

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
ISSN: 2147-8171
Cilt / Volume: 5 • Sayı / Issue: 9 • Sayfa / Pages: 41-78.

İskender Afrodisî'nin Faal Akıl Teorisi

Alexander of Aphrodisias's Theory of the Agent Intellect

Doç.Dr. Şenol Korkut

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Eskişehir Osmangazi University, Theology Faculty, Department of Philosophy and
Religious Studies
senolkorkut@yahoo.com
ORCID: 0000-0003-1899-8967

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 25.10.2018
Kabul Tarihi / Accepted : 20.12.2018
Yayın Tarihi / Published : 31.12.2018
Yayın Sezonu / Season : Aralık / December

Atıf Bilgisi / Cite as: Korkut, Şenol, "İskender Afrodisî'nin Faal Akıl Teorisi",
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/9 (Aralık 2018): 41-
78.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal
içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by two referees and
scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi
University, Faculty of Teology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

İskender Afrodîsî'nin Faal Akıl Teorisi

Özet ▶ Bu makalede Aristoteles'in Ruh Üzerine adlı eseri üzerine yazılan yorumlar bağlamında İskender Afrodîsî'nin faal akıl yorumu incelenecektir. Ruh Üzerine yorumculuğu bakımından İskender felsefe tarihinde önemli bir yerde durmaktadır. İskender Akıl Üzerine ve Ruh Üzerine adlı risalelerinde maddi akıl, bilfiil/müstefâd akıl ve faal akıl olmak üzere üçlü bir akıl tasnifi yapmıştır. İskender Aristoteles'in ay üstü ve ay altı dünya arasında bıraktığı boşluğu semavi cisimlere aracı rolü vererek ve faal akılı iki dünya arasında ilâhî bir güç olarak vasıflandırarak aşmaya çalışmıştır. İskender'e göre faal akıl Tanrı'dır, ilâhî kimliktir, ayrıktır, sürekli bilfiildir, ölümsüzdür ve sonsuzdur. Faal akıl insani maddi akılı bilfiil hale getirmekte, bilkuvve düşünülürleri bilfiil hale dönüştürmektedir. İnsani akıl müstefâd düzeydeyken faal akıl insani akılla ittisal kurmaktadır. Böylelikle İskender faal akılı fiziksel dünyadaki ölümsüz akıl olarak vasıflandırmıştır. Faal akıl olan Tanrı bir yandan bilkuvve düşünülürleri bilfiil hale dönüştürürken öbür yandan semavi cisimler aracılığıyla ay altı dünyaya etki etmektedir.

Anahtar Sözcükler: Ruh Üzerine, İskender Afrodîsî, Müstefâd Akıl, Faal Akıl, İlahi Güç.

Alexander of Aphrodisias's Theory of the Agent Intellect

Abstract ▶ In this article, Alexander of Aphrodisias's Theory of the Agent Intellect will be examined in the context of the comments on Aristotle's De Anima. Alexander of Aphrodisias plays an important role in the history of philosophy in terms of tradition of commentary of Aristotle's De Anima. Alexander of Aphrodisias divides the intellect into three groups as material, acquired and agent intellect in his books The De Intellectu and The De Anima. He tried to overcome the problem about the gap between uplunar and sublunar world which Aristotle couldn't solve by giving mediatorial role to celestial bodies and by characterized agent intellect as an divine power between two world. According to Alexander, Agent intellect is God, has a divine characterise, seperated, constantly actual, immortal and eternal. It transforms the first kind of intellect into the second one. Agent intellect contacts with human intellect when human intellect is at stage acquired intellect. Thus, Alexander of Aphrodisias qualified the agent intellect as an immortal intellect in physical world. Agent intellect, which refers to God, not only transforms the potantial intelligible into actual intelligible, but also effects the sublunar world through the celestial bodies.

Key Words: De Anima, Alexander of Aphrodisias, Acquired Intellect, Agent Intellect, Divine Power.

1. Bir Meşşai Şârih Olarak İskender Afrodîsî

Aristoteles külliyyâtı düşünce tarihi boyunca M.Ö. 4. asırdan başlamak üzere İbn Rüşd ile zirveye ulaşacak bir dizi yorum veya şerh döneminin süzgecinden geçerek ilerlemiştir. Bunların içinde *Ruh Üzerine* adlı eserin ve daha ileri bir şekilde de faal akıl tartışmalarının membağı olan *Ruh Üzerine* III.5 bölümünün özel bir yeri vardır. Bu çalışmada İskender Afrodîsî'nin *Ruh Üzerine* yorumu çerçevesinde faal akıl teorisi incelenecektir.

Genel olarak İbn Rüşd'e değin Aristoteles külliyyâtının üç büyük aşamadan geçtiği kabul edilmektedir. Bunlardan birincisi Rodoslu Andronicus'un (M.Ö. I. asrın ortaları) Aristoteles külliyyâtının tasnif, tertip ve neşir düzeniyle başlamış ve İskender Afrodîsî (M. S. 200) ile zirvesine ulaşmıştır.¹ İkinci aşama Plotinus'la (ö.270) başlamış, Porfirus'la sona ermiştir. Aristoteles felsefesinin Eflâtun felsefesiyle uzlaştırılarak işlendiği bu dönem de iki başlık altında tetkik edilmektedir. Yeni-Eflâtuncu Atina Okulu'nun temsil ettiği ilk dönem ile İskenderiye Yeni-Eflâtunculuğu. Arapça'ya tercüme hareketiyle başlayıp, Ortaçağ felsefesi problemleri açısından İbn Sînâ ile belirli bir kıvama erişen dönem ise Aristoteles külliyyâtı açısından üçüncü aşamayı oluşturmaktadır. Bu külliyyâta modern öncesi son klasik şeklinin ise İbn Rüşd yorumları ile verildiğini söylemek mümkündür. İbn Rüşd yorumları bu bakımdan *Ruh Üzerine* yorum geleneğinin evreninde ilerleyen faal aklın anlam dağarcığı açısından da özel bir yerde durmaktadır.²

Aristoteles'ten sonra Theophrastus M.Ö. 322-288 yılları arasında Lise'nin başkanlığını yapmıştır. Bir felsefe tarihçisi ve bilimci kimliği ile Theophrastus, Aristoteles felsefesinin izinde zooloji, botanik, fizik ve metafizik külliyyâtına önemli katkılar sunmuştur. Theophrastus *Ruh Üzerine*'ye bir yorum yazmış, Aristotelesçi akıl teorilerini de bu yorum

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

² İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslâm Felsefesi, Tarih ve Problemler*, Haz. Cüneyt Kaya, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 41.

temelinde çalışılmış ancak bu eser günümüze ulaşmamıştır.³ Teophrastus'tan sonra Lise'nin başkanlığına Straton of Lampsakenos geçmiş ve fizik alanındaki bağımsız çalışmalarıyla iz bırakmıştır. Bu isimlerden sonra Lise'nin başkanlığını Lykon of Laodikeia, Aristotle of Ceos Critolaos gibi isimler yapmış, nihayetinde Lise geleneği Rodoslu Androcinus'a ulaşmıştır.⁴

Rodoslu Androcinus, bir yandan Aristoteles külliyyâtını tertip etmiş ve neşretmiş, öbür yandan ise Aristoteles felsefesindeki çelişkileri giderme ve karmaşık durumları daha berrak hale getirme külliyyâtı arasında bütünsellik yakalama için yeni yorum ve katkıların önünü açmıştır.⁵ Stoacı-Aristotelesçi çekişmesinin bir sonucu olarak M.Ö. I. Yüzyıl ve M.S. II. yüzyıl arasında Aristoteles'in mantık eserlerinin, bilhassa *Kategoriler*'in yorumlama ve ihtisas bakımından merkezde olduğu görülmektedir.⁶ *Ruh Üzerine* ve *Metafizik*'in daha merkezi bir statü kazanması veya Aristotelesçi okullarda daha baskın metinler olarak üzerinde durulması için Hıristiyanlığın yaygınlaşması ve Yeni-Eflâtuncu nüfuzun genişlemesi yani M.S. III. yüzyılların gelmesi beklenecektir.

Rodoslu Androcinus'un neşirlerinde ve Sidonlu Boethus'un çalışmalarında öncelik *Kategoriler*'e verilmiştir. Bunun nedeni Eflâtuncu ve Stoacı eleştirilere karşı bir tür Aristoteles savunması yapmaktır. Simplicus ve Porfirus, Rodoslu Androcinus'un Aristoteles'in bazı eserlerini tasnif, tertip ve neşrettiğini bildirmiştir. Hatta Porfirus Plotinus'un *Enneadlar*'ını tanzim ve tertip ederken Rodoslu Androcinus'un Aristoteles külliyyâtını tasnif şeklini kendisine örnek almıştır.⁷ Bu neşirler bugünkü modern metinlerin de temelini oluşturmaktadır. Androcinus'un neşrettiği metinler arasında *Ruh Üzerine* ve *Metafizik* de vardır.⁸

Aristoteles şerhçiliği Afrodisîli İskender'le beraber M.S. II. asrın başından itibaren yeni bir döneme girmiştir. Bu şerhçilikteki amaç,

³ Arthur Hyman, "İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şarihler," trc. Atilla Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/6, (2005): 51-52. Kamil Sarıtaş, *İskender Afrodisî ve Felsefesi*, (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2012), 175.

⁴ Sarıtaş, *İskender Afrodisî ve Felsefesi*, 1,2.

⁵ Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin", 41.

⁶ Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin", 42, 43.

⁷ Hans B. Gottschalk, "The Earliest Aristotelian Commentators", *Aristotle Transformed, The Ancient Commentators and Their Influence*, haz. Richard Sorabji, (New York: Cornell University Press, 1990), 1

⁸ Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin", 42.

