



ARİSTOTELES VE FÂRÂBÎ'DE AKIL

(Yüksek Lisans Tezi)

Nur Aybala ÖZ

Kütahya - 2024

T.C.
KÜTAHYA DUMLUPINAR ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

ARİSTOTELES VE FÂRÂBÎ'DE AKIL

Danışman:
Doç. Dr. Ömer Faruk ERDOĞAN

Hazırlayan:
Nur Aybala ÖZ

Kütahya-2024

Kabul ve Onay**KÜTAHYA DUMLUPINAR ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında, 202085571014 öğrenci numaralı, Nur Aybala ÖZ'ün hazırlamış olduğu "ARİSTOTELES VE FÂRÂBÎ'DE AKIL" başlıklı yüksek lisans/doktora tez çalışması ile ilgili tez savunma sınavı jüri tarafından yapılmış ve adayın tezinin OY BİRLİĞİ ile kabul edilmesine karar verilmiştir.

23/01/2024

Tez Jürisi	İmza	
	Kabul	Ret
Doç. Dr. Ömer Faruk ERDOĞAN (Danışman)		
Prof. Dr. Kamil SARITAŞ		
Doç. Dr. Ergin ÖGCEM		

Onay

Doç. Dr. Eray ACAR

Enstitü Müdürü

Bilimsel Etik Bildirimi

Yüksek Lisans Tezi olarak hazırladığım “*Aristoteles ve Fârâbî’de Akıl*” adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlandığı aşamaya kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığımı, bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

23/01/2024

Nur Aybala ÖZ

Özgeçmiş

İlköğrenimini Ankara Atıf Benderlioğlu İlköğretim Okulu'nda tamamladı. 2015 yılında Sincan Anadolu İmam Hatip Lisesi'nden mezun oldu. Dumlupınar Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi'nden 2020 yılında mezun oldu. Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Dalı'nda yüksek lisans öğrencisidir. Ankara'da yaşamaktadır.

Akademik Çalışmalar:

ÖZ, Nur Aybala. “Âlem’e Felsefî Bir Bakış”, *Selçuk 9. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, 1017-1026. Konya, 2023.



ÖZET

ARİSTOTELES VE FÂRÂBÎ'DE AKIL

ÖZ, Nur Aybala

Yüksek Lisans Tezi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Ömer Faruk ERDOĞAN

Ocak, 2024, 119 sayfa

Peripatetik geleneğin öncüsü Aristoteles çağlar boyunca tartışmalar ve incelemelerin odak noktası olmuş ve metafizik, epistemoloji, ontoloji gibi alanlarda oldukça rasyonalist tezler ortaya koymuştur. Grek kültüründe mitostan logosa geçişin en iyi örneği olarak, akıl paradigmasının nasıl anlaşılması gerektiği konusunda kendinden sonra gelen birçok filozofu etkilemiş, insanın bilgilenme süreci, nefsin kuvveleri, akıl ve nefsin ilişkisi konularında insanın konumunu, kitaplarında ele almıştır. Bu bilgiler ışığında çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. *İlk bölümde* Antik Yunan'da akıl kavramının nasıl incelendiğinden başlanarak Aristoteles'in kuvve-fiil ayrımı, bilkuvve, bilfiil akıl sınıflandırması, faal akıl kavramının niteliği üzerinde durulmuştur. Hareket, oluş-bozuluş, değişim gibi olayları, form ve fiil kavramlarıyla açıklamıştır. Tanrısal nous(akıl) ve insanî nousun ontolojik bakımdan durumu da ilk bölümde ele alınmaktadır. *İkinci bölümde* Fârâbî akıllı, hakikati anlama ve ulaşma aracı olarak değerlendirirken büyük oranda Aristoteles'in akıl sisteminden etkilenmiş, kendisi de orijinal yorumlar ekleyerek eklektik bir sistem meydana getirmiştir. Bu sistemde özellikle dikkat çekici nokta Aristoteles'te mahiyeti tam belli olmayan faal akla, Fârâbî'nin yüklediği nübüvvetin ve doğru bilginin imkânının epistemolojik değeri konusundaki ispatlarıdır. Aristoteles'in "İlk Öğretmen" olarak nitelendirilmesinden sonra Fârâbî'nin "İkinci Öğretmen" lakabıyla anılması tez konumuzu neden bu iki filozof ekseninde seçtiğimizi açıklar niteliktedir. *Üçüncü bölümde* Aristoteles ve Fârâbî'nin nefis ve akıl teorileri üzerinden genel bir özet yapılarak iki filozof arasındaki benzer ve farklı kanaatler incelenmektedir. Epistemolojik bilginin imkânı ve kanıtı konusunda Aristotelesçi çizgiden net bir şekilde ayrılan Fârâbî, vahyi de bir tür bilgilenme çeşidi olarak kabul ederken nübüvvet olgusuyla İslâm felsefesinde yeni bir kapı aralamıştır.

Anahtar Kelimeler: Akıl, Bilfiil Akıl, Bilkuvve Akıl, Faal Akıl, Nefis

ABSTRACT

NOUS IN ARİSTOTLE AND FÂRÂBÎ

ÖZ, Nur Aybala

Master Thesis, Philosophy and Religious Studies Department

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Ömer Faruk ERDOĞAN

January, 2024, 119 pages

Aristotle, the pioneer of the peripatetic tradition, has been the focus of discussions and studies throughout the ages and has put forward very rationalist theses in areas such as metaphysics, epistemology and ontology. As the best example of the transition from myth to logos in Greek culture, he influenced many philosophers who came after him on how the paradigm of mind should be understood, and discussed the human position in his books on the process of human knowledge, the potential of essence, and the relationship between mind and essence. In the light of this information, our study consists of three parts. In the first chapter, starting from how the concept of mind was examined in Ancient Greece, Aristotle's distinction between potential and action, potential, his classification of the agent intelligent, and the quality of the concept of active mind were emphasized. He explained events such as movement, formation-destruction, and change with the concepts of form and verb. In the second chapter, while Fârâbî evaluated the mind as a means of understanding and reaching the truth, he was largely influenced by Aristotle's system of reason and created an eclectic system by adding original interpretations. The particularly striking point in this system is the proofs of the epistemological value of the prophethood and the possibility of true knowledge, which Farabi attributes to the active mind, the quality of which is not fully clear in Aristotle. After Aristotle was described as the "First Teacher", Fârâbî was nicknamed the "Second Teacher", which explains why we chose our thesis topic on the axis of these two philosophers. In the third chapter, a general summary is made on Aristotle and Fârâbî's theories of essence and mind and the similar and different opinions between the two philosophers are examined. Fârâbî, who clearly departed from the Aristotelian line regarding the possibility and evidence of epistemological knowledge, opened a new door in Islamic philosophy with the phenomenon of prophethood, while accepting revelation as a type of knowledge.

Keywords: Agent Intellect, Mind, Nous, Potential Intellect, Soul

ÖNSÖZ

Felsefe tarihinde akıl, mahiyeti ve fonksiyonları bakımından insanoğlunun gündeminde güncelliğini koruyan, üzerinde en ciddi ve sistemli çalışmaların Aristoteles ile başladığı düşünce süreçlerini, argümanlarını değerlendirmeyi ve dünyayı anlamlandırma çabasını içeren bir kavramdır. Akıl kavramı; bilgi edinme, mantıksal düşünme, etik ve ahlâkî değerler, felsefî problemlerin çözümü gibi birçok süreçte insana öncülük eder. İnsanın potansiyelini gerçekleştirmesi ve erdemli bir yaşam sürmesi açısından temel bir araç kabul edilmiştir. Bizi diğer canlılardan ayırması bakımından insan niteliğini kazandıran ve düşünme melekesini tanımlayan akıl gerek Antik Yunan düşüncesinde gerek İslâm filozoflarının sistemlerinin şekillenmesinde büyük etkiler bırakmıştır. Bu yüzden akıl kavramının süreç içerisinde nasıl geliştiğini felsefî bir perspektiften incelemek bize daha rasyonalist bir bakış açısı sağlayacaktır. Bu çalışmada Aristoteles'in akıl anlayışı, Fârâbî'nin akıl anlayışı ve iki filozofun sistemlerinde yer alan akıl anlayışlarındaki benzer ve farklı noktalar ele alınacaktır.

Öncelikle yüksek lisans ve tez sürecinde ilgi ve desteğini esirgemeyen, danışman hocam Doç. Dr. Ömer Faruk ERDOĞAN'a teşekkürlerimi sunarım. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde benimle bireysel olarak ilgilenen Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN hocama da ayrıca teşekkür ederim. Tez savunmama katılan değerli hocalarım Doç. Dr. Ergin ÖGCEM'e ve Prof. Dr. Kamil SARITAŞ'a da ilgileri ve yol göstericilikleri için teşekkür ederim. Eğitim hayatım dâhil olmak üzere ilk günden beri benden güvenini ve desteğini esirgemeyen başta annem Neslihan, babam Kubilay ve kardeşim Aysıla'ya her zaman yanımda oldukları için, ilk öğretmenlerim ananem Ayşe Aysel ve dedem Celal'e sonsuz minnettarlığımı ve şükranlarımı sunarım. Ayrıca süreç içerisinde desteklerinden dolayı arkadaşlarıma da teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	ix
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ARİSTOTELES'İN AKIL ANLAYIŞI

1.1. TARİHSEL ARKA PLAN	9
1.2. ARİSTOTELES'E GÖRE AKLIN AŞAMALARI	15
1.2.1. Bilkuve (Potansiyel) Akıl	16
1.2.2. Bilfiil (Faal) Akıl	20

İKİNCİ BÖLÜM

FÂRÂBÎ'NİN AKIL ANLAYIŞI

2.1. TARİHSEL ARKA PLAN	35
2.2. FARABÎ'YE GÖRE AKLIN AŞAMALARI	50
2.2.1. Amelî (Pratik) Akıl	50
2.2.2. Nazarî (Teorik) Akıl	53
2.2.2.1. Bilkuve Akıl	54
2.2.2.2. Bilfiil Akıl	56
2.2.2.3. Müstefâd Akıl.....	58
2.2.2.4. Faal Akıl ve Sudûr.....	60

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ARİSTOTELES VE FÂRÂBÎ'NİN AKIL ANLAYIŞLARININ KİYASLANMASI

3.1. AKLIN ONTOLOJİK KONUMU	68
3.2. AKLIN EPİSTEMOLOJİK KONUMU	74
3.3. AKLIN AHLÂKLA İLİŞKİSİ.....	84
SONUÇ VE ÖNERİLER.....	91
KAYNAKÇA	97
DİZİN	107

ŞEKİLLER LİSTESİ

Sayfa

Şekil 1.1: Aristoteles'te Ay-Üstü, Ay-Altı Ontolojik-Kozmolojik Hiyerarşisi.....	19
Şekil 3.1: Aristoteles ve Fârâbî'ye Göre Düşünme Gücünün Nefsteki Yeri.....	81



KISALTMALAR

A.Ü.İ.F	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
bkz.	Bakınız
böl.	Bölüm
civ.	Cıvarı
çev.	Çeviri
D.E.Ü	Dokuz Eylül Üniversitesi
E.Ü.E.F	Ege Üniversitesi Eğitim Fakültesi
ed.	Editör
İSAM	İslâm Araştırmaları Merkezi
M.Ö.	Milattan Önce
ö.	Ölüm
ss	Sayfa Sayısı
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
ts	Tarihsiz
yy.	Yüzyıl
vd.	ve devamı



TEZ METNİ

GİRİŞ

Felsefe akla dayanan sebeplerle, gerekçelerle; bireysel, eleştirel, bütüncül bağlamda yapılan tutarlı bir düşünme faaliyetidir. Mısırlılardan Mezopotamya'ya oradan İyonya kıyılarına daha sonrasında Orta Asya coğrafyasına uzanan, insanoğlu var oldukça mevcudiyetini koruyan kolektif bir dünya görüşüdür. Filozof kendisine mâl edeceği bu kolektif dünya görüşünü bilgisiyle harmanlayarak sistemli ve tutarlı bir düşünce faaliyeti gerçekleştirmelidir.¹ Yunan düşüncesinde “akılsal kanıtlamalara dayanan görüşler veya zihni keşfetme, bütüncül, tutarlı biçimde ortaya koyma”² şeklinde yapılan tanımla, düşünme sürecinde daha rasyonalist, sebep-sonuç ilişkisinin tutarlık boyutunda incelendiği bir süreç filizlenmektedir.

İslâm düşüncesi veya Yunan düşüncesinde olması fark etmeksizin ele alacağımız bütün filozoflar, bu hikmet serüveninin önemli kilometre taşlarıdır. Çünkü insanın kendini ve yaşamını anlamlandırma çabasının temelinde merak duygusu yatar. Bu bağlamda bilgi ve bilginin taşıyıcısı olan kişiler her dönemde kilit nokta haline gelmişlerdir. Aklın anlaşılması, insanın kendini anlamlandırması kadar önem arz eder. Akıl sadece tek yönlü değil, bilgi felsefesi, varlık felsefesi, fizikötesi alanlarında ilerlemeyi sağlamak için bir kilidin anahtarı kadar önemlidir. Nasıl ki her kilit her anahtara uymuyorsa her akıllı olan da aynı şekilde düşünememekte ve idrak edememektedir.

İslâm düşüncesinde ilk çeviri faaliyetleri büyük bir titizlikle yapılmış ancak ilk etapta Arap dilinin terimleri karşılamak için yetersiz olduğuna kanaat getirmişlerdir. Bu sadece İslâm felsefesinin değil aynı şekilde Yunan felsefesinin de bir problemi iken Aristoteles (M.Ö. 384-322) bu probleme karşı yenilikçi bir yaklaşım benimseyerek günlük dilde sıradan biçimde kullanılan kelimelere felsefi anlamlar yüklemeyi denemiştir. Örnek olarak “hyle” kelimesi ilk etapta “orman, odun, kereste, işlenmiş şey” gibi anlamlara gelmesine rağmen Aristoteles; “şekillenmemiş madde” olarak terimsel bir anlam atfetmiştir. Yaşanan benzer duruma Beytü'l-Hikme'de yapılan çeviri faaliyetlerinde de rastlanmaktadır. “Hyle” örneği üzerinden devam edersek Kindî (ö. 252/866) bu kavram için “balçık” anlamına gelen “et-tin” kelimesine felsefi içerik kazandırmaya çalışmış ancak başarılı olamamıştır. Bu yüzden Grekçe “hyle” kelimesi

¹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 1/23-24.

² Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2006, 1/42.

“heyula” için tercih edilen kavram olmuştur. Daha sonrasında gelen bütün filozoflar da Kindî’nin yaşadığı bu sancılı terminolojik sürecin üzerine çalışmalarını inşa ederek kavramlar açısından çok büyük sıkıntılarla karşılaşmamışlardır. Aksine Fârâbî (ö. 339/950) ile birlikte birçok terim yerine oturmuş, son halini almaya yaklaşmıştır.³

Fârâbî (el-Muallimu’s-sânî)⁴, İslâm felsefesinde Kindî’den sonra Meşşâî ekolünün ikinci temsilcisi olmakla beraber İslâm felsefesinin sistem kurucu filozofu da kabul edilerek⁵, Platon, Aristoteles, Plotinus gibi filozofların etkilerinin yanı sıra, eserlerinde özgün bir felsefî sistematik inşa etmiştir. Kendisine yöneltilen “Sen mi daha bilgilisin Aristoteles mi?” sorularına “Şayet onun döneminde yaşasaydım, onun en büyük öğrencisi ben olurum” diyerek mütevazı bir üslupla cevap vermiştir.⁶

Konu ve Kapsam

Sözlük anlamı olarak “menetmek, alıkoymak, bağlamak” anlamlarına gelen akıl kelimesi felsefe alanında terimsel olarak; varlıkların gerçekliğini idrak eden, maddî biçimde olmadığı halde maddeye etki eden, şekilleri soyutlayarak kavramsallaştıran, kavramlar arasında kıyas yapabilen yeti anlamına gelmektedir. İnsanı hayvandan ayıran yeti olarak da kabul edilen akıl, zaman zaman nous, logos gibi kavramlarla da ifade edilmiştir. Bazı filozoflarca da nesnel-mantıksal biçimlerin yani var olan şeylerin temelinde bulunan ilke olarak tanımlanmıştır.⁷

Eski Yunanca-Türkçe Sözlüğü’nde nous; akıl, düşünce, zekâ, fikir, duygu, niyet, tasarı şeklinde tanımlanırken⁸ *Antik Yunan Felsefesi Terimler Sözlüğü*’nde nous; manevi kudret, manâ, derûnî anlayış ve kavrayış kabiliyeti şeklinde tanımlanmıştır.⁹

Kur’an-ı Kerim’de ise “akıl” kavramı birçok şekilde¹⁰ kullanılmaktadır. Özellikle İslâmiyet’te “akıl” çok önemli bir yere sahiptir. İşte bu kabulden yola çıkarak İslâm filozofları kendi epistemolojilerini akıl temelli bir zemine oturtmuşlardır.

³ Enver Uysal, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları* (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 25, 46.

⁴ Detaylı bilgi için bkz. Roy Jackson, *Doğuştan Günümüze İslam Felsefesi*, çev. Atilla Alan (İstanbul: Litera, 2017), 79; Seyyid Hüseyin Nasr, “Fârâbî’ye Niçin ‘İkinci Öğretmen’ Adı Verilmiştir?”, çev. Süleyman Tülücü, *Diyanet İlmî Dergi* 29/1 (Mart 1993), 51-56.

⁵ Gürbüz Deniz, “Fârâbî’de Din’in Millesi mi, Mille’nin Dini mi?”, *Medine’den Medeniyete Fârâbî* (Bursa: Yıldırım Belediyesi Kültür Yayınları, 2023), 221.

⁶ İbn Ebî Useybia, *Uyûnu’l-Enbâ fî Tabakâti’l-Etibbâ* (Beyrut t.y.: Menşûrâtü Dâri Mektebeti’l-Hayât, ts.), 606.

⁷ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1998), 183.

⁸ Güler Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2010), 450.

⁹ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hünler Hakkı (İstanbul: Paradigma, 2004), 246-254.

¹⁰ Bakara/44, Al-i İmran/65, Maide/58, Yunus/100 vd.

Sistemlerini tutarlı tezlerle savunmuşlar, bu sistematığı kurarken de Aristoteles'in oluşturduğu taslak üzerinden çalışmalar yapmışlardır.

Aristoteles'in "Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler" sözü genel olarak felsefenin ve düşünme etkinliğinin bir mottosu gibidir. Kendisinden yola çıkarak insanın anlam bulma arayışı ilk çağlardan bu yana süregelmiştir. İnsanlık tarihi boyunca kültür ve medeniyetin en temel kavramlarından biri olan akıl, düşünce serüveninde çok geniş bir yer kaplamaktadır.

Eşyanın tabiatını anlamak, hakikatini kavramak; ontoloji, epistemoloji, metafizik gibi alanların problemlerini barındıran bir mesele olduğu için filozofların incelediği bu terim, felsefenin temel sorunlarından biri kabul edilmiş ve üzerinde sıkça durulmuştur. Yalnızca felsefe alanında değil kelam, tasavvuf, fıkıh gibi birçok İslâmî dalda da araştırmalara konu olmuştur. Doğru bilgiye ulaşmak için kullanılan aracın akıl olarak belirlenmesi aklın ne olduğu sorusunu beraberinde getirmiştir.¹¹

Akıl, sadece insanın düşünen bir varlık olduğunu ifade etmek için kullanılan bir kavram değil, yerine göre kozmik varlıkları nitelendiren bir sıfat, ahlakın kaynağı probleminde; haz, duygu, tabiat kavramlarıyla ilişkili geniş kapsamlı bir terim, doğruyu yanlıştan ayırma yetisi olan; böylece insanın, dinimizde yükümlülük altına girmesini sağlayan çok yönlü inceleme alanı sunan bir olgudur. İslâm felsefesinde de özellikle ilk dönem filozoflarında sıkça nefis konusu ile beraber ele alındığı görülmüştür. Kişinin akıl sahibi olması varlık düzenindeki tüm unsurlardan eylemsel bakımdan onu farklı kılmakta, kendi mevcudiyetini ve eylemlerini tek yönlü olmaktan çok daha komplike bir hüviyete kavuşturmaktadır.¹²

Bu kavramın mahiyeti temelde aynı olmakla birlikte, bazen çağın ilgilerine ve koşullarına bağlı olarak değişiklik göstermiştir.

*"Örneğin, İlk Çağ'da zihinden bağımsız varlığı bilen akıl, Orta Çağ'da inancın hizmetinde olmuş; buna karşın, modern dönemde bilimsel düşünceyi kurmakla yükümlü olarak, bilimsel düşüncenin gelişiminin bir sonucu olarak parçalanmış hale gelmiştir."*¹³

Phytagoras (M.Ö. 571-495), Anaksagoras (M.Ö. 462), Platon (M.Ö. 427-347), Aristoteles, Afrodîsiaslı İskender (ö. 211 civ.), Plotinus (ö. 270), Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ

¹¹ Nurali Yegenov, *Fârâbî'de Akıl Tasavvuf İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 68.

¹² Ergin Ögcem, "Eylemin Öznesi veya Nesnesi Olması Bağlamında İnsan", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 5/12 (2020), 54.

¹³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 1999), 55-56.

(ö. 428/1037), Gazzali (ö. 505/1111), İbn Rüşd (ö. 520/1126), Hegel (ö. 1770), Kant (ö. 1804)... geçmişten günümüze birçok araştırmacının ve filozofun inceleme konusu olan aklın kapsamını, bu çalışma için belirlemek gerekirse Aristoteles ve Fârâbî özelinden karşılaştırmalı olarak bakmak konuya bir çerçeve çizecektir.

İnsanlık tarihinin kültürel gelişimde önemli rol oynayan, kavrama eylemini ve olgusal nedenleri doğallaştırma çabasında doğaüstü güçlerin etkisi hiçbir zaman bütünüyle dışlanamamıştır. Sokrates'in "daimon (vicdan)"u Platon'un "idealar âlemi", Aristoteles'in "etkin (faal) akıl" Plotinus'un "Bir"i¹⁴ incelendiğinde sadece nesneden yola çıkarak açıklanabilen durumların yanında, nesnesiz bir gerçekliğin mevcut olup olmadığı tartışılmış, akıl da bu tartışmaların merkezinde yer almıştır. Aklın zaman içerisinde geçirdiği evrimi göz ardı etmeden sadece mitsel tasvirlerle açıklanan evren görüşünden bilime geçişin nasıl olduğu noktasında Aristoteles, sürecin başında bulunmaktadır.

Akıl kavramının fikrî altyapısını anlamak için Aristoteles'ten önce yer alan Presokratikler, Fârâbî'yi etkilediği düşünülen Aristoteles şarihçileri ve Orta Çağ filozoflarının da görüşlerinden bahsetmek gerekir. Çünkü Aristoteles'i etkileyen görüşler ve Aristoteles'in etkilediği görüşler bağlamında bir süreç okuması yapmak, akıl kavramının geçirdiği dönüşüm ve değişimleri ortaya koymak açısından gereklidir.

Amaç ve Önem

Akıl üzerine yapılan birçok çalışmada olduğu gibi, konuya tümel yaklaşarak kelimenin kökenini, Allah'ın insana verdiği bedenî kuvvetin yanı sıra bizi diğer canlılardan farklı kılan; irade ve seçme yetisinin kaynağı olan akıllı farklı pencerelerden değerlendirebilmek, büyük üstat Aristoteles'in bilgileri üzerine inşa ettiğimiz, İslâm meşşâciliğinin de yapı taşı olan bir kavramı incelemek tezin temel amacıdır.

Özellikle klasik dönem Grek ve İslâm filozoflarının kavramlara bakış açıları bizim bugünkü bilgi birikimimizin önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Günümüzde akıl üzerinde tartışmaya başlamadan önce klasik çağda bu kavram üzerine yapılan araştırmaları incelemek elzemdir. Çünkü ilk filozof Kindî'nin de dediği gibi bilgi kümülatif biçimde ilerler.¹⁵ Geçmişte bu kavrama yüklenen görevi bilmeden günümüzde de tam bir açıklama getiremeyiz. Bu yüzden karşılaştırma için ele aldığımız

¹⁴ Hasan Aydın, *İslam Düşünce Geleneğinde Din-Felsefe ve Bilim* (Ankara: Naturel, 2005), 15.

¹⁵ Peter Adamson - Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2008), 36-37.

iki filozof da aslında aynı bilgi teorisi üzerinde durmakta ancak yeri geldiğinde farklı noktalara değinmektedir. İki filozofun ortak yönlerinin değerlendirildiği kadar farklı bakış açılarını da incelediğimiz zaman sistemi bütüncül bir şekilde görebilme olasılığımız artmaktadır.

Aristoteles'in sınıflandırması üzerine inşa edilen pratik ve teorik akıl ayrımının özelliklerini, aklın bilgilenme sürecinde nasıl bir rol oynadığını, kozmolojik izahlarda ve metafizik biliminde akıl kavramının ne gibi anlamlar kazandığının incelenmesi ve karşılaştırmalı olarak iki filozofta hangi farklı anlamlara geldiğinin ifade edilmesi çalışmamızın konusunun temelini oluşturmaktadır.

Aristoteles'in akıl teorisinden kaynaklanan bilkuvve, bilfiil (etkin) akıl ayrımını İslâm felsefesi çerçevesinde ele aldığımızda ilk inceleyen filozof Kindî olmakla birlikte felsefi siteminin merkezine yerleştiren ve neredeyse sistematigindeki her kavramla bağlantısını sağlayan kişi Fârâbî olmuştur. Fârâbî aklı yorumlarken sadece Aristoteles'in öğretileriyle sınırlı kalmamış Yeni Platoncu¹⁶ akımdan da etkilenecek akıl kavramına yeni işlevler ve özgün anlamlar yüklemiştir.

Yöntem ve Kaynaklar

Kaynak taraması, inceleyeceğimiz orijinal kaynaklar başta olmak üzere bu eserlerdeki bilgileri toplamak, değerlendirmek, yorumlamak ve sistemleştirmek üzere belirlenen problem çerçevesinde çözüm getirmek veya yeni bilgiler ortaya koymak amacıyla yapılmaktadır. Kaynaklardan kasıt bizim araştırmamız için Antik Çağ filozofu olan Aristoteles'in özellikle *De Anima (Ruh Üzerine)*, *Metafizik*, kitapları başta olmak üzere ahlak (ruh) ve ontoloji gibi alanlarda kaleme aldığı orijinal eserlerle birlikte İslâm filozofu olan Fârâbî'nin kendi sistematigini kurduğu, *el-Medinetü'l Fazıla*, *Meâni'l Akl*, *Risale fi'l-Akl* gibi metinleri ve şerh kitapları ekseninde çalışmamızı tamamlayacağız.

Öncelikle geniş çaplı bir literatür taraması yapılarak incelenecek kaynaklar belirlenmiş, birçok birincil kaynaktan faydalanmakla beraber ikincil ve üçüncül kaynaklardan kitap çevirilerine, tahkikler, telhisler web sayfaları, ansiklopedi maddeleri, bilimsel dergi makaleleri, yüksek lisans ve doktora tezlerine de başvurulmuştur. Bu açıdan tezde karşılaştırmalı bir yöntem benimsendiği de söylenebilir.

¹⁶ III. asırda ortaya çıkan, Batı Ortaçağ ve İslâm düşüncesini etkileyen felsefe okulu, İskenderiye felsefesi, Yeni Platonculuğun (Neo-Platonizm) öncüsü ve en önemli filozofu olan Plotin ile (ö. 270) özdeşleşmiştir ve onun *Enneades* (dokuzlular) adıyla bilinen eserinin ve takipçilerinin ürünüdür. Detaylı bilgi için bkz. "Yeni Eflatunculuk".

Metni daha anlaşılır ve kolay kılacağından yöntemimiz terminolojiyi incelemekle başlar. Her terminoloji kendine göre bir dile sahiptir. Bu yüzden o dildeki kavramları ve ilişkilerini de dikkate almak öncelikli hedefimizdir. Antik felsefede zamanın şartlarına göre akıl, İslâm felsefesinde kullandığımızdan farklı anlamlara gelmiş olabilir. Bu yüzden her kavramı bağlamında ve dönemsel periyodunda incelemek elzemdir. İşte bu sebepten dolayı sadece bir dönemin etkisinde kalmadan akıl kavramına bütüncül bir gözle bakmak daha sağlıklı bir sonuç verecektir.

Aristoteles'in kuvve-fiil ayrımı çağlar boyu süren tartışmalara sebep olarak kendi tanımıyla bilime büyük bir katkı sağlamıştır. Oluşu açıklamak için kendisinden önce böyle bir ayrıma başvurulmamasından dolayı filozofun kuvve-fiil ikilisi, yeni bir boyut açmıştır. Tanrı görüşü bağlamında da aklın ve düşünülenin özdeşliği konusunda daha sonra Yeni Platoncu akımın da etkilendiği bir teori ortaya atarak Fârâbî'yi de etkilemiştir. Bu bilgiler ışığında ilk bölümde rasyonalist ve sistematik filozof Aristoteles'in görüşleri bağlamında akıl kavramını inceleyeceğiz. Çalışmamız boyunca Aristoteles'te nous olarak geçen kavram Türkçe'de akıl kelimesine denk düştüğü için bu iki kavram, birbirleri yerine kullanılmıştır.



BİRİNCİ BÖLÜM
ARİSTOTELES'İN AKIL ANLAYIŞI

Aristoteles hem ailesi hem de çevresi sayesinde araştırmaya ve ilme çok uzak olmayan bir yapı içerisinde yaşamaktaydı. 367 senesinde Platon'un Akademisi'nde bir süre eğitim alan filozof, Platon'un ölümünden sonra Assos'a giderek yeni Akademi'sinde hocası Platon'un idealar teorisini eleştiren, ahlâk ve siyaset alanındaki düşüncelerinden oluşan bir eser kaleme aldı. Makedonya Kralı Filip'in oğlunu yetiştirmek için sarayda sekiz yıl eğitim verdikten sonra yetiştirdiği Kral İskender, Asya seferine çıkınca Atina'ya gidip kendi okulunu kurdu. Okulu Apollon Lykeion Tapınağının yanında yer aldığı için Lykeion yani lise adıyla ün kazanmıştır. Derslerini verdiği sırada gezindiği ve yürüdüğü için Peripatos (meşşâî) denmiştir. Lykeion'da ders vermeye devam ederken fikri olgunluğa da ulaşmaya başlayan Aristoteles, kendisine kadar gelen bütün bilimleri sistematize ederek çok büyük bir dönüşüm başlatmıştır. Kendi hocası Platon'un aksine eserlerini diyalog şeklinde değil daha sistematik olarak kaleme almış, birçok ilmin özellikle de mantık ilminin kurucusu kabul edilmiştir.¹⁷

Aristoteles hakkında yapılan araştırmalar, gün geçtikçe çığ gibi büyümüş, yazdığı eserlerden yola çıkarak ontolojik, kozmolojik, fizik gibi birçok inceleme alanında yeni teoriler ortaya atılmıştır. Felsefe-bilimin ilk etkinliği olan akıl yürütme sürecinin işleyişini sağlayarak, tarihte ilk kez sistematik biçimde mantığı ortaya koyan filozoftur.¹⁸

Akıl, Aristoteles'in madde-suret, kuvve-fiil kavramlarına dayanan siteminden yola çıkarak, potansiyel halinden fiil hale geçebilen soyut kavramsallaştırma yeteneği olabilen güçtür. Bu aşamada kuvveden fiile çıkma ve fiil halinde olan aklın nasıl soyutlama yaptığı soruları gündeme gelmektedir. Maddî yani heyûlânî olarak kabul edilen akıl, ilk aşamada potansiyel durumundan sıyrılarak etkin hale geçer ve potansiyel halden insanı etkin hale çıkaran ilkeye de faal akıl denir. Faal akıl; insanın bilme ve düşünme gücünü işlevsel duruma getiren maddî âlemde kuvve, maddî olmayan âlemde fiil formunda bulunan ma'kûlâtın kazanılmasını sağlayan unsur olarak tanımlanmıştır¹⁹. Faal akıl konusunda Aristoteles'in görüşlerinde tam bir netlik bulunmamakla beraber Fârâbî ve Aristoteles, insanın bilgilenme süreci, kuvve-fiil, nefsin mertebeleri gibi birçok konuda aynı fikirde olmuşlar, sistemlerini benzer olgular üzerinden açıklamışlardır.

¹⁷ Mahmut Kaya, *Aristo* (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1991), 3/375.

¹⁸ Teoman Duralı, "Aristoteles'in Akıl Esaslı Felsefe-Bilimi Oluşturuluşu", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 34 (2017), 31.

¹⁹ İlhan Kutluer, "İttisâl" (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2001), 23/484.

1.1. TARİHSEL ARKA PLAN

İlk Çağ'dan beri filozoflar, nous kavramının ontoloji, psikoloji, gibi bilim dallarında işlevleri hakkında çeşitli teoriler ortaya atmış, kozmik düzenin açıklanması ve epistemolojik ekollerin şekillenmesine sebep olmuşlardır. Yunan Düşüncesini Milet Okuluyla başlatan Aristoteles'e göre okulun ilk temsilcisini de Thales(M.Ö. 635/625-545 veya 543) kabul edebiliriz.²⁰ Thales'ten bize ulaşan bir metin olmadığı için başka filozoflar üzerinden Thales hakkında bilgi sahibi olabilmekteyiz. Milet Okulu'nun ilk temsilcisi Thales'e göre her şeyin arkhesi 'Su'dur. Aristoteles bu görüşü çok orijinal kabul etmemekle beraber Thales'in öneminin ilk defa everenin arkhesinin ne olduğu sorusunu ortaya atmasında, cevap olarak da dinsel içerik taşımayan natüralist bir açıklama getirmeye çalışmasında görmektedir. Homeros (M.Ö. 9 ya da 8 yy), Hesiodos (M.Ö. 8 yy) göz önünde bulundurulduğunda Thales ile beraber ilk defa efsaneden bilime, felsefeye geçiş gözlemlenmektedir.²¹

İyonyalı filozofların sonuncusu Herakleitos, nous terimini her insanın sahip olamadığı ancak sadece insanlarda bulunan bir nitelik olarak kabul eder. Filozofun kabulünde nous sahipleri logosu kavrayabilen ve kavrayamayan şeklinde ikiye ayrılır ve logosun kavranmasının çoğunluk (halk) tarafından gerçekleşmeyeceğini savunur. Duyularla birlikte işlerlik kazanan logos, görme edimi ile gerçekleşir.²² Herakleitos'un kastettiği logos "söz" anlamında olan değil her şeyi kontrol eden "Tanrısal Yasa"dır. Yani filozofun sisteminde nous hakikatin kriteri olan logosla yakından ilişkili kabul edilmiştir.²³

Parmenides'te (M.Ö. 5. yy) varlığın var olduğu, oluşun var olmadığı -mümkün olmadığı- görüşü bilinçli bir şekilde ilk defa savunulmaktadır. Bunun yanında metafizikî ve deneysel bilgiyi (doğru bilgi-sanı bilgisi de diyebiliriz) birbirinden ayırarak varlık hakkında salt akla, mantıksal akıl yürütmeye dayalı açıklama yapan ilk filozof kabul edilir. Geçmişteki filozoflarda akılla kavramadan kastedilen biraz daha sezgisel boyutla sınırlı kalmaktadır.

Çalışmamızı ilgilendiren kritik noktalardan biri Aristoteles'te ele alınan kuvve-fiil kavramında, Parmenides'in felsefesindeki oluş ve değişme fikrinden yararlandığını

²⁰ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2006, 1/109.

²¹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2006, 1/88, 91.

²² Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005), 85.

²³ Aylin Çankaya, *Aristoteles'te Nous (Akıl) Kavramı* (Muğla: Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 20-21.

görebiliriz. Bu oluş ve değişmeden kasıt varlıklarda fiilen bulunmayan ancak içlerinde sakladıkları kuvvelerin fiil haline gelerek gerçekleşme süreci olarak temellendirilmiştir.²⁴

Parmenides'te noein yani düşünme edimi, varlıkların özlerini kavramada duyuları ortadan kaldıran tümüyle sezgisel bir kavrayışa işaret etmektedir. Bu nedenle Parmenides'te nous, duyularla ilgili olmaktan çok mantıksal uslamlama ile ilgili olmaktadır. Bununla birlikte Parmenides'in nousu kavrayışı felsefede yeni bir bakış açısının ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Çoğulcu materyalistlerden ilki kabul edilen Empedokles (M.Ö. 490-430)²⁵ “ateş, su, hava, toprak”a dayanan dört kökün olduğu bir sınıflama yaparak arkhesini tek nedenden dört elemente evirmiştir.²⁶ En önemli görüşü, önceki filozoflardan farklı olarak Aristoteles'in terminolojisiyle fail nedenin varlığını sevgi-nefret bağı ile hareket eden, yani maddeden ayrı bir hareket ettirici ilkenin varlığını kabul etmesidir. Filozofun Aristoteles ile arasındaki farklı görüşlerden bir tanesi de dört unsur meselesinin ay-üstü, ay-altı âlemdeki durumudur. Aristoteles dört unsurun meydana getirdiği küreyi yalnızca ay-altı âlem için kabul ettiği ay-üstü âlemin de “aitheros” yani eterden oluştuğunu savunmuştur. Ancak Empedokles herhangi bir ayrıma gitmeden bütün evrenin dört unsurdan meydana geldiğini savunmaktadır. Yani organik (canlı) maddeyle inorganik (cansız) madde arasında bir ayrıma gitmemektedir.²⁷

Erken dönem Yunan filozoflarından birisi olan Anaksagoras'ı diğer İlk Çağ filozoflarından ayıran temel nokta zihni (nous) canlı şeylerin bileşiminde olan töz olarak görmesidir. Her şeyde zihinden bir parça, zihinde de her şeyden bir parça olduğu görüşünü ifade ederken zihnin yaşamı olan her şeyin üzerinde gücü olan, sonsuz, yöneten bir yapı olduğunu da savunmuştur. Bu bağlamda Empedokles'in görüşlerinden farklı bir şey söyleyerek felsefe tarihini bir adım ileri taşıyabilmiştir. Yorumuyla birlikte evrenin kaostan kozmosa geçişinin meydana gelmesinin sebebini de akıl olarak kabul ederek kozmosu, iyilik ve mükemmellik olarak tanımlamıştır.²⁸

Anaksagoras, evrene egemen olan bir unsurun nous ile kavranmasından değil, bizzat harekete neden olan ilkenin nous olduğunu ileri sürmekle öncekilerden ayrılır.

²⁴ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2006, 1/230-231.

²⁵ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2006, 1/261.

²⁶ Russell, *Batı Felsefesi Tarihi Cilt 1*, 98.

²⁷ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2006, 1/277.

²⁸ Russell, *Batı Felsefesi Tarihi Cilt 1*, 132; Arslan, *İlkçağ felsefe tarihi*, 299.

Pre-Sokratik düşüncede genel olarak doğru bilginin bir organı olan nous, Anaksagoras'ta yerini daha çok kozmolojik bir işleve bırakmıştır. Buna göre nousun Anaksagoras'ta en temel işlevi ya da etkinliği, kozmosa hareketi veren bir ilke olması ile sınırlıdır. Kozmosa hareketi vermekle nous, onu bir düzene sokar. Aristoteles'in evrene ilk hareketi veren hareketsiz hareket ettiricisi düşünüldüğünde Anaksagoras'tan etkilenmiş olabileceği fikri de gündeme gelmektedir.²⁹

Aristoteles'in hocası Platon'un sistematiği daha çok iki temel üzerinde şekillenmektedir; idealar ve duyular dünyası. İdealar dünyası ruhun gerçek varlıkları kabul edilir ve bu dünyaya ruhun akıllı parçası olan us ile ulaşılabilir. Akıl, neyin ne olduğunu bilerek, ilk ilkelerin bilgisine sahip olmak için ruha yön veren güç konumundadır. Ruh ise aklın istediği şeyleri yerine getirmek durumundadır. Akıl tavsiye edici roldeyken ruh bunu gerçekleştirme, itaat etme görevini yerine getirmekle sorumludur. Bu durumu *Phaidros* diyalogunda 'at metaforu' üzerinden işleyen Platon akıllı hakikate gitmek için aklın yanında irade gibi güçlerin de kullanılmasının gerekliliğine vurgu yapar. Yani Platon'da bilgi elde etme yöntemi olarak, ruhun düşünme eylemi olan akıl ile idealar dünyası bize gerçekliği verir. Duyular dünyasının hakikati bulunmaz, sanıdan ibarettir.³⁰ Platon'da aklın işlevi daha çok düzenleyici Tanrı Demiurgos üzerinden görülebilir. Bu Tanrı, evreni kendisi gibi ezelî ve kendisinden ayrı bir varlık olan maddeye, idealara bakarak meydana getirmiştir. Bu meydana getirme yoktan değil, daha çok düzen-biçim verme anlamındadır.³¹ İşte Aristoteles'in sisteminde fail neden bir maddede bulunan kuvvenin fiil haline dönüşmesindeki değişimi gerçekleştiren hareket ettirici³² anlamına gelirken Platon'da evrenin düzen vericisi görevindedir. Evrene mümkün olan en iyi ve en rasyonel düzeni veren ilahi zanaatkâr kabul edilir. Platon *Timaios*'da evrenin biricik olmasını nousun nedenselliğinin bir sonucu kabul eder.

