



İBN RÜŞD'ÜN *DE ANİMA* ÜZERİNE ÜÇ ŞERHİ*

*Alfred L. IVRY** / trc. Atilla ARKAN****

İbn Rüşd'ün Aristo'nun *De Anima*'sı üzerine yazmış olduğu üç şerh, özellikle farklı âkıbetlere sahip olması bakımından¹, onun en önemli ve en ilginç çalışmalarındandır. Onun felsefî çalışmaları İslam dünyasında yetersiz bir ilgiyle karşılanırken, Yahudi ve Hıristiyan alimler arzulu bir şekilde onları aldılar, her ne kadar Stagiritli'nin kendi yazılarının yerini almasa bile, [İbn Rüşd'ün] Aristo şerhleri sürekli onlara eşlik etti.

De Anima şerhlerine gelince, *Kısa Şerh* hem Hıristiyanlar hem de Yahudiler tarafından bilinmekte, çoğunlukla İbrani tercümelere bulunan *Orta Şerh* ise yalnızca Yahudi alimler tarafından bilinmekte, Skolastik dünya ise Latince tercümelere bulunan *Büyük Şerh*'e sahip idi.² Her bir şerhin bakış açısı ona sahip olan topluluk tarafından diğer çalışmadan habersiz olarak tartışıldı. Şu

* Averroes and The Aristotelian Tradition ed. Gerhard Endress and Jan A. Aertsen, Brill-1999 sf. 199-216

** New York University

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

¹ Bu farklı kaderler için bakınız: Harry A. Wolfson, "The Twice-Revealed Averroes," *Studies in the History of Philosophy and Religion* içerisinde, ed. I. Twersky and G. H. Williams (Cambridge, Mass.: Harvard, 1973), I:371-386; F. Van Steenberghen, "Le Probleme de l'Entree d'Averroes en Occident," *L'Averroisme in Italia* (Rome, 1979), sf. 81-89; A. L. Ivry, "Averroes and the West: The First Encounter/Non-encounter," *Straight Path: Studies in medieval Philosophy and Culture* içerisinde, ed. R. Link-Salinger (Washington, D.C., 1988), sf. 153-158

² Büyük Şerh'in onbeşinci y.y.'da yapılan Latince'den yapılan bir İbrani tercümesi vardır, fakat fazla kullanılmamıştır. Krş: H. Wolfson'un bu tercüme üzerine yaptığı çalışma için onun "Plan for the Publication of a *Corpus Commentarium Averrois in Aristotelem*," ekine, *Studies* içinde, I:448,454

anda bu üçünün de kritikli edisyonları elimizdedir, onların sorgulayıcı bir biçimde anlamak artacak ve onların arasında karşılaştırmalar yapılacaktır.³ Artık her bir şerhi, sanki boşlukta oluşmuşlar gibi, kendi başlarına sunmak gereksizdir.

Bu karşılaştırmalı yaklaşım, yalnızca neyi seçtiğini değil aynı zamanda neyi hafz ettiğini de göstererek, İbn Rüşd'ün bakış açısı hakkında farklı bir perspektif sunmaktadır. Verili bir bakışın niçin görünmediğini kesin olarak bilmek daima imkansız olmasına rağmen, karşılaştırmalı yaklaşım onun yokluğu hakkında oldukça makul sebepler önerebilir. Sonuçta mevcut bir çalışmanın iki tür tasvirini yapabilmek mümkündür: bir tanesi sadece kendisiyle, diğeri ise diğər şerhlerle ilişkili olarak.

Açıkkası, kendisinin ve diğərlerinin çalışmalarına yazılarında sıkça göndermeler yaptığından, sonraki yaklaşım İbn Rüşd'ün kendi tercihlerine daha yakındır. Elde bulunan Aristocu bir çalışma hakkında birden fazla yazdığında, daha önce söylediklerine kayıtsız ve bilgisiz olamaz ve tenakuzlarının da iyi sebepleri vardır.

De Anima söz konusu olduğunda, *Küçük Şerb*'in diğər iki şerhten farklılıkları açıktır. *Küçük Şerb*, gerçek bir metinsel şerh olmaktan ziyade, tartışılan konunun daha çok bir özetidir, ve İbn Rüşd'ün yönelimi daha çok fizyolojiktir.⁴ Orta ve *Büyük Şerhler* tarz bakımından benzerdir, *Orta Şerb* daha ziyade farklı kelimelerle daha açık bir anlatımdır ve siyasi olarak *Büyük Şerb*'ten daha ketumdur.⁵ İkisi de

³ Bu şerhler hakkındaki ilk çalışmaların geniş bir listesi J. Vennebusch tarafından hazırlanmıştır, "Zur Bibliographie des psychologischen Schrifttums des Averroes," *Bulletin de philosophie medievale* 6 (1974): 92-100. Daha yakın çalışmalar için Helmut Gatje'nin *Das Kapitel über das Begehren aus dem mittleren Kommentar des Averroes zur Schrift über die seele* (Amsterdam, 1985), sf. 23 ve devamına bakınız; Herbert A. Davidson, Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect (New York: Oxford, 1992), sf. 258-298

⁴ *Kısa Şerb*'in edisyonları için bkz: *Telbâsü Kitâbi'n-Nefs*, ed. Ehvani, Kahire, 1950), ve Gomez Nogales'in *Epitome De Anima*'sı (Madrid, 1987). Ayrıca Gomez Nogales'in ispanyolca tercümesi için, *La Psicología de Averroes: comentario al libro sobre el alma de Aristoteles* (Madrid, 1987). Bu çalışmanın ve diğər Kısa Şerhlerin analizi için bkz: Therese-Anne Druart, "Averroes: the Commentator and the Commentators," *Aristotle in Late Antiquity*'nin içinde, ed. L.P. Schrenk (Washington, D.C.,1994) sf. 187-197. Yine krş: *Davidson On Intellect*, sf. 258-298, ve Ivry, "Averroes *Short Commentary* on Aristotle's *De Anima*," *Document E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale VIII* (1997), sf. 511-549

⁵ İki şerhin tenkitli neşirleri şu anda bulunmaktadır. Bk. F. Stuart Craawford, ed., *Averrois Cordubensis: Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros* (Cambridge, Mass.: the

fiziksel psikoloji denilebilecek alanla ilgilidir ve Aristo'nun akıl teorisinin sebep olduğu epistemolojik problemlere zıt çözümlerini sunar. İbn Rüşd'ün akıl teorisi veya teorileri onun felsefesinin en fazla zorlayıcı unsurlarından bir tanesi olduğundan ve Batı üzerinde büyük bir tarihî etkiye sahip olduğundan, bizim bu üç şerhi karşılaştırmamız onun düşüncesinin bu alanı üzerinde yoğunlaşacaktır.⁶ *Orta Şerh*'in kendisindeki akıl doktrinini, özellikle *Büyük Şerh*'in uzunca evirip çevirmelerine kıyasla, görelî olarak açık ve anlaşılabilir. İyi tarafından bakıldığında, bu İbn Rüşd'ün *Orta Şerh*'indeki metodolojisinden kaynaklanmaktadır. İbn Rüşd burada Aristo metnine daha yakın durur ve genellikle icap eden açıklamalardan ve metne Aristo sonrası yapılan ilavelerden sakınır.

