



The Nature, Formation of Knowledge and Material Reason in Averroes

Fevzi Yiğit^{1,a,*}

¹Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy., Sivas/Turkey

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 04/07/2023

Accepted: 30/10/2023

Published: 15/12/2023

Pub Date Season: Aralık

Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright:

This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement:

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

In Averroes's epistemology, knowledge is universal, but it is always singular in terms of the known. Averroes believes that there is no need for an activity, even in the sense that used by those who have the idea of "kumūn" rational forms being formed by other rational forms of the same kind, or for a power such as in the example of polishing a mirror to reflect an image. Similarly, he argues that there are no discrete abstract forms of existing things because otherwise, everyone would have to know everything. Although there are different degrees and levels, the existence of absolute metaphysical forms is subject to change and increases with the multiplication of their subjects.

There are three means of knowledge: sensation, imagination, and intellect. Unlike the sensation and perception modes in animals, humans perceive the outer appearance of objects as well as their unique meanings and distinctions. Like animals, the function of sensation in humans is to mediate the self. While perception is abstract and spiritual in one sense, it is material and concrete in another.

Averroes does not find it correct to link the knowledge of the contingents of the world to the eternal knowledge of God. Because this implies that there is a difference in God's knowledge between the state of the world's existence and non-existence. In addition, human knowledge about contingents is deficient and changeable, whereas God's knowledge is the cause of the existence of contingents and is unchanging. Ultimately, it does not seem possible for humans to comprehend the nature of God's knowledge.

It is agreed with Alexander of Aphrodisias that there should be a distinction between the active and imaginative intellects, but he differs from him in the point that the imaginative intellect disappears. According to Averroes, the active intellect in action is eternal, unlike Themistius' view. According to Averroes, the intellect is neither a pure potentiality nor a distinct substance. That is to say, if the imaginative intellect were an actual thing, it could not perceive other things. If the intellect were absolute, everyone would know the same things. Similarly, if the intellect were absolute plurality, there would be no unity and connection between intellects. If the intellect were merely an accepting capacity, it could not perceive absence. According to Averroes, the active intellect is not a distinct intellect that gives form or governs the spheres, but rather the form and purpose of the imaginative intellect. There are two powers of this intellect: to abstract the concepts in their potential state from their matter and to make them actual and accepting them.

In conclusion, it can be said that Averroes made a substance-centered philosophy regarding the possibility and reality of knowledge, and while he did not deviate from the Aristotelian line, he had to make new openings. Paradoxically, he tries to explain both the actual/abstract and potential/material aspects of the intellect that are postulated by introducing an original soul theory with the imaginative intellect. Therefore, he places importance on both a priori knowledge and sensation and imagination.

Keywords: Islamic Philosophy, Averroes, Knowledge, Material Reason, Imagination.

İbn Rüşd’de Bilginin Mahiyeti, Oluşumu ve Heyûlânî Akıl

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş: 04/07/2023

Kabul: 30/10/2023

Yayın Tarihi: 15/12/2023

Yayın Sezonu: Aralık

İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur .

ÖZ

İbn Rüşd epistemolojisinde bilgi, kendisi olması açısından tümeldir ancak bilinen açısından her zaman tekildir. İbn Rüşd makullerin oluşması için kendi cinsinden başka makullere veya aynanın görüntü verebilmesi için parlatılması örneğinde olduğu gibi bir faaliyete, hatta “kumûn” düşüncesine sahip olanların kullandığı anlamda bir kuvveye ihtiyaç olmadığını düşünür. Yine o, cismanî mevcutların cisimlerinden ayrık akledilir sûretlerinin olmadığını zira aksi durumda herkesin her şeyi bilmesi gerekeceğini dile getirir. Farklı mertbe ve dereceleri olmakla birlikte mutlak heyûlânî sûretlerin varlıkları bizzat değişime tâbi olur ve konularının çoğalmasıyla bizzat çoğalırlar.

Bilginin temelde duyu, hayal ve akıl olmak üzere üç vasıtası vardır. Hayvanlardaki duyum ve algılama sûretlerinden farklı olarak insan, nesnelerin dış görünüşü yanında onlara has mana ve ayrımları da algılar. Hayvanlarda olduğu gibi insanlarda duyunun işi nefse aracılık etmektir. Duyumsama bir yönüyle soyut ve ruhsal bir eylem iken diğer yönüyle maddî ve somuttur.

İbn Rüşd’e göre nefiste bedene bağlı olarak tahayyül gücü oluşur. Her ne kadar duyuma konu olanları idrak etse de hayal gücü duyu gücünden ayrıdır. Bu yüzden duyumun azaldığı uyku gibi durumlarda hayal gücü artar. Hayal gücü duyu algılarını koruduğu gibi onları karşılaştırır, kıyas eder, terkip ve tahlil yapar. Onu akıl gücünden farklılaştıran unsur tek tek nesnelere üzerinde işlem yapmasıdır.

İbn Rüşd, âlemin hâdis bilgisini Tanrı’nın kadim bilgisine bağlamayı doğru bulmaz. Çünkü bu, âlemin yokluğu ve varlığı durumlarında Tanrı’nın bilgisinde farklılaşma olduğu anlamına gelir. Ayrıca insanın tikellere dair bilgisi malul ve değişken iken Tanrı’nın bilgisi tikellerin varlık nedenidir ve aynı zamanda değişmezdir. Nihayetinde insanın, Tanrı’nın bilgisinin nasıllığını idrak etmesi mümkün görünmemektedir.

İbn Rüşd’ün bilginin oluşumu bağlamında, akıl teorisinde öne çıkan şey heyûlânî aklıdır. O, her insan bireyinde bulunmakla birlikte çoğalmayan ezelfi, soyut ve ilâhî bir cevherdir. İbn Rüşd, heyûlânî ve faal akıl arasında ayırım yapılması gerektiği hususunda Afrodisli İskender ile mutabık iken heyûlânî aklın yok olması noktasında ise ondan ayrılır. O, fiil halindeki aklın ebedi olup olmadığı konusunda Themistius’tan farklı düşünür. İbn Rüşd’e göre akıl ne salt bir istidat ne de ayrı bir cevherdir. Şöyle ki, eğer heyûlânî akıl bilfiil bir şey olsaydı diğer şeyleri idrak edemezdi. Yine akıl mutlak anlamda tek olsaydı herkes aynı şeyleri bilirdi. Keza akıl, mutlak anlamda çok olsaydı akıllar arasında birlik ve irtibat kurulamazdı. Eğer akıl salt kabul edici bir yetenek olsaydı yokluğu algılayamazdı.

İbn Rüşd’e göre fail/faal akıl, sûret veren veya felekleri yöneten ayrı bir akıl değil heyûlânî aklın sûreti ve gayesidir. Bu aklın kuvve halindeki kavramları maddelerinden soyutlayarak bilfiil hale getirmek ve bunları kabul etmek şeklinde iki gücü vardır.

Hâsılı İbn Rüşd’ün bilginin imkânı ve gerçekliği hakkında cevher merkezli bir felsefe yaptığı ve Aristotelesçi çizgiden taviz vermese de yeni açılımlar yapmak zorunda kaldığı söylenebilir. Buna göre o, paradoksal bir biçimde vazedilen aklın hem bilfiil/soyut hem de bilkuvve/maddî oluşunu, orijinal bir nefis teorisine -heyûlânî akıla- açıklamaya çalışır. Bu yüzden o, apriori bilgiler kadar duyu ve hayal gücüne önem verir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, İbn Rüşd, Bilgi, Heyûlânî Akıl, Hayal.



fevziyigit58m@hotmail.com



0000-0001-9420-5186

How to Cite: Yiğit, Fevzi. “The Nature, Formation of Knowledge and Material Reason in Averroes”. Cumhuriyet Theology Journal 27/2 (December 2023), 443-458. <https://doi.org/10.18505/cuid.1322421>

Atıf: Yiğit, Fevzi. “İbn Rüşd’de Bilginin Mahiyeti, Oluşumu ve Heyûlânî Akıl”. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 27/2 (Aralık 2023), 443-458. <https://doi.org/10.18505/cuid.1322421>