Platon gerçeğin bilgisinin tümelerde aranması gerektiğini savunurken öğrencisi Aristoteles tam tersine bireysel yani tikelerde aranması gerektiğini savunmuştur. Platon'un sisteminde idealar gerçek varlık kabul edilirken müşahade ettiğimiz âlem onun kopyası kabul edilir. Ancak Aristoteles'e göre tikelerin deneyimi kesinkes gerçek olandır. Burada Platon'a karşı duyularımızla elde ettiğimiz bilgilere

²⁹ Çankaya, *Aristoteles'te Nous (Akıl) Kavramı*, 16.

³⁰ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefe Tarihi* (Bursa: Asa Kitabevi, 1998), 89.

³¹ Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 37-39.

³² Ahmet Selçuk, *Metafizik Adlı Eser Çerçevesinde Aristoteles'in Tanrı Anlayışı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 34.

güvenmemiz gerektiği konusunda bir antitez ortaya koymuştur. Kavramların özü objelerin kendisinde saklıdır.³³ Yine Aristoteles düşüncesinde ideaların bireylerden müstakil bir varlığı olduğu düşüncesi Platoncu öğretilerdeki gibi kabul edilmez. Her tekil objede bulunan genel nitelikler zorunlu, ayırıcı özellikler ise rastlantısal olabilir demiştir.³⁴ Aristoteles'in ve takipçilerinin tümellerin gerçek olduklarını fakat tikellerden ayrı bir varoluşa sahip olmadıkları fikrinde ortak olduklarını da müşahade edebiliriz.

Aristoteles, hocası Platon'un idealar teorisini kabul etmemekle beraber idealardaki özelliklere sahip ancak sınırlı sayıda bazı şeyleri kabul eder. Bunlardan bazıları maddeden tamamen soyut saf akıl olan Tanrı, bu Tanrı'ya benzer özelliklere sahip gök kürelere hareket veren akıllar, ruhu kuvveden fiil hale geçiren faal akıl³⁵. İşte filozofta fizik bilimi ile metafizik arasındaki temel fark burada belirginleşmektedir. Metafiziğin konusu bağımsız varlığa sahip olan tözler, saf formlar, saf akıl iken fiziğin konusu cisimlerin hareket ve sükûnet ilkesine sahip olmaları bakımından incelenmesidir.

Antik Yunan'da büyük dönüşümler geçiren nous kavramı, Aristoteles'in elinde yeniden şekillenerek insanın nefsi güçlerinin birinde bulunan yeti, ilkelerin ilkesi gibi anlamlara gelerek bilim olarak tabir ettiğimiz fizik ve metafiziğin ilişkisini kurmamız bakımından yeni bir pencere aralamıştır. Aristoteles'te özellikle nefis başlığı altında incelenen nous yani akıl, nitelikleriyle beraber tanımları yapılarak bütün sistematigi içerisinde kendisinden öncekilerin katkılarıyla tekrar incelenmiştir. Antik Yunan'da kabul edilen nous teorilerinden sonra Aristoteles'in nefis kavramına bakış açısını inceleyerek devam etmek çalışmamız için sistematik bir düzen sağlayacaktır. Çünkü Aristoteles aklı, bir yönüyle nefsin bir yetkinliği, insanın düşünmesini sağlayan yeti şeklinde ele alarak nefis kavramı içerisinde değerlendirmiştir.

Aristoteles'in *Peri Psukhês* kitabında nefis; "bilkuvve hayata sahip cismin *entelekheiası*" şeklinde tanımlanmaktadır. Yani nefis, bilkuvve cismin, bilfiillik durumuna çıkışı, bir şeyi her ne ise o yapan bilfiillığe kavuşması, ifade edilebilen varolmaklık demektir³⁶. Filozofun nefis kuramında nefsin türlerinin kaç tane olduğu konusunda hiyerarşi kavramıyla ilişkilerini açıklama yoluna gitmiştir. Tek bir ruh

³³ Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş* (Bursa: Sentez Yayınları, 2022), 103.

³⁴ Ernest Von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çev. Vural Okur (İstanbul: Sentez Yayınları, 2015), 252, 258.

³⁵ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2021), 3/45-47.

³⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Saffet Babür - Lale Levin Basut (Ankara: BilgeSu, 2019), 32,33.

olduğunu varsaydığımız zaman beslenme, üreme gibi faaliyetlerin haricinde arzu ve duyum gibi yetileri nasıl açıklayabileceğimizi düşünen filozof, ruhun farklı yetilerinin olması durumunda ayrı yetileri birleştirecek olan ortak tanımın da ne olduğu sorusunu sormaktadır. Ruhun birliği ve bütünlüğü açısından birden çok nefis tanımı yapılması problemli gibi gözükse de hiyerarşi kavramıyla, nefsin yani ruhun faaliyetlerini sistematik bir hale getirmiştir. Aristoteles'in psikoloji teorisi altında görebileceğimiz ruhun işlevleri konusunda, üç temel sınıflandırma mevcuttur; beslenme ve üreme görevleriyle sorumlu (i) bitkisel nefis, arzu ve duyumsama niteliklerine sahip olan (ii) hayvansal nefis, teorik ve pratik görevlerle yükümlü akla sahip olan (iii) insan nefsi.

İlk ve en genel derece olarak kabul ettiği bitkisel nefis; bitkisel özelliklerin devamını sağlayan yani beslenme, üreme gibi fizyolojik değişimlerin meydana geldiği ruhun ilk kademesidir. Ruhun en altında bulunan bu derece kendisini izleyen diğer dereceler tarafından da içerilmektedir. Bu sisteme bakacak olursak daha yüksek olan daha aşağıdakini içerirken, aşağıda olan yukarıdakini içeremez.³⁷ Değişim ve büyümenin temel ilkesi kabul edilen bitkisel nefis hareket ettirici değil ancak canlılığın canlı olmasını sağlayan niteliktedir. Hayvanî ruh ise bitkiselden sonra geldiği için bitkisel ruhun sahip olduğu nitelikleri kapsamakla beraber duyum ve hareket etme gücüne de sahiptir. Hayvansal nefsin altı duyusalları iki farklı şekilde ele alan filozofa göre özel duyu; her bir duyu organının özel konusu olan ve başka duyular tarafından kavranamayan nitelikler yani beş duyumuzun algıları anlamına gelmektedir. İkinci kısım ise ortak duyu; yani duyu organlarıyla algılayabildiklerimizin (dokunma, tatma, görme) yanı sıra hem görme hem duyma gibi duyuların ortak konusu olan hareket, sükûnet, büyüklük, şekil, zaman gibi olguları kabul etmektedir. Ortak duyulardan sonra imgelem yani hayal gücünü de ele alan Aristoteles, imgelemi; zayıf bir duyum ya da maddesinden soyutlanmış duyum şeklinde tanımlamaktadır.³⁸ Duyum ve arzu gücüne sahip olan hayvansal nefsten sonra en üst mertebede kabul ettiği insani nefsin tanımlayan Aristoteles, nous kavramını bu başlık altında incelemektedir.

Bilgiyi bilen düşünün nefis yani akıl olduğunu savunan filozofa göre bu bilgilenme süreci de aşamalı olarak gerçekleşmektedir. Aşamalar içerisinde bir hiyerarşi var gibi gözükse de geçişken bir yapıya sahip olduğu da dikkat çeken bir konudur. Özellikle kendisinden sonra metafizik konuları içerisinde tartışılan akılların aşamaları,

³⁷ Frederick Copleston, *Aristoteles: Felsefe Tarihi Yunanistan ve Roma*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2013), 1/63-65.

³⁸ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2021, 3/219-220.

oluş ve bozuluş şeması içerisinde Aristoteles'te detaylıca ele alınmıştır. İnsanî nefsin özelliği olan akıl Aristoteles'in epistemolojik teorileriyle yakından ilişkili hatta en temel kavramıdır.

Aristoteles varlıkların çeşitlerini ve türlerini ele alan, inceleyen bağımsız bilimler teorisini ortaya atan ilk filozoftur. Konu, yöntem ve amaçları doğrultusunda bilgiye yönelen ve onu üreten aklın veya düşüncenin sınıflamasını iki ana başlık altında incelemiştir. Bilgi, bir kişinin belli bir pragma (nesne) karşısındaki hali olarak tasvir edilir. Bilim mefhumu iseolguyu yani pragmayı kavramaya ve nedenini açıklamaya yetkin kılan iç yatkınlık şeklinde tanımlanmıştır. Bu iç yatkınlık yani bilim, insanın tefekküründeki bütün öğeleri doğal biçimde kapsar ve her bilim tipinin amacı üzerinde sınıflanır. Bunlardan ilki görmeye yani nesnenin özlerinin ve mahiyetlerinin ne olduğunun bilinmesi anlamına gelen teorik bilimdir. Teorik akıl ya da bilimin kaynağı düşüncedir. Konu olarak kapsamı, değişmez ebedi-ezeli nesneler olmakla beraber varlığın niçin olduğu, bilginin ilk ilkeleri gibi sorulara cevap arar.³⁹ Akılda bizatihi ulaşılmak istenen etkinlik, teorik bilgelik yani felsefe olarak da düşünülebilir.

Aristoteles, bilimsel düşünceyi tarif etmek için pratik bilimi yani praxisi (eylem) konu alan bilim türünü icat eder⁴⁰. Pratik akıl, teorik aklın tümelleri akleden akıl olmasının aksine tikeleri akleden akıl olarak işlev görmektedir. Kaynağı ise arzudur.⁴¹ Gündelik yaşamdan ayrı düşünölemeyecek olan eylemlerimizi, bedensel isteklerimizi disipline eden akıl türüdür. Aklın bu yönü insanın eylemlerine yardımcı olarak pratik bilgelik sağlar. İyi ve kötü ayrımı işte bu pratik bilgelik başlığında ele alınabilir. Teorik ve pratik olarak ayrılan ikili tasnif bize aklımızı kullanma ve gündelik hayattaki eylemlerimizi düzenleme açısından yol gösterici kabul edilebilir.

Teorik ve pratik olarak adlandırılan aklın sınıflaması başlığını, Aristoteles yorumcuları tarafından geçerli saymayan bir sınıf da mevcuttur. Çünkü Aristoteles'te akıl kelimesi çoğul anlamda kullanılmamış, farklı türlere gelecek şekilde de ele alınmamıştır. Ancak teorik ve pratik olarak aklın işlevini iki başlık altında ele alan tarafın görüşleri üzerinden kabul yürüterek çalışmamızı o yönde şekillendireceğiz.

³⁹ John Herman Randall, *Aristotle* (New York: Colombia University Press, 1960), 270.

⁴⁰ Michel Crubellier - Pierre Pellegrin, *Aristoteles-Filozof ve Bilme Meselesi*, çev. Burag Garen Beşiktaşlıyan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 138.

⁴¹ Mustafa Kaya, "Aristoteles'in Ruh Anlayışı", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18 (2014), 96.

Filozofun sisteminde akıl;

- İlk Muharrik'in her zaman bilfiil düşünme etkinliği
- İnsanın düşünmesini sağlayan yeti ve düşünmenin kendisi
- Kanıtlayıcı olmayan bilginin, düşünülmemiş öncülün kavramı
- Düşüncenin en yüksek biçimi veya ilkelerin ilkesi mânâlarına gelmektedir.

Bu tanımlardan hareketle Aristoteles'in sisteminde hem İlk Hareket Ettirici kabul edilen Tanrı'da mevcut olan akıldan hem de düşünebilme, idrak edebilme faaliyetini icra edebilen insan için akıldan bahsedilebilir. Ancak bahsettiğimiz iki aklın tabiatları farklı olduğu için mahiyetleri de farklılaşmaktadır. Mesela Tanrı'da mevcut olan akıl sürekli etkin halde ve sürekli düşünen olarak tanımlanırken, insanda akledebilmenin gerçekleşmesi için gereken aşamalardan birisi de potansiyel olmasıdır ve İlk Hareket Ettirici'deki akıl düşünebilmesi, sürekli etkinlik içinde olabilmesi açısından herhangi bir ilkeye muhtaç değilken, insan aklı düşünebilmesi için duyu verilerine ve imgelemeye muhtaçtır.⁴² Aklın tanımının yanı sıra bilgilenme süreçlerinin anlaşılabilmesi açısından aşamalarının da ele alınması gerekmektedir. Özellikle *De Anima*'da ele alındığı şekliyle akıl sınıflandırması, Aristoteles'in fikirlerinin tartışıldığı eserlerin başında gelmektedir.

1.2. ARİSTOTELES'E GÖRE AKLIN AŞAMALARI

Aristoteles'in *De Anima* eserinde yer alan III.4 ve III.5 pasajları günümüze kadar birçok yorumcu tarafından yorumlanagelmıştır. Aklın teorik yönünün altında değerlendirilen bilkuvve-bilfiil yetileri üzerinde hala uzlaşma sağlanabilmiş değildir. Eserde III.4'te bilkuvve akıl (dunamis), III.5'te bilfiil akıl (energeia) üzerinde durulmuştur.

Aristoteles duyumdan hayal gücüne, hayal gücünden deneye, deneyden akıl yürütmeye son olarak da akılsallara geçen hiyerarşik derece sistemi kurar ve sürekliliğini vurgular. Filozofta varlıklar kuvve-fiil bakımından derecelere ayrılırken en aşağı varlığı ilk madde yani kuvve halinden fiile çıkmamış olarak kabul eder. En yüksek varlık da saf fiil yani maddesiz halde formları görmektir. Madde formlarla birleşerek fiil haline geçer.⁴³ Meydana gelen bütün varlıklar form ve maddedendir ancak tek bir

⁴² Zeki Özcan, "Aristoteles'te Noûs Kavramı", *Cogito Dergisi* 77 (Yaz 2014), 150-153.

⁴³ Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş* (Ankara: DOĞUBATI, 1968), 96.

istisnası vardır. En yüksek varlık maddesiz, sırf formdur, değişimi de kabul etmez.⁴⁴ Maddede bazı kuvveler mevcuttur. Filozofa göre içinde taşıdığı forma dönüşme arzusu sayesinde eksikliklerinden arınarak varlık hiyerarşisinde kendinden daha üst, daha mükemmellik içeren bir alana doğru yol alacaktır.

Aristoteles tümellerden bahsederken ne nesnel âlemin dışında ne de insan zihninde tekil halde bulunduklarından bağımsız bir varlık verildiğini kabul etmez. Bu bağlamda filozofun sisteminde tümeller tekil varlıkların içerisinde mevcuttur. Bu şekildeki yorumu da kendisinden önceki hocası Platon'un sistemleştirdiği idealar kuramına yönlendirdiği eleştiriler olarak değerlendirebiliriz. Tümellerin tekil varlıklara yerleştirilmesinden kastımız her nesnel varlığın hem kendi bireyselliğini hem de türünün diğer fertleriyle ortak olan yönünü aynı anda taşımasıdır. Bu yüzden tümelin varlığı tekilin varlığına bağlı olduğu için ontolojik bağlamda aynı anda olmaları mümkünken bilinme sırası olarak tümel ikinci sırada bilinir.⁴⁵

Bazı filozofların kabulüne göre potansiyellik ve aktiflik insanın akletme aşamaları, bazılarına göre de potansiyel akıl ve aktif akıl olmak üzere ayrı ayrı akıllar olduğu kabul edilir. İşte bu noktada Aristoteles'in metinlerinden yola çıkarak süreç içerisinde birçok yorum yapılmış tezimizi ilgilendiren kısmı ise ikinci bölümle bağlantısı açısından Fârâbî'nin aktif akla atfettiği görevin ne olduğu konusu olmuştur. İslâm düşüncesinde sadece Fârâbî'de değil sudûr teorisini kabul eden filozoflarda aktif aklın görevleri ve fonksiyonu kozmolojik akıllar teorisinde onuncu akıl olarak isimlendirilen ve farklı nitelikler kazanan Cebrail üzerinden tartışılmış, epistemolojik ve kozmolojik görevler olmasıyla beraber birçok nitelikler yüklenmiştir.⁴⁶ Fârâbî'nin felsefesinde onuncu akıl olarak kabul edilen aktif aklın yani Cebrail'in nitelikleri ve görevleri ise Fârâbî'de faal akıl bölümünde ele alınacaktır.

1.2.1. Bilkuvve (Potansiyel) Akıl

De Anima'nın üçüncü kitabında ele alındığı gibi akıl (nous), şeylerin hakikatini kavrama ve ruhun bilebilme yetisidir.⁴⁷ Aristoteles *De Anima*'da varlıkları; bitkisel,

⁴⁴ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği İle Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 49.

⁴⁵ Ömer Ali Yıldırım - Beheşti Zehra Kubilay, "Fârâbî'de Tümeller ve Faal Akılla İlişkisi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 92-93.

⁴⁶ Eyüp Şahin, *Fârâbî'nin Zihin Felsefesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 60-75.

⁴⁷ Aristotle, *De Anima*, çev. Christopher Shields (Oxford: Clarendon Press, 2016), 294.

hayvanî ve akletme (düşünebilme) fonksiyonuna sahip olarak sınıflamakta, bunları ruhları açısından ele almaktadır. Aralarında sadece akıl insana özgüdür. İnsanın ruhu, hiyerarşik olarak daha altında var olan ruhların yeteneklerine sahip olduğundan onlarla benzeşmekte fakat akla sahip olarak onlardan ayrılmaktadır.⁴⁸ Aristoteles'e göre akletme sürecinde ilk olarak potansiyel akıl, formları kavrar. Kavrama işlemi için hiçbir organa ihtiyaç duymayan potansiyel aklın aksine duyumlama yetisi, bir şeyleri kavramak için duyu organlarından gelen aktarıma ihtiyaç duyar.⁴⁹

*“Her şeyi düşünen akıl Anaxagoras'ın dediği gibi, yönetmek, yani bilmek için, başka şeyle karışmamalıdır; çünkü kendi biçimini yabancı biçimin yanında ortaya koyarak, bu yabancı biçime engel olur ve onun gerçekleşmesine karşı çıkar. Bundan şu sonuç çıkar: Zekânın kuvve halinde olmaktan başka niteliği yoktur.”*⁵⁰

Bu pasajda potansiyel akıl hakkında duyulurları alma yetisi vurgulanmaktadır. Aristoteles'e göre potansiyel aklın tek vasfı potansiyel olması olduğu için herhangi bir formla özdeşleşmesi bakımından kendine ait bir tabiatının olmaması gerekmektedir. Formlar potansiyel akılda güç halinde bulunurlar. Aristoteles'in kendi deyimiyle “Ruhun taalluk eden kısımları ideaların yeridir; ruhta düşünen bölümde bilfiil idealar değil güç şeklinde idealar vardır.”⁵¹

Duyular çok güçlü uyaranlara maruz kalırsa algılayamaz hale gelir ancak potansiyel aklın böyle bir niteliği söz konusu değildir. Aklettiği şeylerin şiddetinden etkilenmez. Akıl, farz edelim ki bedensel bir organa sahip olsa sınırsız düşünme yetisini potansiyel olarak kaybedecektir.⁵²

Formları kavrama yetisi için Aristoteles potansiyel aklın en belirgin özelliği der. “Her şey olabilen akıl” olarak da nitelenirken bu eylemi potansiyel şekilde yapması saf bir pasiflik göstergesi kabul edilir. Her şey olabilen aynı zamanda gelişmemiş düşünsel yeteneğe de atfedilmiştir⁵³.

Duyumlama yetisinin bedenden bağımsız biçimde var olamayacağını, ancak zekânın bedenden ayrı olduğunu ifade eden Aristoteles, duyumlama konusunda bedenle

⁴⁸ Frederic Copleston, *Aristoteles*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İDEA, 2022), 67.

⁴⁹ Bahar Özdemir, *De Anima Ve De Intellectu Bağlamında Aristoteles Ve Afrodisiyaslı İskender'de Akıl* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 24-25.

⁵⁰ Aristotle, *De Anima*, 429a20-25.

⁵¹ Aristotle, *De Anima*, 429a25-30.

⁵² Ronald Polansky, *Aristotle's De Anima: A Critical Commentary* (New York: Cambridge University Press, 2007), 439-443.

⁵³ Herbert A. Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, çev. Erkan Kurt (İstanbul: Litera, 2020), 16.

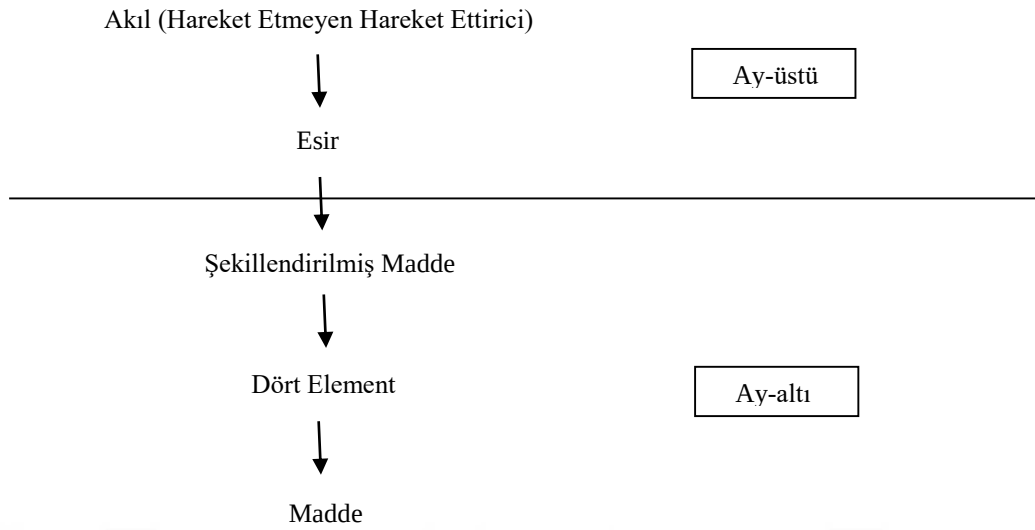
ve akılla kurulan bağların farklı olduğunu ifade etmiştir. Akıl, ruhun bir fonksiyonu ruhu da bedenın bir formu olarak kabul eden filozof aklın bedensel bir organa sahip olmadığını düşünmektedir. Çok az bile bedensel bir ilişkiye sahip olacağını düşünsek - mesela kalp, göz gibi bir organa sahip olması- sınırsız şekilde düşünebilme yetisini potansiyel olarak kaybedecektir. Filozofta potansiyel akıl için duyumlama verilerinin haricinde potansiyel akla ayrıcalıklı bir konum vermeye çalışılırken maddî bir bileşen almasının asla mümkün olmadığı gözükmektedir.⁵⁴

Duyulurlar, bıkuvve konumdan bilfiil konuma gelirken gerçekleşen bilgilenme sürecinde de bir hiyerarşi mevcuttur. Bu hiyerarşide özellikle akıl iki pozisyonda ele alınmaktadır. İlki, Hareket Etmeyen Hareket Ettirici niteliğinde kabul edebileceğimiz özellikle Yeni Eflatuncu yorumlar çerçevesinde İlk Akıl yani Tanrı'dır. İkinci pozisyon da, insan nefsinde bulunan ve insanın eylemlerini, pratik hayatını düzenleyen beşerî akıldır. Aristoteles, Hareket Etmeyen Hareket Ettiricisi'nin bulunduğu konumu ay üstü âlem olarak da adlandırılan oluşun ve bozuluşun meydana gelmediği sadece düzenli biçimde dairesel devinimin olduğu en yetkin alan olarak tanımlanırken, bu düzlemde bulunan göksel yani kozmik cisimlerin tamamı da *esirden* meydana gelen madde içerisinde bulunurlar. Ay altı âlem de kendisinde bütün değişimlerin bulunduğu oluş ve bozuluşu kabul edebilen dört unsurdan meydana gelen âlem olarak tanımlanır. Farklı nitelikte değişimlere sahip olan ay üstü ve ay altı âlemde gökseller düzenli bir devinim içerisinde ay altı âlemde ise bir değişim içerisinde var olmaktadırlar. Tanrı ne ise o olduğundan ve hiçbir kuvve ögesine sahip olmadığından gerçek anlamda bilfiildir. Tanrısal alana en yakın varlıklar olmaları sebebiyle de gök cisimleri içlerinde en az kuvve barındıran unsurlardır. Yani Tanrısal alandan aşağı doğru inildikçe varlıklardaki kuvve oranında artış gözükmektedir.⁵⁵

⁵⁴ Polansky, *Aristotle's De Anima: A Critical Commentary*, 437-442.

⁵⁵ Selçuk, *Metafizik Adlı Eser Çerçevesinde Aristoteles'in Tanrı Anlayışı*, 37.

Şekil 1.1: Aristoteles'te Ay-Üstü, Ay-Altı Ontolojik-Kozmolojik Hiyerarşisi⁵⁶



Şekil 1.1’de ele alındığı gibi ay altı âlemde maddenin mahiyetini kavrayabilmek potansiyel halden aktif hale gelmekle mümkün kabul edilir. O zaman bilgi, bilinene konu olur ve bilim yapma imkânı doğar.

Bilkuvve-bilfiil ayrımının varlığı da kapsadığını düşünen Aristoteles’e göre bu ayrım metafiziğinin temel tezlerinden birisi kabul edilebilir. Kuvve; bir şeyin halden hale geçebilme gücü olarak tanımlanmıştır. Kuvvenin mevcudiyeti olmadan hareketin açıklanmasının olanağı yoktur. Bu yüzden bilfiil mevcut olan şeyin etkin fiili olmadan, kuvveden fiile geçişi sağlanmayacaktır.⁵⁷ Kuvve, bir şeye belli zaman ve şekilde olan güçtür. Her varlık bazı koşullar altında bilkuvve güce sahiptir. Bilfiillik işlevini maddeyi gerçekleştirerek, belirsiz olana belirginlik vererek işlevini yerine getirir. Kuvve, fiil için vardır. Bu kavram ikilisini beraber düşünmek filozofa göre zorunludur. Çünkü fiil bir amaçtır ve kuvve bir amaca uygun tasarlanmıştır. Aristoteles’e göre zorunlu varlıklar bilfiil olduğundan birincil nitelikteki varlıklardır. Çünkü bunlar olmasaydı hiçbir şey olmazdı. Bunlara örnek güneş, yıldız, göğün tamamı bilfiildir. İlk Hareket Ettirici de mükemmel olduğu için kuvve değil fiil olmak durumundadır. Bütün fiillerin arasında en yükseği de sezgisel düşünce olduğu için tanrısal faaliyet olarak adlandırdığımız eylem de düşünce fiiliyle ifade edilecektir.⁵⁸

⁵⁶ Konrad Gaiser, *Platon Ugeschriebene Lehre I* (Germany: Anton Hais KG., 1968), 312.

⁵⁷ Aristoteles, *Metafizik I*, çev. Ahmet Arslan (İzmir: E.Ü.E.F Yayınları, 1985), 68.

⁵⁸ Ekrem Sefa Gül, *Aristoteles'te Fizik Metafizik İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 94, 95, 96.

Potansiyel aklın genel nitelikleri; formları kavrama özelliğine sahip ancak bedensel bir organı bulunmayan, her şeyi düşünebilen, ruhtaki diğer yetilerden farklı nitelikler gösteren ve düşünene kadar aktif bir varlığa sahip olamayan akıldır. Ancak potansiyel akıl aktif bir şekilde düşünmeden önce varlığı olmadığı için kendisine yetebilen bir yapıda değildir. Yani akletmek için aktif bir güce ihtiyaç duymaktadır. Aktif akıldan *De Anima*'nın III.5'inde bahsedilir ancak nitelikleri hakkında çeşitli tartışmalar bulunmaktadır.

1.2.2. Bilfiil (Faal) Akıl

Ruhun yetilerinden birisi kabul ettiği nousun ontolojik bakımdan konumu, Aristoteles'in en tartışmalı ve en zor konularından birisidir. İlk defa İskender Afrodîsî tarafından Aristoteles'in *De Anima* III.5 bölümü yorumlanırken Aristoteles'e ithafen kullanılan terimin, aktif akıl ve Tanrısal akıl olduğu konusunda *Metafizik*'in XII bölümü sebebiyle bazı yorumcular nousu Tanrısal akıl olarak kabul etmiştir. Bunun yanı sıra İslâm Felsefesinde de faal(aktif) akıl bazı yorumcular tarafından Tanrı olarak kabul edilirken bazılarında vahiy meleği (sûret verici) rolündedir.

Aristoteles daha sonra da sıkça başvurulacak ayrımı olan aklı pasif ve aktif biçiminde ikiye ayırması ile beraber mahiyet ve fonksiyonlarını *De Anima* adlı eserinde ele almıştır. Teorik aklın bilkuvve olma özelliği *De Anima* III.4'te ele alınırken faal olma özelliği III.5'te ele alınmaktadır. Pasif akıl (el-aklû'l münfail); güç veya istidat halinde olan varlıktaki bütün sûret ve mahiyetleri maddeden ayırma gücüne sahip olan, ancak şekillerden soyutlanmayan akıl olarak tanımlar. Bu akıl soyutlanma başladığı an kuvveden fiile geçer yani gayri maddî olmasına rağmen şekil alır, ancak bu şekil alma metafiziksel form olmaktır. Fizikî alandaki formu ve metafizikî alandaki formu farklı nitelikler barındırmaktadır. Bu aktivitenin olmasını sağlayan şey ise aktif akıldır. Aktif akıl (el-aklû'l-fa'âl); ma'kûlâtın kendisinde fiil halinde bulunduğu akıldır. Bedendeki psikolojik fonksiyonları belirleyerek varlığını sürdüren akıl çeşididir ve insanda doğuştan beri var olmaktadır. Pasif akla etki ederek insandaki bilginin meydana gelmesini sağlar. Bu yüzden Aristoteles'e göre insan, aktif akıl olmazsa hiçbir şeyi bilemez.

Aklı, nefsin bir yetisi konumunda değerlendirdikten sonra bazı noktalar dikkat çekmektedir. Örneğin, akletme sonrasında aklın ne olacağı, fiilî bir gerçeklik barındırdığı düşünülen aklın neye tekabül ettiği, kuvveden fiile geçişte akletmenin nasıl

olduğu soruları ortaya çıkmaktadır. Bu soruları da Aristoteles'in eserlerinde arayarak cevaplandırmak mümkündür. *Metafizik* eserinde faal aklın Tanrı olduğunu ifade eden pasajların yanı sıra *De Anima*'da incelenen faal akıl konusunda da Tanrısal ve insanî akıl olması noktasında yorumcular, faal aklın sıfatları çerçevesinde farklı görüşler ortaya koymaktadır.

Aristoteles'e göre akledilirlerin tamamının fâil nedeni *De Anima*'da ele alınan faal akıldır. Belli sıfatlara da sahip bu aklın mahiyet ve fonksiyonlarını ışık analogisiyle açıklayan Aristoteles, "ışık nasıl gözün görmesini sağlıyorsa aktif akıl da insanın akletmesini gerçekleştirir" demiştir. Burada aktif akıl ışığın renkleri görülebilir kılmasıyla ma'kûlâtı kavrar ve bilfiil olmalarını sağlar yani bilfiil bilginin nesnesine özdeş olması akıl-makûl özdeşliği üzerinden akletmeyi gerçekleştirir.

De Anima III.5 de;

"...Bir yandan zekânın bütün düşünülürler olmasından dolayı, maddenin benzeri olan zekâyı buluruz; diğer yandan ışığa benzemesinin bir sonucu olarak, bütün düşünülürlerin nedeni olan 'fail nedene benzer' zekâyı buluruz, çünkü bir anlamda ışık da, güç halinde renkleri bilfiil renklere dönüştürür ve bu zekâ, özü bir bilfiil olmak olduğundan, ayrıdır, etkilenmez, saf, katıksız ve tamdır, çünkü etkin olan edilgin olandan ve ilke, maddeden üstündür."⁵⁹

Aktif aklın olmaması durumda potansiyel aklın da görevini yerine getiremeyeceği yorumu yapılabilir. Bu yüzden potansiyel akılda istidat halinde bulunan formların fiil düzlemine çıkması için aktif akıl mecburidir. Aktif akıl, bilfiil olması bakımından potansiyel akıldan üstün sayılabilir ve sürekli aktif olduğundan dolayı etkilenmez, saf bir özellik taşır. Potansiyel akıl bu bağlamda her şey olabilme kapasitesine sahiptir ve edilgen yapıdadır. Aklın bedenle karışmayan niteliğinden yola çıkarak, aklın yüksek nesneleri bilebileceğini ve düşünme kaybına uğramayacağını savunan filozofa göre, duyumlamanın sınırlı konumda kaldığında bile düşüncenin sonsuz olacağını ve bu sonsuzluğun kaynağının bilfiil aklın etkilenimsizliğinden ve ayrılabilir olma özelliğinden geldiğinin dikkatini çekmektedir.

De Anima III.5 pasajını iki farklı şekilde yorumlanmasının sebeplerinden birisi ayrı/ayrılabilir özelliğinin yorumudur. "Ayrı" şeklinde tercüme edildiğinde "Tanrısal aklın kendisi" ve "insanda ölümsüz bir ilke" şeklinde iki yorum ortaya çıkabilmektedir. "Ayrılabilir" şeklinde tercüme edildiğinde ise bu ayrılığın niteliğinin sadece düşüncede

⁵⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Birleşik Kitabevi, 2011), 430a 10-20.

gerçekleşebileceği yorumu yapılmıştır. “Ayrılabilir” niteliği için Ross, insanî aklın ölümsüzlüğü durumunu tartışmaya açmıştır. Ölüm durumunda bil kuvve aklın yok olacağını, bir süre için bil kuvve akılla birleşen faal aklın daha sonra ondan ayrılacağını söylemiştir. Bu noktada da bil fiil aklın ölümsüz niteliği kazandığını savunmuştur.⁶⁰

Ruh üzerine III.4 ün sonunda 429a23-25’te Aristoteles;

“...*Nous potansiyel olarak düşüncenin objesiyle aynıdır; fakat o, düşünene kadar etkin olarak/etkin olması anlamında hiçbir şeydir. Nousun düşündüğü şey, etkin bir yazıyı taşımayan bir tabletteki harflerle aynı olmalıdır; işte bu, nousun durumunda olan şeydir. Nousun kendisi de, tıpkı diğer düşünce objeleri gibi, düşünülebilir bir şey olmalıdır. Çünkü; madde olmayan şeylerin durumunda düşünen ve düşünülen aynıdır. Çünkü; spekülatif bilgi objesi ile aynıdır.*”⁶¹

Bu paragrafa göre nous düşünme potansiyelini içinde barındıran ancak düşünme etkinliğini yapana kadar hiçbir şey olan bir yeti olarak kabul edilebilir. Bireysel aklın pasif yönü *Ruh Üzerine* III.4(429a23-25)’de tasvir edilir; buna kanıt olarak da nousun düşünene kadar bir varlığının olmadığına belirtilmesi gösterilebilir. Pasif olmayan yanıyla nous, imgelerdeki özleri veya formları etkin hale getirir ki insanda düşünmenin başlaması anlamına gelir.⁶²

Aristoteles, *Ruh Üzerine* III, 4-7’de duyumlama yetisi örneği üzerinden nousun bedenden ayrı olduğunu söyler. Bu yüzden düşünme hiçbir zaman duyulur bilgiden bağımsız değildir. Duyumlama duyu organları için kabul edilirse nous için de imgelem kabul edilebilir. Bu yüzden tüm biçimleri gerçekte sadece nous kavrayabilir. Bu biçimler ve kavramlar, önermelerin temelidir. Önermeler oluşturulurken de kavramlar kesin kurallarla ilişkilendirilir. Bu şekilde de pasif bir bilme gücü yani sadece algılama ve kavrama yetisi ortaya çıkar. Bu nous için bilmek bil fiil olmaktır. Bil fiil bilgi nesnesine özdeşdir, bil kuvve bilgi bireyin bulunduğu zamana göre öncedir.⁶³

Filozof’un nous (akıl) tanımında hem İlk Hareket Ettirici’deki hem de insandaki nous olmak üzere iki çeşit nous tanımı yapılır. İlk Hareket Ettirici’deki nous çıkarımsal düşünceye sahip değildir. Kendisini sadece sezgi yoluyla kavrayabilir. Ancak insanî nous, hem sezgisel hem de çıkarımsal düşünceye sahip ve dışarıdan gelen bir

⁶⁰ David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı, 2011), 170-180.

⁶¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2011, 430a 1-10.

⁶² Çankaya, *Aristoteles’te Nous (Akıl) Kavramı*, 73,7475.

⁶³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2011, 430a 10-25.

yetidir. Ancak İlk'deki nous dışarıdan gelmez.⁶⁴ Burada kesin bir farklılık söz konusudur çünkü insandaki nous her zaman güç içerir ve basit bir fiildir ancak tanrısal nous her zaman bilfiildir. Tanrısal nous kendinden üstün bir ilkeye bağlı kalmaz, öz olarak düşünme kabul edilir yani saf fiildir.⁶⁵ Tanrısal nousun niteliği insandaki nousun niteliğinin bilinebilmesi için önem arz eder. Çünkü filozofa göre Tanrıdaki bilfiillik ve insandaki bilfiillik farklı anlamlara gelmektedir. Bu yüzden Aristoteles'te insandaki nous hem metafizik hem psikoloji konuları içerisinde işlenir. Bedenden bağımsız olması sebebiyle metafizikî alanda incelendiği gibi, ruhun bir yetisi olması bakımından da psikolojide ele alınabilir.⁶⁶

Akıl, fail rolüyle ruhun bütün etkinliklerine dışarıdan gelmiş yeni ve yüksek mertebelerde kendini gerçekleştirebilir. Madde biçim kazanmak için bir harekette bulunurken form ise bir amaca dönük hareket eder. Ama bir form daha yüksek form karşısında yine maddedir. Böylece bu ilişki ilk nedene kadar devam eder. Burada artık ilk neden olabilecek salt bir form kabul etmek gerekir ki hiçbir olağanla ilişkisi olmayan mutlak düşünme olan İlk Hareket Ettirici, her şeyin kendinde durduğu form olarak kabul edilir.⁶⁷ Bu şekilde filozoftaki bilgi anlayışında şekillenen madde-form ikiliğinde tikelin duyularla tecrübesi ve sıradan olandan hareketle evrensel olana ulaşma vardır. Form-madde ayrımı filozofun sisteminde gerçeklik ve potansiyellikle yakından ilişkilidir. Potansiyellerin gerçekleşmesi bilkuvve olandan bilfiil hale geçmesidir. Birbirleriyle temas eder etmez hareket açığa çıkmaktadır. Hareket kavramını her türlü değişime kuvve durumunda olanın gerçekleşmesi şeklinde yorumladığı için onun görüşünde fizik bir amaca yönelmenin ilkesidir. Bunların kendine yöneldiği formda ancak saf olan akıl olabilir. Bu akıl kendi dışında her türlü etkinliğin objesi olduğu için saf düşünen varlığın etkinliği için tasavvur edilemez.⁶⁸

“Kuvve halinde olan bir şey eksiktir, kendini yetkin yapması lazımdır. Kuvvenin karşıtı olan fiil halinde olmak yetkinliktir. Kuvve halinde olanın fiil haline gelebilmesi için hareket etmesi gerekir. Öyleyse onu kuvveden fiile çıkaracak bir muharrike ihtiyaç vardır...Böyle bir muharrikin kuvve halinde değil, daima fiil halinde olması gerekir. O daima fiil halinde bulunduğundan dolayı, hareket ettirecek birine muhtaç değildir. Bu

⁶⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2011, böl. III, 4, 429 a 24.

⁶⁵ Özcan, “Aristoteles'te Noûs Kavramı”, 155.

⁶⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2019.

⁶⁷ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 82-90.

⁶⁸ Mehmet Fatih Deniz, *Greks ve İslam Düşüncesinde Akıl Paradigmasının Oluşumu* (Muğla: Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 128.

bakımdan yetkindir. İşte hareketsiz muharrik daima fiil halinde fiilin kendisi olan yetkin nedendir ve o da Tanrı'dır."⁶⁹

Aristoteles'in metafizik düşüncesine baktığımız zaman hiyerarşik evrenin en tepesinde ilk sebep (neden) olarak Tanrı'yı görürüz. Saf fiil ve kendisinde hiçbir kuvve barındırmayan, değişime de tabi değil, kendi başına var olabilir. Tanrı anlayışını Hareket Etmeyen Hareket Ettirici olarak niteler ve her şeyin kendisine doğru aktığını söyler. En yüksek formel neden olarak da nitelediği Tanrı'yı her şeye form veren ancak hiçbir formu kabul etmeyen, arzusun en son objesi olarak tanımlar.⁷⁰

Aristoteles kuvve-fiil kavramlarını ele alırken varlıkları statik durumdan yani madde ve formdan meydana geldiklerini söylerken; dinamik duruma doğru yani oluş içinde olmaları bakımından ele aldığında kuvve-fiil ilişkisini biraz daha anlaşılır hale getirmiş oluruz. Aristoteles bu sorunu daha çok tözsel (ousia) oluşla incelerken bir soru-cevapla bu ilişkiyi netleştirmektedir; "Nasıl olup da A denen bir şey B denen bir şey olmaktadır? O her zaman veya çoğunlukla neden B denen bir şey olmaktadır da C denen bir şey olmamaktadır? Bu A'yı her zaman veya çoğu zaman düzenli olarak B yapan şey nedir? Bu şey A'nın kendi içinde midir, yoksa onun dışında olan bir şey midir?" Aristoteles işte bu sorulara kuvve-fiil bağlamında şu cevapları verir; "A denen şeyin hemen her zaman veya çoğunlukla B denen şey olmasının nedeni onun zaten kendisini A diye isimlendirdiğimiz durumda ya da zamanda bir şekilde B olmasıdır. Onun -fiilen- A iken, yani -fiilen B değilken- potansiyel olarak -bilkuvve- B olmasıdır. Soru-cevapların daha anlaşılabilir olması için meşe tohumu örneği verilebilir. Bir meşe tohumu gizil güç olarak yani kuvve olarak içinde meşe ağaclığını içerir. Şartlar uygun olduğunda meşe tohumu meşe ağacına dönüşecektir. Bu yüzden bir şey fiilen olmadığı zaman onun mutlak anlamda yokluk olduğunu söyleyemeyiz Değişimi anlamlandırabilmek için varlıkların sadece fiilden ibaret olmadığını potansiyel bir güç taşıdığını da kabul etmemiz gerekir."⁷¹ Meşe tohumunun ağaca dönüşmesindeki tekâmül Aristoteles'e göre asla tesadüfî veya mekanik kuvvetlerin mahsulü değil, içgüdüsüne (entelecheia) ve kendi özünde bir maksada (telos) doğru gelişmektedir. Filozof kâinatta sürekli olarak devam eden tekâmül, belli bir gayeye doğru harekete geçmeye mecbur olan "Hareket Etmeyen Hareket Ettirici" ile sistemleştirmiştir.⁷²

⁶⁹ Aristoteles, *Metafizik I*, 497, 498, 499.

