

FÂRÂBÎ'NİN AKIL RİSALESİNİN FELSEFİ ANALİZİ

Rıza Tevfik KALYONCU*

ÖZET

İki bölümden oluşan makalede birinci kısımda Akıl Risaleleri geleneği bağlamında Fârâbî'nin Akıl Risalesinin (Risale fi'l Akl)¹ konumu incelenmektedir. İkinci kısımda ise Risale'nin temel kavramları dikkate alınarak felsefi analizi yapılmaktadır. Eserin bütün boyutlarıyla incelenmesi geniş kapsamlı bir çalışmayı gerektirdiğinden, risalenin daha temel konularından bilginin oluşumu, soyutlama ve aklın aşamaları, Aristoteles ve kısmen İskender ve Themistius gibi yorumcuların ilgili fikirleriyle karşılaştırılarak sunulmaktadır.

Makalenin amacı, soyutlama teorisini merkeze alarak bu üç konuyu incelemektir. Bu bağlamda makalenin temel iddiası, Risale fi'l Akl'ın en temel kavramlarının soyutlama (intiza'), zât ve ilke (mebde) kavramları olduğudur. Bu kavramlar içerisinde soyutlama kavramı hem Fârâbî'nin konuyla ilgili getirdiği özgün bir açılım hem de aklın, bilgi edinme faaliyetinden başlayarak, yetkinleşme sürecinin anahtarıdır. Bu nedenle makalede bilginin edinilmesi sürecinden itibaren faal aklın bilgideki rolüne kadar soyutlama süreciyle alakalı olan meseleler üzerinde durulmuştur. İkinci olarak ise Risale'nin aklı 'kesinliği sağlayan ilke' ve 'zât' kavramlarıyla tanımlayarak Aristoteles'in İkinci Analitikler adlı eserindeki akıl tanımına önemli bir açılım getirdiği savunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Akıl, soyutlama (intiza'), zat, makul, bilgi

A PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF AL-FARABÎ'S EPISTLE ON INTELLECT

ABSTRACT

The article consists of two parts. The first part deals with the place of Epistle on Intellect written by Al Farabi in the tradition of epistles on intellect. In the second part the epistle is analyzed in the context of the main concepts. Because the thorough study of Epistle requires more comprehensive study, more central topics of Epistle such as construction of knowledge, abstraction and degrees of intellect are discussed and partly compared to the ideas of commentators such as Alexander Aphrodisias and Themistius.

The aim of this article is to scrutinize these three important topics placing the theory of abstraction at the centre. In this context, the main claim of the article is that Substance (Zat), Principle (Mabda), Abstraction (Intiza') are the main concepts of Epistle. The concept of 'abstraction' (intiza) is both an original contribution and key for the explanation of the perfection of intellect which begins in the process of acquisition of knowledge. Therefore, the focal point of article is the problems related to the process of abstraction which starts at the beginning of knowledge acquisition and continues till the unification with active intellect. Secondly, by inventing concepts 'substance (zât) and 'certain principle' to explain human reason it is argued that Al Farabi made an important addition to Aristotle's definition of intellect in Posterior Analytics.

Keywords: Intellect, abstraction, substance, intelligible, knowledge.

* Arş. Gör., İbn Haldun Üniversitesi Felsefe Bölümü.

¹ Bundan sonra RfA şeklinde kısaltılacaktır.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), <http://flsfdergisi.com/>

2018 Güz/Autumn, sayı/issue: 26, s./pp.: 61-78.

ISSN 2618-5784

Makalenin geliş tarihi: 02.07.2018

Makalenin kabul tarihi: 26.10.2018

A) Giriş

Makalenin amacı, Fârâbî’nin akıl risalesinin temel problemlerini, İskender ve Themistius gibi yorumcuların fikirlerini ve Aristoteles felsefesinin problemlerini dikkate alarak farklı yorumcuların görüşleri bağlamında anlamlı bir şekilde tartışmaktır. Akıl problemi Aristoteles felsefesi bağlamında yalnızca *De Anima*’da değil aynı zamanda *İkinci Analitikler* adlı eserde de tartışılmaktadır. Makalede *RfA*’nın bu eserlere yönelik atıfları bağlamında akıl problemi tartışılmaktadır. Aristoteles’in *Metafizik* ve *Nikhomakhos’a Etik* adlı eserlerindeki tanımlamaları konu edinilmemektedir. Bunun yanında Fârâbî’nin *RfA*’da kelimelerin akıl anlayışına yönelik eleştirisi de daha sonraki bir çalışmada ele alınmak üzere dışarıda bırakılmıştır.

Makalenin birinci kısmında akıl risaleleri geleneğinin bir panoraması yapılarak *RfA*’nın bu gelenek içerisindeki yeri üzerinde durulmaktadır. Buna göre *RfA* en yakın öncülleri İskender Afrodiasias’ın ve Kindî’nin akıl risalelerinden önemli ölçüde ayrılmaktadır ve aynı zamanda Fârâbî sonrası dönemde yazılan bazı akıl risalelerine de önemli ölçüde tesir etmiştir.

Akıl risalesinin içerik analizinde risalenin Fârâbî’nin yeni platonculuğu bağlamında değerlendirmesi yapılmakta ve bu bağlamda risalede meydana gelen kavramsal dönüşümler incelenmektedir. Zira Fârâbî’nin akıl problemiyle irtibatlı olarak yaptığı dönüşümleri ve *RfA*’nın akıl problemini nasıl ele aldığını tespit için temel kavramsal dönüşümlerin incelenmesi gerekmektedir.

RfA’nın içerik analizi kısmında ise makalenin temel tezi ortaya koyulmaktadır. Makalenin temel tezi, *Risale fi’l Akl’in* temel kavramlarının zât, ilke ve soyutlama kavramları olduğu ve risalenin felsefi analizinin ancak bu kavramlar incelenerek yapılabileceğidir. Bu iddiaya delil olarak, soyutlama (intiza) kavramı ortadan kaldırıldığında aklın yetkinleşme süreçlerinin açıklanamayacağı öne sürülmektedir. Bu bağlamda *RfA*’da soyutlama sürecinin insani akıldaki işleyişi ve faal aklın buradaki rolü tartışılmaktadır. Aklın bütün aşamalarının detaylı bir analizini yapmak yerine, soyutlama ve yetkinleşme arasındaki ilişki üzerinde durulmaktadır. Soyutlama süreciyle ve aklın yetkinleşmesiyle alakalı olması nedeniyle faal akıl ve insani akıl arasındaki ilişki *RfA*’nın sınırları bağlamında konu edilmiştir. Faal akıl problemi, Aristoteles felsefesinden kaynaklanan ve özellikle Aristoteles’in *De Anima* adlı eserinin neden (De Anima III.5 problemi) olduğu bir sorundur. Bu soruna Fârâbî, Themistius çizgisinden hareket ederek farklı bir yorum getirmektedir.

B) Tarihsel Arka Plan

Bu genel çerçevenin ardından konu felsefe tarihi bağlamında irdelenebilir. Felsefe tarihinde akılla ilgili olarak müstakil bir başlıkla yazılan ilk eser, İskender Afrodias’ın *De Intellectu* adlı Yunanca yazılmış eseridir.² Fakat akıl problemi, özellikle Aristoteles sonrası dönemde bütün bir felsefe tarihini meşgul eden temel bir sorundur.

