

AKIL RİSALELERİ GELENEĞİ VE BU GELENEK İÇİNDE EBÜ'L-BEREKÂT EL-BAĞDÂDÎ'NİN AKIL RİSALESİ

Dr. Ferruh ÖZPİLAVCI

ABSTRACT

The Tradition of 'Treatises of Intellect' and the Place of Abu'l-Barakât al-Baghdâdî's Treatise on Intellect in this Tradition.

Discussions of Intellect, originating from Aristotle's *De Anima*, caused a series of works to come, which can be collected under the title of 'treatises of intellect' through 'the expositor' Alexander Afrodisiyas who handled this issue in an independent work named *De Intellectu*. Especially the theory of separate active intellect which Alexander set forth in his treatise as a producer cause of human intellect was discussed intensively by many of the commentators like Themistius and John Philoponus, and had repercussions in the Islamic world especially in Kindî and Farabî's treatises of intellect.

One of the most remarkable examples in this tradition of treatises of intellect was presented by Abu'l-Barakât al-Baghdâdî, the philosopher with Jewish origin but converted to Islam and well-known with his considerable critiques to peripatetic philosophy, in his treatise in which he tried to reconcile the religious, theological and philosophical views on the intellect in the light of the verses of Koran and hadith. In this article, the views advanced on the intellect, the comprehensive subject matter related to several areas from epistemology to psychology, cosmology to eschatology, and ethics to prophecy, have been generally discussed on the basis of treatises of intellect. In this context, especially Baghdâdî's views have been examined focusing on his treatise '*Sahîhu edilleti'n-nakl fi mahiyyeti'l-akl (the true religious arguments on the essential character of intellect)*'. His other works have also been referred in the scope of this article.

Keywords: 1. Intellect 2. Treatises of Intellect 3. Abu'l-Barakât al-Baghdâdî 4. Active Intellect 5. John Philoponus.

Giriş

Aristoteles'in önemli eserlerinden biri olan *De Anima*'nın insanın akletme sürecini ve aklın mahiyetini ele alan bölümleri, belki de felsefe tarihinin en çok tartışılan ve yorumlanan cümlelerini ihtiva etmektedir.¹ Aristoteles'in, bilkuvve olmaktan başka hiçbir doğası bulunmayan ve kendi zatı dahil her şeyi ak-

* Arş., Gör., Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı

1 Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford 1992, s. 3. Aristoteles, nefsin akletmesi ve bilmesini sağlayan gücünü incelemeye, *De Anima*'nın üçüncü kitabının 4. bölümüyle başlar ve özellikle aklın ontolojik yapısını ve doğasını ortaya koyduğu bu 4. ve 5. bölüm, en fazla yorumlanan ve irdelenen kısım olmuştur. Bak., Aristoteles, *Ruh Üzerine* (çev. Zeki Özcan) Alfa Yayınları, 2. baskı, İstanbul 2001, 429a 10-430a 25, s. 167-177.

ledebilecek bir imkana sahip olarak gördüğü aklın (nous)² bilfiil akleden hale geçişini açıklarken zikretmiş olduğu “o, halihazırdaki durumundan ayrıldığında, artık onun ne olduğu ve ne olmadığı açığa çıkar. İşte yalnızca bu, ölümsüz ve ebedîdir”³ ifadeleri, ayırık akıllar teorisinden, nefsin ölümsüzlüğü ve ahiret hayatına, bireysel akıldan ortak evrensel akla kadar yüzyıllarca süren pek çok felsefi-dini tartışmaların kaynağını oluşturmuştur.⁴

İnsanın akletme süreçleri, faal aklın mahiyeti, ayırık faal aklın insanın akletmesi ve ay altı alemin oluşumuna etkisi gibi dini konularla da bağlantılı temel meseleler, Aristoteles sonrası yorumcular tarafından tartışılmıştır.⁵ Ancak kuşkusuz, Aristoteles’in zikredilen ifadelerinden hareketle, ilk defa akıl konusunu müstakil olarak ele alan ve ‘Akıl risaleleri’ geleneğini başlatan, miladi ikinci yüzyılın sonu ile üçüncü yüzyılın başları arasında yaşamış olan ‘Şarih’ Alexander Aphrodisias olmuştur.⁶

Alexander Aphrodisias’ın insanın dışında ayırık bir akıl olarak yorumladığı ‘faal akıl’ teorisi, sonrasında meşşâî geleneğe, özellikle de İslam dünyasında merkezî bir öğretiy haline gelmiştir. Plotinus (y. 205–270)’un sudur teorisinde Bir’den (Hen) taşan ilk varlık olan nous (akıl) ve alt akıllar teorisi⁷ ile farklı bir ontolojik ve epistemolojik boyut kazanan akıl teorisi, Aristotelesçi şarih Themistius (317-388)’da bireysel akli öne çıkaran bir yoruma kavuşmuştur. Alexander Aphrodisias’ın faal akıl görüşüne Platoncu kavramlar yardımıyla yeni bir yorum getiren Themistius’dan sonra Plutarch (y. 350-431) ve John Philoponus (y. 490-570), Yeniplatoncu unsurlar ışığında *De Anima*’ya doğrudan atıflarla Alexander’ın faal akıl yorumuna karşı çıkararak farklı bir Aristotelesçi akıl okuması ortaya koymuşlardır.⁸

İslam dünyasının ise Helenistik dönem şarihlerin akıl tartışmalarından haberdar olduğu, yapılan atıflar ve alıntuların yanında Alexander Aphrodisias’ın akıl risalesi ve Themistius’un *De Anima* şerhinin günümüze kadar ulaşan Arap-

2 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429a 20-25, s. 168-169.

3 Aristoteles, *On The Soul*, (ed. D. Ross, çev., J. A. Smith), *The Works of Aristotle* içinde, c. I-XII, Oxford 1931, c. III, 430a 20-25. Klasik dönemden modern zamanlara kadar farklı çevirileri bulunan bu problemli metni verirken, D. Ross’un editörlüğündeki çeviriyi esas aldık. Zira farklı çevirmeye müsait, kapalı ve girift bir yapıya sahip olan buradaki ifadeler, J. Tricot’un da belirttiği üzere modern Aristoteles uzmanları ve mütercimleri tarafından da sürdürülen, henüz sona erdirilmemiş pek çok ateşli tartışmalara neden olmuştur. Bak., Aristoteles, *Ruh Üzerine* içinde, s. 177, 836. dip.

4 Abdurrahman Bedevî, “Nazariyyetü’l-akli’l-faal inde’l-Yûnân ve’l-Müslimîn ve’l-Lâtîn”, Aristoteles, *J’î-n-Nefs* içinde, (çev. Huneyn b. İshak, neş., A. Bedevî), s. 1-14, Dâru’l-kalem, 2. baskı, Beyrut 1980, s. 1.

5 H. A. Davidson, *age.*, s. 7.

6 Frank Grange, “Aristotle’s Theory of Reason”, *Mind*, New Series, vol. 2, Issue 7 (Jul., 1893), s. 307-318, s. 307; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım Turhan), Birleşik Yayıncılık, 5. basım, İstanbul 2000, s. 162.

7 Eyjolfur Kjalar Emilsson, *Plotinus On Intellect*, Oxford University Press, Oxford 2007, s. 160.

8 Süleyman Dönmez, *XIII. Yüzyıl Latin İbn Rüşdçülüğü Bağlamında Aklın ya da Akılların Birliği Problemi*, Adana 2009, s. 64.

ça çevirilerinden⁹ anlaşılmaktadır. Nitekim ilk akıl risalesine, Kindî'nin (ö. 866) küçük eseriyle rastlarken, bu türün en kapsamlı ve güzel örneğini ise Fârâbî'nin (870-950) akıl risalesinde görürüz. İbn Sinâ, (980-1037) müstakil bir akıl risalesi bulunmasa da Alexander'ın faal akıl teorisi ve akıl tasnifinin tam olarak yansıdığı filozof olması bakımından öne çıkmaktadır. İbn Rüşd'ün (1126-1198) heyûlânî akıl ile ilgili farklı eserlerinde farklılaşan yorumuyla ortaya koymuş olduğu akıl teorisi¹⁰ ise özellikle St. Thomas Aquinas (1225-1274) tarafından bireysel aklın varlığını ortadan kaldırıp insanlar için ortak olan bir aklın varlığını savunduğu iddiasıyla şiddetle reddedilmiş¹¹, böylece akıl tartışmaları, akılların birliği adı altında daha farklı bir boyut kazanarak devam etmiştir.

Biz bu makalede, pek çok boyutuyla geniş bir konu olan akıl hakkında ileri sürülen görüşlerin ve yapılan tartışmaların seyrini, akıl risaleleri merkezinde ortaya koyarak, meşşâî felsefeye yönelttiği eleştirileriyle öne çıkan Yahudi asıllı filozof Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin (1077-1152) akıl risalesini değerlendirecek ve eserin çevirisini sunacağız.

Akıl Risaleleri Geleneğinin Kaynağı

Akıl konusunu tek başına müstakil bir eser halinde ele alan ve dolayısıyla akıl risaleleri geleneğinin başlatıcısı sayılan Alexander Afrodisias'ın hareket noktası kuşkusuz Aristoteles'in *De Anima*'sı, özellikle de onun III. kitabının 4. ve 5. bölümleri olmuştur. Aristoteles burada, felsefesinin en önemli kavramlarından biri olan madde ve onu kuvve halinden fiil haline çıkararak neden ve fail kavramlarını, nefsin kendisi ile aklettiği bir parçası olarak gördüğü¹² akla da uygulayarak, bilkuvve akıl ve etkin-faal (active, agent) akıl ayrımına gitmiştir.¹³

Öncelikle her şeyi akledebilecek yapıda, doğası akletmekten başka bir şey olmayan salt kuvve halindeki aklı belirleyen¹⁴ Aristoteles, nefsin diğer güçle-

9 Davidson, *age.*, s. 8.

10 Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi, Fizikten Metafiziğe İbn Rüşd'ün İnsan Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 335-336.

11 S. Dönmez, *age.*, s. 121.

12 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429a 10, 18, 21-22, s. 167-168.

13 Aristoteles, "Şimdi nefsin bilmesini ve anlamasını sağlayan bölümünün görelim; nefsin bu bölümü ayrı mıdır yoksa değil midir? Ayrıysa bu uzam bakımından mı yoksa sadece mantıksal bakımdan mıdır?" (429a 10) sözleriyle başladığı III. kitabın 4. bölümünü edilmiş akıl incelemesine ayırmış (a. mlf., *a.g.e.*, 429a 10-430a 10, s. 167-174); 5. bölümde de etkin-faal akıl görüşünü ortaya koymuştur (*a.g.e.*, 430a 10-25, s. 174-178).

14 Aristoteles'de aklın salt bilkuvve olması, onun aklın her şeyi düşünebileceği görüşünün sonucudur. Akletmeden önce bilfiil hiç bir şey olmayan akıl, her türlü biçimi kabul etmeye elverişli olmakla birlikte etkilenmez olmalı, her şeyi düşündüğü için karışım halinde değil yalın olmalıdır. Bak., David W. Hamlyn, "Notes", Aristotle, *De Anima, Books II-III* içinde (Translated with introduction and notes, D.W. Hamlyn), s. 77-157, Reprinted, Oxford 2002, s. 136; Aristoteles, *age.*, 429a 15-23.

rinden farklı olarak herhangi bir organı olmayan kuvve halindeki bu aklın, bilfiil akleder hale geçişinde fail neden olarak gerekliliği açığa çıkan bir faal akıldan söz etmektedir.¹⁵ Doğada her türden şeyin maddesi konumunda olan bir şey ve diğer taraftan onları meydana getiren (productive) fail neden olan başka bir şey bulunduğu gibi, nefis için de her şey/akledilir olabilecek türden bir akıl ve tüm bu akledilirlerin nedeni olan bir akıl söz konusudur. Bu bağlamda ışık metaforunu kullanan Aristoteles'e göre nasıl ki ışık (hexis) bilkuvve renkleri bilfiil renk haline getiriyor ve onların idrakini sağlıyorsa, aynı şekilde bilkuvve aklın fiil haline geçmesi ve akledilirlerin bilfiil hale gelmesi için de faal akıl gereklidir. Bu akıl, edilgin ve karışık değildir, bilkuvve akıldan farklı olarak sürekli bilfiildir.¹⁶

"Bu akıl, bir kere biliyor başka bir kere bilmiyor değildir. O, halihazırdaki durumundan ayrıldığı anda, artık onun ne olduğu ve ne olmadığı açığa çıkar. İşte yalnızca bu, ölümsüz ve ebedidir. (Ancak biz, onun önceki aktivitesini hatırlamayız; çünkü bu anlamdaki akıl etkilenmez iken edilgin olarak akıl bozuluşa uğrayabilir) Ve o olmadan hiçbir şey düşünmez."¹⁷

İşte nüsha farklılıklarından zamirlerin nereye raci olduğuna kadar Themistius'tan John Philoponus'a, St. Thomas'dan David Ross'a hem klasik dönemlerde hem de modern zamanlarda pek çok farklı yorum ve tartışmalara konu olan bu ifadeler, akıl tartışmalarının başlangıç noktasını oluşturmuştur.

Alexander Afrodisias'ın Akıl Risalesi

Yeni Platonculuk öncesi salt Aristotelesçi bir şarih olarak görebileceğimiz Alexander Afrodisias, Aristoteles'in, mahiyeti ve doğası itibarıyla sürekli bilfiil akleden olarak nitelemiş olduğu bu faal aklı, bazen akleden bazen akletmeyen insan nefsinin bir parçası değil ondan ayrı, onun akletmesinin nedeni olan ilahî bir akıl olarak yorumlamış¹⁸ ve ilk defa *De Intellectu* (fi'l-Akl) isimli müstakil bir akıl risalesi kaleme alarak görüşünü ağırlıklı olarak burada dile

15 *De Anima*, 429b 22'de problem şöyle ortaya konur: 1- Eğer akıl yalın ve etkilenmez ise ancak düşünme bir şeylerden etkilenmeyi içeriyorsa akıl nasıl düşünür? 2- Akıl kendisini nasıl düşünüyor? Aklın kendisini düşünmesi, düşünce nesnesiyle özdeşim ile çözülür. Bilfiil akıl ve nesnesi, bir ve aynı olacaktır. Tüm makuller, akılda aynı formda olacak ve hepsi akıl gibi olacak, fiil halindeki akıl makülülle özdeş olacaktır, D.W. Hamlyn, *a.g.m.*, s. 138-139.

16 D.W. Hamlyn, *a.g.m.*, s. 140; Aristoteles, *De Anima*, 430a 10-20, s. 60. Aristoteles burada, faal aklın mahiyetiyle ilgili açıklamalarına şöyle devam eder: "Nitekim fiilde bulunan her zaman fiilde bulunduğu edilgininden, ilke de maddeden üstündür. Bilfiil bilgi, nesnesiyle özdeştir; ancak potansiyel bilgi şahıslarda zaman bakımından önce olsa da genel bakımdan zamansal olarak önce değildir."

17 Aristoteles, *a.g.e.*, 430 a 20-25, s. 60. İbare olarak bu ifadelerin nasıl anlaşılacağı, zamirlerle kastedilenin ne olduğu hususlarında dahi farklı görüşler ileri sürülmüştür; Hamlyn, *a.g.m.*, s. 141; J. Tricot, Aristoteles, *Ruh Üzerine* içinde, s. 177-178, 836.-837. dip.