Giriş

Öncelikle İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) bilgi felsefesine dair kısa ve genel bir çerçeve çizmek istiyoruz. Buna göre o, *Telhis ma ba'de't-tabia* adlı eserinin bir yerinde Eflâtun (ö. MÖ 347) ve öncesi döneme vurgu yaparak onun bilgi felsefesinin kurucusu olduğuna dair imada bulunur.¹ Ayrıca o, *Kitâbü'n-nefs*'in büyük şerhinde Eflâtun'un bilgi anlayışını bir yönüyle kabul ettiğini açıkça dile getirir.² İbn Rüşd, antik Yunanda metafiziğe karşı fiziği, tanrılara karşı insanı, bilgiye karşı şüpheyi savunan ve kendilerine sofist adı verilen birtakım düşünürlerin ortaya çıktığını dile getirir. Bunlara karşı gelerek metafizik düşüncüyü tekrar inşa eden kişinin Sokrates (ö. MÖ 399) olduğunu söyleyen İbn Rüşd, görülür evrenin ötesinde ezeli ve akledilir bir evrenin varlığını kabul eder. Daha önemlisi o, bu evrenin görülür evrenin ilkesi olduğunu savunur.³ İbn Rüşd, dış dünyanın gerçekliğine Aristoteles (ö. MÖ 322) dışında hiçbir filozofun yapmadığı kadar vurgu yapar ve eşyanın hakikatinin bilinebileceği yönünde güçlü bir tavır alır. Öyle ki ona göre övülmeye layık gerçek filozof, bilgiye ulaşmaya çalışan filozoftur.⁴

İbn Rüşd felsefesinde bilgiye ulaşmayı mümkün kılan şey onun cevher anlayışıdır. Şöyle ki, kategorilerin en genel cinsi olan "öz anlamında" ve dış dünyadaki mevcutların zihindeki karşılığı olan "doğru" anlamında iki cevher de bilgiye konu olur.⁵ İbn Rüşd'e göre cevherin tanımı vardır ve hatta tanımlananlar tekil cevherlerin kendileri değil mahiyetleridir. Şu hâlde mahiyet ve türleşmiş cevher aynıyla tek bir şeydir. Ancak ilk cevherler bilinemez zira bunların mahiyetleriyle varlıkları aynıdır.⁶ Dolayısıyla bu varlıklar hakkında burhan getirmek mümkün değildir. İbn Rüşd elde edilebilir kesin bilginin varlığını kabul eder ve bunu burhana dayandırır. Akıl yürütme türlerinden özellikle tümevarım ve tümdengelim öne çıktığı burhan sanatında kesin ve bilimsel bilgiyi garanti eden şey, bilgi nesnelere özsel nitelikleridir. Şeylerin zâtlarına dayanan nedensellik prensibi gereğince fiziksel yasalar maddî varlıkları belirlerken matematiksel yasalar ise varlığın nedenlerini bize verir.⁷

İbn Rüşd'ün temel hedefi şeylerin nedenlerine ulaşmak olsa da onun son dönem çalışmalarındaki kaygısının somut soyut, tikel tümel, basit bileşik ve benzeri felsefi kavramların ifade ettiği karşıt durumların oluşturduğu güçlükleri aşmak olduğu söylenebilir.⁸ Yine İbn Rüşd'e göre makullerin bir kısmının kalıcı bir kısmının ise fani olması araştırmacıları şaşkınlık içerisinde bırakmıştır.⁹ Bunun için o, İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve takipçilerini Tanrı'nın bilgisini insanî bilgiye benzettikleri ve heyûlânî akli kavrayamadıklarından dolayı eleştirir.¹⁰

¹ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi -Telhis Ma Ba'de't-Tabia-*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 46.

² Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *eş-Şerhü'l-kebîr li-Kitâbi'n-Nefs li-Aristo*, çev. İbrahim el-Garbî (Tunus: Beytül-Hikme, 1997), 245.

³ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 46.

⁴ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Muharrem Hilmi Özev (İstanbul: Karbon Kitaplar, 2020), 305.

⁵ Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 108.

⁶ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 188, 199, 220.

⁷ Hacı Kaya, "İbn Rüşd Felsefesinde Bilimsel Yöntem", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2003), 29-32.

⁸ Oliver Leaman, *İbn Rüşd ve Felsefesi*, çev. Elif Özdem (İstanbul: Runik Kitap, 2022), 127.

⁹ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 98.

¹⁰ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, thk. Cîrâr Cihâmî (Beirut: Dârü'l-Fikri'l-Lübânî, 1994), 99.

İbn Rüşd'ün bilgi felsefesinde bilginin imkânı, neliği ve nasıllığı hakkında yapılan bu çalışmanın, makale seviyesinde önemli bir boşluğu doldurduğu söylenebilir. Burada bilginin İbn Rüşd'ün mantık anlayışı merkezinde değil de daha çok psikoloji merkezli olarak araştırıldığını hatırlatmak gerekir. Konuyla ilgili olarak Hüseyin Sarioğlu ve Atilla Arkan'ın doktora tez çalışmaları vardır. Bu iki çalışmadan Sarioğlu'nun çalışması İbn Rüşd felsefesinin geneli ile ilgili iken Arkan'ın çalışması İbn Rüşd'ün nefis teorisine dairdir. Arkan'ın çalışması doğrudan bilgi konusuyla bağlantılı değildir. Çalışmamız Sarioğlu'nun çalışmasından form ve tür açısından farklılık göstermektedir. Mehmet Ata Az, Süleyman Dönmez, Herbert Davidson ve Ernest Renan ise çalışmalarında daha çok akıllar teorisi üzerinde yoğunlaşmışlardır. Biz de heyûlânî aklı konu edinmekle birlikte bilginin mahiyeti, çeşitleri ve oluşumu hakkında araştırmalar yapmakla bu çalışmalardan ayrılmaktayız. Işıl Bayar Bravo yazdığı makalede konuyu genel olarak ele alsa da bizim çalışmamız ondan daha kapsamlı ve geniştir. Ayrıca ilgili çalışma, bilgiyi nedenler teorisi merkezli yorumlanmış ve heyûlânî akıl gibi diğer önemli tartışma konularına yer vermemiştir

1. Bilginin İmkânı ve Tanımı

İbn Rüşd'ün aktardığına göre Eflâtun, sofistlerin nesnelere gerçek bilgisine ulaşmanın mümkün olmadığı, zira nesnelere sürekli değiştikleri ve kalıcı olmadıkları düşüncesine kail olduklarını söylemiştir. Ona göre bu yüzden onlardan bazıları kendilerine bir şey sorduğunda ilgili nesneye işarette bulunmuşlardır. Yani bu tutum değişen, oluşan ve bozulan şeylerin gerçek ve kalıcı bilgisinin olmayacağını ileri bir örneğiydi. İlk defa Sokrates kalıcı ve değişmeyen akledilirlerin mevcut ve bunların bilgisine ulaşmanın mümkün olduğunu ileri sürmüştür. Bununla da kalmayarak bunların duyulur cevherlerin ilkeleri olduğunu savunmuştur.¹¹

Aristoteles tekil cevherlerin duyulur ve bir tür sezgiyle bilinebileceğini ancak onların kendilerine ait bir tanımları olmadığını ifade etmiştir. Ona göre onların bilinemez olmalarının nedeni “doğası bakımından bilinemez olan maddeye” bulaşmış olmalarıdır. Doğası bakımından bilinebilir olan sûrettir ve onun zihindeki formuna mahiyet denir.¹² Madde ve sûretin birleşmesiyle meydana gelen cisim, bilinebilir olup cisimde tanımlı oluşturana zâtî denir. Bilgi “bir şeyin tanımlı” olduğuna göre tanımın şeyin zâtîlerini vermesi gerekir.¹³ Şu hâlde Meşşâî felsefede bilginin “ruhun ya da zihnin şeylerin zâtîlerini (form) alması ya da özlerini idrak etmesi” şeklinde tanımlandığı görülür. Bu idrak ediş temelde apriori bilgilere dayanır, duyuların devreye girmesiyle gerçekleştirir ve nihayetinde aklın sürece katılımıyla tamama erer. Sonuçta akıl özlere arasında bağlantılar kurarak şeylerin nedenlerine vakıf olur ki işte bu, bilgidir.¹⁴

İdrake konu olan duyulurlar, bireysel varlıkları ve sûretleri yönünden ya farklı idrak güçlerince ayrı ayrı ya da tek bir idrak gücüne ait iki ayrı meleke vasıtasıyla birlikte idrak edilirler. Birinci seçenek, idrakin birliği prensibine aykırı olduğundan doğru değildir. Doğru olan ikinci seçeneğe göre akıl, bireysel varlıkları duyular yoluyla, sûretleri ise zâtıyla idrak eder. Bunun gibi ortak

¹¹ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 45-46.

¹² Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014), 346 (VII.10 1036a 5-10); 321 (VII 6 1031b 15).

¹³ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *Telhisu Kitabı'l-Makûlât (Kategoriler Kitabı'nın Orta Şerhi)*, çev. Salih Yalın (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 58.

