı ve her bakımdan noksan sahibi olarak insanın, dünyanın yoktan yaratılışı, cismani ba's ve haşr ve peygamberlik gibi akli diyalektik ile üstesinden gelmesi imkânsız olan, kısacası akıl erdiremeyeceği konularda vahyin kılavuzluğunu gerekli görmektedir.²¹⁸

Bir diğer Müslüman filozoflardan Fârâbî akıl ile vahyin aynı kaynaktan geldiğini, bundan dolayı aralarında mahiyet açısından değil, fakat derece bakımından fark olduğunu söylemektedir. Fârâbî'ye göre aynı hakikati çeşitli yöntemlerle değişik

²¹⁶ Sürmeli, Mehmet Sadık, "İbn Rüşd'de Din Felsefe İlişkisi", 2012, s. 25.

²¹⁷ Kubat, a. g. e, s. 84.

²¹⁸ Kubat, a. g. e, s. 85.

kesimlere aktaran akıl ile vahiy arasında bir uçurumun bulunmadığını belirtmektedir. İbn Sina'da aynı şekilde akıl ile vahyi uzlaştırma çabasına girmiştir. O, bir taraftan Helenistik felsefeyi kendi içinde tutarlı ve rasyonel bir sistem haline getirmeye, diğer taraftan da temelde akla dayanan bu felsefeyi İslam inançlarıyla uygun hale getirmeye çalışmaktadır.²¹⁹

İbn Rüşd akıl ve nakil arasındaki uyumluluğu şöyle açıklamaktadır. Felsefenin vahiy bakımından kabul edilebilir bir etkinlik olmaktan çok zorunlu olan bir etkinlik olduğunu belirtir. Akıl vahyin tebliğine aykırı hiçbir şey içermemektedir. İkisi de hatır ikisi de gerçek olduğuna göre birbirine ters düşmez, aksine birbirine uygun düşer ve birbirini destekler. İbn Rüşd şöyle demektedir. Bu açıklamalardan açıkça anlaşılmaktadır ki, öncekilerin eserlerini gözden geçirmenin dini açıdan hiçbir sıkıntısı yoktur hatta vaciptir. Çünkü onların eserlerindeki amaç, dinin bizi yönelttiği amacın aynısıdır. Bu eserleri gözden geçirmeye ehil olan birini okumaktan alıkoyan birisi iki işi birleştirmiş olmaktadır. İlki fitrat zekâsı, ikincisi ise şer'i adalettir. O bu ikisini (ilmi ve ahlaki) fazileti birleştirmiş olmaktadır. Sonuç olarak bu kişi insanların, vahyin Allah'ı tanımaya çağırdığı kısıyı yoldan çevirmiş olmaktadır. Bu kapı, onu gerçek manada bilmeye götüren bakış kapısıdır. Bu ise, cehaletin sonucudur ve Allah'a karşı yüz çevirmektir.²²⁰

İbn Rüşd felsefe anlayışında olduğu gibi ilimler nazariyesinde de akılcı bir çizgide ilerlemektedir. Hakikate giden yolda akıl ile vahyi sütkardeş olarak görmekte ve mantığa önem vermektedir. İbn Rüşd için akıl, kanıtlanmış felsefi bilgi, imanda dini gerçeklerin kabulü ile birleşmekte ya da aynı şey olmaktadır. Ona göre, her ne kadar akıl ile vahyin amaçları ve anlayış metotları farklı olsa da, doğru inançları açısından vahiy, aklın sınırları içinde mevcuttur.²²¹

Akıl ile vahyi kardeş olarak gören İbn Rüşd'e göre vahiy akli dışarıda bırakan değil, tam tersine içine alan bir kurum olduğunu söyler. Bütün peygamberlerin aynı zamanda bir filozof olduğu söyleyen İbn Rüşd, felsefe ile islam vahyinin bir ve aynı gerçeğin farklı düzenlerden doğru bilgileri alarak birbirleri ile birebir, tekabül ve

²¹⁹ Kubat, *a. g. e.*, s. 85.

²²⁰ Sürmeli, *a. g. e.*, s. 26.

²²¹ Sürmeli, *a. g. e.*, s. 27.

örtüşme içinde olduklarını savunmaktadır. meşşâî felsefesinin esasları ile İslam akideleri esas itibariyle birbirlerine muvafık ve mutabık olduğunu savunan filozofa göre din umuma, felsefe ise hususa ait bir yol olduğunu, bu nitelikleriyle birbirlerini tamamladıklarını söylemektedir.²²²

Vahyin yolunun felsefî usule uygun olduğunu söyleyen İbn Rüşd, felsefe yolunda yanlış yapanların, sapmış olanların sorumluluğu onların kendilerine aittir. Onların yanlışlarının felsefeyi bağlamadığını söyler. Fıkıhçıların amel bakımından hatalı olmaları fıkhi açıdan batıl olmasını gerektirmediği gibi, bazı filozofların hatalı yolda olmaları da felsefenin esas itibariyle hatalı olduğunu göstermemektir. Hatası kişileri bağlamaktır. Felsefe akıl, mantık ve delille hak ve hakikati bulmak ve haber vermektir. Mutezile ve Eşarilerin yaptıkları te'villerin mahiyetlerinden bahseden filozof, felsefe adına hareket eden bazı kişilerin te'vil yolunda dine soktukları yanlış fikirlerde ve batıl düşüncelerden son derece rahatsız olduğunu söyledikten sonra; akıl ile vahyin öz kardeş olduklarını belirtir. Yaratılışları, varoluşları ve özleri itibariyle birbirini severler. Birbirini seven bu iki kardeşin arasına fitne ve fesat sokarak birbirlerini karşı karşıya getirenlerin her ikisine de kötülük etmiş olduklarını söylemektedir.²²³

İbn Rüşd; felsefe ile dinin birbirleriyle çatışmadıklarını, vahiy için felsefeyi zorunlu olduğunu, birbirlerinin eksiklerini tamamlayan olarak açıklamaktadır. İbn Rüşd vahyin özünü en iyi şekilde aktarabilecek olanların filozoflar olduğunu bu yüzden de bütün peygamberlerin filozof olduklarını söylemektedir. Vahyin tamamen akli yani felsefî bir yapıda olduğunu, bu sebeple onun içeriğine felsefe vasıtasıyla ulaşılacağını söylemektedir. İbn Rüşd'e göre felsefî ilahiyat sadece mümkün değil aynı zamanda zorunludur. İbn Rüşd; dinin teorik ve pratik otoritesini güçlendirmek için katkıda bulunmaktadır.²²⁴

İbn Rüşd akıl ve nakil ilişkisini açıklarken dayandığı şey, insanların farklı yetenekler ve tabiatlara sahip olmalarını öne sürmektedir. Bu nedenle filozofa göre akıl ve dinin birbirlerine karşı olmalarının mümkün olmadığı savunur. Hatta filozof din ve felsefenin aralarında usul uygunluğunun bulunduğunu dahi savunmaktadır. Din haklıdır

²²² Sürmeli, *a. g. e.*, s. 31.