Aristoteles metinleri arasındaki ilişkileri ve tutarlılığı muhalif felsefe okullarının eleştirilerini gözeterek tutarlı bir sistem olarak ortaya koymaktır.⁹ İskender'in hayatı hakkında çok az şey bilinmektedir. O kitap yazmaya M.S. 198 ve 209 yılları arasında başlamıştır. İskender M.S. 176 yılında Marcus Aurelius tarafından kurulan Aristotelesçi felsefe okulunun başkanı olarak atanmıştır. İskender'in yorumları asırlarca etkisini devam ettirecektir. Themistius İskender'i Aristotelesçi felsefeye Yeni-Eflâtuncu unsurları katmaksızın şerh yazan ortodoks bir yorumcu olarak sunar. Böylelikle İskender, Yunan geleneğinde türünün en iyisi olarak sunulmaktadır. Onun bu, konudaki şöhreti İslâm filozoflarından, Ortaçağ Batı-Latin filozoflarına oradan da Padua Okuluna değin uzanmıştır.¹⁰

İskender'in Aristoteles felsefesini yeniden yorumlarken veya Aristoteles'i çağına konuştururken uğraştığı en güncel mesele, fizik ve ilâhî âlem arasındaki ilişkilerde yaşanan problemlerdir. Bu problemler İskender'i Aristotelesçi bir teoloji kurmaya zorlamıştır.¹¹ Peki İskender neden bir Aristoteles teolojisi inşa etmeye gerek duymuştur? Öncelikle Aristoteles ideaları eleştirmiş ve reddetmiş ancak ay altı ve ay üstü âlem ve akledilir ve maddi âlem arasında boşluklar bırakmıştır. İskender bu boşluğu, semavi cisimlere aracı rolü vererek kapatmaya çalışmıştır.¹² Helenistik devir görünür evrene yönelik yüceltici bir ilgi taşımaktadır. Astronomiye yönelik bu ilgi eğer olduğu gibi kalacaksa Aristoteles'in metafizik ve fiziğini âtil bırakacaktır. Keza Yeni-Eflâtuncuların gayrı maddi evreni kozmolojik tasavvura egemen olunca, anılan İskenderci yaklaşım da değerini yitirecektir.

Aristotelesçi kozmolojide en önemli problemlerden birisi *esir* maddesinden oluşan ay üstü feleği ile dört unsurdan oluşan ay altı feleği arasındaki ilişkisizlikti. Bu durum sebebiyle Aristoteles, ay üstü âlemdeki cisimlerin ay altı âleme nasıl etkide bulunduğu mantıksal bir tutarlılık içinde izah edememiştir. Örneğin Fredudantal'in de işaret ettiği gibi güneşin dünyayı nasıl ısıttığı sorusu Aristoteles açısından daima zor bir soru olarak kalmıştır.¹³ Üçer'in de vurguladığı gibi Aristoteles'in bu evren anlayışı İskender'in yaşadığı dönemde çeşitli meydan

⁹ Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin", 45.

¹⁰ Frederic M. Schroeder and Robert B. Todd, "Introduction", *Two Greek Aristotelian Commentators on Intellect*, Haz. Frederic M. Schroeder and Robert B. Todd, (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990), 4,5.

¹¹ Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin", 45.

¹² Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin", 45.

¹³ Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin", 46.

okumalarla karşılaşmıştır. Aristotelesçi bu kozmik sistem, Batlamyus'un o dönemdeki revaçta olan astronomi öğretisi ile de bir tür çelişki içindeydi. Çünkü Batlamyus semavi cisimlerin ay altı âlemi etkilediğini ispatlamıştı. Bilahare bu tezi Roma İmparatorluğu resmi öğretisi haline getirecekti. Keza Aristoteles'in evren teorisi Stoacıların evrensel sempati teorisine de zıt bir içerikteydi. Stoacılar, Tanrı'yı en alt birime kadar etki eden her şeye yayılmış maddi "pneuma" ile özdeşleştirmişlerdi. Eflâtuncular ise evrenin varlığını ve devamını ilk ilke olarak işlev gören Bir'e bağlamakta, böylelikle ay altı ve ay üstü gibi ayrımların getirdiği problemlerle uğraşmak zorunda kalmamaktaydılar.

Üçer'e göre, İskender, Stoacı maddi mekanizm ile semavi cisimlerin tikellere kadar her şeyi yönettiği şeklindeki mutlak inayet düşüncesi arasında orta bir yol geliştirmiş ve evrenin zıtları da kabul edebilecek halde nasıl olup da bozulmadan kaldığını açıklayabilmek üzere Aristotelesçi kozmolojiye "ilâhî güç" teorisini ekleme ihtiyacı hissetmiştir. İskender'in *Akıl Üzerine* adlı eserinin sonuna doğru teorileştirdiği "ilâhî güç" anlayışı Tanrı'yı evrene bir tür içkin kılma teşebbüsüdür. İskender bu süreçte Batlamyusçu öğretilerden de istifade etmiştir. İlâhî güç ay altı ve ay üstü âlem arasındaki mesafe ve uçurumu da bir bakıma giderme arayışındır. İskender'e göre ilâhî güç, ilâhî varlıklar şeklinde görülen semavi cisimlerin hareketinden kaynaklanmakta, oluş ve bozuluşa konu cisimleri varlığa getiren ve onlardaki suretlerin oluşumunu sağlayan şeydir.¹⁴ Tabiatla da özdeşleştirilen bu güç şeylere suret kazandırıcı bir ilke olarak görünür. Söz konusu "ilâhî güç" ne Stoacıların suret veren ve düzen oluşturan içkin "pneuma"sıyla ne Yeni Eflâtuncuların Demigourgos'uyla ne de İslâm filozoflarının "vâhibu's-suver"iyle uyumludur.¹⁵ İskender bu ilâhî gücün, hareket vasıtasıyla iş gördüğünü düşünür. Ona göre cevherlenme ve suret alış mekanizmasının ilkesi varlık değil harekettir. Buna göre ilâhî güç tabiatın düzenli hareketleri yapabilme ve takip edebilme kapasitesine referans vermektedir.¹⁶ Böylelikle semavi cisimler ay altı dünya ile ilişkilerinde bir var kılma gücü şeklinde değil "hareket verme ve bilfiil hale getirme" gücü şeklinde işlevseldirler.

Üçer'e göre, bu yaklaşım ay üstü âlemin ezeliğini ve ay altı âlemdeki oluşum sürekliliğini, hareket ilkesinden yola çıkarak temellendiren Aristotelesçi perspektifle uyumludur. Böylece İskender Stoacı

¹⁴ Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin", 47.

¹⁵ Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin", 47.

¹⁶ Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin", 48.

“kendine yeterli içkin maddi mekanizm” ve “aşkın güçlere bağlılık” şeklinde ifade edilebilecek iki gelenek arasında orta bir yol tercih etmeyi seçmiştir. Ancak bu sistemin de tam olarak tutarlı olduğu söylenemez. Çünkü bu şekildeki bir İskenderci inayet anlayışı bu defa da Yeni-Eflâtuncuların aşkın mekanizm eleştirilerinden kurtulamamıştır. Böylelikle İskender suretlerin cisimlerde nasıl meydana geldiği sorusuna ilâhî güç vasıtasıyla bir cevap vermiştir. Bu olgu, Aristotelesçi cevher anlayışı ve madde-suret ilişkisine dair problemlere de yeni bir ufuk açmıştır. Rashed'e göre İskender bu tutumuyla sureti birincil cevher olarak kabul etmiştir. Suret şeyin soyut özelliğidir. Böylelikle İskender, Andronicus ve Boethus'un somut kavramcılığından ayrılmıştır. Bu tutumuyla İskender suret-madde, nefis-beden, tümel-tikel arasında reel bir ayrım gözetmemiştir. Dolayısıyla semavi cisimler ne suretleri var etmekte ne de onları aktarmaktadırlar. Bu olgu İskender'in faal akıl yorumuna da yansımıştır. İskender'e göre cisimler ateşsel doğaları yoluyla kendilerine bitişik ateş feleğine süreklilik, ezellik ve ilâhîlik aktarmakta ve bu güç ateş feleğinden diğer unsurî feleklere geçerek suret kazanma sürecini idare etmektedir. İskender'e göre faal akıl Tanrı'dır. Faal akıl olan Tanrı'nın bir yandan kuvve halindeki akledilirleri bilfiil hale getirmekle noetik-psikolojik bir işlevi vardır. Öbür yandan semavi cisimler aracılığıyla ay altı âleme etki ederek kozmolojik bir işlev gerçekleştirmektedir. İskender'in faal akıl görüşü Aristoteles'in tamamen içe dönük deist Tanrı anlayışıyla çelişik gibi görünmektedir. Ancak Aristoteles'e göre *Metafizik* 993b24-26'da da vurgulandığı gibi daha üstün bir x diğer şeylerin x oluşundaki nedenidir. Dolayısıyla İskender'in bu şekildeki faal akıl yorumu *Metafizik*'teki ilgili ilke ile örtüşmektedir.¹⁷

İskender faal akıl ile ilgili görüşlerini *Akl Üzerine* adlı risalesi, *Ruh Üzerine* olan şerhi ve *Mebâdiül-küll* adlı risalelerinde dercetmiştir. *Akl Üzerine* 9. yüzyılda Huneyn b. İshak tarafından Arapça'ya çevrilmiştir. Her ne kadar eserin Kindî ve Fârâbî'nin kaynakları arasında olup olmadığına dair bazı şüpheler varsa da genel olarak eserin bu filozofların yanında İbn Sînâ ve İbn Rüşd üzerinde büyük bir etkisi olduğu kabul edilmektedir.¹⁸

¹⁷ Erken dönem Aristoteles yorumcuları ile ilgili daha geniş bilgi, özellikle Kategoriler'in geçirdiği aşamalar için bkz. Gottschalk, “The Earliest Aristotelian”, 55-81.

¹⁸ Schroeder-Todd, “Introduction”, 2.

İskender'in *Ruh Üzerine*'si sadece bir yorum değil onun ruh üzerine kişisel görüşlerinin de bulunduğu bir risaledir. Günümüze kadar gelmiştir ve orijinaldir. *Akıl Üzerine* ve *Ruh Üzerine* adlı eserlerde akıl üç katmanlı bir şekilde ele alınmıştır. Birinci aşamayı maddi veya bilkuvve akıl, ikinci aşamayı kazanılmış akıl ve üçüncü aşamayı ise faal akıl oluşturmaktadır.¹⁹

Ruh Üzerine'de bilkuvve veya maddi akıl tam bir yeti yani maddeden soyutlama yapabilme yetisi olarak ele alınırken, *Akıl Üzerine*'de sadece aklın embriyolojik sureti olarak karşımıza çıkar ve bir sonraki aşamaya yönelik gelişme içindedir. Aynı şekilde *Ruh Üzerine*'de kazanılmış akıl bilkuvve veya maddi akılca maddeden soyutlanmaya uyumlu olmak durumundaki suretlerin kaynağı durumundadır. Öbür yandan *Akıl Üzerine*'de kazanılmış akıl durumu *Ruh Üzerine*'de maddi veya bilkuvve aklın bir işlevi olarak yani maddeden soyutlama yapabilme yetisi olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁰ *Akıl Üzerine*'nin Arapça çevirisinde İskender'in maddi veya bilkuvve akıl, bilmeleke veya bilfiil akıl, müstefâd veya kazanılmış akıl, etkin veya faal akıl, ve mufarik akıl gibi bir dizi akıldan bahsettiği görülmektedir. Ancak bu akılların işlevleri ve sınırları göz önüne alındığında maddi akıl-bilkuvve akıl, bilfiil akıl-müstefâd akıl ve faal akıl olmak üzere üçlü bir ayırım kendisini belli etmektedir.

