

Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru

Atilla Arkan*

A Comparison: The Concept of Human in al-Kindî and Averroes

The aim of this study is to make a comparison between the thought of al-Kindî (d. 252/866) and Averroes (d. 595/1198) known as Peripatetic Philosophers, from the perspective of the theory of what a human being is. For this reason, the works of both philosophers regarding the subject are introduced and evaluated. Then, the views of both philosophers are presented under the following seven subtitles: 1) what they think the situation of human beings in the world is, 2) the definition of the soul (nafs), 3) the classification of the faculties of the soul, 4) the intellect ('aql), 5) the conjunction (ittisal), 6) sleep (nawm) as an act of human psychology and 7) dreams (ru'ya). Consequently, the characteristics of Islamic philosophy in the formative period and the classical period, represented by Averroes, can be better understood via a comparison between the two philosophers regarding their theories of human beings.

al-Kindî and Averroes differ in their usage of philosophical concepts and consequences. It means that these two philosophers make use of the Aristotelian philosophical model differently for different reasons. Furthermore, this study tries to determine the reasons and sources of these differences between the two philosophers.

Key words: al-Kindî, Averroes, Soul, Faculties of Soul, Intellect, Dreams.

9. yüzyılda yaşayan ve "Arapların filozofu" diye anılan Kindî (ö. 252/866) ile ondan yaklaşık iki yüzyıl sonra Endülüs'te yaşayan ve yetişen İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) insan tasavvurlarını karşılaştırmak birçok açıdan ilgi çekecektir. Bilindiği üzere iki filozof da aralarındaki zaman farklılığına rağmen Meşşâî felsefenin temsilcileri olarak bilinmektedir. Böylesi bir karşılaştırma iki filozof arasındaki süreklilik unsurlarının tespit edilebilmesine doğrudan katkıda bulunacaktır. Böylece Kindî'den sonra Aristocu psikolojinin ne ölçüde alınabildiği ve hazmedildiği gözlemlenebilecektir. Diğer bir ifadeyle, aynı okul içerisinde zikredilen bu iki filozofun öncelik-sonralık ilişkilerini göz önünde tuttuğumuzda, Kindî sonrası İslâm felsefesinin gelişim ve olgunlaşma

* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya.

süreçlerini gözleme imkânımız olabilecektir. Özellikle Kindî'nin İslâm felsefesinin, tabiri caizse, kuruluş döneminde, İbn Rüşd'ün de olgunluk döneminde yaşamış olması mukayesede bu noktanın daha bariz bir şekilde ortaya çıkmasını temin edebilecektir.

İkinci olarak ise Kindî ve İbn Rüşd, Meşşâî olarak isimlendirilmelerine rağmen, kavramları kullanışları ve vardıkları felsefî sonuçlar bakımından birbirlerinden farklılaşabilmektedir. Bu farklılaşma noktalarının tespit edilebilmesi ise Aristocu felsefe kavramlarının ve modelinin farklı yorumlanabilme imkânını göstermesi bakımından bugün için de öğretici olacaktır. Ayrıca bu farklılaşma noktaları, bir filozofun felsefî metinler üzerinde yaptığı işi daha açık bir şekilde kavramamıza da yardım edecektir. Zira onlar nispeten aynı felsefî metinlerden beslenmelerine rağmen, farklı çözümler ve yaklaşımlar üretebilmektedir.

Son olarak böylesi bir çalışma, ileride yapılabilecek diğer Meşşâî filozoflarla karşılaştırmalara devam edilmesiyle İslâm Meşşâî felsefe okulunun insan tasavvurunun ortak ve birbirlerinden ayrılan unsurlarının tespit edilebilmesine katkıda bulunacaktır. Bugün ülkemizdeki ve dünyadaki İslâm felsefesi çalışmalarının varmış olduğu seviye, böylesi mukayeseli çalışmalara imkân vermektedir.

Karşılaştırma yapmayı hedefleyen bu çalışmamızda, metot olarak, selefî olması hasebiyle, Kindî'nin görüşlerini önce sunup daha sonra da aynı konu veya noktayla ilgili İbn Rüşd'ün görüşlerini sergilemeyi hedeflemekteyiz.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, İbn Rüşd eserlerinde Kindî'ye hiçbir atıfta bulunmamaktadır. Bundan dolayı Kindî'nin eserlerinin İbn Rüşd'ün nefis teorisine ne ölçüde kaynaklık ettiği ve onun üzerinde ne kadar tesirde bulunduğunu belirleyebilmek oldukça zordur. Bu çalışma boyunca gösterilecek benzerlik ve farklılıkların iki filozof arasında metinler düzeyinde doğrudan bir ilişkiye işaret etmediğinin farkındayız. Yine biz gösterilebilecek olan benzerliklerin onları aynı okulun içerisine sokabileceğinin de farkındayız.

İki Filozofun Çalışmamızla İlgili Eserlerinin Değerlendirilmesi

Eserlerinde nefis teorilerini incelemeleri bakımından iki filozof arasında muayyen farklılıklar bulunmaktadır. Kindî eserlerinde konuyu ele alış bakımından İbn Rüşd'e göre daha az sistemattir. Onun konuyla ilgili sunmuş olduğu malzeme görece olarak sınırlı ve risâlelerinde dağınık bir şekilde bulunmaktadır. Kindî'nin eserlerindeki nefis ve akulla alâkalı bilgilerin çok kuşatıcı

olduğu da söylenemez.¹ Bununla beraber onun *Cisimsiz Cevher Üzerine*², *Nefis Üzerine*³, *Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz*⁴, *Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine*⁵ ile *Akıl Üzerine*⁶ isimli risâleleri doğrudan nefis teorisiyle ilgilidir. Bunun dışında *İlk Felsefe Üzerine* ve *Tarifler Üzerine* adlı risâleleri de konuya dair faydalı verileri ihtiva etmektedir.

İbn Rüşd'ün konuyu ele aldığı eserleri ise Aristo'nun *De Anima*'sına yazdığı üç tür şerhtir: *Şerhu'l-kebir li-kitâbi'n-nefs li-Aristo*⁷, *Telhîsu kitâbi'n-nefs*⁸ ve *el-Muhtasar fi'n-nefs*⁹. Diğer birincil kaynaklar ise filozofun ittisâl risâleleridir: "Hel yettesilü bi'l-'akli'l-heyûlânî el-'aklî'l-fa'al ve hüve mültebis bi'l-'cism",¹⁰ *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect*.¹¹ İbn Rüşd'ün insan anlayışıyla ilgili diğer bir eseri ise Latin dünyasında *Parva Naturalia* ismiyle meşhur olan *el-Hâs vel-mahsûs*'tur.¹²

¹ George Atiyeh, "al-Kindî", *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*, ed. Helaine Selin (The Netherlands: Dordrecht), s. 484.

² Kindî, *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, "Ennehû tucedu cevâhirun lâ ecsam", nşr. Muhammed Abdülhâdi Ebû Ridde (Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1950), s. 262-69. Ridde, Kindî'nin risâlelerini bu eserinde bir araya getirerek basmıştır. Bu çalışmada zikredilen tüm risâleler bu eserden takip edilmiştir. Bundan dolayı sadece risâle isimleriyle atıfta bulunulacaktır. Bu eser ise Türkçe'ye Mahmut Kaya tarafından çevrilmiştir. *Kindî Felsefi Risâleler* (İstanbul: İz Yayınları, 1996). Çalışmamızda bu tercümeden de oldukça istifade ettik. Kindî'nin, Türkçe ismini zikrettiğimiz risâlelerinde Mahmut Kaya'nın bu çevirisine atıfta bulunmaktayız. "Cisimsiz Cevherler Üzerine", s. 127-31.

³ Kindî, "Fi'n-nefs", s. 270-80; "Nefis Üzerine", s. 131-36.

⁴ Kindî, "Kelâmü li'l-Kindî fi'n-nefs muhtasarun vecîz", s. 281-82; "Nefis Üzerine Birkaç Söz", s. 137-38.

⁵ Kindî, "Risâletü'l-Kindî fi mahiyeti'n-nevmi ve'r-rü'yâ", s. 283-311; "Uyku ve Rüyanın Mahiyetine Üzerine", s. 139-48.

⁶ Kindî, "Fi'l-'akl", s. 353-58; "Akıl Üzerine", s. 149-52.

⁷ İbn Rüşd, *Şerhu'l-kebir li-kitâbi'n-nefs li-Aristo*, Latince'den Arapça'ya çev. İbrahim Garbi, (Tunus, Kartaca: Beytül'l-hikme, 1997). Eserin Arapça asıl nüshaları bulunmadığı için Latince nüshaları aracılığıyla esere ulaşabilmekteyiz. Bu eserin "Akıl" bölümü ise Arthur Hyman ve James Walsh tarafından *Philosophy in the Middle Ages* isimli kitapta (Indianapolis: Hachette Publishing Company, 1973) İngilizce'ye tercüme edilmiştir.

⁸ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, ed. Alfred L. Ivry (Kahire: el-Meclisü'l-'a'lâ li's-sekâfe, 1994). Ayrıca eser Muhsin Mehdi tarafından da gözden geçirilmiştir.

⁹ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs (Epitome de Anima)* ed. Salvador Gomez Nogales (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1985). Eser *Telhîs* yani "orta şerh" olarak geçmekle beraber cevâmî' türündendir. Bu eserin diğer baskıları ise şunlardır: *Risâletü'n-nefs*, haz. Refik Acem ve Cîrâr Cihâmî (Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Lübnanî, 1994); *Resâil-i İbn Rüşd* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifil-Osmâniyye, 1946-47).

¹⁰ İbn Rüşd, "Hel yettesilü bi'l-'akli'l-heyûlânî el-'aklî'l-fa'al ve hüve mültebis bi'l-'cism", *Telhîsâtü İbn Rüşd ilâ Câtinus*, ed. M. Concepcion Vazquez De Benito (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1984). Bu risâle Hüseyin Sanoğlu tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Bk. "Fa'al Akıl Heyûlânî Akıl ile İttisâl Eder mi?", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Hüseyin Sanoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003).

¹¹ İbn Rüşd, *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect*, ed., çev. ve notlarla zenginleştiren Kalman P. Bland (New York: Ktav, 1982). Bu eser Moses Narboni'nin şerhiyle beraber basılmıştır.

¹² İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Hâs vel-mahsûs*, ed. Henri Blumberg (Cambridge: The Mediaeval

İbn Rüşd ise nefis teorisiyle alâkalı açıklamalarını genelde Aristo'nun *Kitâbü'n-Nefs* ve *el-Hâs ve'l-mahsûs* adlı eserlerinin şerhlerinde sunmaktadır. Bunun dışında *İttisâl Risâleleri* de akıl ve bilgi kaynakları, insanın evrendeki yeri ve değeri gibi önemli konular bakımından İbn Rüşd'ün özgün kaynakları arasında sayılmalıdır. Ayrıca Endülüslü filozofun Aristo metafizikğine yapmış olduğu şerhler özellikle akıl, faal akıl, cüz'î ve küllî bilgi nazarından önemlidir. Bunun dışındaki eserlerinde ise nefis teorisiyle ilgili veriler oldukça sınırlıdır. Belki buna *Tehâfütü't-Tehâfüt* de eklenebilir.

İki filozofun çalışmamıza kaynaklık edebilecek eserlerini mukayeseli olarak tanıttıktan sonra, onların evren tasarımlarını ve evren tasarımlarında insanın yerini görebiliriz.

İki Filozofa Göre İnsanın Evrendeki Konumu

Kindî'nin evren tasavvuru, temelde organik Aristocu evren tasarımının Batlamyusçu bir gözden geçirilmesiyle oluşan bir sentez gibi durmaktadır.¹³ "Oluş ve Bozuluşun Yakın Sebepleri Üzerine" adlı risâlesinde¹⁴ Aristocu evren tasarımının önemli bir kısmını özetler. Evren, dünyanın merkezde olduğu iç içe geçmiş eş merkezli feleklerden oluşmuş olup sabit şekilde bulunan dünyanın etrafında dairesel olarak sürekli dönmektedir. Ayrıca bu evrende hiçbir boşluk bulunmamaktadır.¹⁵ Kindî başka bir eserinde¹⁶ Meşşâî evren anlayışını takip ederek evrende boşluk olmadığı yönünde akıl yürütür. Evrenin en son sınırındaki sabit yıldızlar feleğinin ötesinde ise hiçbir şey bulunmamaktadır.¹⁷ Merkezdeki dünya dört temel unsur olan toprak, hava, su, ateş¹⁸; bunların ilk nitelikleri ve formları olan sıcaklık, soğukluk, yaşlılık ve kuruluştan oluşmaktadır.¹⁹ Dünyanın üstündeki felekler ise basit bir elementten ya-

Academy of America, 1972). Eser *Epitome of Parva Naturalia* (Cambridge: The Mediaeval Academy of America, 1961) başlığı altında, Henri Blumberg tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir.