Sonuçta *Orta Şerh* aklı, yalnızca faal ve münfail özellikleriyle ilişkilendirerek, esas Aristocu bölümlerde tartışır. İbn Rüşd burada, başkalarının veya kendisinin başka bir yerde tanıttığı aklın bir dizi yönünden bahsetmez veya çok az bahseder. Bunlar nefsin müfekkire gücü olduğu gibi aklın münfail, bil meleke

Medieval Academy of America, 1953); A. I. Ivry, ed., *Abu al-Walid ibn Rushd: Talkhis kitab al-Nafs li-Aristu* (Kahire: Conseil Superieur de la Culture, 1994). Aynı zamanda *Orta Şerh*'in İngilizce tercümesini de hazırlamaktayım, Richard Taylor ise aynı *eserin Büyük Şerh*'ini tercüme etmektedir. Profesör Taylor nezaketinden Büyük Şerhi hakkındaki fikirlerini ve çalışmalarını benimle paylaştı ve borçlu olduğum şükranlarımı sunmaktan son derece mutluyum. Daha önce iki şerhi karşılaştıran düşüncelerimi şu isimli makalede özetlemiştim: "Averroes' Middle and Long Commentaries on the *De Anima*," *Arabic sciences and philosophy*, c.7 (1997), s. 75-92. Herbert A. Davidson benim delillerime bir cerh yazdı, bende ona kısa bir karşılık yazdım. Bk. Davidson, "The Relation Between Averroes' Middle and Long Commentaries on the *De Anima*," *Arabic sciences and philosophy*, c.7 (1997), s. 139-151; Ivry, "Respons," s. 153-155. Halihazırda bu makale, Davidson'ın *On Intellect* (yukarıda 3 nolu not) isimli daha önceki çalışmasında sunulan konuma bir çok yoldan ileri bir cevaptır. Benim makaleme ve Davidson'ın kitabına başka bir cevap A. Cemal Amrani tarafından yazılmıştır. Kendisi baskı öncesi nüshasını (Davidson'ın kendi makalesinde yaptığı gibi) benimle paylaşmıştır. Bk. A. Cemal Amrani "Averroes: La doctrine de l'intellect material dans le *Commentaire Moyen au De Anima* d'Aristote, presentation et traduction, suivie d'un lexique-index du chapitre 3, livre III: *de la faculte rationnelle*," *Langages et philosophie: hommage a Jean Jolivet* içerisinde, ed. Alain de Libera, Abdülali Cemal Amrani, ve Alain Galonnier (Paris,1997), s. 281-307.

⁶ Davidson'ın çalışmasının yanında bu konuda bk. Arthur Hyman, "Aristotle's Theory of The Intellect and Its Interpretation by Averroes," *Studies in Aristotle* içinde, ed. D.J. O'Meara (Washington, D.C., 1981), s.161-191, ve s.164, bu konudaki daha önceki çalışmalar için 6 nolu not.

ve müstefad halleridir.⁷ Aynı şekilde fark edilir bir şekilde aklın mükemmelleşmesinin gayesi, bireysel aklın faal akılla ilişkiye geçmesi olan ittisal hakkında her hangi bir tartışmadan da *Orta Şerb*'te kaçınılmıştır.⁸ Ayrıca, Aristo'yu takiben bireysel ölümsüzlük hakkında olumsuz bir açıklamada bulunmaksızın, İbn Rüşd'ün ittisalin sağlayabileceği ölümsüzlüğün imkanı konusunda da oldukça ketum olması fazla şaşırtıcı değildir.⁹

İbn Rüşd, kullanmış olduğu *De Anima* tercümesinden alarak tanımlamadığı terimleri *Orta Şerb*'inde kullanır. Okuyucu bu durumlarda *Büyük Şerb*'inde kullandığı terimin özel bir anlamının bulunup bulunmadığını oldukça merak edebilir. Mesela, *fiker* (düşünme, cogitation) *Orta Şerb*'te, bir yerde temkinli ve eleştirel düşünceyle beraber, başka bir yerde ise duyu, haz ve elem¹⁰ gibi diğer maddî güçlerle beraber idareli bir şekilde kullanılmaktadır; fakat onun ma'kulleri hayâlî suretlerden soyutlama sürecindeki önemi, sunulan bu özellikler, *Büyük Şerb*'te sunulduğu gibi başka hiçbir yerde ortaya konulmamaktadır.

İnanıyorum ki, akletmenin tabiatının detaylı ve kapsayıcı anlaşılması için onların öneminin farkında olmasına rağmen, İbn Rüşd *Orta Şerb*'te bu ve diğer yukarıda sayılan terimler hakkındaki tartışmalarını kasıtlı olarak sınırladı. Açıkçası, böylesi detaylı açıklamaları, Aristo'nun formüle ettiği gibi, asıl konunun anlaşılması için zorunlu kabul etmedi. İbn Rüşd'ün *Orta Şerb*'teki asıl amacı Aristo metnini kendisi için yazılan okuyuculara yani saray çevresine, elde edilebilir bir tarzda sunmak ve bu sebepten dolayı olabildiğince karışık olmayan bir tarzda sunmaktır.¹¹ Anlayışı, sunuşunun temelinde bulunmasına rağmen ve bu temeller aktarılan değerlendirmelerle ve kontrol edilmemiş terimlerin

⁷ “Münfa'il Akıl” (aşağıda s.213) *Orta Şerb*'te yoktur, Arapçadaki karşılığı olan ('aklu'l Münfa'il) sadece heyûlânî aklın müteradifi olarak kullanılmaktadır. Bk. Benim Arapça *Orta Şerb* tahkikime (gelecek bütün referanslar buna yapılacaktır), 123.6. *Intellectus in habitu* (akıl bil meleke) ve *intellectus adeptus*'un (müstefad akıl) yine Arapça karşılıkları *Orta Şerb*'te yoktur, “bil meleke” akıl'a yalnızca 126.5'te imada bulunulmuştur. Müfekkireye ise, özel bir önemde bulunulmaksızın birkaç kez zikredilmiştir, ve aşağıya bakınız, s. 202

⁸ İttisale kısa bir gönderme için *Orta Şerb*, 130.13

⁹ *Orta Şerb*, 130.11, ve bkz: *De Anima* III 5, 430a20

¹⁰ *Orta Şerb*, 37.13, 139.4.

¹¹ İbn Rüşd'ün dinleyicisinin tasviri için -Aristo'nun çalışmalarını şerh vazifesini veren Halife de dahil- Bk. George Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy* (London, 1967), s. 12 vd.

tartışmaya katılmasıyla yüzeyle çıkmasına rağmen, onun konuyu derinden kavrayışı *Orta Şerb* okuyucusuna zahirde ortaya koyduğunun çok ötesindedir.