Akıl Üzerine ve *Ruh Üzerine*'nin ve dolayısıyla İskender'in tamamen ittifak ettiği bir diğer konu ise he iki eserde de insani akıldan ayrı olarak faal aklın ilâhî kimlikli olmasıdır. Ancak bu aklın fiili *Ruh Üzerine*'de doğrudan değil dolaylı yollardan incelenmiştir. Her iki eserde de faal akıl için ışık analogisi kullanılmaktadır. Işık görünen nesnelere görülürlüğü'nün sebebidir. Bu analogi üzerinden faal akıl, düşüncenin objeleri olarak maddi ve bilkuvve aklın maddeden suret soyutlamasına sebep olur. Böylece faal akıl dolaylı bir şekilde insani aklın düşünmesine katkı sunmaktadır.²¹

2. Maddi/Bilkuvve Akıl ve Bilfiil/Müstefâd/Kazanılmış Akıl

İskender *Akıl Üzerine* adlı risalesine maddi akıl ile başlamaktadır. O Aristoteles'in aklı üç katmanlı bir şekilde incelediğini söylemektedir.

¹⁹ Schroeder-Todd, "Introduction", 6.

²⁰ Schroeder-Todd, "Introduction", 7.

²¹ Schroeder-Todd, "Introduction", 6, 7.

Buna göre aklın ilk çeşidi maddi akıldır. Fakat maddi aklın bir duyu organı gibi insan bedeninde bir maddesi yoktur. O insan organizmasındaki maddi suretlerden soyutlanmış salt bir istidâttir.²² İskender maddi bir istidât ile de daha ziyade bir suretin hazır bulunmasıyla oluşan tikel bir şeyin kapasitesi olan maddeden etkilenmiş mayasal bir ögeyi kastettiğini vurgular. Dolayısıyla İskender maddi akıl derken bu aklın maddi bir yapıda olduğuna dair bir anlamı kastetmemekte sadece soyutlama yapabilme yetkinliğine atıf yapmaktadır.²³ Bu akıl hâlihazırda düşünebilecek bir konumda değildir; ancak madde-suret ilişkisi açısından düşünceye maddi bir zemin işlevi gören bir yetidir ve ruhun bir bölümüdür. Henüz onda bilfiil olarak hiçbir şey varolmamıştır ve bilfiile geçebilecek bütün bilkuvvelerin maddi bir imkânını taşımaktadır. İskender maddi aklın olduğu her yerde varlıklara dair düşüncenin onda belireceğini söylemektedir. Ancak maddi aklın bilkuvvelğinde önceden hazırlanmış bir şekilde duran bütün bilkuvve durumlar zorunlu olarak bilfiil hale gelmek durumunda değildir.²⁴

Şeylerin kavranması ve onların bir suret haline getirilmesi maddi aklın kendi başına başarabileceği bir işlev değildir ve ona dışarıdan bir yardımcı gerekmektedir. Yani dışarıdan bir etkenin müdahalesi olmaksızın bilkuvve akıl kendi kendisine bilkuvvelik taşıdığı her şeyi bilfiil hale getirememektedir. İskender bu durumu duyuların algılama şeklinden yola çıkarak açıklamaya çalışmaktadır. Duyular asla bilkuvve duyumsayabileceği şeyleri onların kendi içerikleri ile kavrayamaz. Bu nedenle renkleri kavrama yetkinliği olan görme olgusu kendi varlığında renksiz bir organa sahiptir. Renkleri kavrayan görme duyusu aslında kendi kendisinde renksiz bir yetidir. Yani renkleri algılayan göz renkleri fark eder, ancak bu fark etme işi, gözdeki rengi olmayan bir organ (alet) vasıtasıyla mümkün olur.²⁵ Örneğin su kendi doğasında renksizdir. Keza koku denilen şey havada yükselir ve bu aslında koku

²² Sarıtaş, *İskender Afrodisi ve Felsefesi*, 177, İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, trc. Atilla Arkan, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 99.

²³ Abdurrazzaq Hesamifar-Ali Naqi Baqershahi, "Intellect in Alexander of Aphrodisias and Its Impact Upon Muslim Philosophers", *Athens Journal of Humanities and Arts* X/Y (Eylül 2018):5.

²⁴ Alexander of Aphrodisias, "The *De Intellectu*", trc. Frederic M. Schroeder, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, Haz. Frederic M. Schroeder and Robert B. Todd, (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990), 46.

²⁵ Sarıtaş, *İskender Afrodisi ve Felsefesi*, 177, Afrodisi, "Fi'l Akl ala Ra'yi Aristûtalîs", nşr. Abdurrahman Bedevî, *Şuruhun alâ Aristu Mefkûden fi'l Yunaniyeti ve Resâilü'l-Uhra*, (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1971), 39-40.

duyusu olmaksızın kokusuz bir şeydir. Koku ancak koku duyusu tarafından duyumsandığı anda bir varlık kazanır. Dokunma duyusu aynı ölçüde şeyleri sıcak, soğuk, sert ve yumuşak şeklinde kendi kendine algılayamaz. Çünkü dokunma duyusu dışarıdan bir gücün yardımı olmaksızın kendi sınırları içinde bu türden karşıtıklara sahip değildir. Dokunma duyusunu gerçek anlamda dokunma duyusu olarak ortaya çıkaran şey bedenın dokunma duyusunu yönetmesidir.²⁶

O halde şöyle özetleyebiliriz. Duyular örneğinde olduğu gibi başlı başına bir duyu için kavramak ve ayırt etmek gibi niteliklere sahip olmak imkânsız bir şeydir. Aynı durum maddi akıl için de geçerlidir. Maddi akıl her şeyi kavramak için bilkuvve halde bulunmaktadır ve bu haliyle her şeyi kavramak için maddi bir yetkinliktir. Ancak maddi akıl düzeyinde kavranılma potansiyeli olan hiçbir şey henüz bilfiil halde değildir. Kavranılabilecek şeylerin onda bilkuvve halde durması onu maddi veya bilkuvve akıl yapmaktadır. Böylelikle bedence yönetilen duyular, kavradıkları nesnelere özdeş değildirler. Onlar ancak bilfiil halde bulunan başka veya öteki şeylerdir. Buna karşın algı kuvveti özel bir bedene aittir. Duyu yetisi bedenın bütünsel yapısına bağlı olarak çalışır ancak duyumsanma yoluyla kavranan şeylerin bedenın etkisinde olması gibi bir şey söz konusu değildir. Bu olgu her bir duyunun neden kendi alanına giren her şeyi kavrayamadığının da sebebidir. Yani duyu organları bedenın ona tanıdığı sınırlar içinde duyumsama yapabilmektedir. Örneğin göz ancak belli sınırlar içindeki nesnelere kavrayabilmektedir. Maddi aklın durumu bir sınıra kadar duyu organlarının duyumsama süreci ile örtüşmektedir. Ancak duyu organlarının bedenle ilişkisindeki söz konusu geçerlilik maddi akıl için geçerli bir olgu değildir. O duyu organlarında söz konusu olduğu gibi bedenın yönetimine doğrudan bağlı değildir. Çünkü o bilfiil düşünceye bir hazırlık yetkinliği olarak ruhun bir bölümüdür. Düşüncenin ve suretlerin algılanması için bir yetkinliktir. Ne bedence belirlenmiş ne de bilfiil varoluşmuş bir yetidir. Böylece maddi akıl bir ruhu paylaşan bütün varlıklarda varolan başlı başına bir düşünmeye hazırlık yetisidir.²⁷ Böylelikle İskender akıl-akledilir ilişkisini duyu-duyumsama temelinde açıklama tarzıyla Aristoteles'in doğal felsefesinin içeriklerini devrede tutmaktadır.²⁸

²⁶ Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 46, 47.

²⁷ Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 47, 48.

²⁸ Hesamifar-Baqersahi, "Intellect in Alexander of Aphrodisias", 5

Bu aşamada maddi aklın niteliklerini şu şekilde sıralayabilmek mümkündür. Maddi akıl bilkuvve akıl olması hasebiyle maddeye benzeyen istidattır. Henüz düşünmeyen ancak sonradan her şeyi düşünme yetisine sahiptir. İnsani nefsin bir yetisidir ve bu haliyle suretleri ve tümeleri kabul etme kapasitesindedir. Herhangi bir cisim olmadığı gibi cismin bilkuvve bir gücü de değildir. Herhangi bir dayanak ve bilfiil suret de değildir. Aksine varolanların ve akledilirlerin suretlerini içeren bir kuvvedir. Maddi akıl ilineksel olarak bedenle birlikte ancak izafi olarak, cisim olmayan tinsel bir kuvvedir. Bir mekânda değildir ve bir mekândan bir mekâna hareket de etmemektedir. Maddi akıl bilkuvve olduğu için aynı zamanda bilkuvve akledilirdir.²⁹

İskender'e göre maddi/bilkuvve aklın hem teorik hem de pratik boyutu vardır. Bilkuvve akıl eğitim ve alışkanlık yoluyla varlık kazanır. Bütün insanlarda gelişimini tamamlamamış haliyle eksik bir şekilde bulunur. Bazı insanlar maddi aklın niteliklerine sahip olmak açısından doğa tarafından oldukça donanımlı bir şekilde bazıları da daha donanımsız bir şekilde teçhiz edilmiştir. Ancak her insan bu aklın en alt veya asgari düzeyine sahiptir.³⁰

Bilkuvve/maddi aklın kazanılmış seviyesi insanda zamanla bir suret ve alışkanlık olarak ortaya çıkar. Öyle ki bu seviye bütün insanlarda bulunmaz. Bilfiil akıl ve müstefâd aklın verileri resmi öğretim ve çalışma altındaki insanlarda veya bilgiyi kazanmış seviyedeki insanlarda ortaya çıkar. Bütün insanlar bilimler açısından bu seviyeye gelebilir ancak hepsi bu bilgiyi kazanamaz. Çünkü bu bilginin kazanılması doğal bir süreç değildir. Biz bilimsel bilgiyi aynen yürümede olduğu gibi doğal bir süreç olarak geliştiremeyiz. Yürüme yeteneği doğal bir yetenektir. Öyle ki biz doğuştan yürüme yeteneğine sahip bir şekilde doğarız. Biz gelişip büyüdüğümüz zaman bu yetenek kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla maddi akıldaki kavram gücü doğal bir etkinliktir ve bu bağlamda çocuğun yürüme gücüyle açıklanabilir.³¹ Ancak bilimsel bilgi ve aklın gelişen aşamalarında, onların alışkanlıkları ve bilfiilliği doğal olarak gelişen bir şey değildir. Bu durumda biz maddi aklın ikinci gelişim aşamasının bütün insanlarda ortaya çıkabileceğini söyleyemeyiz. İnsanlar bu akla aynı oranda iştirak edemezler. İskender'e

²⁹ Sarıtaş, *İskender Afrodisi ve Felsefesi*, 177, 178.