⁷⁰ Aristoteles, *Metafizik II*, çev. Ahmet Arslan (İzmir: E.Ü.E.F Yayınları, 1993), 2/164, (1072a 15-20).

⁷¹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2006, 1/151, 152.

⁷² Burhan Ulutan, *İslâm Medeniyeti ve Akılcı Felsefe* (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1976), 88.

Aristoteles, bu kuvve-fiil kuramıyla Yunan filozoflarınca çokça tartışılan “oluş” problemine geçerli bir açıklama sağlamıştır. Ondan önceki birçok filozof kendi hocası Platon da dâhil olmak üzere bu oluş problemini inkâr etmek durumunda kalmış, kabul edenler de varlık-oluş ikilemini açıklayamamış birinden vazgeçmek zorunda kalmışlardır. Aristoteles hem varlığı hem de oluşu kabul ederek mantıklı açıklamalarla tezini desteklemiştir. Varlığı var olarak kabul eden Aristoteles onlara “form” adını vererek evrendeki tür kadar formun olduğunu söylemiştir. Formlar nitelikleri gereği ezeli, ebedî ve değişmezdirler. Formla beraber maddeyi de kabul eden filozofa göre form, fiil; madde ise fiilin kuvvesidir. Yani formdan maddeye, kuvveden fiile, imkândan gerçeğe doğru bir akış olmaktadır. Özet olarak değişme ve oluş kavramlarının başlangıç ve bitişleri belli olduğu için önceden bilinebilir yani rastlantısal değildir. Bu da bize bilim yapma ve olayları sebep-sonuç bağlamında inceleme imkânı doğurur.⁷³

Aristoteles’te en yüksek ve mükemmel yaşam ‘eudaimonia’yı oluşturur. Bu da etkin akılla mümkündür bu bağlamda etkin akıl kavramının kitabında ne anlama geldiği tartışılarak insanın teoride bildiği yönler vurgu yapılır. Theoria’dan kasıt gerçeği araştırarak üzerine düşünen felsefî bir yaşam biçimidir.⁷⁴ Aristoteles’te akıl, ruhun bilme işlevini yerine getiren bölümdür ve potansiyel-etkin olmak üzere iki kısma ayrılır. Bunun yanında faal akıl (işleyen akıl) ise saf, katkısız, tamdır çünkü diğer akıllardan daha üstündür. Aristoteles ve Fârâbî’de de görülen göz-ışık metaforu, faal akli izah için kullanılmıştır. “Göz için ışık neyse, insani akıllar için de faal akıl odur. Kendisinin verdiği ışık olmaksızın göz bir şey göremez”. Ancak bu tanımlama Aristoteles’in eserlerinde çok açık biçimde ele alınmamıştır. Filozofun bu çıkmazı net bir şekilde ele almamasının sebepleri zorunlu, mümkün kavramları arasındaki ilişkiyi tam belirleyememiş olmasından kaynaklanıyor olabilir. Aynı şekilde bir diğer sorun da (i) Etkin aklın daima bilfiil olması sadece doğru, var ve gerçek olanı bilir önermesine karşın eğer (ii) her şey doğru ise, doğru ile gerçek birbirini içerdiği için her şey zaruri olur ve koşulluluk ortadan kalkar. (iii) Eğer koşulluluk varsa doğruya daima sahip olmak da mümkün olmaz. (iv) Bu da faal aklın bazen etkin bazen edilgin olduğu anlamına gelmektedir.⁷⁵ Edilgin akıl saf kuvve olduğu için kendi başına akletme yetisine sahip değildir ve akledilirler tarafından bilfiil hale gelmek zorundadır. Bu rolü

⁷³ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2006, 1/157-160.

⁷⁴ Çankaya, *Aristoteles’te Nous (Akıl) Kavramı*, 20.

⁷⁵ Mübahat Türker Küyel, *İslâm Düşünürleri Fârâbî* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2017), 2/36.

de faal akıl üstlenir. Faal aklın gerçek niteliğini, kendisiyle mahiyeti arasında hiçbir ayrım kalmadığı zaman yani edilgin akıldan soyutlandığında kazandığını varsaymamız mümkündür.⁷⁶

Aristoteles'in sisteminde faal aklın mahiyeti, İlk Muharrikle münasebeti çok açık şekilde ortaya koyulmamıştır. Ancak aynı Fârâbî'de olduğu gibi Aristoteles'te de ay altı âlemin zirvesinde insan yer almaktadır. Duyusal olan cevherlere, ay altı âlemde bulunan hayvan, bitki ve dört unsura sahip olan insan, diğer canlılardan akla sahip olması bakımından farklılaşmaktadır. İnsan nefsi Aristoteles'te faal akıldan sonra yani ay altı âlemde söz konusudur. Bir de nefsin kendi başına varlık hiyerarşisinde insandan önce yer aldığını söylemektedir. İlk Hareket Ettirici'den sonra gelen gökküreleri akıl sahibi olmalarının yanında nefs sahibidirler.⁷⁷

Aristoteles'in sisteminde Tanrı, saf fiil olması nedeniyle evrendeki varlıklarla ilgilenmez, hatta varlıklarından bile haberdar değildir, varlık düzeninde değil bilgi düzeninde saf fiildir. Dolayısıyla saf fiil olması sadece kendi kendisini düşünen, düşüncenin düşüncesi olması anlamına gelir. Burada Tanrı'nın temel düşünme etkinliğinin ne olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır. "Tanrı evrenin dışındaysa neyi düşünecek?", "Kendi dışındaki varlıkları düşünebilir mi?", "Yalnızca kendisini mi düşünmektedir?" Buna şöyle cevap verebiliriz; sürekli değişim içinde bulunan varlıklara Tanrı düşüncesini yöneltmez. Maddî unsur taşıyan şeylere yönelmesi onun mükemmelliğine zarar vereceğinden noksan şeylere yönelmez. Bu yüzden Aristoteles'in Tanrı'sı düşüncenin düşüncesi olmaklıkta kalmıştır.⁷⁸ Nitelik olarak Tanrı'nın düşünmesi yani aklını ele aldığımızda insan aklıyla ilişkisi problemi ortaya çıkmaktadır.

İnsan aklının Tanrı'dan bağımsız bir akıl olup olmadığı, akledebilme yetisinin insan ve Tanrı'da nasıl kabul edildiğiyle cevaplanabilir. *Metafizik*'te Tanrısal aklın insandan bağımsız olduğu şu öncüllerle görülebilir; (i) sürekli akleden, saf fiil yapıda olan, (ii) hareket etmeyen hareket ettirici olan. Öncüllere bakıldığında Tanrısal akletmenin zamansızlığı ve hareketsiz oluşundan⁷⁹ insanî aklın akledişinden farklı

⁷⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2011, 430a 15-25.

⁷⁷ Hümeýra Özturan, *Aristoteles Ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 40.

⁷⁸ Aristoteles, *Metafizik II*, 2/186, (1074b 30-35).

⁷⁹ Hatice Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles Yazıları Metafizik ya da 'İlk Felsefe' Üzerine* (İstanbul: Sentez Yayınları, 2012), 125, 126.

niteliklere sahip olduğunu söyleyebiliriz. İnsanî akledişte bir süreç ve potansiyellik bulunurken Tanrısal aklediş için aynı şeyi söyleyemeyiz.

De Anima eserinin yanında *Metafizik*'te Aristoteles, İlk Akıl ya da Tanrı'nın yalnızca kendisini düşünen bilfiil akıl ve akledilir olma niteliğini incelemiştir. *Metafizik* eserinde Tanrı'nın faal akıl olduğu düşüncesini öne sürerek maddî düzlemde bulunan her şeyle ilişkisini kesmiştir. Mahiyet açısından incelendiğinde *De Anima* ve *Metafizik*'te faal aklın nitelikleri bakımından farklı anlamlar ortaya çıkmaktadır. Burada şu noktayı iyi ayırt etmek gerekir. Psikolojinin altına giren ve insanda bulunan olarak nitelediğimiz faal akıl ve metafizik düzlemde kabul ettiğimiz faal akıl birbirlerinden büyük ölçekte farklı anlamlar taşır. İki eserde yaptığımız ayırım sonucunda filozofun *Metafizik*'te Tanrı'yı akıl olarak isimlendirmesinden yola çıkarak akıl sistematığına Faal Akıl (İlk Akıl) olarak yeni bir akıl ilave etmemiz gerekir. Yani son noktada Aristoteles'in akıl teorisi şu başlıklardan meydana gelmektedir, insana ait olarak; bilkuvve akıl, bilmeleke akıl, faal akıl; Tanrı'ya ait olarak İlk Akıl (Faal Akıl) şeklinde bir sınıflama da yapabilmek mümkün gözükmektedir.⁸⁰

“Intellectus agens (nous poietikos)” yani faal akıl olgusunu kullanan ilk filozof kabul edilen Aristoteles⁸¹ *De Anima*'nın III.5'inde ilk defa faal akıl olgusundan bahsetmiştir. Niteliği konusunda tartışmalar çok olmakla beraber kimi Aristoteles şârihlerince faal akıl Tanrı'yı nitelerken, kimi yorumcularca insan aklının bir yetisi olarak geçmektedir.

İslâm filozoflarının en çok etkileşimde oldukları Aristoteles şarihlerden bahsedilecek olunursa öncelikle Afrodisiaslı İskender ve Plotinus zikredilebilir. Fârâbî on akıl teorisinde Plotinos'tan aldığı unsurları Aristoteles'in bilkuvve-bilfiil akıl ayrımıyla birleşerek sistematik bir hiyerarşi meydana getirmiş, ontolojik ve kozmolojik felsefesinin temel yapı taşını oluşturmuştur.

Faal akıl kavramını ortaya atan ilk kişi Aristoteles olsa da, açıkça bu kavramı aşkın bir varlık olarak ele alan ilk filozof İskender'dir.⁸² Aristoteles'in eserleri üzerinde yaptığı şerhler sayesinde Aristoteles'in fikirleri yayılmış, psikoloji, akıl nazarîyesi gibi konularda İslâm filozoflarının düşüncelerini etkilemiştir.⁸³ Faal akıl yorumunun dönüm

⁸⁰ Kamil Sarıtaş, “Kindî'nin Akıl Teorisinin Kaynağı Sorunu Üzerine”, *Dini Araştırmalar* 15/40 (Haziran 2012), 99.

⁸¹ Saffet Babür, “‘Nous Poietikos’ Kavramı”, *DE Yayınları* 25 (ts.), 18.

⁸² Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, 21.

⁸³ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: İklim Yayınları, 1992), 15-16.

noktası kabul edebileceğimiz, Aristoteles'in *Metafizik* kitabında Tanrısal akılla örtüştüğü yorumuyla bir sistem ortaya koyan İskender, faal aklın Tanrısal olduğu yorumunun başat temsilcisidir.

Aristoteles'in çizgisinden gelerek metafiziği “varlık olmak bakımından varlığın incelenmesi” şeklinde tanımlayan İskender, üç ana başlık altında varlık sınıflaması yapmıştır. Bunlar; bilkuvve varlık, hem bilkuvve hem bilfiil varlık, bilfiil varlıktır. Bu tasnifte “sadece bilkuvve” olarak tanımlanan varlık türü maddeye, “hem bilkuvve hem bilfiil” olarak tanımlanan varlık türü nefis-madde ikilisinden meydana gelen varlık türlerine, “sadece bilfiil” olarak tanımlanan varlık türü ise semâvî varlıklara tekabül eder.⁸⁴

Çalışmamız için önemli olan noktalardan birisi de İskender'in cevher anlayışıdır. Varlıkların harici formundan soyut olan metafiziksel bir cevher tanımlayan İskender, Aristoteles gibi bilfiil varlıkların tepe noktasındaki İlk Neden'i cevher olarak kabul etmiştir. Ancak bu noktada İslâm filozofları İskender'den ve Aristoteles'ten farklı düşünmüşlerdir. Fârâbî'nin bu konudaki görüşleri hakkında farklı yorumlar bulunmaktadır. Fârâbî, maddeye gereksinim duymaması bakımından bilfiil akledilir olan şeyi cevher olarak tanımlarken Tanrı'yı “Akıl, Akleden, Akledilen” bir cevher olarak tanımlamıştır. Ancak farklı bir açıdan ele alındığında da “Tanrı'nın bölünemezliği, Tanrı'nın zatını meydana getiren şeyler” diye bir durumun imkânsızlığından Tanrı'ya cevher denilemeyeceği fikri kabul görmüştür.⁸⁵ Bu görüşler çerçevesinde Fârâbî'nin cevher anlayışı konusunda farklı yorumlar bulunmakla beraber Aristoteles şarihçisi olan İskender, Aristoteles'in cevher anlayışını kabul etmiştir. Fârâbî, cevher anlayışının yanı sıra faal aklın Tanrı olması konusunda da İskender'den ayrılır. Fârâbî'ye göre faal akıl ay altı dünyanın işleyişinden sorumlu epistemolojik ve kozmolojik görevleri düzenleyen, suretleri veren olarak tanımlanırken İskender'de faal akıl Tanrı kabul edilmiştir.⁸⁶

İskender, Aristoteles'in açıkça ortaya koymadığı maddi aklın fiil alanına çıkmış haline “bilmeleke akıl” demiştir. Fârâbî'ye göre bilfiil aklın fonksiyonu İskender'in sistematüğinde bilmeleke akla, müstefad akli da bilfiil akla benzer ki Fârâbî'de müstefad akıl seviyesinde akıl-akledilir özdeşliği sağlanır. Akıl-akledilir

⁸⁴ Kamil Sarıtaş, *İskender Afrodisî ve Felsefesi* (Ankara: Afşar Matbaası, 2012), 54.

⁸⁵ Sarıtaş, *İskender Afrodisî ve Felsefesi*, 100-102.

⁸⁶ Sarıtaş, *İskender Afrodisî ve Felsefesi*, 127.

özdeşliği İskender’de bilmeleke akıl seviyesinde meydana gelir.⁸⁷ Bilmeleke akıl gibi müstefâd akıl kavramı da Aristoteles’te açıkça zikredilmemiştir. Ancak müstefad akıl konusunda İskender, fikirlerini Aristoteles’e dayandırıldığını söylemiştir. İskender, müstefad akli kuvveden fiile çıkarken “dışarıdan gelerek düşünmeyi oluşturan akıl” olarak tanımlamıştır.

Aristoteles’in Hareket Etmeyen Hareket Ettiricisi’ni Tanrı olarak kabul eden Afrodîsî, bir yandan noetik-psikolojik işlev atfettiği faal akli bir yandan kozmolojik işlevle de görevli kılmıştır. Aristoteles’in tamamen içe dönük tanrısına dışa dönük fiil nispet eder gibi gözüke de daha üstün bir sebebin diğer sebeplerin sebebi olması bakımından tamamen Aristoteles kozmolojisinden kopuk olmayan bir Tanrı tasavvuru ortaya koymaktadır.

Yeni Platoncu akımın içerisinde olan filozoflardan Plotinus, Aristotelesçi psikolojide yer alan temel varsayımlardan birisi kabul edilen akıl-akledilir (nous-noeton) arasındaki özdeş ilişkiyi kabul ederek kendi düşüncesinde çıkış noktası olarak almıştır. Plotinus, nousun noeton ile özdeşliğini, nousun kendinde bulunan suretler âlemini düşündüğü teorisine uygulayarak Aristoteles’in Tanrı anlayışından daha farklı bir teori ortaya koyar.

Plotinus, felsefesini üç ana konu başlığı altında ele almıştır; bunlardan ilki “Tanrı/Bir”, ikincisi “akıl”, üçüncüsü de “nefs”tir. Tanrı’yı mükemmelliğin ve her şeyin sebebi olması bakımından Aristoteles gibi ‘İlk Sebep’ olarak kabul etmiş, kendisinde hiçbir eksikliğin bulunmadığı mükemmel bir Tanrı tasavvuru meydana getirmiştir. Tamamen kendi varlığından diğer nesneleri meydana getiren bu meydana gelişin aşamalarını ikinci olarak ele aldığı konu başlığı olan akıl kavramı altında açıklar. Tanrı’dan taşarak meydana gelen ilk akıl küllîleri küllî olarak bilir daha sonra da cüz’ilere yönelir. Tanrı ile âlem arasında bulunan iki temel özden biri akıl biri nefis kabul edildiği için üçüncü başlık olan nefse de ulvî âlem ile süfli âlem arasında ilişki kurma, aracı olma rolü vermiştir. Bu hiyerarşik tasnifle varlığın bir sıra düzeninde ortaya çıkışını savunan Plotinus İslâm filozoflarını büyük oranda etkilemiş, ortaya koyduğu sudûr teorisi ile de Fârâbî’nin epistemolojik, ontolojik kabullerini büyük ölçüde şekillendirmiştir.⁸⁸

⁸⁷ Sarıtaş, *İskender Afrodîsî ve Felsefesi*, 185.

⁸⁸ Cahid Şenel, “Yeni Eflâtunculuk” (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 43/424-426.

Faal akıl konusu İslâm filozoflarınca da tartışmalı bir konu olarak kabul edilmiştir. Fârâbî ve İbn Sînâcî görüşlerin yanında İbn Rüşd gibi farklı düşünen Aristoteles şarihleri de mevcuttur. Faal akılla ittisal olgusundan doktrin olarak bahseden ilk filozof Fârâbî olduğu için, filozofun sisteminde bilgi ve felsefe uzlaşısında büyük yer tutar. Burada İbn Rüşd, Fârâbî'den farklı düşünmektedir. Ona göre faal akıl zihnin tümel kavramlara ulaşır, özdeşleşmiş halidir. İnsandan bağımsız bir değer değildir. Mistik bilgiyi felsefenin konusu kabul etmemiş faal akla da insandan bağımsız insan aklını aydınlatan bir rol vermemiştir. Yani faal akılla ittisal İbn Rüşd'e göre ma'kûlâtâ ait cüz'i bilgiden başlayarak küllî bilgiye doğru çıkan sürecin basamaklarını belirleyen fiil, aynı zamanda aşamaların sonuncusunun adı olmaktadır.⁸⁹

Ayrıca İbn Rüşd, *De Anima*'da özellikle kuvve fiil ilişkisi açısından ele aldığı akıl kavramının “dönüşen” niteliğine vurgu yaparak bilkuvve bilfiil şeklinde incelediği ikili akıl tasnifinde Aristoteles, bilkuvve akıl, bilkuvve aklın olgunlaşmış hali bilmeleke akıl ve kuvveden fiile çıkaran faal akıl olmak üzere üçlü bir tasnifle ifade ettiğini söylemiştir.⁹⁰

Aristoteles'te faal aklın konumu sadece Orta Çağ felsefesinde tartışılmamış, kendisinden sonraki çağlarda gelen birçok filozof tarafından da incelenmiştir. Modern dönemde Batı coğrafyasında faal aklın Tanrı olması konusunda İskender Afrodîsî ile aynı görüşte olan Weber'e (ö. 1958) göre faal akıl saf akıldır ve ölümsüzdür. Meleke değil fiil halinde bir varlıktır. Bedenden önce olduğu gibi ruhtan da önce var olan onunla mekanik bir şekilde birleşen mutlak prensiptir. Bu görüşleri savunan Weber, Aristoteles'in düşüncesinde faal aklın araştırılmasının net olmadığı için zaman kaybı olduğunu söyleyerek Aristoteles'in sitemindeki nousun Tanrı tanımına uyduğunu vurgular.⁹¹

Guthrie, (ö. 1981) aktif aklın insana ait bir özellik olamayacağını savunanlardandır. Aristoteles'in *Metafizik*'te ele aldığı akıldan yola çıkarak maddesiz, etkilensiz, duyulur nesneden ayrı olan gibi niteliklere sahip aklın ilahi bir akıl olduğunu söylemektedir. Kendi görüşünü de yine İskender Afrodîsî'nin fikrine dayandırmaktadır. Guthrie gibi İskender'de Aristoteles'in *De Generatione Animalium* eserinde geçen “diğer yandan akıl, hem ezelîdir, hem de doğumumuzla birlikte dışardan

⁸⁹ Kutluer, “İttisâl”, 23/485.

⁹⁰ Sarıtaş, “Kindî'nin Akıl Teorisinin Kaynağı Sorunu Üzerine”, 98-99.

⁹¹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. Halil Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991), 84.

gelen akıldır, nitekim akıl, bedende değildir.” kısmından yola çıkarak faal aklın Tanrı’nın kendisi olduğu sonucuna varmaktadır.⁹²

De Anima III.5’te faal aklın insanî psikoloji üzerine yapılan yorumlarından birisi de Caston tarafından ortaya koyulmaktadır. Caston, *De Anima*’da ele alınan yönüyle bizim kim olduğumuz ve âlemin düzeni içerisindeki niteliğini anlamamız bağlamında bu pasajı insan aklının sebep-sonuç ilişkisi kurması ve mekanik düzende çalışması bağlamında insanî psikoloji açısından ele almıştır.⁹³

Türkiye’deki felsefe düşüncesinde büyük oranda etkili olan düşünür Hilmi Ziya Ülken (ö. 1974) de faal aklın bizzat Allah olduğunu söyleyerek İskender Afrodîsî çizgisinin takipçilerindendir.⁹⁴ Ülken, insanın iki bilici gücünden birisi olan etkin zekâ dünyaya ait eylemlerden kurtularak sırf şekillerden ibaret üstün âlemi seyretme gücü haline gelir, diyerek etkin zekânın Tanrı olduğu görüşünü kabul eder.⁹⁵

Faal aklın niteliği konusunda Babür ve Çankaya da *De Anima*’da ele alınan pasajı, Aristoteles psikolojisinin deterministik yorumu şeklinde açıklamaktadırlar. Babaür insan zihninden ayırık güç olarak değerlendirilen faal aklın İskender Afrodîsî ile başladığını savunmaktadır ve İslâm felsefesinde Aristoteles’e atfedilen faal akıl *Esûlûcyâ*’nın ürünüdür.⁹⁶

Aristoteles’ten asırlar sonra bile ele alınan faal akıl kavramının ilişkili olduğu başlıklardan birisi de insanın nihai amacı olan mutluluk kavramıdır. Mutluluk, Aristoteles’in felsefesinde erdem ve akılla ulaşılabilen bir kavram olduğu için yine insanın diğer canlılardan ayrılan nefsi olan insanî nefis ile özdeşleşmiş, ruhun erdeme uygun işleri yerine getirmesi⁹⁷ olarak tanımlanmıştır.

Bu bölümde Aristoteles’in akıl kavramına yüklediği anlamları ve nefsi teorik-pratik olarak ayırdıktan sonra teorik nefste yer alan insanî kuvvenin en önemli unsuru olan akıl yani nous kavramının nasıl ele alındığını inceledik. Akıl ruhun düşünme yetkinliği olarak tanımlanmaktadır. Bu yetinin ontolojik ve epistemolojik durumunun ne olduğuna ilişkin incelemelerde ontolojik bakımdan fizikî âlem ile metafizikî âlem

⁹² Aristotle, *De Generatione Animalium*, çev. D. M. Balme (Oxford: Clarendon Press, 2003), 1/736b 20-29.

⁹³ Şenol Korkut, “Aristoteles’in Bilfiil/faal Akıl Teorisi: Mümkün Bir Sorgulama” (Sözlü Sunum, 16-17 Mart), 172.

⁹⁴ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 2000), 186.

⁹⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri* (Ankara: A.Ü.İ.F Yayınları, 1972), 111.

⁹⁶ Korkut, “Aristoteles’in Bilfiil/faal Akıl Teorisi: Mümkün Bir Sorgulama”, 176.

⁹⁷ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Sentez Yayınları, 2014), 76.

arasında mevcut olan bir varlık hiyerarşisi ve bu hiyerarşinin en üst noktasında Hareket Etmeyen Hareket Ettirici olarak aşkın bir varlığın yer aldığını yorumu yapılabilirken, semavi cisimlerin hareketleri ve işlevlerinden başlayarak dört maddeye kadar inen süreçte bilim yapma imkânının zeminini hazırlayan filozofa göre insan, aklı ile bu süreci tamamlayarak nihai mutluluğa ulaşılabilir. Birçok alanda ilklerin öncüsü olan Aristoteles'in etkilerinin yankılandığı İslâm coğrafyasında da, kuvve-fiil ayrımı, faal aklın niteliği çokça tartışılmış, üstüne yeni bilgiler eklenerek özgün yeni teoriler meydana gelmiştir. Özgün teorilere sahip olan İslâm filozoflarından birisi olan Fârâbî'nin akıl görüşü ikinci bölümde, Aristoteles ve Fârâbî'nin bilgi alış süreçleri, bilginin imkânı ve bilgi ahlâk ilişkisi son bölümde ele alınacaktır.





İKİNCİ BÖLÜM
FÂRÂBÎ'NİN AKIL ANLAYIŞI

Türk filozof Fârâbî, matematik, astronomi, geometri, dil, mantık, felsefe gibi çeşitli alanlarda çalışmalar yapmış, neredeyse kendisinden sonra gelen Müslüman veya başka dine mensup birçok düşünceyi önemli derecede etkilemiş Aristoteles'ten sonra el-Muallimu's-sânî yani İkinci Öğretmen kabul edilmiştir.⁹⁸ Tam adı Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed el-Fârâbî olmakla beraber bazı kaynaklarda Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed el-Tarkanî olarak geçmektedir.⁹⁹ Filozof kendi otobiyografisini kaleme almamıştır. Hayatı daha sonra öğrencileri tarafından da aktarılmadığı için hakkındaki bilgiler yetersiz kalmıştır. Yaşamını iki dönem şeklinde inceleyecek olursak ilk dönemi, elli yaşına kadar olan kısımda ele alabiliriz. Fârâb civarı Maverâünnehir'de 258 (871-72) yılları civarında dünyaya gelen Filozof birçok alanda eğitim alarak büyümüştür. Fıkıh, tefsir, hadis eğitimlerinin yanında Türkçe, Farsça, Arapça dillerini de bilen Fârâbî'nin bildiği diller konusunda abartılı yorumlar bulunsa da bu görüşler gerçeği yansıtmamaktadır. Fârâbî'nin ikinci dönemini de olgunluk ve eserlerini yazdığı dönem olarak değerlendirebiliriz. Felsefe ve İlahiyat alanında ele aldığı kitaplar da olgunluk eserleri arasındadır. Bağdat ve Şam'da yazdığı yetmiş ile yüz altmış civarında eserinden bahsedilmektedir.¹⁰⁰

Filozofun esas ilgi alanını bir görüşün temellerini izah etmek, kapalı kalmış kısımlarını açıklığa kavuşturmak, doğru cevaplara varmak için tartışmak oluşturur. Özellikle “*Aristo'nun Alfabe Adlı Kitabı'nın Her bir Bölümündeki Gayesi*” başlıklı risalesinde yeni bir kitap için ele alınan giriş ya da eleştiriye benzeyen yazıları çok bulunmamaktadır. Ancak bu eseri İbn Sînâ'nın ileride Aristoteles'in *Metafizik*'ini anlamasına yardımcı olan eser olduğunu bilmek, Fârâbî'nin tarihteki yerinin ne olduğunu görebileceğimiz noktalardan bir tanesi kabul edilebilir.¹⁰¹

Ulutan'ın görüşüne göre Fârâbî, Aristoteles'in akılcı ve determinist felsefesine doğru kesin yönelişin lideri olarak kabul edilmektedir¹⁰². Yaşadığı zamandan günümüze kadar kendisine her cenahtan takipçi toplayan filozofun fikirleri, düşüncenin evrensel temsilcilerinden olmuştur.¹⁰³ Fârâbî'nin eserlerine yukarıdan bir gözle bütüncül baktığımızda etkilendiği kaynakları Özellikle Aristoteles kaleminden çıkma, Batlamyusçu astronomiden yararlanarak Platon ve Plotinus'un Tanrı-evren

⁹⁸ Jackson, *Doğuştan Günümüze İslam Felsefesi*, 79.

⁹⁹ Dimitri Gutas, “Fârâbî”, ed. Ehsan Yarshater (New York: Encyclopaedia Iranica, 1999), 9/208-213.

¹⁰⁰ İbrahim Medkür, “Fârâbî”, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. Mian Muhammed Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), 2/68-69.

¹⁰¹ Medkür, “Fârâbî”, 2/71.

¹⁰² Ulutan, *İslâm Medeniyeti ve Akılcı Felsefe*, 81.

¹⁰³ Yaşar Aydın, *Fârâbî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 7.

mevcudiyetini açıklama yönünden Yeni Platoncu görüşü benimsediğini söyleyebiliriz. Ancak Fârâbî sadece Antik Yunan ve Helenistik felsefelerden etkilenmekle kalmamış kendisi de takipçilerine ve felsefeye büyük katkılarda bulunmuştur. Mantık başta olmak üzere birçok alanda yeniliklerin öncüsü olan Fârâbî, felsefesinin özgünlüğü bakımından da dikkat çekmektedir. Bu ilmin üzerinde yaptığı titiz çalışmalar el-Muallimu's-sânî lakabını almasının vesilesi olmuştur. Filozof ilim ve felsefenin, ilk defa Sümerler tarafından Mezopotamya'da geliştirildiği daha sonra Mısır ve Yunanistan'a geçtiğini söyledikten sonra kendisine düşen görevin onu tekrar ilk menşesinde canlandırmak olduğu inancını benimsemiştir.¹⁰⁴

IX. yüzyılın ortalarında başlayan bilhassa Yunan ilmî ve felsefî eserlerinin Arapça'ya nakledilmesinden ibaret olan büyük tercüme faaliyetlerinden sonra İslâm âleminde de beliren felsefî düşüncenin asıl mimarı Fârâbî'nin yaşamı ve eserleriyle ilgili bilgi veren en eski kaynaklar, *Fihrist*¹⁰⁵, ve *Uyûnü'l-mesâ'il*'dir. Filozof'a ait eserleri incelediğimizde kurduğu sistemin ilk ögesinin mantık ilmi olduğunu görürüz. Aristoteles'in *Organon* eserine şerhler yazarak, bu şerhler üzerine yorumlama ve eklemeler de yapmış bu ilmin her ne kadar yöntemsel açıdan Yunan toplumunda doğduğunu Yunanca'da şekillendiğini¹⁰⁶ bilse de düşünce açısından evrensel bir nitelik taşıdığını savunmuştur. Dil yeteneği insanda nasıl doğuştan varsa düşüncenin de ayrılmayacağını ifade ederek düşünce ürünü olan şeylerin de bir topluma mâl edilemeyeceği görüşünü savunmuştur.¹⁰⁷

2.1. TARİHSEL ARKA PLAN

Fârâbî, akıl kavramı üzerinde büyük dönüşümlerin başlamasına sebep olsa da bu kavram kendisinden önce gelen filozoflarca da incelenmiş ve ilk defa İslâm felsefesinde Kindî tarafından ele alınmıştır. Filozofun sistemi eklektik bir sistem kabul edilmekle beraber akıl kavramı bağlamında kendisinden önce Plotinus, Themistius (ö. 387), İskender Afrodisî ve Kindî'den de etkilendiği düşünülmektedir.

¹⁰⁴ Ulutan, *İslâm Medeniyeti ve Akılcı Felsefe*, 80.

¹⁰⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. Gustav Leberecht Flügel, (Beyrut 1398/1978).

¹⁰⁶ Bayram Ali Çetinkaya (ed.), *İslâm Felsefesi Tarihi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 1/131.

¹⁰⁷ Farabî - Ahmet Arslan, *İlimlerin sayımı* (Ankara: Divan Yayınları, 2011).; Sadık Türker, *Fârâbî'de Dil Ve Mantık İlişkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 21.

Epistemolojik yönüyle akıllı “varlıkların hakikatlerini bilen basit bir cevher”¹⁰⁸ şeklinde tanımlayan Kindî, akıl kavramı üzerinde İslâm felsefesinde müstakil eser yazan ilk filozof kabul edilmektedir. Bunun yanı sıra felsefe tarihinde bu geleneğin başlatıcısı *De Intellectu* adlı Yunanca eseriyle İskender Afrodîsî’dir.¹⁰⁹ Aristoteles’ten sonra Meşşâî felsefede çeşitli yorumlara yol açan; aklın kendiliğinden mi yoksa bir dış etken altında mı eylemlerini gerçekleştirdiği konusunu Kindî de felsefesinde değerlendirmektedir. Kindî’nin akıl kavramı hakkındaki çalışmaları hem kendi sistematîğinden haber verirken hem de Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarının felsefî sistemlerini anlamamızda yardımcı olmaktadır.

Aklın tasnifleri konusunda dörtlü bir tasnif yapan Kindî, bazı görüşlere göre Aristoteles’in *De Anima* eserinden etkilenecek bu şekilde bir tasnif yaptığını hatta Aristoteles’te bazı kaynaklara göre ikili bazı kaynaklara göre üçlü bir şekilde ele alınan nazarî boyuttaki tasnife bir tanım daha ekleyerek kendi orijinal sistemini oluşturduğunu savunmalar mevcuttur.¹¹⁰

Kindî; *Fi’l-Akl* isimli risalesinde dört çeşit akıldan bahsetmektedir. Bunlardan ilki sürekli fiil halinde bulunan akıl, ikincisi nefse ait güç halinde bulunan akıl, üçüncüsü nefste güç halinden fiil haline çıkan akıl sonuncusu ise zâhir akıl. Sürekli bilfiil akıl hakkında filozof;

“İlk akıl verici, nefis ise alıcıdır... Buna göre güç halinde bulunan her şey fiil durumunda olan bir başka şey kanalıyla fiil alanına çıkmaktadır. O halde nefis akledici olup ilk akıl sayesinde kuvve durumundan çıkmakta ve bilfiil akledici durumuna geçmektedir.”¹¹¹

Sürekli fiil haldeki akıl olarak nitelediği ilk akıllı daima aktif olan ve işlevsel olarak doğuştan var olan akla etki ederek onu aktif hale getiren akıl olarak tanımlamıştır. Bu akıl sürekli bilfiil konumunda olduğu için maddeyle ilişkisi olmayan şeklinde de nitelendirilmiştir. İlk aklın niteliği konusunda Tanrı olduğunu düşünenlerin fikirlerinin aksine Kindî *Fi’l Felsefeti’l-Ûlâ* risalesinde Tanrı’nın akıl olarak nitelendirilemeyeceğini; aklın çokluk mahiyeti taşımasından ve Tanrı’nın da basit olabileceği çokluk barındıramayacağı düşüncesinden yola çıkarak Tanrı’yla özdeş

¹⁰⁸ Kindî, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: İz Yayınları, 1994), 57.

¹⁰⁹ *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, çev. Frederic M. Schroeder - Robert B. Todd (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990), 9-10.

¹¹⁰ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara: A.Ü.İ.F Yayınları, 1988), 126.

¹¹¹ Kindî, *Fi’l-Akl* (Kahire: Daru’l Fikri’l Arabî, 1950), 1/356.

olmadığını kabul etmiştir.¹¹² Filozofun sisteminde ikinci sırada yer alan bilkuvve akıl; nefsin edilgin bir gücü olan sürekli fiil halindeki akılla işlevsellik kazanan potansiyel biçimde mevcut olarak alıcı pozisyonunda bulunan akıl olarak tanımlanmaktadır.¹¹³

Bilkuvve ve bilfiil akıl ilişkisi noktasında Kindî, Aristoteles'in akıl-duyu mukayesesinde maddi ve maddi olmayan durumlardan söz eder. Maddi olan form bilkuvve iken diğeri türlere ve cinslere ait olan verilerden meydana gelmektedir. Akıl başta, madde ile ilişkisi olmayan form haline karşılık gelmekte ve nefis akılla işlem yapmaya başladıkça bilkuvve olarak bulunan pozisyonundan bilfiil hale gelerek nefse müstefad özelliği kazandırmaktadır.¹¹⁴ Yani müstefad akıl, nefste bilkuvve bulunan aklın fiilen akleder hale gelmesiyle gerçekleşir. Filozofun son aşamada ele aldığı zahir akıl; nefste bilginin ortaya koyulması halidir. Müstefad akıl, zahir akla göre potansiyel konumdadır. Yani müstefad akıl nefis tarafından kazanılmış olduğu için nefis istediği zaman onu kullanabilir. Sahip olduğu şeyi bilfiil kullanması durumunda zahir akla karşılık gelir.¹¹⁵

Kindî'nin dörtlü tasnif şeklinde ele aldığı akıl teorisini İslâm Felsefesi'nde ilk defa görmemizin yanı sıra Aristoteles'ten gelen akıl kavramının niteliğinin Fârâbî'de nasıl etki uyandırdığı ve Fârâbî'nin sadece Kindî'den mi yoksa Aristoteles'in diğer şarihçilerinden mi etkilendiği sorusunu da gündeme getirmiştir. Aristoteles'ten sonra akıl kavramı üzerinde yorum geleneğinin devamında Fârâbî'nin etkilendiği çizgide Aristoteles'in şarihçilerinden İskender Afrodîsî ve Themistius gibi isimler de görülmektedir. Aristoteles'in felsefesinin ele alınması konusunda tarihte Yahudi filozoflardan birisi kabul edilen Musa b. Meymûn (ö. 1204) Aristoteles'in en önemli filozof olduğunu ve anlaşılabilmesi için özellikle Themistius, İbn Rüşd ve İskender Afrodîsî üzerinden okumalar yapmak gerektiğini savunmuştur.¹¹⁶

Aristoteles'in eserlerinde geçen akıl tasnifi ve bilgi problemi, Orta Çağ'da Hristiyan ve Müslüman yorumcuların tartışma konularının başında gelmiş, özellikle de *De Anima*'nın III.5'inde geçen faal aklın sıfatları konusunda fikir ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Yeni Platoncu bir Aristoteles şârihi olan Themistius iki aklı da (bilkuvve-

¹¹² Peter Adamson, "Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü", çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor (İstanbul: Küre Yayınları, 2007), 44-46.

¹¹³ Kindî, *Felsefî Risaleler*, 353-360.

¹¹⁴ Kindî, *Fi'l-Akl*, 1/356.

¹¹⁵ Kindî, *Fi'l-Akl*, 1/358.

¹¹⁶ Steven Harvey, "İslam Felsefesi ve Yahudi Felsefesi", çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor (İstanbul: Küre Yayınları, 2007), 389.

bilfiil) manevi cevher olarak kabul etmiş, hiyerarşik bir düzenle öncekini sonrakinin maddesi, bir sonrakini yani üsttekini alttakinin formu kabul etmiştir.¹¹⁷ Yani insan akli somut durumdan soyut duruma ykselebildiği gibi soyuttan somut duruma inerek de ulvî ve süflî varlıkların bilgisini edinebilmektedir.

Themistius faal akli yorumlarken daha çok kendi döneminde baskın bir ekol olan Yeni Platonculuk'tan etkilenmiş ve görüşlerini bu çerçevede geliştirmiştir. Akıl kavramını ruhun düşünen kısmı olarak tanımlayan filozof aklın nitelikleri konusunda da bedenle karışmamış ancak bedenın organları kullanan bir yapı olarak tanımlamaktadır.¹¹⁸ Themistius, Aristoteles'te yer alan bilkuvve akıl görüşünü “*etkinliği için bedensel bir organı kullanmayan, tamamen bedenle karışmış, pasif ve maddeden ayrıklı*” şeklinde tanımlamıştır. Bu yüzden bilkuvve akıl türünü tinsel bir cevher olarak nitelemiştir. İnsan akli bilkuvve akıl konumunda düşünmekten yükselince tam etkin olduğunda bilmeleke akıl haline gelir. Themistius bu noktada bilmeleke akıl bilkuvve aklın durumu, aşaması gibi değil etkin aklın bir niteliği olarak değerlendirmiştir.¹¹⁹ Akıl bilfiil konuma geldiğinde kendi kendini düşünmesi söz konusudur. İşte bu aşamada bizzat düşüncelerin toplamı haline gelir. Bilkuvve-bilfiil ilişkisinin daha açık ve anlaşılır olması için Themistius üçgen analogisi üzerinden bir benzetme yaparak bilgiyi üçgene; üçgenin iki açısını teorem ve akıl yürütmeye, üçüncü açısını da diğer iki açıyı şekillendiren ispata dayandırmaktadır. Yani akıl bilfiil olmadığında düşünceye sahip durumda, bilfiil olduğunda ise düşündüğü şeyle aynileştiği aşamada kabul edilmiştir. Bu şekilde düşünce kendi kendisini düşündüğü bir boyuta geçmiş olmaktadır.¹²⁰

Aristoteles'in doğanın tamamını ya “maddî bir şey ya da maddeye hareket etmekte olan şey” olarak yaptığı tanım üzerine ruhun doğasında da böyle bir gelişmenin bulunduğu yönünde çıkarım yapan Themistius'a göre Aristoteles faal akli ruhta var olan bir yeti olarak değerlendirmektedir.¹²¹ *Ruh Üzerine* 413b24-27 numaralı pasajda ele alındığı şekliyle teorik akıl henüz bilkuvve düzeydedir ve bozulma kabul edebilir.