¹⁴ Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 94,98.

duyu, duyulurlar arasındaki farklılığı heyetlerinin farklılığıyla; akıl da bu sûretleri heyûlânî heyetlerinin farklılığıyla idrak eder. Ancak duyu ve aklın idraki -örneğin et ve basık burun gibi- farklı heyetlere sahiptir; zira akıl bir şeydeki niteliği o şey olmaksızın idrak edemez.¹⁵ Anlaşılan bilgi, nesne açısından bilfiil ve bilkuvve olması yönünden farklı özellikler taşımaktadır. Buna göre bilfiil haldeki bilgi, konusuyla aynıyken bilkuvve haldeki bilgi, tikellere nazaran ve zaman bakımından öncedir; oysa varlığın bütünü dikkate alınınca durum aksinedir.¹⁶

İster bilkuvve olsun isterse bilfiil, İbn Rüşd bilginin imkânına inanır ve Menon paradoksunu şöyle aşar: Bilginin genel, özel, bilkuvve ve bilfiil gibi farklı türleri vardır: Bir kişi genel anlamda bilgi sahibi olmasına rağmen özel anlamda o konunun cahili olabilir. Örneğin bütün bireysel varlıklar duyu ile bilinmeden önce küllî olarak bilinirler. Yine bir kişi öncülleri bilmesine rağmen sonuçtan gafil kalabilir. Dolayısıyla bir şeyin marifetinin bir yönden elde edilmesi ve diğer yönden elde edilememesi mümkündür.¹⁷ Öğretimden elde edilmek istenen şey işte bu bilinmeyen yöndür.¹⁸

Öğretimle elde edilen bilgilerin bir kısmı kesin bilgilerdir ve bunlara ulaşmak için kıyasa başvurmak gerekir. İbn Rüşd'e göre bilgi kıyas ve fikre dayalı idraklerin bir sonucu olarak tasavvur ve tasdik şeklinde kendini gösterir. Tasavvur zihinde bir ismin bir şeye delalet etmesidir. Başka bir deyişle tasavvur şeylerin suretlerinin elde edilmiş sürecini içeren bir kavramdır ve şeylerin zihinde bulunuşunu ifade eder. Tasdik ise bir şeyin mevcut olup olmadığı yönünde yargıda bulunmaktır. Buna göre bilginin gerçekleşmesi için bazı önermelerin ifade ettiği şeylerin doğrulanması yeterlidir ki bu da vazedilmiş bazı kavramların bilinmesini gerektirir. Örneğin geometrik bazı işlemlerin bilinmesi, daire kavramının bilinmesine bağlıdır. Bazen şeyin bilgisinden ismine ulaşılırken bazen de sadece şeyin isminden bilgisine ulaşılır. Ancak bir şeyin isminin manasını bilmek, şeyi bilmeyi gerektirmezken şeyi bilmek ismini bilmeyi gerektirir.¹⁹ Buraya kadar bilginin tanımına dair bazı imalarda bulunmuş olsak da konuyu biraz daha açmak gerekir.

Bilgi; bilen ile bilinen arasındaki irtibatın bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bilen, bilinen ve bilgiden birinin eksik olması durumunda bilgiden söz edilemez. Bilinenlerin bilgileriyle tam bir özdeşlik içerisinde olmaları ancak soyut varlıklar için geçerlidir. Kendisi de soyut bir varlık olan akıl, bilen özne olarak bilinen sûretleri kendisinde barındırır.²⁰ İnsan bilgisine konu olmaları yönünden cismanî varlıklar bilkuvvedir ve insan zihninde bilindikten sonra tabî ve türsel sınıflara bölünürler ki bunlara heyûlânî sûretler denir.²¹ Öyleyse aklın elde ettiği sûretler, akledilir olmaları yönüyle bir iken heyûlâ vasıtasıyla şahıslarda olmaları yönünden çokturlar.²²

¹⁵ İbn Rüşd, *eş-Şerhü'l-kebîr li-Kitâbi'n-Nefs li-Aristo*, 254.

¹⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün-Yasin Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 197.

¹⁷ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *Telhisu Kitabî'l-Kıyâs*, thk. Mahmut Kasım (Kahire: Merkezu Tahkiki't-Türas, 1983), 352.

¹⁸ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *Telhisu'l-Burhân*, thk. Abdurrahmân Bedevî (Kuveyt: El-Meclisu'l-Arabî, 1984), 47.

¹⁹ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *Kitâbü'l-Burhân*, thk. Cîrâr Cihemî (Beirut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992), 45-46.

²⁰ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 291, 298.

²¹ Ahmet Kamil Cihan, "İbn Rüşd'de Bilginin Kaynağı", *İbn Rüşd*. Ed. Ahmet Hulusi Köker (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1994), 110.

²² İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 90.

İbn Rüşd'e göre akıl ve mevcutlardan elde edilen hakikatler özdeştir²³ ve araştırılmaya değer olan bilgi, nesnesiyle özdeş olmayan bilgidir zira bu bilgide hata, yanlışlık ve uyumsuzluk söz konusudur.²⁴ Hatalı ve yanlış bilgi hayal ve yargının devreye girdiği makuller için geçerlidir. Makullerin hayallerle ittisali zâtîdir ve hayallerin kaybolmasıyla makuller de kaybolur. Yani hayalde yok olanın idraki de bozulur ve bu yönden makuller heyûlânî şeylere katılır. İbn Rüşd'e göre makullerin daimî ve fiilî şeyler olduğunu söyleyenler şiir türünden şeyler söylemektedir. Aynı şekilde hayallerin artmasıyla bu şeylerin arttığını kabul etmeyenler büyük bir hata içerisinde. Eğer tersi olsaydı herkes aynı şeyi bilir, hatırlar veya unutturdu.²⁵

Hatırlama ve unutma nesnelere duyulur ve akledilir olmak üzere iki yönleri olduğunu gösterir. Ancak bu iki yönlülük gerçek bir bölünme ve çokluğun meydana geldiğini göstermez. Duyulur nesne tamamıyla akledilir değildir çünkü oluş ve bozuluşa tâbidir. Şu hâlde nesnenin idrak edilip bilgi nesnesi olması demek bir tür soyutlama işleminden geçmesi demektir. Yani duyulur bileşik mevcut ile bunun akledilir sûreti ne tamamıyla birbirleriyle aynı ne de birbirinden tamamıyla farklıdır. Tam aksine tözsel anlamda ikisi arasında birlik olduğu, akledilir ve duyulur anlamları arasında ise derece farkı olduğu söylenmelidir.²⁶

Sonuç olarak İbn Rüşd'e göre bilgi duyulur olanın bilgisidir ancak duyulur olandan makul olana geçiş gerçekleşmedikçe bilgi ortaya çıkmaz. Bunun için soyut sûretleri tam olarak alan aklın devreye girmesi gerekir. Aklın faaliyeti sonucunda elde ettiği sûretler şeylerin tümelleri olup bunlar ikinci akledilirlerdir; nesnelere ise birinci akledilirlerdir.²⁷ Bu ikiliyi heyûlânî ve aklî sûretlerle eşleştirebiliriz.

2. Heyûlânî ve Aklî Sûretler

İbn Rüşd; makullerin oluşması için kendi cinsinden başka makullere veya aynanın görüntü verebilmesi için parlatılması örneğinde olduğu gibi bir faaliyete, hatta "kumûn" düşüncesine sahip olanların kullandığı anlamda bir kuvveye ihtiyaç olmadığını düşünür. Ona göre makuller ile insan zihninin ilişkisi heyûlânî sûretler yoluyla. Heyûlânî sûretler mertebeli ve güç açısından derecelidir.²⁸ İlk seviyede heyûlânî sûretler ilk madde için konulmuş basit sûretlerdir. Örneğin ağırlık ve hafiflik gibi. Basit sûretler benzer cüzlerin bir araya gelmesiyle cismanî sûretleri oluşturur. Sonra canlılık aşamaları gelir ta ki hayal eden ve düşünen nefse ulaşınca kadar aşamalar ilerler. Bütün cismanî aşamalara heyûlâ eşlik eder ancak heyûlânın bölünebilir olması sûretlerin bölünmesini gerektirmez.²⁹

İbn Rüşd heyûlânî mevcutların, cisimlerinden ayrı akledilir sûretlerinin olmadığını zira aksi durumda herkesin her şeyi bilmesi gerekeceğini dile getirir. Farklı mertebe ve dereceleri olmakla birlikte mutlak heyûlânî sûretler olmaları cihetiyle bu sûretler iki genel özelliğe sahiptir: Birincisi bunların varlıkları bizzat değişime tâbi olur. İkincisi konularının çoğalmasıyla bizzat çoğalırlar. Aslında bu iki özellik hudûsa da uygun düşer. Aksi durumda oluş ve bozuluşun meydana gelmesinden bahsetmek mümkün olmaz. Yani makuller duyuda mevcudun değişmesine bağlı olarak ortaya çıkar

²³ Âtıf el-İrâkî, *en-Nüzetü'l-akliyyeti fi felsefeti İbn Rüşd* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1984), 106.