18 F. Granger, *a.g.m.*, s. 307.

getirmiştir.¹⁹ İslam dünyasında İskender Afrodisi olarak bilinen Alexander Afrodiasias, klasik dönem İshak b. Huneyn'nin Arapça çevirisi günümüze ulaşmış olan²⁰ bu eserden başka *De Anima* (fi'n-Nefs) isimli eserinde de kısmen bu görüşüne değinmiştir.²¹

Aristoteles'de, edilgin olan 'bilkuvve' akıl (potential intellect) ve etkin olan 'faal' akıl (active/agent/productive intellect) şeklinde ikili bir akıl tasnifi varken İskender'de bunlara ilaveten 'bi'l-meleke' akıl (intellect in habitu) ile birlikte üçlü bir tasnif görülmektedir. Akıl risalesine doğrudan aklın bu üçlü tasnifiyle başlayan İskender, ilk olarak 'heyulanî akıl' (material intellect) ismini verdiği maddî aklın nasıl Aristoteles'in bilkuvve aklına karşılık geldiğini açıklamaya çalışır. İskender'e göre *heyulanî* akıl, heyulâ gibi yetkin hale gelmesi mümkün olan akıldır ancak bununla somut bir şey olması imkan dahilinde olan bir konu değil, tümellere konu olabilecek bir imkan, yani bilkuvve akıl olma imkanı kastedilmektedir. Zira heyulânî akıl, henüz fiilde bulunmamış ancak fiilde bulunması mümkün olan akıldır. Bu akıl, nefsin fiil haline çıkmamış bir kuvvesi olarak da tasavvur edilebilir.²² Kuvve halindeki bu heyulanî akıl, bilfiil mevcut olan şeylerden her hangi biri değildir ancak onda her şey olma imkanı yani mevcut olan her şeyin tasavvuru olma imkanı vardır. Çünkü her şeyi idrak eden şeyin, bilfiil bu idrak edilenlerden her hangi biri olmaması gerekir. İskender bu noktada akli duyularımızla karşılaştırarak duyularımızın duyu organını idrak edememesini örnek verir.²³ Dolayısıyla İskender'e göre ilk tür akıl, tüm mevcudatın suretlerini ve akledilirleri kabul edici bir kuvve olan ve nâtik nefsi olan her şeyde yani bütün insanlarda bulunan heyulanî akıldır.²⁴

İskender'in aklın ikinci türü olarak ileri sürdüğü meleke halindeki, 'bi'l-meleke' akıl ise iş veya sanat yapabilme güç ve yeteneğine sahip olan kişilerin, kendi eylemlerine dair sahip oldukları melekeye benzer bir şekilde ve buna kıyasla, bizatihî kendi gücüyle akledilir suretleri almaya kadir olan, akletme melekesine sahip akıl olarak betimlenir. Aristoteles'de açıkça zikredilmeyen

19 Alexandri Aphrodisiensis, *De intellectu, Scripta minora*, c. II. 1, (ed. Ivo Bruns), Berlin 1887, s. 106-113. Bu eserin, Alexander'in *De Anima*'sıyla bazı çelişkiler taşınmasından dolayı ona aidiyeti hususunda şüpheleri olan P. Moraux, daha sonra bu görüşünden vazgeçerek her iki eserin de Alexander'a ait olduğuna karar vermiştir, bak. Davidson, *age.*, s. 7, 3. dip.

20 Arapça çevirinin edisyon kritikli neşrinin bir giriş ile birlikte J. Finnegan 1956 yılında yayınlamıştır. (*Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, c. 33/2, Beyrut 1956, s. 157-202.) Abdurrahman Bedevî ise daha sonra yeni yazmalara dayanarak tashihli yeni neşrinin *Makâletü'l-İskender el-Afrûdisî fi'l-akl alâ re'yi Aristutâlis* başlığıyla yayınlamıştır: Bak., İskender Afrodisi, *Makâletü'l-İskender el-Afrûdisî fi'l-akl alâ re'yi Aristutâlis*, *Şurûh alâ Aristo mefkûde fi'l-Yünâniyye* içinde (neş. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1968, s. 31-42. (İskender'in bu risalesine bundan sonra kısaca *Makâle fi'l-akl* şeklinde atıf yapılacaktır.)

21 Alexandri Aphrodisiensis, *De anima, Scripta minora*, c. II.1, (ed. Ivo Bruns), Berlin 1887, s. 1-100.

22 İskender Afrodisi, *Makâle fi'l-akl*, s. 31-32.

23 İskender, *Makâle fi'l-akl*, s. 32.

24 İskender, *age.*, s. 32.

bu akıl aşında, heyulânî aklın, akletme ve akledilirleri kabul etme meleke ve istidadı oluştuktan sonraki halidir.²⁵

Üçüncü akıl ise heyulânî aklı bi'l-meleke akıl haline getiren, bilkuve aklı bilfiil akıl yapan, bu iki akıldan başka olan *faal* akıldır. Bu konuda isim zikredererek Aristoteles'in benzetmesini kullanan İskender, renklerin bilfiil görünmesinin nedeni olan ışık gibi, faal aklın da heyulânî akılda akli tasavvur melekesini ortaya çıkararak onun bilfiil akledilir ve bilfiil akıl hale gelmesinin nedeni olduğunu belirtmektedir.²⁶

Bilkuve akledilirler, faal aklın işlevselliğiyle bilfiil akledilir durumuna geçerken, heyulânî akıl da bilfiil duruma geçmiş olmaktadır. Çünkü akıl, akledilir sureti alıp onu maddeden ayırdığında bu sureti bilfiil akledilir hale getirir ve söz konusu akledilir de bilfiil akıl halini alır. İskender'e göre bilfiil akıl, akledilir suretten başka bir şey değildir.²⁷ Akleden ve akledilir bilfiil akılda tek bir şey haline gelmiştir. Buradan hareketle İskender şöyle bir çıkarımda bulunur: Doğası itibarıyla akledilir ve bilfiil akıl olan bu akıl, heyulânî aklın maddi suretlerden her birini soyutlama, kabul etme ve tasavvur etmesinin nedeni haline geldiği zaman ve her akledilir de söz konusu surete doğru terakki ettiği zaman, ona fail *müstefâd* (edinilmiş) akıl denilir. İskender'e göre söz konusu müstefad akıl, bizim nefsimizin bir parçası veya gücü değil, aksine aklımız kendisi sebebiyle kemale erdiği 'dışarıdan' bizde fiilde bulunan bir akıldır.²⁸

Açıkça görüldüğü üzere İskender'de maddeden ayrık kabul edilen faal akıl, hem insan aklının yetkinleşmesinin hem de dışarıdan insanda fiilini icra ederek onun bilfiil akletmesinin nedeni olmaktadır. İşte bu ayrık akıl, insandan ayrı bir cevher olması yönünden 'faal akıl' olarak isimlendirilirken, insanda fiilini gerçekleştirmesi açısından müstefad yani edinilmiş akıl (acquired intellect) olarak isimlendirilmektedir. Dolayısıyla Aristoteles'de zikredilmeyen bu müstefâd akıldaki vurgu 'dışarıdan' olma, insanın dışarıdaki faal akıldan istifade etmesidir. İskender'in iddiasına göre Aristoteles de bu akla işaret ederek²⁹

25 İskender, *age.*, s. 32. İskender'e göre kuvveden fiile geçmenin süreci kabul edilebilecek olan bi'l-meleke akıl, kendi zatını akıl olması yönünden değil akledilir (ma'kul) olması açısından akleder. Bilfiil haline gelmiş mutlak yalın anlamdaki akıl ise, kendi zatını akledilir olması bakımından arazi olarak değil bizzat akledilirin kendisi olması bakımından akleder; yani akıl, akleden ve akledilir bilfiil akılda tek bir şey haline gelmiştir, bak., *age.*, s. 35.

26 *Age.*, s. 33-34.

27 *Age.*, s. 34. İskender'in bilfiil akıl-bilfiil akledilir özdeşliğiyle ilgili ifadeleri şöyledir: "Nitekim bilfiil ilim, aynıyla bilfiil malumdur; bilfiil malum da aynıyla bilfiil ilimdir; çünkü tek bir şeydir.... Aynı şekilde bilfiil akıl, bilfiil akledilirdir; bilfiil akledilir de bilfiil akıldır. "

28 *Age.*, s. 34-35.

29 *Age.*, s. 36. Müstefad aklın Aristoteles'teki açılımını göstermek üzere İskender, şu şekilde bir açıklama yoluna gitmiştir: Aklın durumunu duyuların ve diğer bütün oluşan şeylerin durumuyla kıyaslamak gerekir. Nasıl ki oluşan her şeyde bir münfail, bir fail bir de oluşanın kendisi olmak üzere üç şey bulunursa, duyulurlarda da aynı şey söz konusudur. Yani duyulurlar bakı-

akılın ölümsüzlüğünü göstermek ve başkalarının bu konudaki yapacağı eleştirilerden kurtulmak için müstefad akıl teorisini ileri sürmüştür.³⁰

İskender'in böyle bir kavramsallaştırmaya gitmesi, doğası itibarıyla edilgin olmaması gereken aklın, etkilenmeden akledilir suretleri kabul edişini açıklama gayretiyle açıklanabilir. Zira aklın, akledilirleri kabulü ile duyunun duyulurları kabulü arasında doğaları bakımından fark bulunduğunu belirten³¹ İskender, edilginlik yerine dışarıdanlık vurgulaması yapmak için müstefad ifadesini kullanmaktadır. Dışarıdanlık vurgusu, akledilen suretle akleden aklın bir edinginlik niteliğini değil, birleşik bir akletme fiilini oluşturmalarını öne çıkarmaktadır.

İskender, farklı vecihlerle faal ve müstefâd adını alan bu akli bozuluşa uğramayan, maddeden ayırık bir cevher şeklinde nitelemekte ve Aristoteles'in de bu cevheri ölümsüz olarak kabul ettiğini söylemektedir.³² İşte insânî akletme eyleminin kaynağı olarak insandan ayrı bir faal akıl öğretisini ileri süren ve sonrasında meşşâî felsefe açısından belirleyici bir konuma gelen bu görüş, İskender tarafından söz konusu akıl risalesinde açıkça, *De Anima*'sında ise biraz daha kapalı bir şekilde³³ ilk defa dile getirilmiştir.

Sonuç olarak İskender, bilkuve akıl anlamında heyûlanî akıl, Aristoteles'de zikri geçmeyen bi'l-meleke akıl ve ayırık bir cevher olarak faal akıl olmak üzere üç tür akıldan söz etmiş, buna ilaveten faal akıl görüşünü açıklarken ortaya koyduğu müstefad akıl kavramsallaştırması ile özellikle İslam dünyasında görülen dörtlü akıl tasniflerinin ana yapısını oluşturmuştur. Bu akılların en üstünü, ışık (nur) mesabesindeki faal akıldır, insanlara akledilirleri ışıtan,

mından bir münfail olan duyu, fail olan bir duyulur ve duyunun duyumsananı idraki anlamına gelen bir üçüncü unsur söz konusudur. Aynı şekilde akıl konusunda da bilkuve olan maddi akıl aktive edebilecek bir fail aklın, buna ilaveten bu fail aklın bütün varlıkların akledilir hale getirilmesi demek olan fiili ve üçüncü bir öge olarak da kuvve halindeyken bilfiil hale gelen akıl olmalıdır. Burada kuvveden fiil haline gelen akılla, bilfiil akledilirler haline gelen iki şey, birlikte faal akıl meydana getirirler. Bu faal akıl, bilfiil mevcut olan akıldır ve akletme süreçlerinde kuvveden fiil haline gelmenin de sürekli nedenidir. Bak., *age.*, s. 36-37. İşte İskender'e göre bu dışarıdan olan faal akla Aristoteles müstefad akıl demektir.

30 İskender, *age.*, s. 39.

31 İskender'in bu konudaki ifadeleri şöyledir: Akıl ile duyu arasında müşterek olan şey, her ne kadar benzer olmasa da suretleri alma şeklidir; akla özgü olan ise, aklettikten sonra, almış olduğu suretlerin faili olmasıdır; dolayısıyla akıl bu durumda münfail değil faildir. Bu bağlamda her halükarda fail olan akıl olduğu için, bütün akledilirlerin failinin de akıl olmasının kabul edilmesi gerekir; bu nedenle akıl olmadıkça akledilirlerin olması mümkün değildir. Çünkü hiçbir şey akıl tarafından bilfiil hale getirilmedikçe doğası bakımından akledilir olmaz. Bu durumda her türlü akledilir için onları ortaya çıkaran bilfiil akıl gerekir; bak., *age.*, s. 38.

32 *Age.*, s. 35. İskender bu aklın ayrıklığına şu şekilde açıklık getirmeye çalışır: Eğer aklımız, akli tasavvurun oluşumuyla sureti alıyorsa, bu sureti var edenin, bazen maddeden ayırık bazen ayırık olmaması söz konusu olamaz. Öyleyse bu faal akıl, bizde akletme fiilini yaptığı zaman ayrıktır. Çünkü biz sureti aklettiğimiz için o akıl haline gelmiş değildir. Aksine tabiatı itibarıyla böyledir. Zira o, bilfiil akıl ve bilfiil akledilirdir.

33 Davidson, *age.*, s. 11.

heyûlanî akılı kuvveden meleke ve fiil haline getiren, sürekli fiil ve faillik halinde bulunan ayrıklı faal akıldır.

İslam Dünyasında Akıl Risaleleri

İskender'in tüm insanlarda fitrî olarak bulunduğunu belirttiği heyulânî aklın bozuluşa uğrayıp uğramaması hakkında sessiz kalması ve ebediliği ancak faal ve müstefad akla hasretmiş olması onun heyûlanî aklın kalıcı olmadığını düşündüğüne delil olarak görülmüş³⁴ ve İskender'den sonra *De Anima* şerhiyle İslam dünyasında iyi bilinen³⁵ Aristotelesçi şarih Themistius (317-388), heyûlanî aklın da ezeli bir cevher olduğunu ileri sürerek³⁶ insanî aklın bireyselliğini korumaya çalışmıştır. İskender'in akıl teorisinin zamanında çok tartışıldığını ifade eden Themistius'un ayrıca faal aklın kaynağı itibariyle tek olduğunu, her şeyin yetkinliğe doğru eğilim gösterdiği gibi edilgin aklın da faal akılla birleşmeye (ittihad) doğru yöneldiğini belirten³⁷ akıl görüşü de İslam dünyasında etkili olmuş, onun heyûlanî akıl görüşü salt bir metaryalizme götüreceği endişesiyle İbn Rüşd tarafından eleştirilmiştir.³⁸

Nihayet İslam dünyasında Yahya en-Nahvî (John the Grammarian) olarak bilinen ve filozofumuz Ebû'l-Berekât'ın kendisinden etkilendiği anlaşılır³⁹ John Philoponus, İskender'in ontolojik bakımdan insandan ayrı faal akıl yorumuna şiddetle karşı çıkarak aklın bireyselliği ve bütünlüğünü savunmuştur. Ona göre hem edilgin akıl hem de faal akıl, bir bütün olarak bizzat insan nefsinde mevcuttur. Potansiyel halde de bilfiil halde de olan aynı akıldır; mahiyetleri itibariyle onlar birdir, yalnızca yetkin olup olmama noktasında birbirinden ayrılırlar.⁴⁰ Philoponus'a göre Aristoteles faal akıldan bahsederken, bilkuvve akılla özdeş olan insanî akıldan söz etmektedir. İnsan akılı sürekli fiil halinde-

34 A. Bedevî, *agm.*, s. 3.

35 Themistius'un klasik dönem İshak b. Huneyn çevirisi günümüze ulaşmış ve neşredilmiştir: Themistius, *An Arabic Translation of Themistius Commentary on Aristoteles De Anima*, (neş., M.C. Lyons), Cassirer Press, London 1973.

36 Themistius, *age.*, s. 181, 192, 194; A. Arkan, *age.*, s. 294.

37 Themistius, *age.*, s. 181; A. Bedevî, *agm.*, s. 5.

38 A. Arkan, "Klasik Eser [De Anima] Okuyucusu ve Şarihi Olarak İbn Rüşd", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2005, s. 1-23, s. 21-22.

39 Ebû'l-Berekât'ın tabiat felsefesi bağlamında, özellikle impetus teorisinde John Philoponus'tan etkilenmesi hususunda bak., Ferruh Özpilavcı, *Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'de Tabiat Felsefesi*, (Yayımlanmamış doktora tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008, s. 216, 259-260.

