

Aristoteles ve Kindî'de Akletmeyi Sağlayan Bir Unsur Olarak Faal Akıl

Active Intellect as an Element Providing Intellection in Aristotle and al-Kindi

ENDER BÜYÜKÖZKARA 

Sakarya University

Received: 24.06.2019 | Accepted: 16.07.2019

Abstract: To Aristotle, the passive intellect in the human soul is potential, and it becomes actual through an intellect that is an active cause. This intellect, that is, the active intellect corresponds to actuality and thinks perpetually; is separate, immortal, and eternal. From this aspect, it seems as an intellect external to the soul. However, Aristotle does not express clearly this matter. On the other hand, when it is assumed that the active intellect is external to the soul then the question regarding what it corresponds arises. It is not possible to answer the question precisely within the framework of Aristotle's explanations. As Aristotle does, Al-Kindi also points out that the intellect which is found potentially in the soul comes into actuality through another intellect, that is, the perpetually actual intellect; thus he calls the intellect in the actuality as "the acquired intellect". However, Al-Kindi adds to the intellects another sort called "the emergent/appearing intellect", and this intellect corresponds to the manifestation of the knowledge in the soul. Although Al-Kindi regards the intellect that is perpetually actual as universals, he does not give comprehensive explanations about his arguments. A case of uncertainty like the one in Aristotle, consequently, preserves its existence. Thus the article defends that Al-Kindi's account also falls short of providing an explanation that avoids the problems which emerge in the Aristotelian account.

Keywords: Aristotle, Al-Kindi, intellection, passive intellect, active intellect.

© Büyüközkara, E. (2019). Aristoteles ve Kindî'de Akletmeyi Sağlayan Bir Unsur Olarak Faal Akıl. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 9 (3), 673-692.



Giriş

Çağdaş felsefede akıl söz konusu edildiğinde daha ziyade akılyürütme çeşitlerinin yapı ve işleyişleriyle ilgilenilmekteyken klasik felsefede akılla ilgili incelemelerin odak noktasında akletme sürecinin yer aldığı söylenebilir. Söz konusu süreç Aristoteles (384-322) ve onun etkisindeki filozoflarda temel olarak bir tür “kuvveden fiile geçiş” şeklinde ele alınır. Bu çerçevede öncelikle “kuvve” ve “fiil” kavramları üzerinde durmak isabetli olacaktır. Aristoteles’e göre asıl anlamıyla kuvve (δύναμις); bir başka şeydeki veya bir başka şey olmak bakımından şeyin kendisindeki değişimin (μεταβολή) kaynağı, ilkesidir. Bu temel anlama bağlı olarak kuvvenin diğer iki türünden bahsedilir. İlki, “etkilenen bir şeyin, başka bir şey veya başka bir şey olmak bakımından kendisi aracılığıyla edilgin olarak değişime uğramasının kaynağı, ilkesi” şeklinde tanımlanan etkilenme kuvvesidir. Diğeri ise başka bir şey veya başka bir şey olmak bakımından kendisi aracılığıyla kötü yönde bir değişime uğramaya veya yok edilmeye karşı etkilenmeme hâlidir (Aristotle, 1960; Bekker, 1831b: 1046a 9-15).

Aristoteles asıl anlamıyla kuvve ile bu temel anlama bağlı olan kuvve türlerinden ilkinin göz önünde bulundurarak etkileme ile etkilenme kuvvesinin bir anlamda aynı olduğunu belirtir. Çünkü bir şeyin ya etkilenebilmesi ya da başka bir şeyin bu şeyin kendisi aracılığıyla etkilenebilmesi bakımından kuvve sahibi olduğu söylenir. Diğer taraftan bu iki kuvve farklıdır; çünkü farklı şeylerde bulunurlar. Etkileme kuvvesi failde bulunur. Örneğin, inşaat sanatına sahip olan bir insan bu anlamda bir kuvveye sahiptir. Diğeri ise etkilenen şeyde bulunur; çünkü etkilenen şeyler belirli bir ilkeye sahip oldukları ve madde de böyle bir ilke olduğu için farklı şeyler aracılığıyla etkilenirler. Örneğin yağlı olan yanabilir, gevşeyen şeyler ezilebilir (Aristotle, 1960: 1046a 19-28).

Aristoteles fiiliyatı (ἐνέργεια) “bir şeyin bilkuvve olmayan bir tarzda varolması” şeklinde tasvir eder. Örneğin, inşa eden ve inşa etme yetisine sahip bir kişi arasındaki ilişki, uyanık olan ve uyuyan arasındaki ilişki, gören ve görme yetisine sahip ama gözleri kapalı olan biri arasındaki ilişki veya maddeden ayrı olan ve madde arasındaki ilişki söz konusu olduğunda ilk gruptakiler fiiliyata, diğerleri ise kuvveye karşılık gelir. Fakat her şey aynı anlamda bilfiil olarak varolmaz. Bazı durumlarda hareketin (κίνησις) kuvveye olan ilişkisi, bazılarında ise tözün (οὐσία) yani formel tözün mad-



deye olan ilişkisi söz konusudur (Aristotle, 1960; Bekker, 1831b: 1048a 30-1048b 9).

Aristoteles'e göre hareket tam manasıyla bir fiiliyat değildir. Şöyle ki bir sınıra, bir sona sahip olan hiçbir eylemin (πραξις) kendisi bir erek (τέλος) değildir. Bu eylemler kendileri haricinde başka bir ereğe bağlıdır ve bu bakımdan tam değildir. Aslında bunlar eylem değildir veya en azından tam olmayan eylemdir. İşte bu tam olmayan eylemler harekettir. Örneğin, zayıflama, yürüme, inşa etme, öğrenme gibi süreçler harekettir. Fiiliyat ise ereğini kendi içinde taşıdığı için ve bir sınıra, bir sona sahip olmadığı için tam olan eylemdir. Örneğin, görmek, akletmek (voεiv), mutlu olmak veya yaşamak böyledir (Aristotle, 1960; Bekker, 1831b: 1048b 18-35). Ancak her iki durumda da fiiliyat kuvvenin ereği konumundadır:

(...) varlığa gelen her şey bir ilkeye yani ereğe doğru hareket eder (zira bir şeyin uğruna olduğu şey onun ilkesidir ve oluş ereğin uğrunadır) ve fiiliyat erektir, kuvvenin elde edeceği şey içindir. Zira hayvanlar görme yetisine sahip olabilsinler diye görmezler; fakat görebilsinler diye görme yetisine sahiptir. Yine benzer şekilde insanlar inşa edebilsinler diye inşaat sanatına sahiptir (...) Ayrıca madde bilkuvve bir halde varolur; çünkü formuna ulaşabilir ve bilfiil olarak varolduğu zaman formundadır (Aristotle, 1960: 1050a 7-18).

Tön Meta Ta Physika [*Metafizik*]’da ortaya koyulan, tam olmayan eylem yani hareket ile tam olan eylem yani fiiliyat arasındaki ayırım uyarınca *Peri Psykhês* [*Nefs Üzerine*]’de iki tür kuvve ve dolayısıyla yetkinlik (έντελέχεια) söz konusu edilir. Örneğin, insan türüne aidiyeti bakımından biliciliği hasebiyle bir kişinin bilen olması, bilkuvvedir ve öğrenme sayesinde bu kişi fiilen bilgi sahibi olur. Öte yandan sahip olduğu bilgiyi -örneğin okuma-yazma bilgisini- kullanmadığı müddetçe ikinci bir anlamda kuvve hâlinde bulunur. Yani istediği vakit bilgisini kullanabilme gücüne sahiptir. Bu bilgisini kullanmakta olduğu vakit ise ikinci tür yetkinlik söz konusudur (Aristoteles, 2019: 417a 21-417b 1). Bu çerçevede kuvveden fiile geçiş durumunun iki türü olduğu görülür. Bunlardan ilki bir hareket neticesinde bir yetinin ortaya çıkması gibi bir durum arz ederken diğeri sahip olunan yetinin bir tam eylem biçiminde kullanılmasına karşılık gelir. Akletme sürecinin ne türden bir geçişe tekabül ettiğine gelince Aristoteles’in akla dair görüşlerini görmek gerekir.