³⁰ Alexander of Aphrodisias, *The De Anima of Alexander of Aphrodisias, A Translation and Commentary*, Trc. Athanasios P. Fotinis, (Washington D.C: University Press of America, 1979),105.

³¹ Sarıtaş, *İskender Afrodisi ve Felsefesi*, 179,180.

göre “akli düşünce özelliği” aklın bu ikinci aşamasında ortaya çıktığı için bu ikinci aşamaya “ortak akıl” demek daha uygun düşmektedir.³²

İskender bu aşamada maddi aklın teorik ve pratik yönünü tekrar hatırlatarak, maddi veya bilkuvve akılda teorik aklın vasıflarının nasıl belirebileceğini açıklar. Buna göre pratik akıl çıkarımsal bir özelliktedir. Çıkarımın yani düşünerek tespit yapabilmenin olabilmesi veya en uygun seçeneği seçebilmesi için de bir nedene ihtiyaç vardır. Teorik akıl sonsuz olan kavramsal nesneye sahiptir ki bu nesneyle aynı tarzda varolur. Teorik akıl çıkarımsal değil bilimseldir. Bilkuvve akıl biz doğduğumuzda bizde varolan akıldır. Ancak maddi aklın kazanımları ve yatkınlığı günlük eğitimin araçları vasıtasıyla daha sonra kazanılan bir şeydir. Bu aklın yatkınlığı daha sonra bireysel aklın performansı ve faaliyeti olarak ortaya çıkmaktadır.³³

İskender bu noktada duyu yetilerinin nasıl bir gelişim içinde olacağına dair bir envanter sunar. Öncelikle duyu yetileri hayal gücüyle çalışmakta, hareket-hayal gücü ilişkisinden hafıza gücü doğmaktadır. Buna göre insan doğduğu zaman bazı duyulara sahip olarak doğar. O bu duyuları şimdilik hayal gücüyle çalıştırır. O tecrübe vasıtasıyla görür, duyar ve diğer duyularını güçlendirerek, geliştirir. Bütün bu durumlar onda bazı izlenimler bırakır. O bu izlenimleri koruma çabasına girerken hafıza gücü bir alışkanlık veya tecrübe kazanır. Hafıza ile hareketin birlikte çalışmasından tecrübe veya deney doğar. O, bu aşamadan sonra yeni bir adım atar ve tikel şeylere dair zihinde bir veri oluşur. Bu süreç diğer duyuların devreye girmesiyle beraber epistemik donanımların da gelişmesine dair bir rota takip eder.³⁴ İskender bu aşamada duyu yetisi ile akıl yetisinin suretleri idrak etmesindeki temel farklılıklara odaklanır.

Akli faaliyet suretlerin maddesiz kazanılmasını beraberinde getirir. Duyusal yetiler ise suretleri maddeleriyle algılar. Ortak duyulurlar maddi şartlar altında çalışır oysa akli faaliyet için böyle bir şey söz konusu değildir. Biz rengi gördüğümüz zaman onun şeklini, genişliğini, hareketini ve diğer şeyleri gözlemleriz. Böylece renk bir konuda varolmuş olur. Öte yandan akıl sadece suretleri maddesi ile kavramaz aynı

³² Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 105, 106.

³³ Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 106.

³⁴ Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 107.

zamanda suret maddeden soyutlandığı için madde ile birlikte varolmaz. Dolayısıyla akıl maddi koşullar altında çalışan bir yeti değildir.³⁵

İskender bu aşamada maddi akıl teorisini daha berrak hale getirebilmek için onu üzerine yazı yazılmaya müsait ancak hâlihazırda hiçbir şey yazılmamış boş levhaya benzeterek açıklamaktadır. Maddi akıl akledilir suretlerin algılanabilmesi için sadece bilkuvve bir uygunluk yetisidir. Bu akıl, varlığa ait suretleri maddeden soyutlayarak kavram haline getirme gücüne sahip olan ancak henüz üzerine hiçbir şey yazılmamış levha gibidir. Üzerine yazı yazıldığı zaman varlık kazanmaktadır. Boş bir levha bir bakıma maddi dünyaya aittir yazı ise ruh dünyasına aittir.³⁶ Bu örnekte maddi akıl ve bilfiil akıl ayrımları da oldukça manidar bir şekilde kendisini göstermektedir. Buna göre maddi akıl boş bir tahtaya, bilfiil veya kazanılmış akıl ise üzerine yazı yazılmış haline referans vermektedir.

İskender'e göre maddi aklın doğası gereği söz konusu aklın belirli yetkinliklerinden etkilenmiş bazı filozoflar ruhu suretlerin deposu olarak belirlemişlerdir ki bu tutum makul bir yaklaşım değildir. Buna göre maddi akıl bilfiil suretlerin bir mekâm değildir. O doğası gereği hiçbir sureti içermez. Ancak o bu suretleri alma yetkinliğinde olduğu için ruhun bilkuvve mekânı olmaktadır.³⁷

İskender bu aşamada insani akıl-küllîler ilişkisini kendisine konu edinmekte ve insani aklın salt kendi sınırları içinde küllîleri idrak edip edemeyeceğini tartışmaktadır. İskender'e göre maddi akıl öncelikle bir tür yatkınlık veya istidâttir. Bu yatkınlık maddi aklın en mükemmel türüdür. Bu yatkınlık onun sureti içinde gelişir. Bu nitelik onun küllîleri kavramasına ve suretleri maddeden ayırmasına dönük bir yatkınlıktır. Bir şeyin suretinin onun maddesinden ayrı olarak kavranılması sürecinde, bilen kişi genel olarak küllîyi bilmekle bu süreci sonlandırmaktadır. Örneğin bilen kişi genel olarak "insan" tanımına ulaşır ancak bu genel olarak "insan" tanımını tasavvur ettiğinde düşündüğü "insan" artık tikel insanın maddi koşullarından soyutlanmıştır. Bilen kişi "insan"ı

³⁵ Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 107.

³⁶ Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 109, 110.

³⁷ Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 110.

düşündüğünde tikellerdeki ortak olanı görmektedir. Bu noktada “in-
san” terimi bütün tikeller için bir suret işlevi görmektedir.³⁸

İskender’e göre akli yatkınlık, öncelikle maddi akılla ilgilidir. Akıl-
sürekliliği öncelikle duyularla başlar. Maddi akıl kendisine bağlı bu du-
yusallarla küllîlere nüfuz etmek için öncelikle bir vizyona sahip olur.
Akli vizyonun bu hareketi öncelikle kavram veya nosyon olarak adlan-
dırılır. Daha sonra akıl daha fazla çeşitlendirmelere gider. Nihayetinde
herhangi bir duyumun yardımını olmaksızın küllîyi doğrudan sezgile-
meye başlar. Bu aşamada akıl gerçek anlamında akıl olmuş olur. Böy-
lelikle akıl faaliyetine devam ederek alıştırmalarının bir sonucu olarak
alışkanlığa veya yatkınlığa dair bir işleve sahip olur. Bu noktaya veya
akıl bu seviyesine yatkınlık veya bilfiil akıl denilir. İskender bu aş-
mayı açıklığa kavuşturabilmek için “bilim adamı” örneğine başvur-
maktadır ve bizden bu yönde iki adam düşünmemizi istemektedir. Bi-
rinci adam bilimsel bilgiyi kazanmak için belirli bir yetkinliğe sahip
adamdır. İkinci adam ise bilimsel bilgiyi anlamış, kazanmış veya bu ol-
gunluğa erişmiş adamdır. Birinci adam ikinci adama göre “bilim
adamı” olmak yolunda bazı dezavantajlara sahiptir. İkinci adam ise bi-
rinci adama göre daha üstün pozisyonadadır.³⁹

Yatkınlık olarak akıl, anlama faaliyetine yönelik bir performans
sergilediği zaman, o fiil içinde bir akıl haline gelir. O basit bir şekilde
yatkınlık düzeyine geldiği zaman bütün kavramlar hakkında konuşabi-
lir, onlarla beraber bir birlik oluşturur ve onlara içkin olur. Öte yandan
bu akıl, duyusal güç olan kendi kavramları ile pasif bir ilişki içinde de-
ğildir. Duyumsal güç duyusallardan bir dizi şeyi kavrayabilir. Çünkü o
bu duyusalları bedeninin araçları vasıtasıyla kavrar. Buna karşın akıl
kavramları üzerinde pasif bir alıcı değildir. Bu açıklamalardan şu anla-
şılmalıdır. Duyum gücü, eriştiği düzeyin altındaki nesnelere veya kendi
gücünün nüfuz edebileceği nesnelere veya bilgi türlerini kavrayabilir.
Buna göre duyumsama gücü kendi nesnesinden öncedir. Bunun karşı-

³⁸ Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 110, 111. İskender’in Aristoteles yorumcu-
luğu çerçevesinde maddi akıl küllîleri nasıl kavrayıp/soyutlayabileceğine dair
farklı yorumlar için bkz. Hesamifar-Baqersshahi, “Intellect in Alexander of Aphro-
disias”, 5-9. İskender külliyatında tümelini farklı tarifleri, Aristoteles ve İskender’in
küllinin yorumlanması konusundaki farklı bakışları için bkz. Hasan Akkanat, *Kla-
sik Dönem İslâm Felsefesinde Tümeller*, (Adana: Karahan Kitabevi, 2016), 128-
146.

³⁹ Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 111.

sında akıl kavradığı şeyi kazanılacak şeyden az bir şekilde kavramış olacaktır.⁴⁰ Şu halde bilfiil akıl suretle aynı statüdedir ki bu suret bilfiildir. Bu nedenle yatkınlık halinde akıl bağımsız bir akli faaliyettir ve kavradığı kavramları kendi gerçekleri içinde kavramaktadır ve kendi kendine bilici olmaktadır. Bilinen türler akıl ile aynileşmektedir. Onlar bilfiildir ve akıl da bilfiildir. Akıl bu türleri bilmesi için kendi kendine bir yatkınlığa sahip olmuştur. Bunun sonucu olarak akıl kendi kendine bilene olur. Bilfiil bilici olur. Bilen bir nesne olur. Böylece o kavramsal hareket için bilici olduğu zaman o akledilir türlerin bilgisine de sahip olur.⁴¹

Bu nedenle bilme faaliyetinin işlemleri insanın daha önceki epistemik yetilerinin tersine bir seyir izler. Bilen ve bilinen şey diğer şeylerin karşısı olur. Bu durumda bilfiil akıl akledilir nesne ile özdeşleşir. Böylece kendi kendini bilmiş olur.⁴² Yani akıl eski alışkanlıklarının üstünde epistemik bir değer olmuş ve önceki durumundan farklı bir çalışma şekline kavuşmuştur.