¹¹⁷ Mahmut Kaya, “Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Fa’âl Akılla Olan İlişkisi ve İbn Rüşd’ün Problemleri Farklı Yaklaşımı”, *Türkiye II. Felsefe-Mantık-Bilim Tarihi Sempozyumu* (İzmir, 1987), 23-24.

¹¹⁸ Themistius, “Paraphrase of De Anima, 3.4-8”, çev. Robert B. Todd - Frederic M. Schroeder, *Two Greek Aristotelian Commentators on Intellect* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990), 78-79.

¹¹⁹ Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’de Akıl*, 8-10.

¹²⁰ Themistius, “Paraphrase of De Anima, 3.4-8”, 80-82.

¹²¹ Şenol Korkut, “Themistius’un Faal Akıl Teorisi”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (Mart 2019), 166.

Filozof faal aklın insanî bir yeti olduğunu ve epistemolojik düzeyde kaldığını ifade ederek Tanrı ve Tanrı-insan ilişkisinde aracı güç olduğu fikrine sistemini tamamen kapatmaktadır. Delillendirmesini yine *Ruh Üzerine*'den yaparak İskender'den Kindî'den ve Fârâbî'den farklı bir düşünce belirtmektedir.

Themistius'a göre faal aklın Tanrısallık özelliği taşıdığını savunan kişiler, faal aklın neden insan ruhunda içkin ve aktif olduğunun açıklamasını yapamazlar. Filozof'a göre faal akıl, Aristoteles'in tanımlarıyla paralel olarak doğanın gelişim aşamalarına dair sergilediği süreç ile uyumlu bir yetkinlik olarak insan aklının en üst mertebesini oluşturmakta yani herhangi bir tanrısallık özelliği barındırmadan tamamen insanî aklın aşamalarıyla birlikte bir bütün kabul edilmektedir.¹²²

Kendi kabulleri çerçevesinde İskender'i Peripatetik gelenekten uzaklaşmasıyla suçlayan Themistius, faal akıl konusunda insan nefsinde ortaya çıkan ilâhî bir şey olduğu yönündeki görüşü kabul etmemiştir. Faal akıl daha salt bir formu temsil etmekle beraber insanda mevcut manevi bir cevher ve bizi biz yapan şey olarak tanımlamıştır.¹²³

İbn Rüşd'ün felsefe sahnesine çıkışına kadar Aristoteles külliyyatının üç tane büyük aşamadan geçtiği varsayılmaktadır. Bunlardan ilk aşama; Rodoslu Andronicus'un (ö. M.Ö. 1.yy) Aristoteles külliyyatının tasnif-tertip-neşir düzenlemesiyle başlayarak İskender Afrodîsî ile zirveye ulaşan dönemdir.¹²⁴ İkinci aşama; Plotinus'la başlayarak Porfirus (ö. M.S. 305) ile sona eren Aristoteles felsefesinin Platoncu görüşle uzlaştırılmaya çalışıldığı dönemdir. İki kısım şeklinde ele alınan bu dönemde Yeni Platoncu Atina Okulu'nun temsil ettiği ilk kısım ve İskenderiye Yeni Platonculuğu kabul edilen ikinci kısım olarak ikiye ayrılmıştır. Üçüncü aşama da; Arapça tercüme hareketiyle başlayıp Orta Çağ tartışmaları ve felsefî problemleri açısından İbn Sînâ ile belli bir olgunluğa erişen modern öncesi dönem¹²⁵ olarak üçlü bir tasnif şeklinde de ele alınmıştır. Bu dönüm noktasındaki kişiler Aristoteles'i anlama ve yorumlama noktasında felsefeye büyük katkılar sağlamış, özellikle İskender Afrodîsî ve Yeni Platoncu akımı benimseyen filozoflar, Plotinus, İslâm felsefesindeki filozofları derinden etkilemiştir.

¹²² Korkut, "Themistius'un Faal Akıl Teorisi", 182.

¹²³ Kaya, "Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Fa'âl Akılla Olan İlişkisi ve İbn Rüşd'ün Probleme Farklı Yaklaşımı", 22.

¹²⁴ Richard Sorabji, "The Ancient Commentators on Aristotle", *Aristotle Transformed, The Ancient Commentators and Their Influence*, ed. Richard Sorabji (New York: Cornell University Press, 1990), 1.

¹²⁵ İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 41.

Şerhçilik geleneği İskender ile beraber yeni bir boyut kazanmaya başlamıştır. İskender'in şerhçiliğinde amaç Aristoteles metinleri arasındaki ilişkileri muhalif felsefe okullarının eleştirilerini de gözetmek kaydıyla tutarlı bir sistematik içerisinde ortaya koymaya dönüşmüştür. Döneminde en çok tartışılan ve en güncel mesele fizikî ve ilahî âlem arasındaki ilişki problemleri İskender'i, Aristoteles temelli bir teoloji inşa etmeye yönlendirmiştir.¹²⁶

Ünlü bir Aristoteles şarihi olan İskender Afrodisî, *Fi'l-Akl* eserinde Aristoteles'i takip ettiğini söyleyerek altı çeşit akıl tasnifi yapmıştır. Bunlar; bilkuvve akıl, bilmeleke akıl, bilfiil akıl, faal akıl, müstefad akıl ve mufârik akıldır.¹²⁷

Doğuştan gelen bilkuvve akıl, onu harekete geçiren bilfiil akıl süreçlerinde Aristoteles, İskender ve Kindî'nin tanımlamaları büyük oranda benzerlik göstermektedir. Çokça tartışılan faal akıl anlayışında İskender, faal aklın daha kolay anlaşılması için aynı Aristoteles'te yer alan ışık analogisi örneğini vermiş ve akıl-makul özdeşliğinde de Aristoteles'i takip etmiştir. Ancak faal aklın tanrısallığı konusunda psikolojik ve metafizik anlamda faal aklı Tanrı kabul etmiştir.¹²⁸ Bu bağlamda hem Aristoteles hem Kindî, hem de Themistius, Fârâbî'den farklı bir kabul ortaya koymuştur.

Bilkuvve akıl, her şeyi kavrama düzeyinde olan maddi bir yetkinliktir ancak daha kavranacak şeyleri bilfiil düzeyde akletmemiştir. Kavranacak şeylerin potansiyel olarak onda yer alması onu bilkuvve yapan niteliktir. Bu akıl düzeyinin İskender'e göre hem teorik hem de pratik boyutu vardır. Eğitim ve alışkanlık yollarıyla yetkinleşen bu akıl bazı insanlarda daha nitelikli halde bulunurken bazı insanlarda daha donanımsız bir şekilde yer alır ancak her insan bu aklın en asgari düzeyine sahip şekilde var olmuştur.¹²⁹

İskender, Aristoteles ve Kindî'den farklı olarak faal aklın dışında müstefad ve mufârik akıl olarak iki çeşit aklın varlığından daha bahsetmiştir. Burada nitelik olarak müstefad akıl maddi aklın formu soyutlamasının nedeni ve faal aklın bir işleyiş tarzı kabul edilmiştir. Faal aklın bir yetisi kabul edildiği için de insan aklının bir yetisi

¹²⁶ Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali", 45.

¹²⁷ İskender Afrûdisî, "Fi'l-Akl ala Ra'yi Aristûtalîs", çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi'l-Yûnaniyyeti* (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1971), 31-41.

¹²⁸ Kamil Sarıtaş, "Kindî'nin Akıl Teorisinin Kaynağı Sorunu Üzerine", *Dini Araştırmalar* 15/40 (Haziran 2012), 99-100.

¹²⁹ Şenol Korkut, "İskender Afrodisî'nin Faal Akıl teorisi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Aralık 2018), 49-51.

değildir. Maddi aklın kuvvelerini fiil haline döndürerek varlıkların kavramlarını akledilir hale getirip Tanrı ve insan arasındaki bağlantıyı kuran akıl şeklinde tanımlanmıştır. Mufârik akıl ise aklî düşünmeyle de maddeden ayırık olarak da herhangi bir şeye bağımlı olmadan formları kabul edebilir hale gelirse bizdeki müstefad akıl, mufârik hale dönüşür. Bu akıl aşamaları insandaki sürecin, Tanrısal aklın evrelerinde ve fonksiyonlarında ne şekilde olduğunu göstermektedir.¹³⁰

Bilkuvve-bilfiil ilişkisinde bilkuvve aklın soyut cevher olduğu ve tek başına herhangi bir eylemde bulunamayacağını onu etkin hale getiren bir fail aklın gerekliliğini ve bu şekilde bilgi edinilebildiğini savunan Aristoteles'in anlayışını takip ederek İskender de kuvve-fiil açısından benzer bir tanım yapmıştır. Kindî'de bilkuvve akla etki ederek soyutlama yapabilme özelliği aklın failliğine atfedilir. İskender'in ele aldığı şekliyle Aristoteles, Kindî ve Fârâbî'de aynı düşünce tarzlarına rastlanmaktadır. Ancak Fârâbî'ye göre ontolojik ve epistemolojik açıdan faal aklın mahiyeti bahsettiğimiz filozoflardan farklı bir nitelik barındırmaktadır.

İskender'e göre faal akıl, yetkinlik bağlamında maddi ve kazanılmış akıllardan sonra gelir. Düşünce ve akletmenin yegâne kaynağı olarak nitelenen bu akıl türü insan ruhundan ayrıktır ve kendi doğası gereği bu yapıya sahiptir. Faal akıl hem düşünce nesnesi hem de akıl olarak sürekli bilfiildir. Kendisini sonsuz şekilde düşünerek kendi kendine var olacak dolayısıyla basit olacak ve basitlik sıfatı yüklendiği için de Tanrısal olma özelliği kazanacaktır.¹³¹ Faal akıl kendisini düşündüğü için akleden ile akledilen onda özdeş konuma gelir ve sayıca bir tanedir. Bu tanımlara bakarak İskender, *Ruh Üzerine* III.5'te yer alan pasajda geçen faal akıl kavramını tamamen tanrısal akıl olarak yorumlayarak Aristoteles'in Tanrısal aklını faal akılla özdeş bir içerikte açıklamıştır.¹³²

İskender, Aristoteles'ten yola çıkarak orijinal bir akıl anlayışı ortaya koymuş, Kindî'de yer alan akıl aşamaları tasnifini büyük oranda etkilemiştir. Kindî'den sonra İslâm filozofları da etkin-edilgin akıl yorumlarında farklı noktalara değinmiş ancak Kindî'nin akıl tasnifini de görmezden gelmemişlerdir. Bahsettiğimiz İslâm filozoflarının hiçbirisi, bir görüşü olduğu gibi kabul edip değişiklik yapmadan kendi sistemlerinde kullanmamış, hepsi kendilerine özgün yeni sistemler ve fikirler meydana getirerek felsefenin ve İslâm düşüncesinin gelişmesine katkılar sunmuşlardır.

¹³⁰ Sarıtaş, "Kindî'nin Akıl Teorisinin Kaynağı Sorunu Üzerine", 102-103.

¹³¹ Korkut, "İskender Afrodîsi'nin Faal Akıl teorisi", 60-61.

¹³² Sarıtaş, *İskender Afrodîsi ve Felsefesi*, 121-125.

Aristoteles şarihçileri ve Kindî de olduğu gibi Fârâbî'nin kozmolojisi de “akıl” kavramı olmadan anlaşılamaz.¹³³ Akıl konusunda yazdığı risalesi *Me'âni'l-'akl*'da kavram, kapsamlı biçimde ele alınırken *el-Medînetü'l-fâzıla*, *es-Siyâsetü'l-medeniyye* gibi çok meşhur eserlerinde de farklı açılardan ele alınmıştır. Aristoteles'in *De Anima*'sı ve *İkinci. Analitikler* çerçevesinde aklın nasıl soyutlama yaptığı, bilginin aşama aşama nasıl meydana geldiği konusu üzerinde durmuştur.¹³⁴

Özellikle Orta Çağ'da Platoncu kozmoloji ve Aristotelesçi fizik arasındaki uyum çabası, mevcut tartışmalara yön vermiştir. Fârâbî'nin de araştırma alanları içerisinde olan bu mevzularda yeri geldiğinde Aristotelesçi bir tavır takındığı yeri geldiğinde Yeni Platoncu bir teori ortaya koyduğu görülmüştür.¹³⁵ Fârâbî, Aristoteles ve Platon'un fikirlerinin aslında çok farklı olmadığını ispatlamak ve ortak bir zeminde buluşturmak için *el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*¹³⁶ adlı bir eser kaleme almıştır.

Fârâbî *Me'âni'l-'akl* eserinde akıl kavramı üzerinde şöyle bir sınıflandırma yapmıştır;

- Avam nezdinde anlamı
- Kelâmcılara göre anlamı
- Aristoteles'in *Kitâbu'l Burhân (II. Analitikler)*'indeki anlamı
- Aristoteles'in *Kitâbu'l Ahlâk (Nikomakhos'a Etik)*'indeki anlamı
- Aristoteles'in *Kitâbu'n-Nefs (De Anima)*'indeki anlamı
- Aristoteles'in *Metafizik*'indeki anlamı¹³⁷

olarak aklın anlamları üzerinde ayrı ayrı durmuştur. Kelamî, psikolojik, epistemolojik, metafizikî, burhanî gibi birçok alanda tanımını yaptığı akıl kavramlarından çalışmamız için önemli olan, Aristoteles'in *De Anima* ve *Metafizik* eserleri bağlamında ele aldığı şeklidir. Filozof'un *Me'âni'l-'akl* eserinde sadece Aristoteles'in düşüncesini ele almaması, Aristoteles'in nousunu belli noktalarda yetersiz görmesinden kaynaklanıyor olabilir. Çünkü İslâm'da bilgilenme süreci, kesin bilginin niteliği konularında Fârâbî, Aristoteles'ten farklı görüşleri de kabul etmektedir.

¹³³ Damien Janos, *Substance, Intellect and Motion in Al Farabi's Cosmology* (Montreal: McGill University Institute of Islamic Studies, PhD Dissertation, 2009), 58.

¹³⁴ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayınları, 2017), 90.

¹³⁵ M. Cüneyt Kaya (ed.), *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018) 40, 41.

¹³⁶ Detaylı bilgi için bkz. Mahmut Kaya, “el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn” (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1993).

¹³⁷ Fârâbî, *Risâle fi'l Akl* (Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1983); Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik, 2014), 127-137.

İslâm felsefesinde Fârâbî'nin *Me'âni'l-'akl* eseri özelinde akıl altı farklı anlamda ele alınırken genel olarak etkilendiği kaynaklar şunlardır;

- İskender Afrodias'ın Aristoteles'in *De Anima* şerhi
- İskender'in *Akl Üzerine* Risalesi
- Plotinos'un *Enneadları*
- Themistius'un *De Anima* telhisi
- Themistius'un *Metafizik* telhisi
- J. Philoponus'a atfedilen *De Anima* şerhi¹³⁸

İskender'in ağırlıklı *De Anima*'da üzerinde durduğu konu aklın aşamaları iken Fârâbî bu eserle akıl kavramına daha genel bakmayı ve özgün yorumlar getirmeyi hedeflemektedir. Diğer bir özgün nokta da kendi döneminden önce ve kendi döneminde süregelen kelâm ilminde tartışılan mevcut akıl kavramına, Aristotelesçi bakış açısıyla cevap vermesidir. *Me'âni'l-'akl* eserinde Aristotelesçi ve Platoncu çizginin nerede belirginleştiğinin tespitini yapmak da bize filozofun akıl kavramı hakkında geniş bilgiler verecektir. Hangisinin daha çok etkisi olduğu konusunda farklı fikirler mevcut olmasına rağmen sudûr sistemi özelinde Platonculuktan büyük oranda etkilendiği söylenebilir. Soyutlama problemi çerçevesinde ise Aristoteles'in *İkinci Analitikler* ve *Ruh Üzerine* eserleri belirleyici rol oynamıştır.¹³⁹

Aristoteles'in *İkinci Analitikler* eserinde yer alan nous kavramında, ilk bilgilerin duyum ve tümevarım aracılığıyla elde edildiği görüşü savunulurken Fârâbî, doğuştan gelen bilgilerin ilk bilgiler olabileceği ve aklın kesinlik kaynağı olduğu görüşüne daha yakın gözükmektedir. Bunu da *Me'âni'l-'akl*'da yer alan şu pasajdan çıkarabiliriz;

“Aristoteles *Kitabu'l-Burhan*'da kullandığı akıl kavramıyla, kıyasla veya fikir (düşünme) ile meydana gelmeyen, fakat fitrat ve tabiat veya çocukluktan ya da nereden nasıl meydana geldiği belli olmayan, insan için tümel (külli), doğru (sadıka), zorunlu öncülleri kastetmektedir. Bu kuvve, nefsin ilk bilgilerini düşünme ve teemmül olmaksızın oluşturan ve ilk öncüllerin kesinliğini sağlayan güçtür.”¹⁴⁰

Me'âni'l-'akl'da asıl bahsedilen konu akılların soyutlama aşamaları olmakla beraber Kindî'de ele alınan soyutlama hiyerarşisinden farklı olarak Fârâbî, bu

¹³⁸ Rıza Tevfik Kalyoncu, “Fârâbî'nin Akıl Risalesinin Felsefi Analizi”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 26 (2018), 63.

¹³⁹ Kalyoncu, “Fârâbî'nin Akıl Risalesinin Felsefi Analizi”, 68.

¹⁴⁰ Fârâbî, *Risale fi'l Akl* (Beyrut: Dar el Maşrik, 1983), 8.

kavramların niteliklerini daha açık biçimde tasvir etmekte ve açıklamaktadır. Bilkuvve akılla başlayarak müstefad seviyesine yükselen akıl aşamalarında soyutlama niteliğini anlatmak için Kindî “tecerrüd” kavramını kullanırken Fârâbî, “intiza”¹⁴¹ kavramını kullanmış, bu kavram ile Fârâbî’nin metni daha epistemolojik bir nitelik kazanmıştır.¹⁴² Fârâbî’nin Aristoteles’ten farklılaştığı bir konu olan aklın soyutlama aşamalarında bilkuve, bilfiil, müstefad ve faal akıl ayrımlarının benzer bir sınıflaması İskender Afrodîsî’de de görülür.

Bilkuvve ve bilfiil akıl tanımlarında duyular-madde-soyutlama gibi kavramlarla tanımlamalar yapan Fârâbî, faal akıl konusunda bu eserinde diğer eserlerinde belirttiği gibi net bir tanımlamaya gitmemiştir¹⁴³. Genel olarak soyutlama süreçlerinden bahsederek faal aklın niteliğini “maddeye suret veren bilkuve akli edimselliğe (bilfiil) çıkaran akıl” olarak ele alır. Aristoteles’in faal akıl (etkin akıl) kavramının niteliğini ilerleyen kısımda detaylıca ele aldığımız için burada kısa tutmayı tercih ediyoruz.

Me’âni’l-’akl eseri özelinde Fârâbî’nin açıklamaları ve tanımları akıl kavramı bakımından felsefesinin önemli analizlerini ve Aristoteles’ten etkilendiği kısımlara dair ipuçlarını içermektedir. Bu bakımdan akıl üzerine risale yazma geleneğinin bir parçası olan Fârâbî’nin *Me’âni’l-’akl* eserine değinmeden akıl kavramını incelemek mümkün gözükmemektedir.

Fârâbî, bilme yetisini duyusalardan rasyonel-mistik alana kadar olgunlaşarak aşama aşama devam eden bir süreç olarak görmektedir. Ontik bağlamda kurulan yakınlıkla başlayarak epistemik temele doğru ilerler. Bu süreç bütünlüğü bozulmayan duyuların bilgisi ve akılla elde edeceğimiz tümel bir süreçtir. Filozof burada fizik ve metafiziği ayrı kategorilerde değerlendirir. Çünkü duyuların bilgisi fiziki âlemden, akledilirlerin bilgisinin de metafizikî âlemden elde edildiğini savunur. İlk ayırım yani duyularla elde edilen ontolojik gerekçe, ikinci ayırımdaki yani akılla elde edilen bilgide epistemolojik sonuca dönüşür. Bilgi sürecinde bu iki varlık alanı bizim sınırlarımızı meydana getirmektedir.¹⁴⁴

¹⁴¹ Bu kavramla vurgulanmak istenen nokta soyutlama faaliyetinin aklın yönelimsel bir eyleminin olmasıdır. Örneğin duyular sağlıklı bir şekilde mevcut olduğu sürece nesnelerden etkilenmeye açıktır ve bu eylem onun doğasında vardır.

¹⁴² Kalyoncu, “Fârâbî’nin Akıl Risalesinin Felsefî Analizi”, 76.

¹⁴³ Kalyoncu, “Fârâbî’nin Akıl Risalesinin Felsefî Analizi”, 73.

¹⁴⁴ Fahrettin Olguner, *Fârâbî* (İzmir: Akademi Kitabevi, 1993), 98.

Fârâbî, bilginin duyusal ve deneysel boyutunda Aristoteles pozitivizminden, rasyonel alanında ise Platoncu negativizmden etkilenmiştir.¹⁴⁵ Yani realizm ve idealizmi bir zeminde harmanlayarak bilgi teorisi ortaya koymuştur. Ay altının duyulur unsurlarından, ay üstünün akledilir objelerine kadar kesintisiz akışta olan bilgi filozof için gerçek bilgiyi ifade eder. En mükemmelinden en az mükemmel olana doğru bilginin kesinlik değerinin değişebileceğini söyleyen filozof en kesin ve doğru bilginin Mutlak Varlık'ın bilgisi olduğunu ve bu varlığın bilinmesiyle bilginin kazanılabileceğini bu noktada inançla bilginin objesinin birleşebileceğini söylemektedir.¹⁴⁶ Bilginin tanımını verdikten sonra mahiyeti ve insanın nasıl bilgileneyeceği konusu filozofun sisteminde akıl kavramıyla yakından ilişkilidir. Aristoteles'in sistemiyle benzer biçimde tikelden tümele ulaşarak aşağı âlemden yukarı âleme uzanan epistemolojik süreçte bilgiyi tasnif eder.

Filozofun epistemolojisinde insanın düşünme yetisi ve nesnedeki suretler bilginin elde edilmesi için temel şarttır. İç-dış duyular aracılığıyla, süje ve obje arasındaki mantıksal ilişkiyi sağlayarak bilgilenme süreci gerçekleşir. Bilgiye konu olan nesne ile zihindeki nesnenin mahiyetçe farklı olduğunu, bu durumda da zihinde var olan bilginin dışarıdaki nesneye ait olup olmadığını bilmenin imkânının akıllarca yapılan soyutlamayla mümkün olduğunu söylemektedir.

Mantık ilminin lafızları incelemesi, lafızların varlık olması bakımından değil varlıkları bilme hususunda zihni güçlendiren semboller -araçlar- olması bakımından ele alınır. Böyle değerlendirilirse mantık ilmi, felsefenin bir dalı şeklinde kabul edilmemekte, onun giriş ilmi olarak görülmektedir. Filozof'ta mantığın ontolojik yönden değerlendirmesini incelediğimizde; aklın ve ontolojinin, özdeşlik, varlık-yokluk, üçüncü halin imkânsızlığı, çelişmezlik, sebeplilik ilkeleri ve faal akıldan kaynaklanan aksiyomların yer aldığı görülebilir. Bu ikisi birbirini destekler niteliktedir çünkü varlık, akılların kaynağı Tanrı'dan taşmasına dayanırken, insan-varlık ilişkisinde mantıklı düşünmeyi mümkün kılan, faal akıldan kaynağını alan bir iletişim mevcuttur.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Ian Richard Netton, *Al-Fârâbî and His School* (London: Routledge, 1991), 34-54.

¹⁴⁶ Şahin Filiz, "Bilgi İnanç Bağlamında Fârâbî'nin Bilgi Felsefesi", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: Elis Yayınları, 2004), 19-20.

¹⁴⁷ Farabî, *Es-Siyaset'ül-Medeniyye veya Mebadi'ul-Mevcudat*, çev. Mehmet Aydın vd. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012), 40.

Fârâbî akılla ilgili şu tanımlarını Aristoteles’e ithafen vermektedir; (i) akıl, bedîhî, doğru ve külli önermelerin insana sağladığı yakînî bilgidir. Bu yeti düşünmeye gerek duymaksızın meydana gelen ilk bilgileri sağlayan nefsin kuvvesidir. (ii) Akıl, sakınma ya da yönelme türlerinden iradeyle alakalı nefsin bir kuvvesidir. İkinci akıl tanımında aklın, insanın gelişmesi ve sürece bağlı olarak yetkinleşmesinden bahsetmektedir.¹⁴⁸ Aristoteles temelli bu akıl tanımlarında özellikle nefsin işlevine vurgu yapılarak ilk tanımda nazarî yöne ikinci tanımda ise amelî yöne değinmiştir. Filozofa göre mantık; nazarî boyutuyla doğru ve yanlış bilgiyi ayırt etmeyi; amelî boyutuyla, iradî olarak yapılan eylemlerden hangisinin kötü, hangisinin iyi olduğuna karar vermemizi sağlayan bir ilimdir. Bu ayırt etme görevi de “akıl” ile mümkün olmaktadır. Akıl sahibi olmak da bizi iki tür etkinliğe ulaştırır. İlki; düşünebilmek, ikincisi; düşünmenin sonucu olarak iradî eylemler ortaya koymak.¹⁴⁹ Akıl, insanın düşünme kabiliyetini gerçekleştirebilmesi, üretken, doğru ile yanlış, yararlı ile zararlıyı ayırabilmesi, bir şeyin bilgisine sahip olabilmesi gibi yetilerin temel noktasıdır. Düşünme yetisinin; teorik(nazarî) ve pratik(amelî) olmak üzere iki tür işlevi vardır. Fârâbî tarafından teorik akıl, “bütün parçadan büyüktür” gibi ilkelerin incelenmeye alınmadan, doğuştan kazanılmış, kendisine nasıl geldiği bilinmeyen güç olarak tanımlanmaktadır.

Akıl kavramının yakından ilişkili olduğu bir diğer kavram da varlıktır. Varlık, “ilk müşahade edilen şey olmakla beraber tasavvuru bedîhî olduğundan tanıma ihtiyacı olmayan”¹⁵⁰ demektir. Aristoteles’te varlık dört nedenle ifade edilir. *Maddî neden*; kendisine bir değişme yüklenebilen ve bu yüklenen değişmeyi kabul etme özelliğine sahip olan taşıyıcı öznedir. *Formel neden*; maddî nedenin değişimi neden kabul ettiği ve sonucunda her zaman için başka bir şey olmasıdır. Varlığa ne olduğuna dair yöneltilen sorunun cevabıdır. *Fail neden*; değişimin kendisinden ileri gelen değiştirenin değişimine uğrayan şeye, hareket ettirenin hareket edene etkide bulunmasıdır. *Ereksel (gai) neden*; bir şeyin ne için olduğunu açıklayan türüdür.¹⁵¹ Bu dört nedenden maddî neden son üç nedenin varlık konumudur. Aristoteles’in bu sınıflandırmalarına binaen Fârâbî varlık görüşlerini (makûlât) bir yandan akla bir yandan da eşyaya ait kabul

¹⁴⁸ Fârâbî, “Aklın Anlamları (Risâle fî me’ânî’l-akl)”, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 129-130.

¹⁴⁹ Çetinkaya, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 1/130.

¹⁵⁰ Çetinkaya, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 1/130-132.

¹⁵¹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2021), 3/174-179.

eder.¹⁵² Aristoteles ve Fârâbî'ye göre varlık tanımı iki yönlü geçişi sağladığı için ontoloji yapma imkânı doğurur. Nesne hakkında on soru sorulabildiği için de on kategori mevcuttur. Fârâbî'de akletmeyle ilgili olan tümelleri incelediğimizde mantıksal kavramlar açısından tümellerin idrak ve akletme olarak iki kategoride inceler.

Bir nesnenin insan zihnindeki karşılığı onun sureti kabul edilir. İnsan zihnindeki suretleri soyutlayarak bilgi elde eder. Soyutlama işlemi filozofun Aristoteles'ten etkilendiği nefis teorisiyle ilişkilidir. Nefsi bitkisel, hayvani ve insani olarak üç merhaleden işleyen filozofa göre bitkisel nefis; üreme, büyüme, beslenme gibi faaliyetleri gerçekleştirirken, hayvanî nefis; algı ve hareket duyularına sahip ancak akli yetisi olmadığı için nefslerini maddeden tecrit edemeyen konumda kalır. Algı gücü; beş duyu, içgüdü, hayal, hatırlama güçlerinden meydana gelir. Hareket gücü; arzu edileni elde etme ve kendisine zararlı olandan kaçınma kuvvesidir. Filozofun sisteminde yetkinleşmenin seviyesi kabul edilen Nâtık yani insani nefis ise; düşünme ve konuşma yeteneğiyle müteşekkil bilkuvve iken bilfiil hale gelen ve metafizik alanın bilgisine sahip olabilecek yetiye ulaşan nefstir. Bu metafizik ilkelere dair bilgilere de insan akıl vasıtasıyla ulaşır ki filozofun epistemoloji, kozmoloji, ontoloji gibi birçok sistemini kapsayan terimin önemi daha da belirgin hale gelmektedir.¹⁵³

Aristotelesçi bir gelenekle nefsin tanımını “bilkuvve canlı, organ sahibi doğal cismin ilk yetkinliği”¹⁵⁴ şeklinde tanımlayan Fârâbî nefsin cismani olmadığını ama cisimde bulunduğunu söylemiştir. Tanım olarak Aristotelesçi bir tutum izlese de nefsin bedendeki ve bedenden ayrıldıktan sonraki süreci hakkında Aristotelesçi çizgiden ayrılır. Filozofa göre nefis bizatihi bedenden ayrı bir varlığa sahip olmakla beraber, başka bir bedene intikal edemez. Yani bir nefis için bir beden mümkündür. Bu şekilde tenâsüh (ruh göçü) inancının da önüne geçmektedir. İlk aşamada nefsin mevcudiyeti için beden gerekli olsa da nefsin devamı için beden zorunluluğunu kaybeder. Bunlara ek olarak filozof cisimle alakası bakımından beden bir sureti olarak gördüğü nefsi, mahiyet açısından bedenden bağımsız bir cevher olarak değerlendirir. Bu yüzden kuvve durumdan bilfiil hale gelmeden nefsin yetkinleşemeyeceğini savunmaktadır.¹⁵⁵

Nefsin tanımından sonra işlevleri konusunda Aristoteles ile arasında küçük bir fark bulunmak kaydıyla, Fârâbî nefsin güçlerini beş güç (beslenme, duyum, tahayyül,

¹⁵² Olguner, *Fârâbî*, 67.

¹⁵³ Fârâbî, *Kitâbü Mebâdii ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla* (Beyrut: Dâru'l-meşrik, ts.), 87-91.

¹⁵⁴ Fârâbî, *Kitâbu Uyûni'l Mesâil, el Mecmu içinde* (Kahire, 1907), 70.

¹⁵⁵ Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1995), 12/151.

arzu, düşünme) altında toplamaktadır. Aristoteles'in "hareket (kinêtikon)" yetisini nefsin güçleri arasında zikretmemiştir.¹⁵⁶

Nefsin güçlerine baktığımızda ilk sırada beslenme gücüyle başlayarak iki filozof da beslenmeyi aynı şekilde tanımlamış, büyümek ve yemek yeme şeklinde açıklamışlardır. İkinci güç olan duyum gücünde ise Fârâbî aynı şekilde dokunma, tatma, işitme, görme sınıflandırmasını yapan Aristoteles gibi sınıflandırmıştır. Duyular aracılığıyla elde edilen bilgiler Fârâbî'nin felsefesinde mütehayyile de toplanır. Bu yetide, duyulurların resmi, duyu güçlerine ulaşp mahsusata dönüştükten sonra vücuttaki yönetici organ olan kalpte toplanır. Nesne, cisim veya duyumsanan şey ortada olmasa bile, mütehayyile kuvvesinin birleştirme ve analiz etme yetileriyle işleme tabi tutulurlar. Bu süreçten sonra ortaya çıkan tahayyül yetisinde doğru-yanlış bilgilenme olabilir.

Filozof irade varlığı olarak nitelediği insanın bilme ve yapma eylemlerinin hepsini arzu gücüne bağlar. Arzu gücü, isteme veya kaçınma davranışlarıyla ortaya çıkmaktadır. Arzu gücünü yöneticiye benzeterek altındaki hizmetçileri vasıtasıyla işlevini yerine getirdiğini söyler. Bu hizmetçilerden birisini irade olarak kabul eden filozof iradeyi; düşünce, hayal ya da duyum aracılığıyla harekete geçen unsur olarak tanımlar. Fârâbî, yine Aristoteles ile aynı sınıflamayı yapar ve der ki; hayvanlar kaçınma veya istemeyi irade ederken duyum-tahayyüle başvurur, insanlar ise akli yetilerini kullanarak düşünme gücüne başvurur. İşte iki filozofa göre de tahayyül ve arzu gücünün yönetilmesi sonucunda, nefsin yetileri aracılığıyla insan düşünme gücüne erişir ve diğer canlılardan kendini ayıran niteliğini yerine getirmiş olur.

Nefsin son kuvvesi olan düşünme gücü, filozofun kilit taşı olan akıl kavramının insan nefsindeki yerine denk gelmektedir. Akıl, insanın sahip olduğu organ işlevi veya bir organ değil, nefsin içinde bulunan bir yetidir. Aristoteles'te nous (akıl) bedenden bağımsız konumlanırken Fârâbî'nin, nefsi bedeninin bir yetkinliği kabul etmesinden dolayı farklı kabuller ortaya çıkmıştır. Fârâbî'ye göre düşünme gücünün ma'kulâtı akletmesi, iyi ve kötüyü birbirinden ayırabilmesi nefsin en temel yetkinliğidir. Akılla münasebet kurarak ondan etkilenen duyum ve mütehayyile yetilerinin Aristoteles ve Fârâbî'de siyaset felsefesi açısından da önemi vardır. Aristoteles'in siyaset felsefesinde siyasetçinin görevi retorik aracılığıyla vatandaşları iyi davranmaya ikna etmek iken, Fârâbî'de bu görüş mille teorisine evrilmiştir.

¹⁵⁶ Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlâk Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 41.

İnsanda bulunan nefsleri hiyerarşik bir yapılanma içerisinde tanımlayan Fârâbî'ye göre bir alttaki güç, bir üsttekinin maddesi, bir üstteki güç de bir alttakinin sureti gibidir diyerek kendini gerçekleştiren nefsin bir sonraki nefis için işlevini gerçekleştirmesine yardımcı olduğunu kabul etmiştir. İnsanın kendini gerçekleştirebilmesinin ve mutlu olmasının koşulunu da bu güçlerin işlevlerini yerine getirmesine bağlar. Diğerlerinden farklı gördüğü insan nefsinin son kuvvesi olan düşünme yani akıl gücünden bahsederken Fârâbî, akıl gücünü iki türe ayırmaktadır; nazarî ve amelî.

Farabi, Aristoteles gibi akıl cevheri sonucunda oluşan etkinlikleri; teorik felsefe ve pratik felsefe olarak ele alır. Teorik felsefenin alt bölümleri mantık, tabiiyyât ve metafizik olarak ayrılırken pratik felsefenin alt bölümleri ahlak ve siyasettir. Filozof, Aristoteles'ten farklı olarak riyaziyat ve musikî ilimlerini sistemine ekler. Filozofun tasnifinde Aristoteles'te yer alan ibdai ilimler (şiiir, hitabet) kalkmış, mantık ilminin içine ilave edilmiştir.¹⁵⁷ İslâm mantık ilminin kurucusu olarak kabul edilen Fârâbî kadîm mirası özgün bir felsefi sitem içerisinde bir araya getirmiştir. Özellikle Aristoteles üzerinden mantık ve Platon üzerinden metafizik kuramlarını mezcetmeye çalışarak bir sistem inşa etmiştir. Sadece metafizikî konularda değil, siyaset felsefesinde de Platon ve Aristoteles uzlaşını sağlamaya çalışan Fârâbî, İslâm düşüncesinde ilk defa siyaset felsefesi yapan filozoftur. Fârâbî'nin İslâm felsefesine katkılarından birisi olarak siyaset ilmi, onunla beraber bağımsız şekilde ele alınmıştır. Bu açıdan İslâm filozofları arasında özgünlüğünü koruyan isimlerden birisidir. Fârâbî'nin siyaset felsefesinin ütöpic boyutu Platon'dan, realistik boyutu da Aristoteles'ten gelmektedir.¹⁵⁸

Bu ortak akıl ve dil, yüzyıllar boyunca Doğu-Batı fark etmeksizin düşünce yapılarını besleyerek ilmin gelişimine katkıda bulunarak bilgiye özel bir kimlik inşa etme amaçlanmıştır. Burada bilgi; “akıl” ile “iman” arasında bir uzlaşmacı olarak görev görmektedir. Fârâbî'nin felsefe yaptığını kabul edersek bunu kelimada sıkça başvuru olan cedel yani kendi görüşünü hâkim kılma yoluyla değil, akıl ve nakle dayalı evrensel bir üslupla yapmaya çalışmıştır. O dönemde sönmüş olan “akıl” cevherine yeni bir güç atfederek İslâm felsefesinde sistematik bilgiyi ele alan ilk filozof olarak değerlendirebiliriz.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Hilmi Ziya Ülken - Kıvâmüddin Burslan, *Fârâbî* (İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940), 3/19.

¹⁵⁸ Şenol Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 230.

¹⁵⁹ Çetinkaya, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 1/123.

2.2. FARABÎ'YE GÖRE AKLIN AŞAMALARI

Filozofun sisteminde akıl, insanın dış dünyadaki varlıklarla olan ilişkisini açıklamada kullandığı kavramlardan birisi olmasıyla beraber işlevleri açısından Fârâbî'nin felsefesinde genişçe tartışılmıştır. İnsanın, elde ettiği tüm başarılarını el-kuvve en-natika ile ilişkilendiren filozofa göre düşünmeye dayalı olarak yapılan; sanat, bilgi, teknik davranışları insanın en yetkin halidir. Bilgimize konu olan objelerin de varlık düşüncemizi şekillendirdiğini söyleyebiliriz. Bu da amelî ve nazarî boyutlarla elde edilebilir. Filozof iki yönlü bir tasnif yaparak insanın tercihin konu olan şeyleri amelî, tercihin konu olmayan şeyleri ise nazarî başlığı altında değerlendirmiştir. Bu ikili değerlendirme hem kolay anlaşılabilir olması açısından hem de sistematik özellik taşıması bakımından, ileride de İslâm filozoflarınca sıkça kullanılmıştır. Tartışmalı olmakla beraber teorik ve pratik akıl ayrımının Aristoteles'in eserlerinde geçtiği düşünülmekle beraber, Fârâbî'nin bu sınıflamayı tercih etmesi bir tesadüf değildir. Metafizikî düzlemde başlayarak bilgiye konu olması bakımından epistemolojisinin de temeline oturttuğu akıl kavramını Fârâbî, amelî ve nazarî olmak üzere ikiye ayırmış ve içeriklerinde bilgilenme sürecinin nasıl olduğu, ontolojik varlığın menşei gibi sorunları detaylıca incelemiştir. Biz de bu bölümde Fârâbî'nin aklın aşamaları sınıflandırmasının anlaşılabilirliği bakımından amelî ve nazarî akla yüklediği anlamları inceleyerek başlayacağız.

2.2.1. Amelî (Pratik) Akıl

Fârâbî akıl gücünün amelî boyutunun, nazarî kısma hizmet ettiğini ileri sürerek, amelî aklın temelinde iradi eylemleri konu aldığını söyler. Düşünme gücünün bir aşaması olarak kabul edilen amelî (pratik) akıl insanın tercihte bulunması veya kaçınması gereken eylemleri fark etmesini sağlar. Bu yüzden de insan iradesine bağlı kabul edilebilir. Benzer bir tanımla Aristoteles'te istek, bir amaç doğrultusunda ortaya çıkar. Bu amaç da pratik akıl hareketine geçirir. Pratik aklın görevi nesneye ulaşmak için araçları belirleme kısmında başlar ki pratik aklın amacının eylem olması gerçeğiyle örtüşsün.¹⁶⁰ Amelî akıl ile insan isteyerek yapacağı şeyi bilirken, faal akıldan yayılan şey, hayal gücü yetisinde toplanarak matematiğin, ahlakın, fiziğin özellikle de pratik aklın ilkelerine dönüşür.¹⁶¹

¹⁶⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2011, 180-190.

¹⁶¹ Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, 51-52.