Aristoteles'te Akletme ve Faal Akıl

Aristoteles'e göre akıl (νοῦς), nefsin (ψυχή)¹ tanınmasını (γινώσκει) ve anlamasını (φρονεῖ) sağlayan bir yetidir. Nefsin bu kısmı ile akledilir arasındaki ilişki, duyumsama ile duyulur arasındaki ilişkiye benzer; akıllı bir nesnenin formunu (εἶδος) almaya elverişlidir yani bilkuvve olarak (δυνάμει) formla aynıdır. Başka bir ifadeyle akıl formları potansiyel olarak ihtiva eder. Bu çerçevede akıl akletmeden önce bilfiil (ἐνεργεία) bir gerçeklik değildir. Dolayısıyla bedenle karışmaz. Şayet karışmış olsaydı sıcak, soğuk gibi bir niteliğe veya bir organa sahip olması gerekirdi. Oysa ne bir niteliğe ne de bir organa sahiptir (Aristoteles, 2019: 429a 10-27). Akledilir olanla bilkuvve aynı olan bu akıl, yetkin hâlde üzerine hiçbir şey yazılmamış bir yazı tahtasına benzer (Aristoteles, 2019: 429b 29-430a 2).

Aklın bu şekilde izah edilmesi beraberinde iki temel soru akla getirir. (1) Bunların ilki, akletme sonrası aklın nasıl bir hâl alacağı, fiili bir gerçeklik olan aklın neye tekabül ettiğine ilişkindir. (2) Diğer taraftan bilkuvve akıl için bilfiil bir durumdan bahsedilmesi, kuvveden fiile geçişin, başka bir deyişle akletmenin nasıl vuku bulduğu sorusunu da doğurur.

(1) Sorulardan ilkinin yanıtlanması nispeten kolay olup şu şekilde ifade edilebilir: Akletme sonrası akıl, bilen bir kimse için söylendiği anlamda tek tek şeyler hâline gelir. Bu ise akletme öncesi bilkuvve olarak nesnesiyle aynı olan aklın, formlarını aldığı şeylerle bilfiil aynı hâle gelmesi demektir. Ancak bu hâlde dahi ilkinin benzememekle birlikte bir kuvve durumu söz konusudur (Aristoteles, 2019: 429b 6-10). Şöyle ki girişte belirtildiği üzere Aristoteles'e göre iki tür kuvve ve yetkinlik vardır. Buradan hareketle bilkuvve aklın akletme neticesinde şeylerle bilfiil aynı hâle gelmesi durumundaki kuvve hâli şu şekilde açıklanabilir: Bu durumda akıl, istediği

¹ Grekçe "ψυχή" kelimesi günümüzde yaygın bir biçimde "ruh" kelimesiyle karşılanmaktadır. Biz ise geleneğe uygun olarak, farklı çağrışımlarına rağmen, yine Arapça kökenli bir kelime olan "nefs"i kullanmayı uygun gördük. Nitekim Kindî metin içindeki alıntılarda görüleceği üzere bu kelimeyi kullanmakta ve Aristoteles'in eserlerinden bahsederken nefse dair eseri için *Nefs Kitabı* (كتاب النفس) ve *Nefsin Mahiyeti ve Durumunun İzabı* (الإبابة عن مابية النفس وأحوالها) adlandırmalarına yer vermektedir (Kindî, 2014g: 271). Öte yandan "ψυχή" kelimesinin "nefs" ile karşılanması durumunda ψυχή ve πνεῦμα arasındaki karışıklığın da önüne geçilmiş olur. Şöyle ki ψυχή Latince'de "anima" ve İngilizce'de "soul" kelimeleriyle karşılanırken πνεῦμα Latince'de "spiritus" ve İngilizce'de "spirit" kelimeleriyle karşılanır (Peters, 2004: 321, 304; Liddell ve Scott, 1996: 2027, 1424). Bu çerçevede nefsin ψυχή karşılığında, ruhun ise πνεῦμα karşılığında kullanılması uygun görünmektedir.



vakit bilgisini kullanabilme gücüne sahip olan bilgili kimse gibi istediği vakit akledebilme gücüne sahiptir. Öyle ki kendi kendini de akledebilir (Aristoteles, 2019: 429b 9-10).

(2) Yukarıda ileri sürülen sorulardan ikincisine gelince Aristoteles akletmenin nasıl vuku bulduğunu izah etmek üzere bir başka akıldan bahseder: Nasıl ki her varlık sınıfı için bir madde yani her şey olma kuvvesine sahip bir şey varsa ve bu sınıfa girenlerin tümünü meydana getiren bir etkin neden varsa, benzer bir ayırım nefste (ἐν τῇ ψυχῇ) de geçerlidir. Tüm şeyler hâline gelen ve madde vazifesi gören bir akıl ile -tıpkı ışığın bilkuvve renkleri bilfiil hale getirmesi gibi- söz konusu şeyleri meydana getiren bir akıl vardır (Aristoteles, 2019: 430a 10-17). Aristoteles aklın bu çeşidine ilişkin olarak şunları dile getirir:

İşte *bu* akıl, varlığı bakımından bir işlerlik [ἐνέργεια]² olmasıyla, müstakildir, her türlü karışımından ve her türlü özellikten ya da etkilenimden azadedir (...)

Ama bu demek değildir ki o akıl kâh akledip kâh akletmez [yani sürekli akleder]³. Ancak müstakil haldeyken tam olduğu gibidir ve ancak bu ölümsüz ve ezelidir [ἄδιον]. Ama *biz* hatırlamayız, çünkü o her türlü özellikten ya da etkilenimden azadedir, edilgin akıl [παθητὸς νοῦς] ise bozuluşa tâbidir ve o olmadan da hiçbir şey akletmez (Aristoteles, 2019: 430a 17-25).

Böylece Aristoteles'in yorumlanması pek de kolay olmayan görüşlerinden biriyle yani edilgin akıl ile etkin/faal akıl⁴ arasındaki ayrımla karşılaşmış bulunuyoruz. Açıktır ki bilkuvve hâlde olan edilgin aklın şeyleri akletmesini sağlayan akıl; her zaman akleden ve müstakil, ölümsüz ve ezelî-ebedî (ἄδιον) olan akıldır. Ne var ki bu akılla neyin kastedildiği hiç de sarih değildir.

Belirsizliklerin başında söz konusu aklın insan nefsinin bir kısmı olup olmaması gelir. Şöyle ki insan nefsi akıl yetisi açısından ele alınırken akletmenin etkin nedeni olarak başka bir akıl gösterilir ki bunun nefsin içinde mi, yoksa dışında mı olduğu açıklanmaz. Ross her varlık sınıfı için geçerli olan madde ve etkin neden ayırımının nefste (ἐν τῇ ψυχῇ) de bulun-

² Birebir alıntılardaki köşeli parantez içerisinde yer alan Grekçe ve Arapça ibareler tarafımızdan eklenmiştir.

³ Köşeli parantez içerisindeki ibare tarafımızdan eklenmiştir.