Özetlemek gerekirse İskender'e göre bilfiil akıl kendi kendini bilen akıldır oysa aynı durum maddi akıl için geçerli değildir. Çünkü o neyi bildiğini bilir. Bildiği şeyler maddeden bağımsız suretlerdir. Bilfiil akıl bildiği şeylerin özleri dışında tikellerle ilgili değildir. Duyumsama, duyumsanabilen nesnelere suretlerini kavrayabilir fakat bu kavrama madde içindeki bir varlığı kavramadır. Bu kavram maddesiz bir şekilde tikellere dönük bir kavramdır. Duyumsama, duyumsanabilen nesne ile bir aynileşmeyi ortaya çıkarmaz. Duyumsama yetisi maddeden soyutlayarak nesnenin bir soyutlamasını ortaya çıkarır.⁴³ Ancak bu soyutlama, aklın soyutlamasına göre basit veya ilkel bir soyutlamadır.

İskender bu aşamada duyumsama ve akletmenin içeriklerine dair daha ileri görüşler serdetmektedir. Böylece duyumsama ve akletme gücü maddi nesnelere veya duyumsanabilen suretler üzerinde aynı şekilde hareket etmezler. Suret ve maddenin birleştiği varlıkları düşündüğümüzde biz tikel varlık ile onun varoluşunu ayırabiliriz. Örneğin bronz tümeli bronz olarak varolmuş tikel bir varlıkla aynı değildir. Bronz tümeli surete veya bir tanıma referans verir.⁴⁴

⁴⁰ Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 112.

⁴¹ Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 112, 113.

⁴² Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 113.

⁴³ Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 113.

⁴⁴ Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 113.

Öte yandan akıl, kendi derin tefekkürünün nesnesi için bir surete veya tanıma sahiptir. Bu suret ve tanım tikel şey neyse öyle tanımlar. Bu tanım tikel bir şey olarak görünmez yani o tikel şeyin bir çeşidi olarak görünür ki bu da küllîdir. Onların tanımlanmalarının nokta-i nazardan bütün tikeller birbirine benzer ve aynı özsel bakış açısından onlar aynıdır. Onlar aynı tanım altında yer alırlar. Bu tanım aklın derin düşünmesinin veya teemmülünün bir sonucudur. Bu nedenle bir nesne bilindiği zaman tikel varlığın özü kendisinden ayrılmış demektir. Bilginin iki kavrayışsal gücü vardır. Birincisi duyumsama ki bu tikel varlıkları kavrar. Diğer de akıldır ki varlıkların özünü kavrar. Kavranmış nesne, tikel olduğu zaman özü ile aynileşir. Suretlerin durumunda ise bunlar tamamen maddeden ayrıktırlar. Akıl suretleri teemmül eder. Duyumsama ise öz ile değil maddi kavrayış ile bir bilgi sürecine girer.⁴⁵

İskender'e göre bu nedenle akıl bu bileşik varlıklarla ilgilendiği zaman, bu varlıkların özlerini ve suretlerini onların varolduğu maddi şartlardan ayırmaştırarak, kendi kendilerini akledilir nesnelere dönüştürerek kavrar. Ancak eğer bu suretler kendi kendilerine var olmuşlarsa bütün maddelerden ve nesnelere ayırdırlar. Onlar kendi doğaları gereği kendi akledilirlerine sahiptirler. Bilgi yetisince sağlanmış bir yardımın sonucu değildirler. Böylece bu akledilirler doğal olarak bilfiil akledilirlerdir. Öte yandan maddi suretler sadece bilkuvve akledilirlerdir. Oysa kavranılan nesne, bilen güçle bir olmuştur. Bu nedenle saf maddi olmayan suret daha yüksek derecedeki bir akıldır. Bu akıl gerçeklikte ve kendi özünde bilfiildir.⁴⁶

İskender bu aşamada suretleri veya akledilirleri de ikiye ayırır. Birincisi maddeyle ilişkili ve ondan soyutlanan suret veya akledilir ikincisi ise maddeyle ilişkisi olmayan saf suret veya akledilirler. Bu durumda akli kuvvet bu saf akledilebilirdir. Bu kuvvet maddi bir suret örneği gibi bilinmiştir fakat bu bilinme başka bir akılca gerçekleştirilir. Şimdi eğer akıl daima bilici olursa, bilfiil bilgi faaliyeti ve bilginin nesnesi olur. Yatkinlik derecesine gelmiş bir akıl saf akıldır ve suretleri kavramıştır. Suretler bilici kuvvetle varlığa gelirler veya varlık bulurlar. Onlar kavrama fiilinin bir nesnesi olmadan önce kendi gerçekliklerinde zaten var olmuşlardır. Böylece herhangi bir akıl saf suretleri bilir ve onları bildiği oranda onlarla aynileşir.⁴⁷

⁴⁵ Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 114.

⁴⁶ Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 115.

⁴⁷ Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 115.

İskender'in bu açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla müstefâd akıl, faal aklın bilkuvve akli bilfiil akıl haline getirmesinden sonra insani akla ait bir nitelik olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda kazanılmış aklın işlemleri yer yer bilfiil aklın yer yer de faal aklın işlevleri ile açıklanmaktadır. Dolayısıyla insani aklın, faal akılla ittisal kurduğu noktayı ve buna dair kazanımları İskender kazanılmış akıl olarak adlandırmaktadır.⁴⁸ İskender'e göre biz aklettiğimizde kazanılmış bize dışarıdan gelir. Ruhun bir bölümü değildir. Akli tasavvurda suretleri mükemmelleştirir. Maddeden tamamen ayrı ve bağımsızdır.⁴⁹ Bu açıklamada İskender'in bilfiil akıl ve faal aklın bazı niteliklerini müstakil bir kazanılmış akıl şemsiyesi altında kavramlaştırdığı gözlemlenmektedir. Keza kazanılmış akıl vasıtasıyla faal akıl hem bizim ruhumuza için hem de aşkın bir durumdadır.⁵⁰

Bu nedenle anlam kavrayışı ve nesnesi olarak saf akıl saf suretlere sahip olduğu zaman, o aynı zamanda bilen ve bilinen olur. Bilen ve bilinen olarak akıl bilfiil kavramının aynı zamanda mükemmel bir kimliğini oluşturur. Ancak bizim maddi aklımız maddi suretlerle ilgilendiği zaman, öyle ki bu maddi suretler duyumsanabilen bir tikelin özünü oluşturur, o zaman maddi akıl bildiği şeyle özdeşleşecek ve aynileşecektir. Bunun sebebi bu şeylerin kendi varlığında maddi ögece belirlenmiş olmasıdır. Hâlbuki bu akıl bu sureti maddesinden ayırmaştırarak kavrar. Kazanılmış akıl ise maddeden bağımsız bir şekilde kavramış olacaktır.⁵¹

İskender aklın bu durumunu sanatında aynı düzeyde bulunan adamlar örneğiyle açıklamaktadır. Bu adamlar sanatında aynı düzeydedir ancak sanatlarındaki yaratıcılıkta ve bu sanatı üretim şeklinde birbirinden bağımsızdırlar. Birincisi daha ziyade söz konusu sanatı yapabilme yetkinliğine ve sanat adamı haline gelme sürecine benzerde, bu yeteneklerin bir sanat adamının şahsında somutlaşması ve bilfiil hale gelmesi ise *Akl Üzerine* adlı risalenin evreninde bilfiil akıl seviyesine, *Ruh Üzerine* adlı eserin evreninde ise kazanılmış akıl seviyesine referans vermektedir. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse

⁴⁸ Sarıtaş, *İskender Afrodisi ve Felsefesi*, 192.

⁴⁹ James Finnegan, "Texte Arabe du Peri Nou Alexander of Aphrodisias in the Arabic Tradition", *Islamic Philosophy*, haz.Fuad Sezgin, (Frankfurt am Main: 2000), 101:122.

⁵⁰ Hesamifar-Baqersahi, "Intellect in Alexander of Aphrodisias", 11.

⁵¹ Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 115,116.

maddi akıl sanat öğrenme ve icra etme yeteneği olan, ama sanatını eyleme dökmemiş sanatkâra, bilfiil akıl ise kendilerinde sanat melekesi bulunan ve bu melekesiyle bağımsız olarak istediği zaman sanatını icra edebilecek durumdaki yetkin sanatkâra benzemektedir.⁵² Böylece kazanılmış aklın bilfiil düşünme yetkinliğini özüne eklemiş olan maddi akıldır. Kazanılmış akıl, hâlihazırdaki şeyleri düşünmeye başlayarak bir varlık haline gelmiştir.⁵³

3. Faal Akıl

İskender'e göre faal akıl yetkinlikleri bakımından maddi ve kazanılmış akıldan sonra gelen üçüncü bir akıldır. Aristoteles'in deyişiyle faal akıl bir ışık gibidir. O bir ışık gibi bilkuvve olarak görünür olan renkleri bilfiil görünür hale getirmektedir. Bu üçüncü akıl maddi ve bilkuvve akılı bilfiil veya kazanılmış akıl seviyesine taşımakta ve maddi akılı düşünce fiili yapabilen bir akıl seviyesine yükseltmektedir.⁵⁴

Faal akıl doğası gereği kendi kendine bilfiil ve kendi kendine akıldır. Düşüncenin ve akletmenin yegâne kaynağıdır. Faal akıl aracılığıyla maddi olmayan düşüncenin nesnelere bilfiil suretler haline gelmektedir. Bu akıl suretleri maddeden ayırmaktadır. Faal akıl maddi aklın maddeden suret üretip kazanılmış akıl seviyesine gelmesine etki etmektedir. Maddede bilkuvve halde bulunan suretlerden hangisi olursa olsun, düşünüldüğü zaman aklın ve düşüncenin bir nesnesi haline gelmektedir. Öyle ki onlar daha önceki durumda kendi doğalarında böyle bir statüde değillerdir.⁵⁵

Bu babda bilfiil veya kazanılmış akıl düşüncenin suretinden başka bir şey değildir. O düşündüğü zaman akıl haline gelir. Bilfiillikteki bilgi, bilginin bilfiil nesnesi ile aynıdır ve bilfiillikteki algı da algının bilfiil nesnesi ile aynıdır, yani bu durumda algının nesnesi bilfiil algı ile özdeştir. Bu nedenle bilfiillikteki akıl düşüncenin bilfiil nesnesi ile aynıdır ve düşüncenin bilfiil nesnesi bilfiil akılla özdeştir.⁵⁶

İskender'e göre nesnenin suretini kavramakla akıl haline gelmiş olan kazanılmış akıl başlı başına bir düşüncedir. Faal akıl aracılığıyla

⁵² Sarıtaş, *İskender Afrodîsi ve Felsefesi*, 184.