²⁴ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 91.

²⁵ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 96-97.

²⁶ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 58.

²⁷ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 51-52.

²⁸ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 88.

²⁹ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 89.

veya kaybolur.³⁰ Şu hâlde makullere aracılık eden heyûlânî sûretlerdir. Özdeşliği yönünden heyûlânî sûretlerde üç şey bulunur: sûret veya sûretin yerine geçecek bir şey, madde veya yerine geçecek bir şey ve bu ikisinin birleşimi olan şey. Heyûlânî sûretler bilkuvve olmak niteliğinde birleşseler de makulleri birbirinden ayırt eden şeylerdir ve diğer nefsanî sûretlerin varlığıyla ayırt olunan şeylerde zuhur ederler. Bu yüzden bunların oluş ve bozuluşa tâbi olmayan daimî mevcutlar olduğu zannedilir; oysaki heyûlânî her şey bozuluşa uğrar.³¹

İbn Rüşd, insanın bilgisine konu olan heyûlânî makullerin hâdis olduğunu ve zorunlu olarak onları bir istidadın öncelediğini ve bunun ancak nefiste bulunabileceğini söyler. Nefiste bu makullere en yakın olan şey hayal gücüdür ve hayalî sûretlerdeki makulleri kabul için hazır bulunan istidadda heyûlânî akıl denir. Meleke halindeki akıl bunun fiil haline geçmiş halidir ve ne zaman istense kullanılabilir durumdadır. Bu aklın tamama ermesiyle insan, nazarî ilimleri tahsil edebilecek yetkinliğe erişir.³²

İnsan nefsi makulleri alabilen istidadıyla diğer hayvanî nefislerden ayırt olunur. Zira insanda makulleri kabul eden hayalî sûretler, her zaman duyusal algılara muhtaç ve onlarla iç içe değildir. Eğer böyle olsaydı insanın hayalî sûretleri kabul etmesi mümkün olmazdı. Hâsılı heyûlânî sûretler a) ancak maddeyle bir arada bulunmaları sayesinde fiili varlık kazanıp değişime uğrayan b) dayanakları olan cisimlerin bölünmesiyle bölünüp çoğalan c) biri madde diğeri sûret konumundaki iki unsurun birleşmesinden oluşan d) dolayısıyla somut varlıkları ile akledilir kavramları birbirinden farklı olan sûretlerdir.³³

Akledilir sûretlerin özellikleri ise şunlardır: a) Akıl sûretlerin nesnelere bağlantısı sûret ve nefsin bağlantısından farklıdır. Bunların hayalî sûretlerden ibaret bulunan maddeleri ile sûretleri bütünüyle birbirinden ayrı değildir. b) Maddeden ve ferdiyetten uzak oldukları için hem idrak edilmeleriyle çok sayıda ferdin idrak edilmiş olması hem de kapsamlarına giren ve onları algılayan fertlerin değişmesine karşılık kendilerinin süreklilik göstermesi bakımından sonsuz sayılırlar. c) Akıl tümel bilgileri elde ettiğinde onlarla birleşir ancak bunları tam anlamıyla ancak ayırık akıllar idrak eder. d) Bu idrak ve özdeşleşme manevi bir cevher olan akılda herhangi bir edilgenlik ve değişime yol açmaz.³⁴ Hâsılı İbn Rüşd'e göre bilfiil akledilir sûretler -ister insan tarafından akledilsin isterse akledilmesin- kendilerinde bilfiildir; oysaki heyûlânî sûretler akledilince ancak bilfiil akledilir olur.³⁵

3. Bilgi Çeşitleri

İbn Rüşd bilgiye dair bilkuvve ve bilfiil ayrımı yapmakla birlikte burada diğer iki ayrımı (tikel-tümel ve Tanrısal-insanî bilgi) incelemek yeterlidir çünkü bu ayrım makalenin bütünü içerisinde işlenmektedir.

³⁰ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 89-94.

³¹ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 90.

³² İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 101.

³³ Macid Fahri, *İbn Rüşd (Feylesufu Kurtuba)* (Beyrut: Darü'l-Maşrek, 1982), 106; Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 78.

³⁴ Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 274-275; Fahri, *İbn Rüşd-Feylesufu Kurtuba*, 106-107; Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 78.

³⁵ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 97.

3.1. Tikel ve Tümel Bilgi

İbn Rüşd'e göre idrak edilen manalar tümel veya tikel olmakla birlikte bilgi tümeldir. Bilinenler ise tikeldir ve tümelerin zihin dışında mevcudiyetleri söz konusu değildir.³⁶ Başka bir deyişle insanın elde ettiği tümel bilgi, bilfiil mevcut olan tikellerin bilkuvve bilgisidir.³⁷ Yani tümel bilgi, şeyin eksik ve potansiyel bilgisidir zira bu bilgi, insan aklının bilgisidir; oysa ayrıklıkların bilgisi tam ve bilfiil bilgisidir. Yine ayrıklıklar kendilerini bilince tüm varlıkları da bilmiş olurlar; düzen ve tertip içerisinde mevcut olan şeylerin bilgisini ihtiva ederler.³⁸ Tümel olan mana, heyûlâdan soyutlanmış genel mana iken tikel olan ise heyûlâdaki mananın idrakidir. Dolayısıyla ve zorunlu olarak bu iki idraki gerçekleştiren kuvvetler farklıdır. Şöyle ki duyu ve hayal gücü tekil olanları idrak ettiğinden biz bir rengi şekil ve büyüklük olmadan hayal edemeyiz. Yani duyulurları heyûlâdan soyutlanmış olarak hayal etmek mümkün değildir.³⁹ Anlaşılan biz bir taraftan tümeleri tekillerden elde ederiz diğer taraftan tekileri tümeler sayesinde biliriz. Şu hâlde doğa olması açısından doğa özünde tümeldir ve bu yüzden tümel doğanın ilmi vardır. Tümel anlamda doğayı bilmeyen aslında bu konuda bir şey bilmiyordur. Öyleyse doğru yargılar soyutlamayla elde edilen yargılardır ve aksi durumda doğalar birbirinden ayırt edilemez olurdu. Şu hâlde tümel bilgiler tikel bilgilerden daha değerlidir.⁴⁰

İbn Rüşd'e göre Eflâtun'un "tümelerin zihin dışında mevcut olduğu" görüşü kabul edilemez zira gerçekte idraklerimiz tekil ve hayalî sûretlere dayanır. Bununla birlikte tümelere zihin dışında varlık nispet edilmesi ancak kuvve bakımındandır çünkü tümelerin bu niteliği kabul edilmezse akledilen şeylerin hepsinin batıl olduğu sonucu ortaya çıkar.⁴¹ Başka bir deyişle tümeler gerçekte ve hiçbir şekilde mevcut olmasaydı bütün zihinsel çıkarım ve bilgiler yalan olurdu; halbuki dış dünyadaki mevzularına dayanan tümeler, karşılıkları bulunduğu için doğrudur.⁴² Bununla beraber tümelin kendi tabiatı, nesnelerin tabiatı değildir⁴³ ve bilinen tekil şey ancak tümel doğası vasıtasıyla bilinir. Başka bir deyişle tümel, tekilerin tabiatında bulunan şeylerin onunla bilkuvve olarak bilindikleri şeydir. Eğer tümeler olmasaydı şeylerin idraki cüzi olur ve gerçek bir idrakten bahsedilmezdi. Şu hâlde şeyler arazlarıyla tekil olarak bilinirken zâtileriyle tümel olarak bilinirler. Sonuç olarak eğer insanlar, bizzat var olanları bilemezse şeyler hakkında yargıda bulunurken yanılgıya düşerler.⁴⁴

3.2. Tanrısal ve İnsanî Bilgi

İbn Rüşd, antik filozofların "İlk İlkenin başkasını bilmediği yönündeki görüşlerini, bilginin nesnesiyle özdeşliği ilkesine dayandırdıklarını" ifade etmiştir. Böylece onlar neden ile nedenli, üstün olan ile aşağı olan arasında ontolojik bir fark tesis etmek istemişlerdir. Yani İlk İlkenin bilgisi diğer bütün bilgi türlerinden farklılaşarak nesnesini var kılan bir bilgidir.⁴⁵

³⁶ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 50.

³⁷ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 3/686.

³⁸ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 292-293.

³⁹ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 83.

⁴⁰ Cihan, "İbn Rüşd'de Bilginin Kaynağı", 111.

⁴¹ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, 86.

⁴² İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 96; el-İrâkî, *en-Nüzatü'l-akliyyeti fi felsefeti İbn Rüşd*, 108.

⁴³ el-İrâkî, *en-Nüzatü'l-akliyyeti fi felsefeti İbn Rüşd*, 91.