⁴ Aristoteles aslında "ποιητικός νοῦς" terimini kullanmaz (Zeller, 1897: 97, dipnot 3). Fakat bu adlandırma onun kastettiği anlamdaki akla uygun görünür (Benn, 1910: 391).



duğuna dair ifade çerçevesinde, faal akıl ile edilgin akıl arasındaki ayrımın nefsin içinde olduğunu dile getirir.⁵ Buradan hareketle faal aklın insanın dışında bir tanrısal akılla aynı sayılmasının imkânsız olduğunu; fakat insan nefsinde içkin bir tanrısal akıldan bahsetmenin imkân dâhilinde olduğunu belirtir. Bununla birlikte Ross “nefste” ibaresinin nadiren sadece “nefsin durumunda” anlamına gelebileceğinin de bilincindedir (Ross, 2014: 235). Dolayısıyla söz konusu ibarenin, faal akıl ile edilgin akıl arasındaki ayrımın nefsin içinde yer aldığı şeklinde yorumlanması mümkün görüldüğü gibi nefsin durumunda da maddeyi bilfiil kılan bir etkin nedenin gerektiği ve bu nedenin onun dışında aranabileceği gibi bir yorum da yapılabilir.⁶

İbn Rüşd edilgin akıl ve faal akıl ayrımının nefsin içinde yer aldığı şeklinde bir anlayışa sahip olarak insanda bir yönden tüm akledilirleri kabul eden, bir yönden de bunları yapan bir aklın bulunması gerektiğini belirtir ki ilk durum edilgin akla, diğeri ise faal akla karşılık gelir. Benzer bir deyişle, bir şeyi akletmek önce akledilene yaratmak ve sonrasında onu kabul etmek olduğundan faal akıl ve edilgin akıl aynı aklın farklı yönleri görünümündedir (İbn Rüşd, 2007: 103-104). Ne var ki faal aklın bu şekilde nefsin bir kısmı olduğu düşünüldüğünde, sürekli akleden bir kısmın madde konumunda olan bilkuvve aklın akletmesini sağladığı neticesi elde edilecektir ki bu, insan nefsinde sürekli akleden bir kısım ile kuvveden fiile geçmeyi bekleyen bir aklın varlığı gibi anlamsız bir duruma yol açar. Öte yandan faal aklın insan nefsinin dışında bir şeye tekabül ettiği düşünülecek olursa bu sefer de onun neye tekabül ettiğinin belirlenmesi gerekir.

Aristoteles’e göre fiziksel ve hareketli olmayan tözlerin (οὐσίαι) başında gelen Tanrı (θεός), ilk hareket ettiricidir: O ezeli-ebedî (ἄϊδιος) olan ilk göğü hareket ettirir; sürekli olan dairesel yer değiştirme hareketinin ilkesi, nedenidir. Ancak hareket ederek bir şeyi hareket ettiren bir hareket ettirici değildir. Aristoteles’e göre Tanrı, âşık olunan olarak (ὡς ἐρῶμενον) ve arzu nesnesi (τὸ ὀρεκτόν) tarzında bir ereksel neden olarak hareket ettirir. Çünkü hiçbir büyüklüğe ve parçalara sahip olmadığı; bölü-

⁵ Granger da benzer bir tespitte bulunur (Granger, 1892: 299).

⁶ Davidson da benzer şekilde ibarenin “nefste” ya da “nefsin durumunda” olarak anlaşılmasına göre faal aklın insanın dışında bulunup bulunmadığına ilişkin farklı izahın yapılacağına işaret eder (Davidson, 1992: 13).



nemez, etkilenmez, değiştirilemez ve madde-dışı olduğu için kendisi hareket etmez. Bu özelliklere sahip olan Tanrı zorunlu olarak vardır; O, ezeli-ebedidir. Varolmaması gibi bir durum söz konusu değildir; çünkü onun özü (οὐσία) fiiliyattır (ἐνέργεια). Bu fiiliyat akla (νοῦς) ait olan fiiliyattır. Söz konusu akıl en değerli ve en tanrısal olanı (τὸ θεϊότατον) akleder; onun aklettiği şey değişmezdir. Bu ise kendisinden başka bir şey değildir, O kendi kendisini akleder. O'nun akletmesi, akletme üzerine akletmedir. Bu fiiliyat aynı zamanda hazdır, en hoş ve en mükemmel olandır. Tanrı en mükemmel ve ezeli-ebedi hayata (ζωή) sahiptir. Bu bağlamda Tanrı'nın "ezeli-ebedî, mükemmel bir canlı (ζῶον)" olduğu söylenir (Aristotle, 1960; Bekker, 1831b: 1071b 3-1073a 13; 1074b 15-35).

Tanrı'nın özelliklerine ilişkin yukarıdaki açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda faal akılla Tanrı'nın kastedildiği düşünülebilir. Zira Tanrı'ya dair betimlemeler faal akıl için de geçerli gibi görünmektedir (Guthrie, 1983: 320-321).⁷ Bununla birlikte faal akıldan Tanrı'yı anlamak pek uygun değildir. Şöyle ki bunun kabul edilmesi hâlinde, Tanrı'nın insan nefesine akletme bakımından doğrudan etkide bulunması gerekecektir ki Aristoteles'in Tanrı tasavvuru böyle bir etkilemeye elverişli görünmemektedir. Ayrıca böyle bir kabul sadece kendi kendini akleden, diğer bir deyişle akletme nesnesi sadece kendisinden ibaret olan bir Tanrı anlayışıyla da uyumsuz.⁸ Tanrı haricindeki hareketsiz tözlere gelince bunlar göksel cisimlerin kendilerine özgü hareketlerine neden olan hareket ettiriciler olarak ele alınır:

(...) hareket eden bir şey zorunlu olarak bir şey tarafından hareket ettirildiğine, ilk hareket ettirici ise özü bakımından hareketsiz olduğuna, ezeli-ebedi bir hareket ezeli-ebedi bir varlık tarafından verilmek zorunda olduğuna göre, öte yandan evrenin ilk ve hareketsiz tözü tarafından meydana getirildiğini

⁷ Faal akılı açıkça aşkın bir varlık yani *Tôn Meta Ta Physika* [*Metafizik*]'daki İlk Neden olarak yorumlayan, bilinen ilk düşünür Afrodisiaslı İskender'dir (Davidson, 1992: 13-14). Ona göre faal akıl nefsin dışında olup insan onu aklettiğinde dışarıdan gelerek nefste bulunan yani insandaki akılla işbirliği yapan ve onun akletmesinin nedeni olan; fakat kendi başına maddeden müfark bir forma tekabül eden akıldır. İnsandaki bilkuve aklın kendisinin aleti konumunda olduğu bu akıl tanrısaldır ve kendi başına veya göksel cisimlerle uyum içerisinde bilkuve aklın yaratıcısıdır (Alexander of Aphrodisias, 1990: 49, 54-57).

⁸ Ross da benzer değerlendirmelerde bulunarak faal aklın Tanrı olarak düşünülemeyeceğini belirterek bir kez daha "insandaki faal akıl" anlayışını ifade eder (Ross, 2014: 240-242). Sarıtaş ise psikoloji sahasına ait insani faal akıl ile metafizik alanındaki ilahî faal akıldan bahsederek bunları birbirlerinden ayırır (Sarıtaş, 2012: 99).



söylediğimiz basit uzaysal yer değiştirme hareketinin dışında diğer ezeli-ebedi yer değiştirme hareketlerinin, yani gezegenlerin hareketlerinin de var olduğunu gördüğümüze göre (...) bu yer değiştirme hareketlerinin her birinin de aynı zamanda özü gereği hareketsiz ve ezeli-ebedi bir töz tarafından meydana getirilmiş olması zorunludur. Çünkü yıldızların doğası, ezeli-ebeditir. Çünkü onlar belli bir tür tözlerdir ve hareket ettiren ezeli-ebeditir ve hareket edenden önce gelir. Bir tözden önce gelen ise zorunlu olarak bir töz olmak zorundadır. O halde açıktır ki yıldızların ne kadar hareketleri varsa, o kadar doğaları gereği ezeli-ebedi, özleri bakımından hareketsiz ve büyüklüğü olmayan tözler olmalıdır” (Aristoteles, 1996: 1073a 25-1073b 1).