Pratik aklın konu ve görevi öncüllerden yola çıkarak tekil önermelerle yapılıp yapılmaması gereken eylemleri belirleyerek tümel hale gelmesidir. Bu aklî tecrübeler eyleme dönüşmezlerse potansiyel olarak kalırlar. Tekillerden yola çıkarak akledilirlere ulaşma ve iyi-kötüyü tespit etme en son da bir fiil ortaya koyma amelî aklın görevidir. Fârâbî, her var olan nesnenin bir amacı olduğunu, insanın da amacının nihai mutluluğa erişmesi olduğunu kabul eder. *Fusûl* adlı eserinde amelî aklın hem bilme hem de eyleme yönüyle ikiye ayrıldığını söylemiştir. Bilme; düşünme, akıl yürütme gibi eylemleri kapsarken eyleme; irade, tedbir, tecrübe, ahlak, siyaset gibi alanları kapsar. Ancak bilme ve yapma ile ilgili eylemlerin, bizi kesin olarak mutluluğa ulaştırabilmesi için akıl gücüne hizmet etmesi, akıl gücünün de amelî yönünün nazarî yönüne hizmet etmesi gerektiğini kabul etmiştir. Akıl gücüne itaat ederek iradi eylemler ortaya koyarsak insanda meydana gelen şeyler iyi, bunun aksi durumu olursa insanda meydana gelen eylemler kötü olarak nitelendirilir.¹⁶²

İyinin insana mutluluk getireceğini kabul eden görüşten hareketle mutluluk, ahlaki davranışlarla kendisini göstermektedir. Ahlak alanı İslâm felsefesinde Fârâbî ile beraber psikolojik olarak ele alınarak toplumsal açıdan da incelenmeye başlanmıştır. İnsanın mutluluğa ulaşabilmesi, en son gaye kabul edilmiştir. Bu yüzden en yüce mutluluk yetkinlik bakımından kendisini gerçekleştirmiş aklın yani sadece insanda bulunan ‘nâtık nefs’in mutluluğudur.¹⁶³ Ahlak, pratik bir ilim olduğu için yaparak ve yaşayarak öğrenilebilir. Alışkanlıklarımız sonucunda değişme özelliği bulunan ahlâk, erdemli davranışlar gösterme konusunda ısrarcı olunması üzerine sağlanabilir. Erdemli davranış konusunda da Fârâbî, Aristoteles gibi düşünerek iki aşırı uçtan (ifrat-tefrit) uzak durmak kaydıyla dengeli bir davranışı tercih etmek olduğunu söylemiştir.¹⁶⁴

Aristoteles’e göre insan eksik olmayan mükemmel bir şekilde dünyaya gelir ve ölümden sonrası da bu mükemmelliğe geri döndürür. Bu tanımla Aristoteles, insan iradesine ölüm ötesini bir kıstas olarak belirlemek suretiyle insana teist bağlamda sorumluluk yüklemeyi. Fârâbî ise, insanın iradî yapısını doğal varlığından soyutlayarak son mükemmelliğe ahirette ulaşılabilirliğini savunmaktadır. Bu yüzden Fârâbî’nin sisteminde hem tabii hem iradi bir varlık niteliklerine sahip olan insan, maddi doğasından ortaya çıkan ilintileri belli bir eğitim süreciyle bertaraf ederek kemal

¹⁶² Hasan Hüseyin Bircan, “Ahlak: Mutluluk ve Erdem”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 664-666.

¹⁶³ Bircan, “Ahlak: Mutluluk ve Erdem”, 663.

¹⁶⁴ Mahmut Kaya, “Fârâbî”, 12/153.

derecesine erecektir. İnsanın doğasından meydana gelen erdemlerin akılla ilişkisi olmadığından bu eylemler insanî olan alana dönüştürülmelidir. Fârâbî’de bu dönüşüm toplum ve siyaset temelli ortaya çıkmaktadır.¹⁶⁵

Herkesin erdemli olduğu bir toplum ideası, Platon’un ütopyik devletinin bir benzerine Fârâbî’nin siyaset başlığı altında rastlanmaktadır. Fârâbî, siyaset felsefesinde öncelikle devletlerin çıkış meselesini, teşkilatlanmasını ele alarak başlar. Bu sorulara, evrendeki varlık düzeninden yola çıkarak bir sistem ortaya koyan insanların meydana getirdiği ontolojik teori; vücudu organlara benzetmek vasıtasıyla işlevlerini açıkladığı biyoorganik teori; insanın doğuştan getirdiği yetilerle, iş bölümü ve örgütlenme vasıtalarıyla oluşturduğu fitrat teorisi; insanın sevgi bağı sebebiyle bir arada yaşayarak mutlu olma amacına ulaşmaya çalıştığı ve adaleti sağlayarak ulaşacağını düşündüğü adalet teorisi gibi teorilerle cevap vermiştir. Bu teorilerden sonra toplulukları sınıflara bölerek insan topluluklarını tam gelişmiş ve az gelişmiş olarak ikiye ayıran Fârâbî, tam gelişmiş toplulukları; küçük-orta-büyük diye üç gruba ayırırken az gelişmiş toplulukları; aile, sokak, mahalle, köy olarak dörde ayırır¹⁶⁶. Filozof, siyaset felsefesinde de özgünlüğünü ortaya koyarak Platon’da veya Aristoteles’te bu şekilde sınıflaması bulunmayan bir devlet teorisi ortaya atmıştır. Daha da önemlisi ortaya koyduğu bu devlet teorisi yani siyaset fikri ile epistemolojik bir kabul olan faal aklın insana bilgi getirme sürecini aynı başlık altında inceleyerek sosyolojik-epistemolojik bir kanıt ortaya koymuştur.

Ortaya koyduğu sosyolojik-epistemolojik teoride insanın her türden tekâmül seviyesine ulaşmasını tek başına mümkün görmeyen Fârâbî, insanların irşad ve kılavuzluğa ihtiyaç duyduğunu savunmuştur. Bu kılavuzluk görevini de peygamber ve filozoflara yüklemiştir. Filozof müstefâd aklı yani kazanılmış aklı ile peygamber ise mütehayyile yetisi ile faal akılla ittisâl kurarak hakikatleri insanlara aktarmak, erdemli bir şehir kurmakla yükümlüdür. Erdemli şehir kurmak amacıyla mütehayyile yetisinden güç alan peygamber, hakikati temsil ettiğinden filozofa göre daha avantajlı konumdadır. Peygamber ve filozofun sahip olduğu yetilerle halkı iknası konusunda Fârâbî ‘mille’ teorisini ortaya koymuştur. Filozof neredeyse bu kelimeyi din ile eş anlamlı kullanmaktadır. Bu yüzden din Fârâbî’nin sisteminde sadece teist boyutta değil siyasi ve

¹⁶⁵ Şenol Korkut, “Siyaset: Felsefe, Din ve Şehir”, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 697.

¹⁶⁶ Mahmut Kaya, “Fârâbî”, 12/153-154.

sosyolojik boyutta da ele alınır.¹⁶⁷ Mille, gerçek felsefeden beslendiği müddetçe erdemli, hatalı felsefeden beslendiği takdirde erdemsiz niteliğe sahiptir. Toparlamak gerekirse mille; bir toplumun ilk başkanı tarafından, mevcut topluluk için tasarlanan inançlar/görüşlere bağlı eylemler olup ilk başkanın bu görüşler aracılığıyla toplumu belli bir amaca ulaştırmak istemesi şeklinde tanımlanabilir.¹⁶⁸

Sonuç olarak pratik akıl teorik akla hizmet etmek için var olurken teorik akıl da mutluluğa ulaşmak için vardır. Pratik aklın ilişkisi Fârâbî’de genel olarak devlet yönetimi, siyaset ve ahlâk bağlamında ortaya çıksa da teorik akılla ilişkisi bağlamından önemli bir yer kaplamaktadır. Asıl önemli olan nokta teorik akıldır. Çünkü nihâî olarak mutluluğa ulaşmaya çalışan insan ancak bu akıl aracılığıyla en yüksek mutluluğa erişebilir.

2.2.2. Nazarî (Teorik) Akıl

Teorik akıl ya da nazarî akıl, araştırma ve kıyas yoluyla değil, doğuştan, tümel, zorunlu öncüllerin bilgilerinin edinildiği akıl türüdür. Teorik akıl, bedîhî doğruları ya da soyut nesneleri, özleri, tümelleri aracısız bir şekilde yani doğrudan seçme yatkınlığı olarak nereden geldiği tam olarak bilinmeyen yetiler şeklinde tanımlanabilir. Filozof varlıkların asıl gerçekliği ile kavranmasını insanın amacı olarak tarif ederken iki anlamda değerlendirir. (i) İnsanın bilinçsizce, nereden geldiğini tam olarak bilmeden elde ettiği bilgiler (apriori). (ii) Bu bilgilerden yola çıkarak araştırarak, düşünerek elde edilen bilgiler. Bu yolu izleyerek bütünün bilgisini elde eden kişi Filozof’un görüşünde mutluluğun önemli bir bölümünü yakalamış olarak kabul edilir. Çünkü teorik akıl aracılığıyla üst seviye bilgilere ulaşan kişiler farklı bir deneyim yaşayarak ontolojik bir statü kazanırlar.¹⁶⁹

Fârâbî, felsefenin nihâî gayesini aşkın olan Yaratıcı’yı bilmek şeklinde tarif eder.¹⁷⁰ Bu tanım sonucunda Tanrı’yı bilmenin felsefenin nazarî boyutunu oluşturduğunu, insanın fiilleri aracılığıyla Tanrı’ya benzemeye çalışmasının da amelî boyutunu oluşturduğunu çıkarabiliriz. Teorik boyutun altında incelenen insanın maddî haliyle, gayr-ı maddî halinin ilişkisini kapsayan bilgilenme aşamasında, süreç nesnenin

¹⁶⁷ Aydın, *Fârâbî*, 150-155.

¹⁶⁸ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille* (Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1986), 43.

¹⁶⁹ Aysun Kelleci, *Fârâbî’de Akıl Kavramı* (İstanbul: Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 38.

¹⁷⁰ Fârâbî, *Mebâdî’u'l-Felsefeti'l-Kadîme* (al-Moayad Press, 1910), 13.

maddeden soyutlanmasıyla başlayarak bilkuvvve-bilfiil olarak isimlendirilir. Daha sonra nesneden tamamen soyut biçimde elde edilen bilgi, kazanılmış bilgi olarak müstefâd akıl altında incelenerek bu bilgiyi insan aklına veren faal aklın niteliğinden bahsedilir. Filozof, epistemolojik kuramının temelini, nesnenin soyutlanma aşamalarından başlatarak en yetkin yere ulaştığı faal akılla tamamlar. Akli bilginin meydana gelişindeki idrak süreçlerini de inceleyen filozofa göre eşyanın suretinin oluşumu sürecinde aracısız şekilde bilgi elde edilememektedir. Bu yüzden belli aşamalardan geçerek nefsin güçleri sayesinde bilgiye ulaşır. Öncelikle duyuların algılamasıyla meydana gelen bir takım suretler, ortak duyuya iletilerek mütehayyileye iletilir. Mütehayyileden geçen suretler açık ve anlaşılır olabilmesi için temyiz gücüne iletilir ve son aşamada akla ulaşarak suretler kazanılmış olur.¹⁷¹ Akıl süreçlerinin hiyerarşik yapısı Aristoteles'in *De Anima*'sında ele alındığı şekliyle Fârâbî'nin felsefesinde incelemeye tabi tutulmuştur. Bunun için de öncelikle bilkuvvve aklın bilfiil olma süreci, daha sonra müstefâd aklın nitelikleri ve en son da faal akıl-sudûr incelenerek bu bölüm tamamlanacaktır.

2.2.2.1. Bilkuvvve Akıl

Filozof, *Risale fi'l-Akl*'da insan aklını üç evrede ele almaktadır. Bunlar; bilkuvvve, bilfiil ve müstefâd(kazanılmış) akıl.¹⁷²

Akıllar silsilesinde sonuncu kademedeki bulunan faal akıldan insan ruhuna intikal eden akıl, bireyin ruhunda bilkuvvve şekilde bulunmaktadır. Bütün mevcutların suretlerini kendinden soyutlayarak kavramayı sağladığı için heyûlânî olarak da isimlendirilmiştir. Filozofun bu fikri kendisinden sonra Spinoza da dâhil olmak üzere birçok filozofu etkilemiştir.¹⁷³

es-Siyâsetü'l-medeniyye eserinde Fârâbî nefsi; zatı gereği cisim olmayan ve cisimde bulunmayan şeklinde anlatmaktadır. Bu noktada Aristoteles'ten farklı olarak nefs-beden düalizmini benimseyen Fârâbî nefsin ilk andan itibaren bedenden farklı bir varlığa sahip olduğunu kabul etmektedir.¹⁷⁴ Nefs istidat olmasından dolayı bir beden ihtiyaç duyar. Şeylerin gayelerine doğru ilerledikçe yetkinleşir. Ancak ay altı âlemde

¹⁷¹ M. Cüneyt Kaya, "Felsefenin Klasik Çağı, Fârâbî", *İslâm Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Ocak 2019), 1/357.

¹⁷² Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, 12.

¹⁷³ Ulutan, *İslâm Medeniyeti ve Akılcı Felsefe*, 108.

¹⁷⁴ Fârâbî, *Kitâbü es-Siyâsetü'l-medeniyye* (Beyrut: Kâtûlikiyye, 1964), 32.

bulunan hiçbir canlı bu yetkinliğe sahip olmadığı için nefis başta bilkuvv ve konumdadır ve onun bilfiil hale gelmesi çeşitli süreçlerin sonunda mümkün olacaktır.

“Bilkuvve akıl, nefis, nefsin bir parçası, nefsin güçlerinden birisi ya da zâtı mevcutların tamamının mahiyetlerini soyutlamaya yatkın ve hazırlıklı bir şeydir.”¹⁷⁵

De Anima'da Aristoteles'in de ele aldığı gibi insan nefsinin bir kuvvesi veya parçası kabul edilen bilkuvv ve akıl, varlıklarda mevcut olan mahiyetleri ve suretleri soyutlayan akıldır. Maddeden soyutlanan suretler ancak o maddenin sureti olarak soyutlanabilecekleri için soyutlanabilen varlık suretleri, akledilirler yani ma'kûlât adını alırlar. Bu ismi almaları suretleri soyutlayarak o şeye suret olduklarındandır. Burada Fârâbî varlıktaki suretlerin bilkuvv ve akılda ortaya çıkışıyla cismani maddelerin suretleri kabul etmesinin arasındaki farkı mum örneğiyle açıklar. Örneğe göre cismani maddeler suretleri derinliğinde değil sadece yüzeylelerinde kabul ediyorken, bilkuvv ve akıl ayrı bir mahiyeti olmaksızın döküldüğü kalıba boy, en, derinliği kapsayıcı mum gibi akledilir suretlere dönüşmektedir.¹⁷⁶ Yani bilkuvv ve akıllı burada suret almamış bir muma benzetirken bilfiil akıl ise suret almış mumdur. Suret aldıktan sonra mumun suretten ayrılması nasıl mümkün değilse bilfiil hale gelen akıldan da sureti ayırmak mümkün değildir. Mumdaki yazılar algılanan ve düşünülen şeyler olarak kabul ettiğimizde düşünümlerin potansiyel olarak duyulur nesnelerde bulunduğunu ve duyulardan soyutlandığında zihinde artık bilfiil mevcut olduklarını söylemiştir. Bu örnekte kuvveden fiile geçişte zihin, düşünümler üzerinden bilgilenme sağlamıştır. Zihin, bütün düşünümleri tam olarak kavrayamadığı için idrak ettiklerine nispetle bilfiil akıl, henüz idrak edemediklerine nispetle potansiyel yani bilkuvv ve akıl konumundadır.

Bilkuvve varlık durumunda olan insanın, madde ile ilişkisi ona yetkinleşme imkânı verir. Yukarıda verilen pasajda da nefis madde ile beraber bulunduğu akli cevher sıfatını alarak akıllı olan bir varlık tarafından yetkinleşmenin bağlı olduğu akletme fiilini gerçekleştirebilir. İnsan nefsinin ele aldığımızda bir yönüyle maddeyle bağlantılı diğer yönüyle de akılla bağlantılı olması nefsi; hem bitkisel hem hayvani nefislerden ayırarak en yüce mutluluğa erişmesi bilkuvv elik ve eksiklik ihtiva eden maddeden soyutlanmaya çalışarak kemâle çıkacak bir mertebeye ve imkâna sahip olması demektir. Bilkuvve akıl türsel suretlerden hiçbirinin bilgisel bir suret durumunda kendisinde mevcut olmadığı ilksel aşamadaki maddesel nefis durumuna karşılık gelir.

¹⁷⁵ Fârâbî, *Rîsâle fi'l Akl*, 12.

¹⁷⁶ Fârâbî, *Risale fi'l Akl*, 130, 131.

Filozofun kitaplarında ele aldığı soyutlama teorisinin incelenen yönü aslında bir şeyin idrakinin nasıl gerçekleştiğidir. Öncelikle idrak eden güçler olarak; duyumsama (hassâse), mütehayyile ve düşünme (nâtık)¹⁷⁷ gücünü kabul eden Fârâbî sırasıyla bu kuvvelerin bir sonrakinin maddesi, bir sonraki de kendinden öncesinin sureti şeklinde sınıflandırmıştır. Öncelikle duyumsama gücü duyu nesnelerini algılar ancak nesneleri yargılayamaz. Daha sonra mütehayyile (i) duyu verilerini muhafaza etme, (ii) verileri işleme, (iii) duyulurlar üzerinde tikel yargılarda bulunma görevlerini gerçekleştirir. Ancak bunları gerçekleştirirken ya doğrudan ya da diğer kuvvelerin etkisiyle fiilini gerçekleştirir. Sonuç olarak kendisinde bulunan resimleri ayırıştırma ve birleştirme suretiyle tikel yargılar olarak verdiğinde görevini gerçekleştirmiş olur.¹⁷⁸ Düşünme gücü yani nâtık güce gelince, o da bilkuvve özelliktedir. Ancak duyumsama ve mütehayyileden bir yönüyle ayrılır. O da bilfiil olduğunda bedende durmamasıdır. Akıl, bilfiil konuma geldiğinde bedenden ayrılınca cisimsellikten uzak bir cevher gibi olur. Akıl bilme eylemini gerçekleştirerek bilgilenme sürecini tamamlar.¹⁷⁹

“İnsanda baştan beri bulunan akla gelince o akledilirlerin resimlerini kabul etmeye hazır bir heyettir. O, bilkuvve akıl ve heyûlanî akıldır. O, aynı zamanda bilkuvve akledilirdir.”¹⁸⁰

Bilkuvve akıl eşyanın özünü ayırma ve bilme işlemini gerçekleştirdiği zaman yavaş yavaş suretlerin bilgisini elde eder ve bilfiil hale gelir¹⁸¹. Fârâbî, Bilfiil hale gelmesini sağlayan yani insanda bilme durumunu sağlayanın da faal akıl olduğunu söyler. Filozof bu aşamada bilkuvve ve bilfiil akılların görev alanlarını birbirlerinden keskin şekilde ayırmaktadır. Bilkuvve makuller suret gibi bulunurken bilfiil hale gelince maddelerin sureti halinden çıkarlar. Yani bilkuvve akıl. faal kılınmış makullere bağlanınca bilfiil akıl haline gelirler.¹⁸²

2.2.2.2. Bilfiil Akıl

Bilfiil akledilir ya da bilfiil akıl, düşüncenin nesneleri olarak adlandırılan beş duyu aracılığıyla kazanılan tecrübelerle, suretlerin soyutlanarak bilfiil yani bilgi

¹⁷⁷ Fârâbî, *Kitâbü es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 32.

¹⁷⁸ Fârâbî, *Kitâbü es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 33; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera, 2023).

¹⁷⁹ Hatice Bozkuş, *Fârâbî'nin Anlam Teorisi; Epistemolojik Bir İnceleme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 21-22.

¹⁸⁰ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 161-163.

¹⁸¹ Ian Richard Netton, *Fârâbî ve Okulu*, çev. Mehmet Vural (Ankara: Elis Yayınları, 2006), 81, 82.

¹⁸² Şahin, *Fârâbî'nin Zihin Felsefesi*, 80-82.

durumuna gelmesine denir. Bilfiil aklın nesneleri bilfiil akledilirlerdir. Herhangi bir kategoriyle (nitelik, nicelik, zaman vb.) de sınırlı değildir.¹⁸³ Bu kavrama eylemi iç ve dış idrak ile mümkün olur. Bilkuvve aklın bilfiil hale geçebilmesi için müşahade yoluyla tecrübemizi artırmak ve akli varlıkları fiili makuller haline getirmek bir üst akla çıkmamızı sağlayacaktır.¹⁸⁴

Meşşâi ekole göre kendi cevherinde bilfiillik bulunmayan hiçbir varlık, kendi başına bilfiil olamayacağından kuvve durumundan bilfiil hale çıkaracak bir nedene ihtiyaç duyar.¹⁸⁵ Fârâbî’de bu noktada nefsi bilfiil kılacak, özü gereği bilfiil olan nedeni faal akıl olarak nitelemiştir.

“Faal Akıl, semâvî cismin kendisine hazırlayıp verdiği şeyleri tabiatı ve cevheriyle gözetmeye yatkındır. Bunlardan herhangi birisi, bir şekilde maddeden kurtulmaya ve ayrılmaya kâbil ise onun maddeden ve yokluktan kurtulmasını ister. Böylece o şey, kendisine en yakın mertebeye ulaşır. Bu ise bilkuvve olan akledilirlerin bilfiil akledilir haline gelmesi ve bundan dolayı da bilkuvve aklın bilfiil akıl olmasıdır.”

Yukarıdaki pasajda faal akıl aracılığıyla yetkinleşmeye yani bilgiyi almaya açık olan, insanı maddeye bağımlılıktan kurtaran bilkuvve aklın, bilfiil olmasını sağlayan yeti akletme fiilidir. Hem *es-Siyâsetü’l-medeniyye*, hem *Risâle fi’l-akl*’da bilkuvve cevherleri bilfiil hale getirmesi bakımından faal aklın durumu ışık analogisiyle örneklendirilmiştir.

Filozof, bilkuvve aklın bilfiil akla geçişini açıklarken bahsettiği akılların insan akılları olduğunun farkındadır. Yani madde ile karışmış olan bu akılların maddeden tamamen soyut şekilde bulunan ezeli varlıkların idrakinin zorluk derecesini bilerek anlatımında bile “sudûr etme, feyezan etme” gibi somut benzetmeler kullanır. Maddeden tamamen soyut olan faal akli güneş-göz örneği üzerinden ilişkilendirir ki bu örnek Aristoteles’in *De Anima* eserinde de mevcuttur.¹⁸⁶

“Nefs akledendir sözümüz, kavramların nefsteki sûretlerinde başka bir şey olmadığı anlamına gelir, yani kavramlar o sûretlerle özdeş hale gelmiştir. Öyleyse nefsin hem bilfiil akleden hem bilfiil akıl hem de bilfiil akledilen olması aynı anlama gelmekte ve aynı anlam için kullanılmaktadır... Açıktır ki kendi özü bilfiil akıl olması bakımından o kendini akledince, bu akletme eyleminde özünden başka kendisinde bir varlık meydana gelmiş değildir. Bu durumda kendisi bilfiil makul olmuş olur. Hatta o kendisinden herhangi

¹⁸³ Fârâbî, *Risâle fi’l Akl*, 131.

¹⁸⁴ Ulutan, *İslâm Medeniyeti ve Akılcı Felsefe*, 110.

¹⁸⁵ Fârâbî, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, 164.

¹⁸⁶ Mariana Malinova, “Al-Fârâbî and His Concept of Epistemological Hierarchy”, ed. Günther, *Koninklijke Brill 1* (2020), 189-193.

bir varlığı akletmiş olur ki, onun varlığı kendi özüne ait varlığın kavramıyla aynı şeydir."¹⁸⁷

Bu alıntı metinde Fârâbî'nin amacı, İslâm inancını ve etkilendiği felsefi fikirleri din-felsefe uzlaşısı zemininde birleştirmektir. Akıl, âkil, mâ'kul Allah'ın birliğini açıklarken kullanıldığı gibi bilfiil aklın işleyişini anlatırken de kullanılmaktadır. Platon, Aristoteles ve Yeni Platonculuk gibi anlayışlardan esinlenerek oluşturduğu felsefi sistemin temeline İslâm inanç ilkelerini yerleştirmiş ve kendisine kadar olan filozofların görüşlerini uzlaştırarak orijinal bir sistem elde etmiştir.

Bilfiil akıl hakkında şu tespitleri yapabiliriz; Akledilirler, akledilmeden önce varlık sınıfında bilkuvve durumunda bulunmaktadırlar. Akıl ile suretlerinden ayrışıp soyutlandıkları zaman bilfiil akledilir hale gelmektedirler. Yani bilkuvve akılda akledilir suretler meydana geldiğinde bilfiillik işlevi yerine gelerek faaliyet halindeki akıl rolünü almaktadır. Bilfiil akledilir durumuna gelindiği zaman da akıl müstefâd konumuna yükselmektedir.¹⁸⁸

2.2.2.3. Müstefâd Akıl

Müstefâd akıl konumu gereği nazarî aklın bir derecesi olarak kabul edilirken soyut suretleri mutlak fiil şeklinde resmeder. Bilfiil konumdaki akıl makulleri bildiğinde müstefâd düzeyine ulaşır. Bu derecede maddeden ayrılan bilfiil makuller aklın objesi konumuna gelirler. İnsan aklı bu seviyede ruhun ve bedenın dış ve iç duyularını ve bilfiil akıl aşamasını geride bırakır. Çünkü bu aşamada aklın, gayr-ı maddî akledilirleri soyutlamaya ihtiyacı kalmamıştır.¹⁸⁹

Faal aklın desteğini alan akla Fârâbî müstefâd akıl demiştir. Makullerin işlenmeleri ve irtibatlarının sağlanması, tam olarak anlaşılması müstefâd aklın görevidir. İnsan aklının en yüksek aşaması olarak dış dünyaya bağlı kalmadan hads yoluyla faal akıldan gelen tümel kavramları (küllileri) kavrayabilecek potansiyeldedir.¹⁹⁰ Davidson, müstefâd aklı; insan aklına ait nihâî bir aşama, insan aklının faal akılla yakın münasebeti olarak tanımlamıştır.

¹⁸⁷ Fârâbî, "Aklın Anlamları (Risâle fî me'anî'l-akl)", 131-132.

¹⁸⁸ Fârâbî, *Risale fî'l Akl*, 131-132.

¹⁸⁹ Richard C. Taylor, "The Agent Intellect as 'form for us' and Averroes's Critique of al-Fârâbî", *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 5 (2005), 26-27.

¹⁹⁰ Ulutan, *İslâm Medeniyeti ve Akılcı Felsefe*, 110.

Müstefâd akıl aşamasında nefsin gayr-ı cismani varlıkların arasına katılarak maddeden bağımsız bir konuma sahip cevher niteliğinde değerlendiren Fârâbî, insanın ölümsüzlüğünün aslında müstefâd aklın özelliği olduğunu savunur.¹⁹¹

Kazanılmış akıl mertebesi beraberinde cisimsiz varlık düşüncesini de meydana getirir. Zat itibariyle düşüncelerin gerçek nesnesi olurlar. Bu aşamaya ulaşıldığında ilk maddeden cismanî suretleri temsil eden tabiata, şimdiye kadar olan bilkuvveden bilfiile oradan da müstefâd akla olan yükselme tersine dönerek aşağı doğru bir iniş süreci başlar. Ayrık akıllardaki hiyerarşi aşama aşama en eksik olan müstefâd akla iner. Sonrasında inmesini sürdürerek bilkuvve akla ve altında bulunan psikolojik güçlere, tabiata en son da dört unsurun suretlerine kadar inişini sürdürür. Bu tanımla Fârâbî, müstefâd akılda yer alan hem aşkın boyuta hem de süfli âleme dönük çift yönlü bir yapıya sahip olduğunu söylemektedir.¹⁹² Yani müstefâd akıl, hem metafizikî âlemin bilgisine sahip olabilirken hem de fizikî âlemde duyulur nesneleri soyutlayabilir.

*“Akletme duyumsama gibiye, ya akledilir bir şeyin etkisine bir çeşit bir maruz kalma olacaktır ya da bunun gibi başka bir şey. Dolayısıyla hiçbir etkiye maruz kalmamış halde (apathes) olmakla birlikte, biçimi (suret- form) kabul etmeye yatkın olmalı; biçimin kendisi değil, gücül (kuvve) halinde biçim olmalı; duyumsayan kısmın duyulur olana yönelik olduğu şekilde akledilir olana yönelik olmalı.”*¹⁹³

Aristoteles’e ait olan bu pasajdan yola çıkarak Fârâbî’nin aklın yetkinleşme sürecine dair fikirlerinin ikisinde de ortak olduğunu söyleyebiliriz. Bilkuvveden başlayarak müstefâd akla kadar yükselen soyutlama sürecinde Fârâbî soyutlama eylemini aklın yönelimsel bir eylemi olarak değerlendirmektedir. Bilkuvve dış dünyaya yönelik maddedeki sureti alırken müstefâd ile akledilir yani ma’kûlâtı duyumsar.

Suretlerin tam olarak akledilmesiyle nitelik kazanan müstefâd akıl varlıklara ilişkin madde ve suret ilişkisinin son sınırıdır. Bu yüzden de insan aklının son evresidir. Aristoteles’in akıl anlayışında zaten böyle bir sınıflama bulunmamasının yanında Fârâbî’nin müstefâd akıl tanımı, kendisinden önce yaşayan Kindî ve Aristoteles’in şarihi İskender Afrodisi’den de farklıdır.¹⁹⁴ Farklılığın sebebi Fârâbî’nin daha çok Plotinus’un sisteminden etkilenmesinden ve tasavvufa yönelimi olmasından kaynaklanmaktadır. Aristoteles’in sistemindeki mekanik âlem ilişkisi sebebiyle Fârâbî,

¹⁹¹ Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’de Akıl*, 71.

¹⁹² Özcan Saridoğan, *Antik Yunan’dan Fârâbî’ye Faal Akıl* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 130.

¹⁹³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2011, 429a 14-19.

¹⁹⁴ İbrahim Medkur, “Fârâbî”, çev. Osman Bilen, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif (İstanbul, 1990), 1/79.

müstefad akıl ile bir ara eleman ortaya koymaktadır. Bilgilenme sürecindeki kritik noktalardan birisi olan müstefad akılda bilgi mükemmelleşmiş halde bulunur ve yetkinlik olarak tarif edilen noktayı temsil eder. İşte Fârâbî bu noktadan da ilişki kurduğu faal akla geçişi din-felsefe uzlaşısı üzerinden sağlar.

Filozofun tanımladığı bu tedricen yükselme rastgele değildir. Başlangıç safhası olan potansiyel yani bilkuvve akıldan başlayarak bilfiil hale dönüşüm eylemi birbirlerinin etkisi olmadan gerçekleşemez. Beşeri akıllar arasındaki ilişkide hiyerarşik düzenin olduğunu söyleyen filozofa göre bir önceki akıl bir sonrakinin maddesi, o da onun formu konumundadır. İki yönlü düşünüldüğü zaman insan akli somuttan soyuta yükselebildiği gibi soyuttan somuta inerek hem ulvi hem de süfli varlıklar hakkında bilgi sahibi olabilmektedir. En son aşama olan müstefâd akla ulaşıldığında madde-suret ilişkisinin son sınırına varılmış olduğundan ayırık akıllar düzeninin insana en yakın mertebesine gelir. Faal aklın etkisini tam anlamıyla almaya hazır duruma gelen kişi faal akıl ile ittisal ederek mükemmelleşme aşamasına ulaşır.

2.2.2.4. Faal Akıl ve Sudûr

Eklektik bir ontolojik kabul benimseyen Fârâbî'nin sisteminde faal akıl ve sudûr kavramlarının anlaşılabilmesi için öncelikle filozofun varlık hiyerarşisi ile başlamak gerekir. Aristoteles'te yer alan faal aklın konumunun tam bilinmemesine karşın Fârâbî'de yer alan faal akli, sudûr sisteminden bağımsız incelemek neredeyse imkânsızdır. Sudûr teorisinde öncü filozof olmakla beraber Fârâbî'den itibaren Meşşâîler Allah-varlık, birlik-çokluk ilişkilerini sudûr ya da kozmik akıllar teorisi denen sistem aracılığıyla açıklamışlardır. Bu kozmolojik tasavvur ilk defa Plotinus tarafından *Enneades* isimli eserde ortaya atılmıştır.¹⁹⁵ Kaynağını Plotinus'dan alan bu teori İlk akıl, nefis arasındaki kuvve-fiil ilişkisi bağlamında bir akış şeklinde açıklanırken, Fârâbî kendi kozmolojik sisteminde bunu ikili bir ayrıma tabi tutmuştur.¹⁹⁶ Bu ayrımları incelemeden önce varlığın tanımını yapmak gerekir.

¹⁹⁵ Ömer Faruk Erdoğan, *Tehâfüt'te Tekfir Tartışmaları Gazzâlî'nin İbn Sînâ Yorumu* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020), 70-73.

¹⁹⁶ M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân, Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 71.

Varlık, anlatılamayacak derecede bedihî yani açık ve seçik, tanımı yapılamayacak bir kavramdır. Tanım cins ve fasıldan meydana geldiği için, varlıktan daha üst bir kavram bulamayacağımıza göre tanımını yapmak mümkün değildir.¹⁹⁷

Fârâbî'ye göre İlk Mevcûd, bütün varlıkların nedenidir. Kendisinden daha üstün bir varlığın tasavvuru bile çelişkiye sebep olmaktadır ve onda hiçbir noksanlık düşünülemez. Özellikle ontik statü farklılığına değinir Kendisi dışında bütün mahlûkat cevherini İlk'ten yani Tanrı'dan alır Tanrı; form, madde, gaye gibi hiçbir nedensel konuma dâhil değildir. Aristoteles'in de tarifinde yer aldığı gibi maddesiz olması hasebiyle saf akıl ve ezelî şekilde kendini akletmesi boyutuyla da özü gereği akledilendir.¹⁹⁸ Tanrı'nın mevcudiyetinin ispatını yaptıktan sonra kritik nokta O'nun âlemle nasıl bir ilişkisinin olduğunu incelemektir.

Tanrı-evren ilişkisi noktasında filozof, yaratma problemini sudûr merkezli Yeni Platoncu bir anlayışla temellendirir. Yeni Platonculuk akımına mensup olan Plotinus'un Eşûlûcyâ adlı eserinden etkilenen Fârâbî, İslâm felsefesinde Meşşâî filozofların bazılarınca kabul edilen sudûr sistemini *el-Medînetü'l-fâzıla*'da temellendirmektedir.¹⁹⁹ Meşşâî bir filozof olan Fârâbî'nin Aristoteles'ten ayrılan en önemli noktası Plotinus'un öğretisinden aldığı akıllar teorisidir. Bu fikir İslâm düşüncesine Hellenistik dönemin sonlarında yaşayan Plotinus isimli Aristoteles şarihçisiyle girmiş olup, Aristoteles'in orijinal metninde bulunmaz. Fârâbî'nin sudûr teorisinde etkilendiği kısım Plotinus'un *Enneadlar (Esûlûcyâ)* adlı kitabın 4-6. bölümlerine nispetlidir.²⁰⁰ Bu eserde Plotinus'un da amacı Aristoteles ve Platon arasında eklektik bir sistem kurmak istemesinden kaynaklanmaktadır.

Yeni Platonculuk'un ilk temsilcisi Plotinus'un teorisinden yola çıkarak sudûr teorisindeki asıl amaç "Bir varlıktan sadece bir varlığın çıkmasının zorunlu olması" dır. Bu teoride birden çokluk çıkması kabul edilmez. Bu çıkan Bir'de Tanrı'nın birliği sayısal anlamdaki bir değil bütünleştirme, birleştirme anlamında bir demektir. İslâm Meşşâî filozoflarının yorumuna konu olan akıllar teorisi işte bu temelden türemektedir.

¹⁹⁷ Aydın, *Fârâbî*, 149.

¹⁹⁸ Yaşar Aydın, "Fârâbî ve Ana Hatlarıyla Felsefesi", *İslâm Düşüncesinin Ana Merkezleri: Mâverâünnehir* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 396.

¹⁹⁹ Mahmut Kaya, "el-Medînetü'l-fâzıla" (Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 2003), 28/318.

²⁰⁰ Ömer Faruk Erdoğan, *Felek'in Felsefesi* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2019), 74; Plotinus - Zeki Özcan, *Enneadlar* (Bursa: Asa Kitabevi, 1996), 16-17.

Sudûr teorisinde farklı noktalardan birisi de burada gözükmektedir; “Bir’ den ancak bir çıkar.”. Aristoteles’te salt mekanizma görüşü kabul edildiğinden Tanrı’dan var olanların niteliğinin nasıl olduğunu açıklamak temel amaç olmamakla beraber onda sadece “Hareket Etmeyen Hareket Ettirici” sıfatıyla mevcuttur. Ancak Fârâbî, İbn Sina, İbn Rüşd gibi Meşşâî görüşü benimseyen filozoflarda Tanrı-kâinat ilişkisini açıklama bakımından iyi (hayr) idesini merkeze almışlardır. İbn Sina sisteminde Tanrı’nın tekliği ifadesinde Aşk, Aşık, Maşuk diye adlandırırken Fârâbî de de Akıl, Akîl, Makul olarak görebiliriz.

Aristoteles’in akla (sudûr) böyle bir görev yüklediğini kesinleştirdikten sonra Fârâbî’de karşılaştığımız “Bir’den çokluğun çıkma ilkesi”ni açıklamak için Aristoteles felsefesinde olmayan bir sistem üreterek; zorunlu varlıktan zorunlu olarak çıkan mümkün varlığı sisteminin temeline oturtarak üzerine bir ontoloji ve epistemoloji inşa ettiğini görürüz. Filozof Tanrı’nın dışında kalan mevcudatın niye var olduğunu Yeni Platoncu gelenekteki gibi “var olan her şey zorunlu olarak kendi tözünden ve gücünün eseri olarak dışında bulunan şeye yönelik bir varlık meydana getirir.” görüşünden yola çıkarak yaratma eyleminin Tanrı’nın varlığının ve doğasının zorunlu bir sonucu olduğunu söylemek mümkündür.²⁰¹ Bu fikir çerçevesinde İlk Neden teriminin kavramsal yapısı dâhilinde “var olma” zorunlu bir şekilde bulunmaktadır.

İleride İbn Sînâ’nın daha sistematik hale getirdiği mahiyet ve hüviyet ayrımında Fârâbî, hüviyet ile varlığın tekilliği, ortaklık kabul etmeyişi kasteder. Bir şeyin hüviyetinden bahsedilirken dış dünyadaki varlığı, mahiyeti ise zihinde mevcut olan varlığıdır. Örneğin bir kişi tek bir insanın mahiyetini kavrasa insanlık tümelini kavramış olmaz. Ancak Aristoteles bu konuda farklı bir bakış açısı izlemektedir. Ona göre bir şeyin varlığı ve mahiyeti aynı şeydir. Fârâbî ise varlığın, mahiyeti meydana getiren bir cüz olmadığını mahiyetin ayrılmaz zorunlu bir ilintisi olduğunu söylemesi noktasında Aristoteles’ten ayrılır.²⁰²

Fârâbî, “rasyonel açıdan Bir olan varlık nasıl olmalıdır?” sorusuna cevap ararken cevabın bir parçasının da onun sıfatlarla/isimlerle ifade edilmesi gerektiğidir. Gerek felsefe gerek kelâm başta olmak üzere dinî birçok dalda üzerinde hararetle tartışılan Tanrı’nın sıfatları meselesinde Fârâbî, Me’ânîl-‘Akl’da bilfiil aklın bazı

²⁰¹ Aydın, “Fârâbî ve Ana Hatlarıyla Felsefesi”, 398-399.

²⁰² Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma* (Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 15-17.

işlevlerinden bahsederken -nefs akledendir- önermesiyle kavramların suretlerle özdeş hale geldiğinden bahsetmektedir. Yani nefsin hem bilfiil akleden, hem bilfiil akıl, hem de bilfiil akledilen olması aynı şey olmakla beraber bilfiil olarak evrendeki var olan sınıfına girdiklerini yani akıl, âkil ve mâkulün Allah'ın birliğini ifade etmenin yanında bilfiil aklın işlevini vurgularken de kullanılması insan nefsinin bir yetisi olan bilkuvve aklı açıklar niteliktedir.²⁰³ O'nun yani Tanrı'nın hakkında mümkün olan konuşma mecburen bizce bilinen sözcüklere dayanmak durumundadır. Kullandığımız sıfatlar Tanrı'nın asla bölünemeyen ve tek cevherini ifade ederken, insan için kullanılan halleri de sınırlı ve göreceli olarak birtakım özelliklere ve durumuna işaret eder. Mesela insanın adalet duygusuna sahip olduğu için adil olduğunu söylediğimizde zıddını da o kişi için kullanabiliriz. Ancak Tanrı için böyle bir durum söz konusu değildir.²⁰⁴ Çünkü Tanrı'nın ve sıfatlarının zıddı yoktur.

Fârâbî, Aristoteles'in nefis teorisi ve kozmolojik görüşlerinden etkilenecek yeni teoriler geliştirmiş Tanrı-evren ilişkisini İslâmî boyutta ayetlerle destekleyerek özgün bir düşünce bütünü meydana getirmiştir. O'nun sisteminde kozmolojik akıllar teorisi olarak geçen on akıl yani sudûr teorisi, evrenin nasıl meydana geldiğini anlatan kozmolojik bir teori olmakla beraber, nefsin nebati, hayvani ve insani olarak ayrılması psikoloji ile ilgili olduğundan iki teoriye ayrı ayrı bakmak gerekmektedir.