²²³ Sürmeli, *a. g. e.*, s. 32.

²²⁴ Sürmeli, *a. g. e.*, s. 32.

ve hak olanı araştırma ve bilmeye engel olmadığı gibi bunlara teşvik ettiğini savunmaktadır. Doğru bilgiye götüren yol olan tefekkürü ise en başta ilahi vahiy olan Kur'an emretmektedir. Bundan dolayı usul ve delilleriyle ilim ifade eden bir düşünce biçimi, dine ters bir sonuç doğurmaz. Çünkü ikisinin de hak, hak olanın hakka zıt olmasının mümkün olmadığını söylemektedir. Tam tersi hak olan, diğer hak olanı desteklediğini ve onun doğru olduğuna delil olduğunu söylemektedir. Özellikle İbn Rüşd'e göre Allah'ın ilmi ve hikmeti, felsefenin temeli olan varlık düzeninde açığa çıkan nedensellik ilkesinin de dinin kaynağı olduğunu söyler. Yine filozofa göre, hikmet, şeriatın yoldaşdır ve birbirlerine şahadet ettiklerini belirtir.²²⁵

Filozoflara göre, şeriatlar, tüm insanlar için ortak bir tarzda bilgeliğe yöneldiklerinden zorunludur, çünkü felsefe ancak bazı akıllı insanları mutluluğun bilgisine ulaştırmayı hedefler ve böylece bu akıllı şahıslar doğal olarak bilgeliği öğrenmeye yönelirler. Vahiy ise, genel olarak bütün insanları eğitmeyi ve terbiye etmeyi amaçlamaktadır. Bununla beraber, halkın ortak ihtiyaçları ile ilgilenmesinin yanı sıra, bilge kişilerin özel ihtiyaçlarını da gözetmeyen hiçbir şeriatın olmadığını söylemektedir. Özel bir insan topluluğunun mevcudiyeti ve mutluluğun meydana gelmesi, sadece halk topluluğuyla işbirliği içinde olmak suretiyle tamamlanacağından söz konusu özel kişilerin varlığı ve hayatı için genel eğitim ve öğretim ya erken dönem olan çocukluk dönemlerinde zorunludur, ya da kendine has hususları kavramaya başladığı sıralarda zorunlu olduğunu söylemektedir. Bilgelik, elçilerde devamlı olarak var olan ve var olması zorunlu olan bir şeydir. Bu sebeple bütün ifade edilen sözler arasında en doğrusu, her elçinin bilge olduğunu, fakat her bilgenin elçi olmadığını söyler. Onlar sadece elçilerin varisleri olduklarını söyleyen düşünürler olduklarını söylemektedir.²²⁶

Filozofun akılla vahiy arasında gördüğü koşutluk düşüncesinin arkasında en yüksek etkenlerden bir tanesi de İslam vahyinin, bir öz taşıdığı inancı yatmaktadır. Filozof, vahye konu alan, Tanrının varlığı, ruhun ölümsüzlüğü, insanın dünyadaki hayatının anlamı tarzında birçok konuyu, bu evrensellik anlayışının en belirgin biçimde kendini gösterdiği konulardan biri de peygamberlik hakkındaki fikirleridir. Ona göre,

²²⁵ *Felsefe-Din İlişkileri*, 2016, s. 84.

²²⁶ *Felsefe-Din İlişkileri*, 2016, s. 77.

Peygamberlik iddiasında bulunan kişi açısından önemli olan onun olağanüstü olaylarla üstün bir varlık tarafından desteklenmesi değil, kendisine indirilen vahyin muhtevasının ne kadar rasyonel olduğudur. Bunun için, tarihsel, duyusal ve olumsal bir olgu olan mucizenin peygamberlik iddiasının kanıtlanmasında sağlam bir dayanak oluşturmadığını söyler. Filozof bu fikrini açıklığa kavuşturmak için doktor olduğunu savunan iki kişinin durumunu misal verir. Onlardan biri suyun üstünde yürüdüğünü, diğer i se vermiş olduğu ilacın hastayı sağlığına kavuşturduğunu ifade ederek doktorluğunu ispatlamaya çalıştıklarını söylemektedir. Ona göre ilkinin doktorluğu kanaat ile diğerinin ise burhan ile bilindiğini söyler. Sıradan insanlar, ilkinin söylediklerine bakarak hastayı iyileştirebileceği düşüncesine varabilirler. Fakat görünüşten daha çok gerçeğe inanan değer veren kişiler ise ikincisinin doktor olmaya daha çok hak sahibi olduğunu kesin bir bilgiyle bildiklerini söylemektedir. İslam vahyini insanlara aktaran peygamberin asayı yılanı dönüştürme, ölüleri diriltme gibi hissi mucizeler göstermemiş olması, peygamberin getirdiği vahyin sağih olmadığını değil, esasen bu vahyin hiçbir zaman hissi mucizelerle desteklenmeye ihtiyaç duymayacak kadar evrensel ve akli olduğunu gösterdiğini söylemektedir. Tıp biliminin nasıl ki asıl amacının hastaları iyileştirmek olduğu ise, İslam vahyi de insanları dünya ve ahirette mutluluğa eriştirecek en doğru ilkeleri içermesinden dolayı kendi içinde bir mucize olma özelliği taşıdığını söylemektedir.²²⁷

İbn Rüşd, bildiğimiz üzere akıl ile vahyi tam bir uyum içerisinde olduğunu söyleyerek çeşitli deliller ortaya koymaya çalışır. Filozofa göre akıl ile vahiy sütkardeş olacak kadar birbirine yakın ve uyum içerisindedir. Aynı yerden beslenen bu iki bilgi kaynağı arasında hiçbir zıtlık olmadığını savunur. Çünkü İbn Rüşd hakikatin, hakikat ile çelişmediğini söyler. Yukarıda da bahsettiğimiz üzere akıl ile vahyin çelişmediğini ancak insanların arasındaki anlayış farkından kaynaklandığını, bu sebeple vahyin bir görünen bir de derin anlamının olduğunu, sıradan insanların zahiri anlama bağlı kalmalarının zorunlu olduğunu, fakat hikmet ehli insanların vahyin derin manasını araştırmalarının gerektiğini savunur. Aynı kaynaktan gelen iki kardeşin arasında çelişki olmayacağını, ancak görünüşte çatışma olduğu düşünülen durumlarda vahyin akla göre