⁴⁴ el-İrâkî, *en-Nüzatü'l-akliyyeti fi felsefeti İbn Rüşd*, 106.

⁴⁵ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 298.

Nesnesini var kılan bilgi, bilfiil ve tanrısal iken insanî tümel bilgi kuvve halindeki bilgidir. Ayrıca insanın, kendince yaptığı bilgi tasniflerini Tanrı'ya uygulaması makul değildir. Tanrı ve insanın sahip oldukları varlık seviyeleri farklı olduğundan bunlarla ilgili bilginin de farklı olması gerekir. Bu yüzden bir şeyin kuvve ve fiil halindeki varoluş zamanları farklıdır.⁴⁶

İbn Rüşd tekilleri bilmek açısından Tanrı ile insan bilgisi arasında ayırım yapar. İnsanın tekillere dair bilgisi malul ve değişkendir halbuki Tanrı'nın bilgisi tekilin varlık nedenidir ve aynı zamanda bu bilgi değişmez. İşte bu iki bilgi çeşidini ayırt edememekten birçok yanlış ve hata ortaya çıkmaktadır.⁴⁷ Şu hâlde insanî bilgide ilim maluma tâbi iken kadim bilgide malum ilme tâbidir. İnsanî bilgiyi tanrısal bilgiye benzetmedeki temel yanlış gaibin şahide kıyasından kaynaklanır.⁴⁸

İbn Rüşd, İbn Sînâ'yı tanrısal bilgiyi gerçeklikten uzaklaştırarak potansiyel ve tümel bir bilgi türüne evirdiği için eleştirir. Bunun için İbn Rüşd, Tanrı'nın tekilleri tümel bir tarzda bildiğini ifade eden formülü reddeder. Ona göre Tanrı şeylerin zâtını bilir ve bu bilgi var kılıcıdır. Ateş ile ısı arasındaki bağlantının bilgisi böyle bir bilgidir, yani bu bilgi ne tikel ve tecrübi ne de tümel ve geleceğin bilgisidir.⁴⁹ Oliver Leaman'ın da ifade ettiği gibi İbn Rüşd'ün Tanrı'nın bilgisine dair görüşleri karmaşıktır. Bir taraftan Tanrı âlemdaki ebedî şeyleri ve gerçek bağlantıları bilirken öte taraftan buradan onun bilgisini âlemlerle özdeşleştirmek söz konusu değildir.⁵⁰

Tanrısal bilginin aksine insanın sahip olduğu bilgi hayalî sûretler, cins ve fasıllardan oluştuğu için mahiyeti gereği çokluk içerir. Yani insan bilgisi bütün türlerin tümel bilgisine sahip olması açısından bir iken türlerin çokluğu nazarı dikkate alınınca çoktur. Tanrı'nın bilgisi ise tümel olmadığı için tam anlamıyla çokluktan uzaktır. Buradan hareketle bilgi yönünden akılların tanrısal bilgi tarafından kuşatılıp sınırlandırıldığı söylenebilir. En doğrusu tanrısal bilginin insan tarafından idrak olunamayacağı yönündedir.⁵¹ Çünkü Tanrı ve ayrık akılların sahip oldukları bilgi ne tümel ne de tikelidir.⁵² Şu hâlde bilginin Tanrı ve insan için beraber kullanımı sadece sözcük açısındandır yoksa varlığı yönüyle iki bilgi arasında bağlantı yoktur.⁵³

4. Bilgi Vasıtaları

İbn Rüşd varlıkları dört seviyede yer alır: Nesnel, duyulur, hayal edilir ve akledilir. Örneğin kırmızı renkli bir nesne için kırmızılık nesnede, gözde, hayalde ve akılda yer alır. Bu varlık seviyelerinin değeri nesnel olandan akledilir olana doğru artar.⁵⁴ Yine İbn Rüşd, bilginin üç ana vasıtası olduğunu söyler: duyu, hayal ve akıl. O, İbn Sînâ'nın vehim gücüyle ilgili anlatımlarına katılmaz ve vehim gücünü reddeder.⁵⁵

⁴⁶ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *el-Kesfan menahici'l-edille fi 'aka'idil-mille*, thk. Muhammed Abid Câbiri (Beyrut: Merkezi Dirasetu'l-Vahdeti'l-Murebbiyye, 1998), 129.

⁴⁷ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *Faslu'l-makal-Din Felsefe İlişkisi*-, thk. Abdulvahid el-Asri, çev. Serkan Çetin (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 136.

⁴⁸ İbn Rüşd, *Faslu'l-makal*, 186.

⁴⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-makal*, 136.

⁵⁰ Leaman, *İbn Rüşd ve Felsefesi*, 103.

⁵¹ Hülya Yaldir, "İbn Rüşd ve Tanrı'nın Tikellere Dair Bilgisi", *İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*. ed. Talip Özdeş (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2009), 354.

⁵² İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 292-293.

⁵³ Işıl Bayar Bravo, "İbn Rüşd'ün Epistemolojisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18 (2008), 155.

⁵⁴ el-İrâkî, *en-Nüzatü'l-akliyyeti fi felsefeti İbn Rüşd*, 105.

⁵⁵ İbn Rüşd, *eş-Şerhü'l-kebîr li-Kitâbi'n-Nefs li-Aristo*, 250; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 177.

4.1. Duyu

Duyu gücü, duyulurların anlamlarıyla yetkinliğe ulaşan yetidir. Bu yeti bilkuvve, edilgen ve kendisini bilfiil kılacak duyulurlara muhtaçtır. Her bir duyu, nesnenin kendisiyle ilgili yönünü nesneden çeker alır. Bu soyutlama faaliyetinden sonra ortak duyu devreye girer. Bu duyu, bütün duyu verilerinin birleştiği veya ayırt edildiği merkezdir. Eğer bu duyu olmasaydı duyulurları birbiriyle ilişkilendirmek mümkün olmazdı.⁵⁶

Duyu bilginin ilk durağıdır ve bu yüzden bir duyusunu kaybeden o duyuyla ilgili bilgisini kaybetmiş demektir.⁵⁷ Aristoteles'e göre duyumsama tek başına acı ve hazdan uzaktır ancak ruh devreye girince haz ya da acı ortaya çıkar.⁵⁸ Duyumlar özel ve ortak/müşterek olarak ikiye ayrılır. Özel olan beş duyu iken müşterek olan ortak duyudur. Ortak duyu, en az iki duyunun devreye girmesiyle hareket, sayı ve şekil gibi şeylerin idrak edilmesini sağlar. Ortak duyu öncelikle pek çok duyuluru idrak eder, sonra bunları ayırt eder. Örneğin birkaç farklı duyum gerçekleştikten sonra bir şeyin işitildiğini ancak görülmediğini fark eder. Ortak duyu bütün duyumların farkındayken beş duyunun herhangi biri kendinin ve diğerlerinin farkında değildir.⁵⁹ Ortak duyu dairenin merkezinin çevreyi oluşturup koruması gibi beş duyuyu oluşturup korur. Duyular yanılmaz ancak ortak duyu hayalle bağlantısı yönünden yanılabilir.⁶⁰ Duyular ve tahayyül gücü birlikte çalışır hatta gündüzleri insan bunları birbirinden ayırt edemez. İnsan uykuya geçince tahayyül gücü duyuların çalışmaması nedeniyle işini daha güçlü bir şekilde yapar.⁶¹

Hayvanlardaki duyum ve algılama eyleminden farklı olarak insanlar nesnelere mana ve ayrımlarını algılarlar.⁶² Başka bir deyişle insanî nefse aracılık eden duyular, bu yönleriyle soyut ve ruhsal bir eylem icra ederken diğer yönleriyle maddî ve somut bir eylem icra ederler. Hayal gücü ise duyulara göre daha soyut bir faaliyet içerisindedir.

4.2. Hayal

İbn Rüşd'ün bilgi felsefesinin en başat kavramlarından birisi hayal gücüdür.⁶³ Şöyle ki, nefsin bedene bağlanmasıyla hayal gücü oluşur ve bilginin meydana gelişinde hayal gücüne ihtiyaç duyulur.⁶⁴ Hayal gücü duyudan daha ruhanî olmakla birlikte yine duyuma ait bir güçtür. Hayal gücü ortak duyudan sonra devreye girer ve somuttan soyuta, tekilden tümele geçişte etkin olur. Felsefi kaideye göre kabul eden kendisini harekete geçirenden benzer bir şey kabul eder; tıpkı hareket ettiren şeyin kendi cevherinde olanı kabul ediciye verdiği gibi.⁶⁵ Duyu ve hayal güçlerinin her ikisi de duyulurları idrak eder ancak hayal gücü duyu gücünden belirgin olarak ayrıdır. Zira duyulur bir şey kaybolunca duyum

⁵⁶ Cihan, "İbn Rüşd'de Bilginin Kaynağı", 107-108.