Kozmolojik akıllar teorisini kabul eden Fârâbî'nin felsefesinde İlk Sebep, Allah'ın kendisidir. Hiyerarşik bir sistem içerisinde gerçekleşen süreçte yetkinlik ve mükemmellik açısından farklı mertebeler bulunmaktadır. Skalanın en başında en yetkin olan İlk Sebep yer alırken kendisi tamamen maddeden bağımsızdır çünkü madde bilfiil olmaya manidir. İlk, bilfiil veya cevheri itibariyle akıl olması sebebiyle İlk'ten sonra gelen İkinciler (es-sevânî) de bilfiil akıldır. Çünkü mahiyetlerine baktığımızda onlarda da madde mevcut değildir. İkisinin de bilfiil akıl olması Tanrı'ya ortaklık ediliyormuş gibi gözükse de Fârâbî bunu şöyle açıklar. İlk'in bilfiil akıl olması yanı sıra cevheri itibariyle de bilfiil makul olması ve dolayısıyla bizatihi kendisini akletmesidir. Bu nedenle İlk'in bilfiil akıllığı diğer varlıklardan farklı bir bilfiilliktir.²⁰⁵ Fârâbî, sudûr nazariyesi ile ilgili açıklamalarında İlk Mevcut'u On Akıl kategorisine dâhil etmemiştir.

²⁰³ Fârâbî, "Aklın Anlamları (Risâle fi me'ânî'l-akl)", 131-132; Ömer Faruk Erdoğan, "Fârâbî'nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatlar Meselesi", *Diyanet İlmî Dergi* 52/1 (2016), 227-228.

²⁰⁴ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayınları, 2011), 37-38.

²⁰⁵ Fârâbî, *Kitâbü es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 45-46.

Tanrı'nın bilfiilliği ile İkincilerin bilfiil akıl olmasının aynı olmadığı vurgusu, filozofun kitaplarında bir kez daha bu şekilde ele alınmıştır.²⁰⁶

İlk'in akledilebilmesi konusunda Fârâbî ışık metaforuna başvurarak bizim idrak yeteneklerimizin eksikliğinden kaynaklanan bir durum olduğunu söylemektedir. Yoğun ışığın bakan gözleri göremez hale getirmesi, İlk'in de nurunun zirvede olması sebebiyle görünmemesi özünde görünmeyeceğini değil bizdeki eksikliği işaret eder.²⁰⁷

Tanrı var olan her şeyin kaynağı olduğu gibi her varlık düzeyinin iç birliğinin ve evrendeki meydana gelen organik bütünlük ve uyumun, düzenin de kaynağıdır. Platon'un "Bir'den ancak bir çıkar"²⁰⁸ anlayışına göre İlk'ten çıkan aklın da sayısal olarak bir olduğuna ulaşır. Tanrı'nın kendini düşünmesiyle ilk akıl sudûr edince süreç başlar. İlk aklın varlığı, kendisi bakımından mümkün, Tanrı ile ilişkisi bakımından zorunlu konumdadır. İlk aklın özünü düşünmesiyle zorunlu olarak ilk gök çıkarken, Tanrı'yı düşünmesiyle de ikinci akıl çıkar. İkinci aklın Tanrı'yı düşünmesinden üçüncü akıl, kendi özünü düşünmesinden sabit yıldızlar küresi çıkar. Aynı şekilde üçüncü aklın Tanrı'yı düşünmesinden dördüncü akıl, kendi özünü düşünmesinden de Satürn küresinin varlığı çıkar. Sırasıyla diğer akılların kendi mümkünlüklerini düşünmesinden sırasıyla ilk gök, sabit yıldızlar küresi, Satürn, Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür, Ay²⁰⁹ meydana gelir. Bu silsile her aklın Tanrı'yı ve kendi özünü düşünmesi şeklinde onuncu akıl olan faal akla gelinceye kadar aynı şekilde devam eder. Ay-üstü evrenin doğaları gereği dairesel hareket eden üstün varlıklar hiyerarşisi faal akılla son bulur. Yetkinlik açısından hiyerarşiye tabi olan düzende Tanrı, en üst noktada yer alır. Yine madde dışı olan kozmik akılların ilki olan ilk akıl onu izleyerek diğer akıllara kadar yetkinlik silsilesi oluştururlar. Bu akıllar Tanrı'ya benzerler ancak ondan derece bakımından daha aşağıdır ve maddî dünyaya yaklaştıkça saflıkları da azalmaktadır. Kozmik akıllar kendi başlarına yeterli varlık türlerine sahip olamadıkları için bu sistem, Tanrı'nın tekliğine eksiklik getirecek bir nitelik taşımamaktadır. Kendi varlıklarını Tanrı'ya borçlu olmaları sebebiyle onlar da yaratılmışlar kategorisinde yer alırlar.²¹⁰

Silsilenin son halkasına faal akıl diyen Filozof, kâinattaki düzen bakımından iki kategori ele alır. İlk kategoride İkinciler (es-sevânî) dediği ay-üstü göklerin düzeni

²⁰⁶ Mehmet Murat Karakaya, *Plotinos'un Esûlûciya Üzerinden Fârâbî'ye Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 241.

²⁰⁷ Fârâbî, *Kitâbü Mebâdii ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, 51.

²⁰⁸ Plotinus, *The Enneads*, çev. Stephen MacKenna (London: Faber and Faber Limited, 1966), 5.4.1.

²⁰⁹ Aydın, "Fârâbî ve Ana Hatlarıyla Felsefesi", 399.

²¹⁰ Kelleci, *Fârâbî'de Akıl Kavramı*, 21-22.

ve yönetimini sağlayan grup, diğeri de ay-altı dünyanın düzenini ve yönetimini sağlayan faal akıl. Kendilerinde değişme bulunmasının sonucunda İkincilerin ve faal aklın yönetimi aynı değildir. Çünkü ay üstü âlemde varlıklar herhangi bir değişime uğramaz.

Faal akıl, duyulur âlemin bütün varlık alanlarını kapsamadığı gibi, varoluşsal nedenin de ilkesi değildir. Akılların son aşamasında bulunan, insan varlığı üzerinde faaliyet gerçekleştiren bir katmandır. Cevheri itibariyle bilfiil olmayan varlıkları bilfiil kılma özelliğiyle beraber semavî cisimler vasıtasıyla meydana gelen mevcudattan, maddesel özelliklerden sıyrılmaya hazır olanları soyutlayarak gerçekleştirecek olan yola iletmek görevindedir. Faal akıl göksel küre ile ay altı küreyi bağlayan, sadece dini değil epistemolojik nitelik de taşıyan Tanrısal olandan dünyevi olana geçişi temsil eden akıldır.²¹¹ Her an müstefâd (kazanılmış) akılla irtibata geçebilecek potansiyeldedir. Bilkuvve ma'kûlâtı bilfiil hale getirmekle görevli olan akıldır.

Filozofa göre ay-altı dünyanın en yetkin varlığı olan insanoğlunun kavramların bilgisini elde edebilmesi, düşünebilmesi, kıyas kurabilmesi, yargıda bulunabilmesi ancak faal akılla mümkündür. İnsan mevcut suretleri faal aklın yardımıyla soyutlayarak bilfiil etkin düzeye çıkar. Bu şekilde ma'kûlâtın mahiyet bilgisini elde eder. Bu akıldan sonra müstefâd akıl gelerek kavramların üzerinden yapılan soyutlamanın üzerine bir soyutlama daha yapmak suretiyle ikinci bir defa kavramsallaştırır.²¹² Bilfiil aklın bir üst aşaması olan müstefâd akıl, faal akıl aracılığıyla bizi tikelin bilgisinden tümelin bilgisine ulaştırır.

İlk'ten maddeye kadar süren iniş, ay altı âlemde en eksikten en yükseğe ilerleyen bir yükseliş sürecine dönüşür. İnorganik varlıkları takip eden organik varlıklar, daha sonrasında bitkiler ve hayvanlar, sistemin zirvesinde de aklî yetkinliğe sahip olması açısından en nitelikli ay altı varlığı insan yer alır. Bitki, hayvan ve insan cinslerine dâhil olması sebebiyle de her varlıktan bir öz taşıyan yapısı sonucu kendi niteliğini davranışları sonucu belirler. Ay altında meydana gelen bu varlıkların hiyerarşisi Fârâbî'de oluşum sırasına göre verilmiş olsa da bu varlıkların her birinin birbirinden mi yoksa ayrı ayrı mı oluştuğu konusunda filozofun sisteminde doğrudan bir cevap bulunmamaktadır.²¹³

²¹¹ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 68.

²¹² Fârâbî, "Aklın Anlamları (Risâle fî me'anî'l-akl)", 130-131.

²¹³ Ali Tekin, *Fârâbî'de Hakikate Ulaşma Yolu Olarak Felsefe* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 19.

Fârâbî, faal aklın görevini, insanın erişebileceği nihâî olgunluk seviyesi olan mutluluğa ulaştırmak olarak görür. İnsanın mutluluğa erişebilmesi cisim, madde gibi unsurlardan bağımsızlaşması ve kendini etkin şekilde gerçekleştirmesi sonucunda mümkündür. Bu başlık altında filozof, mutluluğa ulaştıracak aracılığı da peygamber-filozof, veya kral-filozof olarak değerlendirir.

Faal akılla ittisal bağlamında beş duyu içerisinde yer alan ortak duyu ve hayal gücünü içeren Aristotelesçi şemadaki beş duyu tarafından sağlanan bilgi toplama sürecini kalbe yerleştirmiştir.²¹⁴ Ancak Fârâbî asla faal akılla ittihadı kabul etmemiş ittisali kabul etmiştir.²¹⁵

Sonuç olarak Fârâbî, on tane olduğunu söylediği ve gök kürelerinin hareketleriyle başladığı kozmolojik akıllar hiyerarşisine kürelerin cins bakımından aynı, tür bakımından farklı olduğunu söyleyerek devam eder. Her göksel cisim bilfiil akıl olan sureti aracılığıyla kendisinden aldığı aklın özünü ve İlk var olanı düşünür. İlk var olanı düşünmesiyle ikinci akıl, sureti aracılığıyla kendisini düşünmesiyle de gök kürenin nefsi ve cismi ortaya çıkar. Göksel cisimler bu eksiklik evrenindeki eksiklik zincirinin ilk halkasını oluşturur.²¹⁶ Bu zincir en son ay altı küreye etki eden faal akla kadar devam eder. Faal akıl da yeryüzüne epistemolojik ve kozmolojik boyutta etki ederek maddî âlemdeki düzen ve hiyerarşiyi sağlamakla görevli olan ay üstündeki son akıldır. Fârâbî oluşturduğu bu akıllar kozmolojisiyle Plotinus'un "Bir'den ancak bir çıkar" ilkesi temelinde sudûr eden varlıkları, Aristoteles'teki semavî felekler nazarîyesiyle birleştirerek Batlamyusçu Dünya merkezli astronomi²¹⁷ ile daha önce hiç bahsedilmemiş bir teoriden bahsederek akıl kavramı çerçevesinde sistemini inşa eder.

Filozof, akıl kavramını felsefede kullanılan bir terim haline getirmeye çalışmıştır. Bu varlıkları akıl olarak isimlendirmesi, dini rasyonel zeminde açıklamak istemesinin sonucu şeklinde yorumlanabilir.

²¹⁴ Adamson - Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, 344.

²¹⁵ Detaylı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Hulûl" (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1998); Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd" (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2012).

²¹⁶ Kelleci, *Fârâbî'de Akıl Kavramı*, 24.

²¹⁷ Erdoğan, *Felek'in Felsefesi Kabul ve Ret Cihetinden Tartışmalar*, 119.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ARİSTOTELES VE FÂRÂBÎ'NİN AKIL ANLAYIŞLARININ KIYASLANMASI

Âlem ve insanın rolünün anlaşılabilmesi açısından fizik ilminden yola çıkarak bir felsefe inşa eden Aristoteles, aklın temsil ettiği önem konusunda insanı diğer canlılarda bulunan yetileri de kapsayarak daha üst bir idrak yeteneğine sahip olan varlık şeklinde değerlendirmiş, fizik ve metafizikî alanın bilgisiyle yetkinleşeceğini düşünmüştür. Kendi döneminde fikirleriyle çığır açan Aristoteles, akıl kavramını çok yönlü olarak ele almış ve sistematik bir şekilde incelemiştir. Fârâbî ise ay üstü ay altı âlem tasavvurlarıyla bütün varlıklar için müşterek yapıyı teşkil eden, her varlığın kendine özgü rollerinin bulunduğu hiyerarşik bir düzen inşa ederek insanın tabiatın temel dinamiğiyle uyumlu şekilde yetkinleşeceğini savunmuştur. İki filozofta bu yetkinleşmeyi kendilerince yorumlayarak bir sistematığe dökmüş, ontoloji, epistemoloji ve ahlak temelli değerlendirmeler yapmışlardır. Bu değerlendirmeler üzerinden son bölümde iki filozofun akıl kavramını kıyaslayacağız.

3.1. AKLIN ONTOLOJİK KONUMU

Aristoteles'in eserlerinden *De Anima*'da akıl kavramının psikolojik yönü vurgulanırken *Metafizik*'te ontolojik bakımdan ele alınması tartışmaların temel sebebini oluşturmaktadır. Ontolojik açıdan problematik; varlık kavramı çerçevesinde bilginin nasıl ele alınması gerektiği sorunundan meydana gelmektedir. Bilgi sistematığından önce varlıksal bir düzen belirlemek bize bilgiyi varlığın formuna uygun olacak şekilde yorumlama şansı kazandıracaktır. Tanımsal olarak çok geniş bir kavram içeriğine sahip olduğu için tanımı yapılamayan varlık kavramı hakkında ontolojik, epistemolojik ve ahlak temelli birçok yorum yapılabilmektedir. Antik Yunan'da, Orta Çağ'da da tartışıldığı gibi “varlık var mıdır” ve “nedir” soruları varlığın, değişim içerisinde mi yoksa sabit bir düzlemde mi kabul edileceği tartışmasını meydana getirmiştir. Aristoteles'in töz bağlamında tartıştığı varlığı ‘Kategoriler’ içerisine alarak²¹⁸ kaynağı meselesini tartışmamış daha çok varlığı kendiliğinden kavranan bir olgu olarak değerlendirmiştir.²¹⁹

Ontoloji meselesini barındıran metafiziğin, İslâm öncesinde geçirdiği dönüşümlerin en önemlilerinden birisi “mevcut olma bakımından mevcudu” problem edinmesidir. Aristoteles ve sonrasında şarihçileri tarafından sıkça tartışılan konuların

²¹⁸ Serdar Uslu vd., *İlkçağ Felsefesi*, ed. Serdar Uslu (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2015), 138.

²¹⁹ Hatice Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles Yazıları Varlık, Bilgi ve Yaşam Üzerine* (Bursa: Sentez Yayınları, 2013), 67.

başında gelen varlık problemi Plotinos’la beraber sudûr anlayışıyla bir dönüşüm geçirerek Tanrı-âlem ilişkisinde birlik-çokluk ilişkisi açısından kesintisiz şekilde açıklanmaya çalışılarak Platon metafiziği yeniden yorumlanmıştır. Sudûr öğretisinin Fârâbî tarafından bilinçli şekilde tercih edildiğinin göstergelerinden birisi de Aristoteles’in felsefesini incelediği metinlerinde hiçbir şekilde sudûr teorisinde gönderme yapmamasıdır. Fârâbî, Aristoteles’i Platon’a nispetle “doğa filozofu” olarak kabul eden bir geleneğin mirasçısıdır.²²⁰ Bu yüzden Aristoteles’in, Tanrı-âlem görüşünü benimsemeyerek, özgün bir teori ortaya koymuştur.

Aristoteles’in sisteminde merkez kavram ikililerinden kabul edilen madde-form ve kuvve-fiil, varlık sahasında önemli anlamlara gelmektedir. Form konusunda hocası Platon’dan farklı bir kabul benimseyerek maddenin ancak form sayesinde gerçeklik kazandığını, varlığa geldiğini formun da kendisini ancak maddede açığa çıkarabildiğini söyleyerek karşılıklı bir ilişki içerisinde ele almıştır.²²¹ Hiç form kazanmayan olarak da nitelenen ‘ilk madde’nin başlangıçtaki durumu kuvve halinde olması yani gizil halde imkân olarak bulunması da oluş kavramı çerçevesinde ele alınmaktadır. Kuvve durumundaki bu halin gizillikten açığa çıkması varlık kazanması demektir.²²²

Fârâbî’ye kadar olan düşünce sürecinde, varlığın incelenmesi değişim-sabitlik kavramları çerçevesinde ele alınmış daha sonra ise varlığın bilgiye yansıması ve ilişkisi açıklanmaya çalışılmıştır. Antik Yunan ve Aristoteles’in varlık üzerine açıklamaları öncelikle ‘oluş’ temelli teoriler üzerine olmuş ilerleyen zamanlarda Yeni Platonculuğun ve Aristoteles şarihlerinin etkisiyle bu süreç varlığın kaynağı, âleme aşkınlığı ve içkinliği ve insanla âlem ilişkisi bağlamında ele alınmıştır. Kozmolojik açıdan Batlamyusçu bir bakış açısı benimseyen Fârâbî ile varlık tartışması, felsefesinin merkez kavramlarından biri haline gelerek kozmolojik, epistemolojik hatta ahlakî açıdan birçok farklı alanda daha detaylı ele alınmıştır.

Aristoteles’in sistematüğinde cevher kavramı hem mantık kategorisinin içinde yer almakta hem de metafizikî bir anlam olarak kabul edilmektedir. Cevheri “*Ne bir konunun yüklemi olan ne de konuda bulunan şey*” olarak tanımlamıştır. Platon’un tümeller (ideler) görüşünün tam zıddı olan Aristoteles’in cevher anlayışı ferdi varlıklar

²²⁰ Ömer Türker, “Metafizik: Varlık ve Tanrı”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 608-610.

²²¹ William Sahakian, *Felsefe Tarihi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 1997), 69-70.

²²² Uslu vd., *İlkçağ Felsefesi*, 135.

için kullandığı “ilk cevherler” ilk cevherlerin içine aldığı türler de “ikinci cevherler” olarak sınıflandırmıştır.²²³ Kozmoloji şemasına göre cevherleri üçe ayırmıştır;

- Duyulur cevherler; Kevn ve fesada tabi olan fizikî bütün varlıklardır.
- Duyulur ve ezeli olan cevherler; Ay-üstü âlemde eterin mevcut olduğu bütün gök cisimleridir.
- Hareket etmeyen ezeli cevherler; Bütün varlıkların ilkesi olan Tanrı’dır.²²⁴

Aristoteles’in üç başlık altında incelediği varlık kategorilerinde ele aldığı cevher, metafizikte varlığın içkin nedeni olarak tanımlanan İlk Hareket Ettiricisi ile fizik düzleminde olan cismani varlıklardır. Metafiziksel cevher akıl, semavi varlıkları hareket ettiren akıl ve İlk Neden iken İlk nedeni de ezeli ve manevî bir cevher olmakla nitelemiş asla oluşa ve yok oluşa tâbi olmayacağını söylemiştir. Cevher olması bakımından Aydın’a göre Fârâbî’ de Tanrı’nın bölünemez ve basitliği sonucu sıfatlarıyla zatının aynılığından cevher denilemeyeceğini savunmuştur.²²⁵ Ancak bu yaklaşım ontolojik anlamda değil daha çok mantıksal anlamda bir yaklaşım kabul edilmiştir. Hareket, cevherin arazlarından biri olduğu için Fârâbî’de hareketin ay altı âlem olarak isimlendirdiği olgunun, Aristoteles felsefesinde forma ve maddeye tabi olan oluş-bozuluş âlemine denk geldiğini söyleyebiliriz.²²⁶

Ontolojik anlayışı konusunda Fârâbî’nin sistemini incelediğimizde Aristoteles gibi üçlü bir tasnifle karşılaşmayız. O, varlığı ikiye ayırmıştır.

- Varlığı zorunlu olmayan (mümkün’ül vücûd); Tasavvur edildiği zaman zorunlu bir şekilde ontolojik gerçeklik olarak var olması gerekmiyorsa mümkün varlık diye tanımlanır.
- Varlığı zorunlu olan (vâcibül-vucûd); Mümkün varlığın aksine varlığı düşünüldüğünde dış âlemde gerçekliği zorunlu şekilde tahakkuk eden, var olmak için başka herhangi bir varlığa ihtiyaç duymayandır.²²⁷

Fârâbî’nin zorunlu ve mümkün olarak yaptığı ontolojik sınıflamayla insanın nasıl bir varlık olduğundan yola çıkarak evrende işgal ettiği konumun tespit edilmesi ve mümkün varlıkları mümkün olarak tarif etmeye imkân tanıyan ölçüt olarak da Zorunlu

²²³ İlhan Kutluer, “Cevher” (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1993), 7/450.

²²⁴ Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1983), 223-224.

²²⁵ İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî’de Metafizik Düşünce* (İstanbul: Bil Yayınları, 2000), 90-98.

²²⁶ İsmat Bayramlı, *Aristoteles Ve Farabi’de Kategoriler* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 70.

²²⁷ Şenol Korkut, “Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî”, *İslam Felsefesi Tarihi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 1/140.

Varlık kavramsallaştırmasını yapması İslâm felsefesinde dönüm noktalarından birisi olmuştur. Bu yüzden Fârâbî, bilginin temelini de imkân, mümkün, zorunlu gibi kavramlara dayandırarak bir epistemoloji ortaya koyar.

İlk ve Orta Çağ boyunca ezeli olan Tanrı ile beraber ezeli gök cisimleri teorisinin kabul edildiği Aristotelesçi anlayış yerine, Fârâbî zorunlu ve mümkün olarak iki sınıflama yaparak çizgiyi kesin bir şekilde çekmektedir. Ontolojik bakış açısıyla Tanrı, Aristoteles'in sistematiğinde harekete konu olmayıp hareketlerin ilkesi konumundadır. Bu yüzden âlem ile ilişkisi biraz daha mekanik yani fiziksel nedenliğe dayalı yalnızca etki veren bir ilişki olarak gözükmektedir. Ancak Fârâbî'nin sisteminde ontolojik bakımdan Tanrı, âlemle ilişkisi kopuk gözüken veya salt mekanizm de kalan bir Tanrı değil, daha yetkin ve sebeplerin sebebi olarak tasvir edilmiştir. Ontoloji tasavvurunu zorunlu varlıkla başlatarak, Plotinos'ta yer alan 'Bir' ve 'akıl' arasındaki boşlukları İslâmî bilgiyle uyarılma ile Aristoteles'te yer alan nedensellik şemasını da kesintiye uğratmadan Plotinos'un 'Bir' ve akıl kavramını mezcederek Tanrı-âlem ilişkisini mantıksal çerçevede ele almıştır. Varlığın kavramsal açıdan izahları ve kuvve fiil bakımından ele alınması bağlamında Aristoteles'in etkisini görsek de 'Bir' ve 'akıl' ilişkisi bağlamında etkilendiği asıl nokta Plotinos'tur. Aristoteles'in kozmolojisinde Tanrı ile beraber ezeli gök cisimlerinin tamamının ay altı âlemde faaliyeti varken Fârâbî'nin sisteminde zorunlu-mümkün sınıflamasıyla tek Yaratıcının etkisinden bahsedilebilir. İki filozofun ayrıldığı en net çizgilerden birisi de burasıdır.

Fârâbî, Tanrı hakkında verdiği bilgileri ifade ederken 'İlk Akıl' olduğuna da vurgu yapmış, onu sadece varlık olarak nitelememiş, Aristoteles'te olduğu gibi 'Akıl' olma özelliği de atfetmiştir.²²⁸ Burada diğer akıllar ile devam eden süreçte meydana gelebilecek çokluk fikrini de mahiyetleri açısından farklı niteliklere sahip olmasıyla temellendirerek yaratma düzeninde düşünme etkinliği bağlamında özgün bir teori geliştirmiştir. Aristoteles'te gördüğümüz nous-noeton (düşünme-düşünen) özdeşliği gibi bir süreçle sistemini başlatarak aşağı inildikçe bilgiden pay alması azalan bir sistem ortaya koymuştur.

Nedensellik konusu bakımından da ontolojik başlık altında incelemeler yapan Fârâbî varlığı araştırmasının yanı sıra nihai ilkelerin bilgisini de zikretmektedir. 'Şey'lere dair söyleyebileceklerimizi aynı zamanda varlığın ilkeleri olarak değerlendirmiş ve Aristoteles'in dört nedeni ile bunları ele almıştır. Bu yüzden sûrî,

²²⁸ Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 57.

maddî, fâil ve gâî olarak ele aldığı ilkeler varlığın oluş aşamasında belli bir düzende ilerleyerek metafizikten fiziğe uzanan hiyerarşisini ifade etmiştir.

Yunan düşüncesinde de İslâm filozoflarında olduğu gibi varlık var olandan meydana gelmiştir. Fârâbî'nin sisteminde Kelâmdaki gibi yokluktan çıkan evren (ex nihilo) görüşü mantıki açmazlara sebep olduğu için kabul edilmez. Kuvvenin fiile önceliğini kabul etmiş olursak yoktan gelme anlayışını kabul etmiş oluruz.²²⁹ Platon'un *Timaios* diyalogunda Demiurg'un evrene düzen verme anlayışı gibi Aristoteles'te da benzer bir düşünce vardır. Tanrı, evrendeki düzenin bir başlatıcısı yani sıfır noktası olarak düşünülmektedir. Filozof Yaratıcı'dan ziyade şekil verici bir anlayışa sahip olduğu için ilk madde şekilsiz kabul edilip gerçeklikte olmaması ve her maddî varlığın bu şekilsiz formdan çıkması bu maddenin pasif olduğunu tam karşısında da bilfiil (saf fiil) aktif bir Tanrı'nın olduğunu söylemiştir.²³⁰ Tanrı'yı düzenleyici varlık olarak da niteleyen Aristoteles'e göre gök cisimlerinin düzenli şekildeki hareketinin kaynağını Tanrı'dan aldığından dolayı ereksel nedenlerle gerçekleşen gai bir Tanrı modeli görebiliriz.²³¹

el-Cem beyne re'yey el-Hakimeyn eserinde “Allah, zaman olmaksızın bir defada feleği yaratmıştır. Feleğin hareketi sonucunda ise zaman meydana gelmiştir.” diyen Fârâbî hareket ve zamanın maddenin varlığıyla beraber bulunduğunu söyleyerek âlemin ezeli ve sonsuz olması bakımından da Aristoteles ile farklı görüşleri benimsemiştir. Fârâbî âlemin ezeliliğini kabul etmez.

Aristoteles'in madde-form, bilkuvve-bilfiil ayrımlarını ay altı âlemdeki değişimler için kabul ederken, Fârâbî yaratma seviyesindeki oluş-bozuluşların açıklamasında varlıkları bu şekilde sınıflandırmıştır.²³² Fârâbî gök kürelerin bilgisinin aşağı âleme etkisini kabul etmektedir. Bu etki ontolojik ve epistemolojik olarak değerlendirilebilir. Ontolojik boyutunda, dört unsur üzerinden oluş ve bozuluşun düzenlenmesi -ki Aristoteles'te ay altı âlemdeki oluş-bozuluşu dört unsura bağlamaktadır- epistemik boyutunda ise muhayyile kuvvesi ile peygamberin ya da filozofun bilgilenmesi kastedilir.²³³ Muhayyileye ya da peygambere gelene kadar bu bilgi, akıllar aracılığıyla öncelikle İlk Akıl'dan sudûr ederek onuncu akıl kabul edilen

²²⁹ Bolay, *Aristo Metafiziği İle Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, 55.

²³⁰ Cavit Sunar, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler* (Ankara: A.Ü.İ.F Yayınları, 1977), 96.

²³¹ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı, 2010), 65.

²³² Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, 110.

²³³ Erdoğan, *Felek'in Felsefesi Kabul ve Ret Cihetinden Tartışmalar*, 123.

faal akla kadar devam eder ve onuncu akıldan sonra peygamber-filozofun kazanabileceği hale gelir. Bu ilişki sadece ontolojik değil epistemolojik boyutta da değerlendirilebilir.

Metafiziğin kozmoloji alanında Aristoteles, ay üstü ve ay altındaki tüm ögelerin İlk Hareket Ettirici vasıtasıyla varlıkları hiyerarşik olarak ele almaktadır. İlk Hareket Ettirici, saf akıl olması ve yegâne eyleminin akletme olması hasebiyle ontolojik boyutta ele alınabilir. Ay altı âlemde en üst zincirde insan yer alırken bozuluşa tabi olan bu âlemde hayvan, bitki, dört unsur gibi varlıklar da yerini almaktadırlar. Aristoteles'in eserlerinde insanın ay altı âlemin en üstü konumunda olmasının temel ögesi akıl sahibi olmasının yanında nefis sahibi olmasıdır. Nefsin faal akılla olan ilişkisi kitaplarında incelenmiş hayvan ve bitkilerde ortak olan kuvvelerin yanında kendine has olan akıl (bilme) kuvvesinin de üzerinde durulmuştur.

Aristoteles ay altı âleminde gayr-ı cismanî bir varlığa gerek duymamıştır çünkü gayr-ı cismanî sebepleri yalnızca kürelerin hareketini açıklamak için varsaydığından âlemin bütün olarak hareket etmediği düşüncesini kabul etmiştir. Ancak Fârâbî'nin sudûr sisteminde her bir akıl kendinden bir sonraki aklın sebebi kabul edildiği için onuncu aklın yani faal aklın meydana gelmesi gayr-ı cismanî olduğu halde faaliyeti semavi bir küreye değil de ay altında yer alan insana yönelmiş olduğundan Aristoteles'ten ayrılan bir nokta olduğunu söyleyebiliriz.²³⁴

Ancak Fârâbî, metafiziğin mutlak varlığı konu edindiğine, teolojik bahislerden ibaret olmadığına ve konusal bütünlüğüne dikkat çekmenin yanı sıra Aristoteles metafiziğinde ve Yeni Platoncu gelenekteki problemleri gidermeye bunların yanında sudûr görüşünü kusursuzlaştırmaya çalışmıştır. Fârâbî, akıldan nefse nefsten, maddeye geçen süreci bilgi ve varlık özdeşliği bakımından birlikten bölünmeye ilerleyen bir alçalma süreci olarak tasarlamıştır. Fârâbî bu noktada vahiy sürecini tahayyül yetisinin bir işlevi olarak kabul etmesiyle felsefî bilginin somutlaştırılması yorumunu yapmış din kavramını da pratik siyaset şeklinde ele almıştır.²³⁵ Bu şekliyle vahiy temelli bir epistemolojik süreç inşa etmeye çalışan Fârâbî, peygamberin meşruiyetini ve tümel ilimlerin bilgisinin mümkün olup olamayacağını felsefesinde ele alarak bilgilenme süreciyle ilişkilendirmiştir.

²³⁴ Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, 60.

²³⁵ Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", 610-611.

3.2. AKLIN EPİSTEMOLOJİK KONUMU

Bilgi kuramının imkânının olup olamayacağı sorunsalı tarihte tartışılan temel problemlerden birisidir. Bilgi nedir? Kaynak ve araçları nelerdir? Duyular mı yoksa akıl mı bilgi edinmede daha aktif rol oynamaktadır? Duyulardan başka bilgi kaynakları mevcut mudur? gibi soruların cevabı, epistemoloji başlığı altında tartışılmıştır. Bu soruya ilk sistematik cevap vereni Aristoteles olarak kabul ederken, Sokrates öncesi Yunan Felsefesi'nde Herakleitos ve Parmenides Sokrates sonrasında Platon sofistlerin olumsuz tutumunu eleştirmeye yönelerek bilginin varlığı, neliği, ölçütleri gibi pek çok sorunun gündeme gelmesine ve tartışılmasına zemin hazırlamıştır²³⁶. İslâm felsefesinde Aristoteles ve Yeni Platonculuğun etkileriyle bilgi kuramı, iç-dış duyuların işleyişi akıl kavramları temelinde tartışılrsa da kozmolojik ve psikolojik olarak farklı açılardan ele alındığını görmek mümkündür.

Fârâbî'ye göre bilgi mümkündür, ancak eşyanın hakikati tam olarak bilinemeyeceğini savunur. Başta Fârâbî olmak üzere İslâm filozofları sezgi aracılığıyla hakikatlerin bilinebileceğini söylerler. Saf rasyonalizmden aklı tasavvuf yoluna geçerler.²³⁷ Fârâbî tüm bilgilerin başlangıcında makbûlat ve meşhûrât dediği mantıken doğrulukları kabul edilmiş bilgileri sayar. Kıyas iki filozof içinde bilgi kaynağı kabul edilir. Fârâbî için Aristoteles gibi bu ilk bilgiler diğer bilgileri elde etmeye ve hüküm çıkarmaya yarar. Zihinde bilkuvve bulunan bilgiler Kant'ın tabirine göre apriori bilgilerdir. İki filozofta esas bilgilenmenin his işi olduğunu savunmaktadır. “Bir duygunun kaybı bir ilmin kaybıdır” diyen Aristoteles duyu organlarının bilgi edinmedeki rolünü vurgulamış, Fârâbî de bunu geçerli saymıştır.²³⁸

Aristoteles, *İkinci Analitikler* adlı kitabında nous ile ilk bilgiler arasındaki ilişkiyi ele alır. Fârâbî'nin bilgiler teorisine bakıldığında Aristoteles'in aksine “doğuştan gelen bilgiler” in ilk bilgiler olabileceğini söylemiştir²³⁹. Buna karşın Aristoteles ilk bilgilerin “duyum” ve “tümevarım” aracılığıyla elde edilebileceğini *İkinci Analitikler*'de söyler. Varlıkla temas ilk önce duyum ile başlar. Duyumdan bir bilgi akışı olur ve zihinde bir bütünlük meydana gelir. Sonra daha üst bilgilere erişilir. Bu süreç “nous” ve “tümevarım” kavramlarıyla ifade edilir. Nous yani akıl Aristoteles'e göre ilk bilgilerin ilkesi konumundadır. Fârâbî'de ise ilk bilgilerin “kesinlik” özelliği daha çok dikkat

²³⁶ Aydın, *İslam Düşünce Geleneğinde Din-Felsefe ve Bilim*, 1-2.

²³⁷ Ülken - Burslan, *Fârâbî*, 3/29.

²³⁸ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016), 234-237.

²³⁹ Fârâbî, *Risale fi'l Akl*, 8.

çektığı için iki filozofun sistemlerindeki önemli yorum farklılıklarından birisi olarak görülebilir²⁴⁰. Yani *İkinci Analitikler* kitabında akıl bilginin kaynağı iken Fârâbî'nin risalesinde hem bilgi hem de kesinliğin kaynağı olarak kabul edilmiştir.

Bir şeyi bilmek o şeyin sebebini bilmektir ve sebebini bilgisi, bilimsel yöntemin temel unsurudur. Fârâbî'nin de sebeplilik (determinizm) üzerinde bu kadar durmasının sebebi bilimsel açıklamanın hem metodolojik hem de kozmolojik olarak izah edilebilmesidir. İnsan zihninde zorunlu bir sebeplilik bağının kabul edilmesiyle Aristoteles'in aksine mekanistik determinizm değil metafizik bir determinizm kabul edilmiştir²⁴¹. Metafizikten fiziğe kadar varlıkların oluşum halkasının en net bu şekilde açıklandığını kabul eden Fârâbî'nin ontoloji ve epistemoloji kuramlarında Aristoteles ile büyük oranda benzerlikler görülmektedir.

İnsanın ontik yapısı gereği akıl, ruh, nefis açısından değerlendirilmesi ontoloji temelli bir epistemoloji ortaya koyduğu gibi, insanın epistemolojik olarak incelenmesi de ontolojik bir kaynağa işaret etmektedir.²⁴² Bu yüzden insan fizik, epistemoloji, psikoloji, ontoloji gibi alanların tamamının konusu kabul edilebilir. Sürece bütünsel bakmak ise bizim açımızdan daha rasyonel sonuçlar verebileceği için İlk Çağ'dan Orta Çağ'a epistemolojide ne gibi değişiklikler olduğunu incelemek elzemdir.

Aristoteles, ilimler tasnifinde Orta Çağ filozoflarından farklı olarak fizik veya doğa bilimlerini 'İkinci Felsefe' olarak isimlendirmiştir. Onun için 'İlk Felsefe' konu bakımından bağımsız ve hareketsiz varlıkların ele alındığı teolojiyi tanımlayan 'metafizik' kabul edilmiştir. Bu noktada Fârâbî'de 'fizik ve metafizik', matematikten sonra iki temel teorik ilim sınıfı altında yer alır.²⁴³ Aristoteles'in yaptığı sınıflamada görülen sistematikle Fârâbî'de görülen sistematikte farklar olmakla beraber ortak noktalar da bulunmaktadır. Teorik ilimlerle epistemolojik bilginin imkân ve kanıtı ispatlanmaya çalışılırken pratik ilimlerle de devlet yönetimi, ev idaresi, politika gibi konular incelenmiştir. Pratik ilimlerin nihâi amacının mutluluk olduğunu kabul eden Fârâbî'nin felsefesinde mutluluk, insanın kendisi için var olduğu son yetkinliği, mutlak iyiliği ifade etmesi, ruhun maddi olan her şeyden tamamen bir bağımsızlık kazanması yoluyla sağlanabileceği fikrini benimsemiştir.

²⁴⁰ Kalyoncu, "Fârâbî'nin Akıl Risalesinin Felsefi Analizi", 69-70.

²⁴¹ İlhan Kutluer, *Felsefî Gök Kubbemiz* (İstanbul: İz Yayınları, 2017), 59.

²⁴² Müfit Selim Saruhan, *İslam Meşşai Felsefesinde Filozof* (İstanbul: Divan Yayınları, 2017), 47.

²⁴³ Eyüp Şahin, "Fârâbî'nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçışı ve Kabulü", *Diyanet İlmî Dergi* 52/1 (2016), 154-155.

Epistemolojik olarak faal akıl kavramını ilk defa Aristoteles'in metinlerinde görürüz. Aristoteles'te bulunan faal aklın işlevine baktığımızda daha çok insanda ontolojik olarak bulunan kuvve halindeki akla tesir edecek aktif bir aklın varlığından bahsettiğini görürken Fârâbî vahiy ve nübüvveti felsefi ve rasyonel bir zeminde açıklayarak epistemolojik bilginin imkânının din ve akılla olduğunu savunmuştur. *Medinetü'l Fazıla*'da filozof peygamberin erdemli şehrin ilk başkanı vahiy getiren akıl olarak bilinen faal akıl yani Cebrail, Fârâbî'nin akıl sisteminin kilit noktasıdır. Çünkü faal akıl epistemolojik bilgi akışının tam merkezinde yer alır.

Bilginin imkânı açısından Aristoteles'in faal akıl olarak ele aldığı kavramın Tanrı aklı mı insan aklı mı olduğu konusunda *De Anima* III.5 çerçevesindeki tartışmaları ilk bölüm olan Aristoteles'te faal akıl başlığı altında ele almıştık. Fârâbî'de faal akıl, mümkün olan bütün ma'kûlâtı neşredip kevnî bir iletici formatında ve insanın mütehayyile gücündeki imgelere, bilkuvve akla bir tür bilgi akışı sağlayarak imgelerdeki akledilir olanın idrakine ulaştırmasıyla izah edilmiştir. Bütün beşerî akılların ma'kûlâtı doğrudan alması da nefsin yetisinde mevcuttur. Aristoteles'in faal akıl yorumu da dâhil olmak üzere Fârâbî'den önce bilinen hiçbir düşünür tarafından faal akıl, gayr-ı cismanî akıllar zincirinin son halkası ve maddelerin suret vericisi (vahibü's-suver) olarak tanımlanmamıştır. Kozmolojik akıllar teorisinde Fârâbî ve Aristoteles çizgisinin en net ayrımı bu konuda gözükmektedir.

Faal akıl kavramı çerçevesinde Tanrı hakkında iki filozofun görüşlerine bakmak gerekirse bu konuda da farklı görüşler benimsediklerini görmekteyiz. Fârâbî Tanrı'nın hakkında mutlak bir monoteizm anlayışı içindeyken Aristoteles'in bu konudaki görüşü monoteizm-politeizm çerçevesinde kesinlik kazanmamıştır. Başka bir açıdan Fârâbî objesi değişken cüz'i olan bilgiyi eksik bularak Allah'a isnat etmekten kaçınırken Aristoteles, Tanrı mükemmel olduğu için onun bilgisinin de mükemmel olması gerektiğine vurgu yaparak bilginin objesini Tanrı'nın yine kendi zatı kabul etmiş ve Tanrı'nın sadece kendini bilip düşündüğünü savunmuştur. Yani, Aristoteles'te Tanrısal nous kendini bilerek tikeli bilir.²⁴⁴ Son olarak Aristoteles Tanrı'nın âlemin gayesi ve her varlığın ona benzemek için daima hareket ettiğini savunurken Farabi de Allah'ı âlemin son gayesi kabul eder.²⁴⁵

²⁴⁴ Özcan, "Aristoteles'te Noûs Kavramı", 156.

²⁴⁵ Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 228-230.

Teorik akıl Aristoteles'te nous'un yani sezgisel akıl olarak nitelendirebileceğimiz türün bir veçhesidir. İlk ilkeleri elde etmede rol oynayan nous Fârâbî'de *el-aklu'n-nazarî* yani teorik akla tekabül eder. Ancak Aristoteles'te tek başına nous tam anlamıyla teorik aklın tamamına hitap etmez. Çünkü teorik akıl yürütme başlığının altında *dianoia*, *logos*, *episteme* gibi kavramların da kabulü söz konusudur.²⁴⁶ Nâtık nefsin altında konumlanan teorik akıl her iki filozofta da insandaki nihâî ahlakî gaye olan mutluluğun bilgisini insana sağlamasıdır. Peki insan nihâî hedefi olan bu mutluluğa nasıl erişecektir. İşte bu soru iki filozofta da insan davranışlarının ahlâkî erdemlere uygun davranılması sonucu elde edilir.