*Küçük ve Büyük Şerb*lerdeki akıl konusundaki görüşleriyle karşılaştırarak, İbn Rüşd'ün sunabileceği halde, konunun tam bir açıklamasını yapmaktan kaçındığını emin bir şekilde söyleyebiliriz. İşte bu perspektif, kısaca bile olsa, bu çalışmada kullanılan her bir terim ve imayı vurgulayarak, *Orta Şerb*in pozisyonunun taslağını çıkarmakta kullanmamıza izin verir.

*Küçük Şerb*ini, *De Anima* üzerindeki ilk denemesini okuduğumuzda, Aristo'nun III Kitabının 3. ve 4. bölümlerinin açıklamasından, geleneksel akıl bölümlenmesini iyi bildiğini ve kabul ettiğini öğrenmekteyiz. Sonuçta, bil kuvve olarak isimlendirilen aklın ilk basamağı olan heyûlânî akıldan; heyûlânî aklın kemali olarak belirlenen bil meleke akıldan; ve diğer akılları bil kuvve halden bil fiil hale çıkartan faal akıldan bahsetmektedir.¹² Bu fail veya etken sebeptir, (*Küçük Şerb*'te olmasa bile başka yerde) bil fiil akıl olarak da anılmaktadır. Bu sonuncusu *Küçük Şerb*'in başka bir yerinde ezeli, aktif, maddeden ayrık (gayr-i mufârik) cevher olan Faal akılla (el-aklul-fa'îl) karıştırılmamalıdır.¹³

Faal aklın aracılığı sayesinde, son basamak olan müstefad akıl seviyesine ulaşarak, bizde bulunan akıl bütün kısımlarıyla mükemmelleşir veya fiil haline dönüşür. İbn Rüşd, Aleksander'i takip ederek müstefad aklın Faal akıl olduğunu söyler, başka bir yerdeki bu aynileştirme ise Faal aklın "bizim nihai suretimiz" olduğunu söylemesine izin verir.

İbn Rüşd'ün kısaca *Küçük Şerb*'te bahsetmiş olduğu bu terim ve kavramlar Latince'deki *Büyük Şerb*'te daha büyük bir uzunlukta yer alır. *Orta Şerb*'te onlar kaybolduğunda, İbn Rüşd'ün bunun farkında olmadığını farz etmemiz için çok yetersiz bir sebep bulunmaktadır. *Küçük Şerb*'te taslağı çıkarıldığı ve *Büyük Şerb*'te değerlendirildiği gibi, bu akıl bölümlenmelerini veya akletmenin tüm sürecini ve ittisali tartışmaz.

Bu süreçte İbn Rüşd'ün güçlükle karşılaştığı nokta heyûlânî akıldır; farklı zamanlarda farklı iddialarda bulunmasına sebep olarak heyûlânî aklın tabiatı ve

¹² Bkz. *Küçük Şerb*, Ehvani, s. 85; Gomez Nogales, s.123 ve bunun İspanyolca tercümesi, s.209

¹³ Ehvani, s. 89, Gomez Nogales, s. 127, *Psicologia*, s. 213; Yine Ehvani, s. 8, Gomez Nogales, s. 10, *Psicologia*, s. 103

yeri konusu kariyeri boyunca onu uğraştırmıştır. *Orta Şerh*'te aklın aktif ve pasif yönleri aynı şeyin farklı boyutlanıymış gibi ortaya çıkar. Bir anlamda ikisi de bizim içimizde, başka bir anlamda ise değildir. İbn Rüşd Aristo'yu takip ederek, zaman zaman heyûlânî aklın öz olarak Faal akıldan ayrı düşündüğü izlenimini vererek, her bir boyutu başlı başına ele alır. Aynı şekilde, Afrodiasiaslı Aleksander ve Themistius tarafından verilen heyûlânî akıl yorumlarını, bakış açılarını sunup her birini tanıtip, ayrı ayrı şerh eder. Bu ise Herbert Davidson'ın sunulan bu *Orta Şerh* metninin daha sonraki bir düzeltmeyi veya İbn Rüşd'ün başlangıçta Aleksander'in desteklediği bakış açısını değiştirdiği muhtemel sonradan "bir ilaveyi" içerdiğini düşünmesine neden olmuştur.¹⁴

Bununla beraber İbn Rüşd'ün şerh tarzını anlayışımız bizi bu sonuca götürmemektedir. Onun konu hakkındaki şahsi fikri ne olursa olsun, İbn Rüşd çok saygı duyup, sık sık aynı kanaatteymiş gibi gözüktüğü filozofların bakış açılarını sunmaya meyyillidir; Platon'un *Cumhuriyet*'inde bulunan bir noktadaki durum gibi.¹⁵ İbn Rüşd *Orta Şerh*'inde süreç içerisinde kendi görüşünü sunar ve ikisinden birisinin konumunu tercih etmeksizin Aleksander'in ve Themistius'un bakış açılarından kendi sentezini tercih etmede oldukça açıktır.

Kökleri Aleksander'de bulunan ortak bir geleneği takip ederek, İbn Rüşd, sorgulamaksızın, ayrık semavi bir cevher, özellikle de insanlardaki akletme ve düşünme gücü olmak üzere dünya üzerindeki bütün suretlerin akledilebilir tabiatlarının bir tür garantörü olarak Faal akılı kabul etmektedir.¹⁶ Bu yeti insanların dahilindeymiş gibi gözükmektedir, fakat aslında o Faal akıldan ödünç alınmıştır. İbn Rüşd'ün *Orta Şerh*'te ortaya koyduğu gibi, rasyonel düşünmenin potansiyelini sunan ve bu yetinin bireydeki ilk ifadesi gibi olan heyûlânî akıl, cevheri olarak külli Faal akıla ait olmasına karşın, arazi olarak insan nefesine

¹⁴ *On Intellect*, s. 276. Bkz. 276. Cemal Amrani'n bu bölümü yorumlaması için yukarıda zikredilen makale not 5, sf. 284-289

¹⁵ İbn Rüşd bu çalışmasının hiçbir yerinde Platon'un değerlendirmelerine istisnada bulunmamasına rağmen, onların çoğu Müslüman okuyucuya iftira gibi gözükmiştir. Bk. *Averroes on Plato's "Republic,"* terc: Ralph Lerner (Ithaca and London: Cornell, 1974).