Bu bakımdan Aristoteles’in akıl anlayışının yorumlanmasıyla ilgili farklılıklar da bu problemin felsefe tarihi içerisindeki konumu bakımından önem arz eder. Aristoteles’in akıl anlayışı İskender Afrodias (ö. ?), Themistius (ö.387), Simplicius (ö.560) gibi şarihlerin eserlerinde incelenmiştir.³

Bu filozofların kaleme aldıkları eserler, İslam felsefe ve düşüncesinde akıl probleminin incelenmesine kaynaklık eden metinleri meydana getirmiştir. Sadece *RfA*’ın değil fakat bütün bir İslam felsefesinde akıl probleminin incelenmesine kaynaklık eden eserleri şu şekilde sıralayabiliriz:

- 1- İskender Afrodias’ın Aristoteles’in *De Anima* eserine şerhi
- 2- İskender’in Akıl üzerine risalesi⁴
- 3- Plotinus’un *Enneadları*
- 4- Themistius’un *De Anima* telhisi⁵
- 5- Themistius’un *Metafizik* telhisi
- 6- J.Philoponus’a atfedilen bir *De Anima* şerhi⁶

Özellikle 2., 3. ve 4. sıradaki eserlerin İslam filozoflarının elinde bulunduğu hemen hemen kesin gibidir.⁷ Bu eserler, İslam filozoflarının özellikle de Fârâbî’nin bakış açısına temel sağlamış olsalar da akıl problemine yaklaşımda onları bütünüyle belirlemiş değillerdir.

Konumuzu teşkil eden *RfA*’ya bakıldığında yapısal olarak kendinden önceki aynı adı taşıyan İskender’in *Akıl Üzerine* adlı eserinden bütünüyle farklı bir yapıya sahip olduğu görülür.⁸ İskender’in eseri, sadece aklın aşamalarını (bi’l-kuvve, bi’l-fiil, faal) konu edinirken, *RfA*’da Aristoteles’in akıl

² Frederich M. Schroeder, Robert B.Todd, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1990.

³ Herbert Davidson, *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of Active Intellect, Theories of Human Intellect*. Oxford: Oxford University Press, 1992, s,9.

⁴Bu risalenin İslam filozoflarını hangi oranda etkilediği tartışmalıdır. Bkz. Frederich M. Schroeder, Robert B.Todd, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990, s. 2.

⁵Robert Todd, *Two Greek*, 77-130.

⁶Davidson, *Intellect*, s.8.

⁷Herbert Davidson, *Intellect*, s.8

⁸Karşılaştırma için bkz, R.Todd. *Two Greek*.

kavramını farklı anlamlara gelecek şekilde kullandığı her kitabına atıf vardır.⁹ *RfA*’da ortaya atılan yeni teori ve kavramların yanında onu özgün kılan diğer bir hususiyet Fârâbî’nin kendi döneminde süregelen akıl tartışmasına Aristotelesçi bakış açısıyla cevap vermesidir ve kelamcıların akıl anlayışını eleştirmesidir.

İslam düşüncesi bağlamında akıl risalesi yazma geleneğini Hâris el-Muhasibî’nin (ö.857) akıl risalesiyle başlatmak mümkündür. Bu risalede Muhasibî, akli ‘ğarize (yeti- tabiat)’ olarak tanımlayarak bir kavramsal açılım getirmiştir.¹⁰ Fakat bu risale akıl meselesini felsefi bir problem olarak ele almamaktadır. Fârâbî’nin akıl risalesinin öncülü sayılabilecek ilk müstakil akıl risalesi, Kindî tarafından yazılmıştır.¹¹ Bu risalede Fârâbî’nin risalesinden farklı olarak Aristoteles’in sisteminde ve kelamcılarının kullanımında akıl meselesi konu edinilmemiş, sadece aklın aşamaları ve soyutlama süreci incelenmiştir. İlk kez karşımıza *RfA*’da çıkan intiza’ kavramı, Kindî’nin risalesinde¹² tecerrüd kavramıyla karşılanır. Fârâbî sonrasında, bu çizgide yazılan müstakil akıl risalesi ise İbn Miskeveyh (ö. 1030) tarafından kaleme alınmıştır. İbn Miskeveyh’in akıl risalesi aklın maddi olmadığı iddiasını savunmaya yönelik, bilginin aşamalarını konu edinen özgün bir risaledir.

İbn Bacce (ö.1138), İbn Rüşd (ö.1198) ve Molla Sadra (ö.1640) ise doğrudan akıl risalesi yazmak yerine ‘ittisal’ meselesi üzerinde duran risaleler kaleme almışlardır.¹³ Bu eserler aklın faal akılla ittisali ve akıl ve makul birlikteliği probleminde odaklanmaları bakımından epistemolojik karakteri ağır basan eserlerdir.

Akl risalesi yazma geleneğinin bir devamı da Osmanlı düşüncesinde görülebilir. İbn Kemal’in (ö. 1536) akıl risalesi ve bu risale üzerine Osmanlı döneminde yapılan çalışmalar, akıl probleminin Gazzali sonrası düşünce de canlı bir şekilde ele alındığının göstergesidir. Bu bağlamda zikre değer bir akıl

⁹Ruh Üzerine 3-4, İkinci Analitikler II 19, Nikomakhos’a Etik IV 6, Metafizik XI 7.

¹⁰Haris el- Muhasibi, *el-Akl ve Fehmu’l Kuran*, (nşr. Hüseyin el- Kuveyti), Daru’l Fikr, 1971, ss. 201-202. Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.2, s.238-241.

¹¹Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.2, s.238-241.

¹²J.McCarthy, Richard, Al-Kindi’s Treatise on the Intellect: Text and Tentative Translation, *Islamic Studies (Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad)* 3 (1964): 119-149. Richard Mc Carthy’nin makalesinde Etienne Gilson’un Kindî’nin bu risalesinin soyutlama meselesine yeni bir açılım getirdiğine dikkat çektiği üzerinde durulmaktadır. Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risaleler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2006, s. 259-263.

¹³Sadra’nın akıl risalesi için bkz.: İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak: Molla Sadra’nın Bilgi Tasavvuru*, çev.: Nurullah Koltaş, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013, s.222-253.

risalesi de İbn Teymiyye’nin (ö.1328) kalamcı ve filozofların akıl anlayışını eleştiri konusu edindiği risalesidir.¹⁴

RfA yazıldığı dönemden sonra İbn Rüşd, İbn Meymun (ö. 1204), Thomas Aquinas (ö. 1274), Molla Sadra gibi çeşitli geleneklerden gelen filozoflar üzerinde tesirde bulunan bir metindir.¹⁵ İbn Rüşd *RfA*’daki fikirleri *De Anima Üzerine Uzun Şerh*¹⁶ adlı eserinde çeşitli açılardan tartışır. Nitekim Fârâbî’nin fikirlerinin Orta çağ Hıristiyan felsefesinde tanınır hale gelmesi de İbn Rüşd’ün bu metnin çevirisi aracılığıyla mümkün olmuştur.¹⁷ İbn Rüşd, bu eserinde İskender, Themistius, Fârâbî ve İbn Bacce’nin fikirlerini tartışır. Özellikle Fârâbî’nin fikirleri ve İbn Rüşd’ün getirdiği eleştiriler, 13. Yy. Orta çağ Hıristiyan felsefesi bağlamında akıl ve soyutlama problemlerine yeni bir çerçeve kazandırmıştır.¹⁸

Tüm bu bilgilerden hareketle, diğer akıl risaleleriyle kıyaslandığında *RfA* Aristoteles felsefesi dahilinde akıl problemini ele alması ve kalamcıların akıl anlayışına yönelik bir eleştiri getirmesi nedeniyle iki yönlü bir öneme sahiptir. Birincisi Streetman’ın çalışmasında gösterdiği üzere Aristoteles’in akıl anlayışının yeni bir bağlamda yorumlanmasıdır.¹⁹ İkincisi ise özellikle kalamcıların akıl anlayışına yönelik eleştirisiyle İslam düşüncesi bağlamında polemik değeri taşıyan bir metindir.