40 John Philoponus, *On Aristotle on the Intellect (de Anima 3.4-8)*, (çev. William Charlton), Cornell University Press, New York 1991, s. 35, 37, 55, 63-64, 66-67. Grekçe orijinali kayıp olan Philoponus'un bu şerhi, 13. yy.'da William of Moerbeke'nin Latince çevirisiyle günümüze ulaşmış ve bu Latince çeviriye dayanılarak İngilizceye aktarılmıştır. Philoponus, bu eserinde çevirmenin ifadesiyle 'nerdeyse obsesif bir tekrarlar' Aristoteles'in ölümsüz kabul ettiği şeyin, bizde bulunan akli nefis olduğunu vurgular. Bak., William Charlton, "Introduction", Philoponus, *On Aristotle on the Intellect* içinde, s. 21.

dir, akletmediği bir an yoktur. Dolayısıyla ölümsüz olan da bir bütün olarak akleden nefistir.⁴¹

Kindî'nin Akıl Risalesi

Themistius ve J. Philoponus'un yorum ve eleştirileriyle birlikte İskender'in akıl teorisi, İslam dünyasına intikal etmiş⁴² ve burada akıl konusuna ilk defa değinip onu müstakil bir eserde ele alan, aynı zamanda İslam'ın ilk filozofu sayılan⁴³ Kindî (ö. 866) olmuştur.

Her ne kadar küçük bir risale olsa da Kindî'nin *Risâle fi'l-akl*⁴⁴ında da İskender'in dörtlü akıl taksimini görmek mümkündür. Nitekim eserine başlar-ken, 'eski Yunanlılardan düşüncesi beğenilenlerin akıl hakkındaki görüşlerini kısaca açıklayacağım' belirten Kindî⁴⁵, vakıada ise meşşâilerin, özellikle de İskender'inkine yakın bir akıl görüşünü sunmaktadır.⁴⁶

Kindî, eserinde Aristoteles'e göre aklın dört çeşit olduğunu bildirir: İlki süreklili halinde bulunan faal akıl, ikincisi nefste kuvve halinde bulunan akıl, üçüncüsü nefiste güç halinden fiil alanına öncesinde çıkmış olan (müstefad) akıl ve dördüncüsü de beyâni veya zâhir adını verdiği akıldır.⁴⁷ Aristoteles'in aklı duyu ile mukayase ettiğini belirten Kindî'ye göre idrak edici güç olan nefis, aklı kullanmaya başlayınca maddeyle ve tahayyül suretlerinden soyut olan akledilir suretleri idrak ederek akıl ve idrak konusu olan bu suretlerle birleşir

41 Philoponus, *a.g.e.*, 76, 64. Şerhinde İskender'e sıkça atıfta bulunan Philoponus, onun faal akıl görüşünün yanlış bir Aristoteles yorumu olduğunu söyler. Onun bildirdiğine göre Aristoteles'in faal akıl görüşü dört farklı şekilde yorumlanmıştır: Bir kısmı onun Yaratıcı Akıl (Tanrı) olduğunu söylemiş, bir kısmı ise O'ndan daha aşağıda, insanî nefislerin ise üstünde bulunan ve onları güneş gibi aydınlatarak yetkinleştiren ayrık akıl olduğunu; Platon'da olmamasına rağmen bir kısım Platoncuların da nefsin akıldan ayrık olmadığını, ancak bilkuvve ve bilfiil olmak üzere iki akla sahip olduğunu, bilfiil aklın dışarıdan geldiğini ileri sürmüşlerdir. Kendisinin doğru bulduğu dördüncü yoruma göre ise Aristoteles faal akıldan bahsederken, bilkuvve akılla özdeş olan insanî akıldan bahsetmektedir. Potansiyel halde de bilfiil halde de olan aynı akıldır; mahiyetleri itibarıyla onlar birdir, yalnızca yetkin olup olmama noktasında birbirinden ayrılırlar. Bak., *age.*, s. 63-64

42 A. Davidson, *a.g.e.*, s. 8; A. Bedevî, *agm.*, s. 5; Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, (çev. Ayşe Meral), Kabcacı Yayinevi, İstanbul 2007, s. 343.

43 M. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 101.

44 Kindî, *Risâle fi'l-akl*, (neş., Abdülhâdi Ebu Rîde), *Resâlü'l-Kindî el-felsefiyye* içinde, Kahire 1950, c. I, s. 353-358. Eserin Türkçe çevirisi için bak., *Akl Üzerine* (çev. Mahmut Kaya), Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. 33-35.

45 Kindî, *Akl Üzerine*, s. 33. Risalenin girişinde dikkat çeken hususlardan biri de Kindî'nin, Yunanlılardan Aristoteles ve hocası Platon'un görüşlerinin en çok beğenilen görüşler olduğunu belirttiikten sonra bu konuda Platon'un görüşünün özünün, talebesi Aristoteles'in görüşü olduğunu ileri sürmesidir.

46 A. Bedevî, *agm.*, s. 6.

47 Kindî, *age.*, s. 33. A. Bedevî, Ebü Rîde'nin 'Sâni' (ikinci) olarak okuduğu dördüncü akıl, 'beyâni' akıl olarak okumuş, bu tercihin bizzat risalenin devamında bu akılla ilgili zikredilen 'ez-zâhir' ifadesini ve eserin Latince çevirisinde bu aklın beyâni anlamındaki 'demonstrationem' ile karşılanmasını delil getirmiştir, bak., A. Bedevî, *a.g.m.*, s. 6.

ve böylece kuvve halinden fiil haline geçer.⁴⁸ Nefsi bilkuvve akledici konumdan bilfiil akledici hale çıkararak ise sürekli fiil halindeki faal akıldır. Nefs, varlığın türlerini bilen bu aklı, faal akıldan almıştır; bu akıl verici, nefis ise alıcıdır.⁴⁹

Kindî'nin faal aklı, İskender'in anlayışına yakın görünmektedir. Ancak onun müstefad akıl dediği İskender'in bi'l-meleke aklına denk gelmektedir. Zira Kindî müstefad akıl ile dördüncü tür zâhir aklın farkına işaret ederken katibin yazı yazmasını örnek verir. Katip yazı yazma 'meleke'sine sahip olduğu için dilediği zaman bu becerisini ortaya çıkarabilir. İşte meleke halindeki bu müstefad akıl, 'zahir' olduğunda yani bilfiil hale geldiğinde dördüncü tür akıl ortaya çıkmaktadır.⁵⁰

Kindî'nin bu kısa akıl risalesinde İskender'den hiç bahsetmemesi, İskender'in 'heyûlani' ifadesini değil de Aristoteles'in 'bilkuvve' ifadesini kullanması ve nihayet İskender'de geçen müstefad akıl da bi'l-meleke akıl yerine kullanması, Kindî'nin İskender'in akıl risalesinden haberi olup olmadığı veya ondan etkilenip etkilenmediği tartışmalarına yol açmıştır. A. Bedevî'nin kanaatine göre dörtlü akıl tasnifine binaen Kindî'nin İskender'in eserinden haberi vardır; ibarelerdeki farklılıklar da erken dönem farklı çeviriden kaynaklanıyor olabilir. Ancak ona göre Kindî, Aristotelesçi ruha uzak olduğunu düşündüğü için İskender'in akıl görüşünden etkilenmemiş olabilir.⁵¹

Nitekim İskenderci akıl türleri Kindî'de açıkça gözükmese bile onun faal aklın mahiyetini nasıl tanımladığıyla ilgili kesin bir hüküm vermemiz için bu küçük risaledeki ifadeler yetersiz kalmaktadır. İskender'in faal akıl teorisinin İslam dünyasında tam olarak ortaya çıkışı ise akıl risaleleri alanda en hacimli ve yetkin eserin sahibi Fârâbî ile olacaktır.

Fârâbî'nin Akıl Risalesi

Aristoteles'in *De Anima*'sından kaynaklanan, İskender'in risalesiyle fiilen başlayan 'akıl risaleleri' geleneğinin en kapsamlı örneklerinden birini Fârâbî'nin *Risâle fi'l-akl*⁵² isimli eseri oluşturmaktadır.

48 Kindî, *age.*, s. 34. Kindî, bilfiil akleden konumuna geçmiş aklı şöyle betimler: "Aklı suret, nefisle birleşince ikisinin arasında ayrılık gayrılık kalmaz, Zira nefis bölünmez ki ayrılık olsun. Aklı suret nefisle birleşince nefis ve akıl tek bir şey haline gelir. Bu da aklın hem akleden hem de akledilen olduğu anlamına gelir." Bak., *age.*, s. 34-45.

49 *Age.*, s. 34.

50 *Age.*, s. 35; A. Bedevî, *agm.*, s. 6.

51 A. Bedevî, *agm.*, s. 7. Bu konudaki tartışmalara dikkat çeken M. Fahri de Kindî'nin Aristoteles'den ayrıldığı noktanın bi'l-meleke şeklindeki dördüncü tür akıldan bahsetmesi gibi görüldüğünü, ama Kindî'nin bunu doğrudan Aristoteles'in eserlerinden çıkarmasının uzak görülemeyeceğini iddia eder, bak., M. Fahri, *age.*, s. 125-126.

52 Fârâbî, *Risâle fi'l-akl* (neş., Maurice Bouyges) Dâru'l-meşrik, Beyrut 1983. (Bundan sonra bu esere '*Risâle fi'l-akl*' şeklinde atıfta bulunacağız.) Eserin Türkçe çevirisi için bak., *Aklın Anlam-*

Fârâbî söz konusu eserinde, aklın altı anlamını tespit eder. Ona göre birinci anlamda akıl, Aristoteles'in akletme (taakkul, phronesis) dediği, halkın 'akıllı ve erdemli' derken kastettiği anlamdaki akıldır. Halk parlak zekasını kötü işlerde kullanan kişiye 'akıllı' demekten sakınır. Bu anlamda akıl, sadece güçlü bir zeka değil iyi ve doğru eylemle de alakalı bir anlamda kullanılır.⁵³

İkinci anlamda akıl, Kelamcıların 'akıl bunu emreder veya nehyeder' derken kastettikleri ve kamunun yaygın görüşü (bâdiu re'yi'l-cemî) veya sağduyu anlamındaki akıldır. Üçüncü anlamda akıl, Aristoteles'in Kitâbü'l-Burhân'da (II. Analitikler) sözünü ettiği, kıyas veya herhangi bir çıkarıma başvurmadan, doğuştan gelen, tümel, zorunlu ve doğru öncüllerin kesin (yakini) bilgisini sağlayan nefis kuvvesi anlamındadır.⁵⁴ Fârâbî'ye göre nefsin bir cüzü olan bu akılda ilk (apriorik) bilgiler ve teorik ilimlerin ilkeleri olan söz konusu öncüllerin kesin bilgisi meydana gelir.

*Dördüncü anlamda akıl ise, Aristoteles'in Kitâbü'l-Ahlak'ının (Nikomakhos Ahlakı) altıncı makalesinde sözünü ettiği, tecrübeyle kökleşen kesin bilginin kendisinde olduğu, eyleme yönelik iradî işlerde kendisine başvuru olan ilke olan nefsin cüz'üdür.⁵⁵ Görüldüğü üzere Fârâbî, öncelikle aklın genel ve sağduyu anlamındaki kullanımına işaret ettikten sonra önce teorik (nazarî) ve pratik (amelî) akıl ayrımını ortaya koymaktadır. Giriş niteliğindeki bu akıl anlamları tespitinden sonra da *De Anima* kaynaklı akıl tartışmalarını yaşadığı asıl konuyu ayrıntılı olarak ele almaya başlar.*

*Fârâbî'ye göre aklın beşinci anlamı, Aristoteles'in Kitâbü'n-Nefs'te (De Anima) sözünü ettiği, bilkuvve, bilfiil, müstefâd ve faal akıl olmak üzere dört kısma ayırdığı akıl anlamıdır. Nefs veya nefsin bir parçası ya da kuvvesi olan *bilkuvve* akıl, zatı itibarıyla mevcutların tümünün mahiyetlerini ve suretlerini maddelerinden soyutlayarak kendi sureti yapmaya hazır ve müstaid olan akıldır. Mevcudatın suretleri, bu aklın suretleri haline gelmekle ancak soyutlanabilir ve bu durumda da akledilir (ma'kulât) adını alırlar. Fârâbî bu aklın, soyutlanan suretlerin yeni maddesi veya konusu gibi olması açısından maddeye benzer olduğunu zikreder. Ancak aklın bu akledilir suretleri kabul edişinin cisimlerin suretleri kabul edişinden farklı olduğuna verdiği mum örneğinde açıklık getirmeye çalışan Fârâbî'ye göre diğer cisimler suretleri yüzeylerinde kabul ederken, bu bilkuvve akıl, en-boy-derinlik olmak üzere aynıyla döküldüğü kalıba dönüşen, onun mahiyetini alan mum gibi akledilir*

ları (*Risâle fi me'ânî'l-akl*), (çev. Mahmut Kaya), Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. 127-137.

53 Fârâbî, *Aklın Anlamları*, s. 127-128; *Risâle fi'l-akl*, s. 4-7.

54 Fârâbî, *age.*, s. 8-9. Ayrıca bak., Aristoteles, *II. Çözümlemeler*, (çev. Ali Houshiary), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005, s. 21-22, 76-77.

55 Fârâbî, *age.*, s. 9. Ayrıca bak., Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Saffet Babür), Kebikeç Yayınları, Ankara 2005, s. 118-120.

suretlerle aynı olur. Aristoteles'in bilkuvve akıl dediği şeyde suretlerin nasıl meydana geldiğini bu örnekle anlayabileceğimizi belirten Fârâbî'ye göre tabii ki, varlığa ait suretler onda henüz bulunmamışken bu akıl, bilkuvve akıl adını alır. Suretler meydana geldiği zaman ise artık bu zat, *bilfil akıl* haline gelmiştir.⁵⁶

Fârâbî'nin akıl risalesinde, İskender'deki haliyle heyûlanî akıl yerine Aristoteles'de geçtiği şekliyle 'bilkuvve akıl' ifadesini kullanması, eserlerine referansla Aristoteles'in akıl teorisini açıklamak amacıyla bu risaleyi kaleme almasıyla açıklanabilir. Onun, Aristoteles ile İskender'in kavramları arasındaki farkın farkında olduğu anlaşılmaktadır. Zira burada maddeye benzer olduğunu ifade ettiği bilkuvve akıldan diğer eserlerinde heyûlanî akıl şeklinde bahsetmektedir.⁵⁷ Dolayısıyla onun, bu risalesinde bilinçli olarak Aristoteles'in kullandığı kavramları tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Fârâbî, varlığın suretleri, zikrettiği örnekteki gibi bilkuvve akılda meydana geldiği zaman bu akıl, *bilfil* akıl adını alır. Soyutlanan bu suretler de artık bu akıl sureti olmak hasebiyle bilfil akledilir (ma'kul) hale gelirler. Bunların bilfil akledilir olmasıyla da akıl bilfiil hale gelir. Dolayısıyla bu bilfiil akıl ve bilfiil akledilir bir ve aynı şey olurlar. 'Nefs akledendir' denildiğinde bu durumun kastedildiğini belirten Fârâbî'ye göre bu aşamada akleden zât, hem bilfiil akleden hem bilfiil akıl hem de bilfiil akledilen olmaktadır.⁵⁸

Kavramların zihinsel varlığını kabul eden Fârâbî, bu bilfiil akıldan hareketle *müstefâd* akıl denilen aşamaya geçer. Ona göre akledilirler bu şekilde bilfiil hale gelince aynı zamanda alemdeki mevcutlardan biri haline gelirler. Bütün var olanlar, bu şekilde akledilme özelliğini taşımaktadırlar. Buna göre maddî varlığından soyutlanıp bilfiil akılla özdeş hale gelen bu bilfiil akledilirlerin zihinde yeniden akledilmeleri mümkündür. O zaman da ikinci akledilirler meydana gelir. Dolayısıyla aslında bilfiil olan bu ilk akledilirler, ikinci akledilirlere göre bilkuvve konumunda olurlar. İkinci akledilirler meydana geldiğinde de akıl, hem birinci hem ikinci akledilirlerin bilfiil akli haline gelir. Bu aşamadaki bilfiil akıl artık ilk aşamadakinden farklıdır ve *müstefâd* akıl adını alır. Zira bu şekilde akledilirlerin tümüne izafeten bilfiil akıl meydana geldiğinde ve bu akledilirler zihinde varlık kazandıklarında, bu bilfiil akıl artık aklettiğinde zâtının dışındaki bir varlığı aklediyor değildir. Dolayısıyla ilk aşama olan bilfiil akıl seviyesinde, akledilirler dış dünyadaki maddelerinden soyutlanmaları ve bilkuvve olmaları bakımından akledilirlerken, müstefâd akıl seviyesinde artık

56 Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, s. 12-15.