¹⁶ İbn Rüşd'ün Faal Akıl anlayışının temelinde bulunduğu kozmoloji onun *Metafizik* ve diğer şerhlerinde tartışılmıştır ve bütün üç *De Anima* şerhinde bulunmamaktadır. Bk. Davidson, *On Intellect*, s. 220-257

bağlıdır.¹⁷ Sonuçta, Faal akıl bizim nihai kemalimiz veya “son suretimiz” olmasına karşılık; heyûlânî akıl, ezeli ve sürekli bil fiil aklın zamansal bir örneği ve bizim ilk kemalimizdir.¹⁸

İbn Rüşd *Orta Şerh*'inde Aleksander'le beraber, heyûlânî veya bil kuvve aklın, en iyi aklî olarak hayalî suretleri sunacak, bir isti'dat veya kabiliyet olarak anlaşılabilirliğine inanır. Bu sebeple, heyûlânî akıl ma'kullerle veya hayali suretlerin ideal boyutuyla; sürekli, fakat ilk önce yalnızca bil kuvve sahip olduğu bu suretler boyutuyla, bağlantılıdır. Potansiyel olarak akleden zihin, alıcı olabilmek için biraz aktif uyarılara muhtaç olmasına rağmen, bu suretler, onları düşünerek bil fiil hale geçirecek akleden bir zihin beklerler.

Hayali suretlerin bu makul boyutu İbn Rüşd tarafından Arapça *ma'na* (çoğulu *ma'ânî*) şeklinde isimlendirilmektedir; bir çok kullanımı ve temelde “şey” demek olmasına rağmen kelime, bu bağlamda, Latince'yi takip ederek “intention” anlam/mana ile karşılanabilir. Sonuçta, heyûlânî akıl, (ma'kullerin) hayali suretlerin manasını kabul etmekte ve bundan dolayı da aklın onun bireyselliğinden ve maddiliğinden yani, fiziki boyutundan ve hayali suretin kendisinden uzaklaşabileceği düşünülmüştür.

İbn Rüşd bu konuyla temelde, bir yanda düşünmemizin doğruluğunu ve objektifliğini korumakla diğer yanda ise onun bireyselliğini açıklamakla ilgilenmektedir. İbn Rüşd düşüncelerimizin objektifliğinin, düşünme yetimizin nefsin diğer yetilerinden cevheri olarak ayrılmasıyla teminat altına alındığına inanmaktadır. Diğer yetilerinin, beslenme, duyu, hayal hem insanın dışında bulunan ve hem de nefsin bulunduğu beden içindeki fiziki ve maddi gerçeklikten etkilendiği ve onlara bağımlı olduğu kabul edilmektedir. Böylece nefsin bu diğer yetilerinin, kuvve halinin ilk hali ile heyûlânî akılla başlayan aklın olmadığı bir tarzda, maddi ve bireysel gerçeklik içerisinde olduğu ima edilmektedir.

Maddi akıl, madde Aristo ve takipçileri için kuvve olmanın yeri olduğundan, –veya Afrodisiaslı Aleksander'i lafzî olarak daha yakından takip ederek “heyûlânî” akıl- yalnızca kuvve olma anlamında “maddidir”. Buna göre,

¹⁷ *Orta Şerh*, 125.8.

¹⁸ *Orta Şerh*, 130.9.

insandaki maddi akıl potansiyel akletmenin ilkesidir; nefsin diğer fiziksel olarak taviz veren yetileri tarafından değil de, Faal Akıl tarafından cevheri sureti ve gerçekliği verilen ilkedir. Böylece, genel olarak heyûlânî akıl ve düşünme gücü insanda ve bireydedir, fakat onların kendisi değildir. O, tahayyül gücü tarafından kendisine ulaştırılan bil kuvve ma'kul suretleri (veya daha dakik olarak, hayali suretlerdeki ma'kuller, manalar) tahayyülün ulaştırdığı cüzi suretlerin temsillerinden etkilenmeden kabul eder. Bu cüzi tahayyülü temsil, ya doğrudan ya da hafızanın hatırlatması aracılığıyla, harici duyu objesinin az önce veya daha önce bireye tesir ettiği cüzi duyu algılamasını yansıtır, ve bu yalnızca küllî suretleri cüzi hayali izlerden soyutlayan düşünme gücü seviyesinde olur.

Bundan dolayı, heyûlânî akıl cüzi “maddi” suretlerden etkilenmeksizin kalabilmek için, tamamen gayri maddi ve fizikî her şeyden ayrı olmalıdır. Onun münfail/pasif tabiatı yalnızca küllî kabul edebilmeyi ifade eder; kabul ettiği şeylerden etkilenmez ve değişmez ve (teorik olarak) daha öncekilerin neden olduğu önyargı ve tahriflerden etkilenmeksizin yeni düşünceleri alabilir. Böylece, aklın aktivitesi özellikle de ma'kulleri temsil etme ya da düşünmesinin ilk safhasında, yanlış olmaz; (sağlıklı bir insana ait) düşünceler daima doğru ve geçerli olur.¹⁹

Akletmenin bu başlangıç safhasında, heyûlânî akıl tahayyül gücünün suretlerini, daha doğrusu, akledilir manalarını kabul eden bir şeydir. Bu suretleri kabul ederken, heyûlânî akıl özellikle münfail/pasif tabiatını sergiler; fakat bu münfail tabiat yeterli değildir, aslında o, ilke olarak, akletme boyunca gerçekleşen zihni süreci aktif hale getirmeye muktedir değildir. Daha kesin konuşacak olursak, heyûlânî akıl yalnızca düşünme isti'datıdır, düşünmenin veya akletmenin bizzat kendisi fail bir ilkeyi gerektirir. Mantıksal olarak, bu, bil kuvve akli bil fiil akıl haline dönüştürerek aktif hale getiren ve böylece hayat boyu hikmet biriktirme sürecini gerçekleştiren, yani, (zamansal) bireysel aklı kazandıran Faal Akıl tarafından sağlanmaktadır.

Sonuç olarak, heyûlânî akıl maddenin surete dayandığı gibi Faal Akla dayanır, o, Faal Aklın inşa edeceği temelleri temin eder.²⁰ İbn Rüşd'e göre, Faal

¹⁹ *Orta Şerh*, 131.5, *De Anima* III 6, 430a26'yı takip ediniz.

²⁰ *Orta Şerh*, 129.3, ve *Büyük Şerh*, 406.564 ile karşılaştırınız.

Akıl bireyin heyûlânî aklı üzerine kendi suretlerini vermez, daha ziyade objenin üzerindeki ışık gibi,²¹ “aydınlatır” veya duyulur suretlerin duyu ve tahayyül güçlerinin suretlerindeki kuvve ve latif boyut olan akledilir yönlerini ortaya çıkarır. Faal Aklın hem aklın dışındaki bu potansiyel ma’kulleri, hem de heyûlânî aklın bizzat kendisini bil fiil hale getirdiği, yani, bil kuvveden bil fiil akleder hale çıkardığı söylenilmektedir.