⁵³ Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 47, 48.

⁵⁴ Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 48.

⁵⁵ Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 48.

⁵⁶ Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 48.

düşünceyi maddeden ayırmakta, böylece onu düşüncenin bilfiil nesnesi haline getirmektedir. Bilfillikte kendi kendine akıl olmaktadır. Böylece kazanılmış akıl düşüncenin bilfiil nesnesi haline gelmektedir.⁵⁷

Kazanılmış aklın bu şekilde gerçekleşmesiyle beraber faal akıl kendi doğasında düşüncenin bir nesnesi olmaktadır. Yani faal akıl maddi aklın böylesine bir surete başvurarak ayrılmasının, işaret etmesinin ve düşünmesinin sebebi haline gelmiştir. Faal akıl maddi olmayan suretlerden herbirini kendi kendine düşüncesinin nesnesi haline getirmektedir. Faal akıl insani ruhun bir parçası, ruhun bir bölümü veya ruhun bir yetkinliği değildir. Düşünme suretin kavranılmasıyla meydana gelmektedir. Şu halde biz ne zaman düşünürsek düşünelim, faal akıl bize dışarıdan geldiği için, o maddi olmayan bir surettir. Faal akıl düşünüldüğü zaman asla madde ile uyumlu değildir ve maddeden de tamamen ayrıktır.⁵⁸

Faal akıl insan ruhundan ayrıktır. Onun ayrık bir akıl olması insani akıllarla bağlantılı değildir. O kendi doğasında böyle bir yapıya sahiptir. Faal akıl bilfillikte hem akıl hem de düşüncenin nesnesidir. Böylesine bir suretin maddeden ayrık olması gerekmektedir. Bu nedenle İskender'e göre faal akıl Aristoteles tarafından "ölümsüz akıl" olarak isimlendirilmiştir. Şu halde faal akıl kazanılmış aklın düşünmesinden öncedir. Dışarıdan bir etki olmaksızın akıl statüsüne yükselemeyen kazanılmış akıl maddi akılca hazırlanmış olan bilkuvve suretleri bilfiil hale getirmekte yani onları düşünce kıvamına dönüştürmekte ancak bu görevini faal aklın yardımıyla yapmaktadır. Maddi akıl bilfiil olduğunda kazanılmış akıl kimliğine kavuşmaktadır. Kazanılmış akıl, bu süreçte kendi kendini düşünür ve ortaya çıkar çıkmaz da kendi kendine bir düşünce olur. Böylece düşünce ve düşünülmüş şey eş zamanlı olarak varolmaktadır. Yani kazanılmış akıl düşüncenin bilfiil nesnelere ile özdeş olur.⁵⁹

İskender'e göre kazanılmış akıl ne zaman nesnelere kendi kendine düşünürse, düşünülen bu şeyler kazanılmış aklın düşünceleri haline yani bir bakıma akıl kıvamına ermektedir. Kazanılmış aklın nesnelere düşünce haline getirmesiyle aynı zamanda kendi kendini de düşün-

⁵⁷ Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 49.

⁵⁸ Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 49.

⁵⁹ Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 49.

düğü sonucu ortaya çıkmaktadır. Çünkü o düşündüğü zaman düşüncenin nesnelere ile özdeş hale gelmekte, düşünmediği zaman onlardan farklı olmaktadır.⁶⁰

İskender bu durumu yine algı ve algılanan ilişkisi ile açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre algının nesnelere algıladığı zaman aynı zamanda kendi kendini algıladığı söylenebilir. Algı algıladığı şeyle özdeş olur ve onunla aynileşir. Bilgiellikteki algı algının nesnesidir. Maddeden ayrıkt suretleri algılama sürecinde algı ve akıl onlara sunulmuş olan nesnelere kavramış olur. Buna göre insani akıl kendi kendine akıl olduğu müddetçe düşünemez; onun düşüncesinin bir nesnesine ihtiyacı vardır. O kendi kendine akıl olarak değil, kendini düşüncesinin bir nesnesi olarak kavrar. Akıl, düşünce nesnelere kavradığı zaman aynı zamanda kendi kendini de kavramaktadır. Düşüncesinin bir nesnesi olmak ise aklın tesadüfi bir özelliğidir. Bu nedenle o kendi kendine var olan bir şeydir ve o algının bir nesnesi değil, düşüncesinin bir nesnesidir. Düşünme, akıl vasıtasıyla olduğu için, akıl olduğu müddetçe düşüncede kendi kendine düşünce olacaktır. Bu bağlamda akıl ve düşünce aynileşmiş durumdadır ve akıl kendi kendini düşünmüş olacaktır. O, düşüncesinin nesnelere düşündüğü için akıl olacak düşünceden önce akıl olmayacaktır.⁶¹ Bu süreç tamamlandığı zaman, yani maddi akıl kazanılmış akıl seviyesine geldiği zaman kazanılmış akıl sonsuz bir şekilde bir düşünceye bağlanmış olacaktır.⁶²

Bu özellikleriyle kazanılmış akıl, maddi aklın formu soyutlamasının bir sebebidir.⁶³ Dışarıdan gelerek insandaki aklın yani maddi aklın yerini almaktadır.⁶⁴ Kazanılmış akıl kendi tabiatına özgü olarak kendinde bilfiil akledilir ve bilfiil olmayan varlıkların kavramını akledilir olana dönüştürmekte,⁶⁵ dolayısıyla bilkuvve akli bilfiil akıl olmaya doğru sürüklemektedir.⁶⁶

Faal akıl bilfiil düşüncesini sonsuz bir şekilde gerçekleştirdiği için o kendi kendine özel bir akıldır. Bu nedenle o daima kendi kendine düşüncedir. Basit olarak kaldığı müddetçe kendi kendine ayrıcalıklı bir

⁶⁰ Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 49.

⁶¹ Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 50.

⁶² Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 50.

⁶³ Sarıtaş, *İskender Afrodîsi ve Felsefesi*, 190.

⁶⁴ Sarıtaş, *İskender Afrodîsi ve Felsefesi*, 190.

⁶⁵ Sarıtaş, *İskender Afrodîsi ve Felsefesi*, 190.

⁶⁶ Sarıtaş, *İskender Afrodîsi ve Felsefesi*, 191.

akıldır. Bu akıl basittir, basit bir nesnedir, kendi kendinden başka bir düşünce nesnesi olmayacaktır ve kendi zatında hiçbir zaman bilkuvve değildir.⁶⁷

İskender'e göre faal akıl hem düşünce nesnesi hem de akıl olarak sürekli bilfiildir. O kendi kendini sonsuz bir şekilde düşünecektir ve kendi basitliğinde sadece kendinde düşünce olacaktır. Kendi kendine varlık olması dolayısıyla sadece basit olacak ve basit bir nesneyi düşünmek için bir yetkinliğe sahip olacaktır.⁶⁸ Bu babda İskender faal aklın basitliği üzerinden onun Tanrısal akıl olabileceğine dair bir akıl yürütme içindedir. İskender faal aklı tanrısal akıl olarak konumlandırdıktan sonra tanrısal düşüncenin bütün niteliklerini de faal akla yüklemektedir. Buna göre Tanrı en faziletli varlıktır ve faal akıl da en faziletli akıldır.⁶⁹ Faal akıl öncelikle kendisini yani en faziletli varlığı düşünmektedir. Bu durumda akleden ile akledilen özdeştir.⁷⁰ Faal akıl sayıca bir tanedir. Çünkü bu varlık varlık kategorilerinde en yüce ve en iyi varlıktır.⁷¹ Varlık kategorisinde ontolojik olarak ilk sırada bulunan faal akıl sürekli kendini düşünmekte; dolayısıyla onda sınırlılığın değil sonsuzluğun zorunlu olduğu bir durum vardır.⁷² Ancak faal aklın sürekli kendini düşünmesi başka varlıkları bilmediği anlamına gelmemektedir. Bu durum onun düşüncesinin mükemmelliğine, değişmezliğine bir hâle getirmemektedir.⁷³ Onun düşünmesi sürekli bilfiildir.⁷⁴ Böylelikle İskender faal akıl yorumunda *Ruh Üzerine* III. 5'teki faal aklı tamamen tanrısal akıl olarak yorumlamış, faal akıl ile Aristoteles'in tanrısal aklını özdeş bir içerikte açıklamıştır.⁷⁵

İskender'de faal akıl-tanrısal akıl özdeşliğini bu şekilde açıkladıktan sonra şimdi bilkuvvellik-bilfillik ilişkisine dair şarihin açıklamalarına dönebiliriz. İskender'e göre hâlihazırda var olmuş her şeyden bazısı bilkuvve bazısı ise bilfiildir. Bunlardan ise daha ileri varlıklar meydana gelmektedir ki bunlar üçüncü sınıfı oluşturmaktadır. Duyu organı bilkuvve, algılanan nesne ise faaldir. Bu ikisinin ilişkisi sonucu varlığa

⁶⁷ Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 50,51.

⁶⁸ Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 52.

⁶⁹ Sarıtaş, *İskender Afrodisî ve Felsefesi*, 121.

⁷⁰ Sarıtaş, *İskender Afrodisî ve Felsefesi*, 121.

⁷¹ Sarıtaş, *İskender Afrodisî ve Felsefesi*, 122.

⁷² Sarıtaş, *İskender Afrodisî ve Felsefesi*, 122.

⁷³ Sarıtaş, *İskender Afrodisî ve Felsefesi*, 123.

⁷⁴ Sarıtaş, *İskender Afrodisî ve Felsefesi*, 124.