²²⁷ Erdem, *a. g. e.*, s.169.

te'vil edilmesi gerektiğini fakat sıradan insanların değil ancak hikmet sahipleri insanların te'villeri başarılı sonuçlar doğuracağını ısrarla söylemektedir.²²⁸

3.5. İbn Rüşd'de Akli Bilgi Olarak Te'vil

İbn Rüşd Allah'ı tanımak için felsefenin elzem olduğu görüşünü savunur. Bundan dolayı felsefeyi tarif ederken felsefi açıdan bakarak tanımlamaktadır. İbn Rüşd'e göre felsefe dinin bize emrettiğinden başka bir şey değildir, felsefe yapmanın şeriat açısından kesinlikle engel olmadığını söyler. Felsefenin en temel amacının hakikate ulaşmak olduğunu, hakikate ulaşmak içinde insan ya ontolojik olarak kendi varlığı üzerinde tefekkür etmeli ya da evrendeki mevcudatı araştırması gerekmektedir. Te'vil konusunda eski âlimler, dinin zahiri ve batını olmak üzere iki farklı yönü olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre ilim sahibi olmayan kişilerin dinin batını yönünü bilmeleri gerekmemektedir.²²⁹

Felsefeye imkân verebilmek için hareket noktası ise akıl olmaktadır. Fakat bu akıl dinin karşısına konumlanan bir akıl değildir. Sadece bireysel ve toplumsal hayatta dinin daha iyi izah edilmesine hizmet edecek olan bir akıl anlayışının da şekillenmesi manasına gelmiştir.²³⁰ Bu sebeple de İbn Rüşd felsefesinde akıl ve din ayrı, birbirlerine zıt olarak ele alınmaz.²³¹ Onun akıl ve din ilişkisinde kullandığı te'vil yöntemi bu uyumu göstermeye çalışmaktadır.²³² İbn Rüşd'ün felsefesinde, felsefe ve vahyin uyum halinde olduğudur. Bu uyum, ya doğrudan nassın zahirinden anlaşılan mana ile ya da hakikatin birliği ilkesine dayalı olarak te'villerle gerçekleşmektedir. Hakikat bir ve tek olduğuna göre dini söylemle felsefi söylem arasındaki farklılık, hakikatin anlatılması ve açıklığa kavuşturulması noktasında her ikisinin dayandığı ilkeler ve kullandığı farklı yöntemlerden kaynaklanmaktadır.²³³ Akıl burhan yöntemini kullanmaktadır,²³⁴ vahiy ise hem akla hem hayale hem hisse hitap etmektedir.²³⁵

²²⁸ Erdem, *a. g. e.*, s. 170.

²²⁹ Akaslan, *a. g. e.*, s. 57.

²³⁰ Akaslan, *a. g. e.*, s. 57.

²³¹ Çaldak, Hüseyin, “*İbn Rüşd'e Göre Akli Kıyas*”, s. 107.

²³² Akaslan, *a. g. e.*, s. 57.

²³³ Karlığa, *a. g. e.*, s. 259.

²³⁴ el-Cabir'i Muhammed Abid, *a. g. e.*, s. 267.

²³⁵ Karlığa, *a. g. e.*, s. 259.

Filozof te'vil konusunda, hikmet sahiplerini laik gördüğünden dolayı, bu kişiler te'vil yaparken asla akıl karışıklığı yaşamayacak ve dinin hikmete dair olan tarafını göz ardı etmeyeceklerini söyler. Bunun için filozofun kastettiği akıl, kavram olarak salt bir akıl anlayışından çok iman bakımından güçlü, nefsani duygularından uzak doğru bir akıl tasavvurudur. Yukarıda söylediğimiz gibi ona göre ayetlerin iki yönü vardır. Bazen ayetlerin zahiri manalarında zıtlıklar olduğunu düşünenler olabilmektedir, fakat ilahi vahiyde çelişki bulunmamaktadır. Bu sebeple te'vil yolu her zaman açıktır. İbn Rüşd bazı kimselerin te'vili kabul etmediklerini söylemektedir.²³⁶ Bir kısım insanlar az da olsa bilgi sahibidir ve tartışma kurallarına uygun olarak te'vili kabul ettiklerini söylemektedir. Diğer bir kısım insanlar ise gerçekte te'vil sahibidirler. Bu insanların akli delillere önem verdiklerini söyler. Filozofa göre gerçeğe ulaşmanın tek yolu te'vilden geçer. Bundan dolayı iyi filozoflar te'vil yolunu tutmaktadırlar. Fıkıhçıların da tevilden yana olmadıkları için mezheplere ayrıldıklarını, hikmet ehlinin yaptıkları te'vili avam kişilere açıklamamaları gerektiğini, nassların zahiri manalarına özellikle avam insanların önem verdiği söyler. Bunun için onların iknası için açık ve kesin deliller indirilmiştir. Nassların gerçek manalarını, sadece hikmet sahipleri bilebilirler. Gerçek bilgiye ulaşmak için bazı durumlarda te'vil yapmak gerekmektedir.²³⁷ Ona göre te'vil, sözün gerçek anlamının mecazi anlamına götürülmesidir.²³⁸ Bu sebeple bilgiye ulaşmak daha anlaşılır olacağı için herkes tarafından bilinebileceğini söyler.²³⁹

İbn Rüşd'e göre te'vil Kuran'ın düşünme ve akletmeye yönelik bir üslup şeklidir. Tüm insanlara hitap eden ilahi emirlerin üç ayrı niteliğe sahip olduğu Kuran-ı kerimde açıklanmış olup, bunlar onun eşsizliğine delalet etmektedir. Bunların birincisi, herkesi ikna ve tasdik konusunda ondan daha mükemmeli olmayandır. İkincisi, doğası gereği te'vil yapılması imkân dâhilinde olup bir hususta bir başkasının anlayamayacağı bir noktaya varır ki o da burhan ehlidir. Sonuncusu ise doğru te'vil için hak ehline uyarıları bulundurmasıdır.²⁴⁰

²³⁶ *Felsefe Din İlişkileri*, 2016, s. 119.

²³⁷ Akaslan, *a. g. e.*, s. 58.

²³⁸ Uyanık, Mevlüt, Akyol, Aygün, "İslam Felsefesinin Zirve Filozofu İbn Rüşd Faslu'l-Makal Merkezli Bir İnceleme", yy, ts, s. 126.

²³⁹ Akaslan, *a. g. e.*, s. 58.

²⁴⁰ Taşkın Hafsa, "Gazâli ve İbn Rüşd'de Akli Bilgiye Dair Şüphe ve Kesinlik", s. 80.