Akletme sürecinde Faal Aklın bu kolaylaştırıcı görevi, bütün ay altı varlığının akli ilkesi olarak onun metafizik rolüne bağlıdır. Her bir feleğin kendi formel tabiatından sorumlu böylesi bir akla sahip olduğuna inanıldığından, O, semavi varlıklar düzenindeki böylesi son ilkedir. Yeryüzündeki suretler, maddenin şekilleri/dış görünüşleri yüzünden çok olmasına rağmen, onlar, ma’kul mahiyetler olarak hepsi sûrî ilkesi konumundaki, aynı Faal Akla bağlıdırlar. Bir akla ve gayri maddi ilkeye bağlı olduklarından, aynı şekilde bu suretlerin varlıkları da hem gayri maddi hem de akledilebilirdir. Bütün suretlerin akledilebilirliği, objenin mahiyetini gözlemciye/ akledene sunan sûrî cephesidir.

Bununla beraber, heyûlânî akıl kendi başına düşünmez veya düşünemez, o, yalnızca böyle yapmanın kabiliyetine sahiptir. İlk başlangıcından itibaren, ilk önce onu insanın sureti, düşünen canlı olarak kurarken ve daha sonra düşündüğünde onun operasyonlarını fiili hale getirirken, Faal Akıl onunla ilişkilidir. Böylece, düşünme veya kavramsallaştırma (lafzen “akılla bir suretin tasavvuru”, *tasavvur bi'l akl*), hem aktif/fail hem de pasif/münfail bir harekettir, zira ilk önce belirli bireysel bir hayali suretten cevherî ve küllî parçalarının soyutlanmasından ve daha sonra onun ma’kul bir suret veya düşünce olarak kabul edilmesinden oluşur.²²

“Bilimsel” veya soyut düşünceler aklın nazari/teorik cephesinin fonksiyonu ile ilgili olmasından dolayı onlar aynı zamanda küllî/evrensel de olmasına rağmen, bizim düşüncelerimiz bize aittir. Elde ettiğimiz muayyen küllî/evrensel önermeler dizisi bizim kazanılmış akli bilgimizi, akıl bil melekeyi oluşturur.²³Bu evrendeki kavranabilen ideler kısmıdır, bu ideler ki tabiatlarını Faal Akla

²¹ *Orta Şerh*, 129.9; *Büyük Şerh*, 410, 411.

²² *Orta Şerh*, 129.15.

²³ Yukarıda da bahsedildiği üzere, aklın bu kademesine *Orta Şerh*'te bu şekilde işaret edilmez.

borçludurlar. Bundan dolayı, onları bilmek bizi Faal Akla “daha yakın” kılar ve sonunda da mükemmelleşmiş veya “kazanılmış” bireysel akılla Faal Akıl arasındaki birleşmeyi veya “ittisali” sağlar. İkinci akıl ezeli bir cevher olarak düşünüldüğünden, onunla ittisali gerçekleştiren bu kademeyi başaran bireyin akli da ölümsüz hale gelir. Bununla beraber, bu ölümsüzlük külli/evrensel önermelerden oluştuğundan hem gayri şahsi, hem de Faal Akılla ittisali ile kazanılan külli/evrensel önermeler sonuçta ilk mekanlarına döndüklerinden ve Faal Akıl olan akledilebilir suretlerin bütünlüğünde hazmedildiğinden gayri bireyseldir. İbn Sina'nın aksine, İbn Rüşd müstefad/kazanılmış aklın bireyin ölümünü aşan bir kimlik kurduğuna inanmaz, İbn Rüşd için en fazla, hayatta iken kişiye ezeliğin, ezeli hakikatlerin kısa bir görünüşü bağışlanmıştır.

Bahsedildiği gibi, *Orta Şerb* akıl tasviri ile *De Anima*'nın diğer iki şerhinde bulunanlar arasındaki en önemli farklılık, İbn Rüşd'ün heyûlânî akıl görüşü ile ilgilidir. *Küçük Şerb*'inde, İbn Rüşd ilk önce tahayyül gücünde akledilebilir suretleri alan bir isti'dat olarak düşünür;²⁴ yani, heyûlânî akıl tahayyüldeki bil kuvve bir yeti olarak düşünülür. Bu tahayyül gücünün hayali suretleri, heyûlânî aklın işleyeceği akledilebilir külli manalar temin etmesindedir. Buna göre, aynen duyu organlarının duyu suretlerinde bulunan hayali manaları sağlayarak tahayyül gücünün dayanağı olması gibi, tahayyül gücü de heyûlânî akla madde veya dayanak olarak hizmet eder.

Küçük Şerb tutarlı bir şekilde, her bir “daha düşük yetinin”, daha sonra gelen yüksek yetiye “maddi dayanak” olarak hizmet ettiği görüşünü savunur; “madde” hem dayanak olarak hizmet eden fiziki şartların bir ifadesi, hem de onun suretinin potansiyel halinin delaletidir. Var olan bir suret, duyulur ve hayal edilebilir olabileceği gibi, sırasıyla bil kuvve olarak hayal edilebilir ve akledilebilir olabilir. Objenin potansiyel akledilebilirliği, elbette ki, ilk başlangıç anından itibaren duyulur suretlerde gizli olarak vardır. Objenin bizzat kendisindeki bu suretlerin heyûlânî aklın uzak veya dolaylı maddi dayanakları olduğu söylenebilir. Ayrıca, duyulur suretler kendiliklerinden ma'kul veya hayali suret değildir. Her birindeki akledilebilir isti'dat, yakın veya uzak olsun, daha

²⁴ Ehvani, s. 86, Gomez Nogales, s. 124, *Psicologia*, s. 209

“yüksek” veya daha “şerefli” yeti tarafından fiilî hale geçirilen bir kuvve olmadır/potansiyelliktir.

Küçük Şerb'teki akledilebilirlik çizgisi kişinin objenin maddi yapısıyla dokunmuş olarak algıladığı her bir kademedeki objenin surî/formel parçası boyunca gider. “Heyûlânî aklın” bu izahtaki maddîliği yalnızca aklın bir fonksiyonu değildir, fakat objenin ve sujenin algısında var olmaktadır.

İlk önce, İbn Rüşd *Küçük Şerb*'te akletme sürecinin tasvir edilen türde bir maddi limanı bulunması gerekli olduğuna inandı. Daha sonra, kendisinin de *Küçük Şerb*'te²⁵ belirttiği gibi, heyûlânî aklın kendisinin de saf bir kuvve/potansiyel olarak kalmayabileceği ve böylece de bütün ma'kul suretleri kabul edemeyeceğinden korkarak fikrini değiştirdi. Bu durumda bil fiil suretlere yani, etkilenebilen suretlere sahip bir yeti olan tahayyül gücünün suretleriyle çok yakından özdeşleştirilmiş olacaktı. Hayalî suretler veya onların manaları heyulani aklın kaynağı veya sujesi olarak kalabilirdi ama dayanağı olarak değil. Onların heyûlânî akılla olan ilişkisi duyulur suretlerin duyuya, yani gözün görmeye değil de, görme objesinin görmeye mukayesesı gibi olmalıydı. Aklın “gözü”, onun destekçisi, cevheri başka bir yere yerleştirilmelidir.