¹³ Atiyeh, "Al-Kindî's Concept of Man", *Hamdard Islamicus*, III/ 2 (1980), 37.

¹⁴ Kindî, "Kitâbü'l-Kindî fi'l-ibâneti 'ani'l-'illeti'l-fâ'leti'l-karîbe li'l-kevn ve'l-fesâd", s. 216-38; "Oluş ve Bozuluşun Yakın Sebepleri Üzerine", s. 95-111.

¹⁵ Kindî, "Kitâbü'l-Kindî fi'l-ibâneti 'ani'l-'illeti'l-fâ'leti'l-karîbe li'l-kevn ve'l-fesâd", s. 260; "Oluş ve Bozuluşun Yakın Sebepleri Üzerine", s. 124.

¹⁶ Kindî, "Kitâbü'l-Kindî ile'l-Mu'tasım-bi'llâh fi felsefeti'l-ülâ", s. 109-10; "İlk Felsefe Üzerine", s. 9.

¹⁷ Kindî, "Kitâbü'l-Kindî fi'l-ibâneti 'ani'l-'illeti'l-fâ'leti'l-karîbe li'l-kevn ve'l-fesâd", s. 216-38; "Oluş ve Bozuluşun Yakın Sebepleri Üzerine", s. 96-111.

¹⁸ Kindî, "Kitâbü'l-Kindî fi'l-ibâneti 'ani'l-'illeti'l-fâ'leti'l-karîbeti' li'l-kevn ve'l-fesâd", s. 220; "Oluş ve Bozuluşun Yakın Sebepleri Üzerine", s. 97.

¹⁹ Atiyeh, "Al-Kindî's Concept of Man", s. 38.

pılmış olup oluş ve bozuluşa sahip değildir. Ay ve Güneş de dahil olmak üzere, gök felekleri ay altı âlemindeki olayları etkilemektedir.²⁰ Gök felekleri dört unsurun karışım oranını belirlemekle cansız varlıklara ve canlılar âlemi bitki, hayvan ve insanların oluşlarındaki mizaçlarını etkilemektedir. Bundan dolayı gök cisimleri canlı olup akıl ve temyiz güçlerine de sahiptirler.²¹ Onlar aynı zamanda oluş ve bozuluşun yakın sebepleridir. Tanrı ise bütün sebeplerin üstünde gerçek anlamda yaratıcı (*mübdi'*), ilk sebep²² ve gerçek fâil (*el-ille-tü'l-ülâ, el-fâilü'l-hakikî*) yalnızca O'dur.²³ Kindî'ye göre bütün bu teoriler evrendeki bir gayeye ve çok açık bir şekilde doğrudan bu gaye ve nizamın koyucusu ve yaratıcısı olan yüce Allah'a işaret etmektedir. Kindî evren tasarımında genelde Aristocu olmakla beraber evrenin başlangıcı ve yaratılmışlığı²⁴ hususunda Aristo'dan ayrılır.²⁵ Kindî'ye göre evren Tanrı'nın iradî fiilinin bir yaratmasıdır.²⁶

²⁰ Kindî, "Kitâbi'l-Kindî fi'l-ibâneti 'ani'l-illeti'l-fâ'leti'l-karîbe li'l-kevn ve'l-fesâd", s. 223-24; "Oluş ve Bozuluşun Yakın Sebepleri Üzerine", s. 100-1. Ayrıca bu olgu Kindî'nin şu eserinde de farklı bağlamda açıklanmaktadır: Kindî, "Risâleti'l-Kindî ilâ Ahmed bin Mu'tasım fi'l-ibâneti 'ani's-sücûdi'l-cirmi'l-aksâ ve tâ'atîhi lillahi azze ve celle", s. 244-55; "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişî Üzerine", s. 113-20.

²¹ Kindî, "Risâleti'l-Kindî ilâ Ahmed bin Mu'tasım fi'l-ibâneti 'ani's-sücûdi'l-cirmi'l-aksâ ve tâ'atîhi lillahi azze ve celle", s. 260-61; "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişî Üzerine", s. 124-25. Kindî bu eserinde özellikle Güneş ve Ay'ı örnek verir. Güneş ve Ay hareketleriyle dünyadaki ısıyı etkilemektedir. Bu da mevsimler, gece-gündüz, dört unsurun farklı birleşme tarzlarını veya dünyada oluşan nem ve kuruluk miktarını belirleyerek ay altındaki oluş ve bozuluşu belirlemektedir. Ayrıca bk. Hisâm Muhyiddin Âlûsî, *Felsefetü'l-Kindî ve ârau'l-kudemâ ve'l-muhdesine fihî* (Beyrut: Darü't-talîa, 1984), s. 212-15.

²² Kindî'nin Allah hakkında sarf ettiği illet kavramına İbn Hazm karşı çıkmaktadır. İbn Hazm'ın bu bağlamda Kindî metafiziğine yönelmiş olduğu eleştiriler için bk. Hans, Daiber, "al-Kindî in Andalus İbn Hazm's Critique of His Metaphysics", *Actas Del XII Congresso De La U.E.A.I. (Malaga 1984)*, (Madrid 1986), s. 229-35.

²³ Kindî, Allah'ı yoktan var eden olduğunu vurgulamasıyla Aristo, İskender, Plotinus ve Proclus'tan ayrılıp İslâm kelâmına belki de Mu'tezile'ye yakınlaşmaktadır. Abdurrahman Şah Velî, "el-Kindî ve ârauhu'l-felsefiyye", *Dirâsatü'l-İslâmiyye*, VIII/2 (1973), s. 42-45; Fritz W. Zimmermann, *The Cambridge History of Arabic Literature*, s. 365-66; Alfred Ivry, *Kindî's Metaphysics* (Albany: SUNY Press, 1974), s. 17, 23-31.

²⁴ Kindî, "Fî hududî'l-eşyâ ve rusûmiha", s. 165; "Tariifler Üzerine", s. 58; Kindî'nin burada açıklamış olduğu *ibda'* kavramını bir şeyin yoktan var edilmesi şeklinde açıklamaktadır. Richard Walzer, "New Studies on Al-Kindî", *Oriens*, X (1957), s. 215; S. M. Stern, "Notes on al-Kindî's Treatise on Definitions", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1-2 (1959), s. 33.

²⁵ Ivry, *Kindî's Metaphysics*, s. 23-31. Ivry, Kindî'nin evrenin yaratılmışlığı konusundaki yaklaşımlarıyla Mu'tezile'ye yaklaştığını düşünmektedir.

²⁶ Kindî, "Risâle fi'l-fâilî'l-hakikî'l-evvelî't-tâm ve'l-fâilî'n-nâkus ellezi hüve bi'l-mecâz", s. 183; "Gerçek ve Mecazi Etkin Üzerine", s. 75; Bu risâlesinde Kindî farklı fiil türlerini ve Tanrı'ya has olan fiili açıklayarak yine bunu *ibda'* kavramıyla kullanır. Burada "ilk gerçek fiilin seyleri yokluktan meydana getirmek" olduğunu ve "bunun sadece Allah'a has olduğunu" açıklar. Walzer, "New Studies on Al-Kindî", 215-17; M. Saghir Hasan Ma'sûmî, "al-Kindî as a Thinker", *Islamic Culture* (Haydarabad 1955), s. 65. Fuat Sezgin'in editörlüğünü yap-

İnsan bu bağlamda ay altı âlemi ile ay üstü arasında bir köprü durumundadır. İnsan Dünya'daki bütün unsurlarla ve benzerlik kurularak²⁷ tabii olayların hepsi onun bedeninde bulunduğundan, Kindî insanı "küçük âlem" diye de isimlendirmektedir. Bu nokta, onu yeryüzüne bağlayan husustur. Bunun dışında insan meleklerle ortak olan akletme özelliğine sahip bulunduğundan hem yeryüzünün en değerli varlığı konumuna çıkmakta hem de metafizik âlemin bir parçası olmaktadır.²⁸

İbn Rüşd evreni, ilk maddeden İlk Muharrik'e uzanan varlık merdiveni halinde, sürekli olarak bir gayeler zinciri şeklinde tasavvur etmiştir.²⁹ İlk dört unsurdan birleşik cisim, bitki, hayvan, insan, gök akılları ve İlk Muharrik'e kadar varlık hiyerarşik bir yapı göstermektedir. Daha az yetkin olan varlık, bir sonraki daha yetkin varlığın statüsüne çıkmak ister. Bu bağlamda Kindî gibi, İbn Rüşd de varlıktaki sırası bakımından insanı fizik ile metafizik arasında tasavvur eder. Bu iki nokta bakımından kendisini gösterir: Birincisi akıl hakkında varmış olduğu sonuçlar ve ittisâl teorisi; ikincisi evrenin gayeler zinciri olarak algılanışı ve formlar arasındaki hiyerarşik düzen. İbn Rüşd "akıl" ('akl) ile "ittisâl" doktrini etrafında yapmış olduğu açıklamalarda insanın akletme fiiliyle iki evren arasında biricik bir yere sahip olduğunu ısrarla vurgular. İnsan hem teorik bilgiye ulaşabilmesi hem de fiillerinin ortaya çıkışında aklın rol oynayarak iradenin tezahür etmesiyle ay altı ve ay üstündeki varlık türlerinden farklılaşmakta ve gök akıllarına yaklaşımaktadır.

Nefis teorisinin metafizik ile kesiştiği nokta olan akıl bakımından Kindî ile İbn Rüşd arasında bir ayrılık gözükmemektedir. Diğer taraftan Allah hakkında akıl ('akl) kavramının kullanılması hususunda aralarında muayyen bir ayrılık bulunmaktadır. Kindî'ye göre "Gerçek Bir" (Allah) ne akıl ('akl) ne de makullerden (ma'kûlât) biri değildir.³⁰ Kindî'nin burada dayanmış olduğu hu-

tığı *Islamic Philosophy*, c. 5 içerisinde, s. 383. Ayrıca Kindî'nin kullanmış olduğu *leys*, *ey-sal*, *te'yis* gibi kelimelerin Süryanice ve Yunanca kaynakları için bk. Matti I. Moosa, "Al-Kindî's Role in the Transmission of Grek Knowledge to the Arabs", *Journal of the Pakistan Historical Society*, XV/1 (1967), s. 1-18.

²⁷ Kindî Stoa felsefesinde yer alan insanın küçük âlem olduğu doktrinini takiben, yağmur, yıldırım ve rüzgâr gibi tabiat gerçekleşen tabii olayların benzerlerinin de insan vücudunda gerçekleştiğini düşünmektedir. Kindî, "Risâle fi'l-fâilî'l-hakki'l-evvelî't-tâm ve'l-fâilî'n-nâkis ellezi hüve bi'l-mecâz", s. 220; "Gerçek ve Mecazi Etkin üzerine", s. 97; Ayrıca bk. Atiyeh, "Al-Kindî's Concept of Man", s. 39.

²⁸ Atiyeh, "Al-Kindî's Concept of Man", s. 39.

²⁹ Carl J. Burlage, *The Proper Object of Metaphysics in the Latin Text of Averroes* (doktora tezi, Saint Louis Üniversitesi, 1957), s. 212.

³⁰ Michael E. Marmura ve John Rist, "al-Kindî's Discussion of Divine Existence and Oneness", *Medieval Studies*, XXVII (1963), s. 350-51. Bu çalışma Kindî'nin "Bir" in akıl ve nefis olmadığına dair kullanmış olduğu istidlallerin Yeni Eflâtuncu olduğunu iddia ederek, bu istidlallerin köklerini göstermeye çalışır.

sus, insandaki aklın ancak küllîler sebebiyle aktif hale gelmesi ve bundan dolayı da nefis ile zorunlu bir ilişkide bulunuyor olmasıdır. Küllîlerin kendileri çokluk ifade ettiğine göre "Gerçek Bir"de böylesi bir çokluk düşünülemez.³¹

İbn Rüşd, Tanrı hakkında ilk akıl ifadesini kullanır. Yalnız o, Kindî'nin, daha sonra da Gazzâlî'nin dikkat çekmiş olduğu benzer hususların farkındadır. O, bu güçlüğü sistemindeki akıllar arasında bir hiyerarşi kurarak ve bunlar arasındaki aşkınlık sınırlarını göstererek çözümlenmeye çalışır. Onun sisteminde şu akıllar bulunmaktadır: a) İnsan aklını ifade eden heyûlânî akıl. b) İnsanın bilgi ameliyesine dahil olan ve aynı zamanda ay altı âlemin yönetiminde kozmik bir ilke olan faal akıl.³² c) Faal akıl ile ilk akıl arasında bulunan diğer akıllar. d) İlk Akıl. İbn Rüşd'ün ilk akıldaki çokluk ve onun nefisle zorunlu bir şekilde ilişkide bulunma problemlerinin çözümü açısından vurguladığı husus, insanın kendi aklının üzerindeki, özellikle de faal aklın üzerindeki akılları kavramasının pek mümkün olmadığıdır. Ayrıca üstte bulunan her bir aklın altta bulunan akıldan daha aşkın olduğu da belirtilmiştir. İlahî akılların ilişkilerinin insan aklının bilişinden tamamen farklı olduğu ayrıca vurgulanmıştır. İlk akıl ise diğer bütün akıllardan sebepsiz olması bakımından ayrıdır. Diğer bütün akıllar var oluşlarında bir sebebe muhtaç iken ilk akıl hiçbir sebebe muhtaç olmaksızın kendi başına vardır.³³

Bununla beraber biz, kelâmî bir bakış açısından Kindî'nin tenzih ilkesini İbn Rüşd'den daha ileri bir derecede uyguladığını söyleyebiliriz. Zira o, son tahlilde Allah hakkında akıl kavramının kullanılmasına dahi taraftar değildir³⁴ ve Tanrı'nın her türlü kavramın üstünde olduğunu ısrarla bildirir. Öte taraftan İbn Rüşd ise evrenin gerçekliğini kavramaya yönelik olarak ilâhî bir özün insanda var oluşunu arzular gözükmektedir. Bu aynı zamanda metafiziğe yönelmenin imkânını veren anahtar olarak da gözükmektedir.³⁵

Kindî "Gerçek ve Mecazi Fâil Üzerine" başlıklı risâlede ilk ve gerçek anlamda fâilîl Yüce Allah olduğunu ve O'nun dışındaki fâillerin bu bakımdan mecazi olduğunu belirtir.³⁶ İbn Rüşd ise nefis teorisinin de içine girdiği tabiat bilimlerinin

³¹ Kindî, "Kitâbî'l-Kindî ile'l-Mu'tasım-bi'llâh fi felsefeti'l-ülâ", s. 160; "İlk Felsefe Üzerine", s. 53-55.