İbn Rüşd te'vilin sadece bazı gerekli yerlerde yapılmasının yerinde olacağını ifade etmektedir. Buna İlave olarak te'vilin yapılması için de bazı gerekli şeyleri öne sürmektedir. Evvela onun elzemliği için şöyle bir formülasyon ortaya koymaktadır. Akli araştırma, var olanı olduğu gibi yani zahiri manada bilmeği sağladığını söyler. Var olan hakkında ise vahiy bir şey söylemiştir veya söylememiştir. Eğer onun hakkında bir hüküm söylemişse felsefe ve vahiy arasında bir çatışma yoktur. Vahiy var olan hakkında bir şey söylemişse, bu söylenenin zahiri manası, akla uygundur ya da çatışır. Eğer çatışmazsa bir şey yapmak gerekmemektedir, fakat çatışırsa işte burada te'vilin devreye gireceğini söyler. Böyle durumda te'vilin kesinlikle yapılması gerektiğini söyler. Çünkü felsefe ve vahyin arasını uzlaştırmak böyle yapmakla mümkün olduğunu söyler.²⁴¹

İbn Rüşd tevile uygun olan ayetlerle olmayan ayetleri ayırır. Ona göre dinin te'vili kabul etmeyen üç temeli vardır. Birincisi Allah'ın varlığı, ikincisi nübüvvet, üçüncüsü ise ahirete inanmaktır. Bunların dışında olanların tevilinin edilebilir olduğunu söyler.²⁴² Fakat bu ayetlerinde tevil edilebilmeleri için bazı şartları olduğunu söyler.

1. Arap dilinin ifade üslubundaki özelliklere saygı gösterilmesi gerekir²⁴³

2. Dini sözlerin iç bütünlüğüne riayet edilmelidir.

3. Muhatabın bilgi düzeyi dikkate alınmalıdır. Bu sebeple te'vil muhatapların akıllarının kaldıracağı bir şekilde yapılır.²⁴⁴

İbn Rüşd'e göre bu şartlar yerine getirilir ve ayetlere yönelinirse mana bakımından üç ayrı durumla karşılaşılır. İlki Kuran'da kolay bir şekilde anlaşılabilir bazı ayetler vardır ve bu ayetler te'vil edilmeye muhtaç değildirler. İkincisi bazı ayetler vardır ki, onlar hem kapalıdır, hem de kapalılığı gidermek için bazı ipuçları vardır. Böyle ayetlerde te'vil yapmak çok kolaydır. Üçüncüsü ise bazı ayetler kapalıdır ve bu kapalılığı açmak için bazı gerekli ipuçları da yoktur. Böyle durumlarda Kuran'ın ifadesiyle ancak hikmet sahibi olanlar te'vil etmelidirler. Bu şekilde yapılmış olan

²⁴¹ *Felsefe-Din İlişkileri*, 2016, s. 30..

²⁴² el-Cabir'i Muhammed Abid, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000, s. 342. (Cabir'i, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 268.)

²⁴³ *Felsefe-Din İlişkisi*, 2016, s. 87.

²⁴⁴ el-Cabir'i, *a. g. e*, s. 268.

te'villerin sıradan insanlara açıklanmaması gerektiğini söyler. Aksi halde dine bir sürü yanlışlıklar, yanlış manalar aktarılmış olur. Bu yanlışlığı dinin üzerinden atmak isteyenlerin yerine getirecekleri en önemli şart ise, Kur'ana yönelmek ve orada inanmakla yükümlü olduğumuz konuları araştırarak yapabildiğince bu konuları te'vil etmeden zahir anlamları üzerinde derin bir şekilde düşünmeye yönelmektir. Muğlak ve te'vil edilmesi gereken bir metnin bu özelliği tam olarak taşıdığı durumlarda sadece o vakit usulüne uygun bir şekilde te'vil edilmesi gerektiğini söyler. Filozof bu açıklamalarıyla sadece tevilin yapılması gerekli olduğu zaman ve yapılması gerektiği kadarıyla te'vil edilebileceğini de ayrıca bir şart olarak karşımıza koymakta ve adeta teville pragmatik bir zemin hazırlamakta ve böylece tevilin alanlarını daraltmaktadır.²⁴⁵

İbn Rüşd'e göre ayetlerin lafızlarının hepsinin zahirine bakarak anlamak ne kadar hatalı ise, ayetlerin hepsini tevil etmekte o kadar hatalıdır. Filozof nassı, teville konu olup olmaması bakımında üç gruba ayırmaktadır. Bunlardan ilki hatabi, ikincisi cedeli, üçüncüsü ise burhani.²⁴⁶ Bunların ilki olan hatabi tasdik şeklini kabul edenler olup, bunlar tevil için ehil kabul edilmediklerini söyler. İkincisi ise cedeli te'vil ehliyetine sahip olan kişilerdir ki, bunlarda hitabın şekli cedeli olduğu için cedelci yaklaşımlarıyla öne çıkmaktadırlar. Üçüncüsü ise, kesin te'vil ehliyetine sahip kişilerdir. İbn Rüşd, burhan ehli tarafından yapılan tevilin cumhur ve halk çoğunluğu bir yana cedel ehli olanlara dahi açıklanmasını uygun bulmamaktadır. Bu kişilerden özellikle halk arasında müşterek olan bilgilerden uzak olmasından dolayı, burhana dayanan te'villerden bir şey buna ehil olmayanlara açıklandığı zaman, bu durum açıklama yapan kişiyi de kendisine açıklama yapılan şahsı da küfre götürdüğünü söyler.²⁴⁷

İbn Rüşd yukarıda geçtiği üzere üç sınıfla alakalı kullandığı nitelemelerde burhan ehlinden kastı filozoflar, cedel ehlinden kastı kelimciler, üçüncüsü ise hatabe ehlinden kastının ise halk olduğunu söyler. İbn Rüşd cumhur dediği halkı tanımlarken de ister kelim ilmini ve sanatını en güzel şekilde öğrenmiş olsun, isterse hiç

²⁴⁵ Uludağ Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015, s. 41.

²⁴⁶ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, çev. Uyanık Mevlüt-Akyol aygün, Elis Yayınları, Ankara, 2018, s. 52.

²⁴⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, 2018, s. 62.