Küçük Şerb'te, İbn Rüşd onun neresi olabileceğini bize söylemez, yalnızca *Büyük Şerb*'in meseleye ilgili doğru görüşünü ihtiva ettiğini, bunu bilmek isteyenlerin bu çalışmaya başvurmalarını ister.²⁶ Gerçekten de, *Büyük Şerb* İbn Rüşd'le beraber Afrodisiash Aleksander, Themistius ve diğerlerinin görüşlerini de aşarak heyûlânî akıl meselesini genişliğine ele alır

Büyük Şerb'te heyûlânî akıl, artık desteği olarak ne bedende ne de semadaki diğer bir güce ihtiyaç duymaksızın, kendisinin dayanağı olarak görülebilir. O, artık Faal Aklın gayri maddi cevheriyle mukayese edilebilecek kendi ezeli dayanağıdır, onun gibi küllî bir cevherdir ve bütün insanlık için bir tanedir.²⁷ O “dördüncü tür bir varlıktır” (dört tür varlık, sırasıyla duyulur ve akledilir varlıkların maddeleri ve suretleri olarak tanımlanmaktadır).²⁸

²⁵ Ehvani, s. 86, Gomez Nogales, s. 128, *Psicologia*, s. 213

²⁶ Ehvani, s. 86, Gomez Nogales, s. 129, *Psicologia*, s. 214

²⁷ *Büyük Şerb*, 406.576; 439.73; krş. “*Aklın üzerine*”, s. 291

²⁸ *Büyük Şerb*, 409.657

İbn Rüşd, akledilebilirlik potansiyeliyle ilgili benzer bir ilkeye sahip olduğu söylenen feleklerin ayrık akıllarında heyûlânî akılla ilgili bir benzetme bulur. Onlar, bu ilkeyle kendi üzerlerinde bulunan feleklerin akledilir suretlerini kabul edebilmekte, yani bilebilmektedirler.²⁹ Gerçekten de, İbn Rüşd feleklerin bu potansiyel, heyûlânî akıllarının kendilerinin yanında başka bir şeyi düşündüğünü (*intelligit aliud*) yani, onun Faal Akıl gibi fonksiyon icra ettiğini söyler. Muhtemelen, bu küllî/evrensel heyûlânî aklın potansiyelliği tamamen teorik ve onun fiil halinden ayırt edilemediğinden; feleklerin akılları (aralarına Faal ve heyûlânî aklın da eklendiği) fiillerinde basit, ezeli olarak bil fiil olduğundan bunu iddia edebilir.

Bundan dolayı semavî akılların faaliyetleri ilgili benzetme, İbn Rüşd'ün heyûlânî akılla ilgili, onun Faal Akıldan ayrı gayri maddi bir varlık olduğu şeklindeki tezini güçlendirmez, bununla beraber İbn Rüşd insanlardaki akletmedeki biricik konumunu tartışmayı geliştirir.³⁰

Biz burada, her bir uçun bozulmamış tamlığını muhafaza ederken, saf bir bil kuvveden tam bir fiil olma hali şeklindeki devamlı ve aralıksız bir bütün boyunca hareket eden, ayırt edilebilen farklı fiilleri olan bir akla sahibiz. İbn Rüşd'e göre, bu yalnızca şu gerçekten dolayı olabilir: “faıl ve kabul edilen/münfaıl,” Faal Akıl ve heyûlânî akıl, ezeli cevherlerdir, ve bunlar “akıl iki gücüdür”, “*duas virtutes intellectus*.”³¹

Bu iki “gücün” ikisi de, bahsedildiği gibi, şimdi göklerde yer almaktadır, heyûlânî akıl “semavî akıllar düzenindeki son ayrık akıl” (*ultimus intellectus abstractorum in ordine*) şeklinde isimlendirilmiş; muhtemelen hemen Faal Aklın altına veya sonrasına yerleştirilmiştir.³²

Heyûlânî aklın bu yeni yeri, *Büyük Şerh*'teki İbn Rüşd'ün akla yaklaşımının en eşsiz özelliğidir ki o, Aleksander ile Themistius'un görüşleriyle arkadaşlık yapmasına izin vermektedir. Aynı zamanda o, İbn Rüşd'ü İbn Rüşd'den, *Büyük Şerh* İbn Rüşd'ünü *Orta Şerh* İbn Rüşd'ünden farklılaştırır gözüken doktrindir.

²⁹ *Büyük Şerh*, 409. 661.

³⁰ *Büyük Şerh*, 4039.58-440.88

³¹ *Büyük Şerh*, 440.85

³² *Büyük Şerh*, 442.63

Gördüğümüz üzere, *Orta Şerh*'te İbn Rüşd, göklere değilde insan nefesine yerleştirmekle heyulani aklı, Faal Aklın devamı olarak incelemiştir. Üstelik, heyûlânî akla dair çözümlerinin aşırı uçlarını reddederek, fakat onların bakış açılarının çoğunu kabul ederek, Aleksander ile Themistius'un görüşlerini ortalaayan bir konum ortaya koydu. Böylece, İbn Rüşd Aleksander'la heyûlânî aklı insan nefsinde akledilir suretleri almaya yönelik bir isti'dat, potansiyel olarak gördü; hem de Themistius'la beraber bu isti'datın dayanağı olarak ayrık ezeli gayri maddî cevher vazetmenin gereğini anladı. Aristocu çizgide bütün düşünme süreciyle insan nefsinde düşünme gücüyle bütünleşmiş bir isti'dat olarak heyûlânî aklın özelliğini muhafaza ederken, Faal Aklın üzerine bu ayrık cevher olarak vurgulayarak, İbn Rüşd heyûlânî aklın bozulur olmayışını garanti altına aldı.

Kayda değerdir ki, *Orta Şerh*'te akledilir suretleri kabul eden isti'datı, Kısa Şerh'te İbn Bacce'yi takip ederek yaptığı gibi hayal gücüne değil de, aksine genel olarak insan nefesine veya daha doğru olarak Aleksander'in dediği gibi sadece insana yerleştirir.³³ Bununla beraber Aleksander'in aksine, İbn Rüşd bu isti'datı *Büyük Şerh*'te yaptığı gibi göklerdeki ayrık bir cevher olarak telakki etmediği gibi, insan bedeninde veya nefsinde kendi başına bir cevher olarak da düşünmez.

Böylece, heyûlânî aklın "insandaki" "yeri" *Orta Şerh*'te belirlenmemiş kalır. İbn Rüşd onu tahayyül ile istek güçleri arasında sıkıştırılmış, ikisine de cevap veren şekilde düşünüyor olmalıdır.³⁴ Heyûlânî akıl burada insan nefesine ait gibi işlev görmektedir, elbetteki öyledir (en azından kişi yaşadığı müddetçe, daha sonra ise Faal Akla dönmektedir). Biz onu bilmesek de ve bilemesek de, heyûlânî akıl bizim ezeli varlıkla ve küllî/evrensel bilgi ile olan bağımızdır. Faal Aklın suduru ve uzanımına rağmen, onun doğrudan faaliyet alanından, cüziler dünyasından ve bil kuvve akledileceklerden tamamen farklıdır, Bununla beraber, heyûlânî aklın cevheri ve fiilleri hakkında, Faal Akılla arasındaki temel benzerlik varsayımına dayanılarak hükümde bulunulmuştur; heyûlânî akıl Faal Akılda kemaline ulaştığı sürecin ilk basamağını oluşturmaktadır.