⁵⁷ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 94.

⁵⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 197.

⁵⁹ Fahri, *İbn Rüşd-Feylesufu Kurtuba*, 101.

⁶⁰ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 71-72.

⁶¹ Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, 163.

⁶² Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 117.

⁶³ el-İrâkî, *en-Nüzatü'l-akliyyeti fi felsefeti İbn Rüşd*, 101.

⁶⁴ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *Kitâbü'n-Nefs Psikoloji Şerhi*, çev. Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 6.

⁶⁵ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 80.

da kaybolur oysa duyulur kaybolsa da hayal kaybolmaz. Bu yüzden duyumun azaldığı uyku gibi durumlarda hayal gücü daha da güçlenir. Ayrıca tıpkı hayvanlarda olduğu gibi hayal duyudan ayrı olarak bulunamazken duyu hayalden ayrı olarak bulunabilir. Yine duyum gücü hata ve yanlışlığa düşmezken hayal gücü hata yapar ve yanılır. Sonra duyu algıları tikel iken hayal birleşik algılara sahiptir. Yine hayal gücü, dış dünyada mevcut olmayan şeyleri yaratmaya güç yetirir.⁶⁶

İbn Rüşd'e göre hayal gücü duyu algılarını koruduğu gibi onları karşılaştırır, kıyas eder, terkip ve tahlil yapar. Onu akıl gücünden farklılaştıran unsur tek tek nesnelere üzerinde işlem yapmasıdır.⁶⁷ Hayal gücünün konuları şahsî ve heyûlânî sûretler iken aklın konuları tümel ve mücerret sûretlerdir. Şu hâlde hayal gücü ne aklî ne de duyusal bir güçtür. O başlangıçta kuvve halinde sonrasında fiilidir.⁶⁸ Tekrar etmek gerekirse hayal gücü ortak duyuyla bağlantılı çalışır ve onun sayesinde duyulurlar bilfiil akledilir olma yoluna girer. Hayal gücü elde ettiği sûretler üzerinde dilediği gibi faaliyette bulunur.⁶⁹

İbn Rüşd, "ilk heyûlânî akıl" ile insanda mevcut olan heyûlânî akıl arasında fark olduğunu ve insanda bulunanın dayanağının hayal gücü olduğunu dile getirir. Bu güç bir yönüyle heyûlânî aklın dayanağı iken diğer taraftan heyûlânî aklın muharrikidir ancak burada faal aklın yardımına ihtiyaç duyulur.⁷⁰ Hâsılı insan nefsi soyut varlıklar mertebesinin en altında yer alır. Başlangıçta bilkuvve olan insan aklı, zamanla hayal gücünün oluşmasıyla bilfiil olmaya başlar. Hayal gücü başlangıçta yaratıcı olmaktan ziyade, şeylerde mevcut olan soyut sûretlerin karşılıklarını elde eder. Bununla birlikte hayal değişken olup oluş ve bozuluşa tâbidir. Onun kalıcı olması için soyutlama yolunda devam etmesi gerekir ki böylece heyûlânî akıl bilfiil olsun.⁷¹ Anlaşılan hayal gücü tekil heyûlânî şeylerle ilgiliyken akıl gücü tümel şeylerle ilgilidir.

4.3. Heyûlânî Akıl

İbn Rüşd'e göre duyu dışındaki diğer bilgi araçları genel olarak akıl ismi altında toplanabilir;⁷² zira aklî idrak duyusal idrakten açıkça farklıdır. Şöyle ki, duyu güçlü ve şiddetli duyumları algıladığında zayıf duyumları idrakte zorlanır çünkü duyumun duyuda belirli bir süre tesiri vardır. Yine yaşlılıkta akıl artarken diğer duyular zayıflar, çünkü makuller tekil değil tümeldir.⁷³ İnsan aklının iki gücü vardır: "kuvve halindeki kavramları maddelerinden soyutlayarak bilfiil hale getirmek" ve "bunları kabul etmek."⁷⁴ Yani akıl, tabiatında analiz ve bölümlenme gücü bulunan öznedir ancak onun ne olduğunu söylemek zordur.

⁶⁶ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbi'n-Nefs*, thk. Alfred Ivry (Kahire: el-Meclisü'l-A'la li's-Sekâfe, 1994), 59-61; Fahri, *İbn Rüşd-Feylesufu Kurtuba*, 102-103.

⁶⁷ İbn Rüşd, *Kitâbü'n-Nefs Psikoloji Şerhi*, 116-117; Cihan, "İbn Rüşd'de Bilginin Kaynağı", 108.

⁶⁸ Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbi'n-Nefs*, thk. Alfred Ivry (Kahire: el-Meclisü'l-A'la li's-Sekâfe, 1994), 59-61; Fahri, *İbn Rüşd-Feylesufu Kurtuba*, 102-103.

⁶⁹ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 42.

⁷⁰ Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 125.

⁷¹ Herbert Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl Kozmoloji, Faal Akıl ve İnsan Aklına Dair Teorileri*, çev. Erkan Kurt (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 345.

⁷² İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 52.

⁷³ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 93.

⁷⁴ Süleyman Dönmez, "İbn Rüşd'de Heyûlânî Aklın Birliği 13. Yüzyıl Latin İbn Rüşdçülüğü Çerçevesinde Bir Yanlış Anlamanın Düzeltilmesi", *Diyanet İlmî Dergi* 48/3 (2012), 185.

İbn Rüşd'de bilginin baş aktörü heyûlânî akıldır. O, bu aklın varlığına şöyle ulaşır: Akledilirleri kendisinde bulunduran insana ait cevherin tek başına madde, cisim, nefis ve bilfiil akıl olması mümkün değildir. Şöyle ki, bu cevher madde olamaz çünkü madde kendinde bilfiil bir şey değildir. Bu cevher cisim ve nefis de olamaz zira bu ikisi bozulmayı kabul eder. Ayrıca nefis var olduğu andan itibaren bilfiil akıl ve bilgiye sahip değildir. Bu cevher bilfiil akıl da olamaz çünkü o bilfiil olduğu için bilkuvve akledilirleri kabul edici olamaz zira bilkuvve ve bilfiil olanlar mütenakızdır.⁷⁵ Şu hâlde bu cevher nefis ve aklın beraber devrede olduğu heyûlânî akıl olması gerekir. İbn Rüşd'e göre insanî nefiste akla dair üç şey olmalıdır: heyûlânî akıl, fail ve meful. Fail ve meful ezeli iken heyûlânî akıl oluş ve bozuluşa tâbidir. Heyûlânî akıl her beşerde aynı olmakla birlikte müşterek tabii ilkelerden -yani ilk önermeler ve herkes için geçerli müşterek ferdi tasavvurlardan- arı olmalıdır. Yani Aristoteles'in ifade ettiği gibi heyûlânî akıl boş bir yazı tahtası gibidir.⁷⁶

İbn Rüşd'e göre Aristoteles akli üçe ayırır: heyûlânî, meleke ve faal. Meleke halinde akıl heyûlânî aklın yetkinliğidir. Fail akıl ise -ki buna bazen faal akıl denilir- meleke halindeki aklın yetkinliğidir.⁷⁷ İbn Rüşd, İbn Sînâ'yı kastederek makulleri daimî ve ezeli bilfiil mevcutlar olarak kabul eden birisinin heyûlânî aklın mahiyetini kavrayamayacağını dile getirir. İbn Sînâ ve takipçilerine göre heyûlâ ortaya çıkan bir istidattır ve bu istidat akledilirleri kaim kılan bir unsur değildir; oysa İbn Rüşd'e göre heyûlâ hudûsun en temel sebebidir.⁷⁸

İbn Rüşd insanın sahip olduğu akli, nefsin bir parçası olarak kabul eder; onu nefsin diğer güçleri gibi beden yok olmasıyla kaybolan bir şey olarak görmez.⁷⁹ Akıl, bilfiil hale geçtikten sonra edilgenlik vasfını kaybeder ve böylece fail akılla ittisal eder. Burada ittisalden kasıt, fail akılda ezeli olarak bulunan sûretlerle irtibat ve iltisak etmektir.⁸⁰ Biraz daha açmak gerekirse İbn Rüşd'e göre Afrodisi İskender bedenden ayrılmasına rağmen yok olmayan akli, müstefâd akıl olarak kabul etmiştir.⁸¹ İbn Rüşd ise bütün ittisal ve istifadeleri tabiatın son kemali olan uzak sebepte, uzak failde ve ilk heyûlâda sona erdirir. Nazarî aklın tabiatı, konularından sûretleri soyutlamak olunca insanî aklın bunu yapması daha uygun olur. Yani akledilir olması yönünden hâdis bir akledilire bakınca o, oluşum içerisinde son yetkinliğine ulaşarak bilfiil akıl olur. Bilfiil akıl olmak insanın son yetkinliği ve uzak gayesidir.⁸²

Aklın ne olduğunu bilmek zordur ve bu yüzden Aristoteles ve yorumcuları aklın doğasını araştırmaktan ziyade aklın fonksiyonlarını araştırmıştır. İskender, heyûlânî akli sûret değil de

⁷⁵ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 100.