³² Faal akıl hakkında farklı bir yaklaşım için bk. Hüseyin Sanoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi* (İstanbul: Klasik yayınları, 2003), s. 125-26.

³³ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, ed. Süleyman Dünya (Kahire: Dâru'l-maârif, 1965), I, 341, 389-90; Sanoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 195; Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi* (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), s. 15.

³⁴ Kindî, "Kitâbî'l-Kindî ile'l-Mu'tasım-bi'llâh fi felsefeti'l-ülâ", s. 160; "İlk Felsefe Üzerine", s. 53-55.

³⁵ Walzer, "New Studies on Al-Kindî", s. 217.

³⁶ Kindî, "Risâle fi'l-fâilî'l-hakki'l-evveli't-tâm ve'l-fâilî'n-nâkis ellezi hüve bi'l-mecâz" s. 183; "Gerçek ve Mecazi Etkin Üzerine", s. 75.

bu metafizik arka planıyla ilgili olarak, Kindî ile aynı kavramları kullanılmaktadır. İbn Rüşd gerçek ve mecazi fâil kavramlarını ve ayrımını kullanmaz. Onun yerine "hareket etmeyen hareket ettirici", "hareket eden hareket ettirici" ve sadece "hareket ettirilen" kavramlarını kullanarak bir ayrım yapar.³⁷

İbn Rüşd'ün bu noktada fâiller üzerinde yaptığı diğer bir ayrım ve tasnif daha vardır: 1. İlki bizzatî var olan, ezeli ve sürekli bir şekilde evrendeki hareketleri bilkuvve halden, bilfiil hale çıkararak fâil sebeptir. Bu ilk Muharrik, yani Tannî'dir. Çünkü ilk Muharrik'in fâil oluşu, onun bizzat özülüyle ilgilidir. Bundan dolayı O'nun fiili sürekli, ezeli ve sonsuz bir şekilde etkilidir. Ancak böylesi bir fâil sebep "gerçek ve mükemmel bir fâil sebep" olabilir. 2. Diğer fâil sebepler ise ne kendi başlarına var olabilirler ne de ezeldirler. Onlar, engellenmedikleri ve var oldukları müddetçe, sonuçlarını sürekli olarak, bilkuvve halden bilfiil hale getirirler. Çünkü onların fâiliyeti de muayyen tabiatları ile orantılıdır. Bundan dolayı da her zaman veya çoğunlukla değişmeksizin etkindirler. Bu tür fâiller gerçek fâil olmalarına karşılık mükemmel fâil değildir. 3. Son olarak ise iradeye sahip olan fâil sebeplerdir. Bunlar ise ne kendi başlarına var olabilir, ne ezeldir ne de sürekli olarak bilfiil olma kapasitesine sahiptir. Onlar kendi sonuçlarını ancak sürekli olmayan ve değişebilen bir tarzda bilkuvve halden bilfiil hale geçirebilmektedir. Onlar engellenmeseler bile, fiillerini ve sonuçlarını kendi bilfiil oluşlarının ve isteklerinin sınırları çerçevesinde ortaya çıkarabileceklerdir. Onların fâil oluşları da kendi tabiatlarıyla bağlantılıdır. Bundan dolayı onlar ne ezeli ne sürekli ve ne de her zaman etkindir. Bununla beraber bunlar gerçek fâil olmalarına rağmen en az mükemmel fâildirler.³⁸

Görüldüğü üzere İbn Rüşd Kindî'de gördüğümüz gibi fâiller hakkında bir risâlesinin başlığı yapacak şekilde gerçek ve mecazi fâil ayrımına gitmez. Diğer taraftan İbn Rüşd'ün yapmış olduğu bu ayrım ve kavramsallaştırmaların Kindî'nin taşıdığı olduğu teolojik endişeye karşılık geldiğini söyleyebiliriz.

³⁷ İbn Rüşd, *Questions in Physics*, ed. ve çev. Helen Tunik Goldstein (Dardrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1991), s. 1-2; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 16-17.

³⁸ Barry S. Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation* (Albany: State University of New York Press, 1985), s. 51-52; Kogan, "Eternity and Origination: Averroes' Discourse on the Manner of the World's Existence", *Islamic Theology and Philosophy, Studies in Honor of George Hourani*, ed. Michael E. Marmura (Albany: State University of New York Press, 1984), s. 203-35; İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl fî mâ beyne'l-hikme ve's-şerî'a mine'l-ittisâl: felsefe, din ilişkisi*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), s. 84-87.

İbn Rüşd, söz konusu teorilerin Aristo'dan gelmesi sebebiyle Kindî ile bir benzerlik göstermektedir. Ayrıca o da Kindî gibi fâil sebebin yakın ve uzak fâil sebep şeklindeki ayrımına katılarak Tanrı ile evrenin ilişkisini izah hususunda daha mükemmel sisteme ulaşmaya çalışmaktadır. Söz konusu teori ve açıklamaların evrendeki gaye ve nizamı ortaya koyduğu hususunda, İbn Rüşd, Kindî ile hemfikirdir. İbn Rüşd'ün gaye ve nizam deliline gerek *Tehâfüt*'lerdeki tartışmalarda, gerekse *Keşf*'te özel bir önem vermesi, bu hususu ayrıca vurgulamaktadır.³⁹ Bir anlamda iki filozof tabiat bilimlerinin arkasındaki bu metafizik ilke hususunda aynı kanaattedir.

İbn Rüşd'e göre evrendeki bu gaye ve düzen nizamının en önemli dayanaklarından bir tanesi sebeplilik ilkesidir. İnsanın bu gaye ve düzenliliği anlamasını sağlayan husus ise, onu dünya ile metafizik âlem arasında köprü kılan akıldır. "Akıl, varlıkları sebepleriyle kavramaktan başka bir şey değildir."⁴⁰ Evren, semavî akılların yönettiği bir sebep-sonuç düzeni içerisinde işlemekte olup insan, akılı aracılığıyla bu düzenin işleyişini kavrayarak ilâhî bir boyut kazanmaktadır.⁴¹ Zira evrendeki sebeplilik ilkesi Tanrı'nın, "hakîm" ve "hikmet" sahibi oluşunun bir yansıması şeklindedir.⁴² İnsan akılı aracılığıyla Tanrı'nın hikmetinden pay almaktadır.

İbn Rüşd Tanrı-insan-evren ilişkileri bağlamında Kindî'den daha farklı açıklamalarda da bulunur. İlk Muharrik'in -yani din dilindeki Tanrı'nın- psikolojinin ana öznesi olan nefis ile ilişkisini farklı bir şekilde kurar. Filozof bunu Arapça orijinaleri bulunmayıp günümüze İbranice çevirileri ile gelmiş olan *Fiziğe Dair Sorunlar* adlı eserinin ilk sorusunda ele alır.⁴³ Söz konusu kitabın ilk sorusu "Hareketli olan her şeyin bir muharriki bulunduğunu" ispata

³⁹ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille*, ed. Mustafa Abdülcevad İmran (Kahire: el-Mektebetü'l-Mahmudiyye, ts.), s. 65-67.

⁴⁰ İbn Rüşd, *Tahafot at-Tahafot*, ed. Maurice Bouyges (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1930) (Bibliotheca Arabica Scholasticorum, III), s. 527; Mehmet Dağ ve Kemal Işık, çev., *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986), s. 291-92.

⁴¹ İbn Rüşd, *Tahafot at-Tahafot*, s. 527; Burlage, *The Proper Object of Metaphysics*, s. 193-216. Burlage, dört sebep teorisinin metafizikteki karşılığının bir cephesini sunmaktadır. Bk. Burlage, *The Proper object of metaphysics*, s. 177, 183.

⁴² Macid Fahri, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas* (London: George Allen & Unwin, 1958), s. 83-91; Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, s. 221-29; Cirar Cihâmî, *Mefhumu sebebiyye beyne'l-mütekellimin ve'l-felâsife* (Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1985), s. 39-40; Saroğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 223, 225.

⁴³ İbn Rüşd, *Questions in Physics*, s. 1-2. Bu eserin İbranice adı *Séfer Ha-Derûim hatib'iy-im'dir*.

dairdir. İbn Rüşd, Aristo'nun fiziğin yedinci kitabının başında belirtmiş olduğu bu ilkeyi özellikle "zâtı itibariyle" varlıklar için gerçekleştirmeye çalışır. O, bu gayeyle teknik bir terim olan "zâtı itibariyle" kavramını analiz edip değerlendirdikten sonra, zâtı itibariyle hareketli olan varlıkların da kendilerinin dışında bir muharriklerinin bulduklarını ispatlar. Onun bu hususta kullanmış olduğu metot olmayana ergidir. İbn Rüşd muhtemel şıkların imkânsız olanlarını göstermek suretiyle şu sonuca varır: Zâtı itibariyle ve öncelikli olarak hareket eden varlık, bir parçası hareketini durdurduğunda, yani sükûna erdiğinde o da hareketini durdurmuş olmaktadır. Bundan dolayı, zâtı itibariyle hareketli olan varlıklar da başka bir varlık tarafından harekete geçirilmiş olmalıdır.⁴⁴ Bu sorunun nefis teorisiyle ilgisi, nefsin hareket bakımından konumu ile kurulmaktadır. Nefis sahibi varlıklar zatları itibariyle hareketli olan varlıklardır. Yukarıda ulaşılan sonucu nefis sahibi varlıklara uyguladığımızda, bu varlıkların nefsin dışında, ayrıca başka bir varlık tarafından (yani uzak sebep/ilk ilke tarafından) harekete geçirildiği sonucuna ulaşmaktayız. Detaylarını burada çok fazla sergilemediğimiz bu analiz ile İbn Rüşd, temelde bütün psikolojik süreçlerin İlk Muharrik ile ilişkisini sıkı bir şekilde kurmuş olmaktadır. Bunun dışında insanın küllî bilgiye ulaşmada ittisâl doktrininin ve faal aklın bu nokta açısından da ayrıca bir önemi bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Görüldüğü üzere Tanrı-insan-evren ilişkileri bakımından Kindî ve İbn Rüşd'ün genel yaklaşımları birbirlerine benzerdir. İkisinin de evren tasarımları organik Aristocu âlem anlayışına dayanmaktadır. Evrenin iç işleyişinde sebeplilik ilkesi çerçevesinde bir gaye ve nizamın bulunduğu hususunda ve insanın akli aracılığıyla bu düzeni anlayabilme imkânına sahip olduğu, evrende biricik bir konumunun bulunduğu hususunda hemfikirdirler. Diğer taraftan Kindî, Tanrı hakkında farklı sebeplerden dolayı ilk akıl kavramını kullanmazken, İbn Rüşd belli ayrımlarla bu kavramı kullanır. Yine Kindî fâilleri tasnif ederken gerçek ve mecazi ayırımına baş vururken İbn Rüşd böylesi bir isimlendirmeyi kullanmaz. Bunun yerine kendisi daha detaylı farklı bir tasnif ortaya koyar.

İnsanın evrendeki yeri ve konumuyla ilgili bu tartışmaların ardından şimdi de nefsin tanımı bakımından iki filozofu mukayese edebiliriz.

⁴⁴ İbn Rüşd, *Questions in Physics*, s. 1-2.