öğrenmemiş olsun burhan sanatıyla ilgilenmeyen herkesi oldukça geniş tutarak cumhur diye ifade etmektedir.²⁴⁸

İbn Rüşd, burhan ehlini te'vil konusunda ehil görmesine rağmen onların yapacakları te'villerin tamamen doğru ve hatasız olacağını da garantisi olmadığını söyler. Burhan ehlinin yapacağı te'villerde hata edilebileceğini kabul ederek, te'villerde hata eden diğer sınıfların günaha girmiş olacaklarını, hatta küfre dahi düşebileceklerini belirtir. Fakat burhan ehlinin te'vil konusunda hata yapsalar dahi mazur ve hatta mecur olacaklarını söyler. İbn Rüşd'e göre anlaşılması gerçekten güç olan bir meselenin te'vilinde anlaşmazlığa düşenler ya isabet ettikleri için sevap alan ya da hata eden ama mazur görülen kimselere benzediklerini söyler. Çünkü nefiste meydana gelen bir delil sebebinden dolayı bir şeyi tasdik etmek zaruridir. İhtiyari değildir. Nitekim Allah Resulü de bir defasında Hâkim içtihat eder de isabet ettiği zaman iki sevap, hata ettiği vakit de bir sevap alacağını belirtmişlerdir. Filozofa göre Allah'ın kendilerine te'vil yapma yetkisi tahsis ettiği kimseler işte bu hâkim kimselerdir. Bu sebeple hükemanın dinde yapacağı bu gibi hataların affedildiğini, hatalarının mazur görüldüğünü belirtir. Çünkü bu hata âlimlerin anlaşılması güç olan eşya hakkında düşünürken yaptıkları bir hatadır ve eşya üzerinde düşünme konusunda onları sorumlu kılan da bizzat şeriatin kendisi olduğunu söyler. Te'vil konusunda hükemadan olmayan kimselerin yaptıkları hataların ise mazur görülmeceğini hatta günahkâr olacaklarını söyler.²⁴⁹

İbn Rüşd'e göre te'vil yapma yetkisine sahip olanlar, Kuran'ın ifadesiyle ilimde derinleşmiş olan kişilerdir. Allah bu gerçeği bize bizzat ayetle bildirmiştir. Kuran'da anlamı muhkem ve müteşabih ayetler vardır. Bir ayette şöyle ifade edilmektedir. Onun te'vilini ancak Allah ve hikmet sahipleri bilir ve ona inandık derler. Bu ayet bilginlerin de tevili bildiğini apaçık belirtmektedir. Dahası Allah hikmet sahiplerine bu yetkiyi bizzat kendisi vermektedir. Eğer bilim adamları inandıkları bu te'vili bilmiyorlarsa aslında orada imandan da söz edilemeyeceğini söyler. İman için bilgi gereklidir ve sağlam bir imana sahip olmak için de, inanılacak şeyler iyi bir şekilde bilinmelidir. Te'vili bilemezsek, bazı konular bize kapalı kalacaksa böyle iman körü körüne iman olmuş olur. Böyle bir imanın istenilen iman olmadığını söyler. Bundan dolayı ayete

²⁴⁸ Okumuş, Mesut, "İbn Rüşd'ün Tevil Anlayışı ve Aktüel Değeri Üzerine", İslami ilimler dergisi, 4, sayı 1-2, 2009, s. 228.

²⁴⁹ Felsefe-Din İlişkisi, 2016, s. 133.

hikmet, hikmet sahibi de te'vili bilir şeklinde anlam verecek şekilde durmalıyız. Aksi halde hikmet sahibi de te'vile inanır şeklinde mana verirsek, hikmet sahipleri ile halk arasında hiçbir farkın kalmayacağını söyler. Bu şu demektir ki, hikmet sahipleri tevili bilir ve bu bilgilerine dayanarak iman etmektedirler. Fakat hikmet sahipleri bildikleri bu te'villeri cumhura aktarmamaları gerektiğini söyler. Çünkü Allah bu bilgiyi sadece onlara vermiştir. İbn Rüşd hikmet sahipleri için taklidi imanı değil, tahkiki imanı ön görmektedir.²⁵⁰

Daha öncede söylediğimiz gibi halk kesimine bu te'villerin açıklanmamasını açıklandığı takdirde bazı çatışma ve kargaşaların kaçınılmaz olduğunu, hem kendileri ve hem de halkın imanına zarar vereceklerini açıklar. İslam tarihinde meydana gelen kargaşaların, fikir ayrılıklarının sebebi olarak, te'vilin halktan herkese açıklanması olarak görür. Çünkü tevilin halka açıklanması görüşü mezheplerin birbirlerini tekfir etmelerinin kaçınılmaz olduğunu savunur. Mesela mutezile, ayetlerin bazılarını tevil etmiş ve halka açıklamıştır. Aynı şekilde Eş'ariler de bu hatayı yapmışlar ve bunun sonucu insanlar birbirlerine nefretle bakmış, birbirlerini dışlamış ve hatta küfürle itham etmişlerdir. Bu sebeple bu grupların yaptıkları tevilleri ne havassa ne de halka faydasının olmadığını savunur.²⁵¹

Yukarıda bahsettiğimiz çıkmazlardan kurtulmak için Kuran'a yönelmek ve buradaki kesin inanç konularını açığa çıkarmak, tüm akıl yürütme yöntemlerini bulup, imkân dâhilinde nassı tevil etmeden anlamaya çalışmak, fakat te'vil edilmesi gereken herkes tarafından açık bir şekilde ortaya çıktığı zaman ise ancak o vakit te'vil yoluna gidilmesi gerektiğini belirtir. Zaten te'vilin gerekip gerekmediğini de burhan ehlinin bildiğini söyler.²⁵²

²⁵⁰ İbn Rüşd, *a. g. e.*, s. 24.

²⁵¹ İbn Rüşd, *a. g. e.*, s. 117.

²⁵² İbn Rüşd, *a. g. e.*, s. 68.

SONUÇ

İbn Rüşd, bütün cisimlerin madde ve suretten meydana geldiği gibi, insanın da buna benzer şekilde nefis ve bedenden oluştuğunu ifade etmektedir. Ancak nefisle beden arasında, madde ile suretteki gibi bir bileşimin olmadığını, nefisle beden arasında bir ittisal söz konusu olduğunu söylemektedir. Bileşimi oluşturan unsurlar bileşim için zorunludur fakat ittisalde biri olmaksızın diğerrinin olması mümkündür. İbn Rüşd'ün bu düşüncesi aslında insan nefsinin, bedeninin ölümünün gerçekleşmesinden sonra, bedenle beraber ortadan kaybolmayıp mevcudiyetini devam ettireceği düşüncesine açık kapı bırakmaktadır. Filozof, *nefs üzerine* kaleme aldığı eseri Aristoteles'ten beri devam ede gelen bir şekilde nefsin güçleri üzerine inşa etmiştir. İbn Rüşd'ün, nefsi ve güçleri ele alması, akıl için bir ön hazırlık şeklidir. Aklın anlaşılması açısından ilk maddenin tabiatı, cisimlerin unsurlardan meydana gelişi, gök cisimlerinin fiili ve cisimlerin oluşuma nasıl etki ettiği, doğal ısı ve etkisi araştırılmalıdır. Çünkü filozof düşünürlerin fiziki dünyadaki bir tür madde-suret ilişkisinden yola çıkarak, iki ayrı unsurdan oluştuğunu ifade etmektedir.