C) Akıl Risalesinin İçerik Analizi

Bu kısımda *RfA*’nın omurgasını oluşturan soyutlama meselesi, ilk bilgiler ve faal akıl konularıyla irtibatlandırılarak ele alınmakta ve *RfA*’da ortaya koyulan soyutlama teorisi, akıl- bilgi ilişkisi ve aklın yetkinleşmesi bağlamında incelenmektedir. Tartışılan konular, Fârâbî’nin sisteminin hangi oranda yeni platoncu olduğu tartışması ve bu tartışmanın *RfA* ile ilgili boyutu, zât kavramı, soyutlama (intiza), ilk bilgiler ve insani aklın faal akıl ile irtibatı meseleleridir. Fârâbî sistemi bağlamında *RfA* yeni platoncu çizgiye bağlı kalmakla birlikte Aristoteles felsefesinden gelen problemleri, farklı kavramsal açılımlarla çözme amacı güden bir metin olarak görülebilir.

¹⁴ İbn Teymiyye, *Risale fi’l Akl ve’r-Ruh*, Daru’l Hicret, 3. Baskı, Şam, 1977, ss.1-55.

¹⁵Fârâbî, *Risalat Fi’l Aql*. Beyrut: Dar El Maşrik, 1983. Bouyges’in önsözü, s,XV.

¹⁶ Averroes of Cordoba (Ibn Rushd), *Long Commentary on Aristotle’s De Anima*, trans: Richard Taylor, sub editor: Therese Anne Druart, Yale University Press, New Haven 2009.

¹⁷Richard C, Taylor, Abstraction in al-Fârâbî, *American Catholic Philosophical Association*, Proceedings of ACPA 80 (2017), s.151.

¹⁸Taylor, *Abstraction*, s. 151-152.

¹⁹ William Craig Streetman, *Al Farabi’s Interpretation of Aristotle’s Theory of Intellect*, (Basılmamış Doktora Tezi), University of Kentucky, 2001.

C1) Fârâbî’nin Yeni Platonculukla irtibatı bağlamında *Risâle fi’l Akl*

Akl kavramı, Fârâbî sisteminin bütünüyle ilişkili bir kavramdır. Örneğin Fârâbî kozmolojisi akıl kavramı olmadan anlaşılabilir.²⁰ Aynı şekilde metafizik ve ilahiyat bahislerinde de Tanrı’nın akılsallığı meselesi Fârâbî felsefesinde önemli bir yer teşkil eder.²¹ Yine ahlak ve siyaset konularında da akıl kavramı merkezdedir.²² Öyle görünüyor ki filozof da bu durumun farkındadır ve bu nedenle akıl üzerine müstakil bir risale yazma gereği hissetmiştir. *RfA* akıl kavramı bağlamında Fârâbî felsefesinin bütününe ihtiva eden bir kutu olarak düşünülebilir. Buradan hareketle Fârâbî felsefesinin bütün yönlerine girmek mümkün olabilir.

Risalenin felsefi analizi bağlamında incelenmesi gereken ilk soru; *RfA*’nın ne oranda yeni platoncu karaktere sahip bir metin olduğudur. Bu soru, daha farklı bir şekilde, Fârâbî felsefesinin bütünüyle ilgili olarak sorulabilir. Zira Fârâbî felsefesiyle ilgili olarak akla gelen ilk soru; nasıl ve neden Fârâbî’nin Aristoteles’in sisteminden belli konularda ayrıldığıdır. Farklı bir şekilde ifade edilirse, Fârâbî’nin sistemi hangi temel yaklaşımları bünyesinde birleştirmektedir? Konuyla ilgili genel bir çerçeve çizen Fârâbî yorumcusu M. Galston’a göre, Fârâbî’nin eserleri yeni platoncu ve yeni platoncu olmayan iki ayrı Aristoteles resmi sunmaktadır. Fakat bu Aristoteles yorumları, rastgele yapılmamıştır. Aynı şekilde Fârâbî’nin yeni platoncu fikirleri savunmasının kendi sistemi içerisinde anlamlı bir tercih olduğu söylenebilir.²³ Fakat bütün Fârâbî yorumcuları bu fikri benimsememektedirler. M.Mahdi’ye göre, Fârâbî yeni platonculuğa din ve felsefeyi uzlaştırmak için yönelmiştir.²⁴ Diğer bir deyişle Aristoteles felsefesinin İslam ile uzlaştırılmasını sağlamak için yeni platoncu manevralar yapmıştır. Cristopher Colmo ise salt politik sâiklerle ve retorik amaçlarla

²⁰Damien Janos, *Substance, Intellect and Motion in Al Farabi’s Cosmology*, McGill: Doktora Tezi, 2009.

²¹Fârâbî, *Medinetu’l Fazıla*, Ali Bu Mulhim Neşri, Daru Mektebeti’l Hilal, Beyrut, 1995, ss. 27-45.

²²Hümevra Özturan, *Akl ve Ahlak: Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlâkın Kaynağı*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013. Bu çalışmada ahlaki eylemin kaynağı problemi incelenmekte ve adı geçen iki filozofun teorilerinde ahlakın kaynağının akıl olduğu savunulmaktadır.

²³M.Galston, A Re-examination of al-Farabi’s Neoplatonism, *Journal of History of Philosophy*, S.15, c.1, s.13.32; Fârâbî’nin eserlerinde sudur teorisi ve Yeni Platonculukla ilgili tartışma için bkz: İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak: Molla Sadra’nın Bilgi Tasavvuru*, s.58 dn.:147.

²⁴M. Mahdi, *Alfarabi and Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 2001. s, xii (Charles Butterworth’un önsözü).

Fârâbî’nin yeni platonculuğu savunduğu fikrindedir.²⁵ Fakat bu yorum bir spekülasyondan öteye gitmeyen metinsel temeli zayıf bir görüştür ve bir filozofun tercihini tamamen toplumsal sâiklere indirgeme riskini taşır. Diğer bir spekülâtif görüş de Davidson tarafından ortaya atılmıştır. Bu fikre göre, Fârâbî, akıl meselesinde yeni bir çizginin başlatıcısı olmuştur fakat bu yeni çizginin “kayıp bir yeni platoncu yorum geleneğine”²⁶ dayanması muhtemeldir.

Druart ve Streetman ise Fârâbî’nin Aristoteles’ten farklılaşan tercihlerinin felsefi değere haiz olduğu fikrine sahiptirler. Nitekim *RfA* bağlamında da temellendirilmesi mümkün olan bu görüşe göre Fârâbî’nin Aristoteles felsefesinde tadilata yöneldiği noktalar, gerçek bir felsefi ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. Tüm bu farklı fikirleri de göz önünde bulundurarak, Fârâbî’nin Aristoteles çizgisinden farklılaştığı veya Aristoteles’e yeni bir açıklama getirdiği noktalarda döneminin entelektüel sorunlarını yeni bir sentez meydana getiren kendi felsefesi içerisinde çözme gayesi taşıdığını söyleyebiliriz. *RfA*’da öne sürülen fikirler ve yapılan yorumları da bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.