Nefis Tanımları Bakımından İki Filozofun Görüşleri

İki filozofun nefis hakkındaki görüşlerinin mukayesesine geçmeden önce, nefse dair araştırmaları ilimler tasnifinde nereye yerleştirdiklerini incelememiz gerekiyor. Kindî *Resâil*'indeki "Cisimsiz Cevherler Üzerine" isimli bölümde cisimsiz cevherler konusunun fizik ilminden sonra ele alınmasını daha doğru bulur.⁴⁵ İbn Rüşd de katıldığı bu hususu *Muhtasarı Kitâbi'n-Nefs*'te uzun bir yer ayırarak vurgulu bir şekilde açıklar. Bu nokta bakımından her ikisi de Aristo'yu takip eder.

Kindî "Tarifler Üzerine" isimli risâlesinde nefis teorisiyle ilgili kavramların tariflerini sunmaktadır. Burada sunulan kavramların kendisi ve tanımları onun İbn Rüşd ile paylaşmış olduğu ortak zemin hususunda da aydınlatıcıdır.

Kindî nefis tanımında Aristo'nun tarifine yakın olan, "bilkuve canlılığa sahip olan tabii cismin (cirm) ilk yetkinliği (istikmâl)" şeklinde bir tanım sunar. Bu tanım Aristocu köklere sahip olup, İbn Rüşd'ün tanımına oldukça paraleldir. Kindî nefsi, canlılık kabiliyeti (potansiyeli) bulunan ve organik olan tabii cismin (cirm) tamamlanmış (temamiyye) hali şeklinde yeniden ifadelendirmiştir.⁴⁶ Kindî bunun dışında nefis hakkında farklı tanımlar da sunmaktadır. "Nefis kendiliğinden hareket eden aklî (mânevî) bir cevher olup birçok güce sahiptir" şeklindeki tanım İbn Rüşd açısından zor kabul edilebilir gözükmektedir. Zira ifade, tanımdan (hadd) ziyade resme benzemektedir. İkincisi, ifade bütün nefis sahibi varlıkları içermemekte, aksine sadece insana hasredilmiş durumdadır. Ayrıca bu tarifte insan nefsinin bedenle olan ilişkisi ihmal edilmiştir. Tanım bu haliyle Aristocu olmaktan ziyade Pisagor ve Eflâtun'un tanımına yakındır.⁴⁷

Kindî "Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz Üzerine" adlı risâlesinde ise Aristo ile Platon'un nefis tanımlarının sentezini yapmaya çalışır. İki filozofun da aslında aynı anlamı kastettiğini düşünür. Sentezin ulaştığı sonuç, nefsin cismanî olmayıp nefsanî bir cevher oluşudur.⁴⁸

Kindî "Cisimsiz Cevherler Üzerine" adlı risâlesinde de nefis konusunu ele alıp inceler. Burada "nefsin mânevî bir cevher oluşu"nu sergileme hususunda aşırı bir gayret gösterir. Cisimde "canlılığın mahiyeti" dediğimiz şeyi nefis

⁴⁵ Kindî, "Ennehû tucedu cevâhirun lâ ecsam", s. 265-69; "Cisimsiz Cevherler Üzerine", s. 127-30.

⁴⁶ Mahmut Kaya, "Kindî, Ya'kûb b. İshak", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVI, 49.

⁴⁷ Kindî, "Fî hududî'l-eyyâ ve rusûmiha", s. 165; "Tarifler Üzerine", s. 58; Âlûsî, *Felsefetü'l-Kindî*, s. 174-75.

⁴⁸ Kindî, "Kelâmu li'l-Kindî fi'n-nefs muhtasarun vecîz", s. 281-82; "Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz", s. 137.

şeklinde tanımlar.⁴⁹ Yine Kindî'nin Aristo, Eflâtun ve diğer filozofların kitaplarından özetlediği *Nefis Üzerine* risâlesi ise Aristo'dan daha ziyade Eflâtun ve Pisagor'un görüşlerine ağırlık vermektedir. Hatta doğrudan Aristo'ya izafe edebileceğimiz bir paragrafa dahi rastlanmamaktadır. Muhtemelen Kindî yanlışlıkla Aristo'ya nispet edilen bir eseri kaynak olarak kullanmaktaydı veya Aristo'nun hocasının etkisi altında olduğu gençlik dönemine ait eserlerindeki görüşlerine bir şekilde vâkıf olup onlara atıfta bulunmaktaydı.⁵⁰ Kindî'nin Aristo'ya atfettiği satırların benzeri ise başka bir kaynaktan belirtildiği üzere Platon'un *Devlet*'inde de bulunmaktadır.⁵¹ Bu risâlede nefis "Yüce Yararıdan gelen basit sûretli bir cevher" olarak tanımlanmıştır. Ayrıca bu cevherin ilâhîliği ve ruhanîliği vurgulanmıştır.

Nefsin tanımı hususunda Kindî'den farklılaşan İbn Rüşd nefisle ilgili eserlerinde, Kindî'nin "Tarifler Üzerine" isimli risâlesinde sergilemiş olduğu sentez çabasına hiçbir zaman girişmemiştir. Eflâtuncu veya Pisagorcucu tanımları kendi felsefî sisteminin bir parçası olarak hiçbir zaman zikretmemiştir. O, sürekli olarak Aristo'nun "organ sahibi tabii cismin ilk yetkinliği" şeklindeki nefis tanımını takip etmiş ve bu tanım etrafındaki problemleri halletmeye çalışmıştır.⁵² Bu tanımla nefis ile beden arasındaki ilişkiyi yansıtmaya önem vermiştir.

Nefis tanımındaki farklılıkların dışında, İbn Rüşd'ün Kindî'nin "Cisimsiz Cevherler Üzerine" isimli risâlesinde takip etmiş olduğu türden bir akıl yürütmesine de hiç rastlamadık. Bu akıl yürütüş tarzında da İbn Rüşd sürekli olarak Aristo'yu tercih etmiş ve saf bir Aristoculuk inşa etmeye çalışmıştır.

İbn Rüşd'ün akıl yürütüş tarzının ana noktaları şunlardır: Öncelikle Aristo'nun kategorilerine uygun olarak nefsin cinsini belirler.⁵³ Aristo fizik anlayışının bir uzantısı olarak ise nefsin bilkuvve mi yoksa bilfiil mi olduğunu tespit eder. İbn Rüşd bunu ise insanın yapmış olduğu fiil ve infialleri araştırarak belirler. Son olarak da nefsin bölünebilir olup olmadığını tespit eder. Genelde, nefsin tanımı hususundaki araştırmasında İbn Rüşd, Aristo fiziğinde kullanılan kavram ve teorileri kullanır ve akıl yürütüşündeki çizgisini devam ettirir.

⁴⁹ Kindî, "Ennehû tucedu cevâhirun lâ ecsam", s. 266, "Cisimsiz Cevherler Üzerine", s. 128; Âlûsî, *Felsefetü'l-Kindî*, s. 175.

⁵⁰ Ma'sûmî, "al-Kindî as a Thinker", s. 71.

⁵¹ Charles Genequand, "Platonism and Hermetism in al-Kindî's *fi al-Nafs*", *Zeitschrift Für Geschichte Der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, ed. Fuat Sezgin (Frankfurt 1987), s. 4; Ayrıca bk. Kaya, *Risaleler*, s. 135, dn. 1.

⁵² İbn Rüşd, *Telhîsu kitâbi'n-nefs*, s. 38; *Şerhu'l-kebîr li kitâbi'n-nefs*, s. 96; İbn Rüşd, *el-Muhtasar fi'n-nefs*, s. 18; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 52-62.

⁵³ İbn Rüşd, *Telhîsu kitâbi'n-nefs*, s. 4; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 53-4.

Özet olarak Kindî ile İbn Rüşd Aristocu çizgiden kaynaklanan benzer kavram ve teorileri kullanmaktadır. İbn Rüşd nefis tanımında, daha bariz olarak gözlemlendiği üzere, Aristo'yu oldukça yakından takip etmesine rağmen Kindî, Platon'un dışında Pisagorcu ve Hermetik unsurlara da yer vermektedir. Kindî bu felsefî kaynaklara değer vermekte iken, İbn Rüşd Aristocu çizgiyi izlemeye büyük özen göstermektedir.

İki filozofun nefsin tanımı hakkındaki görüşlerini tespit ettikten sonra, onların nefsin güçleri konusundaki yaklaşımlarını inceleyebiliriz.

Nefsin Güçlerinin Tasnifi Konusuna İki Filozofun Yaklaşımı

Kindî'nin nefsin güçlerini tasnif etme hususundaki tavrı çok açık değildir. Platon'u takip ederek nefsi aklî, gazabî ve şehevî olmak üzere üçe ayırır.⁵⁴ Ayrıca bunlar arasındaki ilişkiyi de at ve sürücü benzetmesiyle açıklamaktadır.⁵⁵ Bu güçler arasındaki çatışma, aynı zamanda ahlâk alanını ilgilendiren fiilleri ortaya çıkarmaktadır.⁵⁶ Kindî'nin nefisle beden arasında yönetici-yönetilen şeklindeki yaklaşımı *Risâle fi'l-hile li-def'i'l-ahzân* isimli eserinde de kendisini gösterir.⁵⁷ Bununla beraber bu tasnif nefsin bütün fiillerini açıklamamaktadır. Diğer yandan ise her ne kadar adını koyarak başka bir tasnif sisteminden bahsetmese de, metinlerinin farklı yerlerinde Aristocu nefis tasnifini hatırlatan nefsin güçlerinden, duyu⁵⁸ (hâss, hiss), hafıza,⁵⁹ tevehhüm,⁶⁰ vehm⁶¹ ve mu-savvire (mütehayyile gücünün karşılığı), ihtiyar⁶² ve akıldan⁶³ bahseder.⁶⁴

⁵⁴ Kindî, "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edışı Üzerine", s. 127-30; Nefis Üzerine, s. 132; Kaya, "Kindî, Ya'küb b. İshak", 49; Ma'sûmî, "al-Kindî as a Thinker", 72; George Atiyeh, *al-Kindî; The Philosopher of The Arabs* (İslamabad: Islamic Research Institute, 1985), s. 105-6; Âlûsî, *Felsefetü'l-Kindî*, s. 190-91.

⁵⁵ Plato, *Phocdrus*, s. 253.

⁵⁶ Therese-Anne Druart, "al-Kindî's Ethics", *Review of Metaphysics*, sy. 47 (Aralık 1993), s. 332.

⁵⁷ Kindî, *Fî'l-hilyeti li'd-def'i ehzân*, s. 12-13, ed. ve çev. Mustafa Çağrırcı, *Üzüntüden Kurtulma Yolları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1998), s. 51-52.

⁵⁸ Kindî, "Fî hududî'l-esyâ ve rusûmiha", s. 165; "Tarifler Üzerine", s. 58.

⁵⁹ Kindî, "Kitâbi'l-Kindî ile'l-Mu'tasım-bi'llâh fî felsefeti'l-ülâ", s. 160; "İlk Felsefe Üzerine", s. 7-8.

⁶⁰ Kindî, "Fî hududî'l-esyâ ve rusûmiha", s. 167; "Tarifler Üzerine", s. 60; Tevehhümü mad-desi ortadan kalktığı halde onun sûretini algılayan psikolojik güç olarak tanımlar.

⁶¹ Kindî, "Fî hududî'l-esyâ ve rusûmiha", s. 169; "Tarifler Üzerine", s. 62. Kindî burada vehmi, bir şey hakkında olumlu veya olumsuz karar verememe durumu olarak tanımlar.

⁶² Kindî, "Fî hududî'l-esyâ ve rusûmiha", s. 165; "Tarifler Üzerine", s. 58. Kindî burada ihtiyar, düşünme ve temyiz gücünden sonra gelen irade olarak tanımlar.

⁶³ Kindî, "Fî hududî'l-esyâ ve rusûmiha", s. 165; "Tarifler Üzerine", s. 57. Kindî burada aklı, varlığın hakikatini kavrayan basit cevher olarak tanımlar.

⁶⁴ Kindî, "Fî'n-nefs", s. 274-75; "Nefis Üzerine", s. 132.

Kindî'nin anlatımıyla, bir görüşe göre fantezi tahayyülden ibarettir; bu da madde ortadan kalktığı halde onun sûretinin hayatta canlanmasıdır.⁶⁵ Aynı zamanda Kindî bu gücü musavvire olarak da isimlendirmektedir.⁶⁶

Ayrıca anlamayı (fehm) "amaçlananı bütünüyle kavramayı sağlayan güç" şeklinde tanımlar. Bunun aklın bir fiili mi yoksa ayrı bir güç mü olduğuna dair bir açıklama getirmez. Burada sunmuş olduğu açıklamalar büyük ölçüde Aristocu'dur.⁶⁷ Fakat Kindî, metinlerinde kullanmış olduğu Platoncu nefsin güçleri tasnifiyle Aristocu nefsin güçleri tasnifini nasıl uzlaştıracığını açıklamaz. Böylece Kindî'nin kendi içinde tutarlı bir sistem oluşturmadaki zaafî bu hususta belirginleşir.