³³ *Orta Şerh*, 124.4, 125.8

³⁴ *Orta Şerh*, 134.6, 140.14, ve bk. *De Anima* 431a14

Şimdi, *Büyük Şerh*'in heyûlânî akıl kavrayışı harekete geçiricisi olması bakımından bir yandan Faal Akılla diğer yandan da tahayyül gücü bakımından az bir değişiklik gösterir.³⁵ “Dördüncü tür varlık olarak” göklerde asılı olan heyûlânî akıl cevheri özerkliğini korurken, İbn Rüşd onun bizde bulunuşunu açıklama yollarını bulmalıdır. Zira gerçekten de biz düşünme potansiyeline sahibiz ve bizim akıllarımız bir kere geliştiklerinde külli/evrensel fikirleri düşünmektedir; yani Ortaçağda İbn Rüşd'ün kabul ettiği terimlerle, faal akılla ittisal etmektedir. Bundan dolayı, heyûlânî akıl kendi varlığını hissetmelidir, hatta o artık bizde bulunmasa bile.³⁶

İbn Rüşd bunu heyûlânî akla vekalet eden görünen bir şeyi kullanarak yapmaya teşebbüs eder. *Orta Şerh*'tekinden veya *Küçük Şerh*'tekinden çok daha fazla ölçüde, düşünme sürecindeki müfekkire gücünün rolünü *Büyük Şerh*'te geliştirmeye çalışır. Nefsin bu cüzi fiili bu ciltte başka bir yerde tartışıldığından ben burada sadece onun fiillerinin belli özelliklerini vurgulamaya çalışacağım.³⁷

Tahayyül veya hafıza tarafında sunulan duyuların hayalî manalarına bağlı olduğundan, müfekkire gücü maddî kabul edilmekte ve beyne yerleştirilmekte ve böylece de bozulabilir telakki edilmektedir. Aynı zamanda, bireysel hayalî suretlerdeki aklı manaları kabul edebileceği şeklinde anlaşılmuştur, bu münasebetle Faal Akılla heyûlânî aklın tamamlamak için birleştiği soyutlama ve küllileştirme sürecini harekete geçirir.³⁸

Böylece müfekkire gücü hayalî suretleri kabul edermiş gibi tanzim edilmekte, onun hakiki varlığı ve fiili onlarla kayıtlı olmaktadır. Bu ikisinin bağlantısı yine *Büyük Şerh*'te, İbn Rüşd'ün ikisinin arasını ayırt etmeyi arzulamasına rağmen, heyûlânî akla vekalet edecek diğer bir terim olarak da görülebilecek münfail aklın rolünü geliştirmesinde de bellidir.³⁹

³⁵ Davidson (On Intellect, s. 317)

³⁶ Davidson İbn Rüşd'ün Büyük Şerh'in heyûlânî akıl açıklamasını sevimli bulmasına rağmen, İbn Rüşd'ün birkaç kritik unsuru orada incelemeksizin bıraktığını kabul eder. Bk. *On Intellect*, s. 333

³⁷ Bk. Richard Taylor'ın buraya katkısı, “Remarks on *Cağıtato* in Averroes' *Commentarium Magnum In Aristotelis De Anima Libros*,” s.217-255. Profesör Taylor bu makalenin baskı öncesi bir nüshasını bana nazikçe gösterdi, bundan dolayı çok müteşekkirim.

³⁸ *Büyük Şerh*, 415.67, 419.35.

³⁹ *Büyük Şerh*, 476.70

Müfekkire gücünde olduğu gibi, ilk –ve son- maddi güç şeklinde telakki edilen bir “akıl” olarak münfail akıl nefsin rasyonel bir gücüyle tahayyül gücüne katılır.

Sonuçta, İbn Rüşd, ikisi de aynı gayeye hizmet ederek ve aynı fonksiyonu göstererek, yani imajlar ve ma'kul suretlerin cüz'i ve küllî alanları arasında köprü olarak, hem cüz'i ve küllî idraklere izin vererek, müfekkire gücünü münfail akılla eşitler.⁴⁰

Heyûlânî akıl rolünde olmasına rağmen, müfekkire ve/veya münfail akıl *Büyük Şerh*'te heyûlânî aklın gerçek yerini almaz; İbn Rüşd onu oraya yerleştirmiş olmasına rağmen heyûlânî akıl göklerde kalmaz. Muhtemelen, Faal aklın her bir insanda gerçekleştirmiş olduğuna benzer bir sudur süreciyle, heyûlânî akıl daha önce tasvir edildiği tarzda bireyin akletme idrakine katılmış olur. Hatta heyûlânî akıl müfekkire gücü veya münfail akıl, hayalî suretlerin maddî köklerinden özgür akledilir manalarını beklemek zorunda olmasına rağmen, o onları göklerde değil insanda kabul eder.

Heyûlânî akıl, *Büyük Şerh*'te ortaya çıktığına göre, yalnızca nefisteki vekil güçlerle temsil edilmez, fakat aynı zamanda, her ne kadar gayri resmi veya daha ziyade telif edilemez olsa da, kendi görünüşünü de orada sunar.

Aslında, İbn Rüşd *Büyük Şerh*'te heyûlânî aklın onun kanalıyla da Faal Aklın insandaki asıl fonksiyonlarını tartışırken oldukça tutarlıdır. Çoğu pasajlar *Küçük Şerh*'te ve *Orta Şerh*'te karşılaşılan benzer terimlerle süreci tasvir eder. Böylece, İbn Rüşd bir yerde fiilî akledilirlerin iki dayanağına göndermede bulunur, birincisi hayalî suretler ikincisi heyûlânî akıl; ilki nefsin dışında sonraki ise nefsin içindedir.⁴¹ Başka bir yerde ise, “bizdeki aklı” aklın heyûlânî akıl ve Faal Akıl tarafından temsil olunan iki fiilin bulduğunu söyler.⁴² Onlar bizim tahayyül gücümüz üzerinde heyûlânî akıl, aslında birincil olarak olmasa da/ *per se et primo* onun suretleriyle ilişkilidir.⁴³

⁴⁰ *Büyük Şerh*, 476.76

⁴¹ *Büyük Şerh*, 400.393

⁴² *Büyük Şerh*, 495.463

⁴³ *Büyük Şerh*, 486.200, ve krş. Heyûlânî akıl aracılığıyla insana arazî ilişkide bulunan Orta Şerh Faal Akıl çözümlemesi, yukarıda, s.204