T.Druart gibi bazı yorumculara göre, *RfA* yeni platoncu bir terminoloji içermediği için Fârâbî’nin yeni platoncu olmayan eserleri arasındadır. Bu yorumun karşısında, W.Streetman, D.Janos ve Davidson gibi modern Fârâbî yorumcuları risalenin, sudurcu bir terminolojiye sahip olmasa da farklı bir kavramsal çerçeveye yeni platoncu sisteme bağlı kaldığını ileri sürmüşlerdir.²⁷ Temel tartışma; Risale’de feyz (taşma, emanation) gibi temel yeni platoncu terminolojinin kullanılmamasının onu yeni platoncu olmayan metinler kısmına dahil edip etmeyeceği meselesidir. Kavram kullanımı açısından bakıldığında Streetman, Janos ve Davidson’un yorumları daha isabetli gibi gözükmekteyken, Risale’nin konuları bağlamında yaklaşıldığında, *RfA*’nın Aristoteles’in tezlerini merkeze alan bir metin olduğu söylenebilir. Fakat Fârâbî felsefesi ile ilgili olarak hangi konuyu ele alırsak alalım, fikirlerin kaynaklarını tespit etmek bir hayli zordur. Çünkü sistem içerisinde fikirler, yeni bir bağlamda ve farklı problemlere uygulanarak ifade edilir. Bu genel karakteristik *RfA*’da da görülmektedir.

²⁵ C. A. Colmo, *Breaking with Athens* (Alfarabi as founder), Lexington Books, 2005, s.1.

²⁶ Davidson, *Intellect*, s.5.

²⁷ Tartışma için bkz.: William Craig Streetman, *Al Farabi’s Interpretation of Aristotle’s Theory of Intellect*, (Basılmamış Doktora Tezi), 2011, University of Kentucky, s.19; Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World*, Oxford: Oxford University Press, 2016, s. 69; Damien Janos, *Method Structure and Development in Al Farabi’s Cosmology*, Leiden: Brill, 2012, s.289.

RfA’nın temel problemi, gündelik dilsel kullanımda, kelimcilerin terminolojisinde ve Aristoteles’in çeşitli eserlerinde (*İkinci Analitikler*, *De Anima*, *Nikhomakhos’a Etik ve Metafizik*) akıl kelimesine yüklenen anlamları tespit etmektir. *RfA*’nın genelinden çıkan sonuca göre akıl, ahlak, bilgi, kozmoloji ve metafizik alanlarıyla alakalı bir kavramdır. Soyutlama problemi açısından Fârâbî’nin akıl kavramının *İkinci Analitikler ve Ruh Üzerine*’de geçen kullanımları nasıl yorumladığı belirleyicidir.

C2) Zât, İlke ve Soyutlama Kavramları ve *Risale fi’l Akl*’da Aklın Yetkinleşmesi

Aristoteles’in *İkinci Analitikler* adlı eserinin son kısmında akıl (nous) ile ilgili ifadeler, akıl ve ilk bilgiler arasındaki ilişkiyi konu edinir. *RfA*’da Fârâbî’nin Aristoteles’in *İkinci Analitikler*’deki akıl kavramına yaklaşımı Aristoteles’in ifadeleriyle karşılaştırıldığında Aristoteles’in aksine Fârâbî’nin ‘doğuştan gelen bilgilerin’ ilk bilgiler olabileceğine yönelik bir iması vardır:

“Aristoteles Kitabı’l-Burhan’da kullandığı akıl kavramıyla, kıyasla veya fikir (düşünme) ile meydana gelmeyen, fakat fitrat ve tabiat veya çocukluktan ya da nerede 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.”²⁸

Fakat Aristoteles *İkinci Analitikler*’de açık bir şekilde, ilk bilgilerin duyum ve tümevarım aracılığıyla elde edileceğini ortaya koyar. Varlıkla temas önce algı (duyum) ile başlar. Algıdan gelen bilgi bütüncül bilgiyi oluşturur. Örneğin, Kallias’ın idrakiyle Kallias’ın bir insan olduğu bilinir ve bu durum zihinde bir bütünlük yaratır. Ardından daha üst bilgilere diğer bir deyişle türlerin bilgisine erişilir.

Tüm bu süreç iki kavramla özetlenebilir: ilk bilgilerin ilkesi olarak akıl (nous)²⁹ ve tümevarım. Aristoteles *İkinci Analitikler*’de bilimsel bilginin temelini bu iki kavramı koyar. Bilimsel bilginin temelinde ilk akledilirlerin olduğu hususunda Fârâbî de benzer düşünmektedir. Fakat Fârâbî *RfA*’da

²⁸ Fârâbî, *Risale fi’l Akl*, s.8.

²⁹ H.Ragıp Atademir burada kullanılan ‘nous’ kavramını ‘sezgi’ şeklinde çevirmektedir. Aristo, *Organon IV* (İkinci Analitikler), çev.: H.Ragıp Atademir, İstanbul: MEB Yayınları, 1951, II 19. Bu kavramın nasıl anlaşılacağı ile ilgili olarak tartışma için bkz: Orna Harari, *Knowledge and Demonstration in Aristotle’s Posterior Analytics*, Springer Science Business Media, 2004, s,18-22.

bilimsel bilginin temelinde bulunan ilk bilgilerin³⁰ tümevarım ve duyumdan gelip gelmediği konusunda net bir sonuç vermemektedir.

İki düşünürün ifadeleri kıyaslanırsa, sonuç olarak Aristoteles’e göre ilk bilgilere temel olan akıl, ‘ilk bilgilerin ilkesi’ diğer bir deyişle ilkelerin ilkesidir. Fârâbî ise ilk bilgilerin **kesinliği** fonksiyonunu öne çıkarır ki, bu önemli bir yorum farkıdır. Davidson Fârâbî’nin buradaki yorumunun diğer eserlerindeki yorumlarıyla uzlaştırılmaz olduğunu belirtmektedir.³¹ Buna göre Fârâbî diğer eserlerinde (*Siyasetu’l-Medeniyye ve Medinetu’l-Fazıla*)³² ilk makullerin faal akıldan geldiğini öne sürerken *RfA*’da bunların (metinde de görüldüğü üzere) a) doğuştan geldiğini b) Çocukluk veya gençliğe doğru oluştuğunu c) Ne zaman ortaya çıktığının belli olmadığını öne sürer.³³ Davidson’un bu görüşlerin uzlaştırılmaz olduğuna dair argümanı, bu bilgilerin doğuştan olması durumunda faal akıldan gelemeyeceği düşüncesidir. Fakat Davidson, doğuştan gelen bilgilerin neden faal akıldan gelemeyeceğini açıklamamaktadır. Halbuki sonradan edinilen bilgilerin faal akıldan gelemeyeceğini söylemek daha makul görünmektedir.³⁴ Diğer bir deyişle bir bilginin faal akıldan gelmesiyle, doğuştan gelmesi arasında bir zıtlık kurmak zorunlu değildir. Bunun nedeni de faal aklın hem maddi hem akli suretleri sürekli olarak, güneşe benzer bir şekilde, yansımasıdır. Faal akıl doğuştan gelen bilgiler de olmak üzere her türlü bilginin garantörüdür. Sonuç olarak eğer Fârâbî *RfA*’da ilk bilgilerin doğuştan gelmediğini savunsaydı, faal aklın rolünü en aza indirmiş olacaktı. Çünkü *RfA* dikkatli bir okumaya tabi tutulursa faal akıl ile insan aklı arasında kurulan ilişkinin ‘ittisal’ haricinde, faal aklın maddeye suret vermesiyle alakalı olduğu görülür. Zihin faal akıldan gelen suretleri almaya yatkındır çünkü faal akıl sadece bilginin değil aynı zamanda mevcudat anlamında varlığın formel nedenidir.

Diğer taraftan faal akıl maddede bulunan suretin kaynağı olabiliyorsa, aynı şekilde insanda ilksel olarak doğuştan gelen bilgilerin kaynağı olabilir.

³⁰ Bilimlerin temeli olan ilk ilkeler, a) Matematiğin ilkeleri b) Ahlaki ilkeler c) Fizik ve Metafiziğin ilkeleri olan ilk düşünülürlerdir. Bkz.: Yaşar Aydın, *Fârâbî’de Tanrı- İnsan İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, s,95. dp.: 66; Davidson, *Intellect*, s, 52.