Nefsi fizik dünyasını konu alan girişten sonra, *organik tabii cismin sureti ve ilk yetkinliği* şeklinde tarif etmektedir. Bu tarifte yeni bir şey bulunmamaktadır. O, Aristoteles ve kendinden önceki meşşâî düşünürlerin izledikleri yolu takip etmiştir. Fakat nefsin güçlerini ele alış sırası yönünden diğer düşünürlerden ayrılmaktadır. O, sıralamada Fârâbî ve İbn Sina'nın aksine, Aristoteles'in sıralamasını takip etmiştir. İbn Rüşd, nefsin güçlerini ele alış sıralaması, nefis problemi veya psikolojiyi insan bağlamında ele aldığı ve böylece alanın sınırlarını belirlemeye yönelik bir adım attığı söylenebilir.

İbn Rüşd nefsin beden üzerinde tasarruflarda bulunduğunu ve bu tasarrufları da bazı örneklerden yola çıkarak anlatmaktadır. Bir marangoz nasıl ki aletleri olamadan bir iş yapamıyorsa, nefs'te beden olmadan hareket veren ilke olmayacağını söyler. Bu bakımdan nefsin, ameli işleri yerine getirebilmesi için bir bedene ihtiyaç duyacağını söyler. Nasıl ki yolcuların yolculuk yapmaları için bir vasıtaya ihtiyaç duyuyorlarsa, nefsinde bir bedene ihtiyacı şarttır. Yolcular için araç ne ifade ediyorsa nefis içinde aynı şey geçerlidir. Yolcular araçtan indikten sonra yolculuklarını devam ettirdikleri gibi nefste bedeninin ölümünden sonra varlığını devam ettirmektedir. Nefis beden ilişkisinde dikkat edilecek başka bir hususta filozofun doğal ısı adını verdiği bitkisel beslenmeden hayvanlara özel isteme gücüne kadar yayılmış ve hayvanları harekete sev eden bir ısı mevcuttur. Bu ısı bedensel bir şeydir ve nefsin hareket vermesiyle canlının organlarını harekete geçirmektedir. Fakat canlıya hareketi veren ise nefstir. İbn Rüşd bu doğal sıcaklığın insan bedeniyile münasebetine de dikkat çekmektedir.

İbn Rüşd, nefsi bir takım güçlere ayrılmasına rağmen tek bir şey olduğunu söylemektedir. Etkin olan beslenme nefesine büyüme ve üreme güçlerini de dâhil ederek canlının bitkisel düzeydeki özelliklerine vurgu yapmaktadır. Görme, duyma, koklama, tatma ve dokunma güçlerini edilgin duyu güçleri içinde de ele almıştır. Bunlar duyulurların anlamını almaktadır. Bunların arasında dokunma, tatma ve koklama hayvanların hayatta kalmaları için zorunlu güçlerdir. Duyu güçlerinin hareket ettiricisi duyulurlardır. Bu güçler, maddedeki duyulur suretleri maddeden soyutlayarak almaktadır. Bu sıralamalardan sonra İbn Rüşd'e göre ortak duyu gelmektedir. Bu duyuda ise duyulur suretler bir araya gelir ve algının gerçekleşeceğini söyler.

İbn Rüşd'ün sıralamasında bir sonraki yeri akla ayırmış, bundan sonraki sırayı da isteme gücüne ayırmıştır. İnsan nefsi akıl gücüyle beraber diğer bütün güçleri içine aldığından dolayı isteme gücünü son sıraya bırakmıştır. Hayvanda bulunan duyu ve tahayyül gücü istemek için yeterli olduğuna karşılık insanda ise tahayyülün yanında akıl gücünün de bulunması gerektiğini vurgulamıştır.

İbn Rüşd tümel suretler olan düşünürlerin varlığına dayanarak aklın varlığını ispat etmeye çalışmıştır. Akıl, tikel idrakten ileri gidemeyen diğer güçlerine nazaran düşünürleri idrak etmektedir. Akıl insan nefsinde bilkuvve olarak var olan nefsanî bir güçtür. Her zaman insanda mevcuttur. Filozof Aristoteles'in heyulani akılla ilgili boş levha tezini kabul ederek akıl: boş bir levha konumunda insanın akli yeteneğinin oluşturduğunu söylemiştir. Şu halde Aklın dayanağının beden değil nefis olduğu orta çıkmaktadır. Akıl nefsanî düzenin en üst sıralamasında yer aldığı için sadece insana ait bir özellik olmaktadır.

İbn Rüşd'e göre insan aklının bilgi üretme sürecinin geçirdiği farklı aşamalara "heyulani akıl", "meleke halindeki akıl", "müktesep akıl", "ve" faal akıl" adı verilmektedir. İnsan bedeniyle ilişki kuran nefsin başlıca iki görevi vardır: Varlığa ait formları maddeden soyutlamak, soyutlanan ve kavram haline gelen bilgileri kabul etmek. Nefsin soyutlama işlevine faal akıl, bunları kabul etme işlevine de heyulani akıl adı verilmektedir. Heyulani aklın idrakiyle oluşan ve lazım olduğunda bilgi üretimine hazır durumda bulunan kavram birikimine meleke halinde ki akıl, bu birikimin tahlil, terkip ve istinbat suretiyle işlenerek külli kavram ve bilgilere dönüştürülmesine de müktesep akıl adı verilmektedir.

Her var olanın, onu başka varlıklardan ayıran ve mahiyeti belirleyen özel işlevi ve gayesi bulunmaktadır. Bu sebeple İbn Rüşd'e göre insanı diğer canlı varlıklardan ayıran ve ona üstünlük makamını veren şey de akıldır. İbn Rüşd'ün kendi sözüyle "*İnsanı, zatı ile değil, ancak*

zâtıyla birlikte bulunan akıl sebebiyle insandır ve varlık alanındaki her şeyden daha üstündür.”
Akıl ise, canlılar arasındaki düzeni düşünüp kavrayan önemli bir şeydir.

İbn Rüşd psikolojisinde aklın iki önemli aşaması bulunmaktadır. Birincisi, herkesin tecrübe yoluyla elde ettiği bilgi ve birikiminden ibaret olan ameli akıl, ikincisi ise bazı insanlara has olan nazari akıldır. Ameli akıl daha çok insanın biyolojik, ferdi ve toplumsal hayatın sağlıklı ve hayatını rahat devam ettirebilmesi için önemlidir. Nazari akıl ise daha çok fikri ve zihni açıdan gerekli olup insanın bilgi ve kendini geliştirmesi açısından önemli olup bu aklın her insanda bulunmadığını söyler. Ameli akıl, insanın yaşamını sürdürebilmesine karşılık nazari akıl ise, insanın yetkinliği açısından önemli olup teorik ilimlerim elde edilmesi için önemli olduğunu söylemektedir.