Görüldüğü üzere bu tözler de ilk hareket ettirici gibi ezeli-ebedi ve hareketsizdirler. Dolayısıyla kendileri hareket etmeksizin gezegenleri hareket ettirirler; ereksel neden olarak hareket ettiricidirler (Aristoteles, 1996: 1074^a 17-25). Göksel cisimlerin hareket etmeyen hareket ettiricileri hakkındaki bu izahat, onlardan birinin faal akılla eşleştirilmesine izin verir nitelikte değildir. Zira ne onların nefis ve akıl sahibi olmaları açıkça ifade edilir ne de insan aklına etkide bulunmaları söz konusudur.

Bu noktada yukarıda alıntılanan, faal aklın vasıflarına ilişkin pasaja yeniden dönmek ve dile getirilen hususları daha yakından incelemek yerinde olacaktır. İlgili pasajda Aristoteles söz konusu aklın fiiliyata karşılık gelip sürekli aklettiğini; müstakil, ölümsüz ve ezeli-ebedi olduğunu ve edilgin aklın akletmesinin ona bağlı olduğunu belirtir. Bu özellikler çerçevesinde faal aklın Tanrı olmamakla birlikte tanrısal bir mahiyette olduğu, başka bir ifadeyle Tanrı'ya benzerlik gösterdiği söylenebilir. Bu yönüyle faal aklın insan nefsinin bir kısmı olmaktan ziyade onun dışında bulunan bir akla tekabül ettiğini dile getirmek mümkündür. Bununla birlikte nefsin bu akılla irtibatı söz konusudur; çünkü edilgin aklın akletmesi faal akla bağlıdır. Diğer taraftan Aristoteles faal akılla ilgili pasajda, bu aklın ölümsüz ve ezeli-ebedi olduğunu belirttikten sonra “Ama *biz* hatırlamayız, çünkü o her türlü özellikten ya da etkilenimden azadedir” der. Söz konusu hatırlamama durumu farklı şekillerde yorumlanmakla⁹ birlikte şöyle bir tespitte bulunmak mümkündür: “(...) organik doğal bir cismin birinci yetkinliği (...)” (Aristoteles, 2019: 412a 5-6) olmak hasebiyle bedenle ilişkili

⁹ Belli başlıca yorumlar için bkz.: Tricot, 2001: 177-178, dipnot 837.



olan insan nefsi, aslında faal akılla irtibatlı olduğunun farkında olmayıp akıl yetisi başlangıçta bilkuvve ve edilgin hâldedir ki faal akıl sayesinde fiilen akleder. Ölüm sonrasında ise her tür özellik ve etkilenimden beri olan faal akıl insanın hatırlayabileceği bir şey değildir; zira hatırlama bedene bağlı yetilerden olup ölümlerle birlikte ortadan kalkar (Aristoteles, 2019: 408b 25-29).¹⁰ Bu söylenenler ışığında faal aklın tüm beşerî akılların haricinde ama onlarla bağlantılı olan bir nevi küllî akıl mesabesinde olduğu düşünülebilir. *Peri Zôon Geneseôs* [*Hayvanların Oluşumu Üzerine*]’ta, büyük ihtimalle faal akıl göz önünde bulundurularak yalnızca aklın bedene dışarıdan geldiği ve tanrısal (θεῖον) olduğu dile getirilir; zira aklın fiiliyatının hiçbir bedenî fiiliyatla bağlantısı yoktur (Aristotle, 1958; Bekker, 1831a: 736b 27-29). Benzer biçimde *Peri Psykhês* [*Nefs Üzerine*]’te aklın daha tanrısal (θειότερον) ve etkilenmez olduğu dile getirilir (Aristoteles, 2019: 408b 29-30). Ne var ki Aristoteles hiçbir yerde küllî akıldan bahsetmez. Şu hâlde bu açıklamaların da faal akla ilişkin belirsizlik örtüsünü ortadan kaldırdığı söylenemez.

Aristoteles’in edilgin ve faal akıl ayırımına ilişkin dile getirdikleri hususların birçok soru işareti barındırması, gerek Batı gerek İslam dünyasında pek çok filozof ve düşünürün konuyla ilgili izahatta bulunmasına, yorum yapmasına sebebiyet vermiş ve bu alanda geniş bir literatür teşekkül etmiştir. İslam dünyası söz konusu edildiğinde bu literatüre katkıda bulunanların başında Kindî gelir. Çalışmanın geri kalan kısmında onun akla dair görüşleri ele alınacak ve Aristoteles’in söyledikleriyle mukayesesi yapılacaktır.

Kindî'de Akletme ve Faal Akıl

Kindî (801 c.-866 c.) Platon (427-347) ve Aristoteles’in görüşleri şeklinde takdim ederek akla dair izahatta bulunur. Bu izahın başında ise aklın dört çeşide ayrılması yer alır. Bunlar sürekli bilfiil olan akıl (العقل الذي بالفعل (أبدأ), nefste bilkuvve bulunan akıl (العقل الذي بالقوة وهو للنفس), nefste kuvve hâlinde fiil alanına çıkan akıl (العقل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل) ve “beyanî (البيناني)” adı verilen akıl olarak sıralanır. Bu akılların ilkinde “ilk akıl (العقل الأول)” da denmekte, üçüncüsü “müstefad akıl (العقل المستفاد)” ve dör-

¹⁰ İbn Rüşd ve Guthrie de benzer bir açıklama yapar (İbn Rüşd, 2007: 104-105; Guthrie, 1983: 321).



düncüsü ise “zahir akıl (العقل الظاهر)” olarak da adlandırılmaktadır. Söz konusu akılların ayırımına ilişkin temel açıklama ise şu şekildedir: Sürekli bilfiil olan akıl yani ilk akıl¹¹ tüm akledilirlerin ve ikinci akılların (العقول الثواني) sebebi konumundadır. İkincisi yani nefste bilkuvve bulunan akıl ise nefis bilfiil olarak akletmediği sürece bilkuvve olan akıldır.¹² Üçüncüsüne gelince, kuvve hâlimden fiil alanına çıkan akıl yani müstefad akıl nefsin önceden kazanmış olduğu ve nefste bilfiil olarak varolan akla tekabül etmektedir. Dördüncüsü ise nefste olanın -nefste olan bilginin- ortaya konması anlamına gelip nefste bilfiil mevcut olan zahir yani beyanî akıldır (Kindî, 2014a: 264-266). Son üç akıl çeşidi nefsteki yani insan nefsindeki aklın gelişim aşamaları şeklinde bir görünüm arz eder.

Yukarıdaki açıklamalara bakıldığında, nefste bilkuvve bulunan aklın sürekli bilfiil olan akıl vasıtasıyla bilfiil aklettiği ve nefste bu bilfiil aklın yani müstefad aklın yanı sıra beyanî/zahir akıldan da bahsedildiği görülmektedir. Kindî'nin akla dair izahının yakından incelenebilmesi için (1) kuvveden fiile geçiş sürecinin, (2) müstefad akıl-beyanî/zahir akıl ayrımının ve (3) sürekli bilfiil olan akıldan ne anlaşıldığının etraflıca ele alınması gerekir.