Fârâbî mutluluğu akla dayalı ruhsal bir yetkinlik²⁴⁷ olarak değerlendirirken bu yetkinliğe ulaşma yolunda insanın bir yol göstericiye, “mille”yi oluşturan bir temsilciye ihtiyaç duyduğu fikrinden yola çıkarak kozmolojik akıllar nazarîyesi yani sudûr teorisiyle beraber desteklediği nübüvvetin gerekliliği fikrini ortaya koymuştur. Fârâbî'nin Müslüman bir filozof oluşu, siyaset ve ahlak fikirleri bakımından son merhalede Aristoteles'ten ayrılmaktadır. Aristoteles'in kozmolojik sisteminde faal aklın durumundan dolayı üstünde net bir yorum yapılamazken Fârâbî'de faal aklın insanla kurduğu ittisalle vahiy alma süreci temellendirilmiştir. Teorik yetkinliğin zirve noktası kabul edilen Tanrı'dan taşıp gelen vahiy epistemolojik ve ahlaki açıdan bilgilenme sürecine dâhil edilmiştir.²⁴⁸

Faal aklın Fârâbî ilmindeki önemi, felsefe tarihinde ilk defa nübüvveti rasyonel açıdan temellendirdiği bir sistematik inşa etmeye çalışmasıdır. Kurduğu sistem sonucunda vahyin güvenilir bir bilgilenme kaynağı olduğunu faal akıl vasıtasıyla ispatlamıştır. Filozofun sisteminde faal aklın kozmik bir statüsü olmasıyla beraber niteliksel olarak dış dünyadaki varlıklar gibi bir varlık kabul edilmiştir. Kozmik varlık olmasının yanı sıra yetkinleşmenin ve bilginin de kaynağı sayıldığı için filozofun yaptığı bu ayrımla faal akli maddî olmayan sınıfına koyarak daha önceki filozoflarda bu kadar net ele alınmadığından, bu orijinal fikrin Fârâbî tarafından ortaya atıldığını söyleyebiliriz.²⁴⁹

Filozofun sistematikte entelektüel tekâmülün son aşamasında insan-faal akıl ilişkisi olmazsa olmaz bir unsurdur. Hem insan olarak belirmesi hem de insanın son

²⁴⁶ Özturan, *Aristoteles Ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı Problemi*, 81-82.

²⁴⁷ Saruhan, *İslam Meşşai Felsefesinde Filozof*, 113.

²⁴⁸ Fârâbî, *Fusûl müntez'a* (Beyrut, 1986), 167.

²⁴⁹ Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, 13.

yetkinliği olan yüce mutluluğa (es-saade el-kusvâ) erişmesi faal aklın aydınlatması olmaksızın imkânsızdır. Vahiy; Cebrail ile ilişkilendirilen faal aklın peygamberin zihninde (kalbinde) gelişen bir meleke olarak tanımlanmıştır. Fiziki olarak bir karşılığı olmamasından dolayı tamamen zihinsel ve iç dünyasında belirmesi açısından peygamberin istediği dışında meydana gelen bir olaydır.²⁵⁰ İnsanî bilginin kaynağı olan metafizikî ilke faal akıl, ay üstü ay altı, Tanrı-insan ilişkisinde iletişime de aracı konumdadır. Filozofta faal aklın etkinliği sudûrcu anlayış çerçevesinde ele alınmaktadır. Tanrı ile insanın tecrübesinin zorunlu olarak bu yoldan olması gerektiğini savunur ama bu tecrübeye Tanrı'nın ne şekilde yer aldığını, insanın Tanrı'ya ne kadar yaklaşabildiği konusunda Fârâbî çok bir yorumda bulunmamıştır. Aynı şekilde vahyin Tanrı'dan faal akla ne şekilde geldiğini ve faal akıl-Tanrı ilişkisini de tam olarak bilemiyoruz.²⁵¹

Filozof klasik olarak kabul edilen vahiy öğretisinden farklı bir yol izleyerek meseleye psiko-entelektüel zeminde yaklaşmaktadır. Vahiy filozofun sisteminde büsbütün dinî nitelikli bir boyut olarak değil mutlak anlamda hakikatin kaynağını oluşturduğu için felsefeyi de kapsamına alan bir sistem bütünü olarak görülmektedir. Filozofun *es-Siyasetü'l-Medeniyye* eserinde vahiy toplumsal yönetimle alakalı olarak bir defa ele alınmaktadır. Uygun bir entelektüel yapı ile yani teorik yetkinliğin son noktası müstefâd akıl ile temsil edilen aşamada gerçekleşebileceğini söyler. Bu bağlantı da önce bil kuvve aklın, daha sonra müstefâd aklın insan tarafından elde edilmesiyle sağlanır. Bil kuvve akıl müstefâd aklın maddesi ve konusu gibi değerlendirilirse nesneleri ve fiilleri tanıma, onlarla mutluluğu elde etme hususunda faal akıldan insan zihnine taşar. İşte bu akla taşma eylemi vahiy olarak adlandırılır. Bu anlattığımız kısımda nebevi vahiyden ziyade felsefi hikmetlerin hepsini kapsadığı düşünülen entelektüel vahye vurgu yapılmıştır.²⁵² Filozof'un *Kitâbü Ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla* eserinde peygamberlik-vahiy öğretisi detaylı şekilde ele alınmaktadır. Daha rasyonel düzeyde açıkladığı nübüvvet olgusu *es-Siyâse*'den farklı olarak nebi, imam, Allah kavramları çerçevesinde şekillenmektedir. Bunun yanında dini realitenin yansıması olarak mütehayyile kavramını da bu kitapta ele almıştır. Peygamber, filozofun durumundan farklı olarak münfail şekilde bilgiyi almaz mütehayyile gücünün kendine has özellikleri sayesinde sürekli metafizikî âlemden bilgi alarak iletişim kurar. Faal akıldan feyz

²⁵⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy" (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2012), 42/441.

²⁵¹ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 135.

²⁵² Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 136-138.

edenleri mütehayyile gücüyle kabul eder. Peygamber aldığı bu bilgileri toplumun anlayacağı şekilde yorumlayarak sembol ve temsil aracılığıyla aktarır. Filozof ise faal akıldan gelenleri, burhanî metotla olduğu gibi aktarır. İşte bu noktada Fârâbî'nin mille kavramı devreye girmektedir. Toplumların farklı tabiat ve karakterlere sahip olmaları sebebiyle hakikatin farklı sembollerle anlatılabileceğini, bundan dolayı erdemli sayılabilecek bir millenin yalnızca bir tane olmayıp farklı sayıda erdemli millelerin olacağını söylemiş, insan aklının cüzler konusundaki yetersizliği, ameli planda toplum için milleyi gerekli kılacak ölçüde lazım olduğunu ifade etmiştir.²⁵³

Filozofun muhayyile anlayışı, nefiste bulunan hiyerarşik düzende duyum ile düşünme arasında konumlanır ve arzu yetisiyle bağlantısı vardır. Duyu ve düşünme yetisinde beden ve maddî dünya ile ilişkisi bakımından ayrılarak duysal algıdan daha yüksek bir soyutlama yapabilir.²⁵⁴ Mütehayyile ile eş anlamlı Yunan Felsefesi'nde kullanılan phantasia konusunda Aristoteles, nous ile bir değerlendirme yaparak konuya yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Phantasia duyu algısından ayrı olmasının yanında düşünceden de ayrılır ki bu da bizi kesin bilgi ve nous olamayacağı sonucuna ulaştırır. Filozof özellikle bilginin meydana gelme sürecinde phantasiadan bahsederken algılamamanın pasif objelerin alınmasıyla form kazandığını ve nousun bu phantasia üzerinde işlemde bulunduğunu savunur. Phantasia duyu algısından form alan ve nous için zemin hazırlayan bir köprü konumundadır. Filozofun phantasia tanımında hareketin meydana gelişi yani arzu (oreksis) yetisiyle bağlantılı şekilde değerlendirmeye tabi tutması da kendinden önceki filozoflardan ayrılan noktalarından birisidir.²⁵⁵ Burada Fârâbî'nin tahayyül, Aristoteles'in phantasia olarak ele aldığı kavramda, arzu gücüyle ilişki kurmasının ortak nokta olduğunu söyleyebiliriz. Fârâbî'deki muhayyile kavramından devam edersek bu yeti, yapısı gereği arzu ve akılla bağlantılı çıkarsamacı aklın maddesi konumunda olarak tümellere ulaşması için yardım etmektedir. Fârâbî'nin felsefesinde temel bir prensip gibi kabul edilen motto, din ile gerçek felsefenin nihâî planda aynı hakikati dile getirmeleridir. Bu yüzden peygamberlik ve vahiy, bilimsel bir açıklama şeklinde ele alınabilir ve felsefede teorik olarak ele alınan konularda canlı şekilde hayat bularak model olma özelliği gösterir.²⁵⁶ Filozofun teorisinde mille

²⁵³ Abdullah Selman Nur, *Fârâbî'nin Mille Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 44.

²⁵⁴ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 140-142.

²⁵⁵ Nursema Kocakaplan, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Tahayyül Kavramı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 21-25.

²⁵⁶ Medkur, "Fârâbî", 1/69.

siyasetle yakından ilişkili bir kavram olduğu için teorik ve pratik yönden yetkinleşmeyi bireysel olarak yerine getiremeyen kişi için peygamber ve filozofun gerekliliği şart kılınmaktadır. Erdemli kabul edilen yönetici pratik ahlakî kuralları ve eylemleri insanlara sunarak yasa haline getirmektedir. Bu sunulan kurallar çerçevesinde bütün insanların yardımlaşarak meydana getirdiği düzende, herkesin mutlu olabileceği kanısıyla mutluluğun temelinde yatan unsurların da sosyalleşme, paylaşma gibi unsurlardan meydana geldiğini savunmaktadır.²⁵⁷

Fârâbî tahayyül bahsinde Aristoteles'in felsefesinde olmayan insanî ve hayvanî tahayyül kavramlarıyla farklı bir tanıma gitmiştir. Hayvanî tahayyülde; hiçbir akli işleme tabi tutulmayan sadece duyumsama yoluyla elde edilen bilgiler bulunurken, insanî tahayyülde; akla uygun istemeyi sağlayan insani arzudan bahsetmiştir. Aristoteles'in tahayyül tanımı ise; duyudan sonra bizde oluşan doksa (zan) şeklindedir.²⁵⁸

Fârâbî, aynı felsefede sınıflandırdığı gibi dini de teorik ve pratik olarak iki kategoriye ayırmaktadır. Teorik, kişinin inancıyla, pratik, ise kişinin yapıp etmeleriyle ilgilidir. Dinde inanma boyutunda ele alınan noktalar, felsefede burhânî şekilde incelenmektedir. Yani dinin temel işlevi felsefeden çıkarımsal olarak elde edilen nazarî ve amelî konuların, inandırma, hayal ettirme boyutlarıyla halka öğretilmesidir.²⁵⁹

Farabi, aklın aşamaları konusunda Aristoteles'ten farklı fikirler benimsemiştir. Aristoteles akli; etkin ve edilgin olmak üzere ikiye ayırırken Fârâbî'de akıl; bilkuvve, bilfiil, müstefâd ve faal olmak üzere dört aşamada incelenir. Müstefâd akıl haricinde bu akıl sistemi Aristoteles şarihi Afrodîsiaslı İskender'de de görülür.²⁶⁰

Aklın aşamalarıyla ilişkili olması bakımından psikolojik teorilerde nefis bağlamında Aristoteles'te nefsin mahiyeti hakkında Fârâbî'deki kadar doyurucu izahlar yoktur. Nefs, canlı bedeninin nedeni ve ilkesi olarak kabul edilirken hareketin kaynağı ve bedeninin amacı olması niteliklerinin yanında cismin neliğini vermesi bakımından da cevher kabul edilebilir. Aristoteles'in nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki konumu net anlaşılamasa da Fârâbî'nin nefis görüşünde nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumu hakkında izahlar bulunmaktadır. Fârâbî'ye göre nefis bedenden ayrı bir varlığa sahiptir

²⁵⁷ Müfit Selim Saruhan, *Evrin ve Ahlak Filozofu İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2018), 129.

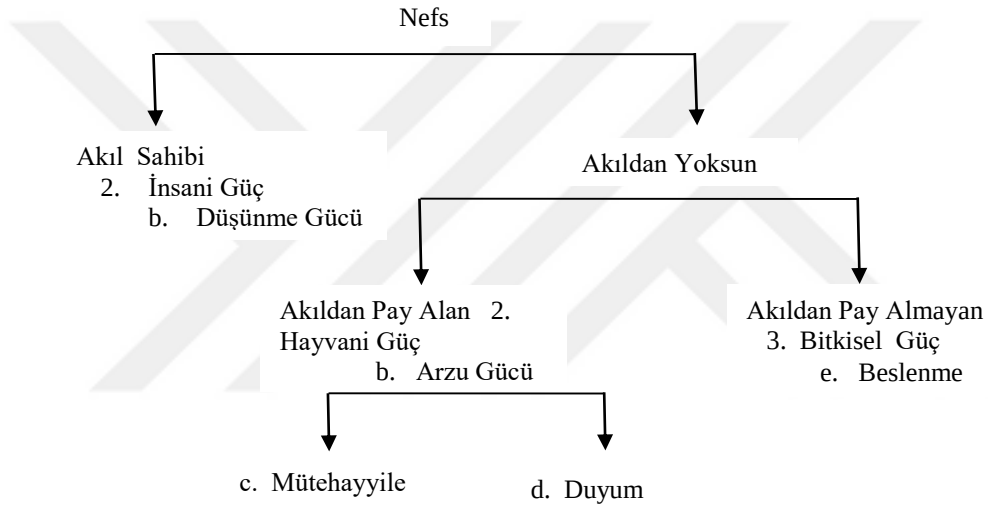
²⁵⁸ Özturan, *Akl ve Ahlak Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı*, 41-44.

²⁵⁹ Fârâbî, *Kitâb el-hurûf* (Beyrut, 1990), 131.

²⁶⁰ *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, 6, 13.

ve tek bir bedene özgüdür, başka bir bedene geçemez ve belli bir yetkinliğe ulaştıktan sonra faal akıldan taşıp gelen bir cevherdir.²⁶¹ Bu noktada Fârâbî Aristoteles'te olmayan özgün bir yorum getirmektedir. İki filozofta da düşünme gücü ahlakla bağlantılı bir kavramdır. Ancak Aristoteles'te düşünme gücü dışında kalan yetilerin yani akıldan yoksun yetilerin iki başlık altında ele alındığını görürüz. Akıl sahibi ve akıldan yoksun sınıflamasında akıldan pay alan kısımda mütehayyile ve duyumun akıl için çalışması, iki filozofun da siyaset felsefesi zemininde ilişki kurmasına sebep olmuş, Aristoteles bunu siyasetçinin görevi retoriki doğru kullanması ile açıklamış, Fârâbî ise mille teorisi ile temellendirmiştir.²⁶²

Şekil 3.1: Aristoteles ve Fârâbî'ye Göre Düşünme Gücünün Nefsteki Yeri²⁶³



Fârâbî ve Aristoteles ruhun bedenle ortaya çıkışını savunurken ölümden sonra devam etmesi konusunda farklı fikirlere sahiptirler. Aristoteles'in felsefesinde ölümden sonra ruhun durumu belli değildir.²⁶⁴ Aristoteles *Metafizik*'te “*Her halde bütün (nefsin) hayatta kalması imkânsızdır.*”, “*Akılın... hayatını sürdürmesine... hiçbir şey engel olmayacaktır.*”²⁶⁵, “*Akıl görünüşe göre yok olmaz*”²⁶⁶ gibi ifadelerle bakıldığında ruh hakkında net bir şey söyleyememekteyiz. Ancak akı, ruhun yetisi kabul ettiği için bitkisel ve hayvanî ruhun bedenle yok olurken, insanî ruhun bir parçasının da akıl olduğunu söyleyen filozof bu parçanın ölmeyeceğini savunmaktadır. Aristoteles'in “akıl

²⁶¹ Ömer Türker, “Nefs” (İstanbul: İSAM Yayınları, 2006), 32/530.

²⁶² Özturan, *Akıl ve Ahlâk Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*, 47-48.

²⁶³ Özturan, *Akıl ve Ahlâk Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*, 48.

²⁶⁴ Mahmut Kaya, “Felsefe” (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1995), 12/314.

²⁶⁵ Aristoteles, *Metafizik II*, 2/1070a 24-26.

²⁶⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2011, 408b 18-19.

düşündüğü şey ile özdeşdir” önermesi, suretin maddeden bağımsız mevcudiyeti varsa, suret ve madde özdeş olacaktır şeklinde yorumlanabilir. Bu da bizi suretin daimî düşünme nesnesi olarak gayr-ı cismani yani ölümsüz olmasına ulaştırır. Kısacası duyum yetilerinden müstakil olduğu için bedenden bağımsız bir varlığı olan aklın ölümsüzlüğünü Aristoteles kabul etmektedir. Fârâbî’nin *es-Siyase*’de “*nefs-i nâtika (akıl) maddeden soyutlanmış olduğu için beden öldükten sonra da varlığını sürdürür. O, bozulmayı kabullenecek güce sahip değildir, o tek cevherdir ve gerçekte insan, işte odur.*”²⁶⁷

Akıl cevherinin bedene ihtiyaç duymadığı için ölümsüz olmasını kabul eder. Davidson, Fârâbî’nin maddeden soyutlanan müstefâd akıl aşamasında ölümsüzlüğe ulaştığını kabul etmektedir. Müstefâd akıl soyutlandığı zaman “tam saadet” halinde kalacağı için maddeden kurtulmuş ve faal akılla ittisal kurmaya hazır hale gelmiş olduğunu söyleyerek hatta bedenin ölümünden önce insan aklının bu durumu kazanacağını, bütün ilimlere hâkim olduğu zaman ölümsüz diyebileceğimizi savunmaktadır.²⁶⁸

Fârâbî’nin kozmolojisinde formlar, asıl verici kaynağı Tanrı olmakla beraber “vâhibü’s-suver” olarak adlandırılan faal akıl tarafından varlıklara ve maddeye verilmektedir. Sûret verici yani vâhibü’s-suver hem akli formların hem de âlemdeki maddi değişimin ilkesidir. Vâhibü’s-suver Fârâbî’nin ma’kûlât olarak isimlendirdiği akledilir formların, soyut kavramların insan aklına en yakın aşamasıdır. İttisal teorisi olarak da isimlendirilen bu bilgi alma yöntemi insanın düşünme ve bilme gücünü işler duruma getiren maddi eşyada potansiyel biçimde, gayr-ı maddi âlemde fiil halinde bulunan akli objeleri kazandıran ilke şeklinde de tanımlanmıştır.²⁶⁹

Fârâbî’nin psikolojik akıllar nazariyesinde gördüğümüz müstefâd akıl terimi, Aristoteles’te bulunmayan onun gelecek nesillerdeki çok meşhur şarihi İskender Afrodisî’nin *De Anima* Yunanca metninde bilmeleke yani düşünme melekesine sahip olup da bilfiil düşünemeyen insan aklı anlamında kullanılmıştır²⁷⁰. İskender’in yanında

²⁶⁷ Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü’l-Mesâil)*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 125.

²⁶⁸ Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’de Akıl*, 71-73.

²⁶⁹ Kutluer, “İttisâl”, 23/485.

²⁷⁰ Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’de Akıl*, 18.

Plotinus da nefsin doğrudan tanrısal ve kevni akıldan edindiği bilgi anlamında müstefâd akıl kavramını kullanmıştır.²⁷¹

Aristoteles her kitabını belli bir amaç doğrultusunda kaleme almış, bilgi ve bilim yöntemi olarak kabul edilen burhan teorisini, varlık cinslerini tek tek inceleyerek gerçek diyebileceğimiz sistematik felsefeyi ilk defa ortaya koymuştur. Burhanî bilmeyi *Analitikler* adlı eserinde nazarî ve amelî varlık cinsleri altında incelemiştir. Bu kitap burhanî metodoloji açısından Meşşâî geleneğin manifestosu olmuş felsefî ayrışmaların temel noktasını oluşturmuştur. Fârâbî'nin burhan teorisi inşası, burhan yapıp yapmama konusunda İslâm felsefesinin bu konu hakkındaki görüşlerini ve genel çerçevesini belirlemiştir. Kendisinden sonra gelen büyük Meşşâî filozofların Aristoteles'ten sonra başvuracağı ilk kaynak olmuştur. Fârâbî'nin bu alandaki çalışmaları Aristoteles'in *Kitâbu'l-Burhân*'ından temel alarak yapılmış ve Fârâbî kendi kitabına da aynı ismi vermiştir. İçerik olarak genelde Aristoteles'in teorileriyle örtüşen fikirler savunmuş bazı yerlerde muğlak bıraktığı konuları açıklamış, bazı yerlerde ise yeni görüşler belirterek Aristoteles'te eksik gördüğü noktaları, sisteminde ele almıştır. Fârâbî, hiçbir konuda yapmadığı gibi burhan konusunda da Aristoteles taassupçuluğu yapmamış, Aristoteles'in teorilerini din-felsefe zemininde yenileyerek kendi sisteminde kullanmıştır.²⁷²

Özetlemek gerekirse bilginin insan zihnine gelişi iki filozofta birçok noktada ortak olarak ele alınmış ancak bazı yönleriyle birbirinden ayrılmıştır. Bu kırılma noktalarının başında Aristoteles'in monoteist bir Tanrı anlayışı benimsememesine karşın Fârâbî'nin İslâmiyet etkenli varlığın failliğini kabul etmesi gelmektedir. Fârâbî, kendisine kadar gelen Aristoteles külliyyatında, şarihlerinden bazı yönlerde etkilenecek metafizikî alanlarda Yeni Platoncu, fizik ve mantık alanında tamamen Aristotelesçi, kozmolojik akıllar ve göksel cisimler konusunda da Yeni Platoncu bir tutum sergilemiştir. Bilginin imkânı konusunda da dinin etkisi Fârâbî'de açıkça görünmekteyken Aristoteles çizgisinden rasyonalist görüşleri de bir yana atmamıştır. Hakikatin tek olduğunu, bunun farklı zamanlarda farklı kişilerce ele alındığını ifade ederek bilim yapmanın imkânını Aristoteles gibi sebepli akış içinde olan evrenden yola çıkarak mümkün görmektedir.

²⁷¹ *Eş-Şeyhu'l-Yûnânî* (F. Rosenthal, 1952), 480-481.

²⁷² Ali Tekin, *Varlık ve Akıl* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 435-439.

3.3. AKLIN AHLÂKLA İLİŞKİSİ

Felsefenin en önemli disiplinlerinden birisi de etik yani ahlak felsefesidir. Bu disiplin kapsamında “İnsan için hangi şeyler iyidir?”, “İyiye ulaşabilmek için hangi yaşam biçimi tercih edilmelidir?” gibi sorular tartışılır.²⁷³

Aristoteles’in ahlak konusunda genelde üç kitabı üzerinden okumalar yapılmaktadır. Bunlar; *Nikomakhos Ahlakı*, *Eudemos Ahlakı* ve *Magna Moralia*’dır. İçerilerinde en çok incelenen ve içerik bakımından en kapsamlı olanı *Nikomakhos Ahlakı*’dır. *Nikomakhos Ahlakı* için Fârâbî’nin şerh yazdığı da söylenmektedir.²⁷⁴ Şerhlerinin yanı sıra Farabi, müstakil olarak kaleme aldığı *Tahşîlû’s-sa’âde, et-Tenbîh ‘alâ sebîli’s-sa’âde ve et-Tavâtı’e* eserinde toplumsal, siyasî ve ahlâkî problemleri ele almıştır.²⁷⁵

Aristoteles’in sisteminde çok önemli yer tutan nous kavramı ahlâk ile de ilişkilendirilmiştir. İnsanı insan yapan şey olma niteliğini taşıyan akıl, ahlâkın kaynağı konumundadır. Fârâbî’de bu kabul çerçevesinde çok farklı olmayan bir fikir sunmuş, farklı olarak da akıl ile elde edilen bilginin İlk Sebep’ten taştan, bilginin ahlâkî konumuna değinen bir anlayışla akıl ve ilahî vahyi birleştiren bir anlayış ortaya koymuştur. Teorik ve pratik olarak değerlendirdikleri önermelerin de keyfiyetini de iki filozofta siyasetle ilişkili olarak ahlâka kaynaklığı bakımından görmek mümkündür.

Filozofların teorik ve pratik akıl tanımlarında her ikisinde de teorik akıl; tümel ve zorunlu şeylere yönelik olan, pratik akıl; tikel ve farklı şeylere imkân sağlayan şeklinde ele almışlardır. Teorik aklın ahlâkî önermeleri alış kaynağı sorusunda iki filozofta da faal akıl kavramını görsek de Aristoteles’te faal aklın teorik olanla iletişime geçişi hakkında bir yorum bulunmamaktadır. Fârâbî’de ise ahlâkî önermeler de dâhil bütün ma’kûlâtın feyezân edişi filozofun sisteminin temelini oluşturacak şekilde anlatılmıştır. Aristoteles’ten farklı olarak Fârâbî’de ahlâkın nihâî kaynağı açıkça ilahi bir özellik taşımaktadır. İki filozofta da teorik akıl kendini gerçekleştirerek ahlâkî tûmelleri, pratik akıl da tûmellerin mevcut dünyadaki arazlarını ayırt etme ile meşguldür. Bu noktada da iki filozofta siyaset devreye girerek Aristoteles yasa koyucu,

²⁷³ Macit Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, çev. Atilla Arkan - Muammer İskenderoğlu (İstanbul: Litera, 2016), 24.

²⁷⁴ Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 207-209.

²⁷⁵ Mahmut Kaya, “Fârâbî”, 12/158.

Fârâbî erdemli yönetici sıfatlarıyla topluma ahlakî önderlik edecek kişileri, bunların özelliklerini siyaset ilminin merkezine yerleştirmiştir.²⁷⁶

Teorik aklın ahlâka kaynaklık ettiğini kabul eden görüşten sonra teorik aklın ahlakî önermeleri nereden aldığı sorusu gündeme gelmektedir. Kaynağı bakımından Aristoteles'te kesinlik ifade eden bilgi 'apodeiktik' yani "başka türlü olması mümkün olmayan, kesin inanç" şeklinde tarif edilmiştir.²⁷⁷ Fârâbî ise *Kitâbu'l-burhân*'da yakînî bilgiyi ele almaktadır. Ona göre yakînî bilgi, tasdik edilen kabulün, aksinin mümkün olmadığına ve söz konusu edilen yargının doğruluk değerini kaybetmeyeceğine dair olan inançtır.²⁷⁸

Teorik aklın konumuyla beraber Aristoteles'in *Peri Psukhes*'inde ele aldığı nesfin işlevlerinden yatay işlevi içeren nefis, algılardan elde ettiği phantasia gücüyle tahayyüllere dönüştürülen yapının formlarıyla işlem yaparak düşünme gücüyle iyiyi ve kötüyü belirlemektedir. Ancak bu süreç gerçekleşirken işlem yapabilme yetisi kazanması noktasında kuvve durumdan fiil haline getirenin ne olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır. Ancak Aristoteles'in faal akıl başlığında ele aldığımız gibi bu aklın, nefste bulunan nefis sahibiyle özdeş mi olduğu yoksa aşkın bir nitelik mi barındırdığı konusu tam netliğe kavuşmuş değildir. Bu yüzden filozofta teorik aklın nous bağlamında ele alınışı konusunda ahlakî ilkelerin elde edilmesi ve bu işlevi yerine getirmesi gibi bir yapıda kalmaktadır. Fârâbî ise teorik akıl konusunda, düşünen nefis içerisinde yer alan konumundan dolayı kendisiyle ve diğer kuvvelerle ilişkili olmasını yatay ve dikey olarak ifade etmek mümkün gözükmemektedir. Yatay işlevde düşünen nefis, algıdan mütehayyileye gelerek duyumları makule dönüştürür. Ancak tek başına dönüştürme işlemini yapamayacağı için nefsin dikey konumu devreye girer. Dikey noktada ise teorik aklın işlevini asıl yerine getirdiği yani bilkuvve aklı bilfiil hale getiren faal akıl devreye sokar. Ahlak açısından bu sürecin önemi ahlakî bilgilerin kaynağının ne olduğundan ileri gelmektedir. Fârâbî'ye göre ahlakî bilginin kaynağı Allah'tır. Çünkü diğer varlıkların tamamı (faal akıl da dâhil olmak üzere) kaynağını Allah'tan almaktadır.²⁷⁹

²⁷⁶ Özturan, *Akl ve Ahlak Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı*, 211-215.

²⁷⁷ Aristoteles, *Analütika Hüsterâ*, ed. Hugh Tredennick - E. S. Foster (Cambridge: Harvard University Press, 1997), 71a15-17.

²⁷⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân, el-Mantık inde'l-Fârâbî* (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987), 26.

²⁷⁹ Özturan, *Akl ve Ahlak Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı*, 102-118.

Pratik boyutuyla akıl ele alındığında üzerinde düşündüğü öğelerin ne olduğu sorusu ve ne tür hükümlerde bulunduğu sorusu ortaya çıkmaktadır. Bu soruların cevapları nefsin akıl sahibi olan bölümüne ait “tasdik ve inkâr yoluyla doğruyu ifade etme yolları” olan; bilim, bilgelik, akıl, sınaat ve forensisten oluşan beşli tasnifle açıklanabilir. Bunların içerisinde bilim, bilgelik ve akıl kavramı tümellerle ilişkili olduğundan daha çok teorik akıl bağlamında ele alınmakta, sınaat ve forensis kavramı da tikellerle ilişkili olduğundan pratik akıl bağlamında incelenmektedir.²⁸⁰

Aristoteles’te sınaat yani tekhnê, Fârâbî’de miheni güç ile aynı anlama geldiği anlaşılmaktadır. Aristoteles’in tekhnêsi insanlıkta akli bir hazırlık içeren eylemlerin bir yönü demektir. İsteyerek veya istemeden(dokunma, yeme içme gibi) yaptığı eylemlerde insan, pratik gücüyle hareket etmektedir. Fârâbî’nin miheni güç diye bahsettiği olgu ise, ‘marangozluk, çiftçilik, denizcilik’ gibi meslekleri kazandıran amelî yeti şeklinde tanımlanmıştır. Burada bir şeyin nasıl yapılacağına dair akıl yürütme şeklinde açıklamak da mümkündür.²⁸¹

Fronêsis kavramı ise “düşünmek, kavrayışa sahip olmak, pratik bilgelik” anlamlarına gelmektedir. Fronêsis eyleme dönük, algıya dayanan, tecrübeye bağlı olan, zekâ ve kavrama ile elde edilen, muhakeme ile iyi olanı belirleyen olarak tanımlanmaktadır. Ahlâkî tikelin bilgisi yani tek tek deneme yoluyla elde edildiği için birikimsel şekilde çoğalır. Sadece tikelin bilgisi yetmeyeceği için tecrübi bilgiye de ihtiyaç olmaktadır. Kişinin fronêsis sonucunda aldığı karar kişi için bağlayıcıdır ki filozofun normatif ahlak yaklaşımlarında da zikredilir. Aristoteles’te bilgeliğin pratik yönü forênsis olarak ele alınırken Fârâbî’de fikrî güç ve taakkul kavramları bilgeliğin pratik yönünü ele almaktadır. Fârâbî’nin fikrî güç kavramı insanoğlunu amacına ulaştıran, hedeflediği gayeye ulaştıracak araçları belirleme yetisi şeklinde açıklanmıştır. Fârâbî, fikrî gücü, düşünen nefsin amelî kısmının miheninden sonra taakkulün geldiğini söyleyerek faziletler çerçevesinde ele almıştır. Ancak Aristoteles’te en yüce gayeyi keşfetmeye yarayan yeti olarak yapılan tanımda ne yetinin isminden bahsetmekte ne de onu müstakil bir şekilde konu edinmektedir. Bu yüzden iki filozofun kavramları bir noktada birbirinden ayrılmaktadır.²⁸²Pratik aklın altında tartışılan bu kavramlar ışığında duyumlar ile elde ettiği tecrübeler sonucu iyi veya kötüyü ayırabilen yargılara ulaşması şeklinde öz bir tanım yapmak mümkündür. Ahlâkî önermelerle ilişkisi bakımından

²⁸⁰ Özturan, *Akıl ve Ahlâk Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlâkın Kaynağı*, 122.

²⁸¹ Mehmet Aydın, “Farabi’de Pratik Akıl Yürütme”, *D.E.Ü İlahiyat Fakültesi* 21 (2005), 161.

²⁸² Özturan, *Akıl ve Ahlâk Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlâkın Kaynağı*, 127-128.

teorik ve pratik aklın işlevlerinde Aristoteles açısından bilgi-ahlâk ilişkisi, kazanılan tümel bilgilerin günlük hayatta işe yarayacak eyleme yönelik olayları yürütebilme ve yeri geldiğinde tikel bilgilerin anlaşılmasında öne çıkmaktadır. Fârâbî'ye göre ise benzer tanımlarla incelenen bilgi-ahlâk sürecinde hikmetin kaynağı ve yetkinliğin merteye merteye azalması durumu hariç benzer kabuller gözükmemektedir. İki filozofun da sisteminde ahlâk ile ilişkilendirilen kavramlar mutluluk ve siyaset olmakla beraber genellikle pratik aklın bir unsuru olarak ele alınmıştır. Çünkü insanın gerçeğin bilgisine sahip olup olamayacağı, olsa bile onları doğru şekilde kullanıp kullanamayacağı üzerinde tartışılmıştır. İki filozofun da sisteminde ulaşılan bu ahlâkî sonuçlara uyum konusunda siyaset felsefesi ve siyasi otorite ile desteklenen ahlâkî kaynak gözükmemekte, teorik bilginin kaynağı ve nübüvvet teorisiyle Fârâbî, Aristoteles'ten farklı fikirler ifade etmektedir.

Aristotelesçi ahlak teorisinin ilk basamağını ahlakın geldiği kaynağın ve gayesinin belirlenmesi oluşturur. Maddi-manevi her bakımdan ruh ve beden işlevini gerçekleştirebilen insanı mutlu olarak tanımlar ve mutluluk kavramını kendi felsefesinde fizikten bağımsız ele almaz.²⁸³ Aristoteles'te eudaimonia hayatın gayesi veya mutluluk, farkındalık, tam uyanıklık, canlılık hali olarak tanımlanmıştır. Eudaimonist anlayışa göre mutluluğun değişeceğini savunan Aristoteles, hastaya göre sağlığın, fakire göre zenginliğin mutluluk getirdiğini söylemiştir. Maddi hazlarla elde edilen mutluluğun kalıcı olmayacağını savunan filozof insan davranışlarının ne kadar akla ve fazilete uygun olursa o kadar mutluluk getireceğine inanmaktadır. Yani hakiki mutluluk tam olarak erdeme uygun yaşama etkinliğidir.²⁸⁴ Sadece teoride mutluluğu kabul etmeyen Aristoteles'e göre yaşamın içerisinde dosta, servete, soyluluğa ve fizikî yapıya sahip olmak da mutluluk sebebidir. Ancak ne fikri düzlemde kalan ne de gerçek hayatta yaşanan durumlar tek taraflı kaldığında bize mutluluk getirmez.²⁸⁵

“...Bu acaba ne olabilir? Yaşamak bitkilerde ortak görülüyor, biz ise insana özgü olanı arıyoruz. Öyleyse beslenme ve büyümeyle ilgili yaşamı da bir yana bırakmalı. Bugün arkasından duyulara sahip yaşam geliyor, ama bu da at, öküz ve bütün hayvanlarda

²⁸³ Douglas J. Soccio, *Felsefeye Giriş Hikmetin Yapıtaşları*, çev. Kevser Kıvanç Karataş (İstanbul: Kaknüs, 2010), 298-301.

²⁸⁴ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi, 1999), 45.

²⁸⁵ Nureşan Bulut Uslu, “Farabi ve Aristoteles'te Mutluluk Ahlâkı”, *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (Temmuz 2018), 472.

ortak görünüyor. O halde geriye akıl sahibi olanın –bunun da akla boyun eğen olarak, bir de akla sahip olan ve düşünen olarak- bir tür eylem yaşamı kalıyor”²⁸⁶

Yukarıdaki pasajda ele alındığı gibi insana mutluluk veren şey noktasında Aristoteles ergon argümanını kullanır. Bu argümana göre söz konusu olan şeyin mutluluğu, o şeyin kendisine has işine referansla bulunur yani herkesin kendi gayesini teşkil eden karakteristik işi yapması olarak da tanımlanabilir. Nasıl ki gözün eylemi görmekse, gördüğü zaman mutlu olur. İnsan olma ödevini yerine getirdiği ölçüde mutluluğu elde eder. Ele alınan pasajda vurgulanan bir diğer nokta da bitkilerde ve hayvanlarda ortak yetilerin bulunduğunu, insanı bu varlıklardan ayıran noktanın da düşünme gücüyle bir eyleme yönelerek seçimler ortaya koymasındır. Bu nitelikler, insanın ahlâk öznesi olabilmesini mümkün kılmaktadır. Ahlâkın kaynağını akla bağlayan filozof, akla uygun olan eylemin nasıl bulunacağı konusunda da ahlâkî bir ölçütle orta yollu olmayı (mesotês) gerekli görmüştür. Bu görüş İslâm filozoflarının itidal teorileri olarak da bilinen yani orta yollu olma üzerinde sunduğu kabulle eylemlerin aşırılığına kaçmamayı öğütler. Aristoteles’in düşüncesinde yer alan akıl tamamen rasyonalist görünümde değil aynı zamanda ahlâktaki tecrübeleri de kapsayan bir şekilde kendini göstermektedir.

Aristoteles’te ahlâk, Sokrates’te yer alan bilgi-eylem zorunluluğunu varsayan görüşten tamamen farklı biçimde ele alınmıştır. Sokrates’in sisteminde ahlâkî olarak doğru bilgiyi bilen zorunlu olarak eyleme yöneleceğini savunurken Aristoteles, insanın yapması gerekeni bilmesi durumunda bile kendine hâkim olamayarak doğru olan dışında eylemin de mümkün olduğunu söylemektedir.²⁸⁷ İşte bu noktada Aristoteles, siyaset ve ahlâkı geçişken bir ilişki içerisinde incelemiş, ahlâkî olarak doğru yolu seçemeyenler için siyasi otorite ve cezâî yaptırımın gerekliliğini savunmuştur. Siyaset ve ahlâk bağlantısı açısından bir sistematik ortaya koyan Fârâbî’nin mille teorisi tam olarak bu şekilde tanımlanmasa da Aristoteles’in ahlâk-siyaset teorisiyle benzerlik göstermektedir.

İslâm felsefesinin ilk filozofu olarak anılan Kindî ahlâk alanında İslâm felsefesinde ilk eserleri veren kişi olarak kabul edilir. Onun meşhur ahlâk eseri *el-Hîle li-def’i’l-ahzan* İslâmî unsurların yanında Platoncu, Aristotelesçi ve Yeni Eflatuncu

²⁸⁶ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1097b-1098a.

²⁸⁷ “Klasik Dönem Meşşâî Felsefede Ahlâk” (Erişim 12 Şubat 2024).

birçok görüşü ihtiva etmektedir.²⁸⁸ Kendisinden sonra gelen filozofları da etkilemesi bakımından bu eser ahlâk alanında önemli bir yere sahiptir.

Neredeyse her alanda sistematik ve teorik bir filozof olan Fârâbî, ahlâk konusunda da klasik dönem İslâm felsefesinde Meşşai ahlâk sistematüğini inşa etmeye çalışmıştır. Aynı Aristoteles'in ilk adında ele aldığı gibi insanî eylemlerin yöneldiği nihaî gayeyi araştırarak işe başlayan Fârâbî, ahlakî yolculuğu yetkinleşme süreci şeklinde değerlendirip mutluluğu da bu yetkinleşmenin son noktası kabul etmiştir. Filozofun sisteminde neredeyse her alanın alt başlığında mutluluğun yeri vardır.²⁸⁹

Bu noktaya kadar Aristoteles ile benzerlikleri gözlemlenirken Fârâbî, Aristoteles'in sınırlı biçimde sadece dünyada elde edilebileceğini sunduğu mutluluk fikrini genişleterek ölüm sonrası hayattan da bahseden geniş kapsamlı bir mutluluk görüşü ele almaktadır. Felsefe öğrenimi aracılığıyla akledilirlerin kazanılması ve erdemli yaşayışla "ilk yetkinlik"e ulaşan insan öldükten sonra bedenın yüklerinden kurtularak diğer dünyada kendisi gibi erdemlice yaşayan insanların arasına katılır. İşte filozofun "son yetkinlik" dediği, ahlâkın esas gayesi olan es-sa'adetü'l-kusvâ yani en yüce mutluluk bu şekilde elde edilir. İnsanın yaratılış gayesi olarak tanımladığı en yüce mutluluğa, "bir kimsenin aklını düşünülürlerle mükemmelleştirdiği zaman" yani kazanılmış akıl (müstefad akıl) seviyesine çıktığı zaman ulaşılacağını söylemektedir.²⁹⁰ Bu seviyeye ulaşabilme yalnızca insan aklıyla mümkün olmamakta, faal aklın yardım ve yönlendirmesiyle gerçekleşmektedir. Yani nihai bilgi nesnesi durumunda, bilen ve bilinenin birliği şeklinde faal akılla ittisal kurma gücüne sahip olan akıl, bilgilenme sürecinde Aristoteles'ten farklılaşmaktadır.