³¹ Davidson, *Intellect*, s.69.

³² Fârâbî, *Medinetu’l Fazıla*, (edited and translated by Richar Walzer), Oxford: Clarendon Press, 1985, s,200.

³³ Fârâbî, *Risale fi’l Akl*, s.8; Davidson, *Intellect*, s.69.

³⁴ İbn Sina, *Necat*’da ‘bütün parçasından büyüktür’ gibi ilk makullerin, her ne kadar bu makullere bilinç eşlik etmese de, bi’l kuvve akıldan meydana geldiğini ve bi’l kuvve akla bu anlamıyla bilgilerin temeli olması ve ikincil seviyede bilgileri mümkün kılması nedeniyle ‘mümkün akıl’ denilebileceğini belirtir. İbn Sina’ya göre heyulani akla nispetle ‘mümkün akıl’ olarak isimlendirilen bu kısımdan sonra bi’l meleke akıl meydana gelir. Bkz: İbn Sina, *Necat*, (thk: Macid Fahri), Daru’l Afaki’l Cedide, Beyrut, 1982, s.204.

Sonuç olarak gözlemleyebildiğim kadarıyla doğuştan bilgilerle ilgili yorumunun yanında Fârâbî’nin Aristoteles’in *İkinci Analitikler*indeki akıl tasvirine yaptığı en önemli katkı; buradaki anlamıyla akli ‘kesinliğin kaynağı’ olarak görmesidir.³⁵ *İkinci Analitiklerde* akıl bilginin kaynağı olan ilke iken *RfA* akla hem bilginin hem de kesinliğin kaynağı olma fonksiyonunu yüklemektedir.

Bu katkının yanında *RfA*’da akıl, Kindî’nin ve İskender’in ‘cevher’ tasvirinden farklı olarak ‘zât’ kavramıyla karşılaşılır. Fârâbî’nin cevher kavramı yerine zât kavramını kullanması H.Davidson tarafından da önemli bir tercih olarak yorumlanmaktadır. Fakat Davidson, zat ve cevher arasındaki kavramlarının Fârâbî felsefesindeki karşılıklarıyla ilgili olarak herhangi bir yorum yapmamaktadır.³⁶

Zât ile cevher arasındaki farkı belirginleştirmek için iki kavramın anlamına bakılabilir. Zât, “bir konuda bulunmayan ve asla herhangi bir şeyin konusu olmayan şey için”³⁷ söylenir. Cevher ise, “bir konuda bulunmayan duyulur nesneye söylenir; tür, cins veya fasıl gibi duyulur nesnenin ne olduğunu tarif eden yükleme söylenir; türün mahiyeti için, mahiyeti oluşturan şeyi kaim kılan şey için söylenir”.³⁸ Bu tanımlamalardan hareketle, cevher kavramının duyulur varlıklar için kullanılması nedeniyle, zât kavramının tercih edildiğini söylemek mümkündür. Zât kavramı merkeze alındığında, *RfA*’da temel kaygı; akıl zâtının çeşitli açılardan incelenmesidir sonucu çıkarılabilir.

RfA’nın büyük bölümünde incelenen konu ise aklın soyutlama aşamaları ve bu aşamalara denk gelecek şekilde aklın kısımlarıdır. Fârâbî Kindî’ye oranla kavramları daha belirgin bir şekilde kullanmakta ve her bir aşamayı detaylı olarak tasvir etmektedir. İbn Sina ise her ne kadar aynı kavramsal çerçeveye sadık kalsa da, aklın aşamalarına farklı yorumlar getirmesi bakımından özel bir yerde durmaktadır. İbn Sina’da bi’l kuvve akıl kavramı, ‘kuvve’ kavramının anlamları açıklanarak ele alınır. Faal akılla irtibatı bakımından ise insani akıl, heyulani, bi’l meleke ve bi’l fiil ve müstefad olarak ayrılır. Müstefad akıl ise tam fiil ve yetkinlik durumunu ifade eder.

³⁵ Fârâbî’nin kesinlik teorisi ile ilgili olarak bkz: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/al-farabi-psych/>>. D.Black, Fârâbî’ye göre kesinliğin şartlarını şu şekilde sıralamaktadır: A) S P’ye inanır (inanç şartı). B) P doğrudur (doğruluk şartı). C) S P’nin doğru olduğunu bilir (bilgi şartı). D) P’nin doğru olmaması imkansızdır (zorunluluk şartı). E) P’nin doğru olamayacağı bir zaman yoktur. (Sonsuzluk- eternity- şartı). F) 1’den 5’e kadar ki şartların arazi olarak değil özsel olarak bulunması (arazi olmama şartı).

³⁶ Davidson, *Intellect*, s. 67.

³⁷ Fârâbî, *Kitâbu’l Huruf (Harfler kitabı)*, çev: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, s.45.

³⁸ Fârâbî, *Huruf*, s.40.

Fakat İbn Sina vahiy bilgisi bağlamında ‘hadsî (kutsal)’ akıl kısmını da eklemektedir.³⁹

Aklın aşamaları konusu Kindi ve Fârâbî’nin Aristoteles’ten farklılaştıkları bir konudur. Zira Aristoteles’te akıl, diğer varlıklara benzer bir şekilde etkin ve edilgin akıl olmak üzere ikiye ayrılır. Fakat *RfA*’da aklın; bi’l kuvve, bi’l fiil, müstefad ve faal olmak üzere dört aşamasından bahsedilir. Bu bölümlenme müstefad akıl haricinde İskender Afrodisias’ta da görülür. İskender akli, *maddi akıl (the material intellect)*, *meleke halindeki akıl (intellect in habitu- the intellect in the state of possession)*, *bi’l fiil akıl (productive intellect)* ve *dışarıdan gelen akıl⁴⁰ (intellect coming from without)* olmak üzere dört kısma ayırır. Fârâbî’nin tasnifinde ise maddi ve bi’l meleke isimlendirmesi yoktur. Bunun yanında müstefad (acquired- kazanılmış) akıl kavramsallaştırması *RfA*’dan önceki metin ve çevirilerde bulunmasına rağmen, bu kavrama Fârâbî’nin yüklediği anlam bütünüyle değişmiştir. Davidson’a göre *RfA*’da ve diğer metinlerde Fârâbî müstefad akli kozmolojik bir anlam yüklediği faal akıldan ayırarak ona insani bir anlam yüklemiştir. Fakat *RfA*’daki ifadeler bakıldığında müstefad aklın, faal akılla aynı türden olduğu belirtilmektedir. Bu nedenle müstefad akli, faal akıl ve insani akıl arasında bir kesişim noktası gibi düşünmek daha doğrudur.⁴¹ Müstefad akıl *Medinetü’l Fazıla*’daki ifadeler göre erdemli şehrin yöneticisi olan ilk başkanın ulaşması gereken akıl mertebesidir. Bunun yanında müstefad akıl, faal akılla aynı cinsten olmasına rağmen insani aklın ulaşacağı en üst akıldır. Münfail akıl seviyesinden başlayan insani akıl, faal akılla ittisal durumuna gelince müstefâd adını alır.⁴²

Aklın yetkinleşme sürecinin, bi’l kuvve akıl ile başlayarak müstefad (acquired) akıl seviyesine kadar yükselmesinin başlangıcında soyutlama (intiza) fiili bulunur. Kindi aynı fiili anlatmak için ‘tecerrüd’ (abstraction) kavramını⁴³ kullanırken Fârâbî intiza (extraction) kavramını devreye sokmaktadır. İntiza kelime anlamı itibarıyla ‘çekip çıkarmak’ anlamına gelir fakat Taylor’a göre bu kavram *RfA*’da; ‘yönelimsel intikal (intentional transference)’ manasındadır.⁴⁴ Bu tasvirle kastedilen soyutlama faaliyetinin aklın yönelimsel bir eylemi olmasıdır. Bi’l kuvve akıl sürekli olarak dış dünyadaki maddeye doğru yöneliktir ve maddedeki sureti alma

³⁹ Mustafa Yıldız, İbn Sina’nın Kutsal Akıl Öğretisi, *İslami Araştırmalar*, 2010, 21 (2), s. 92.