(1) Kindî Aristoteles'in akıl ile duyuyu mukayese ettiğini ve bu çerçevede iki çeşit formdan bahsettiğini belirtir. Formlardan biri maddî iken diğeri maddeyle alakalı değildir, bu form aklın türlere ve cinslere dair verilerinden ibarettir. Maddede bulunan form ise doğrudan duyuyu vasıtasıyla algılanmakta olup nefis başta kendisinde bilkuvve olarak bulunan formu edindiğinde ve kullandığında fiil hâline geçer ve bu durumda form nefste bulunup aralarında ayrılık olmaz. Başka bir deyişle algılanan (form) ile algılayan (nefis) aynı olur. Zira nefis cisim ve bölünen bir şey olmayıp bir tek şeydir. Ancak madde algılayan nefsten başkadır, maddeyle irtibatı bakımından algılanan algılayanla aynı değildir. Benzer bir durum akıl için de geçerlidir. Şöyle ki akıl madde ve fanteziyle (فنتازيا) ilişkisi olmayan forma karşılık gelmekte ve nefis akli kullanmaya başladığında form nefisle birleşmektedir. Diğer bir deyişle önceden nefste bilkuvve olarak bulunan

¹¹ Söz konusu edilen ilk akıl, Farabi ve İbn Sina'nın Tanrı'dan ilk sadır olan varlık olarak ele aldıkları ilk akıl şeklinde düşünülmemelidir (el-Fârâbî, 2004: 45; İbn Sînâ, 2005: 148). Zira Kindî böyle bir anlayış sahibi değildir.

¹² Bu akıl insanî aklın ilk aşamasına tekabül etmekte olup ileride ele alınacağı üzere ilk akıl insan dışı gibi görünmektedir.



form bilfiil mevcut hâle gelir ve bu form nefis açısından müstefad akıl yani kuvve hâlinde fiil alanına çıkan akıldır (Kindî, 2014a: 264-265).¹³

Daha önce temas edildiği üzere kuvve hâlindeki aklın fiil hâline geçebilmesi, sürekli bilfiil olan akıl yani ilk akıl sayesinde gerçekleşir. Şöyle ki nefis bilkuvve akledici olup alıcı konumundayken ilk akıl bilfiil akletmekte olup verici konumundadır ve bir şey karşısında alıcı olan şey kendi başına fiil hâline ulaşamaz. Dolayısıyla nefis ilk akıl sayesinde bilfiil akleder. Bunun neticesinde ise akli form nefisle birleşir ve akleden ile akledilir arasındaki ayırım ortadan kalkar. Dolayısıyla akıl hem akleden hem de akledilir olur (Kindî, 2014a: 266).¹⁴

(2) Görüldüğü üzere müstefad akıl nefste bilkuvve bulunan aklın fiilen akleder hâle geçmesinden ibarettir. Bununla birlikte bu hâldeki akıl zahir/beyanî akla nispetle kuvve durumundadır. Zira müstefad akıl nefis tarafından edinilmiş olup nefis istediği vakit onu kullanabilir. Bu tıpkı yazı yazmayı bilen bir kâtibin dilediğinde yazı yazması gibidir. Sahip olunanın bilfiil ortaya çıkması ise zahir/beyanî akla karşılık gelir (Kindî, 2014a: 266-267). Hatırlanacağı üzere Aristoteles iki tür kuvve ve yetkinlik durumundan bahseder ki burada da aynı ayırım belirleyicidir. Şöyle ki henüz bilfiil akletmeyen aklın kuvve hâli kuvvenin birinci türüne, fiil hâline geçmiş müstefad aklın zahir/beyanî akla nispetle kuvveligi ise kuvvenin ikinci türüne karşılık gelir. Bu çerçevede nefste bilkuvve bulunan aklın fiil hâline geçişi birinci anlamda yetkinlik iken nefsin dilediği vakit müstefad akli kullanması ikinci anlamda yetkinliktir.

(3) Sürekli bilfiil olan akıldan yani ilk akıldan ne anlaşıldığına gelince *Risâletü Ebî Yûsuf Yakûb Bin İsbâk el-Kindî Fî'l-Akl* [*Ebû Yûsuf Yakûb b. İsbâk el-Kindî'nin Akıl Üzerine Risâlesi*]'dan hareketle fazla bir belirleme yapmak mümkün değildir. Daha önce ifade edildiği üzere mezkûr akıl, nefste bilkuvve bulunan aklın fiil hâline geçmesini sağlamaktadır. Buna ilave edilebilecek bir diğer veri ise akıl-akledilir bağlantısına ilişkindir. Şöyle ki ilk akıl ile nefsteki akledilir bir tek şey olmayıp onun aklettiği ile kendisi aynı şeye tekabül etmez (Kindî, 2014a: 266). Hatırlanacağı üzere nefste bilkuvve bulunan akıl fiilen aklettiğinde fiil hâline ulaşır ve bu durumda nefis ile akli suret birleşerek akıl-akledilir ayırımı ortadan kalkar. Bu

¹³ Duyu ve akıl ayrımı için bkz.: Kindî, 2014b: 131-132.

¹⁴ Benzer bir açıklama için bkz.: Kindî, 2014c: 258.



çerçevede sürekli bilfiil olan ilk aklın bilfiil olmasına rağmen akledilirlerle ayrı addedilmesi, uygun bir görüş olarak kabul edilmeyebilir. Ancak dikkat etmek gerekir ki Kindî bu akıl ile “nefsteki” akledilirin bir tek şey olmadığını belirtmektedir ki bu durum ilk aklın nefsteki akledilirleri konu edindiği ve bu sebepten ötürü onlarla aynı olmadığını ortaya koymaktadır. Öte yandan söz konusu ayırımın yapılması sürekli bilfiil olan aklın ne olduğuna ilişkin bir belirleme yapma imkânı da verir: Nefsteki aklediliri akleden ilk akıl nefsin dışında bir akıl gibi durmaktadır.¹⁵ Bu akıldan tam olarak ne anlaşılması gerektiğine gelince Kindî Aristoteles’e nazaran bir belirleme yapar. *Kitâbu'l-Kindî İla'l-Mutasım Billâh Fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ [Kindî'nin Mutasım-Billâh'a İlk Felsefe Üzerine Yazdığı Kitap]*'da konuyla ilgili olarak şöyle bir açıklamada bulunur:

Ayrıca eğer düşüncenin sonucu [olan algılar] doğru olarak akla ulaşırsa varlığın türlerini ve türün üstündeki [cins]leri oluşturur. Çünkü tür küllî kavramdır, şahıslar ise duyulur nesnelere. Şahıs derken, varlığa kendi isim ve tariflerini vermeyen tek tek nesnelere kastediyorum. Bunlar nefisle birleşince (zihin süzgecinden geçince) kavram haline gelirler. Nefis türlerle birleşince fiil halinde akıl olur; birleşmeden önce ise kuvve halinde akıldır. Her şey bir başka şey için kuvve halindedir; onu fiil alanına çıkararak bir başka şeydir. Nefsi kuvveden fiile çıkarıp fiil halinde akıl durumuna getiren -yani varlığın küllî olan tür ve cinsleriyle birleştiren- bizzât o küllî kavramlardır. Küllîler nefisle birleşince nefis akletmeye (düşünce üretmeye) başlar, yani varlığa ait kavramlar onda bulunduğu için bir bakıma o [aktif] akıl sayılır. Küllî kavramlar nefiste kuvveden fiile çıktığına göre, onlar nefiste kuvve halindeki “müstefâd akıl” durumundadırlar. İşte nefsi kuvveden fiile çıkararak fiil halindeki akıl bu akıldır (Kindî, 2014b: 170).

Yukarıdaki pasaja bakıldığında nefsi kuvveden bilfiil akıl hâline dönüştüren şeyin tür ve cinsler yani tümeller¹⁶ olduğu aşikârdır. Başka bir

¹⁵ Davidson bu çerçevede Kindî'nin, İskender'in faal aklın evrenin İlk Neden'i ile aynı olduğuna yönelik görüşünü aksettirme ihtimalinden bahseder. Daha makul bir okumaya göre ise Kindî'nin metninde “ilk akıl” terimi, Yeni-Platoncu hiyerarşinin ikinci hipostazi olan Akıl karşılığında kullanılır. Öte yandan aşağıda da belirtileceği üzere söz konusu akıl Kindî tarafından doğrudan küllî kavramlarla irtibatlandırılır (Davidson, 1992: 15-17).