57 Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli medîneti'l-fâzıla*, isimli eserinin "Nâtuk kuvve, bu kuvvenin nasıl aklettiği ve bunun sebebi" başlıklı faslında pek çok kez 'heyûlanî akıl' deyimini kullanmaktadır. Bak., Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli medîneti'l-fâzıla*, (neş. A. Nasrî Nadir), Dâru'l-meşrik, 5. baskı, Beyrut 1985, s. 62-65. Ayrıca bak., A. Bedevî, *agm.*, s. 8.

58 Fârâbî, *age.*, s. 15-16.

maddelerinden ayrıık, zihinde yeni bir varlık kazanmış olan bilfiil akledilirler ve hiçbir zaman maddede bulunmamış suretler akledilir.⁵⁹

Fârâbî'ye göre bir maddede bulunmayan ve hiçbir zaman da bulunmamış olan bu gayri maddi suretler, dış dünyadan değil bizzat bizde ve bizden varlığa gelen akledilirlerdir. Zira akledildiğinde mevcut hale gelirler; akleden zât, bunları kesinlikle soyutlamaya ihtiyaç duymaz, aksine soyut bir halde onları bulur ve zatında bulunan bilfiil akledilirleri aklettiği gibi akleder. Bunların tam olarak akledilmeleri, bütün akledilirlerin ya da çoğunluğunun bilfiil akledilir hale gelmesinden sonra ancak mümkün olur. İşte o zaman Müstefad akıl meydana gelmiş olur.⁶⁰

Modern yorumcular tarafından tartışılan⁶¹ Fârâbî'nin bu Müstefad akli, görüldüğü üzere İskender'den farklıdır. Zira İskender'de insanın bilfiil akleden hale gelmesini sağlayan ayrıık faal akıl, eylemini insanda gerçekleştirmesi açısından müstefad akıl adını almaktaydı. Ancak Fârâbî'nin müstefad akli, insanın, hemen hemen tüm akledilirleri ve bunlara istinaden beş tümel gibi ikinci akledilirleri aklettikten sonra, gayri maddî suretleri de tam olarak aklettiği en üst akli seviyeyi ifade etmektedir. Ona göre müstefad akıl, adeta önceki mertebedeki bilfiil aklın sureti, o da müstefad aklın maddesi gibidir. Bilfiil akıl da bilkuve aklın sureti, bilkuve akıl da onun maddesi mesabesindedir. Bu aşamadan sonra suretler, cismani suretlere varıncaya kadar inmeye başlar. Baştaki soyutlamanın tersine suretler aşama aşama nefsanî kuvvelere, oradan tabiata, oradan da varlıktaki en aşağı suretler olan unsurların (ustukus) suretine kadar iner ki bu en bayağı (ehâss) suretlerin konusunu da ilk madde oluşturmaktadır.⁶² Bu açıdan tüm mevcutların akledilir suretlerinin yekunu olan, bu suretlerin bilfiil akledilir olarak kendisinde farklı bir varlık kazandığı müstefad akıl, adeta tüm alemin benzeri olan bir mikro kozmozdur. Bu akıldaki akledilir suretler, ay altı aleminin maddeden en uzak ve en soyut mevcutlarını oluşturmaktadırlar. Buradan ileriye artık hiçbir şekilde maddede olmayan ve asla maddede bulunmamış olan gayri maddi suretler alemini başlamaktadır ki, onlarda da yetkinlik ve ayrıık olma açısından bir hiyerarşi söz konusudur⁶³ ve en altta, ay altı aleminin suretlerinin kaynağı olan faal akıl bulunmaktadır.

Fârâbî'ye göre Aristoteles'in *Kitâbü'n-Nefs*'de sözünü ettiği *faal akıl*, maddede bulunmayan ve asla bulunmayacak olan ayrıık bir surettir. Tıpkı güneşin

59 Fârâbî, *age.*, s. 18-20.

60 *Age.*, s. 21-22. Fârâbî, 'Bizden' bilfiil akıl olan' ile 'bizde' bilfiil akıl olan' sözü aynıyla hiçbir zaman maddede bulunmayan bu suretler hakkında olduğunu belirtir; *a.g.e.*, s. 21.

61 A. Davidson, *a.g.e.*, s. 50; İbrahim Medkur, "Fârâbî", (çev. Osman Bilen), *İslam Düşüncesini Tarihi* içinde, (ed. M. Armağan, M. M. Şerif), c. I-IV, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, c. II, s. 79.

62 Fârâbî, *age.*, s. 22-23.

63 *Age.*, s. 23.

gözü bilfiil görür, renkleri de bilfiil görünür kılmaması gibi bilkuvve akılı bilfiil akıl, bilkuvve akledilirleri de bilfiil akledilir haline getiren faal akıldır. Fârâbî'ye göre bu akıl, kendi üstündeki ayırık varlıkların suretlerini ezelden ebeye kendinde bulundurması bakımından müstefad akla benzerdir. Ancak bu suretlerin faal akıldaki sıra düzeni, müstefad akıldakinden farklıdır. Zira insanî akletme en bayağı olandan en şerefli olana doğru terakki ederken, faal akıl akletmeye en yetkin olandan başlar. Maddî alemdeki suretlerin hepsi ezelden beri bu faal akılda bilfiil bulunmaktadır, buradan ilk maddeye ve diğer maddelere suretler intikal etmiş, bu düzeyde varlıklar ancak maddeye bürünerek var olabilecekleri için maddeler var edilmiştir.⁶⁴

Fârâbî'ye göre maddede suretleri meydana çıkarma gücüne sahip olan faal akıl, bu suretleri müstefad akıl ortaya çıkıncaya kadar aşama aşama ayırık akıllara yaklaştırır. Bu düzeyde insanın cevherini oluşturan şey, faal akla en yakın olandır. Akleden insan, en yetkin seviye olan bu müstefad akla faal akılla ittisal ile ulaşılır ki Fârâbî'ye göre gerçek mutluluk ve ahiret hayatının anlamı da burada yatmaktadır.⁶⁵ Bununla birlikte faal aklın etkisi sürekli değildir, bazen etki eder bazen etmez. Ancak eksiklik, Fârâbî'nin nitelendirmesiyle her türlü maddeden ayırık ve sürekli son yetkinliği üzerinde bulunan faal akılda değildir. Aksine bu eksiklik, onun etkisini kabul edebilecek olan bir maddenin olmaması veya bu madde üzerinde hariçten bir engelin bulunması veya da her iki durumun birden söz konusu olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bir yandan varlığının İlk İlke'ye yani Tanrı'ya bağlı olması, diğer taraftan üzerinde etkisini gösterdiği maddelerin göksel cisimlere bağlı olması sebebiyle Faal akıl, bütün varlıkların ilk ilkesi olmaktan uzaktır.⁶⁶ Fârâbî bu noktada göksel cisimlerin akılları konusuna geçerek, Aristoteles'in *Metafizik* kitabında zikrettiği aklın metafizik anlamdaki *altıncı* kullanımına işaret ederek eserini tamamlar. Ona göre göksel cisimlerin hareket ettiricisi, asla cisim olmayan ve cisimde bulunmayan akıllardır. Varlık olarak en mükemmel mertebedeki ilk göğün hareket ettiricisi olan ilk akıl da bütün mevcudatın ilkesi olmaktan uzaktır. Zira onun da bir ilkesi vardır, o da her bakımdan zorunlu olarak Bir olan, bütün ilkelerin ilkesi olan İlk İlke'dir.⁶⁷

64 Fârâbî, *Aklın Anlamları*, s. 134.

65 *Age.*, s. 135. A. Davidson, Grekçe ve Arapça'da göksel varlıklar için de insan için de kullanılan akıl kavramı arasında bir ayrım yapılmazken, Latince'de ayrıma gidilerek göksel akıllar için 'Intelligence', diğer bağlamlarda ise 'Intellect' teriminin kullanıldığını belirtir, bak., A. Davidson, *age.*, s. 6.

66 Fârâbî, *Aklın Anlamları*, s. 136; M. Fahri, *age.*, s. 164.

67 Fârâbî, *age.*, s. 137. Fârâbî risalesini şöyle bitirir: "O, Aristoteles'in *Metafizik* adlı kitabının *Lamda* bölümünde anlattığı akıldır. Diğer ilkelerin her biri akıldır, ancak O, ilk akıl, ilk varlık, ilk bir ve ilk gerçektir. Yalnız diğer ilkeler akıllar hiyerarşisinde O'na nisbetle akıl sayılırlar. Bu konuda daha fazla araştırma yapmak amacımızın dışındadır, vesselam.", *a.g.e.*, s. 137. Ayrıca bak., Aristoteles, *Metafizik*, 1074b 1-35-1075a 1-11 (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, s. 518-522.

Fârâbî'nin, akıl risalesinde ağırlıklı olarak *De Anima* kaynaklı akıl türlerini ele alsa da birbiriyle yakın ilişki içinde epistemolojik, kozmolojik ve metafizik boyutuyla kapsamlı bir akıl incelemesi sunması, onun felsefesinin bütüncül ve sistematik yapısıyla paralellik arz etmektedir. Nitekim aklın genel ve yaygın kullanımı ve teorik-pratik akıl ayırımına giriş niteliğinde değinen Fârâbî, insanın bilme gücü olan akıldan ve onun akletme süreçlerinden tedricen metafizik akıllar anlayışına, epistemolojik ve ontolojik düzlemde tüm mevcudatı birbiriyle bağlantılandıran bir bütünlükle geçmektedir. Tabii ki bu ontolojik olan ile epistemolojik olan arasındaki karşılıklı bağlantı ve geçişliliğin odak noktasında, bilfiil aklettiğine bir tür varlık sağlayan akıl bulunmaktadır. İnsanı akıl, aklettiği suretlere zihinsel bir varlık sağlarken, ayrıklıkların akletmesi de ontolojik bir varlığın sudûruna vesile olmaktadır.

İbn Sînâ'da Akıl Tasnifi

İbn Sînâ, her ne kadar akıl risaleleri geleneği içinde müstakil bir eser kaleme almamış ve konuyla ilgili görüşlerini ağırlıklı olarak *eş-Şifa*'sının *Nefs* kitabında⁶⁸ ortaya koymuş olsa da İskender'in akıl tasnifinin ve kullanmış olduğu terminolojinin aynıyla kendisinde görülebilmesi ve Fârâbî gibi ayrıklıklarla aktif akıl görüşünü benimseyen bir meşşâî filozof olması bağlamında onun akıl görüşüne ana hatlarıyla değinmek yerinde olacaktır. Zira oldukça geniş olan akıl konusunda, hacimli eserler veren İbn Sînâ'nın görüşlerini ayrıntılarıyla incelemek, tek başına müstakil çalışmalara konu olabilecek boyuttadır.

İbn Sînâ'ya göre nefsin akleden (akliyye, nutkiyye) gücü olan akıl, varlığı bilmek ile ilgili olunca "nazarî akıl", değeri bilmekle ve eylemle ilgili olunca "amelî akıl" adını alır.⁶⁹ Nazarî akıl gücü, bizatihi maddeden ayrıklıklarla, herhangi bir soyutlama işlemine girişmeksizin doğrudan idrak eder. Maddî suretleri ise duyusal, hayalî, vehmî ve akli idrak şeklinde derecelenen aşamalarda, madde ve maddeye ilişkin özelliklerinden soyutlayarak idrak eder ve akledilir hale getirir. İbn Sînâ'ya göre hangi seviyede olursa olsun idrak, bilmeye konu olan idrak edilenin suretini almaktır. Akli idrak de idrak edilenin mahiyetinin nefste temessül etmesidir. Her ne kadar akleden nefis ile akledilen suretlerin varlık bakımından özdeş (ittihâd) hale gelmediklerini belirtse de İbn Sînâ'nın idrak edilen şeyin hakikatine (mahiyet) benzer bir tür hakikatin nefis-

68 İbn Sînâ, *eş-Şifa, en-Nefs*, (neş., G. C. Anawati, Said Zâyid), Kahire 1975, s. 357-361. İbn Sînâ, aynı teoriyi ve terminolojiyi diğer eserlerinin nefisle ilgili bölümlerinde de tekrarlamaktadır: Bak., *en-Necât fi'l-mantık ve'l-îlâhiyyât*, (neş., Abdurrahman Umeyra), c. I-II, Beyrut 1992, c. II, s. 12-13; *Üyûnu'l-hikme*, (neş., Abdurrahman Bedevî), 2. baskı, Beyrut 1980, s. 42-43.

69 Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, M.Ü. İFAV Yayınları, 2. baskı, İstanbul 2008, s. 168-169; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, en-Nefs*, s. 37, s. 186. İbn Sînâ'nın ifadeleri şöyledir: "Düşünen (nâlık) insanî nefsin güçleri, bilen (âlime) ve eylemde bulunan (âmile) olmak üzere ikiye ayrılır. İsim ortaklığı veya benzerliğinden dolayı bu gücün her birine akıl adı verilir."; İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 37.

te oluştuğunu (temessül, irtisâm, intiba') ileri sürmesi⁷⁰, aşağıda değinileceği üzere meşşâi idrak tanımına katılmayan Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin eleştiri noktalarından birini oluşturacaktır.

İbn Sinâ akli idrakin derecelerini açıklarken ilk seviyede mutlak kuvve halindeki akıldan İskender'in tabiriyle *heyûlânî* akıl olarak bahseder. Bilkuvve de dediği bu akıl, henüz her hangi bir akletme fiilinde bulunmamış nefsin akledilirleri tasavvura yönelik mutlak bilme yeteneğidir (isti'dad). Heyûlânî akıl denmesinin nedeni, yalnızca her türlü sureti alabilecek potansiyelde olan maddeye kıyasla, aklın her türlü akli sureti alabilecek istidatta olmasıdır; yoksa onun maddî olduğu anlamına gelmez.⁷¹

İkinci seviyede ilk akledilirler, bedihi, fitri ve apriorik (evvelî) öncüller gibi varlığın çeşitli alanlarına ait bilgileri kazanabilmesi için gerekli olan 'ilkeler'i kazanmasıyla fiile çıkmaya daha yakın olan *bi'l-meleke* akıl vardır.⁷² Üçüncü aşamada ise *bi'l-meleke* akıl seviyesindeki donanımıyla nefis, varlığın bütün alanlarıyla ilgili tüm bilgileri ve ikincil akledilirleri kazanır. Bu aşamada akıl, ayrıık cevherleri kavrar, kendisini akleder, aklettiğini akleder, faal akılla iletişime geçerek akledilirleri tasavvur eder. İbn Sinâ bu seviyedeki akla, istediği zaman akledilir sûretleri bilfiil mütâla edip onları akledebilmesi ve aklettiğini de akletmesi bakımından *bilfiil akıl*, kendi dışındaki ayrıık faal akılla ittisal kurarak varlığın tüm alanlarına dair kazanmış olduğu akledilirler ve nefsin bu akledilirler ile kazanmış olduğu yetkinlik açısından *müstefâd akıl* demektedir. Ona göre akli idrakin en son seviyesi bu 'bilfiil ve müstefad akıl' seviyesidir; nefis bu aşamaya ulaşmayı amaçlar, ona ulaşınca da varlığın ilk ilkeleri olan gök akılları ve nefslere benzer hale gelir.⁷³ Vurgulanması gereken noktalardan biri, bu aşamaların hepsinin, isim ortaklığı veya benzerliğinden dolayı her ikisine de akıl denilen teorik ve pratik aklın her biri için de söz konusu olmasıdır.⁷⁴

İbn Sinâ'ya göre kuvveden fiile çıkan her şey, bu sureti kendisine sağlayan (ifâde) bir şey sebebiyle bilfiil hale geldiği için bilkuvve akıl da kendisine akledilirleri sağlayan, ona etkisini (feyzini) ulaştırarak *faal* akıl sayesinde bilfiil hale gelir. Bizde faal olan bu ayrıık akıl, tıpkı güneşin görülenlere ışması ve onları gözümüze ulaştırması gibi, bilkuvve akledilirleri aydınlatır, maddî arazlarından soyutlayıp akledilir hale getirerek nefsimize ulaştırır.⁷⁵ Görüldüğü üzere

70 A. Durusoy, *age.*, s. 170-173; İbn Sinâ, *age.*, s. 212-213; 'Uyûnu'l-hikme, s. 41-42.

71 A. Durusoy, *age.*, s. 190; İbn Sinâ, *eş-Şifâ, en-Nefs*, s. 39, 186.

72 A. Durusoy, *age.*, s. 191.

73 *Age.*, s. 192-193; İbn Sinâ, *eş-Şifâ, en-Nefs*, s. 40.