İbn Rüşd açısından akıl vahiy ilişkisi de son derece önem arz etmektedir. Ona göre akılla vahiy kardeş gibidirler. Bundan dolayı akıl ve vahiy arasında herhangi bir zıtlığın olmasının imkânsız olduğunu tersine bunlar arasında tam bir uyum olduğunu söylemiştir. İbn Rüşd felsefesinde akıl vahiy ayırımı yapmak için tevil yöntemini kullanmamızı söylemiştir. Çünkü filozofa göre din ve akıl birbirleriyle tam uyum içerisindedir. Bu uyum dinin gerçek manası ve hakikatin birlikteliğiyle yapılan yorumlar sayesinde sağlana bildiğini söylemiştir. Akıl burhan yolunu izlerken din ise hem akla hem de hisse vurgu yapar. Bundan dolayı filozofa göre felsefe ve din arasında bir zıtlık bulunmamaktadır. O, bunların arasındaki ilişkiyi ise vahyin akla rehberlik yapması, aklın ise vahyi hayata uyarlamaya çalıştığını söylemiştir.

KAYNAKÇA

- ARSLAN**, Ahmet, *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, Ankara, 1996.
- ARİSTOTELES**, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Sentez Yayınları, Bursa, 2018.
- , *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001.
- AYDINLI**, Yaşar, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayınları, İstanbul, 2014.
- AYDINLI**, Yaşar, *İbn Bacce’nin İnsan Görüşü*, M. Ü. İ. V. Y. , İstanbul, 1997.
- ARKAN**, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İz Yayınları, İstanbul, 2006.
- , Atilla, “*Kindî ve İbn Rüşd’de İnsan Tasavvuru*”, İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı 12, 2004.
- AYASBEYOĞLU**, Nevzat, *İbn Rüşd’ün Felsefesi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1955.
- ATA**, Az Mehmet, “*İbn Rüşd’ün Heyûlani Aklın Faal Akıl ile İttisali ve Özdeşliği Görüşünün Aquinas’ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi*”, Beytulhikme An International Journal of Philosophy, c. I, 2019.
- AKASLAN**, Gamze, “*İbn Rüşd’de Akıl ve Siyaset*”, 2019.
- ATAY**, Hüseyin, “*İslam Felsefesinin Doğuşuna Dair*”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi, c. 14, 1966.
- AKŞİT**, Mirpenç, “*İslam Felsefesinin Yapısı*”, 2019.
- ATSİZ**, Hasan, “*Ortaçağ Felsefesi/İslam Felsefesi*”, 2016.
- BARIŞ**, Mustafa Necati, “*İslam Bilim Tarihi’nde İlk Tercüme Faaliyetleri ve Bilgi Üzerine Katkısı*”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Dergisi, Aralık 2017, c. XXI.
- BİRAND**, Kamran, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1958.
- BULAÇ**, Ali, *İslam dünyasında, Din-Felsefe Vahiy-Akıl İlişkisi*, İz, Yayınları, İstanbul, 2003.
- BAYRAKDAR**, Mehmet, *İslam Düşüncesi Yazıları*, Elis Yayınları, Ankara, 2004.

- BİRGÜL**, M. Fatih, *İbn Rüşd'de Nedensellik*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2012.
- BİRGÜL**, Mehmet, Fatih, “*İbn Rüşd'ün Felsefe-Din Çözümlemesinin Aristotelyen Kökenleri Üzerine*”, U.Ü.İ.L.F.D, c. 19, sayı 1, 2010.
- BAĞCI**, Sabrı, “*Fahreddin er-Razi'de Akıl-Vahiy Münasebeti*”, 2016.
- CEVİZCİ**, Ahmet, *Felsefenin Kısa Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2019.
- , Ahmet, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*, Say Yayınları, İstanbul, 2018.
- , Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi*, c. II, Say Yayınları, İstanbul, 2017.
- , Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- COTTINGHAM**, John, *Akılcılık*, çev. Bülent, Gözkan, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2018.
- ÇUBUKÇU**, İbrahim Agâh, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1986.
- ÇUBUKÇU**, İbrahim Agâh, *İslam Düşünürleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1977.
- , İbrahim Agâh, *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1972.
- ÇETİNKAYA**, Bayram Ali, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015.
- ÇALDAK**, Hüseyin, “*İbn Rüşd'e göre akli kıyas*”, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 5, 2015.
- DUVANAEV**, Arstanbek, “*İbn Rüşd'de Mebde ve Mead*”, 2007.
- EMİRBİLEK**, Gönül, “*Modern İslam Felsefesi Tarihi Yazılımları*” T. J. De Boer Örneği, 2015.
- el-CABİRİ**, Muhammed Abid, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2003.
- el-CABİRİ**, Muhammed Abid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000.
- ERDOĞAN**, İsmail, “*İşrakilik'in İslam Felsefesi İçerisindeki yeri ve Kaynakları*”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. VIII, 2003.
- ERDOĞAN**, Fatih, *İbn Rüşd*, Maviçatı Yayınları, İstanbul, 2017.

- ERKIZAN**, Hatice Nur, *İbn Rüşdcülük Batı'daki Tarihsel ve Felsefi Gelişimi Üzerine*, Muğla Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2010.
- ESER**, Feridun, *İslam Felsefesinin Kaynakları, Doğuşu ve Gelişimi*, 2014
- ERDEM**, Engin, *Akıl-Vahiy İlişkisi İbn Rüşd ve Kant*, 2015.
- FÂRÂBÎ**, *el-Medinetu'l-Fazıla*, çev. Yaşar Aydın, Litera Yayınları, İstanbul, 2018.
- FARUK**, Altıparmak Ömer, *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu*, c. II, Sivas, 2009.
- GAZÂLÎ**, *Tehafütü'l-Felasife*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2004.
- , *Mişkâtü'l-Envar*, çev. Mahmet Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2016.
- GÜL**, Mahir, *İbn Rüşd'de Din Felsefe İlişkisi*, 2007.
- HALLAÇÎ**, Besmir, *Plotinus ve Farabi'de Ruh/Nefs Kavramı*, 2013.
- HYMAN**, Arthur, çev. Arıkan, Atilla, *İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şarihler*.
- HAYRÎ**, Bolay Süleyman, *Akıl Maddesi*, TDV İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 1989.
- İBN SİNA**, *En-Necat*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2013.
- , *eş-Şifa et-Tabiiat, en-Nefs*.
- İBN RÜŞD**, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, Litera Yayınları, İstanbul, 2004.
- , *Felsefe-Din İlişkileri*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016.
- , *Faslu'l-Makal*, çev. Mevlut Uyanık-Aygün Akyol, Elis Yayınları, Ankara, 2018.
- , *Telhisu Kitabu'n-Nefs*, çev. Atilla Arkan, Litera Yayınları, İstanbul, 2007.
- , *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, (Tehafüt et- Tehafüt), çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun, 1986.
- , *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Muharrem, Hilmi Özev, Bordo Siyah, Yayınları, İstanbul, 2018.
- KİNDÎ**, *Felsefe Risaleleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2018.