Faal Akıl aynı şekilde “özü gereği” olmasa bile insan nefsinde hazır, onun varlığı akletmenin başlangıç ve son aşamaları olan soyutlama ve ittisal fiillerinde en açık bir şekilde takdir edilmiştir.⁴⁴ Faal Aklın fiili, heyûlânî aklın fiiliyle o kadar sık bağlanmış ki İbn Rüşd “onların bir yünden iki diğer bir yünden ise tek olarak görüldüğünü” kabul eder; onların birliği Faal Aklın fiilinin heyûlânî akıl üzerindeki fonksiyonu ve onların takip eden ittisalleridir.⁴⁵

İbn Rüşd bu yollarla, aslında, heyûlânî aklın Faal Akılla ilişkisi ve rolleri hakkındaki *Büyük Şerh* ve *Orta Şerh*'te düşündüğü konumunu tekit etmektedir. Şayet o, *Büyük Şerh*'te, resmen heyûlânî aklı “bizde” bulunmaktan ayırdıysa bile, gayri resmi fakat açıkça nefisteki doğru yerine döndürdü. Nefiste nerede olduğu tam olarak açık değildir, fakat aynı şekilde *Orta Şerh*'te de böyleydi. Heyûlânî akıl iki şerhte de hayalî suretlerin akledilebilir manalarına tepki verebilecek şekilde konumlandırılmıştır. Onun bu tepkisi ise Faal Aklın onun ve suretlerin üzerindeki fiili tarafından tetiklenmektedir.

İbn Rüşd *Büyük Şerh*'te heyûlânî aklı bedenden resmen çıkararak, onu kendi konumunda hayalî suretlerle doğrudan ilişkili olan müfekkire gücüne ve münfail akla terk etmekle kendisini daha rahat hissedebilir; bu veçhile onlar (müfekkire ve münfail akıl) tahayyül gücüyle aynı ölümlü kaderden mustarip olmaktadır. Bununla beraber, müfekkire ve münfail aklın bu hakikî maddiliği ve bozulabilirliğinin, akledilebilir suretleri/ma'kulleri, objektif ve etkilenmez vasıtaları olarak güvenilmez hale dönüştürdüğü muhtemelen dikkatinden kaçmamıştır, bununla beraber küllî akledilirleri/ma'kulleri soyutlamadaki öncü ve sınırlı rolleri takdir edilmiştir. Heyûlânî akıl, hayali suretlerin bizzat kendisine ilişkilendirilmekten ziyade müfekkire veya münfail akla ilişkilendirilmekle, artık maddî özelliklerden korunmamıştır. Arazî olarak yerleştirilmiş olsa bile, ikincisinin akledilir manaları heyûlânî aklı bireyselleşmekten koruyamıyorsa, aynı şekilde ilave aracı yetiler de bunu yapamaz.

Münfail akıl/ veya müfekkire gücü İbn Rüşd'ün heyûlânî akılla karşılaştığı aynı dilemma ile yüzleşmektedir: maddî ve gayri maddî gerçeklik arasında köprü olmak. İbn Rüşd bunu yapabilmek için bu yarı-maddî güçlerle ikinci bir köprü

⁴⁴ *Büyük Şerh*, 499.559-500.615

⁴⁵ *Büyük Şerh*, 451.215

yaratmıştır, fakat o şimdi göklere yerleştirilmiş olan birinci köprüden daha fazla sağlam ve güçlü değildir.

Bu sebepten dolayı, İbn Rüşd *Büyük Şerh*'te hayulani aklın hayalî suretlerin manalarına olan ilişkisi hakkında konuşmaya devam ediyor olabilir; ve yine bu sebepten dolayı, yani, İbn Rüşd'ün (en iyi) heyûlânî akıl hakkındaki *Büyük Şerh*'teki konumunu sorgulanabilir takibi hususundaki şuurundan dolayı kendi teorisini kendine tam da güvenmeyerek, belli bir çekingenlikle sunar.⁴⁶ Probleme bir çözüm bulmuş gibi hisseder, fakat eğer kendisine bitmiş gibi gözüken bu teori başkaları tarafından öyle kabul edilmiyorsa, kardeşlerinin yardımına başvurur.

Elbette ki, İbn Rüşd *Büyük Şerh*'teki heyûlânî akıl teorisi hakkında burada tasvir edilenden daha emin ve daha övünçlü de olabilir ve onu *Orta Şerh*'te sergilemiş olduğundan önemlice farklı kabul etmiş olabilir.⁴⁷ Bununla beraber, bu çalışmada tartışıldığı gibi, bunun hakkında farklı hissetmiş olabilmesine rağmen, İbn Rüşd böylesi bir güven için az bir felsefî nedene sahiptir. Bu konu hakkında iki şerhte benzer olduğundan ve aynı zamanda şerhte diğerinin heyûlânî akılla ilgili muayyen konumunu reddetmediğinden İbn Rüşd'ün onları uyumsuz olarak hissettiğine inanmamıza dair zorunlu bir sebep yoktur. Üstelik, İbn Rüşd'ün *Küçük Şerh*'te yaptığı gibi, *Orta Şerh*'inde de *Büyük Şerh*'teki akıl tartışmasına göndermesi iddiasında haklı isem⁴⁸, daha uzun çalışmasında taraftarı olduğu görüşünü tanınamaması için bir sebep yok gözükmektedir.

İbn Rüşd *Orta Şerh*'inde, *Büyük Şerh*'in karmaşıklaştıran ve felsefî problematik inceliklerini kırarak, meselenin temelli fakat kısmî resmini sunuyor olabilir. Bu çalışmanın da takdir ettiği gibi, heyûlânî akıl bizim içimizde fiilini icra etmektedir ve bundan dolayı da başka bir yerde olabilse de, bir anlamda bizim içimizdedir. *Orta Şerh*'te tarif edilene çok benzer bir şekilde işlemektedir ve İbn Rüşd bu çalışmasında onun bütün metafizik boyutlarından sadece bahsetmemeyi tercih etmiş olabilir. Bütün bunların ötesinde, *Orta Şerh*'te heyûlânî akıl çift anlamlı (iştirâkî) olarak “bizde”dir. İbn Rüşd'ün *Orta Şerh*'teki

⁴⁶ *Büyük Şerh*, 399.362-368

⁴⁷ Davidson bu noktada bu iki şerh arasında önemli bir farklılığın var olduğu kanaatindedir. Bk. “The Relation” yukarıda 5. Notta bahsedilen makale, s. 150.

⁴⁸ Yukarıda 5. Notta bahsedilen bu iki şerh hakkındaki makaleme bakınız.

kısaltılmış heyûlânî akıl tartışması ve bütün idrak süreci, bundan dolayı bir inkar veya *Büyük Şerh*'te sunulandan zorunlu olarak farklı bir yorumun inşası gibi görülmemelidir. *Büyük Şerh* İbn Rüşd'ün akla dair en şümüllü çalışması, *Orta Şerh* ise sadık fakat ketum arkadaşı olarak kalır.