74 İbn Sinâ, *age.*, s. 186.

75 A. Durusoy, *age.*, s. 183. İbn Sinâ düşünen nefis üzerinden faal aklın varlığını gerekçelendirirken ileri sürdüğü delillerden biri, nefsin mantığın en temel ilkelerine ulaşma ve tümevarımla kazandığı bilgilerin her zaman geçerli olduğuna dair güven noktasında yetersiz olmasıdır. Ayrıca akledilir suretlerin nefste sabit kalmamasını da bir delil olarak ileri süren İbn Sinâ'ya göre faal akıl, nefsin isteğine ve çalışmasına göre akli suretleri her ittisalinde birer birer insana verir (feyzân). Bak., *age.*, s. 186-188.

bu ifadeler ve kullanılan kavramlar, neredeyse tam bir şekilde İskender'in terimleriyle örtüşmektedir.⁷⁶

İbn Sinâ'nın metafiziğinde bütün gök akılları, 'faal' olma özelliğine sahiptir. Ancak bu noktada faal akılla, insan nefsinde en yakın olan gök akılı kastedilmektedir. Onun faal sıfatını alması, bizatihi maddeden ayrı oluşu, hem insan nefsinin hem de nefsin bilfiil akleden hale gelişinin kaynağı olması ve kendisinin de hep bilfiil olmasındandır. İbn Sinâ'nın 'Nakşeden kalem' ve 'Levhu'l-mahfûz' terimleriyle de ifade ettiği bu Akıl, ona göre dinde vahiy meleği ile ifade edilen varlıktır. İnsanın akletme fiilinin ve bütün akledilirlere kaynağı olan bu Faal akıl da, kendi varlığını ve varlığın tüm bilgisini veren İlk İlke'yi akleder.⁷⁷

İbn Sinâ'nın akıl teorisiyle ilgili vurgulanması gereken noktalardan biri de kudsi akıl kavramsallaştırmasıdır. Fârâbî, teorik olarak vahyin imkanını, seçkin nefsin son derece güçlü ve yetkin mütehayyile kuvvesi üzerinde temellendirirken⁷⁸, İbn Sinâ ise bi'l-meleke akıl cinsinden kudsi akıl ile buna açıklık getirmeye çalışır. Ona göre nefis, bi'l-meleke akıl seviyesinde düşüncenin en temel ilkelerini kıyas, deney, tümevarım gibi herhangi bir yola başvurmaksızın, yaratılış gereği kendiliğinden bilir. Bazılarında bu akıl derecesi, bir şeyi kavrama ve bilme yeteneği çok güçlü olabilir. Bu güçlü yetenek, bilmek demek olan orta deymi yakalama, yani sezgidir. İbn Sinâ'ya göre bilmek düşünce yoluyla Faal akılla ittisal kurup ondan bilgi almak olduğuna göre sezgi de düşünmeksizin Faal akılla bir çeşit ittisal kurmadır. Bazı kimselerin sezgi yeteneği, Faal akılla iletişim kurmak için fazla bir çabaya ihtiyaç duymayacak derecede güçlüdür.⁷⁹ Herkese nasip olmayan en üst seviyedeki bu sezgi yeteneğine kudsi akıl diyen İbn Sinâ'ya göre Faal akıl demek olan Kudsi Ruh'dan gelen bilgiler, bu kudsi akla sahip seçilmiş nefsin mütehayyile gücüne gelir, mütehayyile gücü de bunu işitilen ve görülen hayali suretler olarak tahayyül eder.⁸⁰ Ona göre sadece Tanrı elçilerine ait olan akıl gücünün bu seviyesine sahip olan nefis, mukaddes rûh ve kudsi nefis gücüdür; "Neredeyse onun yağı, ateş dokunmasa bile aydınlatacak (kadar berrak)tır; o, nur üstüne nurdur" (Nûr, 24/35) ayetiyle işaret edilen de peygamberlerin kudsi akıl gücü ve Faal akıldır.⁸¹

Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Akıl Risalesi

İbn Sinâ gibi tabip-filozoflardan biri olan Ebü'l-Berekât Evhadüzzamân Hibetullâh (b.) Ali b. Melkâ el-Bağdâdî (1077/470 h.-1152/547 h.), meşşâi felse-

76 A. Bedevî, *agm.*, s. 9.

77 A. Durusoy, *age.*, s. 185-186.

78 Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli medîneti'l-fâzıla*, s. 114-116.

79 A. Durusoy, *age.*, s. 179, 192.

80 *Age.*, s. 180.

81 *Age.*, s. 182.

feye yönelttiği eleştirileri ve sünni akideye uygun felsefi görüşleriyle tanınmış, ilerleyen yaşlarında Müslümanlığı seçmiş⁸² Yahudi asıllı bir düşünürdür.⁸³ Sünni akidenin önemli merkezlerinden biri olan Nizâmiye Medreseleri'nin⁸⁴ yoğun ilmi faaliyetlerine ev sahipliği yapan Bağdat'ta, çeşitli hükümdar, emir ve halifelere tabip olarak hizmet vermiş olan Bağdâdî, bağımsız ve eleştirel düşüncesiyle başta İbn Teymiyye (1263-1328)⁸⁵ ve Fahreddin er-Râzî (1149-1209) olmak üzere pek çok düşünürün ilgisini çekmiştir. Özellikle sıkça atfı yaparak kendisinden alıntılarda bulunan⁸⁶ Fahreddin er-Râzî üzerindeki etkisi,⁸⁷ onun sonraki dönem İslam düşüncesinde görülen kelim-felsefe telifinin perde arkasındaki unsurlarından biri olmasını sağlamıştır.

Bağdâdî, meşşâî felsefeye ağırlıklı olarak bu geleneğin en önemli temsilcisi olarak gördüğü İbn Sînâ üzerinden eleştirilerini yöneltse de kendisi de bu güçlü ve kuşatıcı düşünce sisteminin etkilerinden kaçmamıştır. Nitekim Bağdâdî, "Sâhibu'l-Mu'teber" olarak anılmasına vesile olan ve felsefesini bütün yönleriyle ortaya koyan tanınmış eseri *Kitâbu'l-mu'teber fi'l-hikme*'yi sistematik olarak İbn Sînâ'yı izleyerek mantık, tabiiyyât ve ilâhiyat başlıklı üç ana kısımda kaleme almıştır.⁸⁸ Nispeten az eser vermiş olan Bağdâdî'nin kitapları arasında

- 82 İbn Ebî Useybia, *Uyunü'l Enbâ' fi Tabakâti'l-Etibâ*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut ts., c. I, s. 376. İhtidasi noktasındaki çeşitli tartışmalar için bak., Shlomo Pines, *Studies in Abu'l-Barakât's Poetics and Metaphysics*, Scripta Hierosolymitana VI, Jerusalem 1960, s. 121; M. Şerefettin Yaltkaya, "Ebû'l Berekât el-Bağdâdî" *Darü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, yıl: 4, sayı: 17, İstanbul 1930, ss. 29-30.
- 83 A. Muhammet Tayyip, *Mevkifu Ebi'l-Berekât el-Bağdâdî mine'l-felsefetü'l-meşşâiyye*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Câmîütü'l-Ezher, Külliyyetü Usüli'd-din, Kahire 1980, s. 26; Mustafa Çağrı, "Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî", *DİA*, c. X, ss. 307-309. S. Pines, Bağdâdî'nin Yahudiler arasında Hibetullâh'ın İbranice karşılığı olan 'Nathanaël' ismiyle bilindiğini belirtir, bak. Pines, *age.*, s. 120; a.mlf., "Hibat Allah", *Encyclopediâ Judaica*, VIII, 3rd Print, Jerusalem 1974, s. 461.
- 84 Ebû'l Berekât el-Bağdâdî'nin ilmi hayatı ile ilgili pek malumat bulunmasa da onun, aynı dönemde Bağdat'ta Nizâmiye medreselerinin başında bulunan İmâm-ı Gazzâlî ile görüşmüş olması muhtemel görülmüştür. Bak., A. M. Tayyip, *age.*, s. 26. İbn Teymiyye, Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'nin meşşâî gelenek dışı tarzının Bağdad'ın Sünni kelimcilerinin etkisiyle oluştuğu yorumunu yapar. Bak., İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünneti' -Nebeviyye*, (neş., Muhammed Reşad Salim), Riyad 1986, c. I, s. 348, 354.
- 85 Bağdâdî'nin özellikle İbn Sînâ metafiziğine yönelttiği eleştiriler, daha sonra gerek İbn Teymiyye, gerekse Yahudi filozoflar tarafından kullanılmıştır; bak., Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 14. İbn Teymiyye'nin Bağdâdî'den yapmış olduğu alıntılar için bak., Süleyman Nedvi, "Makale", Bağdâdî, *Kitâbu'l-Mu'teber* içinde, c. III, s. 239-240.
- 86 Bu konuda çarpıcı örneklerden biri Râzî'nin, Allah (c.c.)'in zatıyla alakalı 'İsmi A'zam' konusunda Bağdâdî'nin görüşlerini benimseyip aktardıktan sonraki ifadeleridir: "Bütün bunlar, bu hakîmin (Bağdâdî'nin) sözleridir ve bu konuda tahkikin zirvesidir, Allah (c.c.) ilahî surlarının hakikatlerini en iyi bilendir". Bak., Fahreddin er-Râzî, *Levâmiu'l-beyânât*, (neşr., Taha Abdurrauf), Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1976, s. 99.
- 87 S. Nedvi, *agm.*, s. 239. A. M. Tayyip, Bağdâdî'nin Râzî üzerindeki etkisine, Şehrezürî (ö.1288)'nin *Nuzhetü'l-ervâh* isimli eserindeki şu sözlerini naklederek delil getirir: "Râzî'nin filozoflara karşı ortaya koymuş olduğu şüphelerin çoğu Yahudi Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'ye aittir", bak., A. M. Tayyip, *age.*, s. 79. 2. dipnot.
- 88 Ebû'l Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-mu'teber fi'l hikme*, (neş. M. Şerâfettin Yaltkaya, Süleyman Nedvi) Haydarâbad, 1357-58 (1938), c. I-III. (Bu esere, bundan sonra kısaca 'Muteber' şeklinde atıfta bulunacağız.)

Galen'in *Kitâbü't-Teşrih*'inin özeti olan *İhtisâru Kitâbi't-Teşrih*, farmakolojiyle ilgili *Kitâbü'l-Akrabazîn*, Ahd-i Atik'in "Vaiz" kitabının şerhi olan *Şerhu Sifri'l-câmi'a* ve bazı kaynaklarda yanlışlıkla İbn Sinâ'ya atfedilen *Risâle fi sebebi zuhûri'l-kevâkibi leylen ve hefâ'ihâ nehâran* sayılabilir. Tabii ki felsefi alanda *Mu'teber*'den sonra en önemli çalışması, Müslüman olduktan sonra Halife Müktefi-Liemrillâh'ın (1136-1160) teklifiyle kaleme aldığı *Sahîhu edilleti'n-nakl fi mâhiyyeti'l-akl* isimli akıl risalesidir.⁸⁹

Faal akıl ve sudur teorisi, insânî akıllar tasnifi gibi akıl risaleleri tartışmalarıyla bağlantılı olan meşşâî felsefenin en temel görüşlerini kabul etmeyip, temelde nefis ile akıl ayırımına karşı çıkan Bağdâdî, nefsin her bir idrakine ayrı bir güç tahsis edilmesini eleştirmiş ve nefsin bölünmez tek bir bütün olduğunu vurgulamıştır. Bağdâdî'ye göre 'ben' demek olan nefis, beslenmeden duyumsamaya, tahayyülden akletmeye tüm fiillerini, beden denilen aletini kullanarak bizzat kendisi yapmaktadır.⁹⁰ Dolayısıyla meşşâî geleneğe aykırı görüşleriyle Bağdâdî'nin, ayet ve hadislerle İslamî literatüre vukûfiyetini gösterdiği ve akıl konusunda dinî, kelâmî ve felsefî görüşleri değerlendirdiği bu akıl risalesi, türünün en çarpıcı örneklerinden birini oluşturmaktadır.

Sahîhu edilleti'n-nakl fi mâhiyyeti'l-akl

Çeşitli kaynaklarda *Risâle fi'l-akl ve mâhiyyetih*, *Risâle fi mahiyyeti'l-akl* ve *Risâle fi'l-akl* gibi adlarla geçen,⁹¹ aklın mahiyeti hakkında sahih nakli deliller anlamına gelen *Sahîhu edilleti'n-nakl fi mâhiyyeti'l-akl* başlıklı risale, Leipzig Kütüphanesi, Arapça Yazmalar, 882/1 numaralı tek nüshaya dayanılarak Ahmet Muhammed et-Tayyib tarafından kısa bir tanıtım yazısıyla birlikte "Un Traité D'Abu l-Barakat al-Bagdadi Sur L'Intellect" başlığıyla 1980 yılında neşredilmiştir.⁹² Eserin sonunda, "Akıl risalesi olarak isimlendirilen, -Allah kendisine rahmet etsin- Evhadüzzaman'ın tasnifi olan risale tamamlanmıştır." ifadesinden sonra risalenin yazımının h. 552 yılı Safer ayında, yani Mart 1157'de tamamlandığı yönünde kayıt bulunmaktadır.⁹³

89 Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin hayatı ve eserleri hakkında daha geniş bilgi için bak., M. Çağrıncı, *agm.*, ss. 300-308; Ferruh Özpilavcı, *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'de Tabiat Felsefesi*, (yayımlanmamış doktora tezi), M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008, ss. 1-9; A. M. Tayyib, *age.*, s. 30-35; Brockelmann, *GAL*, Leiden 1943, c. I, s. 602; *Suppl.*, Leiden 1937, c. I, s. 831; Fuat Sezgin, *GAS*, Leiden 1979, c. VII, s. 215.

90 M. Çağrıncı, *agm.*, s. 304-305.

91 İbn Ebî Useybia, *age.*, s. 376; Salâhuddin Halil es-Safedî, *Nektu'l-Himyân fi Nuketil-Umyân*, Mathbatu'l-Cemâliyye, Kahire 1911, s. 304; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn ve Esmâü'l-Mü'ellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, İstanbul 1955, c. II, s. 505; Lucien Leclerc, *Histoire de la Médecine Arabe*, Newyork, 1960, 2. baskı, c. II, s. 31; Brockelmann, *GAL, Suppl.*, c. I, s. 831.

92 Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *Sahîhu edilleti'n-nakl fi mâhiyyeti'l-akl*, (neş., A. M. et-Tayyib), *Annales Islamologiques* içinde, Kahire 1980, c. XVI, s. 127-147. (Bu esere bundan sonra kısaca '*Risâle fi'l-akl*' şeklinde atıfta bulunacağız.)