⁷⁶ İbn Rüşd, *eş-Şerhü'l-kebîr li-Kitâbi'n-Nefs li-Aristo*, 243-244.

⁷⁷ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 100; Ernest Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük Tarihsel Deneme*. çev. Ayşe Meral vd. (İstanbul: elBaraka Yayınları, 2021), 112.

⁷⁸ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 98.

⁷⁹ İbn Rüşd, *Kitâbü'n-Nefs Psikoloji Şerhi*, 27.

⁸⁰ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 103.

⁸¹ Heyûlânî akıl eğer bilfiil bir sûrete sahip olsaydı hem diğer sûretleri alamazdı hem de bilfiil varlığı diğer sûretleri bozar değiştirirdi. Buna göre aklın yazı tahtası gibi sırf kabul edici bir şey olması gerekir ki kendisine gelen şeyleri kabul edebilsin. Şu hâlde o, ezeli bir cevher olamaz. Bk. Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl Kozmoloji, Faal Akıl ve İnsan Aklına Dair Teorileri*, 319-321.

⁸² İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 104.

makulleri kabulde bulunması gereken bir şart olarak istidat makamında görür.⁸³ İbn Rüşd *Metafizik Büyük Şerh*'te bu görüşe meylederek heyûlânî aklı oluş ve bozuluşa uğrayan bir şey olarak değerlendirir.⁸⁴ Bilindiği üzere İbn Rüşd aklın bir yetenek ve istidat olduğu fikrini kabul ederken İbn Bacce'nin etkisinde kalmış ve sonrasında bu görüşten vazgeçmiştir. Themistius (ö. 388) ise heyûlânî aklı kuvvede bulunan bir varlık olarak kabul etmiştir. Buna göre onun makullere nispeti heyûlânî aklın sûrete nispeti gibidir lakin onun yetkinleşmesi cisim gibi değildir. Mahiyeti gereği bu cevherin bilkuvve, olası ve kabul edici olması gerekir.⁸⁵ O, Aristoteles tarafından heyûlânî aklın levhaya benzetilmesini her insana dışarıdan ittisal eden tek, ezeli ve gayri maddî heyûlânî akıl olduğu şeklinde yorumlamıştır.⁸⁶ Hâsılı İbn Rüşd heyûlânî ve faal akıl arasında ayırım yapılması gerektiği hususunda Afrodisi İskender ile mutabik iken heyûlânî aklın yok olması noktasında ondan ayrılır. O, Themistius ile fiil halindeki aklın ebedî olduğu konusunda farklı düşünmektedir.⁸⁷

İbn Rüşd'ün heyûlânî aklı dört anlamda kullandığı görülmektedir: Birincisi İbn Bacce'nin etkisinde kalarak hayal gücünün verdiği sûretleri kabul eden istidat anlamında, ikincisi İskender'in etkisinde kalarak nefse yerleşen ve akledilirleri kabul eden meleke anlamında, üçüncüsü Themistius'un etkisinde kalarak ayrık bir cevher anlamında. Dördüncüsünde ise o, İskender ile Themistius'un görüşlerini birleştirerek yeniden yorumlar ve kendi görüşünü ileri sürer. Buna göre heyûlânî akıl, insan nefsinde yerleşen ayrık cevherin meydana çıkarttığı melekedir. Heyûlânî akıl fail/faal aklın insandaki bir uzantısı olduğundan insanda potansiyel oluşturması yönünden bilginin başlangıç noktası iken fail akla varması yönünden bilginin yetkinliğidir.⁸⁸

İbn Rüşd insanî aklın başlangıçta heyûlânî olması gerektiğine dair şu delilleri getirir:

1. Aklın heyûlânî olması demek onun zorunlu olarak bilkuvve olmasıdır ki bu durumda onda herhangi bir fiil halinin bulunmaması gerekir. Örneğin göz kendinde herhangi bir renge sahip olsa diğer renkleri göremezdi. Yani heyûlânî akıl bilfiil bir şey olsaydı diğer şeyleri idrak edemezdi.⁸⁹
2. Heyûlânî akıl ne salt bir istidat ne de ayrık bir cevherdir. Onun salt bir istidat olmadığı delili sûretlerden hali olduğu hâlde kendini idrak ediyor oluşudur. Onun salt ayrık bir cevher olmadığı delili ise insanın doğuştan itibaren aklediyor olmamasıdır.⁹⁰
3. Heyûlânî akıl mutlak anlamda tek olsaydı herkes aynı şeyleri bilirdi. Aynı şekilde mutlak anlamda çok olsaydı akıllar arasında birlik ve irtibat kurulamazdı. Şu hâlde nesnel tekliğin ve öznel çokluğun korunması gerekir.⁹¹ Süleyman Dönmez'in de ifade ettiği gibi epistemik anlamda akılları bir, ontolojik anlamda ise çok kabul etmek gerekir. Zira epistemik anlamda akılları çoğaltmak büyük güçlüklerin çıkmasına neden olmaktadır.⁹²

⁸³ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 102.

⁸⁴ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 3/390-392

⁸⁵ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 98, 102; Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük Tarihsel Deneme*, 112-113.

⁸⁶ Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl Kozmoloji, Faal Akıl ve İnsan Aklına Dair Teorileri*, 351.

⁸⁷ Leaman, *İbn Rüşd ve Felsefesi*, 111.

⁸⁸ Mehmet Ata Az, *Akılların Birliği -İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta-* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 85-86.

⁸⁹ İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, 99.

⁹⁰ İbn Rüşd, *Kitâbü'n-Nefs Psikoloji Şerhi*, 99.

⁹¹ İbn Rüşd, *eş-Şerhü'l-kebîr li-Kitâbi'n-Nefs li-Aristo*, 259; İbn Rüşd, *Kitâbü'n-Nefs Psikoloji Şerhi*, 100.

⁹² Dönmez, "İbn Rüşd'de Heyulânî Aklın Birliği", 193.

4. Heyûlânî akıl salt kabul edici bir yetenek olsaydı yokluğu algılayamazdı.⁹³ Yine onun menşei ayırık bir akıl olmasaydı kalıcı bir varlık olamazdı.⁹⁴
5. Heyûlânî aklın bilkuvve ve edilgen olmasından kasıt akledilirleri kabul etmeye hazır bir istidat olmasıdır. Aklın akledilirler ile yetkinleşmeden önce şeylerden bir şey olması imkansızdır. Bu durum Aristoteles'in yazı tahtası örneğinde olduğu gibi yazıları kabul etme istidadına benzemektedir.⁹⁵

Sonuç olarak İbn Rüşd heyûlânî aklı yalın bir güç ve kabiliyet olarak değerlendirenler ile onu sürekli fiili halde görenlerin arasında bir yer tutmuştur.⁹⁶ Buna göre o, bu aklı insanın ölümden sonra kalıcı olan gayr-i maddî bir cevher olarak kabul etmiştir. Şu hâlde bu akıl, bilfiil aklın edilgeni olup bilfiil akıl da faal aklın edilgenidir.⁹⁷ Faal akıl ta başından itibaren insanla yani edilgin akılla var oluş ittisali içindedir; fakat insanın ilk yetkinliği olan edilgin akıl güç halinden fiil alanına çıkardığı için sanki ondan ayrı bir şeymiş gibi görülür. Oysa bu iki akıl arasında ittisali ve fail meful ilişkisinden çok madde sûret ve gaye sebep ilişkisi vardır.⁹⁸

İbn Rüşd'e göre faal akıl iki iş yapar: Birincisi kendini akleder; ikincisi ise heyûlânî aklı bilfiil kılar, tıpkı ışığın görmeyi sağlaması gibi.⁹⁹ Kindî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozofları faal aklı kevn ve fesat âlemi üzerinde işlem yapan ve felekleri hareket ettiren ayırık bir cevher olarak görürler. Oysa İbn Rüşd onu ayırık bir akıl kabul etmekle birlikte heyûlânî aklın sûreti olarak kabul eder. Yani faal akılla heyûlânî akıl arasında cevherî bir bağ olduğunu söyler.¹⁰⁰

Sonuç

İbn Rüşd'e göre bilginin oluşabilmesi için bilen fail, bilinen meful ve etkilenmenin gerçekleşmesi gerekir. Bilginin oluşumu; cismanî nesnelere algılandığı duyum aşaması, soyut tasavvurun oluşmaya başladığı ortak duyu aşaması, bu tasavvurun tam anlamıyla soyut bir hüviyet kazandığı hayal aşaması, aklın tam olarak devreye girerek tasavvur ve tasdik meydana geldiği aşama şeklinde gerçekleşir. Başka bir ifadeyle duyumla başlayan soyutlama işi heyûlânî aklın cins veya türün sûretini algılamasıyla devam eder ve böylece heyûlânî akıl kuvveden fiile çıkar. Ancak aynı zamanda faal aklın devreye girmesi gerekir. Sonuçta bilgi namına elde edilen iki şey yani tasavvur ve tasdik meydana gelir.