⁴⁰ R.Todd, *Two Greek*, s, 45-48.

⁴¹ Davidson, *Intellect*, s, 69.

⁴² Fârâbî, *el-Medînetü’l Fazıla*, çev: Nafiz Danışman, Meb Yayınları, Ankara, 2001, s. 86.

⁴³ Mahmut Kaya, *Felsefi Risaleler*, s, 260.

⁴⁴ Richard C. Taylor, *Abstraction*, s,152.

eğilimindedir.⁴⁵ Bu bağlamda Aristoteles’in *Ruh Üzerine* adlı eserindeki şu ifadeleri, Fârâbî’nin fikirlerini anlamak için önem arz etmektedir⁴⁶:

“Akletme duyumsama gibiyse, 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.”⁴⁷

Aklın yönelimselliği, duyunun duyulura olan yönelimselliğine benzetilmektedir. Duyu sağlıklı ve işler bir şekilde var olduğu sürece nesnelere duyum almaya yöneliktir ve bu yatkınlık onun doğasında vardır. Aynı şekilde akıl da soyutlama (intiza) fiiliyle makulleri ve mahiyetleri maddeden soyutlama yatkınlığına sahiptir.⁴⁸

Bir tarafta madde, diğer tarafta kendi başına bir zât olan ve intiza kabiliyetine sahip bi’l kuvve akıl vardır. Bi’l kuvve akıl, mahiyetleri (bir şeyi o şey yapan özellik) suretler haline getirerek zihne (nefs) taşır. Zihne gelen suretler ve maddede bulunan suretler, ayrı varlık özelliklerine sahiptirler. Maddede bulunan suretler kategorilere bağlıdırlar. Fârâbî bu noktada kapalılığı gidermek için ‘mum temsili’ni kullanır.⁴⁹

RfA’da kullanılan iki temsilden (ışık temsili, mum temsili) birisi olan mum temsili, bi’l kuvve akıl, suret almamış bir muma benzetilir ve ardından bu mumun suret almış durumu düşünülür. Burada bi’l kuvve akıl, suret almamış durumdaki mumdur. Edimsel hale gelmiş (bi’l fiil) akıl ise suret almış mumdur. Suret aldıktan sonra bu mumu o suretten ayırmak nasıl mümkün değilse aynı şekilde edimsel (bi’l fiil) hale gelmiş aklı da kendisinde bulunan suretten ayırmak mümkün değildir. Dış dünyada bulunan suretleri, soyutlama yoluyla kategorilerden ayırarak kendisinde toplayan akıl, edimsel

⁴⁵ Fazlurrahman’a göre Fârâbî, bi’l kuvve aklı maddi bir öz olarak düşünmektedir ve bu bağlamda İskender Afrodiasis çizgisinde yer almaktadır. Fakat bi’l kuvve aklın tanımlanması için ‘zât’ kavramının kullandığı düşünülürse, Fârâbî’nin faal akılla birleşmeye imkan verecek şekilde aklın maddiliği ve gayri maddiliğine bir açılım getirdiği söylenebilir. Zira eğer bi’l kuvve aklın bütünüyle maddi olduğu kabul edilirse bu durumda faal akılla ittisal meselesi boşlukta kalmaktadır. Bkz: Fazlurrahman, *Prophecy in Islam*, Birinci baskı 1958 (2. Baskı 2008), Chicago: Routledge, s. 11-14.

⁴⁶ Farabi. "On Intellect." *Classical Arabic Philosophy an Anthology of Sources* içinde, 54-104. Indianapolis: Hackett Publishing, 2007, s.68.

⁴⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev: Ömer Aygün, Y.Gurur Sev, Pinhan Yayınları, İstanbul 2018, 429a 14-19.

⁴⁸ Fârâbî, *Risâle fi’l Akl*, s.12. “Bi’l kuvve akıl varlıkların mahiyetlerini soyutlayan (intiza) nefis gücüdür”.

⁴⁹ Fârâbî, *Risale fi’l Akl*, s.13.

hale gelir.⁵⁰ Zihinde bulunan suret ile dış dünyada bulunan suret arasındaki fark ise Aristoteles’in şu açıklamasından anlaşılabilir:

“Madem bir büyüklük büyüklük olmaklıktan, su da su olmaklıktan başkadır, et olmaklığı ayırt eden şey ya etin kendisini ayırt edenden başka bir şeydir ya da aynı şeyin başka bir halidir, çünkü et maddesiz değildir... Dolayısıyla sığağın, soğuşun ve belli bir oran içerisinde eti oluşturan bileşenlerin ayırt edilmesini sağlayan şey duyumsamadır; oysa et olmaklığın ayırt edilmesini sağlayan şey başkadır.”⁵¹

Verilen bilgiye göre örneğin bireysel bir insan duyu gücüyle algılanırken bu bireysel insandan alınan insanlık sureti akıl gücü sonucunda meydana gelir. İnsanlık formunun zihne dahil olması, edimselleşmiş (bi’l fiil) akıl durumunu gösterir. Edimselleşmiş (bi’l fiil) akıl, soyutlanmış ve kategorilerden arındırılmış suretlerin deposu haline gelir ve o suretlere dönüşür. Bu seviyede edimsel aklın tikel varlıklarla ve maddedeki suretlerle bir irtibatı kalmaz. Örneğin, bi’l fiil akıl, seviyesinde bir insana dair bilgi insanlık suretinin zihinde bilinmesiyle gerçekleşir. Bi’l fiil akıldaki makuller, artık maddeye bağımlı makuller değildirler. Fârâbî’nin ifadesine göre bu makuller yeni bir varlık kazanırlar ve varlık kategorisine girerler.⁵² Bu tavrıyla Fârâbî, zihni varlıkların gerçekliğini kabul eden realist filozoflar arasında yer alır. Zira Fârâbî’ye göre soyutlandıktan sonra dış dünyadan ilişkileri kesilen ve zihinsel birer varlığa dönüşen makullerin, tıpkı diğer varlıklar gibi bir gerçekliği vardır. Zihinde maddeden soyutlanmış makullerin bulunmasıyla akıl ikinci tür akletmeye hazır hale gelir. Kendi üzerine düşünme (self-reflection) olarak tasvir edilmesi mümkün olan bu seviyede, akılda özne-nesne ikiliği ortadan kalkar. Aklın düşünmesi, kendisini düşünmesi anlamına gelir ve aklın kendisi makul haline gelir. Bu seviyede akıl soyutlama faaliyetini bırakır ve bütün akledilirler, aklın zatına dönüşür. Bu seviye müstefad akıl seviyesidir ve burada işlemde geçmiş ve soyutlama süzgecinden aktarılmış makullerin bilgisi söz konusudur. Diğer bir deyişle bi’l fiil akıl ne kadar çok sureti maddeden soyutlayarak edimsel hale getirmişse müstefad aklın maddeden bağımsız bilgisi de o derece yoğun olur.⁵³

Tüm bu anlatımlarda dikkat çeken bir nokta, faal aklın rolünün net bir şekilde açıklanmamış olmasıdır. Risale’nin ana omurgasını oluşturan soyutlama sürecinde faal akıldan hiç bahsedilmez fakat faal akılla ilgili

⁵⁰ Fârâbî, *Risale fi’l Akl*, s,16-17.