⁷⁵ Sarıtaş, *İskender Afrodisî ve Felsefesi*, 125.

gelen şey ise duyu organı vasıtasıyla algılamanın nesnesinin idrakidir. Bu olgu aynı şekilde akıl için de geçerlidir. Akıl da belirli süreçlerden geçtikten sonra faal akıl ile ittisal zirvesine ulaşmaktadır. Öyle ki söz konusu faal akıl bilkuvve veya maddi aklı bilfiil hale getirmektedir. Düşüncenin nesnelere faal aklın faaliyeti sonucu oluşmaktadır. Buna göre algılamanın nesnesi nasıl ki algıyı bilfiil ve aktif hale getiriyorsa, düşüncenin belirli nesnelere de faal aklın müdahalesi sonucu aklı bilfiil hale getirmektedir. Böylece onlar kendi kendilerine düşüncenin nesnesi olmaktadır. Buna göre bir şey bilfiil hale gelmeksizin başka bir şeye herhangi bir etkide bulunamaz.⁷⁶

İskender'e göre bizim maddi aklımızın sınırları tarafından düşünülmüş şeylerden hiçbirisi düşüncedeki bilfiillik bir nesnesi değildir. Bizim aklımız düşüncenin bilkuvve olarak varolan nesnelere düşüncü. Daha sonra onlar faal akıl vasıtasıyla düşüncenin nesnelere haline gelirler. Bu durum aklın bilfiillikidir. Akıl bu bilfiillikle, algının kendi gücündeki şeyleri ayırmaştırır, soyutlar ve onları kendi kendine tanımlamış olur. Aklın bilkuvvelikten bilfiillik geçmesi ancak bu şekilde aklın düşünce nesnelere bilkuvvelikten bilfiillik gelmesi ile mümkün olur. Bu durumda faal akıl aynı zamanda varlık veren bir aktör olarak da karşımıza çıkmaktadır. Hem aklın bilkuvvelikten bilfiil hale gelmesi hem de aklın düşünce nesnelere bilkuvvelikten bilfiil hale gelmesi faal aklın varlığını zorunlu kılar. Böylece faal akıl insandaki bilkuvve halde bulunan bir yetiyi bilfiil hale taşımaktadır. İnsandaki düşünce bilkuvvelik faal akla nüfuz edecek veya ona doğru hareket edecektir.⁷⁷

İskender'e göre akıl suretleri ürettiği zaman artık bilkuvve değil bilfiildir. Bilfiil akıl soyutlama yoluyla düşüncenin nesnesini ürettiği zaman, bir dizi tikel şey de aynı zamanda tanımlanmış ve düşünülmüş olmaktadır. Akıl sureti aynı zamanda ayırmaştırma ve kavramış olsa bile hala bu ayırmaştırma düşünce fiilinden önceki bir durumdur. Yani akıl önce ayırmaştırır sonra düşünür. Bilfiil akıl, düşünce fiilini ortaya çıkarınca sureti akıl ile aynı statüye yükseltmektedir. Böylece bilfiil akıl, maddi durumunu terkederek sureti alan yeti haline dönüşmektedir.⁷⁸

İskender aklın bu durumu ile düşündüğü nesne arasındaki ilişkiyi ise ateş ile onun yaktığı madde ilişkisi ile açıklamaktadır. Ateş kendine

⁷⁶ Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 52.

⁷⁷ Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 52.

⁷⁸ Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 52.

sunulan yanıcı maddeyi tüketmek konusunda çok üreticidir ve faaldır. O yanıcı maddeyi doğrudan ve aniden algılamakta ve kendi kendine bu maddeyi tüketecek bir kıvama getirmektedir. Böylelikle o yanıcı maddeden de etkilenmiş olmakta ve onunla beslenmektedir. Bizdeki akıl ile düşünce nesnesi veya sureti arasındaki ilişki de aynı şekildedir. Nasıl ki yanıcı madde ateşe dönüşüyorsa düşünülen nesne de akıllaşmakta yani aklî bir kimlik kazanmaktadır. İskender'e göre aklın faallığını da bu şekilde açıklamak gerekmektedir. Onun kendi kendine şeylerin düşüncelerinin nesnelere bilfiil meydana getirmesi, nesnelere kendi özleri itibarıyla bilfiil olduğuna referans vermemektedir. Böylelikle akıl dışında başka hiçbir şey düşüncenin nesnesini kendi kendine bilfiil hale getirememektedir.⁷⁹

İskender'e göre şeyler düşüncenin nesnesi konumuna bir şeyin düşünülmesi vasıtasıyla ulaşırlar. Onlar düşünüldüğü zaman kendi kendilerine akıl olurlar. Akıl yoksa düşüncenin nesnesi de yoktur. Bu durumda ne doğal akıl olacaktır ne de onların aracılığıyla herhangi bir sonuç ortaya çıkacaktır. Doğal akıl yoksa faal aklın da insani düşüncenin gelişim süreçlerinde herhangi bir rolü olmayacaktır.⁸⁰

Bizim aklımız olmaksızın düşüncenin nesnelere de ne bilkuvve ne de bilfiil halde bulunacaktır. Gerçekte kendi doğasında düşüncenin nesnesi varlığa geldiği zaman akıl vasıtasıyla bir düşünce mahsulü de ortaya çıkacaktır. Düşüncedeki bu akıl ölümsüzdür. Aklın düşünceden önceki durumu bilkuvveliktir ve aklın bilkuvvelikteki statüsü düşüncenin nesnelere bilkuvve hali gibidir.⁸¹

İskender'e göre faal aklın bir ışık gibi olmasına gelince, o bir ışık olarak bilfiil görmenin faallığıdır. Kendi kendine bulunmaktadır ve şeyleri aydınlatmaktadır. O renkleri görünür yapmaktadır. Şu halde faal akıl bizim için düşüncenin sahibi olmaksızın akıldır. O bizim tarafımızdan kendi kendine düşünce olduğu zaman, kendine kendine faal akıl değildir, o doğası gereği faal akıldır. Onun varlığı fiilin bir sonucu değildir ve varlığı fiilinden öncedir.⁸²

4. Fiziksel Dünyadaki Ölümsüz Akıl

İskender'e göre faal aklın ölümsüz olarak göstermek, bu akılla ilgili

⁷⁹ Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 53.

⁸⁰ Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 53-54.

⁸¹ Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 54.

⁸² Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 54-55.

meselerden kurtulmak için bazı problemleri beraberinde getirmektedir. Eğer o cisimsizse o ya bir mekândadır veya mekân değiştirmektedir. Oysa bu durum onun için muhaldir. O farklı zamanlarda farklı yerlerde bulunabilmektedir. İskender'e göre Aristoteles faal aklın ölümlü bir bedene nasıl nüfuz edebileceğine veya ölümlü bir bedende nasıl bulunabileceğine dair aşağıdaki tespiti yapmıştır. Aristoteles faal aklın cevherdeki cevher gibi hem maddede bulunabileceğini hem de onun kendi sonsuz fiillerini gerçekleştirmekle bilfiillikte varolacağını ileri sürmektedir. İskender faal akıl insani akıl ilişkisini veya insani akıl ve onun düşünce nesnesi arasındaki ilişkiyi açıklamak için bu aşamada yeniden ateş metaforuna başvurmaktadır.⁸³

Buna göre ne zaman olursa olsun bedene ait olan şey, başka bir şeyle karışmayacak konumdaki bir ateşin sonucudur veya yeni olan bir şey onun karışımından çıkmaktadır. Bu durumda faal akıl ateş, insani akıl ise ateşin beslendiği nesne konumundadır. Beden faal aklın kendi üzerinde iş görebilmesi için bilkuvve bir araç üretmektedir. Yani beden faal aklın faaliyetini ortaya çıkarabilmek için faal akla maddi akıl gibi bir araç sunmaktadır ki bu da maddi akıldır. Bu akıl bu söz konusu faal akılla ittisal veya karışım için hazırdır. Maddi akıl beden bütünselliğindedir ve bedenle karışmış bulunmaktadır. Uygun bir bilkuvvelik bilfiil aklı kavramadaki amaç için bedenlerdeki böylesine karışımı ve oluşumu takip etmektedir.

İskender'e göre bizim tasarlanmış bilkuvve aklımız, ilâhî aklın bir aracıdır. Aristoteles faal aklın insandaki aracı olan bu akla bilkuvve akıl demiştir. Bilkuvve akıl aynı zamanda faal aklın etkinliğinin bir aracı konumundadır. Eğer bilkuvve akıl faal aklın aracı olarak hazır bulunmazsa biz herhangi bir düşünce fiilini gerçekleştiremeyiz.⁸⁴

İskender'e göre bilfiil aklın düşünce adına her şeyin ilk döl yatağı olduğu ve düşüncenin bütün bilkuvve imkânlarını taşıdığı ve bilfiil durumuna yükselerek kendini gerçekleştirdiği doğrudur. Biz insan olarak kendi imkânlarımızla bilkuvve aklımızı bilfiil hale yükseltmeyiz. Faal aklın vasıtasıyla bu işlemi yaptığımızda artık düşünce ortaya çıkmakta ve bize "düşünen" denmektedir. Faal aklın bu durumu sanatçının araçsız bir şekilde sanatçı olarak aktif olduğu duruma benzemektedir. An-

⁸³ Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 55.

⁸⁴ Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 56.

çak araçlı olanın bilfiilliği sanata ve maddeye yönelmektedir. Aynı tavırla ilâhî faal akıl, sonsuz bir şekilde faaldır. O bilfillikte ve bilfillikle varolmuştur. Şu halde bizde ancak işlevi açısından var olmuştur. Öyle ki bil kuvve aklın faal akla araçsallığı bedeninin bir karışımı ve onun sıcaklığı ile açıklanabilecek bir durumdur.⁸⁵

Gerçekte faal akıl araçsal akıldan ayrıktır. Onun değişmesi veya başka bir yere hareket etmesi söz konusu değildir. O her yerde vardır. O ayrılmakla çözülmüş bir maddede de içkindir ancak artık işlevsizdir. O insan zihnine karışımların araçsal faktörüdür. Öte yandan insan bedeni çözüldüğü zaman faal akıl bu bedeni terk etmektedir. Sanatçı nasıl ki araçlarını bıraktığı zaman da bilfiildir. Aynı durum faal akıl için de geçerlidir. Çünkü o maddede veya araç olarak kullandığı şeye göre bir faaliyet içinde değildir. Bu nedenle Aristoteles faal aklı ölümsüz ve ilâhî akıl olarak nitelendirmiştir.⁸⁶

Şimdi bu akıl hem şeyleri onların ilâhî cisimlerle ilişkisine göre kendi kendine yönetmekte, onları karıştırmakta ve ayırtmaktadır. Böylelikle o bil kuvve aklın da Tanrısı veya yaratıcısı olmaktadır. Başka bir açıdan ise o bil kuvve aklı göksel cisimlerin hareketleriyle uyumlu hale getirmektedir. Söz konusu hareketle uyum içinde o şeyleri aynı zamanda varlık haline de getirmekte ve böylelikle varlık verici niteliğini de kazanmaktadır.⁸⁷ Dolayısıyla faal akıl bu bağlamda fiziksel bir neden olarak ortaya çıkmaktadır. O sadece insan zihninde işlevsel olmasına rağmen bütün fiziksel unsurlara yayılmıştır ve insani-maddi aklın yaratıcısıdır.