İbn Rüşd bilgiyi heyûlânî akılda var olan akledilirler ile imgede var olan akledilir sûretlerin eşleştirilmesi olarak kabul eder. Birincisi açısından bilgi tümel ve soyut iken ikincisi açısından tikel ve değişkendir. Dolayısıyla bilginin oluşum süreçleri ne tamamen zihinsel ne de tamamen fiziksel süreçlerdir. Başka bir deyişle İbn Rüşd, bilginin meydana gelişi, kuvveden fiile ve somuttan soyuta geçiş hareketi olarak değerlendirir. Görülen o ki İbn Rüşd, Aristoteles'in heyûlânî ve meleke akıl

⁹³ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük Tarihsel Deneme*, 109.

⁹⁴ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, 3/392.

⁹⁵ İbn Rüşd, *Kitâbü'n-Nefs Psikoloji Şerhi*, 102.

⁹⁶ Kamil Sarıtaş, *İskender Afrodisi ve Felsefesi* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2012), 181-182.

⁹⁷ İbn Rüşd, *eş-Şerhü'l-kebîr li-Kitâbi'n-Nefs li-Aristo*, 269-270; İbn Rüşd, *Kitâbü'n-Nefs Psikoloji Şerhi*, 99-100.

⁹⁸ İbn Rüşd, *eş-Şerhü'l-kebîr li-Kitâbi'n-Nefs li-Aristo*, 242, 262-263; Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, 127.

⁹⁹ İbn Rüşd, *eş-Şerhü'l-kebîr li-Kitâbi'n-Nefs li-Aristo*, 247.

¹⁰⁰ Fahri, *İbn Rüşd-Feylesufu Kurtuba*, 111.

görüşünü orijinal bir yoruma tâbi tutar. İnsan nefisini başlangıçta heyûlânî akıl olarak kabul eden İbn Rüşd, bu sayede hem aklın cevher olmasını sağlamakta hem de onu duyu, hayal ve eğitim gibi etkilere açmaktadır. Yani o, akli hem ezeli bir cevher olarak hem de meleke sahibi bilkuvve bir şey olarak kabul eder.

İbn Rüşd'ün bilgi anlayışında ortaya çıkan en büyük sorunun, felsefi sistemindeki varlık ve cevher anlayışından ortaya çıktığını ileri sürülebiliriz. Dönmez'in¹⁰¹ de ifade ettiği gibi İbn Rüşd'ün ayrık akılları varlık merkezinde birleştirememesi, epistemik birlik görüşünü ileri sürmesini gerektirmiştir. Şöyle ki, onun sudûr teorisinde görülen hiyerarşik akıllar ve küllî akıl düşüncesine soğuk bakması tümel bilgiyi temellendirmede farklı bir yol tutmasına neden olmuştur. Zira şu soru gün gibi ortadadır: Küllî aklın reddi durumunda bilen özne tekil bir varlık olarak tümel bilgilere nasıl sahip olmaktadır? İşte bu noktada o, başarılı bir çıkışla heyûlânî akıl teorisini ileri sürmektedir. Heyûlânî akıl öyle bir şeydir ki hem tekil bir cevher olarak bütün insan bireylerinde bulunmakta -ki bu sayede ortak bilgi ve anlayışlara imkân sağlamakta- hem de heyûlânî olması nedeniyle farklılaşmanın sebebi olmaktadır. Ayrıca kaynağı ve varlığı açısından heyûlânî akıl, faal aklın bir neticesi iken yetkinliği açısından faal akıl heyûlânî aklın sûret ve gayesidir. İbn Rüşd'ün bilgi anlayışı bilginin imkânı açısından cevher teorisine, bilginin mahiyeti açısından nedenler teorisine, bilginin gerçekleşmesi açısından nefis ve akıllar teorisine ve bilginin çeşitleri açısından kozmolojik görüşlerine bağlı olduğu görülür. Bilginin gerçekliğini kabul eden İbn Rüşd, insanî bilgiyi heyûlânî ve faal aklın faaliyetlerinin bir sonucu olarak görür yani onu kozmolojik ve evrensel bilginin bir parçası sayar.

Kaynakça

- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine (De Anima)*. çev. Ömer Aygün-Yasin Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Arkan, Atilla. *İbn Rüşd Psikolojisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Az, Mehmet Ata. *Akılların Birliği -İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta-*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Bravo, Işıl Bayar. "İbn Rüşd'ün Epistemolojisi". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18 (2008), 151-160.
- Cevizci, Ahmet. *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Cihan, Ahmet Kamil. "İbn Rüşd'de Bilginin Kaynağı". *İbn Rüşd*. ed. Ahmet Hulusi Köker. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1994.
- Davidson, Herbert. *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl Kozmoloji, Faal Akıl ve İnsan Aklına Dair Teorileri*. çev. Erkan Kurt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Dönmez, Süleyman. "İbn Rüşd'de Hayulânî Aklın Birliği 13. Yüzyıl Latin İbn Rüşdçülüğü Çerçevesinde Bir Yanlış Anlamanın Düzeltilmesi". *Diyanet İlmî Dergi* 48/3 (2012), 169-194.
- Fahri, Macid. *İbn Rüşd (Feylesufu Kurtuba)*. Beyrut: Darü'l-Maşrek, 2. Basım, 1982.
- İrâkî, Âtîf. *en-Nüzatü'l-akliyyeti fi felsefeti İbn Rüşd*. Kahire: Dârü'l-Meârif, 4. Basım, 1984.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi. *Faslu'l-makal (Din Felsefe İlişkisi)*. thk. Abdulvahid el-Asri. çev. Serkan Çetin. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.

¹⁰¹ Dönmez, "İbn Rüşd'de Heyulânî Aklın Birliği", 193-194.

- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi. *el-Keşf an menahici'l-edille fi 'aka'idil-mille*. thk. Muhammed Abid Câbiri. Beyrut: Merkezi Dirasetü'l-Vahdeti'l-Murebbiyye, 1998.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi. *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*. thk. Alfred Ivry. Kahire: el-Meclisü'l-A'la li's-Sekâfe, 1994.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi. *Kitâbü'n-Nefs Psikoloji Şerhi*. çev. Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi. *Metafizik Büyük Şerhi*. çev. Muhittin Macit. 3 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi. *Metafizik Şerhi -Telhis Ma Ba'de't-Tabia-*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi. *Risâletü'n-nefs*. thk. Cirâr Cihâmî. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1994.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi. *eş-Şerhü'l-kebîr li-Kitâbi'n-Nefs li-Aristo*. çev. İbrahim el-Garbî. Tunus: Beytü'l-Hikme, 1997.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi. *Telhîsu'l-Burhân*. thk. Abdurrahmân Bedevî. Kuveyt: El-Meclisu'l-Arabî, 1984.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi. *Telhisu Kitabi'l-Kıyâs*. thk. Mahmut Kasım. Kahire: Merkezi Tahkiki't-Türas, 1983.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi. *Telhisu Kitabi'l-Makûlât (Kategoriler Kitabı'nın Orta Şerhi)*. çev. Salih Yalın. Ankara: Elis Yayınları, 2017.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubi. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. çev. Muharrem Hilmi Özev. İstanbul: Karbon Kitaplar, 2020.
- Kaya, Hacı. "İbn Rüşd Felsefesinde Bilimsel Yöntem". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2003), 13-34.
- Renan, Ernest. *İbn Rüşd ve İbn Rüşdçülük Tarihsel Deneme*. çev. Ayşe Meral vd.. İstanbul: elBaraka Yayınları, 2021.
- Leaman, Oliver. *İbn Rüşd ve Felsefesi*. çev. Elif Özdem. İstanbul: Runik Kitap, 2022.
- Sarioğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Sarıtaş, Kamil. *İskender Afrodisi ve Felsefesi*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Yaldır, Hülya. "İbn Rüşd ve Tanrı'nın Tikellere Dair Bilgisi". *İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*. ed. Talip Özdeş. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2009.