93 Bağdâdî, *age.*, s. 147.

Bağdâdî açısından eserin önemi, onun son dönem düşüncelerini yansıtmaması, Müslüman olduktan sonra yazdığı kesin bir eser olmasıdır. Zira meşhur eseri *Muteber*'de herhangi bir ayet veya hadise atıfta bulunmazken, bu eserine besmele, hamdele ve salvele ile başlayan, pek çok ayet ve hadise atıf yapan, bunları yorumlayıp müfessirlerin görüşlerine değinen Bağdâdî, sanki Müslümanlığını ve İslam kültürüne hakimiyetini göstermek ister gibidir.⁹⁴

Bağdâdî tabî ki akıl ile ilgili görüşlerini başat eseri *Muteber*'in ikinci cildini oluşturan *Tabiiyyât* kısmının *Neḥs* kitabında dile getirmektedir. Burada meşşâî geleneğin akıl ile nefsi ayırmasına, nefsin kuvvelere ayrılarak bölünmesine, buna binaen insânî akıllar tasnifine, ayrıca insandan ayrı, onun akletmesinin nedeni olan ayrık faal akıl teorisi, sudur teorisi ve hiyerarşik ayrık akıllar görüşüne sert eleştiriler getirir. Bağdâdî'ye göre bedenden ayrı, insanı insan yapan ve 'ben' derken kastedilen şey, tek bir zattır; farklı açılardan buna nefis, akıl veya ruh denir; dolayısıyla insanda nefsten ayrı bir cevher olarak akıldan söz edilemez; nâtik nefsin duyusal idraki ile akletmesi veya tahayyül etmesi arasında fark bulunmamaktadır; duyusal ve akli idrak dahil tüm fiilleri yapan, aracı kuvveler kullanmayıp sadece beden aletini kullanan nefstir; işte bedeninin hudûsuyla birlikte hadis olan ve her insana özgü bireyselliğe sahip olan bu nâtik nefis ebedidir; öte dünyada da bu nefsin bedeniyle birlikte kalıcı olacağı suuru da fıtraten sabittir.⁹⁵

Bağdâdî, burada özetle zikrettiğimiz akıl görüşünü *Muteber*'de meşşâîleri yer yer sert bir şekilde eleştirerek ortaya koyarken, sonraki telifi olan akıl risalesinde ise onun, eleştiriden ziyade akıl hakkında vârid olan dinî, kelamî, felsefî görüşleri kendi görüşü çerçevesinde yorumlayarak cem ve telif etmeye çalıştığı gözlenmektedir. Ayrıca Bağdâdî'nin bu konudaki görüşleri ve ileri sürdüğü eleştiriler ile İskender'in akıl teorisine şiddetle karşı çıkan Hıristiyan Yeniplatoncu şarih John Philoponus'un görüşleri arasında paralellikler bulunması açısından biz, yer yer karşılaştırmalı bir şekilde akıl risalesinde ortaya konan görüşü değerlendirmeye çalışacağız.

Risalesine mevcutların cevher ve araz olmak üzere iki sınıfa ayrıldığını belirterek başlayan Bağdâdî, buna farklı isimlendirmelerle zatlar ve fiiller, konular ve yüklemeler veya sıfatlananlar ve sıfatlar da denildiğini ifade eder. Dolayısıyla öncelikle aklın bir mevzuda bulunmayan bir cevher mi yoksa başkasında ve başkasıyla var olan bir araz mı olduğunu incelemeye başlarken amacının Kur'an, sünnet ve akli ilimler bağlamında akıl, akleden ve akledilen konusuna açıklık getirmek olduğunu belirtir.⁹⁶

94 Bağdâdî, bu küçük risalesinde 46 ayete, 4 hadise, Hz. Ali'nin bir sözüne, müfessirlerden Dahhak b. Müzahim el-Hilâlî'nin (ö.105/723) görüşlerine ve şair Mütenebbî'nin (915-965) şiirlerine iki defa atıfta bulunmaktadır. Ayrıca metin içerisinde de ayet ve hadislere telmihler vardır.

95 Mustafa Çağrıncı, *agm.*, s. 304-307.

96 Bağdâdî, *Risâle fi'l-akl*, s. 135-136.

Bağdâdî, deliller getirerek Kur'an'da akleden anlamında, yani fail anlamında akıl üzerine delalet eden bir ayetin bulunmadığını belirtir. Aksine Kur'an'da akıl adına, ilmî ve ameli tasarruflarda bulunan failden sadır olan fiil anlamı vardır. Dolayısıyla da bu anlamıyla akıl, cevher değil araz, fail değil fiildir.⁹⁷

Hadisi şeriflerde ise masdar halinde 'akıl' ifadesinin geçtiğini belirten Bağdâdî'ye göre burada kişinin eylemlerinin dayanağı ve kalpte hak ile batılın ayırt edildiği bir nur olarak betimlenen aklın, hem cevher hem de araz olma anlamını taşıması mümkündür. Zira nur, zatında karar kılmış cevher anlamında güneş için de söylenir, ondan sadır olup yenilenen ışınlar için de söylenebilir. Bağdâdî, hadislerde aklın kalbe ve nura nisbet edilmesinden hareketle tekrar Kur'an ayetlerine dönerek kalb ve nur ifadeleriyle bağlantılı olarak incelemesini sürdürür.

Bağdâdî'ye göre "Allah göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir."⁹⁸ ayetinin baş tarafı, aklın cevher olduğuna, devamı ise araz olduğuna delil olarak ileri sürülebilir. Her iki açıdan da yorumların ucunun açık olduğunu belirten Bağdâdî'ye göre "Zira (yeryüzünde) dolaşsalardı elbette kendisiyle akledecekleri kalpleri olurdu!"⁹⁹ ayetinde aklın kalbe nisbetinin de onu ne cevherlik anlamından ne de arazlık anlamından çıkarmadığını belirtir. Çünkü kalpte hem her ikisi de cevher olan kan ve ruh, hem de her ikisi de araz olan sıcaklık ve yaşlık vardır. Dolayısıyla nisbete göre cevher veya araz anlamının ikisi de ihtimal dahilindedir.¹⁰⁰

Kelamcıların Kur'an, hadis ve akli nazara dayanarak aklın cevher değil araz olduğunu, kendi başına akleden ve akledilen olmadan kaim olamayacağını ileri sürdüklerini belirten Bağdâdî, onların bu arazın nefse mi, ruha mı yoksa kalbe mi dayandığı, bunların da cevher mi araz mı olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürdüklerini belirtir.¹⁰¹

Bağdâdî, akıl hususunda Yunan filozoflarının görüşlerine de değinirken, Aristoteles ve onun öğretisini benimseyenlere göre Allah'ın ezelde ve ilk yarattığı şeyin akıl olduğunu, bu ilk akıldan ay feleğinin aklına kadar hiyerarşik bir şekilde feleklerin sayısınca akıllarının sudur ettiğini belirterek sudur teorisini özetler. Bağdâdî'ye göre bu anlamda akıl, Celil ve Yüce Olan var edicisinin var etmesiyle kendi başına kaim olan bir cevher olmaktadır ve Yunanlılardan sonra felsefeyle ilgilenen Hıristiyan ve Müslümanlar, bu akılları ruhanî melekler olarak isimlendirmişlerdir. Bazı müfessirlere göre Allah Teâlâ'nın haklarında

97 Age., s. 136-137.

98 Nür, 24/35.

99 Hac, 22/46.

100 Bağdâdî, a.g.e., s. 137.

101 Age., s. 138.

“*Saf saf dizilenlere and olsun*”¹⁰² dediği Mukarrabûn ve Kerrûbîyyûn melekleri bu akıllardır; ancak Bağdâdî bunun, apaçık bir delile dayanmayan muhtemel bir tevil olduğunu söyler.¹⁰³

Bağdâdî akılla ilgili görüşlere bu şekilde kısaca değindikten sonra kendi değerlendirmelerine, öncelikle akıl kelimesinin etimolojik anlamına işaret ederek başlar. Ona göre ilk vazedilişi itibariyle akıl kelimesinin Yunanca kullanımı ile Arapça kullanımı arasında fark vardır. Arapça’da insanın zihnine gelen ve yapmaya yöneldiği eylemlere karşı kişiyi dizginleyen anlamında akıl, deve ve at benzeri hayvanları dizginlemek ve kontrol etmek için kullanılan ‘bağ’ kelimesinden türetilmiştir. Bu türden binek hayvanlarını sevk eden ve yönlendiren bağ değil sürücü olduğu için o kişiye ‘akleden’ bu fiiline de ‘akıl’ denmiştir.¹⁰⁴ Dolayısıyla Arapça’da akıl kelimesi ilk vazedilişi bakımından eyleme daha yakın ve mutlaka akleden ve akledilenle birlikte izafi bir anlamda kullanılırken Yunanca’da akıl tek başına izafetsiz ve daha çok bilmeye yakın bir anlamda kullanılır. Dolayısıyla onlar izafetsiz bir şekilde Tanrı için de akıl kelimesini kullanabilmektedirler.¹⁰⁵

Aklın Arapça’daki kök anlamını esas alan Bağdâdî’ye göre de akıl, diğer eylemlerde bulunduğu gibi akletme fiilini yapan insanın zatından başka bir şey değildir. Nefs, ruh ve akıl farklı cevherler değil, aynı tek bir zatın farklı açılardan aldığı isimlerdir. Havayı soluyup canlılığını sürdürmesi açısından bu zat ruh, gazabı ve şehveti, bedendeki tasarrufu yönünden nefis, kendi zatını bilmesi, tümelleri idrak etmesi ve bildiğini bilmesi itibariyle akıl adını alır.¹⁰⁶ Hiç bir zaman nefis cevheri akıl cevherine dönüşmez. İnsanda biri duyulurları diğeri akledilirleri idrak eden iki farklı şey yoktur. Bağdâdî’nin ifadesiyle meşşâilerin akli suret diye isimlendirdikleri şeyin idraki ile duyusal suret dedikleri şeyin idraki arasında fark yoktur.¹⁰⁷

Bağdâdî, bu risalesinde ayrıntısına değinmese de meselenin odak noktasının metafizikle bağlantılı gördüğü idrak teorisi olduğunu düşünür. Ona göre meşşâiler, duyulur nesnelere idrakinin, gayri cismani bir cevher olan nefste bölünmeye (inkisam) sebebiyet vereceğini düşündükleri için aracı kuvveler teorisini ileri sürmüşler ve insanda duyusal suretleri idrak eden ile akli suretleri idrak edenin aynı zat olamayacağına kâil olmuşlardır. Halbuki Bağdâdî’ye göre bu düşünce yanlıştır, duyusal ve akli idraki gerçekleştiren nefsin bizzat kendisidir; duyusal idrak onda fiili bir bölünmeye sebebiyet vermez. Aynı şekilde

102 Saffât, 37/1.

103 Bağdâdî, *age.*, s. 141; a.mlf., *Mu’teber*, c. III, s. 148-149.

104 Bağdâdî, *Risâle fi’takl*, s. 142.

105 Bağdâdî, *Mu’teber*, c. III, s. 149-150.

106 Bağdâdî, *Risâle fi’takl*, s. 145.

107 Bağdâdî, *Mu’teber*, c. II, s. 400.

insanda biri teorik diğeri pratik iki ayrı akıl kuvvesi yoktur. İlim ve amel aynı insandan sudûr eden iki farklı eylemdir; âlim de âmil de aynı şahsiyettir.¹⁰⁸

Bağdâdî'nin bu görüşlerinin temelinde tabii ki idrak teorisinde de meşşâilerden farklılaşması yatmaktadır. Ona göre idrak, meşşâilerde olduğu gibi idrak edilen nesnenin suretinin idrak eden kuvvede yer etmesi (intiba') değildir. İdrak, öncelikle idrak eden ile edilen arasındaki izafi bir durumdur. İlk olarak idrak eden fail nefse, sonra idrak edilen mefule racidir.¹⁰⁹ Ancak bu idrak, idrak edilenin suretinin insan nefsinde bir akledilir suret olarak bilfiil varlık kazanmasını sağlamaz. Bu anlamda bilfiil akledilenlerin bilfiil aklı oluşturması, bunların birbirine dönüşmesi ona göre yanlıştır. Zira böyle olsaydı akleden atı aklettiğinde at haline, at da akleden haline dönüşürdü.¹¹⁰ Bu ifadelerin Hıristiyan şarih John Philoponus'un akıl ile akledilirlerin cevherleri bakımından aynı şeye dönüşmeleri görüşüne karşı çıkarken dile getirdiği " Kişi Tanrı'yı aklettiğinde Tanrı, yeri ve göğü aklettiğinde bunlardan herhangi biri haline gelmez" ifadeleri benzerliği dikkat çekicidir.¹¹¹

Dolayısıyla *Mu'teber*'de, meşşâilerin heyûlânî, bi'l-meleke ve bilfiil şeklinde psikolojik akıl tasnifini de eleştiren¹¹² Bağdâdî, akledilen suretlerin akıl haline gelmediği, nefste bir mahiyet dönüşümüne ya da çokluğa sebebiyet vermediği, dolayısıyla tek ve aynı kalan nefste akletmeden önce ve sonra bir değişikliğin bulunmadığı sonuçlarına ulaştığı¹¹³ farklı idrak görüşüne dayanarak Allah'ın da tikelleri tümel bir şekilde değil de tikel olarak bilmesinin O'nun uluhiyetine bir hâle getirmeyeceğini ileri sürer. Zira Allah, bir şeyi bilmekle yetkinlik kazanmamakta, yetkin olduğu için bilmektedir. O'nun yaratıklarını bilmesi kendisi için bir eksiklik sayılmaz.¹¹⁴ Zira tikellerin bilgisi kendisinde bir bölünmeye, çokluğu veya değişikliğe sebebiyet vermemektedir.

108 Bağdâdî, *age.*, c. II, s. 400-401, 404; *age.*, c. III, s. 150; A. M. Tayyib, *age.*, s. 288.

109 Bağdâdî, *Mu'teber*, c. II, s. 323; Krş., İbn Sinâ, *eş-Şifâ, en-Nefs*, s. 212; *Uyûnu'l-hikme*, s. 41.

110 Bağdâdî, *age.*, c. III, s. 143.

111 J. Philoponus, *On Aristotle on the Intellect*, s. 98.

112 M. Ali Ebu Reyân, "Nakdu Ebi'l Berekât el-Bağdâdî li Felsefeti İbn Sinâ", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, c. XII, s. 17-48, İskenderiye 1958, s. 12.

113 Bağdâdî, *Mu'teber*, c. III, s. 142-143. Bağdâdî, meşşâî akıl tasnifi ve akıl haline dönüşen akledilirler görüşünü şu ifadelerle eleştirir: "Meşşâîler insânî nefis olan nâtuk nefsin, bilinenlerin suretlerini tasavvur ettiği zaman bilfiil hâle dönüşen heyûlânî ve bilkuve akıl olduğunu söylemişler ve onu bundan önce bedeni hareket ettiren nefis iken sanki sonradan suretleri kazanması nedeniyle heyûlânî akıl diye isimlendirmişlerdir. Oysa Yunan kudemâsi böyle söylemiyordu. Aksine onlar, ezeli olanların, heyûlâların suretlerinden ayrı olmadığını, oluşan ve bozulanların heyûlâlarının da oluş ve bozuluşla suret değiştirdiğini dile getirmişler, her ikisi için de heyûlânî lafzını kullanmışlardır... Biz ise, aklın akledilirinden, akledilirin de akıldan başka olduğunu doğrularız. Zira böyle olmasaydı akledenin atı aklettiğinde at olması, atın da akleden olması gerekirdi; ya da sair çokluğu aklettiğinde çok olması gerekirdi. Halbuki o, akletmeden önceki gibi aynıyla tektir, o insandır, ötekiler de at, eşek, ağaç ve diğerleridir. İnsanda bir değişiklik yoktur, akletmezden önce ve sonraki hali arasında bir fark yoktur. Şâyet akıl mahal ise; o, heyûlâdır, akledilir de onun sûreti olur. Şâyet akledilir mahal olursa akledilir, akıldan önce, hulûl eden mahalden önce gelmiş olur. (ki bu saçma olur.)"