- KILINÇ**, Betül, “*İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*”, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. I.
- KUTLUER**, İlhan, *İslam’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yayınları, İstanbul, 2017.
- , İlhan, “Nefs Maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 2000.
- KILAVUZ**, A. Saim, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, Ensar yayınları, İstanbul, 1997.
- KAVŞUT**, Mahammet sait, “*İslam Felsefesinde Aklın Mahiyeti ve Sınıflandırılmasına Genel Bir Bakış*”, 2018.
- KUBAT**, Mehmet, “*İslam Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu*”, 2011.
- KÖROĞLU**, Burhan, “Tabiatçılar Maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 2010.
- KAYA**, Mahmut, “İşrakiye Maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 2001.
- , Mahmut, “Meşşailik Maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 2004.
- KARLIĞA**, Bekir, “İbn Rüşd Maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 1999.
- MAHİR** Alper, Ömer, *İslam Felsefesinde Akıl-vahiy Felsefe Din İlişkisi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2008.
- MEMİŞ**, İbrahim, “*İbn Rüşd Felsefesinde Kavramsal olarak Nefs ve Akıl*”, Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası, Mart,2007.
- NASR**, Seyyid Hüseyin LEMAN Oliver, *İslam Felsefesi Tarihi*, c. II, Açılım kitap Yayınları, İstanbul 2017.
- NAMIK**, Mustafa, *Aristo*, Naşiri Kanaat Kütüphanesi, İstanbul-Beylerbeyi-1930.
- OKUMUŞ**, Mesut, “*İbn Rüşd’ün Te’vil Anlayışı ve Aktüel Değeri Üzerine*”, İslami ilimler dergisi, 4, sayı 1-2, 2009.
- OCAK**, Hasan, *İbn Rüşd Felsefesinde Yorum Bilim Te’vil*, Ek Kitap Yayınları, İstanbul, 2016.
- ÖZCOŞAR**, İbrahim, vd. *Kesf-i Kadimden Vaz’ı Cedide İslam Bilim Tarihi Ve Felsefesi*, Divan Kitap, İstanbul, 2019.

- PEKER** Hidayet, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, Emin Yayınları, Bursa, 2000, 2011.
- PAZARLI**, Osman, *Metinlerle Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1964.
- PLATON**, *Phaidon*, Say Yayınları, İstanbul, 2017.
- PETER**, Adamson, Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, Küre Yayınları, İstanbul, 2015.
- RUSSELL**, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, c. II, Alfa Yayınları, İstanbul, 2019.
- SEZGİN**, Fuat, *İslam'da Bilim ve Teknik*, c. I, Arap-İslam Bilimleri Tarihine Giriş, Türkiye Bilimler Akademisi, Tüba, çev. Abdurrahman Aliy.
- , Fuat, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, söyleşi Sefer Turan, Pınar, Yayınları, İstanbul, 2019.
- SARIOĞLU**, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003.
- SEKMAN**, Aziz, “*İslam Düşüncesinin Yapısı ve Selefilik*”, AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 2018, c. VI.
- SEKMAN**, Aziz, “*İbn Rüşd'ün Epistemolojisi*”, İnönü Üni. , Kültür ve Sanat Dergisi, c. IV, 2018.
- SÜRMELİ**, Mehmet Sadık, “*İbn Rüşd'de Din Felsefe ilişkisi*”, 2012.
- ŞENEL**, Cahid, *Yeni Eflatonvuluğun İslam Felsefesine Yansımaları*, Dergâh, Yayınları, İstanbul, 2017.
- TOPÇU**, Nurettin, *Felsefe*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019.
- TAYLAN**, Necip, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi (Kaynakları-Temsilciler-Tesirleri)*, Ensar Yayınları, 2015.
- TÜRKER**, Ömer, *İslam'da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2019.
- TÜRKER**, Mubahat, *Üç Tehafüt Bakımından Din Felsefe Münasebeti*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 102, Ankara, 1956.
- TEMEL**, Ahmet Vefa, “*Arap Dili ve Kuran-ı kerim Bağlamında Akıl Kavramının Analizi*”, Abant İzzet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Güz 2017, c. V, sayı 10.
- TAŞKIN**, Hafsa, “*Gazali ve İbn Rüşd'de Akli Bilgiye Dair Şüphe ve Kesinlik*”, 2019.
- TURAN**, Ramazan, “*İbn Rüşd'ün Akıl Anlayışı*”, 2006.

ULUDAĞ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015.

-----, Süleyman, “Nefs Maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 2006.

ULAŞ, Sarp erk, *Felsefe Sözlüğü*, Yaz. , A, Baki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002.

UYSAL, Enver, *Örnek Metinlerle İhva-ı Safa ve İbn Sina Felsefesi*, Emin Yayınları, 2013.

-----, Enver, “*Kindî ve Fârâbî’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlaki İçeriği*”, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XIII, sayı: 2, 2004.

UYANIK, Mevlüt, **AKYOL**, Aygün, “*İslam Felsefesinin Zirve Filozofu İbn Rüşd Faslu’l-Makal Merkezli Bir İnceleme*”, journal of islamic research, 2019.

ULUKÜTÜK, Mehmet, Çağdaş İslam düşüncesinde din ve akıl ilişkilerini gelenek ve modernlik bağlamında okumanın sorunları: *Cabir’i özelinde bir eleştirel soruşturma*, s. 13

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları*, Doğubatı Yayınları, İstanbul, 1994.

YILDIZ, Mustafa, *Endülüs’te Felsefe Din ve Siyaset İlişkisi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2016.

YILDIRIMER, Şener, “*İbn Rüşd Felsefesinin Latin Dünyasında Tanınması ve Latin İbn Rüşdçülüğü*”, 2012.

YILMAZ, Sadi, “*İbn Rüşd Psikolojisi*”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15/2007.

YAVUZ, Şevki Yusuf, “Akıl Maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 1989.