¹⁶ *Kitâbu'l-Kindî İla'l-Mutasım Billâh Fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ [Kindî'nin Mutasım-Billâh'a İlk Felsefe Üzerine Yazdığı Kitap]*'daki şu satırlar ışığında tür ve cinslerin yanı sıra aksiyonların da tümel şeklinde düşünüldüğü söylenebilir: “(...) Tür ve türün üstündeki varlıklara gelince, bunlar zihinde (nefs) bir imaj uyandırmazlar. Aksiyonlar böyledir. Çünkü imajlar bütünüyle duyulur (maddi) varlıklara aittir. Aksiyonların doğruluğu akıl tarafından zorunlu olarak



ifadeyle tümeller nefsin akletmesini sağlar. Buna göre sürekli bilfiil olan ilk aklın tümellere tekabül etmesi söz konusudur. Ne var ki nefste ilk başta kuvve hâlinde bulunan tümellerin kuvveden fiile çıkmasından bahsedilmesi bir karışıklık meydana getirir. Zira bu durumda başta bilkuvve olan bir şeyin sürekli bilfiil olan akıl şeklinde ele alınması söz konusu olacaktır. Bununla birlikte tümellerin “nefste” kuvveden fiile çıktığı göz önünde bulundurulursa şöyle bir açıklamada bulunulabilir: Sürekli bilfiil olan akla tekabül eden tümeller sürekli fiilî bir varlığa sahiptir; fakat nefste birer akledilir olmak bakımından varlıkları başlangıçta bilkuvve olup fiilen akletme neticesinde bilfiil hâle gelir. Ne var ki bu durumda tümellerin nefste ve nefis dışında varlıklarının birbirlerinden ayrılmaları ve tümellerin nefis dışı varlığının izah edilmesi gerekir. Kindî’nin metinlerinde böyle bir açıklama mevcut olmayıp tümeller konusunda bir belirsizlik söz konusudur. Davidson’un belirttiği üzere tümellerin ontolojik statülerine dair bir belirlenim yapılmamaktadır (Davidson, 1992: 17). Hâl böyle olunca ilk akıldan tam olarak ne anlaşılması gerektiği sorusu yanıtız kalmaktadır.

İlginçtir ki De Boer ve Taylan sürekli bilfiil olan ilk akılı “Allah” olarak ifade ederler (De Boer, 2004: 128-129; Taylan, 1985: 164). Bu bakış açısı nefsi kuvveden bilfiil akıl hâline dönüştüren şeyin tümeller olmasına dair açıklamayla örtüşmediği gibi, Kindî’nin Tanrı’ya ilişkin söylediklerinden de çıkartılamaz niteliktedir. Kindî *Kitâbu’l-Kindî İla’l-Mutasım Billâh Fî’l-Felsefeti’l-Ûlâ* [*Kindî’nin Mutasım-Billâh’a İlk Felsefe Üzerine Yazdığı Kitap*]’da Ezeli’nin şu vasıflarından bahseder: O’nun hakkında mutlak olarak yokluk söz konusu değildir. Ne varlığının öncesi vardır ne de varlığını sürdürmesi başkasına bağlıdır. O’nun için konu, yüklem, etkin sebep ve gaye sebep geçerli değildir. Ezeli’nin cinsi yoktur, bozulmaz ve dönüşmez; O’nda eksiklikten yetkinliğe doğru bir geçiş söz konusu değildir. Ezeli eksik olmayıp zorunlu olarak tam ve yetkindir (Kindî, 2014b: 135-136). Yine aynı eserde “gerçek Bir” kavramı üzerinden Tanrı’nın vasıfları ortaya koyulmaktadır. Buna göre gerçek Bir’in cinsi yoktur, O ezeldir ve O’nda hiçbir çokluk bulunmaz. Ne başkasına kıyasla O’na “bir” denebilir ne de bölünebilir maddesi ve cins ile türden müteşekkil bir formu vardır. O

tasdik edilir. Mesela aynı şey hakkında ‘o odur; o, o değildir’ şeklindeki iki çelişik önermenin yanlışlığı gibi. (...)” (Kindî, 2014b: 132).



nicelik olmayıp niceliği de yoktur. Bundan ötürü bölünemez ve O'nda artma ve eksilme de yoktur. Hiçbir kategoriye tekabül etmez, çokluk ifade eden hareket türlerine benzemez. Gerçek Bir, çokluk ve birlik hâlinde bulunan nefis olmadığı gibi akıl da değildir. O ne eşanlı isimlerden ne de benzer isimlerdendir. Madde türünden olan şeyler O'ndan farklı olup maddeyi anımsatan birlik çeşitlerinden hiçbirinin O'na yüklenmesi mümkün değildir. Gerçek Bir hiçbir kavrama dâhil değildir. O; madde, cins, tür, şahıs, fasıl, hassa, araz-ı amm, hareket, nefis, akıl, küll, cüz, cemi ve bazı değildir. O'nun bir olması başkasına nispetle değildir, O mutlak bir olup her tür çokluktan beridir. Zaman, mekân, özne, yüklem, cevher ve araz değildir. Varlıklardaki birliğin ve varoluşun ilk sebebi gerçek Bir'dir. O, yaratmanın sebebi olup etkin sebebe tekabül eder. İlk olan, yaratan ve varlığa süreklilik veren O'dur (Kindî, 2014b: 168-172, 175-178). *Risâletü'l-Kindî Fil-Hudûdi ve'r-Rusûm* [Kindî'nin Tarifler Üzerine Risâlesi]'de ise ilk sebebin yaratıcı, etkin, hareket etmeyen ve her şeyin gayesi olduğu ifade edilir (Kindî, 2014d: 178).

Gerek Ezeli gerek gerçek Bir gerek ilk sebep hakkındaki değerlendirmeler, sürekli bilfiil olan aklın "Allah" olarak ifade edilmesine imkân tanımamaktadır. Zira Tanrı etkin sebep olmakla birlikte kuvve hâlinde akılla hiçbir biçimde ilişkilendirilmediği gibi açıkça O'nun nefis, akıl veya küll olmadığı ifade edilmektedir.¹⁷ Öte yandan Tanrı ile ilk akıl arasında dolaylı yoldan bir irtibat kurmak mümkündür ki o da Tanrı'nın mecazî etkinleri etkilemesi bağlamındadır. Şöyle ki ilk gerçek fiil, varolanları yoktan varetme olup bu fiil her sebebin gayesi olan Tanrı'ya hastır. Yaratmayı takip eden ikinci derecedeki fiil ise etki edenin etkisinin etkilenen şeyde meydana gelmesidir. Bu çerçevede Tanrı gerçek etkin olup yaptıklarını etkiye maruz kalmadan gerçekleştirirken O'nun haricindeki şeyler mecazî anlamda etkin diye isimlendirilirler. Zira onlar evvela Yaratıcı'dan, sonra da birbirlerinden etkilenmiş olup bu etki-edilgi zinciri en son edilginde son bulur (Kindî, 2014e: 190). Buradan hareketle ilk aklın yani tümellerin mecazî etkin olarak telakki edilip bunları yaratan gerçek etkin varlığın, kuvve hâlindeki aklın bilfiil akletmesine dolaylı yoldan etkide bulunduğu düşünülebilir. Ne var ki bu durum ilk akıldan doğrudan

¹⁷ Sarıtaş da bu noktadan hareketle faal aklın Tanrı olarak kabul edilmesine karşı çıkar (Sarıtaş, 2012: 95).



Tanrı'nın anlaşılmasına imkân vermez. Keza, Kindî'nin akli nefsin Yaratıcı'nın nurundan olduğunu dile getirmesi (Kindî, 2014f: 245), Tanrı ile akıl arasında doğrudan bir rabitanın mevcudiyetini gözler önüne serse de bu rabıta merkezinde ilk akli "Allah" olarak tabir etmek uygun düşmez.