114 Bağdâdî, *age.*, c. III, s. 88, 100-102.

Görüldüğü üzere Bağdâdî'ye göre sadece idrak eden nefis ve onun aletleri söz konusudur, aracı nefis kuvveleri görüşü yanlıştır.¹¹⁵ Zira Meşşâilerin görüşüne göre nefsin her fiili için ayrı bir kuvve gerekli olsaydı, nefsin sadece hareket ettirmesi ile ilgili tüm adaleler miktarınca yani 527 adet kuvvesinin olması gerekirdi. Yeşili gören görme kuvvesiyle kırmızıyı gören kuvvenin farklı olması gerekirdi.¹¹⁶ Ona göre Meşşâileri bu şekilde nefsi kuvveler görüşüne sevk eden onların 'birden ancak bir çıkar' şeklindeki yanlış görüşleridir; nefsin kuvvelerinden birbirinden farklı fiiller çıkabiliyorsa nefsin kendisinden bu muhtelif fiiller haydi haydi çıkabilir!¹¹⁷ Bağdâdî'nin nefsi kuvveleri belli sayılara hasreden meşşâi tasnife yaptığı bu eleştirisi, Fahreddin er-Razî, Adüdidin İcî (1281-1355) gibi düşünürlerde sonradan yankı bulmuştur.¹¹⁸

Bağdâdî metafizik alanda feyz ve sudur teorisine karşı çıktığı gibi bilkuve akıl kabul edilen nefsi bilfiil akıl hâline dönüştürdüğü söylenen faal aklın insânî nefslerdeki işlevine de karşı çıkar.¹¹⁹ Ona göre nefis, bilfiil yetkin olan bir şeyin çıkarmasıyla değil kendi zâtıyla yetkinliğe ulaşır, sadece varlık kitabına nazar eder ya da nefsin muallimi, yine başka bir akleden insan olan hocasıdır; yoksa faal akıl değil.¹²⁰ Bu ifadeler de aynen J. Philoponus'un İskender'in faal akıl teorisine karşı çıkarken tekrarlarla dile getirdiği "kişinin aklını bilkuve halden bilfiil hale getiren yine, insânî nefstir, bilfiil akleden, yetkin öğretmeninin nefsidir, yoksa mahiyet itibarıyla insandan farklı ve ayrık bir akıl değil. Ölümsüz olan da tümüyle bu akleden insan nefsidir." ifadelerini çağrıştırmaktadır.¹²¹

Yine Bağdâdî'nin "nefis bir zaman fail başka bir zaman fiilde bulunmuyor değildir; zira o sürekli idrak halindedir, fakat biz şuurunda olmayız. Nefsimizde şuurunda olmadığımız idrakler vardır."¹²² şeklindeki görüşü de Aristoteles'in *De Anima* 430a 22'deki "Ancak o, bazen aklediyor bazen akletmiyor değildir" sözlerine atıf gibidir ve Aristoteles'in bu sözlerini insânî akıl olarak yorumlayıp onun sürekli etkin olduğunu, insanın akletmediği bir anın bulunmadığını ifade eden Philoponus'un ifadelerini çağrıştırmaktadır.¹²³ Dikkat çekilen bu hususlara ilaveten fizik konusunda da Philoponus'un görüşlerinden faydalandığı görülen Bağdâdî örneğinden hareketle, meşşâi felsefeye eleştiriler getiren düşünürlerin, kıdemi alem konusunda Aristoteles'i eleştiren bir eser sahibi

115 *Age.*, c.II, s. 314.

116 Bağdâdî, *age.*, c. II, s. 310, s. 401.

117 *Age.*, c. II, s. 314.

118 M. Tayyib, *age.*, s. 262.

119 Bağdâdî, *Mu'teber*, c. III, s. 148.

120 Bağdâdî, *age.*, c. II, s. 412.

121 J. Philoponus, *age.*, s. 35, 37, 55, 63-64, 66-67.

122 Bağdâdî, *age.*, c. 2, s. 317.

123 J. Philoponus, *age.*, s. 76. Philoponus, Aristoteles'in söz konusu ifadelerini faal akıl olarak yorumlayanların metni zorladıklarını belirtir. Ona göre burada kastedilen insânî aklıldır ve yine Aristoteles'in biraz öncesinde ifade ettiği gibi (430a 19) bilkuve akıl, bilfiil akıldan zamansal olarak önce olmadığı için, insan aklı her zaman akleder.

olan¹²⁴ Philoponus'tan ne kadar etkilendiklerinin ayrıca incelenmesi gereken bir konu olduğunu ifade edebiliriz.

Bağdâdî'nin, *Mu'teber*'deki tarzından farklı olarak akıl risalesinde farklı görüşleri eleştirmekten ziyade telif etmeye çalıştığı görülmektedir. Ona göre akleden nefis anlamında kişi her şeyi, akıyla kavrar, bilir ve idrak eder. O, zatını, mahiyetini ve sıfatlarını aklettiği için akıl, akleden ve akledilen olur. İnsanda akleden nefsten başka hiçbir şey, kendi zatını bilemez, insan zatını burnuyla koklayamaz, diliyle tadamaz. Akli ve duyusal idrakleri gerçekleştiren, dış gerçeklikteki tüm mevcûdatı ve zihinlerimizdeki tasavvurları idrâk eden Bağdâdî'ye göre birdir ve akleden insanın zâtıdır. İnsan 'gördüm, işittim, bildim, arzulam' derken bu benlik şuuruna işaret eder.¹²⁵

Dolayısıyla Bağdâdî'ye göre bölünmez bir bütün olan, nefis ve ruhla özdeş olan akıl, araz değil cevherdir; varlığı karar kılmış mevcut bir zattır; geçip giden ve yenilenen bir fiil değildir. Mastar anlamında ise akıl ve akletme fiili yönünden arazdır; ancak onun fiili, zatının ismiyle yani 'akıl' ve 'akleden' diye isimlendirilir. Oadaki cevherlik anlamı, cismanî cevherlerden farklıdır; araz anlamı da cisimlere özgü olan arazlardan farklıdır. Zira kendisinden fiilin sâdır olması bakımından o fail ve faal iken, zatını akletmesi bakımından munfail (edilgin) gibidir. Cisim ise sadece edilgindir, fail değildir; duyulurdur, cisimliliğiyle duyumsayan değildir; akledilirdir ancak kendisi akledemez. Dolayısıyla aklın ne nefis aleminde ne de tabiat aleminde benzeri yoktur. Ondan başka zatından, zâtı nedeniyle ve zatıyla hem bilen hem bilinen başka bir şey yoktur; dolayısıyla varlıkta ondan başka hem fail hem meful hem de fiil olan başka bir şey yoktur.¹²⁶

Bir şeyin hem fail, hem fiil hem de meful olmasının anlaşılması zor, garip bilgilerden olduğunu vurgulayan Bağdâdî, bu nedenle aklın cevher olduğunu söyleyenlerin de araz olduğunu söyleyenlerin de faal bir zat olduğunu söyleyenlerin de kendisinde fiilin ortaya çıktığı bir konu (mevzu) olduğunu söyleyenlerin de nur olduğunu söyleyenlerin de doğru söylediklerini belirtir.¹²⁷

Bağdâdî'ye göre insan aklettiği, aklettiğini aklettiği, aklettiğini aklettiğini aklettiği için Allah Teâlâ "nur üzerine nur"¹²⁸ buyurmuş, aklın yokluğu hak-

124 John Philoponus, *Against Aristotle, on the Eternity of the World*, (çev., Christian Wildberg), Cornell University Press, New York, 1987.

125 Bağdâdî, *Risale fi'l-akl*, s. 143-144. Bağdâdî'nin *Mu'teber*'deki ifadeleri şöyledir: "Nasıl ki her birimiz bizzât kendisinin gördüğünün, işittiğinin, bildiğinin, düşündüğünün, belleyip, hatırladığının şuurundadır ve bu yüzden "bildim, kabul ettim, reddettim, doğrulam, yalanladım gördüm vb." diyorsa bu sözündeki tekillik eki (ta-i marbûta) bu şuur işaretlerinden birisidir." Kısaca ona göre nefis her türlü idrâk ameliyesinde ilk ve son kuvvedir. O, idrâkın aslı, kaynağı ve menbağıdır; bak., a.m.f., *Mu'teber*, c. II, s. 404.

126 Bağdâdî, *Risale fi'l-akl*, s. 146.

127 *Age.*, s. 139.

128 Nur, 24/35.

kında da “*birbiri üstüne karanlıklar*”¹²⁹ buyurmuştur. İnsana bahşedilen en değerli şey olan akıldan yoksun olan, fiil yönünden aklın mukabili olan cehalet içindedir. Zira fail yok olduğunda ya da zayıfladığında fiil de yok olur ya da zayıflar. Dolayısıyla cahil, bilmez, bilmediğini de bilmez. İşte bu katmerli cehalet hakkında “*Bir kimseye Allah nur vermemişse, artık o kimsenin nurdan nasibi yoktur.*”¹³⁰ buyrulmuştur. Zira doğuştan gelen fitrî (garizî) akıl, aslı hayırdır, Allah’ın en büyük hediyesidir. Saîd, ana karnında onunla saîd olur; şakî olan, ana karnında onunla şakî olur. Allah kime bu fitrî akli vermemişse onun kazanılmış (iktisabî) akli da olmaz. Çünkü öğretilmiş olan kazanılmış akıl, arazdır; fitrî akıl ise onun mevzusudur.¹³¹

Bağdâdî, insanî aklın bireyselliğini vurgulamayı da ihmal etmez. Kişinin eylem ve bilgisinin kaynağı olan bu tek akıl, insan bireylerinden her bir bireyde diğerlerinden başkadır; herhangi bir birey, diğer bireylerin bilmediği şeyi kendine özgü aklıyla bilir; birinin güvendiği şeyden başka birisi aklıyla sakınır. Böylece özneliği ortadan kaldıracak bir insanî akıllar birliği görüşüne karşı çıkan Bağdâdî’ye göre “*Allah, hiçbir adamın içine iki kalp koymamıştır.*”¹³² yani her bir bireyin tek bir akli vardır.¹³³ Bağdâdî’ye göre akıllı-cahil, akıllı-deli, akıllı-aptal gibi karşılıklı zıtlar oluşturacak şekilde nefis veya akıllar arasında bulunan farklar da buna işarettir. Ayrıca üstün, kudsî, melekî ve nebevî nefisler olduğu gibi bayağı ve gafil nefisler de vardır; bazı nefisler hayırlı ve merhametli iken; bazıları da kötü ve acımasızdır. Dolayısıyla akıllar, kudsî nebevî akıldan, cahil akla kadar azlık-çokluk, zayıflık-güçlülük, düşüklük-üstünlük bakımından farklılık arz eder; hiçbir bireyde birbirine eşit olmaz.¹³⁴

Bağdâdî *Mu’teber*’de nefsin bireyselliğini daha ileri boyutlara taşıyıp, her nefsin kendine has tabiatı ve cevheriyeti olduğunu belirterek, insan nefsinin semavî ilkelerinden bahseder. İnsan nefsi için ‘suret veren’ (vâhibu’s-suver) faal akıl olarak tek bir semavî ilkeyi kabul etmeyen Bağdâdî, insanî nefislerin, peygamberlerden en bayağı insana kadar tabiatları ve mahiyetleriyle farklılaşmasından dolayı birden çok semavî nedenlerinin olması gerektiği görüşündedir.¹³⁵ Ancak dini literatürde bunlara melek dendiğini belirten Bağdâdî, bu semavî varlıkların işlevini temelde türü koruma (hâfizu’s-suver) ile sınırlar.¹³⁶ ‘Tam tabiat’ diye de isimlendirilen bu ilkeler, türü teyit eden ve koruyandır;

129 Nur, 24/40.

130 Nur, 24/40.

131 Bağdâdî, *Risâle fi’l-akl*, s. 140.

132 Ahzap, 33/4.

133 Bağdâdî, *age.*, s. 141.

134 *Age.*, s. 147.

135 Bağdâdî, *Muteber*, c. II, 390.

136 Bağdâdî, *age.*, c. III, 168. Bağdâdî, bu semavî varlıkların, istidlâli ilminin değil müşâhede ve mükâşefe ilminin konuları olduğunu belirtir.

var eden fail ve câmi neden ise sadece Allah (c. c.)'dir. Nefisleri yaratan, var eden O'dur.¹³⁷

Akıl risalesinde de Bağdâdî, bu kozmolojik görüşüyle bağlantılı olarak 'büyük hakim' dediği Platon'a atfettiği hiyerarşik dört âlem görüşünü dile getirir. Buna göre mevcudât, hiçbir açıdan çokluğun bulunmadığı rubûbiyyet âlemi, sayısal çokluğun başladığı akıl âlemi, terkihi çokluğun devreye girdiği nefis âlemi ve her tür çokluğu, oluş ve bozuluşa ilişkin değişimleri içeren tabiat âlemi olmak üzere dört âlemden oluşmaktadır.¹³⁸ Bağdâdî'ye göre insan nefsi, akıl âlemiyle tabiat âlemi arasındadır. Onun, akla dönük bir yönü vardır; üstündeki akıl ve rubûbiyyet âlemini akleder ve bilir; bir de zulmânî tabiat âlemine dönük bir yönü vardır. Dolayısıyla insan nefsi, üstündeki âlemlere ilmi, ameli, tercihi ve iradesiyle yöneldiği zaman nefisini arındıran olarak kurtuluşa ererken aşağısındaki şehvanî ve gazabî şeklindeki hayvanî nefislere doğru yöneldiğinde ise tabii karanlıklar denizinde boğulur. Kısaca Bağdâdî'ye göre aklın iki alemde de yani nefis ve tabiat âleminde de benzeri yoktur. O, en yüksek ufuktadır¹³⁹

Sonuç

Aristoteles'in *De Anima*'sından kaynaklanan akıl risaleleri geleneği, bilfiil İskender Afrodisi'nin konuyu müstakil bir eserde ele almasıyla başlamıştır. Aristoteles sadece potansiyel haldeki bilkuvve akıl ve sürekli fiil halinde bulunan faal akıldan bahsederken, Aristoteles yorumu olarak İskender, heyûlanî, bi'l-meleke ve faal akıl olmak üzere üç tür akıldan söz etmiştir. Aristoteles'in bilkuvve aklına heyûlanî akıl diyen İskender'e göre faal akıl da insandan ayrı, onun akletmesinin nedeni olan, sürekli fiil halindeki akıldır. Bu aklın, insanda fiilini göstermesi açısından faal akıl, insanın dışarıdan bir kaynaktan hareketle bilfiil akleder hale gelmesinden dolayı müstefâd akıl adını aldığı belirten

137 Cemâl Recep, *Ebü'l Berekât el-Bağdâdî ve Felsefetuhü'l-İlâhiyye*, Mektebetül-Vehbe, Kahire 1996, s.195-97.

138 Bağdâdî, *Risâle fi'l-akl*, s. 143-144. Bağdâdî'ye göre gerçek tam ilim, Rubûbiyyet âleminde. Rubûbiyyet âlemi, görür ama görülmez; bilir ama bilinmez. Akıl âlemi ise, altındaki nefis ve tabiat âlemini idrak eder. Celil ve Yüce Allah'ı, diğer âlemlerden hiçbir idrak sahibi idrak edemez; yani O'nu gerçek marifetiyle tanıyan, yakını ilmiyle bilen ancak yine O'dur. Bu nedenle nefis âlemine nisbetle akıl âlemi ve tabiat âlemine nisbetle de nefis âlemi bilendir; üstteki alttakini bilir ancak alttaki üsttekini bilmez.

139 Age., s. 144-145. Bağdâdî'nin Platon'a atıfla zikrettiği bu dört evren görüşüne benzer bir şekilde Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib, (980-1043) türlerin çoklukta önce, çoklukta ve çoklukta sonra olmak üzere üç tür varlık düzeninden bahseden görüşü Platon'a atıfla zikreder. Bak., Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib, *Tefsîru Kitâbi İsâgûcî li Furfuryûs*, (neş., Kwame Gyekye), Dâru'l-Meşrnk, Beyrut 1975, s. 54. Kwame Gyekye, Platon'un *Timaeus*'deki ifadelerine atıfla İslam dünyasında görülen bu tümellerin üçlü varlık tarzı görüşünün şarih Ammonius'un (y. 440-520) *Eisagoge* şerhinde geçtiğini ifade eder. Bak., Kwame Gyekye, *Arabic Logic: Ibn Al-Tayyib's Commentary On Porphyry's Eisagoge Studies in Islamic Philosophy and Science*, State University Of New York Press, Albany 1979, s. 179-180.

İskender, sonrasında çokça tartışılan ve ağırlıklı olarak akıl risalesinde ortaya koyduğu bu faal akıl teorisini açıklarken netice itibarıyla heyûlânî, bi'l-meleke, bilfiil, müstefad ve faal akıl olmak üzere beş tür akıl kavramsallaştırmasının ilk örneğini ortaya koymuştur.

İskender'den sonra Themistius, heyûlânî aklın ezeli bir cevher olduğunu ileri sürerek insan bireyselliğini öne çıkarırken, Hıristiyan şarih John Philoponus, bu ayrık faal akıl teorisine şiddetle karşı çıkmış, bir bütün olarak bilkuve ve faal aklın akleden insan nefsinde bulunduğunu; bu nefsin, ebedi olduğunu ileri sürmüştür.