Ahlâkî bilgiye erişim konusunda farklı fikirler ortaya koyma durumunu göz önüne alarak iki filozof, doğru yola iletilmek için devletlerin yöneticilerinin ve siyasetin görevinin ahlâkî yaptırımları da barındırdığını zikretmiştir. Bu açıdan Fârâbî, Aristoteles'in siyaset ile iç içe geçmiş olan ahlâkî yaptırım fikrini, Aristoteles'in sistematüğinde var olmayan nübüvvet ve mille teorisiyle destekleyerek özgün bir düşünce inşa etmiştir. Peygamberlik teorisinin ahlâka yansması değerlendirildiğinde, yapısında felsefî yetkinliğe müsait olmayan kişilerin bu bilgileri ahlâka uygun şekilde alması gerektiğinden hakikatin temsilcisi rolünde bir peygamberin gerekliliğine vurgu

²⁸⁸ Mehmet S. Aydın, *İslâm Felsefesi*, "Ahlâk", TDV *İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 10.

²⁸⁹ Aydın, *Fârâbî*, 111-112.

²⁹⁰ Fârâbî, *Kitâbü Mebâdii ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, 120.

yapılmış, temsil ve sembollerle insanlığa aktarılarak herkesin doğru bilgiye ulaşabilmesi fikrini, felsefesinin temeline oturtmuştur.

Fârâbî'nin epistemolojisinde nasıl ki kesin bilginin varlığı söz konusu ise ahlâkî alanda da iyi ve doğru davranışlar kesin olarak mevcuttur. Ahlâkî kuralların kaynağını tek bilgidен gelen olarak tanımlayan filozofa göre o bilgiye benzemekle ahlaklı olunabilir ve bu bilgi ancak akılla bilinebilir. Aristoteles'te de yer aldığı gibi insanı diğer canlılardan ayıran niteliğin akıl olması sebebiyle düşünce gücüne ve ahlâkî bilgiyi nasıl elde ettiğine de değinmiştir. Düşünme gücü aktif hale geldiğinde iki bilgiyle muhatap olur ki bunlar (i) tabîî akledilirler ve (ii) iradî akledilirlerdir. Tabîî akledilirler; kişinin seçim ve hareketlerinden bağımsız şekilde varlığa sahip şeyler hakkındaki tümeller olarak tanımlanırken iradî akledilirler; insanların tercih ve eylemlerine konu olabilen arzularla bitişebilen tümeller şeklinde tanımlanmıştır. Fârâbî'ye özgü olan bu kavramsallaştırma incelendiğinde Aristotelesçi ahlâkî aydınlatan bir yönü olduğu da görülmektedir. Çünkü iradî akledilirler aracılığıyla ahlâkî akılla temellendirmenin aynı zamanda tecrübeyi de barındırdığını kabul eden bir yönü olduğunu da savunmaktadır.²⁹¹

Aristoteles ve Fârâbî'de akıl kavramının rolü yadsınamayacak kadar büyük olduğundan tek bir alanda incelemek mümkün olmamaktadır. Hem ontoloji hem epistemoloji hem de ahlâkla iç içe geçen kavram üzerinden yapılan çalışmalar her geçen gün artmakta ve farklı boyutlarıyla ele alınmaktadır. Bilginin değeri bakımından aklın konumu çok önemli nitelik taşımasıyla beraber insanı insan yapan nitelik olarak kabul edilmiştir. Bu yüzden bilginin insana geliş sürecinden pratikte nasıl uygulaması gerektiği noktasına kadar benzer ve farklı yönler ele alınarak son bölüm tamamlanmıştır.

²⁹¹ “Klasik Dönem Meşşâî Felsefede Ahlâk”.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Felsefeyi bir düşünme etkinliği olarak kabul edip ortaya çıkan fikirlerimizi de veriler olarak değerlendirirsek bu verilerin elde edilış şekli, kaynağı ve veriler üzerinden yaptığımız dedüksiyonların metodolojik ve sistematik olması önemlidir. Bu yüzden elde ettiğimiz verilerin temellendirilmesi, nesnel ve genel geçer değerler açısından önem teşkil eder. Epistemolojinin yöntemsel olarak geçmişı de sistematik filozoflardan kabul edilebilecek olan Sokrates'e, Platon'a dolaylı olarak da öğrencisi olan Aristoteles'e uzanmaktadır. Filozof *De Anima* adlı eserinde insandaki mevcut yetiler aracılığıyla bilgi edinmesinin imkânını ortaya koyarken mantık ilmi ile tutarlılığını sağlamaktadır.

İlk Çağ felsefesinde rasyonel bilgi birikimi olarak Aristoteles'ten daha yetkin bir filozof bulunmamaktadır. Ancak kendi sistemine yön verirken Aristoteles de önceki filozoflardan faydalanarak yeri geldiğinde onları eleştirerek felsefeye yeni bir biçim vermiştir. Aristoteles, en alttan en yukarıya evrende bir hiyerarşı bulunduğu fikrini savunmuştur. En altta saflıktan uzak nesnel bir gerçekliğe sahip olmayan ilk madde bulunmaktadır. En üstte ise bilfiil olarak nitelendirebileceğimiz Tanrı yer almaktadır. Arada yer alan tüm varlıkları oluş-bozuluş, madde, form, hareket, değişme, kuvve-fiil gibi olaylarla açıklamış, rasyonel bir evren kuramı oluşturmuştur. Filozofun sisteminde akıl kavramı yorumcular tarafından birkaç şekilde ele alınırken genellikle insan ruhunun bir yetisi olarak tasvir edilmiş özellikle *Metafizik* ve *De Anima* eserlerinde nitelikleriyle beraber açıklamaları yapılmıştır. Bu açıklamalar ileride İslâm filozofu olan Fârâbî'yi de etkilemiş kendi düşüncesini de katarak eklektik ve özgün bir felsefe meydana getirmiştir.

Aristoteles, felsefesinde akıllı ikiye ayırmış ve ruhu, aklın sahibi konumuna koymuştur. Aklın rolünü genel manada, insanın o yetiyle düşünmesi ve maddî cevherleri bilmesi, kavraması, idrak edebilmesi olarak ifade eden filozof, bitkisel ve hayvansal nefisten insanı ayıran özelliğın de insanın akıllı olduğunu söylemesi gelecekteki filozofların nefis teorilerini etkilemiştir. Aklın, şeylerin doğasını ve insan davranışlarının ilkelerini de kavrama yetisine sahip olduğunu düşünen filozof akıllı, bilme becerisi veya ruhun bir türü olarak sınıflandırmıştır.

Akıllı, pasif (edilgen, potansiyel) akıllı, aktif (etkin, bilfiil) akıllı olmak üzere iki ana bölümde ele alan Aristoteles'e göre edilgin yani pasif akıl, mahiyeti gereğı bedene bağımlı bir haldedir. Aristoteles'in deyimiyle yazısız boş bir levha gibidir. Bu akılda

şekiller henüz maddeden soyutlanmamıştır, görevi akılsalları almak, onları kabul etmektir. Kendini gerçekleştirmek için bazı yetenekler verilmiştir. Edilgin akıl, bir güç ve istidattır. Soyutlanma başladığı zaman yani suretler maddelerden soyutlandığı an edilgin akıl kuvve durumundan fiil haline geçer. Etkin akılla beraber artık bilgilenme süreci mümkün olur ve her an bilfiil kabul edilir. Aristoteles'in felsefesinde edilgin aklın Tanrı mı olduğu insan aklı mı olduğu konusunda tartışmalar hala devam etse de Fârâbî kendi sistematığında edilgin (bilfiil) aklı, insan aklının bir kuvvesi olarak sınıflandırmıştır. Teorik akıl mevcut hakikatleri olduğu gibi keşfetmemizi sağlayan akıl olduğu için nousu burada değerlendirebiliriz. Teorik aklın zirvesi olarak zikredebileceğimiz nous, sezgisel veya hadsî akıl da diyebileceğimiz, akıl yürütmeden ilk ilkeleri sıçrama şeklinde kavrayabilen akıl olarak da düşünülebilir. Aristoteles'in sisteminde yer alan İlk Hareket Ettirici gibi ilk ilkeler nous aracılığıyla kavranır. Pratik akıl ise iyi ve kötüyü konu edinen, teorik akılla daima bağlantılı, düşünce yetisiyle ve tahayyülle olayları değerlendirerek insana yol çizen akıl olarak da tanımlanabilir.

Yeni Platonculuğa özgü bir durum olarak kabul edilen mutlak basitliğe sahip olan ilk ilke olan Aristoteles'in kendini akleden nousu aşkın bir Tanrı olarak ilk defa kabul edilmiştir. Aynı şekilde Aristotelesçi nousa dâhili ve harici etkinlik atfederek âleme müdahil olabileceği görüşünü savunan Yeni Platonculuk ileride Fârâbî'nin de etkilendiği fikirlerden birisi olmuştur.

Aristoteles'in diğer bir tartışmalı konusu *De Anima* III.5 problemi olarak da geçen faal aklın neliği meselesidir. Pasif akıl, imkân kabul eden akıl olduğu için kendini gerçekleştirmek adına bir potansiyele ihtiyaç duyar. Bu durumda pasif aklı fiil (aktif) hale getirecek bir ilkeye ihtiyaç duymaktadır ki o ilke de faal akıl olarak ele alınır. Faal akıl bilgiyi yapan, meydana getiren, pasif akla her şey olabilme, etkin hale gelebilme ilkesi verendir. *Nefs Üzerine* eserinde faal akıldan söz ederken “ayrı bir akıl” anlamında kullanması, faal aklın mahiyetinin insan aklından tamamen bağımsız olduğunu ispatlar niteliktedir. Bu konu çok tartışmalı olmakla beraber Aristoteles şarihlerinden bazıları faal aklı Tanrı kabul ederken bazıları da gayr-ı maddî, kişinin tabiatında bir yeti olarak yorumlamıştır. Çalışmamız çerçevesinde faal aklın Tanrı olmadığı, kuvveden fiile çıkarmaya yarayan aracı olduğu konusunda Fârâbî ile hemfikiriz. Aristoteles'in akıl anlayışını özetlemek gerekirse akıl nefsin bir kuvvesi olarak başlangıçta bilkuvve şeklinde bulunurken faal aklın aracılığıyla bilfiil hale gelir, duyulurlar dünyasını

müşahade ederek nous aracılığıyla ilkelere varır. Teorik ve pratik konularda düşünür ve yargıya varır, tercihlerde bulunarak eylemlerini gerçekleştirir.

Teorik-pratik, nous (akıl), bilkuvve-bilfiil ayrımı Aristoteles'ten sonra gelecekte birçok filozofu etkileyerek kavram ikililerinin farklı boyutlarda incelenmesine, İslâm filozoflarının yeri geldiğinde dînî kimliğe bürünmesine sebep olacak şekilde yorumladıklarını gözlemleyebiliriz.

Fârâbî'nin sisteminde Mualim-i Evvel'den farklı birkaç görüş öne çıkmaktadır. Özellikle Aristoteles'te maddeye şekil veren Tanrı âlemin merkezidir. Ancak Fârâbî'nin düşüncesinde madde ile Allah arasında bulunan ikilik ortadan kalkmış madde zorunluluğunu Allah'tan alan bir öge haline gelmiştir ki bu düşünce İslâm felsefesi temelinde ilk defa bahsi geçen zorunlu-mümkün varlık ayrımının doğmasına sebep olmuştur. Aristoteles'in sisteminde Tanrı'nın maddeye yaptığı mekanik bir etki söz konusu iken Fârâbî zorunlu ve sonsuz cevher teorisiyle metafiziği ve fiziği bağlantılı olarak açıklama çabasındadır. Epistemoloji yani bilgi teorisinde yer alan psikoloji kuramında insani nefsin içinde bulunan aklın Fârâbî'de dört derecesi varken, Aristoteles'te iki derecede incelenir. Fârâbî, Aristoteles'i takip ederek ilahi süjenin en yüksek ilişkisi olarak düşünmeyi kabul eder. Tanrı düşünen hatta akıldır (nous noeton özdeşliği). Aristoteles'in sadece gaî sebeple var kıldığı Tanrı görüşünün aksine Fârâbî, gaî sebep olarak değil fail sebep olarak yani varlık veren yaratıcı ilke olarak kabul etmektedir.

Fârâbî semavi küreler ve gayr-ı cismani akıllardan feyezana eden süreci izlerken Aristoteles'in *De Anima*'sında ele alınan faal akıl ay altı âlemin insanlarla etkileşime geçebilen üyesi olarak kabul eder. Süreç içerisinde her bir akıl kendi küresine ait nefis ve cismi meydana çıkarırken faal akıl, kendisinden sonra bir nefis ve cisim çıkarmadan oluş ve bozulmuş âlemi olarak kabul edilen ay altı âlemdeki suretlere epistemolojik ve kozmolojik olarak etki etmekle görevlidir. İnsan faal akıldan gelen bu etkiyi sırasıyla bilkuvve, bilfiil ve müstefâd akıl aşamalarından geçerek kazanırken mütehayyile gücü aracılığıyla bilgilenme sürecini tamamlar.

İki filozof da metafizik kabullerinde, cevherler ve onların özsel niteliklerini yani var olan mevcudatı ve onlarda var olanları eserlerinde inceleyerek doğruluklarını kesinleştirmek, üzerlerinde bulunan kuşkuları gidermek amacıyla burhanî kanıtlamanın ilkelerini ele almışlardır. Doğrulukları kesinleşen mevcudattaki varlıklara dereceler

açısından baktıklarında ise gayr-ı cismani olan varlıkların arasında “kendisinden daha mükemmel bir varlığın mümkün olmadığı mükemmel varlık” iki filozofun da sisteminde net bir şekilde görülmektedir. Ancak Hareket Etmeyen Hareket Ettirici konusunda Fârâbî, Aristoteles’ten ayrılarak metafizikî tasavvurunu kozmolojik akıllar silsilesi yani Yeni Platoncu “Bir”den meydana gelen cismani ve gayr-ı cismani varlıkların hiyerarşisi şeklinde ele almıştır. İşte iki filozof arasındaki en net çizginin ilki burada belirir. Tanrı anlayışları birbirlerinden tamamen farklıdır. Kesin ayrıştıkları bir diğer konu da Fârâbî’nin faal akla yüklediği işlev vasıtasıyla bilginin elde edilme yöntemidir. Fârâbî’nin epistemolojik sisteminde Aristoteles’te olmayan göksel küreler ve maddî âlemin iletişimini sağlayan bir aracı olarak kabul edilen faal akıl, Aristoteles’te kuvve durumundaki yetileri fiil hale getiren bilginin elde edilmesini sağlayan imgelerdeki özleri, formları etkin hale getirerek düşünme sürecinin başlamasına yani epistemolojik faaliyetin işleyişine dair bilgi veren bir unsurdur.

Sudur teorisi Aristotelesçi nedenlik tasavvurundan farklılaşarak Platoncu nitelikleri daha çok barındırır. Ancak bilkuvve bilfiil ilişkisi bakımından Aristoteles’ten tamamen kopuk da bir teori sayılamaz. Bilkuvvelik, fail ve münfail bir araya geldiğinden fiilin çıkması diye yorumlanabilirken fiile çıkması durumunda zorunlu olarak bilfiil olan şeklinde de düşünülebilir. Burada da yetkinleşen bir şeyden yetkin bir şeyin sudur etmesi yorumu yapılabilir. Ancak Aristoteles’in felsefesinde ay-üstü âlemin ay-altı âleme etkisi konusunda nedenlilik ilkesi kabul edilmez. Bu yüzden nedenlik bakımında tamamen Fârâbî’den farklı bir fikir benimser.

Fârâbî’nin Yeni Platoncu evren görüşü ay üstü ve ay altı niteliklerini Aristoteles’ten almakla beraber evrenin merkezinde iç içe geçmiş kürelerden oluşan ilk akıldan başlayıp en süfli varlığa kadar inen Tanrı’nın kendini akletmesiyle başlayan bir süreç olarak özetlenebilir.

Farabi, İslâm felsefesine mûcib bizzat Tanrı tasavvurunu dâhil ederek mutlak varlık kavramıyla ilişkili illiyet ilkesini temellendiren bir sistem üretmiştir. Müslüman olması hasebiyle de mutlak varlık ve illiyet çerçevesinde sistemini yorumlayarak İslâm öncesinden ve farklı kültürlerden intikal eden metafizik teorilerinin bilimsel bilgi ve tutarlık ölçüsünde uyumunu sağlamıştır. Kabul ettiği kozmik akıllar teorisinin ahlakî ve siyasetteki konumunu nübüvvet ile birleştirerek epistemolojik bilgide vahyin imkânına kapı aralamıştır. Amelî felsefe altında ele aldığı dini ilimlerin içerisinde metafizikî varlık açıklamaları ve bilimler tasnifi ile kusursuza yakın bir sistem geliştirmiştir.

Fârâbî, hakikatin tek olduğunu savunarak Aristoteles'in veya gerçek felsefenin de aynı şeyi söylediğini düşünmektedir. Onun mille kavramı da bu görüşten temellenmektedir. Her insanın 'doğal olarak iyi kabul ettiği şeyleri istediği' fikrini savunan filozof, insan davranışlarıyla mutluluğa yani insanî yetkinliğe ulaşmaya çalıştığını söylemektedir. Mutluluk kendine yetebilme olarak değerlendirilse de kendi başına var olma durumu sadece Tanrı'da sonrasında ikincil nedenlerde en son da maddeyi en çok barındıran, bozuluşa en açık varlık olan insanda meydana gelmektedir. İnsanın da amacı bu dünyada mutluluk içerisinde yaşamak olduğunu kabul edersek iki filozofa göre de bunu ancak akıl yetisiyle meydana getirmesi mümkündür. İşte bu yüzden hem Aristoteles hem Fârâbî maddî varlıklar içerisinde en yetkin olanını insan saymakta, ona ahlaklı yaşama sorumluluğunu akıl aracılığıyla yüklemektedir.

İnsana yükledikleri bu özellikler çerçevesinde çalışma boyunca ele aldığımız Aristoteles ve Fârâbî'nin akıl teorileri kendilerinden sonra gelen birçok filozofa ışık tutarak felsefî birikime büyük katkılar sağlamıştır. Özellikle ontolojik ve epistemolojik alanda dikkat çeken yorumlarıyla iki filozofta yer yer aynı fikirdeleşmiş yer yer farklı fikirler sunmuşlardır. Ancak Aristoteles'in sistematüğını ve felsefesini anlamak bakımından Fârâbî'nin başarısı geri plana atılamayacak kadar barizdir.

Çalışma boyunca ele alınan iki filozofun akıl kavramına bakış açıları büyük oranda mantıksal tutarlılık bağlamında ele alınırsa ortak çizgide buluşturulabilir. Nihayetinde Aristoteles, Fârâbî'den asırlar önce yaşamış ve iki filozofun aynı coğrafi şartlar, kültürel yapı içerisinde felsefe yapma imkânı olmamıştır. Bu yüzden iki farklı filozof incelenirken tamamen aynı veya çok bağımsız fikirde olmaları beklenilmeden yer yer ortak yer yer farklı fikirleri savunmaları kabul görülmelidir.

Yaptığımız çalışma Aristoteles ve Fârâbî özelinde olduğu için İslâm felsefesinde, Orta Çağ sonrası felsefede yer alan birçok filozofun akıl tanımlarına değinmedik. Eksik kalan bu alan özelinde Aristoteles'in sadece Fârâbî'ye değil diğer filozoflara da etkisi başlıklı bir çalışma ayrıca ele alınabilir. Aristoteles ve Fârâbî üzerinde yıllarca çeşitli çalışmalar yapılmış olsa da bu çalışmanın karşılaştırmalı olarak yapılması, rasyonel zeminde felsefe-din uzlaşısının mümkün olup olmadığının tartışılması bakımından önem kazanmaktadır. Bu yüzden daha ağırlıklı olarak karşılaştırmalı çalışmalar yapılması, alanda hâkimiyet sağlaması açısından yararlı olabilir. Özellikle Meşşâî ekolünü benimseyen ve İslâm felsefesinde fikirlerine sıkça başvuru olan bir filozof olmasından dolayı İbn Sînâ ve Aristoteles'te akıl kavramı, ayrıca

Commentator yani “Aristoteles Şarihi” olarak geçen Meşşâi okulunun son temsilcisi İbn Rüşd’de akıl kavramı için müstakil çalışmalar da yapılabilir.

İlgili alanda çalışmak isteyen araştırmacıların dikkat etmesi gereken en önemli noktalar literatür hakimiyeti ve incelenen kaynakların orijinalinin üzerinden ilerlenmesi gerektiğidir. Alanda çok geniş literatür mevcut olduğundan hepsinin incelenmeye çalışılması zorluk teşkil edebilir. Bu yüzden orijinal kaynaklardan yola çıkarak ikincil ve üçüncül kaynakların incelenmesiyle daha sağlıklı bir çalışma elde edilebilir.

Orijinal kaynakların çevirileri noktasında hem çok farklı çevirilerin mevcut olması hem de yapılan Türkçe çevirilerin yeteri kadar sade olmaması sebebiyle konuyu çalışılırken kavram kargaşası yaşanmaması için mevcut çeviriler üzerinden de sadeleştirme yapılabilir ya da anlaşılabilir düzeyde sadeleştirilmiş çevirilere başvurulabilir.

Teknoloji çağında cevabına henüz ulaşılmamış güncel sorulara da cevap aramak, geçmişin günümüzle sentezini yapmak açısından önemli bir nokta olabilir. Mesela günümüzde astronomi, dil, sosyoloji gibi birçok bilimsel dalda ilerleyen teknoloji sayesinde elde edilen veriler, felsefede ele aldığımız yöntemle tekrar yorumlanabilir. Değişen sosyolojik yapıyla beraber güncel etik problemleri ve buna bağlı olarak siyaset görüşlerinin ne şekilde evrildiğini iki filozofun ahlâk ve devlet çalışmalarıyla paralel okuma yaparak çözümlemek, felsefe adına yeni bir alan oluşturabilir.

Günümüzde internet temelli erişim sayesinde bilgiye ulaşma hızının saniyelere indirgenmesiyle beraber bilgiye verilen değeri ve ulaşılan bilgilerin nitelikleri gibi konular üzerinden ayrı araştırmalar yapılmalıdır. Tıp, mühendislik, teknoloji, matematik gibi bilim dallarıyla beraber disiplinler arası çalışmalar akıl kavramı özelinde önemli bulgular teşkil edebilir. Bu yüzden tek yönlü değil de geniş bir yelpazeden değerlendirmek, felsefe literatürüne büyük katkılar sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- Adamson, Peter. “Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü”. çev. M. Cüneyt Kaya. *İslam Felsefesine Giriş*. ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor. İstanbul: Küre Yayınları, 1. Basım, 2007.
- Adamson, Peter - Taylor, Richard C. *İslam Felsefesine Giriş*. çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 3. baskı., 2008.
- Afrûdîsî, İskender. “Fi’l-Akl ala Ra’yi Aristûtalîs”. çev. Abdurrahman Bedevî. *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetün fi ’l-Yûnaniyyeti*. Beyrut: Dâru’l-Maşrık, 1971.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1998.
- Aristoteles. *Analütika Hüstera*. ed. Hugh Tredennick - E. S. Foster. Camberidge: Harvard University Press, 1997.
- Aristoteles. *Eudemos’a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi, 1999.
- Aristoteles. *Metafizik I*. çev. Ahmet Arslan. İzmir: E.Ü.E.F Yayınları, 1. Basım, 1985.
- Aristoteles. *Metafizik II*. çev. Ahmet Arslan. İzmir: E.Ü.E.F Yayınları, 1. Basım, 1993.
- Aristoteles. *Nikomakhos’a Etik*. çev. Zeki Özcan. Ankara: Sentez Yayınları, 2014.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Zeki Özcan. Ankara: Birleşik Kitabevi, 2011.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Saffet Babür - Lale Levin Basut. Ankara: BilgeSu, 2019.
- Aristotle. *De Anima*. çev. Christopher Shields. Oxford: Clarendon Press, 2016.
- Aristotle. *De Generatione Animalium*. çev. D. M. Balme. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. 5 Cilt. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 9. Basım, 2021.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 9. Basım, 2021.
- Aster, Ernest Von. *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. çev. Vural Okur. İstanbul: Sentez Yayınları, 3. Basım, 2015.

- Atay, Hüseyin. *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*. Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, 1. Basım, 2001.
- Aydın, Hasan. *İslam Düşünce Geleneğinde Din-Felsefe ve Bilim*. Ankara: Naturel, 1. Basım, 2005.
- Aydın, İbrahim Hakkı. *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*. İstanbul: Bil Yayınları, 1. Basım, 2000.
- Aydın, Mehmet. "Farabi'de Pratik Akıl Yürütme". *D.E.Ü İlahiyat Fakültesi* 21 (2005), 149-174.
- Aydın, Mehmet S. *İslâm Felsefesi*. "Ahlâk". *TDV İslâm Ansiklopedisi* 2 (1989), 10-14.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı, 12. Basım, 2010.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2008.
- Aydınlı, Yaşar. "Fârâbî ve Ana Hatlarıyla Felsefesi". *İslâm Düşüncesinin Ana Merkezleri: Mâverâünnehir*. 385-413. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2019.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayınları, 2017.
- Babür, Saffet. "'Nous Poietikos' Kavramı". *DE Yayınları* 25 (ts.), 165.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: A.Ü.İ.F Yayınları, 1988.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 12. Basım, 2016.
- Bayramlı, İsmat. *Aristoteles Ve Farabi'de Kategoriler*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Bircan, Hasan Hüseyin. "Ahlak: Mutluluk ve Erdem". *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Aristo Metafiziği İle Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*. İstanbul: MEB Yayınları, 1. Basım, 1993.
- Bozkuş, Hatice. *Fârâbî'nin Anlam Teorisi; Epistemolojik Bir İnceleme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma, 3. Basım, 1999.

- Cevizci, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Bursa: Sentez Yayınları, 9. Basım, 2022.
- Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi, 1998.
- Copleston, Frederic. *Aristoteles*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İDEA, 1. Basım, 2022.
- Copleston, Frederick. *Aristoteles:Felsefe Tarihi Yunanistan ve Roma*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2013.
- Crubellier, Michel - Pellegrin, Pierre. *Aristoteles-Filozof ve Bilme Meselesi*. çev. Burag Garen Beşiktaşlıyan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Çankaya, Aylin. *Aristoteles'te Nous (Akıl) Kavramı*. Muğla: Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Çelgin, Güler. *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Çetinkaya, Bayram Ali (ed.). *İslâm Felsefesi Tarihi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Davidson, Herbert A. *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*. çev. Erkan Kurt. İstanbul: Litera, 2020.
- Demirli, Ekrem. "Vahdet-i Vücûd". 42/431-435. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2012.
- Deniz, Gürbüz. "Fârâbî'de Din'in Millesi mi, Mille'nin Dini mi?" *Medine'den Medeniyete Fârâbî*. 375. Bursa: Yıldırım Belediyesi Kültür Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Deniz, Mehmet Fatih. *Grek ve İslam Düşüncesinde Akıl Paradigmasının Oluşumu*. Muğla: Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Duralı, Teoman. "Aristoteles'in Akıl Esaslı Felsefe-Bilimi Oluşturuluşu". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 34 (2017), 27-34.
- Erdoğan, Ömer Faruk. "Fârâbî'nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatlar Meselesi". *Diyanet İlmî Dergi* 52/1 (2016), 225-246.
- Erdoğan, Ömer Faruk. *Felek'in Felsefesi Kabul ve Ret Cihetinden Tartışmalar*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2019.

- Erdoğan, Ömer Faruk. *Tehâfü'te Tekfir Tartışmaları Gazzâlî'nin İbn Sînâ Yorumu*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 1. Basım, 2020.
- Erkızan, Hatice Nur Beyaz. *Aristoteles Yazıları Metafizik ya da 'İlk Felsefe' Üzerine*. İstanbul: Sentez Yayınları, 2012.
- Erkızan, Hatice Nur Beyaz. *Aristoteles Yazıları Varlık, Bilgi ve Yaşam Üzerine*. Bursa: Sentez Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Eş-Şeyhu'l-Yûnânî. F. Rosenthal, 1952.
- Fahri, Macit. *İslam Ahlâk Teorileri*. çev. Atilla Arkan - Muammer İskenderoğlu. İstanbul: Litera, 2016.
- Fahri, Macit. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: İklim Yayınları, 1992.
- Fârâbî. "Aklın Anlamları (Risâle fî me'anî'l-akl)". çev. Mahmut Kaya. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. 127-137. İstanbul: Klasik Yayınları, 11. Basım, 2017.
- Fârâbî. *el-Medînetü'l-Fâzıla*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera, 5. Basım, 2023.
- Farabî. *Es-Siyaset'ül-Medeniyye veya Mebadî'ul-Mevcudat*. çev. Mehmet Aydın vd. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012.
- Fârâbî. *Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-Mesâil)*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Fârâbî. *Fusûl müntez'a*. Beyrut, 1986.
- Fârâbî. *Kitâb el-hurûf*. Beyrut, 2. Basım, 1990.
- Fârâbî. *Kitâbu Uyûni'l Mesâil, el Mecmu içinde*. Kahire, 1907.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-Burhân, el-Mantık inde'l-Fârâbî*. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987.
- Fârâbî. *Kitâbü es-Siyâsetü'l-medeniyye*. Beyrut: Kâtûlikiyye, 1964.
- Fârâbî. *Kitâbü Mebâdii ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*. Beyrut: Dâru'l-meşrik, ts.
- Fârâbî. *Kitâbü'l-Mille*. Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1986.
- Fârâbî. *Mebâdi'u'l-Felsefeti'l-Kadîme*. al-Moayad Press, 1910.
- Fârâbî. *Risâle fî'l Akl*. Beyrut: Dâru'l-meşrik, 2. Basım, 1983.

- Fârâbî. *Risale fî'l Akl*. Beyrut: Dar el Maşrık, 1983.
- Farabî - Arslan, Ahmet. *İlimlerin sayımı*. Ankara: Divan Yayınları, 3. bs., 2011.
- Filiz, Şahin. "Bilgi İnanç Bağlamında Fârâbî'nin Bilgi Felsefesi". *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*. 379. Ankara: Elis Yayınları, 2004.
- Gaiser, Konrad. *Platon Ugeschriebene Lehre I*. Germany: Anton Hais KG., 2. Basım, 1968.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1. Basım, 1993.
- Gutas, Dimitri. "Fârâbî". ed. Ehsan Yarshater. 9/208-213. New York: Encyclopaedia Iranica, 1999.
- Gül, Ekrem Sefa. *Aristoteles'te Fizik Metafizik İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Harvey, Steven. "İslam Felsefesi ve Yahudi Felsefesi". çev. M. Cüneyt Kaya. *İslam Felsefesine Giriş*. ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor. İstanbul: Küre Yayınları, 1. Basım, 2007.
- Herakleitos. *Fragmanlar*. çev. Cengiz Çakmak. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- İbn Ebi Useybia. *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ*. Beyrut t.y.: Menşûrâtü Dâri Mektebeti'l-Hayât, ts.
- Jackson, Roy. *Doğuştan Günümüze İslam Felsefesi*. çev. Atilla Alan. İstanbul: Litera, 2. Basım, 2017.
- Janos, Damien. *Substance, Intellect and Motion in Al Farabi's Cosmology*. Montreal: McGill University Institute of Islamic Studies, PhD Dissertation, 2009.
- Kalyoncu, Rıza Tefvik. "Fârâbî'nin Akıl Risalesinin Felsefi Analizi". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 26 (2018), 61-78.
- Karakaya, Mehmet Murat. *Plotinos'un Esûlûciya Üzerinden Fârâbî'ye Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Kaya, M. Cüneyt. "Felsefenin Klasik Çağı, Fârâbî". *İslâm Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer. 1/356-359. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Ocak 2019.

- Kaya, M. Cüneyt (ed.). *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 6. Basım, 2018.
- Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân, Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Kaya, Mahmut. “el-Cem‘ beyne re’yeyi’l-hakîmeyn”. 280-282. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1993.
- Kaya, Mahmut. “el-Medînetü’l-Fâzıla”. 28/318-320. Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 2003.
- Kaya, Mahmut. “Felsefe”. 12/311-319. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1995.
- Kaya, Mahmut. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik, 9. bs., 2014.
- Kaya, Mahmut. *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.
- Kaya, Mahmut. “Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Fa’âl Akılla Olan İlişkisi ve İbn Rüşd’ün Probleme Farklı Yaklaşımı”. *Türkiye II. Felsefe-Mantık-Bilim Tarihi Sempozyumu*. 21-28. İzmir, 1987.
- Kaya, Mahmut. *Aristo*. 3/375-378. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1991.
- Kaya, Mustafa. “Aristoteles’in Ruh Anlayışı”. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18 (2014), 91-98.
- Kelleci, Aysun. *Fârâbî’de Akıl Kavramı*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Kindî. *Felsefî Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: İz Yayınları, 1994.
- Kindî. *Fi’l-Akl*. Kahire: Daru’l Fikri’l Arabî, 1950.
- “Klasik Dönem Meşşâî Felsefede Ahlâk”. Erişim 12 Şubat 2024.
<https://islamdusunceatlası.org/klasik-donem-ahlak-ve-siyaset-dusuncesi>
- Kocakaplan, Nursema. *Fârâbî ve İbn Sînâ’da Tahayyül Kavramı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Korkut, Şenol. “Aristoteles’in Bilfiil/faal Akıl Teorisi: Mümkün Bir Sorgulama”. Sözlü Sunum program adı: 16. UBAK, Ankara, 16-17 Mart.

- Korkut, Şenol. *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Korkut, Şenol. "İskender Afrodisî'nin Faal Akıl teorisi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Aralık 2018), 41-78.
- Korkut, Şenol. "Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî". *İslam Felsefesi Tarihi*. 1/520. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Korkut, Şenol. "Siyaset: Felsefe, Din ve Şehir". *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Korkut, Şenol. "Themistius'un Faal Akıl Teorisi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (Mart 2019), 147-184.
- Kutluer, İlhan. "Cevher". 7/450-455. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1993.
- Kutluer, İlhan. *Felsefî Gök Kubbemiz*. İstanbul: İz Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Kutluer, İlhan. "İttisâl". 23/484-485. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2001.
- Küyel, Mübahat Türker. *İslâm Düşünürleri Fârâbî*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 1. Basım, 2017.
- Mahmut Kaya. "Fârâbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/145-162. İstanbul, 1995.
- Malinova, Mariana. "Al-Fârâbî and His Concept of Epistemological Hierarchy". ed. Günther. *Koninklijke Brill* 1 (2020), 186-199.
- Medkûr, İbrahim. "Fârâbî". *İslâm Düşüncesi Tarihi*. ed. Mian Muhammed Şerif. 2/67-86. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.
- Medkur, İbrahim. "Fârâbî". çev. Osman Bilen. *İslam Düşüncesi Tarihi*. ed. M. M. Şerif. İstanbul, 1990.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. "Fârâbî'ye Niçin 'İkinci Öğretmen' Adı Verilmiştir?" çev. Süleyman Tülücü. *Diyanet İlmî Dergi* 29/1 (Mart 1993), 51-56.
- Netton, Ian Richard. *Al-Fârâbî and His School*. London: Routledge, 1991.
- Netton, Ian Richard. *Fârâbî ve Okulu*. çev. Mehmet Vural. Ankara: Elis Yayınları, 2006.

- Nur, Abdullah Selman. *Fârâbî'nin Mille Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Olguner, Fahrettin. *Fârâbî*. İzmir: Akademi Kitabevi, 1993.
- Ögcem, Ergin. “Eylemin Öznesi veya Nesnesi Olması Bağlamında İnsan”. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 5/12 (2020), 29-57.
- Özcan, Zeki. “Aristoteles’te Noûs Kavramı”. *Cogito Dergisi* 77 (Yaz 2014), 382.
- Özdemir, Bahar. *De Anima Ve De Intellectu Bağlamında Aristoteles Ve Afrodisiyaslı İskender’de Akıl*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Özturan, Hümeýra. *Akıl ve Ahlâk Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlâkın Kaynağı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Özturan, Hümeýra. *Aristoteles Ve Fârâbî’de Ahlâkın Kaynağı Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. çev. Hünler Hakkı. İstanbul: Paradigma, 2004.
- Platon. *Timaios*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2020.
- Plotinus. *The Enneads*. çev. Stephen MacKenna. London: Faber and Faber Limited, 1966.
- Plotinus - Özcan, Zeki. *Enneadlar*. Bursa: Asa Kitabevi, 1996.
- Polansky, Ronald. *Aristotle’s De Anima: A Critical Commentary*. New York: Cambiridge University Press, 2007.
- Randall, John Herman. *Aristotle*. New York: Colombia University Press, 1960.
- Ross, David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı, 2011.
- Russell, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi Cilt I*. çev. Ahmet Fethi. Alfa Yayınları, 2021.
- Sadık Türker. *Fârâbî’de Dil Ve Mantık İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Sahakian, William. *Felsefe Tarihi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1997.
- Sarıdoğan, Özcan. *Antik Yunan’dan Fârâbî’ye Faal Akıl*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

- Sarıtaş, Kamil. *İskender Afrodîsî ve Felsefesi*. Ankara: Afşar Matbaası, 2012.
- Sarıtaş, Kamil. “Kindî’nin Akıl Teorisinin Kaynağı Sorunu Üzerine”. *Dini Araştırmalar* 15/40 (Haziran 2012), 90-111.
- Saruhan, Müfit Selim. *Evrîm ve Ahlak Filozofu İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Saruhan, Müfit Selim. *İslam Meşşai Felsefesinde Filozof*. İstanbul: Divan Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Two Greek Aristotelian Comentators on the Intellect*. çev. Frederic M. Schroeder - Robert B. Todd. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.
- Selçuk, Ahmet. *Metafizik Adlı Eser Çerçevesinde Aristoteles’in Tanrı Anlayışı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Soccio, Douglas J. *Felsefeye Giriş Hikmetin Yapıtaşları*. çev. Kevser Kıvanç Karataş. İstanbul: Kaknüs, 1. Basım, 2010.
- Sorabji, Richard. “The Ancient Commentators on Aristotle”. *Aristotle Transformed, The Ancient Commentators and Their Influence*. ed. Richard Sorabji. New York: Cornell University Press, 1990.
- Sunar, Cavit. *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*. Ankara: A.Ü.İ.F Yayınları, 1977.
- Şahin, Eyüp. “Fârâbî’nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçışı ve Kabulü”. *Diyanet İlmî Dergi* 52/1 (2016), 151-166.
- Şahin, Eyüp. *Fârâbî’nin Zihin Felsefesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Şenel, Cahid. “Yeni Eflâtunculuk”. 43/423-427. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Taylor, Richard C. “The Agent Intellect as ‘form for us’ and Averroes’s Critique of al-Fârâbî”. *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 5 (2005), 23-51.
- Tekin, Ali. *Fârâbî’de Hakîkate Ulaşma Yolu Olarak Felsefe*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Tekin, Ali. *Varlık ve Akıl*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2017.

- Themistius. “Paraphrase of De Anima, 3.4-8”. çev. Robert B. Todd - Frederic M. Schroeder. *Two Greek Aristotelian Commentators on Intellect*. 77-133. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.
- Türker, Ömer. “Metafizik: Varlık ve Tanrı”. *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Türker, Ömer. “Nefis”. 32/529-531. İstanbul: İSAM Yayınları, 2006.
- Ulutan, Burhan. *İslâm Medeniyeti ve Akılcı Felsefe*. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1976.
- Uslu, Nurefşan Bulut. “Farabi ve Aristoteles’te Mutluluk Ahlâkı”. *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (Temmuz 2018), 469-480.
- Uslu, Serdar vd. *İlkçağ Felsefesi*. ed. Serdar Uslu. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Uysal, Enver. *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Üçer, İbrahim Halil. “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali”. *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 879. İstanbul: İSAM Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Genel Felsefe Dersleri*. Ankara: A.Ü.İ.F Yayınları, 1. Basım, 1972.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Düşüncesi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2000.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Varlık ve Oluş*. Ankara: DOĞUBATI, 1. Basım, 1968.
- Ülken, Hilmi Ziya - Burslan, Kivâmüddin. *Fârâbî*. İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. Halil Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Hulûl”. 18/341-344. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Vahiy”. 42/440-443. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2012.
- Yegenov, Nurali. *Fârâbî’de Akıl Tasavvuf İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Yıldırım, Ömer Ali - Kubilay, Beheşti Zehra. “Fârâbî’de Tümmeller ve Faal Akılla İlişkisi”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 89-105.

DİZİN

-A-

Ahlâk, 40, 46, 78, 79, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 96, 98, 100, 102

Akıl, iv, v, vii, viii, 1, 3, 4, 8, 9, 11, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 29, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 46, 48, 49, 51, 52, 54, 56, 57, 60, 61, 62, 64, 69, 70, 71, 73, 75, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 93, 96, 97, 99, 100, 102, 103, 104

Aristoteles, iv, v, vii, ix, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104

-B-

Bilfiil Akıl, v, viii, 54

Bilkuvve Akıl, v, viii, 52

-E-

Epistemoloji, 91

-F-

Faal Akıl, v, viii, 16, 36, 37, 38, 39, 55, 57, 58, 101, 102, 104

Farabi, vi, 40, 47, 68, 74, 78, 82, 84, 85, 92, 96, 99, 104

Felsefe, ii, iii, v, vii, 1, 2, 3, 4, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 22, 24, 26, 29, 32, 33, 35, 36, 40, 41, 44, 50, 52, 55, 56, 63, 67, 69, 72, 73, 79, 87, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104

-İ-

İslâm Felsefesi, 20, 33, 35, 37, 44, 47, 49, 67, 87, 96, 97, 103, 104

-K-

Kozmoloji, 68

-M-

Müstefâd Akıl, viii, 56

-N-

Nefs, v, 40, 52, 55, 78, 90

Nous, vi, 9, 11, 21, 24, 26, 72, 96, 97

-O-

Ontoloji, 66, 69

-Y-

Yunan Felsefesi, 2, 72, 77, 102