Kindî bedende ortaya çıkan şehvet ve gazap güçlerinden bahsederek yukarıdaki ilâhî güçlerin bu güçlerle ilişkisini Platon gibi at ve binici örneği ile açıklamaktadır. İlâhî ve mânevî bir cevher, insanın şehvet ve gazap güçlerini dizginleyip kontrol etmektedir. Kindî'nin bu açıklamalarını sadece Platon'dan yapılmış basit alıntılar olarak göremeyiz. Çünkü Kindî, bu yaklaşımını birçok risâlesinde devam ettirmektedir. Ayrıca metinlerde bu açıklamaları tasvip ettiğini gösteren çok sayıda ifade bulunmaktadır.

Yine Kindî nefsin güçleri bağlamında, "İlk Felsefe Üzerine" isimli risâlesinde insanın sahip olduğu idrak türlerini, duyu idraki ve akıl idraki olmak üzere iki kısma ayırır. Duyu idraki açık bir şekilde dış dünyadaki maddî ve ferdî (cüz'î) varlıkları idrak etmekle meşgul olmaktadır. Duyu sûretlerinin nefiste musavvire gücünde oluştuğunu ve bu gücün de oluşan bu sûretleri hafızaya ulaştırarak orada saklanılmasını mümkün kıldığını belirtir. Bu duyu sûretlerinin önemli özelliklerinden biri, var oluşları hususunda duyu organlarına bağımlı olmasıdır.⁶⁸

İkinci tür idrak ise aklın idraki olup konusu cüz'î ve ferdî varlıklar olmayıp küllî varlıklardır. Nitekim duyu güçleri tür ve türün üzerindeki diğer cinsleri idrak edememesine rağmen akıl bunları idrak etmekte ve ayrıca bunlarla ilgili önermelerde bulunmaktadır. Kindî aklın dışındaki idrak güçlerini temelde duyu idraki kavramı altında tasnif etmeyi tercih etmektedir. Kindî'nin bu

⁶⁵ Kindî, "Fî hududî'l-eşyâ ve rusûmiha", s. 167; "Tarifler Üzerine", s. 60.

⁶⁶ Kindî, "Kitâbi'l-Kindî ile'l-Mu'tasîm-bi'llâh fî felsefeti'l-ülâ", s. 106; "Risâletü'l-Kindî fî mahiyeti'n-nevmi ve'r-rü'yâ", s. 295; "İlk Felsefe Üzerine", s. 7; "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", s. 140.

⁶⁷ Atiyeh, *al-Kindî*, s. 106-7.

⁶⁸ Kindî, "Kitâbi'l-Kindî ile'l-Mu'tasîm-bi'llâh fî felsefeti'l-ülâ", s. 160; "İlk Felsefe Üzerine", s. 7-8.

ayrımı muhtemelen Eflâtun'un duyu bilgisi ile aklî bilgi şeklindeki ayrımını takip etmektedir.

İbn Rüşd'ün nefsin güçleriyle ilgili akıl yürütmesi ise Aristocu'dur. Onun bölümlenmesi beslenme, büyüme, üreme, beş duyu, ortak duyu, mütehayyile, hafıza, müfekkire, akıl ve istek gücü şeklindedir.⁶⁹ O, Aristo'yu takip ederek şehvet ve gazap güçlerini, sadece insanın mekândaki hareketini izah için başvurduğu istek (nuzuî) gücünün altında incelemektedir. Açıkçası Kindî nefsin cevherini açıklama ve bölümlenme hususundaki ifadeleriyle ilgili olarak Platon'a daha yakın iken İbn Rüşd, Aristo'ya daha yakındır. Kindî aklî idrak ve duyu idraki şeklindeki tasnifinde ve sunmuş olduğu bilgilerde ise Aristocu'dur. Ama Kindî Aristocu ve Platoncu unsurların uyumu hususunda bir çaba göstermemektedir.

İbn Rüşd ise beş duyu, ortak duyu, tahayyül, müfekkire ve hafıza güçlerini cüz'î idrak güçleri altında, temelde aynı kategori içinde incelerken bunlar arasındaki ayrımları da dikkatlice belirtir. Her şeyden önce yukarıda sayılan her bir gücün fiili farklıdır. Ortak duyu ile duyu objesi hakkında beş duyu ile elde edilen parça halindeki veriler birleştirilmekte,⁷⁰ tahayyül ile obje yokluğunda dahi hatırlanabilmekte,⁷¹ müfekkire ile sûretler hakkında cüz'î yargılar vasıtasıyla manalar oluşturulabilmekte ve hafızayla söz konusu objenin hem sûreti hem de onun hakkında verilen ferdî yargılar sürekli olarak zihinde tutulabilmektedir. Bu güçler arasında ayrımı oluşturan diğer bir husus da, bu güçlerin fiilleri sonucu elde edilen sûretlerin birbirlerinden farklı olmasıdır. Ayrıca İbn Rüşd ortak duyu gücü, mütehayyile gücü, müfekkire ve hafıza güçlerini olmak üzere duyu güçlerini daha sistematik ve ayrıntılı olarak sunar.

Kindî ile İbn Rüşd'ün nefsin güçleri bağlamında birbirlerinden ayrıldıkları noktalardan bir tanesi tevehhüm ve vehm kavramlarının kullanımındadır. Kindî yukarıda sunduğumuz üzere tevehhümü "Maddesi ortadan kalktığı halde onun sûretini algılayan (hayalde canlandıran) nefis, güç" olarak açıklamaktadır. İbn Rüşd ise tanımda sergilenen içeriği ile bu gücü mütehayyile olarak isimlendirip tevehhüm kavramını bu güç için kullanmamaktadır. Kindî ayrıca vehm kavramını bir şey hakkında olumlu veya olumsuz karar verememe durumu olarak da tanımlar. Bu anlamıyla bu kavramın İbn Rüşd'de bir

⁶⁹ İbn Rüşd, *el-Muhtasar fi'n-nefs*, s. 24-89; *Şerhu'l-kebir li-kitâbi'n-nefs*, s. 96.

⁷⁰ İbn Rüşd, *el-Muhtasar fi'n-nefs*, s. 72; *Telhîsu kitâbi'n-nefs*, s. 111-12; *Şerhu'l-kebir li-kitâbi'n-nefs*, s. 205-5.

⁷¹ İbn Rüşd, *Telhîsu kitâbi'n-nefs*, s. 16; *Şerhu'l-kebir li-kitâbi'n-nefs*, s. 219.

karşılığı bulunmamaktadır.⁷² İbn Rüşd'ün vehim kavramını kullanışı ve eleştirisi ise daha ziyade İbn Sînâ tarafından belirlenmiş gözükmektedir.⁷³

Kindî ihtiyar kavramını “düşünme ve ayırma gücünden sonra gelen irade” şeklinde tanımlamıştır. Bu ifade İbn Rüşd'ün istek ve arzu gücünü izah ederken ihtiyar ile ilgili sunmuş olduğu mana ile de uyusmaktadır.

Özet olarak, İbn Rüşd nefsin güçlerini taksim hususunda da Aristocu'dur. Sistematik bir şekilde tasnifi sunduktan sonra bu güçlerin her birini ve aralarındaki ilişkiler ağını açıklar. Ayrıca İbn Rüşd'ün aksine Kindî beslenme, büyüme ve üreme güçlerini açıklamamaktadır. Kindî duyu güçlerinden genel olarak söz ederken, İbn Rüşd beş duyu gücünden ve ortak duyu gücünden ayrıntılı bir şekilde bahseder. Bununla beraber Kindî'nin konu ile ilgili sundukları İbn Rüşd ile aynıdır. Kindî çok kısa olarak hafıza gücünden, hayalî sûretlerin deposu olarak bahsetse de onun hakkında daha fazla bilgi sunmaz. İbn Rüşd ise Kindî'nin tanımına ilâveten açıklamalarda bulunmasının dışında, hafıza gücünün mütehayyile, müfekkire güçleriyle olan ilişkisinden ve onun hatırlama fonksiyonundan bahseder. Ayrıca hatırlama fiilinin nasıl gerçekleştiğini de ayrıntılı bir şekilde izah eder. İbn Rüşd Kindî'nin hayal gücünün karşılığı olarak kullanmış olduğu musavvire kelimesi yerine mütehayyile kelimesini kullanır. Nefsin güçleri noktasında iki filozofu karşılaştırdıktan sonra Meşşâî felsefenin en önemli konusu olan akıl hakkındaki görüşlerini mukayese edebiliriz.

İki Filozofun Akıl Konusuna Yaklaşımı

Kindî, “varlığın hakikatini kavrayan basit bir cevher olarak” tanımladığı akı *Akıll Üzerine* risâlesinde dörde ayırır: a) Sürekli fiil halinde bulunan akıl.⁷⁴ b) Nefiste kuvve halinde bulunan akıl. c) Kuvve halinden fiil haline çıkan (müstefad-kazanılmış akıl) ve d) Kendisinin beyanî (veya zahir) adını verdiği akıldır. Kindî'nin sürekli fiil halinde bulunan akıl kavramını kullanışı oldukça müphemdir. Bundan nefsin dışında ontik değeri bulunan ilâhî bir akı mı,

⁷² Parviz Morewedge, *Essays in Islamic Philosophy, Theology and Mysticism* (New York, 2003), s. 141.

⁷³ İbn Rüşd, *Telhîsu kitâbi'l-hiss ve'l-mahsûs*, s. 39-40.

⁷⁴ Kindî, “Fi'l-'akl”, s. 353-54; “Akıl Üzerine”, s. 149. Ebû Ridde, “Fi'l-'akl” risâlesinin önünde oldukça uzun bir değerlendirmede bulunmaktadır, s. 312. George Atiyeh ise Kindî'nin sürekli bilfiil akıl ile ayrık ontik bir akı kast ettiği kanaatindedir. Onun insan aklının dışında ve bütün makullerin ve ikincil akılların sebebi olarak anlamaktadır. Bk. Atiyeh, *al-Kindî*, s. 114.

yoksa insanın kendi içindeki daha farklı bir yetiyi mi⁷⁵ kast ettiği açık değildir. Ama tasniften ortaya çıkan anlam daha çok birincisini düşündürmektedir. Çünkü sürekli bilfiil akıl, insan aklının bir yetkinliği veya mükemmelleşmesi şeklinde tasavvur edip, onun küllî idraki sürekli gerçekleştirdiğini, yani kavramları sürekli idrak ettiğini kabul ettiğimizde onu zahir akıldan nasıl ayırt edeceğiz? Zira tasniften anlaşıldığı kadarıyla zahir akıl, insan aklının yetkinleşebildiği en son nokta olarak tanımlanmaktadır. Birinci anlamı kabul ettiğimizde diğer Aristocu filozofların kabulüne yaklaşmış olmaktadır. Dolayısıyla sürekli bilfiil akıl, nefisteki kuvve halde bulunan akıl fiil hale geçmektedir. Bu eylem sonucu nefiste bulunan bilkuvve akıl, makulleri elde etmeye başlamaktadır. Geriye kalan iki akıl ise aslında bilkuvve aklın, makulleri kavrama bakımından ve akletme fiilini gerçekleştirme bakımından, derecelendirilmesinden başka bir şey değildir. Bunlar doğrudan insan nefsindeki aklın yetkinlik derecelerine işaret etmektedir.

Bilkuvve akıl, nefiste makulleri almaya yönelik saf bir imkâna işaret etmekteydi. Müstefad akıl ise bilkuvve aklın sürekli bilfiil halde bulunan akıl tarafından aktif hale geçirildiği sürece işaret etmektedir. Bu süreçte veya akılda, akıl ile akledilen bir ve aynı şey olmaktadır. Fakat İbn Rüşd'ün aksine Kindî'de bu mekanizmanın nasıl gerçekleştiği ile ilgili net bir açıklama yapılmamaktadır.

Beyanî veya zahir akıl adını verdiği süreçte ise akıl sadece makulleri (kavramları) almamakta, ayrıca kendisi daha aktif hale geçirmektedir. Kindî'nin müstefad akıl, küllîler ve makullerle aynileştirmesi Yeni Eflâtuncu karakterdedir.⁷⁶

Aklın konusu İbn Rüşd felsefesinin en merkezî ve en zor konularından biridir. İbn Rüşd *De Anima*'ya yazdığı üç farklı şerhinde ve üç ittisâl risâlesinde sürekli olarak akıl konusunu tartışır. Öncelikle akıl konusunu araştırırken ne tür öncülleri kullanacağını belirtir.⁷⁷ Daha sonra Endülüslü filozof, aklı şu şekilde tanımlar: "İster dayanağı olan beden ve mana bakımından nefsin diğer güçlerinden ayrıksun isterse dayanağı bakımından değil de sadece manası

⁷⁵ Bu ikinci yorum için bk. Mahmut Kaya'nın girişi, *Kindî-Felsefi Risâleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), s. 23; "Kindî, Ya'kub b. İshak", 45. Kindî'nin rüya hakkındaki açıklamaları bu ikinci yorumu destekler gözükmektedir. Bu durumda bütün akledilirleri insanda var kabul ederek Kindî Aristo'dan daha ziyade Platon'a yaklaşmış olmaktadır.