Bu geleneğin İslam dünyasındaki ilk yansıması ise küçük bir eserle de olsa Kindî'de görülmektedir. Kindî akıl risalesinde faal akıl, bilkuve akıl, müstefad akıl ve beyânî akıl dediği bilfiil akıl olmak üzere dört tür akıldan, Aristoteles'in görüşü olarak bahseder. Müstefad akılla bi'l-meleke akli kastettiği anlaşılan Kindî'nin kesin bir hüküm vermek için eseri yetersiz olsa da İskender'e yakın bir akıl görüşü ortaya koyduğu görülmektedir.

İskender'in faal akıl teorisinin tam olarak ortaya çıktığı eser, kuşkusuz türünün en yetkin örneğini oluşturan Fârâbî'nin akıl risalesidir. Aklın genel ve kelamcılar nezdindeki kullanımına işaret eden, epistemolojik ve ahlakî anlamlarına değinen Fârâbî'ye göre Aristoteles *De Anima*'da bilkuve, bilfiil, müstefad ve faal akıl olmak üzere dört tür akıldan söz etmektedir.

Fârâbî, akıl risalesinde bilkuve akıl için heyûlânî akıl ifadesini kullanmaması, bi'l-meleke akıldan bahsetmemesi ve müstefad akli insanî nefsin ulaşabileceği son nokta olarak tanımlaması bakımından İskender'den ayrılmaktadır. Ancak onun, İskender'in faal akıl teorisini geliştirip sistematik bir bütünlük içindeki felsefesinin kilit taşlarından biri haline getirmesi, bu faal akıl görüşünün doğru bir Aristoteles yorumu olduğuna inandığını göstermektedir.

İskender'in akıl tasnifinin bütün kavramlarıyla tam olarak görüldüğü filozof ise her ne kadar mustakil bir akıl risalesi kaleme almamış olsa da meşşâî felsefenin en önemli temsilcilerinden biri olan İbn Sînâ'dır. Akli idrak dereceleri bağlamında İskender gibi heyûlânî, bi'l-meleke ve bilfiil-müstefad akıl seviyelerinden bahseden İbn Sînâ, insanî nefsin hem varlığının hem de akletmesinin kaynağı olarak da gayri cismanî olan ayrık faal akli kabul etmiştir. Fârâbî gibi İbn Sînâ'da müstefad akli, faal aklın farklı bir yönden isimlendirilmesi şeklinde değil, faal akılla ittisal kurmuş akleden insan nefsinin ulaşabileceği en üst akli seviye olarak görmüştür. İbn Sînâ'nın akıl tasnifine yapmış olduğu en önemli katkılardan biri, bi'l-meleke akıl derecesi çok güçlü olan seçilmiş nefislerin, sezgisel aydınlanmanın doruğunda her alanla ilgili bilgileri doğru-
dan faal akıldan alabildiği kudsi akıl kavramsallaştırması olmuştur.

Bağdâdî ise öncesindeki bu akıl risaleleri geleneğinin bilincinde olarak kendine has bir risale kaleme almıştır. *Kitâbu'l-mu'teber*'indeki eleştirel yaklaşımından farklı olarak *Sahîhu edilleti'n-nakl fî mahiyeti'l akl* isimli akıl risalesinde dinî, kelamî ve felsefî görüşleri telif etmeye çalışan Bağdâdî'nin, eserinin başlığından dinî yaklaşım lehine bu uzlaştırmayı yapmaya çalışacağı anlaşılmaktadır. Zira 'nakil' ve 'akıl' ifadelerini de bilinçli bir şekilde eserinin başlığında kullanan Bağdâdî, nakli ilimler ile akli ilimleri arasında bir uzlaştırmaya ve 'ta'dil'e giderken, ihtidası sonrası Müslümanlığını ve dini literatüre hakimiyetini göstermek istercesine sıkça ayet ve hadis kullanıp bunlara yorumlar getirmektedir. Özellikle Bağdâdî'den yararlandığını açıkça ifade eden Fahreddin er-Razî üzerinden onun bu dinî görüşleri merkeze alan uzlaştırmacı tavrının, sonraki dönem bilginlerin bilfiil ortaya koymuş oldukları eserlere yansıdığı görülebilmektedir.

Bu bağlamda akıllar tasnifine nefsin bütünlüğünün bölünmesi olarak bakıp karşı çıkan Bağdâdî, aklın, nefsten veya ruhtan ayrı bir cevher olmadığı, tek bir akleden nâtik nefsin bulunduğunu ileri sürmektedir. Meselenin aklın cevher mi araz mı olduğu üzerinde düğümlendiğini düşünen Bağdâdî'ye göre tabiat aleminde akıl gibi hem fail hem fiil hem meful olan başka bir şey olmadığı için aklın cevher olduğunu da araz olduğunu da söyleyenler haklıdır. Uzlaştırmasını aklın diğer cisimlerden farklılaşan cevherlik ve arazlık özelliği üzerine bina eden Bağdâdî, aklın bu özel niteliğini de Platon'a atfettiği kozmolojik alem görüşüne dayanarak, nefs aleminin zirvesindeki insan nefsinin, tabiat alemiyle akıl alemi arasında bulunmasıyla açıklamaya çalışmıştır. Bu hiyerarşik alem görüşüne göre insanın bulunduğu nefs aleminin üstünde akıl ve rubûbiyyet alemi, altında da tabiat alemi bulunmaktadır.

Bağdâdî'ye göre insanı insan yapan ve 'ben' derken kastedilen şey, farklı açılardan nefis, akıl veya ruh denilen tek bir zatdır; dolayısıyla insanda nefsten ayrı bir cevher olarak akıldan söz edilemez; duysal ve akli idrak dahil tüm fiilleri yapan, aracı nefsi güçler kullanmayıp sadece beden aletini kullanan nefstir; bedeninin hudûsuyla birlikte hâdis olan ve her insana özgü bireyselliğe sahip olan bu akleden nefis, bütünüyle ebedidir; öte dünyada bu nefis, bedenle birlikte dirilecektir.

Bağdâdî'nin ayrık faal akıl teorisine karşı çıkarken insanlar üzerinde etkisi olan semavî varlıklardan bahsetmesi, onun insanî nefis için tek bir semavî ilkenin kabul edilmesine ve buna yaratıcılığa yakın bir işlevsellik atfedilmesine karşı çıktığı anlaşılmaktadır. Zira meleklerle özdeşleştirdiği pek çok semavî varlığın insanlar üzerinde etkisini 'suret veren' şeklinde değil de yalnızca 'hâfizu's-suver' şeklinde ifade ettiği türü korumayla sınırlandıran Bağdâdî, nefsleri yaratanın Allah Teâlâ olduğunu açıkça dile getirmiştir.

Bağdâdî'nin akıl konusundaki görüşlerinde İslam dünyasında Yahya en-Nahvî olarak tanınan Hıristiyan Aristoteles şarihi John Philoponus'dan faydalandığı, bu makale bağlamında ortaya çıkan önemli hususlardan biri olmuştur. Ayrıca, İslam dünyasında meşşâî felsefenin en büyük temsilcileri sayılan Fârâbî ve İbn Sînâ, İskender'in faal akıl teorisini kabul edip geliştirirken, Bağdâdî'nin bu görüşe karşı çıkması ve diğer bazı konularda olduğu gibi bu konuda da J. Philoponus'dan istifade etmesine binaen, özellikle kelamcıların filozofları eleştirilerinde, dinî gayretle kıdemi alem konusunda Aristoteles'i eleştiren bir eser kaleme almış olan J. Philoponus'dan ne derece faydalandıklarının müstakil çalışmalarla tespit edilmesi gerektiğine işaret edilmiştir.

Ayrıca basit bir genellemeyle Yeniplatoncu olarak nitelenen Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Yeniplatoncu John Philoponus tarafından şiddetle karşı çıkılan ayrık faal akıl görüşünü özünde kabul edip merkezî bir teori halinde geliştirmeleri, bilinçli bir Aristoteles tercihi yapan Müslüman meşşâî filozoflar ile Yeniplatonculuk arasındaki ilişkinin mahiyetinin ayrıntılı bir şekilde belirlenmesinin gerekliliğini ve bu noktada karşılaştırmalı bir sudur teorisiyle birlikte faal akıl görüşünün de önemli bir kriter olacağını göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Alexander Afrodisias, *De anima, Scripta minora*, c. II.1, (ed. Ivo Bruns), Berlin 1887, s. 1-100.
- _____, *De intellectu, Scripta minora*, c. II. 1, (ed. Ivo Bruns), Berlin 1887, s. 106-113.
- _____, *Makâletü'l-İskender el-Afrûdisî fi'l-akl alâ re'yi Aristutâlis, Şurûh alâ Aristu mefkûde fi'l-Yünâniyye* içinde, (neş. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1968, s. 31-42.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Saffet Babür), Kebikeç Yayınları, Ankara 2005.
- _____, *İkinci Çözümlemeler*, (çev. Ali Houshiary), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005.
- _____, *Metafizik*, (çev.: Ahmet Arslan) Sosyal Yayınları, 2. baskı, İstanbul 1996.
- _____, *On The Soul*, (ed. D. Ross, çev., J. A. Smith), *The Works of Aristotle* içinde, c. I-XII, Oxford 1931.
- _____, *De Anima, Books II-III* (Translated with introduction and notes, David W. Hamlyn), Reprinted, Oxford 2002.
- _____, *Ruh Üzerine* (çev. Zeki Özcan), Alfa Yayınları, 2. baskı, İstanbul 2001.
- _____, *fi'n-Nefs*, (çev. Huneyn b. Ishak, neş., A. Bedevî), Dâru'l-kalem, 2. baskı, Beyrut 1980.
- Arkan, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi, Fizikten Metafiziğe İbn Rüşd'ün İnsan Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- _____, "Klasik Eser [De Anima] Okuyucusu ve Şarihi Olarak İbn Rüşd", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2005, s. 1-23.
- Bedevî, Abdurrahman, "Nazariyyetü'l-akli'l-faal 'inde'l-Yünân ve'l-Müslimîn ve'l-Lâtîn", Aristoteles, *fi'n-Nefs* içinde, (çev. Huneyn b. Ishak, neş., A. Bedevî), Dâru'l-kalem, 2. baskı, Beyrut 1980, s. 1-14.

- Brockelmann, GAL, c. I, Leiden-1943.
- Brockelmann, GAL, *Suppl.*, c. I, Leiden- 1937.
- Çağrıncı, Mustafa, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî", *DİA*, c. X, ss. 300-309.
- Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford 1992.
- Dönmez, Süleyman, *XIII. Yüzyıl Latin İbn Rüşdcülüğü Bağlamında Akılın ya da Akılların Birliği Problemi*, Adana 2009.
- Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, M.Ü. İFAV Yayınları, 2. baskı, İstanbul 2008.
- Ebü'l Berekât el-Bağdâdî, *Kitabu'l-mu'teber fi'l hikme*, (neş., Şerefattin Yaltkaya, Süleyman Nedvi), Haydarâbad 1938 (1357-58), c. I-III.
- _____, *Sahîhu edilleti'n-nakl fi mâhiyyeti'l-akl*, (neş., A. M. et-Tayyib), *Annales Islamologiques* içinde, Kahire 1980, c. XVI, s. 127-147.
- Ebu Reyân, M. Ali, "Nakdu Ebi'l Berekât el-Bağdâdî li Felsefeti İbn Sînâ", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, c. XII, s. 17-48, İskenderiye 1958.
- Emilsson, Eyjolfur Kjalur, *Plotinus On Intellect*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- Fârâbî, *Risâle fi'l-akl* (neş., Maurice Bouyges) Dâru'l-meşrnk, Beyrut 1983.
- _____, *Aklın Anlamları (Risâle fi me'ânî'l-akl)*, (çev. Mahmut Kaya), Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. 127-137.
- _____, *Kitâbu ârâi ehli medîneti'l-fâzıla*, (neş. A. Nasrî Nadir), Dâru'l-meşrnk, 5. baskı, Beyrut 1985.
- Fahreddin er-Razî, *Levâmiu'l-beyânât*, (neş., Taha Abdurrauf), Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1976.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım Turhan), Birleşik Yayıncılık, 5. basım, İstanbul 2000.
- Gilson, Etienne, *Ortaçağda Felsefe Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, (çev. Ayşe Meral), Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2007.
- Grange, Frank, "Aristotle's Theory of Reason", *Mind*, New Series, vol. 2, Issue 7 (Jul., 1893), s. 307-318.
- Gyekye, Kwame, *Arabic Logic: Ibn Al-Tayyib's Commentary On Porphyry's Eisagoge Studies in Islamic Philosophy and Science*, State University Of New York Press, Albany 1979.
- Hamlyn, David W., "Notes", Aristotle, *De Anima, Books II-III* içinde (Translated with introduction and notes, D.W. Hamlyn), Reprinted, Oxford 2002, s. 77-157.
- İbn Ebî Useybia, *'Uyûnu'l-enbâ' fi tabakâti'l-etibbâ*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut ts.
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ, en-Nefs*, (neş., G. C. Anawati, Saîd Zâyid), Kahire 1975.
- _____, *en-Necât fi'l-mantık ve'l-ilâhiyyât*, (neş., Abdurrahman Umeyra), c. I-II, Beyrut 1992.
- _____, *'Uyûnu'l-hikme*, (neş. Abdurrahman Bedevî), 2. baskı, Beyrut 1980.
- İbnü't-Tayyib, Ebü'l-Ferec, *Tefsîru kitâbi İsbâgüci li Furfuryûs*, (neş., Kwame Gyekye), Dâru'l-Meşrnk, Beyrut 1975.
- İbn Teymiyye, *Mînhacü's-Sünneti'-Nebeviyye*, (tahk., Muhammed Reşad Salim), Riyad 1986.
- İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifin ve Esmâü'l-Mü'ellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, İstanbul 1955.

- John Philoponus, *Against Aristotle, on the Eternity of the World*, (çev., Christian Wildberg), Cornell University Press, New York, 1987.
- Karlığa, Bekir, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul-2005.
- Kindî, *Risâle fi'l-akl*, (neş., Abdülhâdi Ebu Rîde), *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye* içinde, Kahire 1950, c. I, s. 353-358.
- _____, *Akl Üzerine* (çev. Mahmut Kaya), Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.
- Lucien Leclerc, *Histoire de la Médecine Arabe*, 2. baskı, Newyork, 1960.
- Nedvî, Süleyman, "Makale", *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, Kitâbu'l-Mu'teber* içinde, c. III, ss. 230-252.
- Özpilavcı, Ferruh, *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'de Tabiat Felsefesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.
- John Philoponus, *On Aristotle on the Intellect (de Anima 3.4-8)*, (çev. William Charlton), Cornell University Press, New York 1991
- Pines, Shlomo, *Studies in Abu'l-Barakât's Poetics and Metaphysics*, Scripta Hierosolymitana VI, Jerusalem-1960.
- _____, "Hibat Allah", *Encyclopedia Judaica*, VIII, 3rd Print, Jerusalem-1974.
- es-Safedî, Salâhuddin Halil, *Nektu'l-Himjân, fi Nuketi'l-Umyân*, Matbatu'l-Cemâliyye, Kahire 1911.
- Seydebî, Cemal Recep *Ebü'l Berekât el-Bağdâdî ve Felsefetuhu'l İlahiyye*, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire 1996.
- Sezgin, Fuat, GAS, c. VII, Leiden-1979.
- Tayyip, Ahmet Muhammet, *Mevkıfu Ebi'l-Berekât el-Bağdâdî mine'l-felsefeti'l-meşşâtiyye*, (Yayınlanmamış doktora tezi), Câmiütü'l-Ezher, Külliyyetü Usûli'd-dîn, Kahire 1980.
- Themistius, *An Arabic Translation of Themistius Commentary on Aristoteles De Anima*, (neş., M.C. Lyons), Cassirer Press, London 1973.
- Yaltkaya, M. Şerefettin, "Ebü'l Berekât el-Bağdâdî" *Darü'l- Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, (D.İ.F.M) yıl: 4, sayı: 17, İstanbul 1930.