Bu noktada şöyle bir soru ileri sürülebilir: İlk akla tekabül eden tümeller Allah'ta bulunan kavram ve ilkeler olabilir mi? İlk bakışta bu soru müspet biçimde yanıtlanabilir gibi dursa da ne Tanrı'nın vasıfları hakkında söylenenler ne de tümellere dair yukarıda zikredilen açıklamalardaki belirsizlik durumu buna imkân vermektedir.

Belirtmek gerekir ki ilk akıl rolü verilen tümellerin nefse dışarıdan etki eden bir şeye nispet edilmeyişi, Kindî'nin zihnindeki anlayışla örtüşür görünmektedir.¹⁸ Ancak bu durum, tümellerin nasıl olup da nefsin bilfiil akletmesinin etkin sebebi olabildiklerine ilişkin güçlüğe engel olmamaktadır. Daha önce ifade edildiği üzere Kindî'nin ilk akla dair izahatında da bir belirsizlik havası hâkimdir. Arkan benzer bir şekilde Kindî'nin "sürekli fiil hâlinde bulunan akıl" kavramını oldukça müphem bir şekilde kullandığını ve bu kavramla nefsin dışında ilahî bir akli mi, yoksa insanda bulunan farklı bir yetiyi mi kastettiğinin açık olmadığını ifade eder. Ona göre Kindî'nin akıl tasnifinden çıkan anlam, birinci şıkta belirtilene daha yakındır; zira aksi hâlde sürekli bilfiil olan aklın zahir yani beyanî akıldan ayırt edilmesi güçlük arz eder. Bununla birlikte nefsin dışında olan ilahî aklın neye karşılık geleceği sorusu da yanıtsız kalmaktadır (Arkan, 2004: 42-43). Şu hâlde Kindî'nin görüşlerinden hareketle ne nefsin içinde bir faal akıl tasavvurunun ne de nefsin dışında bulunan bir faal akıl tasavvurunun ortaya koyulabilmesi mümkün görünüp konuyla ilgili tüm izahata rağmen bir belirsizliğin sürdüğü ifade edilebilir.¹⁹

¹⁸ Uysal, faal akıldan algılanabilir soyut formları anlamakla birlikte bu formların nefsin dışında bulunduğunu belirtir; fakat nerede olduklarına dair bir tespit bulunmaz (Uysal, 2004: 144). Bolay ise sürekli bilfiil olan aklın tüm akledililerin ve beşerî akılların ilkesi sayıldığını ve maddeyle ilişkisi bulunmadığını belirterek onun nefsin dışında oluşuna işaret etmektedir. Ancak söz konusu ilke hakkında başka bir açıklamada bulunmaz (Bolay, 1989: 240).

¹⁹ Kindî'ye nispet edilen ama günümüze ulaşmamış olan "*Kitâb Fî İbârâtî'l-Cevâmî'l-Fikriyye [Tümel Kavramları İfade Eden Lafızlar Üzerine]*", "*Risâle Fimâ Lîn-Nefsi Zikruba Ve Hiye Fî Âlemi'l-Akl Kable Kevenihâ Fî Âlemi'l-Hiss [Nefsin Duyu Âleminden Önce Akıl Âleminde Bulunduğu Üzerine]*" ve "*Risâle Fî Enne'n-Nefse Cevherun Basitun Gayru Desîrin Muessirun Fî'l-Ecsâm [Nefsin Basit, Çürümeyen ve Cisimlerde Etkili Bir Cevher Olduğu Üzerine]*" adlı eserler çerçevesinde söz konusu belirsizliğin giderilmiş olması umulabilir (Kaya, 2014: 74, 79).



Sonuç: Aristoteles ile Kindî'nin Akla Dair Görüşlerinin Mukayesesi

Kindî'nin *Risâletu Ebî Yûsuf Yakûb Bin İsbâk el-Kindî Fi'l-Akl* [*Ebû Yûsuf Yakûb b. İsbâk el-Kindî'nin Akıl Üzerine Risâlesi*]'da akla dair açıklamalarını Platon ve Aristoteles'in görüşleri şeklinde takdim ederek sunması, okuyucunun onun adı geçen filozofların görüşlerini tekrar ettiği zannına kapılmasına yol açabilir. Ancak ilgili açıklamalar ile Aristoteles'in *Peri Psykbês* [*Nefs Üzerine*]'te konuya dair dile getirdikleri karşılaştırıldığında benzer hususların yanı sıra farkların da bulunduğu görülmektedir.

Gerek Aristoteles gerek Kindî insan aklının önce bilkuve olduğu ve sonrasında bir etkin sebep sayesinde bilfiil hâle geldiği konusunda hemfikirler. Madde konumunda bulunan bilkuve akli fiil alanına çıkan fail, Aristoteles'te adı konmamış bir akıl -sonrakilerin tabiriyle faal akıl- iken Kindî'de "sürekli bilfiil olan akıl" ve "ilk akıl" şeklinde adlandırılır. Adlandırma bakımından farklılığa rağmen, faal aklın tam olarak neye tekabül ettiğine dair bir belirleme yapılamamış olması yönünden benzerlik söz konusudur. Şöyle ki ne Aristoteles'te ne de Kindî'de faal aklın insan nefesine mi dâhil olduğu, yoksa onun haricinde bir şey mi olduğu konusu açıklığa kavuşturulabilmektedir. Bu çerçevede faal akıl nefsin içinde düşünülduğünde, nefste biri bilkuve, diğeri sürekli bilfiil olan iki kısmın mevcudiyeti ve ikincisinin ilkini fiil hâline çıkarması gibi anlamsız bir durum söz konusu olurken faal akıl nefsin dışında arandığında neye karşılık geldiği tespit edilememektedir. Kindî'nin Aristoteles'ten farklı olarak faal akli tümeller olarak ifade etmesi de bu durumu değiştirmemekte, bunların nefsin içinde mi, yoksa haricinde mi buldukları sorusu yanıtız kalmaktadır. Diğer taraftan Aristoteles'in sürekli akleden faal akıldan, Kindî'nin de benzer şekilde sürekli bilfiil olan ilk akıldan bahsetmesi göz önünde bulundurulduğunda her ikisinin de faal akli beşerî türden bir akıl olarak ele almadıkları söylenebilir; zira insan aklının süreklilik arz etmesi mümkün değildir.

Aristoteles'te temel olarak bilkuve akıl yani edilgin akıl ve faal akıl olmak üzere iki çeşit akıldan bahsedilmekle birlikte, ilkinin faal akıl vasıtasıyla bilfiil hâle gelmesi göz önünde bulundurulduğunda bilfiil aklın da aklın çeşitleri arasına dâhil edilmesi mümkündür. Nitekim Kindî de sürekli bilfiil olan aklın nefste bilkuve bulunan akla etkisi sonucunda, nefste kuvve hâlinde fiil alanına çıkan aklın yani müstefad aklın oluşu-



mundan söz etmektedir. Öte yandan Kindî'nin akıllara beyanî/zahir akıl şeklinde bir dördüncüsünü eklemesi Aristoteles'te mevcut olmayan bir durumdur. Bununla birlikte bu türden bir akıldan bahsedilmesi, Aristoteles'in görüşleriyle uyumlu görünür. Şöyle ki daha önce belirtildiği üzere Aristoteles iki tür kuvve ve yetkinlik durumundan bahseder ve henüz bilfiil akletmeyen aklın kuvve hâli kuvvenin birinci türüne, müstefad aklın zahir/beyanî akla nispetle kuvveligi ise kuvvenin ikinci türüne girer. Buna göre nefste bilkuvve bulunan aklın fiil hâline geçişi birinci anlamda yetkinlik iken nefsin dilediği vakit müstefad akli kullanması ikinci anlamda yetkinliktir. Şu hâlde Aristoteles'in bilgi edinme ve edinilen bilgiyi kullanma örnekleri çerçevesinde ortaya koymuş olduğu ikili kuvve ve fiil tasnifi, Kindî'nin beyanî/zahir akıldan bahsetmesine kaynaklık eder niteliktedir. Aristoteles'e göre akıl bilfiil hâldeyken yani fiilen aklederken nesnesiyle aynıdır. Benzer şekilde Kindî fiil hâlinde nefsin formla birleştiği ve dolayısıyla aklın hem akleden hem de akledilen olduğu kanaatini dile getirir.