⁷⁶ Atiyeh, *al-Kindî*, s. 115.

⁷⁷ Bunlar kendisinden önceki filozoflar tarafından inşa edilen öncüller ile yakînî ve kendiliğinden kesinlik ifade eden öncüllerdir. İbn Rüşd, *el-Muhtasar fi'n-nefs*, s. 94-95.

bakımından nefsin diğer güçlerinden ayrı olsun, nefsin parçalarından kendisiyle idrak ettiğimiz kısma akıl ve anlayış adı verilmektedir.”⁷⁸

İbn Rüşd aklın varlığını ispatladıktan sonra,⁷⁹ aklın fiillerini kavramların üretilmesine karşılık gelen tasavvur, bu kavramalar arasında ilişki kurmak, bunları doğrulamak ve yanlış olduklarını belirtmekten ibaret hüküm vermek şeklinde tespit eder. Ayrıca İbn Rüşd akli ilgilendiği konulara istinaden amelî ve nazarî olmak üzere ikiye ayırır.⁸⁰ Burada sûretlerin türlerini sunarak akli sûretlerin duyulur ve hayalî sûretler de dahil, diğer maddî sûretlerden farklılıklarını dikkatlice tespit eder.⁸¹

İbn Rüşd daha sonra akletme veya insanın küllî bilgilere ulaşma mekanizmasını açıklar. Açıklama mekanizmasının köşe taşları a) İnsanda bilkuvve halde bulunan akıl veya anlayış gücü. İbn Rüşd potansiyel halinde bulunan bu yetiyi “münfail akıl, bilkuvve akıl” ve “heyûlânî akıl” şeklinde isimlendirmektedir. b) İnsanın dış dünyaya bağlantısını temin eden hayalî sûretler veya mütehayyile gücü.⁸² c) İnsanın düşünme potansiyelini aktif hale geçiren veya klasik ifadesiyle heyûlânî akli bilkuvve halden bilfiil hale geçiren “faal akıl”.⁸³ İbn Rüşd faal akli, “fâil akıl” ve “sürekli bilfiil akıl” şeklinde de kullanmaktadır. Bunun dışında akletme fiilinin ve ittisâlin gerçekleşmesiyle heyûlânî akıl yetkinleşmektedir. İbn Rüşd kendinden önceki şârihleri takip ederek “müstefad akıl, bilmeleke akıl” ifadelerini de kullanır. İbn Rüşd özellikle *Şerhu'l-kebir li-kitâbi'n-nefs*'teki konumu dikkate alındığında, insanın akletme ve böylece yetkinleşme macerasının sonunda, insanlığının tüm entelektüel birikiminin kavranılmasına ulaşıldığından heyûlânî akıl ile bilmeleke akli zaman zaman insanlığın akli birikimine karşılık olarak kullanılmaktadır.⁸⁴ Bu kullanımlar metinlerin dikkatli takibiyle fark edilmektedir.⁸⁵

İbn Rüşd heyûlânî aklın mahiyeti, salt bir istidat mı yoksa ezeli bir cevher mi olduğu konusunu her bir şerhinde detaylıca tartışır ve kısmen farklı sonuçlara ulaşır. *el-Muhtasar*'da heyûlânî aklın mahiyetini keşfetmek kaygısıyla

⁷⁸ İbn Rüşd, *Telhîsu kitâbi'n-nefs*, s. 121.

⁷⁹ İbn Rüşd aklın varlığının ispatlanmasında aklın fiillerine ve bu fiillerin nefsin diğer güçlerinden farklılığına ve konusu olan makullere dayanır.

⁸⁰ İbn Rüşd, *el-Muhtasar fi'n-nefs*, s. 96; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 202-3.

⁸¹ İbn Rüşd, *el-Muhtasar fi'n-nefs*, s. 106-7; *Şerhu'l-kebir li-kitâbi'n-nefs*, s. 227-30; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 206-8.

⁸² Hayalî sûretlerin oluşumunda mütehayyile gücünün yanında dış duyu, müfekkire ve hafıza güçlerinin de merkezi rollerinin bulunduğu unutulmamalıdır.

⁸³ İbn Rüşd, *el-Muhtasar fi'n-nefs*, s. 126-27; *Şerhu'l-kebir li-kitâbi'n-nefs*, s. 261-75.

⁸⁴ İbn Rüşd, *el-Muhtasar fi'n-nefs*, s. 125.

⁸⁵ İbn Rüşd, *Şerhu'l-kebir li-kitâbi'n-nefs*, s. 268.

ilk önce akli sûretleri analiz edip oluş-bozuluşa tâbi gördüğünden, onların bir istidatta var oldukları sonucuna ulaşır. Bu istidatı da nefsin mütehayyile gücündeki sûretlerle aynileştirir. Aristo'nun yazı levhası misaliyle ilgili olarak ise heyûlânî akli yazı levhasının kendisinden ziyade onda bulunan yazılma istidatı ile açıklar.⁸⁶ Faal akli ise heyûlânî akıl ile ilişkili olarak bu istidatın harekete geçiricisi olarak tasavvur eder.⁸⁷

Diğer şerhi *Telhîsu kitâbi'n-nefs* ise uzlaşmacı bir tavır sergileyerek İskender'in yorumu gibi heyûlânî akli maddî sûretlerden bağımsız bir istidat sayarken aynı zamanda Themistius'un yorumunu takip ederek aşkın bir cevher olarak da kabul eder. İnsanda bulunan heyûlânî akıl, ayrık bir cevherle de ittisâl halinde bulunur. İbn Rüşd bu sentetik çözümüyle diğer iki yaklaşımın çıkmazlarından kurtulmaya çalışır. Söz konusu yerdeki açıklamalarda, heyûlânî aklın bütün insanlık için bir olup olmadığı açık değildir. Ayrıca metinde, küllî bilginin objektifliğini ve birliğini tesis etme yönünde aşkın bir çaba içerisindedir.⁸⁸

Şerhu'l-Kebîr'de ise heyûlânî akıl konusu daha da merkezî bir noktaya taşınır. İbn Rüşd heyûlânî aklın nefsin diğer güçlerinden -İbn Sînâ ve Platon'da olduğu gibi- mutlak anlamda bağımsız kabul edilmesine şiddetle karşı çıkar. Heyûlânî akıl hakkındaki tartışmalarda sürekli olarak aklın diğer güçlerle ilişkisini vurgular. Küllî bilgidaki subjektif ve objektif alan arasında dengeli bir ilişki kurmaya çalışır. Konunun zorluğunun farkındadır. Beş duyardan başlayıp hafıza gücünde gelinen noktada, insan bireyinin heyûlânî akıl vesilesiyle küllî bilgiye ulaşmasında hayalî sûretler ve manaları üzerindeki ısrarı, bilginin dış dünya ile bağlantısını tecrübî boyutuyla, yani subjektif alanını teminat altına almaya çalışır. Heyûlânî aklın ezeli boyutunu sergilemekle ve ezeli ve ayrık bir ilke olan faal aklın insanda küllî bilginin oluşumundaki rolünü vurgulamakla bilginin objektif boyutunu teminat altına almaya çalışır.⁸⁹ İbn Rüşd'ün buradaki görüşleri birçok tartışmaya sebep olmuştur.⁹⁰

⁸⁶ İbn Rüşd, *el-Muhtasar fi'n-nefs*, s. 121-26; Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect* (New York: Oxford University Press, 1992), s. 268.

⁸⁷ İbn Rüşd, *el-Muhtasar fi'n-nefs*, s. 126-27; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 217-28.

⁸⁸ İbn Rüşd, *Telhîsu kitâbi'n-nefs*, s. 125-30; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 229-36.

⁸⁹ İbn Rüşd, *Şerhu'l-kebir li-kitâbi'n-nefs*, s. 225-53; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 237-47. İbn Rüşd ilgili yerde kendinden önceki filozofların konuya dair görüşlerini özetleyerek, eleştirilerek getirerek uzun bir şekilde tartışır.

⁹⁰ Mesela Paul Christ'in İbn Rüşd'ün *Şerhu'l-kebir li-kitâbi'n-nefs*'ine dayanarak temellendirdiği eleştirilerini dört temel noktada toplamak mümkündür: a) Heyûlânî akıl konusunda İbn

İbn Rüşd'ün nefis teorisi ilk bakışta Kindî'ye benzemekle beraber, yakından karşılaştırıldığında sistem içi farklılıklar ortaya çıkar. İbn Rüşd'ü akıl tartışmasında Kindî'den ayıran önemli hususlardan biri, onun kullanmış olduğu kavramları fizikten başlayıp psikolojiye getirerek sistem içi tutarlılığı sürekli kontrol etmesidir. Kindî'de ise böyle bir durumla karşılaşmaz.

Bu arada İbn Rüşd'ün her üç şerhinde de, özellikle *Şerhu'l-Kebir*'inde, sergilemiş olduğu akıl yürütme tarzı, kendisinden önceki filozoflara başvuru ve onları değerlendiriş tarzı Kindî'den oldukça farklıdır; onları hem bir kaynak olarak kullanır hem de konuyu tartışırken ciddi biçimde eleştirir. Kindî, Eflâtun ve Pisagor'dan alıntılar yapıp onları kaynak olarak kullanırken İbn Rüşd, Aristo ve Aristo şârihleri olan İskender ve Themistius gibi düşünürleri kaynak edinir. İbn Rüşd'de Aristo birincil otorite olarak tebarüz ederken Kindî'de bu durum daha serbesttir.

Akil tasnifinde farklı isimler kullansalar da, iki filozofun yaklaşımları belli bir noktaya kadar benzerdir. Bununla beraber Kindî ile İbn Rüşd arasında muayyen farklar da vardır. Kindî'de amelî ve nazarî akıl ayrımına zorlukla rastlanırken İbn Rüşd bu ayrımı açık bir şekilde ortaya koyar.

İbn Rüşd'ün akıl türlerinde Kindî'den ayrıldığı diğer hususlar ise konunun çok daha detaylı bir şekilde ele alınması, tartışmaların artık İskender ve Themistius gibi Aristo şârihleri izlenerek yapılması ve tartışmaların imalarının yakından takip edilmesidir. Ayrıca Kindî'nin faal akıl hakkındaki açıklamaları az iken, İbn Rüşd'ünkiler yeterlidir. İbn Rüşd faal akli nefsin dışından varlığı bulunan aşkın ve ilâhî bir akıl olarak kabul etmekte, faal akla bilgi teorisi ve varlık teorisi bakımından muayyen roller yüklemektedir.

İbn Rüşd, Kindî'nin zikretmiş olduğu beyanî veya zahir akıl ifadelerini hiç kullanmazken, Kindî'de rastlanmayan bilmeleke akıl, münfail akıl, heyûlânî akıl ve faal akıl ifadelerini kullanır.

Ayrıca yine Kindî ile mukayese edildiğinde İbn Rüşd heyûlânî akıl ve faal akıl konusunu daha detaylı açıklamaktadır. Üstelik İbn Rüşd bunlar arasındaki ilişkilerden doğan detay teorik tartışmaları da takip etmiştir. Akıl konusu İbn Rüşd için felsefî sistemin en temel tartışma konularından biridir. Gözükten

Rüşd tutarsızdır. Onu bir taraftan istidat olarak tanımlarken diğer taraftan bir tür madde, dayanak ve suje olarak kabul etmektedir. b) Teorik akıl ile ilgili sunmuş olduğu teori ve yaklaşım yetersiz ve karmaşıktır. c) Faal akıl bir yönden insanın içinde düşünmenin bir ilkesi olarak tanımlanırken, diğer taraftan ezeli ve dışarıda bir ilke olarak tanımlanmaktadır. d) İlk ilkelerin bir tür sezgi mi, faal aklın bir fiili mi yoksa duyularda veya duyu idrakinde gizli ilkeler mi olduğu belli değildir. Bk. *The Psychology of the Active Intellect of Averroes* (doktora tezi, Philadelphia 1926), s. 31-33.

odur ki Endülüslü filozof, akıl konusunda da mümkün olduğunca saf bir Aristoculuğu inşa etmeye çalışmıştır.

Kindî ve İbn Rüşd'ün Orta Çağ psikoloji konularından bir olan akıl konusundaki yaklaşımlarını gördükten sonra, yine diğer zor bir konu olan ittisâl hakkında iki filozofun görüşlerini inceleyebiliriz.