⁵¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429b11-21.

⁵² “Bi’l fiil makuller hasil olduklarında, evrendeki diğer varlıklar gibi olurlar” Fârâbî, *Risale fi’l Akl*, s,18.

⁵³ Fârâbî, *Risale fi’l Akl*, s,18-20.

kısımda ‘faal aklın maddeye suret veren ve bi’l kuvve akli edimselliğe (bi’l fiil) çıkararak’ akıl olduğu üzerinde durulur.

Bu durumda aklın farklı aşamaları geçebilmesi ve yetkinleşebilmesinin üç boyutu vardır; aklın doğasında bulunan soyutlama, doğuştan gelen bir yatkınlıkla yaşamın ilk döneminde oluşan zorunlu ilk bilgilerin kesinliğini sağlayan yeti ve faal aklın aydınlatması. *RfA*’da ve Fârâbî’nin diğer metinlerinde bilgi edinme sürecinin temelinde yer alan faal akılla ilgili olarak literatürde geniş bir tartışma alanı vardır.⁵⁴ Aristoteles’in *Ruh Üzerine* adlı eserinde geçen aktif akıl (noesis poietikos) kavramsallaştırmasının anlamı, klasik ve modern Aristoteles yorumcuları arasında farklı yorumların çıkmasına neden olmuştur. Bu problem ‘De Anima III.5 problemi’⁵⁵ olarak isimlendirilir.

“Madem tüm doğada her cins için bir yandan madde var (yani o cinsteki her şeyi olma gücüne sahip bir şey var), öbür yandan da bu her şeyi yapıp etmesi bakımından başka, etkin bir neden daha var (madde karşısında sanatın hali), o zaman ruhta da aynı farklar olmalı. Nitekim bir şey haline gelmesi bakımından –maddeye denk düşen- akıl vardır, öbür yandansa bu her şeyi yapması bakımından –akıl vardır- bir çeşit sahiplik [heksis] olarak, ışık gibi; çünkü ışık da belli bir tarzda gücül (kuvve) haldeki renkleri işler halde renkleri haline getirir. İşte bu akıl, varlığı bakımından bir işlerlik olmasıyla müstakildir, çünkü her türlü karışımdan ve her türlü özellikten ya da etkilenimden azadedir. Çünkü etkin olan edilgin olandan, ilke de maddeden daima daha değerlidir... Ancak (bu akıl) müstakil haldeyken tam olduğu gibidir ve ancak bu ölümsüz ve ezelidir...Edilgin akıl ise bozuluşa tabidir ve o olmadan hiçbir şey akletmez.”⁵⁶

Maddi akıldan ayrı olarak surete benzetilen ‘etkin aklın’ mahiyeti tartışması, klasik dönem Aristoteles yorumcularını farklı bakış açılarını benimsemeye götürmüştür. İskender Afrodisias, etkin akli, tamamen insanın dışında ve Tanrısal bir akıl olarak yorumlarken, Themistius Fârâbî’nin pozisyonuna yaklaşarak etkin akli aracı bir varlık olarak yorumlamaktadır.⁵⁷

⁵⁴ Streetman, *Al Farabi’s Interpretation*, s,18; Christopher Shields, *Aristotle’s Psychology*, <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/aristotle-psychology/>>

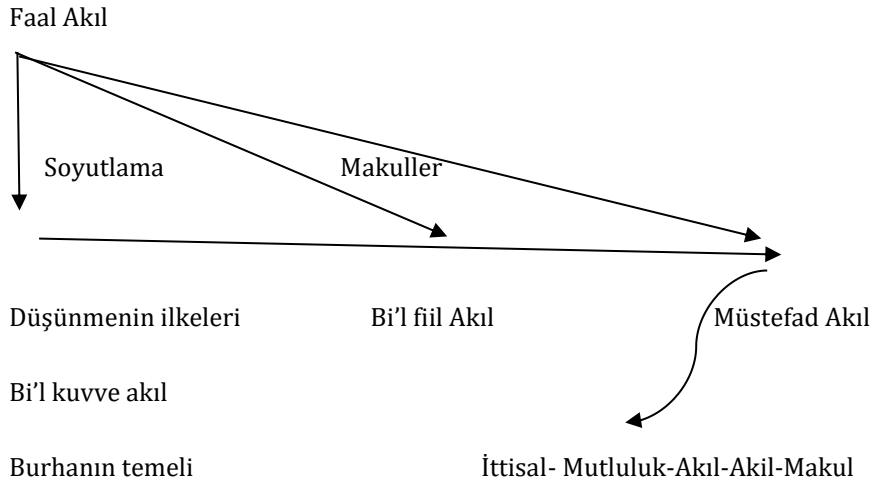
⁵⁵ Black, Deborah. "Psikoloji: Nefs ve Akıl." *İslam Felsefesine Giriş* içinde, ed: Peter Adamson Richard Taylor, çev: Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2005, s, 348-355.

⁵⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 430a10-25. 127. dp.: Buradaki etkin akıl kavramsallaştırmasını Aristoteles’te başka hiçbir yerde geçmemektedir.

⁵⁷ Streetman’ın Themistius’un faal akıl yaklaşımının Fârâbî’ye kapı araladığını belirtmektedir, s,22; Özturan’a göre ise Themistius tıpkı İskender gibi faal akli Tanrı olarak yorumlamaktadır. s,113. Bu farklılıklardan anlaşılacağı üzere şarihlerin belli bir konudaki fikirlerini tespit etmek oldukça güçtür.

Modern Aristoteles yorumcuları arasındaki farklar ise daha şaşırtıcıdır. Faal akıl, evrendeki kozmik akıl olarak gören yorumcuların yanında, onu insan aklıyla özdeşleştiren veya bilgi edinme sürecinde işleyen bir bilinç altı mekanizma olarak yorumlayan fikirler de vardır. Örneğin David Ross, J.Rist, R.D Hicks gibi araştırmacılar faal akıl insan aklı olarak yorumlarken Charles Kahn gibi yorumcular faal akıl kozmik akıl olarak yorumlarlar.⁵⁸ Fârâbî’nin sisteminde ise, faal aklın kozmolojik bir statüsü vardır ve faal akıl dış dünyadaki varlıklar gibi bir varlık olarak görülür. Göksel bir varlık olmasının yanında faal akıl, bilginin insani yetkinleşmenin ve mutluluğun kaynağıdır.⁵⁹

Buna göre dokuz ayrı göksel varlığın bulunduğu ay üstü alemde her bir göksel varlığın aklı ve nefsi vardır. Bu sistem içerisinde faal akıl, en son akıldır ve onun maddesi ay altı alemdir. Faal aklın en önemli fonksiyonu ise, insani bilginin gerçekleşmesinin garantörü olması ve ilk makullerin taşıyıcısı olmasıdır.⁶⁰ Soyutlama ve yetkinleşme sürecinde de faal akıl, etkilidir ve aklın bi’l kuvvelikten bi’l fiil olmaya yükselmenin nedenleri arasındadır.



Şekilde görüldüğü üzere⁶¹, Fârâbî sisteminde faal aklın üçlü bir fonksiyonu vardır. İnsanda yönelimsel bir şekilde bulunan soyutlama gücü,

⁵⁸ Streetman, Al Farabi's Interpretation, s.53.

⁵⁹ Davidson'a göre Fârâbî'den önceki düşünürler keskin bir ayımla maddi olmayan bir akıl kısmına sokmamışlardır. Dolayısıyla bu ayırım Fârâbî'ye aittir. Davidson, *Intellect*, s.13.