Tüm bu söylenenler ışığında genel anlamda akletme mekanizmasının işleyişi bağlamında Aristoteles ile Kindî arasında benzerlik bulunduğu, daha doğrusu Kindî'nin Aristoteles'i takip ettiği ifade edilebilir. Öyle ki aklın kuvveden fiile geçişi, bunun faal akıl aracılığıyla vuku bulması, bilfiil aklın aklettikleriyle aynı olması ve faal aklın ne olduğuyla ilgili belirsizliğin söz konusu olması benzer noktalar. Aklın çeşitlerinin sayısı, yapılan adlandırmalar ve faal akıldan ne anlaşıldığı konularında ise farklılık mevcuttur. Ne var ki Kindî'nin faal akıl karşılığında tümelleri kullanması göz ardı edilirse diğer mevzulardaki görüşlerinin Aristoteles'in görüşleriyle irtibatlı olduğu söylenebilir.

Kaynaklar

- Alexander of Aphrodisias (1990). *The De Intellectu. Two Greek Aristotelian Commentators On The Intellect*. (Trans. F. M. Schroeder & R. B. Todd). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 42-58.
- Aristoteles (2019). *Rub Üzerine*. (Çev. Ö. Aygün & Y. G. Sev). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Aristoteles (1996). *Metafizik*. (Çev. A. Arslan). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Aristotle (1960). *Metaphysica*. (Trans. W. D. Ross). *The Works of Aristotle*, vol.



- VIII. (Ed. W. D. Ross). London: Oxford University Press.
- Aristotle (1958). De Generatione Animalium. (Trans. A. Platt). *The Works of Aristotle*, vol. V. (Ed. J. A. Smith & W. D. Ross). London: Oxford University Press, 715a 1-789b 21.
- Arkan, A. (2004). Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 12, 27-54.
- Bekker, I. (1831a). *Aristoteles Graece Volumen Prius*. Ex Recensione Immanuelis Bekkeri, Edidit Academia Regia Borussica, Berolini apud Georgium Reimerum.
- Bekker, I. (1831b). *Aristoteles Graece Volumen Alterum*. Ex Recensione Immanuelis Bekkeri, Edidit Academia Regia Borussica, Berolini apud Georgium Reimerum.
- Benn, A. W. (1910). Note on Aristotle's Theory of the Constructive Reason. *Mind*, 19 (75), 390-394.
- Bolay, S. H. (1989). Akıl. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2. 238-242.
- Davidson, H. A. (1992). *Alfarabi, Avicenna, And Averroes, On Intellect*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- De Boer, T. J. (2004). *İslâm'da Felsefe Tarihi*. (Çev. Y. Kutluay). İstanbul: Anka Yayınları.
- El-Fârâbî, E. N. (2004). *İdeal Devlet El-Medînetü'l-Fâzıla*. (Çev. A. Arslan). Ankara: Vadi Yayınları.
- Granger, F. (1892). Aristotle, De Anima, 429 b. 26-430a. 25. (On The Active And Passive Reason.). *The Classical Review*, 6 (7), 298-301.
- Guthrie, W. K. C. (1983). *A History of Greek Philosophy Volume VI Aristotle An Encounter*. Cambridge: Cambridge University Press.
- İbn Rüşd (2007). *Psikoloji Şerhi, Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*. (Çev. A. Arkan). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ (2005). *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II*. (Çev. E. Demirli & Ö. Türker). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Kaya, M. (2014). Kindî ve Felsefesi. Kindî. *Felsefî Risâleler*. (Çev. M. Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları, 17-104.
- Kindî (2014a). Ebû Yûsuf Yaküb b. İshâk el-Kindî'nin Akıl Üzerine Risâlesi.



- Felsefî Risâleler*. (Çev. M. Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları. 264-267.
- Kindî (2014b). Kindî'nin Mutasım-Billâh'a İlk Felsefe Üzerine Yazdığı Kitap. *Felsefî Risâleler*. (Çev. M. Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları. 126-177.
- Kindî (2014c). Kindî'nin Uyku ve Rüyanın Mâhiyeti Hakkındaki Risâlesi. *Felsefî Risâleler*. (Çev. M. Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları. 253-263.
- Kindî (2014d). Kindî'nin Tarifler Üzerine Risâlesi. *Felsefî Risâleler*. (Çev. M. Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları. 178-189.
- Kindî (2014e). Kindî'nin Gerçek, İlk ve Tam Etkinle Mecâzî Olan Eksik Etkin Üzerine Risâlesi. *Felsefî Risâleler*. (Çev. M. Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları. 190-191.
- Kindî (2014f). Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk el-Kindî'nin Aristo, Eflâtun ve Diğer Filozofların Kitaplarından Özetlediği Nefis Üzerine Risâlesi. *Felsefî Risâleler*. (Çev. M. Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları. 244-250.
- Kindî (2014g). Kindî'nin Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı ve Felsefe Tahsilinde Buna Duyulan İhtiyaç Konusunda Risâlesi. *Felsefî Risâleler*. (Çev. M. Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları. 268-285.
- Liddell, H. G. & Scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press.
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. (Çev. H. Hünler). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Ross, W. D. (2014). *Aristoteles*. (Çev. A. Arslan). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Sarıtaş, K. (2012). Kindî'nin Akıl Teorisinin Kaynağı Sorunu Üzerine. *Dini Araştırmalar*, 15 (40), 90-111.
- Taylan, N. (1985). *Anabatlarıyla İslâm Felsefesi, Kaynakları - Temsilcileri Tesirleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Tricot, J. (2001). Dipnotlar. Aristoteles. *Rub Üzerine*. (Çev. Z. Özcan). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Uysal, E. (2004). Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (2), 141-156.
- Zeller, E. (1897). *Aristotle and The Earlier Peripatetics Volume I*. (Trans. B. F. C. Costelloe & J. H. Muirhead). London: Longmans, Green, And Co.



Öz: Aristoteles'e göre insan nefsindeki edilgin akıl bilkuve hâlde bulunup etkin sebep konumunda olan bir akıl sayesinde fiiliyata geçer. Bu akıl yani faal akıl fiiliyata karşılık gelip sürekli akleder; müstakil, ölümsüz ve ezeli-ebedidir. Bu yönüyle nefsin dışında bir akıl gibi görünür. Ne var ki Aristoteles konuya dair açıkça bir belirleme bulunmaz. Öte yandan faal aklın nefsin dışında olduğu kabul edildiği takdirde neye tekabül ettiği sorusuyla karşılaşılır. Aristoteles'in açıklamaları çerçevesinde soruyu kesin bir biçimde yanıtlamak mümkün değildir. Kindî de Aristoteles gibi nefste bilkuve bulunan aklın başka bir akıl yani sürekli bilfiil olan akıl vasıtasıyla fiil alanına çıktığını belirtir ve fiil alanındaki akıl "müstefad akıl" olarak adlandırır. Öte yandan Kindî akıllara beyanî/zahir akıl şeklinde bir dördüncüsünü ekler, bu akıl nefste olan bilginin ortaya konmasına karşılık gelir. Kindî sürekli bilfiil olan aklı tümeller biçiminde ele alsa da konuyla ilgili olarak kapsamlı izahatta bulunmaz. Dolayısıyla Aristoteles'teki gibi bir belirsizlik durumu mevcudiyetini korur.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, Kindî, akletme, edilgin akıl, faal akıl.