İki Filozofun İttisâl Konusuna Yaklaşımı

Kindî Fi'n-Nefs isimli risâlesinde,⁹¹ İbn Rüşd için çok önemli olan ittisâl konusuna da değinmektedir. Gerçi Kindî ittisâl kavramını hiç kullanmaz. O, aynı konuyu tamamen farklı bir retorik ve söylem içerisinde ele almasına rağmen meselenin özü aynıdır. İnsan cevherinin özü ölümden önce veya sonra semavî akılların bilgisine veya Yaratıcı'nın bilgisine ulaşabilir mi?⁹² Kindî'nin konu ile ilgili söylemi daha çok nefsin maddeden ve maddî ilişkilerden gazap ve şehvet güçlerinin akıl tarafından kontrol altına alınıp onların aşım isteklerinden kurtulmaya dayanmaktadır. Bundan sonra aklın, eşyanın gerçekliğini araştırıp düşünmesiyle ve bir tür arınma süreciyle Yaratıcı'nın nurunun idrak edileceğini bildirir. Kindî Eflâatun'dan bu konuyla ilgili olarak şunları aktarır:⁹³ "Şanı Yüce Yaratıcı'nın nurundan olan bu nefis, bedenden ayrılınca âlemde ne varsa hepsini bilir. Eflâatun'un şu sözü onun delilidir. Der ki: Eskilerden birçok arınmış filozof, bu dünyadan soyutlanıp maddî nesnelere hiçe sayarak, kendilerini eşyanın hakikatini düşünme ve araştırmaya verince, gaybın bilgisi onlara açılmış, insanların içinden geçeni bilmişler ve yaratıkların sırrına vâkıf olmuşlardır. Bu karanlık dünyada -ki Güneş aydınlatmamış olsa zifiri karanlık olurdu- henüz nefis bedene bağımlı iken böyle olursa, ya bu nefis soyutlanır, bedenden ayrılarak şanı Yüce Yaratıcı'nın nurunun bulunduğu gerçek âleme intikal ederse neler olmaz ki..." Gerçekten Eflâatun bu kıyaslamayı doğru yapmıştır.

Yine Kindî "Nefis Üzerine" isimli risâlesinde şöyle der:⁹⁴

Hem bu hem de öbür âlemde nefsin bu şerefli rütbeye ulaşması, ancak kirlere temizlenmesiyle olur. İnsan kirlere temizlenince, onun nefsi gaybı

⁹¹ Kindî, "Fi'n-nefs", s. 273-76; "Nefis Üzerine", s. 132-33.

⁹² Yalnız Kindî *Tarifler Üzerine* isimli ittisâl kavramını "sonların (sınırların) birleşmesi" şeklinde tanımlar. Kindî, "Fi hududî'l-esyâ ve rusûmiha", s. 176; "Tarifler Üzerine", s. 70.

⁹³ Kindî, "Fi'n-nefs", s. 274; "Nefis Üzerine", s. 132.

⁹⁴ Kindî, "Fi'n-nefs", s. 272-80; "Nefis Üzerine", s. 131-36.

ve gizli şeyleri bilecek derecede parlaklık kazanır. Nefsin bu gücü, şanı Yüce Tanrı'nın gücüne yakın bir benzerlik gösterir. Çünkü nefis bedenden ayrılıp soyutlanınca kendi âlemine, yani Tanrılık âlemine intikal eder.”

Kindî'nin bu anlamda Eflâtun, Pythagoras ve Aristo'ya atfederek naklettikleri dinî ve ahlâkî anlamda nefsin kötülüklerden ve kirlerden, çirkin arzularlardan ve maddî isteklerden arınmasına dayanmaktadır. Kindî, insanın bu metotla gaybın bilgisine ulaşabileceğine, yaratıcıya benzeyeceğine, Yüce Yaratıcı'nın kuvvet ve kudretinden bir çeşit pay alacağına, Yaratıcı'nın veya O'ndan biraz aşağı biliş seviyesine ulaşacağına, Yaratıcı'nın nuru ile nurlanacağına inanmaktadır.⁹⁵

Kindî'nin bu söyleminin Platoncu ve Pisagorcucu oluşu ve böylelikle dinî ve ahlâkî bir hava taşıdığı hususu gayet açıktır.⁹⁶ Ayrıca Kindî hakkındaki bu kararımızı oluşturan şey, onun yapmış olduğu alıntuların sahibini bildirmesi ve alıntının sonunda da alıntıda bildirilen anlamı sahiplendiğini ifade eden sözleridir.⁹⁷ “Hayatıma yemin olsun ki, Eflâtun da gayet veciz olarak anlatmış ve bu kısa ifadesinde birçok manayı toplamıştır.”⁹⁸

Kindî, akli bir fiil ile varlığın hakikati üzerine düşünülmesinin bu gayeye ulaşmak için gerekliliği hususunu nadiren vurgular; böyle bir ifadeyi yalnız bir yerde zikreder.⁹⁹

Bir Müslüman filozof olan İbn Rüşd'ün Kindî'nin bu yaklaşımına temelde insanın yetkinleşmek suretiyle hem bu dünyada, ondan daha da önemli olarak hem de öte dünyada ulaşacağı bir mutluluğun var olduğu, insanın yetkinleşerek yaratıcının bilgisine veya ona benzer bir şeye ulaşabileceği tezine bir itirazı olmaz. Bu aynı zamanda ana renkleri itibariyle Meşşâî oldukları söylenen iki filozofun bu konudaki ortak noktasıdır.

⁹⁵ Kindî, “Fi'n-nefs”, s. 272-80; “Nefis Üzerine”, s. 131-36.

⁹⁶ Kindî'nin “Fi'n-nefs” adlı eserinin kaynakları hakkında bk. Genequand, “Platonism and Hermetism in al-Kindî's *Fi al-Nafs*”, s. 1-18. Genequand bu makalesinde Kindî'nin bu eserdeki söyleminin Aristo psikolojisiyle hiçbir ilgisi olmadığını vurgulu bir şekilde belirtir. Kindî'nin “Fi'n-nefs”teki yaklaşımının kökleri büyük ölçüde Platon, Plotinus ve Proclus'a atflarıyla gösterdiği Yeni Eflâtuncu okul ve Hermetik gelenektir. Bu çalışmamızda Kindî ile İbn Rüşd'ü karşılaştırmayı hedeflediğimiz için Kindî'nin kaynakları konusuna detaylıca girmiyoruz. İlgilenenler yukarıdaki makaleye başvurabilir.

⁹⁷ Kindî'nin bu alıntılara sahip çıktığının delili olan ifadeler şunlardır: “Gerçekten Eflâtun bu kıyaslamayı doğru yapmış ve tutarlı bir delil ortaya koymuştur.” Bk. “Nefis Üzerine”, s. 132. “Hayatıma yemin olsun ki, Eflâtun da gayet veciz olarak anlatmış ve bu kısa ifadesinde birçok manayı toplamıştır... Bütün filozoflara konunun böyle olduğunu öğretmiştir.” Bk. “Nefis Üzerine”, s. 135, 136.

⁹⁸ Kindî, “Fi'n-nefs”, s. 278; “Nefis Üzerine”, s. 135.

⁹⁹ Kindî, “Fi'n-nefs”, s. 276; “Nefis Üzerine”, s. 132.

İbn Rüşd'ün çok sık kullanmış olduğu ittisâl kavramının Kindî'nin bu anlattıkları ile benzer tarafları yanında, ayrıldığı hususlar da vardır. İbn Rüşd nefsi ve ahlâkî temizlenmenin nihai gerekliliğini ve mutluluğa ulaşmadaki gerekliliğini göz ardı etmez.¹⁰⁰ Ama onun yaklaşımında bu eylem ittisâli gerçekleştirecek aklın mükemmel çalışması için gereklidir. Dolayısıyla onun asıl vurgusu bizzat aklın eylemi olan nazar ve düşünce üzerinedir.¹⁰¹ Onun Aristo'nun *De Anima*'sı üzerine yapmış olduğu şerhlerin akıl bölümleri ve özellikle ittisâl risâleleri bu eğilimi açık bir şekilde ortaya koyar.

Ayrıca yukarıda akıl bölümünde de belirttiğimiz üzere İbn Rüşd ittisâlin aşkın ilkesi olan faal akılı açık bir şekilde kabul eder. Faal akıl onun sisteminde önemli bir yere sahiptir.¹⁰²

İbn Rüşd'ün Kindî'den ayrıldığı diğer bir husus da söylemde kullanılan dil ve kavramlarla ilgilidir. İbn Rüşd, Platoncu ve Pisagorcucu olmaktan ziyade açık bir şekilde Aristocu'dur. Fakat varılan sonuç itibarıyla onun Aristoculuğu oldukça tartışmalıdır. Yani Aristo'nun kendisi ittisâl teorisinin açık veya gizli olarak içerdiği yaratıcının bilgisine ulaşmayı, nübüvveti, sadık rüyayı ne kadar kabul etmektedir? Diğer bir ifade ile varılan sonuçlar itibarıyla Kindî ve İbn Rüşd birbirine daha yakındır.

İki Filozofun Uyku Konusuna Yaklaşımı

Orta Çağ klasik nefis teorisinin konuları arasına giren diğer iki konu da uyku ve rüyalardır. Kindî uykuyu "sağlığı normal olan canlının tabii olan duyularını kullanamama hali" olarak tanımlar.¹⁰³ Ayrıca Kindî canlının uyumasının yakın sebebini Aristo fiziğinin temel teorilerini takip ederek beynin soğuk ve ıslak oluşu ile izah eder. Beyin soğuyup ıslanınca gevşemekte, normal durumdan çıkıp duyu algılarına cevap vermemektedir. Bu durumda nefis duyu güçlerini devre dışı bırakmış olmakta ve böylelikle de uyku ve rüya ortaya çıkmaktadır. Beyni ıslatan ve soğutan mekanizmayı Kindî, Aristo'nun dört temel sûretiyle açıklamaktadır. Kindî uykunun gaye sebebini ise organların

¹⁰⁰ *Fas'l*'da gerçek amel ve gerçek bilginin gerçek mutluluk için gerekliliği açık bir şekilde zikredilmektedir. İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), s. 99-100.

¹⁰¹ İbn Rüşd, *el-Muhtasar fi'n-nefs*, s. 96; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 215-17; Sanoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 128-29.

¹⁰² İbn Rüşd, *el-Muhtasar fi'n-nefs*, s. 126-7; *Şerhu'l-kebir li kitâbi'n-nefs*, s. 261-75.

¹⁰³ Kindî, "Risâletü'l-Kindî fi mahiyeti'n-nevmi ve'r-rü'yâ", s. 295; "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", s. 140.

dinlenmesi, sindirim cihazının sindirime hazırlanması, yorgunluğun bedene kaybettirdiği besinlerin telafisi ve iç organlarda bulunan besinlerin pişirilmesi olarak tespit eder.¹⁰⁴

İbn Rüşd'ün problemi ele alışını Kindî'ye nispetle daha sistematik ve detaylıdır. Meseleyi işlediği yerde önce uyku ve uyanıklığın konu olarak nasıl tasnif edilmesi gerektiğini tartışır.¹⁰⁵ İbn Rüşd temelde uykunun duyuları kullanmama durumu olması veya duyuların bilkuvve halde bulunması ve uyanıklığın da bunun zıddı ile tanımlanması hususunda Kindî ile hemfikirdir. Fakat İbn Rüşd açıklamalarını daha da netleştirerek nefiste uykudan sorumlu olan gücün ortak duyu gücü olması gerektiğini sebepleriyle belirtir.¹⁰⁶ Buna ilâveten uyku ve uyanıklığın nefsin diğer güçlerine niçin atfedilemeyeceğini de açıklar.

Bundan sonra ise İbn Rüşd uyku ve uyanıklığın ortak duyu gücü çerçevesinde daha spesifik başka bir tanımını da sunar. Ayrıca kendisi bu tanımın uykunun mahiyetini daha güzel açıkladığı hususunda ısrarlı davranır.

İbn Rüşd'ün Kindî'den farklı olarak sunduğu başka bir konu da uykudan sorumlu gücün diğer iç idrak güçleriyle olan ilişkiler ağının açıklanmasıdır. Filozofumuz ayrıca hayvanlarda uykunun çeşitli olduğunu ve bunun sebebinin de hayvanların beş duyu gücüne sahip oluştaki farklılığından kaynaklandığını bildirir.¹⁰⁷

İbn Rüşd uyku ve uyanıklığın bedendeki sorumlu organları hususunda da Kindî'den biraz farklıdır. Kindî, bunun beyin olduğunu söylerken, İbn Rüşd asıl sorumlu organın kalp, beyinse ikinci derecede sorumlu olduğunu belirterek uyku ve uyanıklık hallerinde bedendeki mekanizmanın nasıl işlediğini ayrıca anlatır.¹⁰⁸ Mekanizmanın önemli bir parçası olan tabii ısının uyku ve uyanıklığa nasıl sebebiyet verdiğini de açıklar.¹⁰⁹

İki filozofun uyku konusundaki görüşlerini karşılaştırmalı olarak gördükten sonra, uykuda gerçekleşen diğer bir psikolojik olgu olan rüya konusundaki yaklaşım ve değerlendirmelerini inceleyebiliriz.