⁶⁰ Fârâbî, *El-Medinetü'l- Fazıla*, s.68; Davidson, *Intellect*, s.69.

⁶¹ Aklın aşamaları ve faal akıl, insani akıl ilişkisi Fazlurrahman'ın *Prophecy in Islam* adlı eserinde farklı bir açıdan tablolatırılmıştır. Bkz: Fazlurrahman, *Prophecy in Islam*, s.14. Yukarıdaki tabloda ise *RfA*'dan hareketle faal aklın hangi rolleri

faal akıldan gelen ve insanda akıl yürütme sonucu elde edilmeyen ilk bilgilerle mahiyetlere tekabül eden suretleri dış dünyadan alır. Bu noktada faal aklın, maddeye suret veren boyutu devreye girer. Dış dünyadaki varlığın sureti onda potansiyel bir akledilir olarak bulunan şey, maddi surettir. Bu suret maddeye faal akıldan gelir. Bi’l kuvve akıl doğasında bulunan yönelimsel soyutlama yetisiyle, maddi suretleri zihinsel suretlere çevirir ve faal aklın yardımıyla (*RfA*’da feyz kavramı kullanılmamaktadır) bu suretler edimsel akledilirler (bi’l fiil makul) haline gelir. Edimsel makuller bi’l fiil akıl seviyesinde aklın kendisi olur ve akıl ikinci bir düşünmeyle kendi kendisini düşünerek yine faal akılla bütünlüşir ve faal akılla aynı türden bir varlık haline gelir.

D) Sonuç

Tüm bu tartışmalardan açığa çıkmaktadır ki, Fârâbî’nin akıl risalesinin yeniden ve Fârâbî’nin diğer eserleri de dikkate alınarak incelenmesi gerekmektedir. Zira risale hem Fârâbî felsefesinin hem de Fârâbî’nin Aristoteles yorumuna dair önemli bir kaynaktır. *RfA*’nın bu önemli konumu, ancak soyutlama teorisi göz önüne alınırsa anlaşılabilir. Nitekim Richard Taylor, konuyla ilgili yukarıda üzerinde durduğumuz makalesinde bu duruma temas etmektedir. Taylor’un ilgisi daha çok bu kavramın Orta çağ Latin felsefesi üzerindeki etkisi üzerine olmuştur. Diğer taraftan Kindi’nin soyutlama faaliyeti için tecerrüd kavramını kullandığı yerde Fârâbî’nin intiza, kavramını kullanması *RfA*’yı epistemolojik açıdan merkezi bir metin haline getirmektedir. Bunun yanında *İkinci Analitikler*’de akıl bilginin kaynağı olan ilke iken *RfA*’da akla hem bilginin hem de kesinliğin kaynağı olma fonksiyonunun yüklenmesi Risaleyi farklılaştıran hususlardan birisidir.

Bir başka sonuç da aklın geçirdiği aşamalarla ilgilidir. Aklın farklı aşamaları geçebilmesi ve yetkinleşebilmesinin üç boyutu vardır; aklın doğasında bulunan soyutlama, doğuştan gelen bir yatkınlıkla yaşamın ilk döneminde oluşan zorunlu ilk bilgilerin kesinliğini sağlayan yeti ve faal aklın aydınlatması. İlk bilgilerin doğuştan gelmesi ve faal aklın bu bilgilerin kaynağı olması arasında her hangi bir zıtlık olmadığı da varılan diğer bir sonuçtur. Bunun yanında aklın ‘kesinliğin ilkesi’ olarak tanımlanması ve yine Kindi’nin akli ‘cevher’ olarak görmesine karşılık Fârâbî’nin zât kavramını öne çıkarması, Davidson ve Fazlurrahman’ın da işaret ettikleri aklın maddîliği problemi bağlamında, önemli bir tercihtir. Bu temel kavramların yalnızca akıl risalesi bağlamında değil, Fârâbî felsefesinin bütününde akıl probleminin nasıl ele alındığıyla ilgili olarak da dikkate alınması gereken kavramlar olduğu açığa çıkmaktadır.

gerçekleştirdiği üzerinde durulmaktadır ve üç boyutlu bir etki alanı bulunduğu öne sürülmektedir.

KAYNAKÇA

- Özturan, H. (2013). *Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlâkın Kaynağı Problemi*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- A.Davidson, H. (1992). *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of Active Intellect, Theories of Human Intellect*. Oxford: Oxford University Press.
- Adamson, P. (2016). *Philosophy in Islamic World*. Oxford: Oxford University Press.
- Aristoteles. (1951). *İkinci Analitikler*. (R. Atademir, Çev.) İstanbul: Meb Yayınları.
- Aristoteles. (2018). *Ruh Üzerine*. (Ö. A. Sev, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Arslan, A. (2014). *İlkçağ Felsefe Tarihi* (Cilt 3). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aydınlı, Y. (2008). *Fârâbî’de Tanrı- İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Black, D. (2005). Psikoloji: Nefs ve Akıl. P. A. Taylor (Dü.) içinde, *İslam Felsefesine Girişi* (C. Kaya, Çev., s. 348-355). İstanbul: Küre Yayınları.
- Cabiri. (2009). *Bunyetu'l Akli'l Arabi*. Beyrut: Merkezi Dirasat Vahdeti'l Arabiyye.
- Fârâbî. (1983). *Risalat Fi'l Akl*. Beyrut: Dar El Maşrık.
- Fârâbî. (2008). *Kitâbu'l Huruf: Harfler Kitabı*. (Ö. Türker, Çev.) İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Fazlurrahman. (2008). *Prophecy in Islam*. Chicago: Routledge.
- Frederic M.Schroeder, R. B. (1990). *Two Greek Aristotelian Commentators on Intellect: The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De Anima 3.4-8*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Galston, M. (1977). A Re-examination of al-Farabi's Neoplatonism. *Journal of History of Philosophy*, 1(15), 13-32.
- Harari, O. (2004). *Knowledge and Demonstration: Aristotle's Posterior Analytics*. Dordrecht: Springer Business Media.
- J.McCarthy, R. (1964). Al-Kindi's Treatise on the Intellect: Text and Tentative Translation. *Islamic Studies*, 3, 119-149.
- Janos, D. (2009). *Intellect, Substance and Motion in al-Farabi's Cosmology*. Montreal: PhD Dissertation, McGill University Institute of Islamic Studies .
- Kalın, İ. (2013). Varlık ve İdrak: Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kaya, M. (2006). *Kindi: Felsefi Risaleler*. İstanbul: Klasik Yayınları.

“FÂRÂBÎ'NİN AKIL RİSALESİNİN FELSEFİ ANALİZİ”
Rıza Tefrik KALYONCU

- L.Black, D. (2005). Psikoloji: Akıl ve Nefs. P. Adamson, & R. C. Taylor (Dü) içinde, *İslam Felsefesine Giriş* (C. Kaya, Çev., s. 340-357). İstanbul: Küre Yayınları.
- Mahdi, M. (2001). *Alfarabi and Foundation of Islamic Political Philosophy*. Chicago: Chicago University Press.
- Sina, İ. (1982). *Necat*. (M. Fahri, Dü.) Beyrut: Daru'l Afaki'l Cedide.
- Taylor, R. C. (2007). Abstraction in al-Fârâbî. *American Catholic Philosophical Association, Proceedings of ACPA, 80*.
- Yıldız, M. (2010). İbn Sina'nın Kutsal Akıl Öğretesi. *İslami Araştırmalar*, 21(2).
- Yasin, C. (1975). *Fârâbî fi hududihi ve rusumihi*. Beyrut: Alemu'l Kutub.
- Zeyne, H. (1978). *el-Akl inde'l Mutezile*. Beyrut: Daru'l Afaki'l Cedide.