¹⁰⁴ Kindî, "Risâletü'l-Kindî fî mahiyeti'n-nevmi ve'r-rü'yâ", s. 308-9; "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", s. 147.

¹⁰⁵ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Hâs ve'l-mahsûs*, s. 55; Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 162.

¹⁰⁶ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Hâs ve'l-mahsûs*, s. 53.

¹⁰⁷ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Hâs ve'l-mahsûs*, s. 56-58.

¹⁰⁸ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Hâs ve'l-mahsûs*, s. 59.

¹⁰⁹ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Hâs ve'l-mahsûs*, s. 60.

İki Filozofun Rüya Konusuna Yaklaşımı

Klasik Orta Çağ psikolojisinin konularından olan rüyayı Kindî, "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine" adlı risâlesinde tartışır. Kindî bu risâlesinde rüyayı rasyonel bir şekilde söz konusu nefsin güçleri içerisinde açıklamaya çalışır.¹¹⁰ Rüyayı, nefsin düşünceyi (fikir) kullanıp duyuyu kullanımdan kaldırması olarak tanımlar. Sonuçları bakımından ise rüya, fikir gücünün duyuları devreden çıkarmasından sonra düşünceye konu olan sûretlerin musavvire (hayal) gücünde kalan izleri ve eserleridir.

Rüyaların insanın bilgi kaynaklarından biri olduğu kabul edilmesine rağmen Kindî, rüyaların doğruluk değeri ve gerçekliği ifade etmeleriyle ilgili dört soru sorar: a) Niçin biz bazan gelecekte olan şeyleri doğrudan görmekteyiz? b) Niçin bazan bazı şeyler rüyalarımızda sembollerle temsil olunmaktadır? c) Bu semboller niçin bazan tam zıt manalara delâlet etmektedir? d) Niçin biz tamamen anlamsız rüyalar görmekteyiz?

Sadık rüyaların sebeplerini açıklamak için Kindî, nefsin tabiatı gereği bütün makulleri ve mahsusatı bildiğini söyler. Şayet bir kişi duyular ve aklı sûretleri idrak için kendisini mükemmel bir şekilde hazırlar ve nefsinin maddî ilişkilerden temizleyebilirse, gelecekte olacak şeyleri aynı ile görebilir. Aynı zamanda bu izah birinci sorunun da cevabıdır.

İkinci sorunun cevabı ise nefsin kendisini hazırlama ve temizleme ameliyesini izah eder.¹¹¹ Nefsin gücü (musavvire gücü) gelecekteki olayları algılamaya yeterince hazırlanmamışsa, nefis bu olayları ancak sembollerle ifade edebilmektedir. Mesela kendisine yakında yolculuğa çıkacağı bildirilen bir nefis, yeterince hazırlanmamışsa bunu uçuş olarak sembolize etmektedir.

Rüyalarla ilgili nefsin parçası olan musavvire gücü (hayal) daha az hazırlanmışsa gelecekte olacak hadiseleri uygun sembollerle dahi ifade etmeyip bu sembollerin zıtlarını kullanabilir. Kindî, gelecekteki olayları rüyalardaki idrak hususunda insanlar arasındaki farklılıkları temeldeki nefsin söz konusu gücünün temizlenmesi ve hazırlanması ile açıklarken, ayrıca insanların bu güçlerinin yetkinlik bakımından farklı olmasının da buna sebebiyet verebileceğini bildirir. Fakat bu husus ilkinde oranla daha az vurgulanmıştır.

¹¹⁰ Kindî, "Risâletü'l-Kindî fi mahiyeti'n-nevmi ve'r-rü'yâ", s. 300-1; "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", s. 142; Atiyeh, *al-Kindî*, s. 108-12.

¹¹¹ Kindî, "Risâletü'l-Kindî fi mahiyeti'n-nevmi ve'r-rü'yâ", s. 303; "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", s. 144.

Kindî dördüncü sorunun cevabını ise bazı kişilerin söz konusu güçlerinin çok zayıf olması ile açıklar. Bu kişiler yukandaki mertebelerin hiçbirine ulaşamayıp her şeyi birbiriyle karıştırmakta; doğruluk, kesinlik ve gerçekliği ifade etme bakımından rüyalardaki bu dört farklı mertebeyi, düşüncedeki dört farklı mertebeye benzetmektedir.

Akıl güçleri kuvvetli ve yeterince hazırlıklı olan kimseler, şu anki olayları analiz ederek gelecekteki olayları aynı ile tahmin edebilmektedirler. Düşünce âlemindeki bu hal, rüyalardaki ilk kategoriye denk gelmektedir. Akli gücü zayıf veyahut bu bakımdan yeterince hazırlıklı olmayan insanlar böylesi bir kesinlik derecesine ulaşamazlar; fakat yine de birtakım tahminlerde bulunabilirler. Onların, “Şöyle veya böyle olabilir” şeklinde ulaştıkları sonuçlar kesin olmayıp zan ifade etmektedir. Akıl yürütmedeki bu hal, rüyalardaki sembollerle ifadeleri içeren ikinci ve üçüncü mertebeye benzemektedir. Bazı insanlar ise akıl yürütüş ve analiz bakımından son derece zayıftır. Bunların ifadeleri arasında akli ilişki kurmak da oldukça zordur. Akıl yürütüşteki bu hal de yukarıda görülen anlamsız rüyalara denk gelmektedir.

İbn Rüşd ise rüya konusunu Kindî’den çok daha geniş biçimde ele alır.¹¹² Her şeyden önce rüyayı ilâhî idraklerin bir türü kabul eder.¹¹³ Rüyanın fâil sebebinin faal akıl olarak tespit eder ve rüyanın insan doğasında nasıl gerçekleştiğini açıklar. Ayrıca rüyada görülen semboller ve bunların rüya gören kişinin çevresiyle ilişkilerini açıklar. İbn Rüşd rüya tabiri konusuna da girerek bazı kimselerin niçin iyi olduklarını açıklar. Son olarak da yalancı rüya ve rüyalarda elde edilebilecek bilginin sınırlarını araştırır ve açıklamalarda bulunur. Bu konuyu başka bir çalışmamızda ele aldığımız için burada detaylarına girmiyoruz.¹¹⁴

Son tahlilde rüya konusu bakımından karşılaştırdığımızda, Kindî’nin İbn Rüşd’ün açıklamalarında öncü konumunda gözüktüğünü belirtmemiz gerekir. Bununla beraber Kindî’nin rüya konusu etrafında açıklanması gereken olgu ve sorunları yeterince dikkatle tespit etmediği, konuyu genişliğine ele almadığı, kavramsal yapısının yeterince gelişmemiş olduğu fark edilir. Ayrıca rüyayı açıklama hususunda faal akla başvurmaması onun haleflerinden ayrıldığı önemli hususlardan biridir.

¹¹² İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Hâs ve'l-mahsûs*, s. 66-92.

¹¹³ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Hâs ve'l-mahsûs*, s. 66.

¹¹⁴ Atilla Arkan, “Meşşâi Gelenek Bağlamında İbn Rüşd Felsefesinde Rüya”, *Divân*, 15/2 (2003), s. 103-125.

Sonuç

Bu değerlendirme bölümünde Kindî ve İbn Rüşd'ün görüşlerinin karşılaştırılmasından ortaya çıkan farklar ve benzerliklerin dikkatli bir sayımından ziyade, bunlara dayalı olarak ulaşabileceğimiz genel sonuçlar üzerinde odaklaşacağız. Zira çalışmanın içerisinde bu noktalara yeterince işaret ettik.

Öncelikle iki filozof arasındaki süreklilik unsurlarını kısaca kaydedebiliriz. İbn Rüşd'ün Aristo'yu çok yakından takip etme arzusundan dolayı, Aristocu çizginin devamında olan temel kavram ve teoriler çerçevesinde iki filozof arasında bir süreklilik gözlemlenmektedir.¹¹⁵ Mesela Aristo ile mukayese edildiğinde iki filozof da evren tasarımı bakımından Tanrı'nın evrenle ve insanla ilişkilerini açıklarken -her ne kadar detayda farklılaşsalar bile- Tanrı'nın aşkınlığını korumaya, yani tenzih ilkesine dikkat etmektedirler. Yine evrendeki gaye ve sebepliği kabul ve koruma noktasında ikisi de hassastır. Ayrıca rüya konusunda görüldüğü üzere, Aristo'dan farklı olan bazı alanlarda da iki filozof arasında süreklilik devam etmektedir. İbn Rüşd, Kindî'nin rüya hakkında sormuş olduğu soruları detaylandırarak ve Kindî sonrası İslâm felsefe geleneğinin birikimlerini de göz önünde tutan bir gelişim çizgisi içerisinde cevaplamaktadır.

Kindî ile İbn Rüşd arasında tebarüz eden farkları ise iki ana noktada değerlendirebiliriz: a) İki filozofun değer verdikleri felsefî ve diğer kaynaklar. b) Konuyu ele alış tarzları.

Kaynakları açısından Kindî ile İbn Rüşd'e baktığımızda, İbn Rüşd'ün Aristocu kalmaya büyük bir özen gösterdiğini görüyoruz. Endülüslü filozof nefsin tanımı, nefsin güçlerinin tasnifi, akıl ve benzeri konuları tartışırken Aristo ve Aristo şârihleri olan İskender ve Themistius gibi düşünürleri kaynak olarak kullanır. Diğer bir ifadeyle kendi felsefî kaynaklarında Aristo ve ilk dönem Yunanlı şârihleri dışındaki Eflâton, Pisagor ve benzeri filozofları kullanmaz ve onlara otorite anlamı da yüklemeyiz. Kindî ise Eflâton ve Pisagor'dan alıntılar yapıp onları kaynak olarak kullanmakta ve açıklamaları içinde Hermetik unsurlara da rastlanabilmektedir. Öyle görünüyor ki Kindî daha sonra Fârâbî'de daha yoğun göreceğimiz "hakikatin birliği" prensibine meyyal olup bu felsefî kaynakları hakikatin parçaları saymaktaydı. Nitekim benimseyici ifadeleri de buna işaret etmektedir. İbn Rüşd ise açıkçası böyle düşünmemektedir. Ona göre hakikatin en mükemmel ifadesi Aristo'da kendisini bulmuştur.

¹¹⁵ Konular üzerindeki süreklilik unsurları metin içerisinde verilmiştir. Bundan dolayı bunları detaylı bir şekilde burada tekrar sunmayı tercih etmedik.

Bu yaklaşımlarının sonucu olarak Kindî farklı felsefi kaynakları kullandığından tutarlılık bakımından zaafa düşerken, İbn Rüşd sistem içi tutarlılığa son derece dikkat etmektedir. Tutarlılık noktasında Kindî sonrası İslâm felsefe geleneği birikiminin İbn Rüşd'e olumlu anlamda yardımcı olduğunu söylememiz gerekir. Düşünce kaynakları noktasından son değinmemiz gereken husus şudur: Kindî öyle gözükmüyor ki, Tanrı hakkında ilk akıl kavramını kullanma hususunda zamanındaki kelâmî tartışmalardan etkilenmiş gibidir. Onun Mu'tezilî çevrelerle olan ilişkisi bu bağlamda açıklayıcıdır. Başka bir ifadeyle Kindî, Tanrı'yı tavsifte dinî ifadelere daha bağlı gözükmektedir.

Konuyu ele alış tarzları açısından ise Kindî açıkçası kuruluş dönemini yansıtır. O eklektik olarak konuyu açıklama gayesiyle farklı filozoflardan alıntı yapar. Konunun problemleri alanlarına ve detaylarına çok fazla girmedeği için de görece olarak kavramsal yapı daha cılız kalabilmektedir. Bunun dışında muhtemelen farklı felsefi kaynaklara müracaat ettiğinden ve İslâm felsefesinin ilk filozofu olmasından Kindî'nin eserleri daha az sistematiktir. İbn Rüşd ise konunun problematik alanlarını tespit edip çeşitli analizlerle çözümlere ulaşmaya çalışır. Ayrıca konuların detaylarına varıncaya kadar araştırmalarını sürdürür. Şerh geleneğinin yardımıyla Aristo sisteminin imalarını sonuna kadar götürür. O, Aristo şârihlerini bir kaynak olarak kullanırken özellikle sorunlu noktalarda onları sistematik bir şekilde eleştirir. Ayrıca İbn Rüşd, Aristo metinlerini şerh ederek yazdığından oldukça sistematiktir. Gerçi şerh geleneği dışında yazdığı eserlerinde de analiz gücünü ve sistemli yazma yeteneğini çok ciddi bir şekilde sergiler. Şüphesiz ki birçok açıdan İbn Rüşd'ün daha gelişmiş olması, aralarındaki zaman farkından dolayı anlaşılabilir bir durumdur.