5. Faal Aklın İçkinliği Teorisine Yönelik Eleştiri

İskender faal aklın ölümlü bir bedendeki içkinliğine yönelik olarak farklı seçeneklerde çeşitli durumların ortaya çıktığını söylemektedir. Bu seçenekler daha ziyade Aristoteles'in ay altı ve ay üstü ayrımlarına yönelik, Stoacı, Eflâtuncu ve materyalist akımların yorum şeklinin kendi felsefi evrenlerinden faal akla yönelik geliştirdikleri bir dizi eleştiriye mündemiçtir. Bu göre: 1) Bu akıl ilâhîlik vasıtasıyla Stoacıların iddia ettiği gibi şeylerin bütün köklerine içkindir. 2) Bu akıl hâlihazırda genel olarak buradaki şeylere Tanrı'nın inayeti açısından rehberlik sunmaktadır. 3) Faal akılca oluşturulan düşünce bizden bağımsız de-

⁸⁵ Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 56.

⁸⁶ Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 57.

⁸⁷ Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 57.

ğildir. Düşünmek bizim işlevimizdir. Düşünce doğaca bize miras bırakılmıştır. Hem araçsal aklın karışımı olarak hem de bilkuvvelik bizim aklımızda meydana gelmektedir. Yani faal akıl insani aklın bir parçasıdır.

Teorisinden anlaşıldığı kadarıyla İskender'in bu seçeneklerdeki yakın olduğu tercih ikinci seçenektir ancak bu seçenekte ileri sürüldüğü gibi tam anlamıyla da Eflâtuncu bir içerikte değildir. O faal akli ay altı evrendeki ve insan zihnindeki ilâhî bir güç kimliği ile vasıflandırmaktadır. Yani bu akıl insani akla Tanrı'nın inayeti açısından bir rehberlik sunmakta, Aristoteles epistemolojisinin bütünselliğine uygun olarak düşünceye başlıbaşına tinsel bir hüviyet kazandırmaktadır. İskender'e göre bir kişide düşüncenin meydana gelmesi, algının nesnelere suretlerini meydana getirirken algılamasının yer değiştirme şeklinde olması gibi bir yer değiştirme değildir. Aksi durumda düşünceye dönük Eflâtuncu bir yaklaşım ortaya çıkmaktadır. Ona göre faal akıl ayrıktır. Bir yere gitmemekte ve yer değiştirmemektedir. Ayrık olması bağımsız olmasını gösterir. Madde ile bütünleşmez. Bizden ayrıdır ancak düşüncemizden ayrıktır. O bizde ortaya çıkan ilâhî bir güçtür.⁸⁸

Akl Üzerine adlı risalesinde maddi, kazanılmış ve faal akli yukarıdaki şekillerde tanımlayan İskender, Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'sine yazdığı şerhte ise faal akıl tartışmaları bakımından daha açık ifadeler kullanmış ve daha kesin ayrımlar yapmıştır. İskender bu eserine maddi akıl faal akıl ilişkisini madde-suret temelinde açıklayarak giriş yapmaktadır. Buna göre doğası gereği varlığa gelen ve bir yapısı olan şey ne olursa olsun kendi içinde bir maddenin bazı unsurlarına sahiptir. Bu maddi unsur bir ilke olarak şeylerin her bir sınıfında bulunmaktadır. Öyle ki bu ilke aynı sınıfa ait her bir tikelde bilkuvve olarak mevcuttur. Bütün doğal şeyler maddede bilkuvve halde bulunur ve potansiyel olarak kavranılacak suretlere sahiptir. Biz aynı durumu örneğin sanatsal faaliyette gözlemleyebilmekteyiz. Şu halde nasıl ki sanatın malzemesi madde, sanat verilen şekil suret ise aynı durum ve ayrım madde-suret ilişkisi için de geçerlidir. Buna göre bir maddi aklın bir de faal aklın bulunması gerekmektedir. Faal akıl maddi aklın epistemolojik gelişim aşamalarından sorumlu bir öznedir.⁸⁹

Faal akıl daha üst bir düzeyde akledilir olarak üstün bir surettir ve maddeden ayrıktır. Her bir gerçeklik ve varlık sınıfının düzeninde bir

⁸⁸ Alexander of Aphrodisias, *The De Intellectu*, 57-58.

⁸⁹ Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 116.

kural vardır. Varlık bu düzenin gelişmesinin en güzel örneklerinden birisidir. Örneğin ışık bütün şeyleri görünür kılmakta ve diğer görünülür şeylerin görünülürlüğü'nün sebebi olmaktadır. En yüksek ve en üst olan iyilik diğer şeylerdeki iyiliklerin de sebebidir. Bu nedenle en yüksek akledilir de kendi doğası gereği akledilir olduğu için diğer şeylerdeki bilgilerin de sebebidir. Bu da faal akıldır. İskender'e göre eğer kendi doğası gereği akledilir bir özne olmasaydı bu durumda hiçbir şey akledilir olmayacaktı. Keza varlıklar ne zaman kendi derecelerindeki yüksekliklere yükselirlerse yükselsinler daha alçak bir varlık düzeyi varlığını daha yüksek bir varlığa borçlu olacaktır. En yüksek akılla ilgili başka bir delil ise onun ilk neden olmasıdır. O ilk nedendir ve diğer şeylerdeki varlıkların sebebidir. Bu nedenle faal akıl diğer bütün akledilirlerin de bir sebebi olarak ortaya çıkmaktadır.⁹⁰

İskender'e göre faal akıl ayrılabilir, başka bir şeyle karışmaz ve sonsuzdur. Bütün bu özellikler maddeden bağımsızdır. Onun maddesizliği onun ayrı olarak varolmasının bir sebebidir. Faal akıl şeffaftır, hareketin bilkuvve alıcısıdır, daimi bir cevherdir. Faal akıl duyumsanmayan yani maddeyle herhangi bir karışımı söz konusu olmayan bir cevherdir. Bu nedenle o aynı zamanda çözülemezdir veya bozulmaya uğramaz. O bilfiil olarak bilkuvvelik veya madde içermeyen bir surettir. İskender'e göre Aristoteles bu aklın ilk nedenin bütün niteliklerine sahip olduğunu göstermiş ve ispatlamıştır. Bu akıl en yüksek düzeydeki tamamen maddi olamayan bir suret olduğu için faal akıl aynı zamanda aklın en yüksek derecesidir. Bu nedenle bu akıl bizde bulunan maddi akıldan daha değerlidir. Çünkü o eylemi kavrayan her bir öznenen nereden olursa olsun daha değerlidir. Maddi olmadığı için herhangi bir şekilde madde içeren şeyden daha üstün bir cevherdir.⁹¹

Düşünce vizyonunun kendi hareketinde bizim aklımız bu üstün aklı kavradığı zaman maddi akıl bilfiil olarak faal aklı bilir ve onunla benzeşir. Bu sureti bilen surete benzemesiyle aynı şeydir. Bu durum bilimsel bilginin bildiği nesnesiyle özdeşleşmesine benzemektedir. Bilfiillikte bilgi teemmül edilen nesne olmuş olur. Ancak maddi akıl suretleri bilfiil kavramadığı müddetçe maddi suretler açısından onlarla özdeşleşen herhangi bir akıl da yoktur. Onların bilfiil nesne olmaları onların bilfiil kavramları sayesinde mümkündür. Maddi tikellerde kendi bilfiil varlıklarına sahip olan genel ve evrensel olan bu suretler

⁹⁰ Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 117.

⁹¹ Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 118.

ancak akılla bilinebilir ve bilfiil hale getirilebilir. Bilindiklerinde de genel ve tümel olmuş olurlar. Maddi suretler kendilerini bilen akıldan ayrıldıklarında bütün gerçekliklerini kaybederler. Onların varlıkları, bilinmelerine bağlıdır. Matematiksel düşüncenin nesnelere gibi soyutlamanın sonucu olan suretler bu maddi suretlerin şartlarına maruz kalırlar. Dolayısıyla maddi nesnelere temsil eden kavramlar çözülebilir.⁹²

İskender'e göre ölümsüz akıl bize dışarıdan gelir. Dolayısıyla bizim kavramlarımız da bize dışarıdan gelir. Bu kavramlar kendi kendilerine akıl değildir. Akla ancak kavranmış olarak gelirler. Bize dışarıdan gelen akıl öncelikle ve bizatihi akıldır. Diğer akledilirler arasında kendi kendine bir varlıktır ve düşüncenin bir nesnesi değildir. Daha da ötesi o doğası gereği ölümsüzdür. O bize dışarıdan gelen ve bizdeki ölümsüz akıldır. Bu akıl ne bizdeki ruhun bir bilkuvveligidir ne de ruhun ve onun bir bölümü olarak onun yatkınlığıdır. Onun ölümsüzlüğü akledilir olmasıyla bağlantılıdır. Zihnimizdeki kavramlar bizatihi akledilirler gibi sonsuz statüsünde değildir. Çünkü onlar kavranıldıkları zaman var olurlar. Bu nedenle var oldukları anda ilâhîlikten bir pay almış olurlar. Bizim akli bilfilliğimizin bir nesnesi olarak vardılar.⁹³

6. Faal Akılın Noetik Müdahaleleri

Bu aşamada İskender'in faal akıl ile Aristoteles'in "her şeyi yapan sebep ve etkin neden" olarak akıl kavramının örtüştüğünü belirtmek gerekir. İskender faal akli alışkanlık veya yatkınlıktaki maddi aklın gelişmesinin sebebi olarak sunmuştur. İskender *Ruh Üzerine Şerhi* 88, 18-24'te Aristoteles'in şeylerin her bir sınıfında var olan maddi öğenin ve doğal şeyleri içeren suretlerin faal ilkesinin aynı koşullarda olduğunu ileri sürdüğünü ifade etmiştir. Aristoteles'e göre bunlar aynı zamanda akılda da bulunmaktadır, bu nedenle bunların bulunduğu akıl maddidir. Ayrıca bunları bilfiil hale getiren bir aklın da bulunması gerekmektedir. Bu üreten akıl maddi aklın gelişmesinin de sebebidir. Faal aklın buradaki rolü, bilmenin bilfilliğini ortaya çıkarmaktır. Faal akıl, maddi suretleri akledilir/makul yapan sebeptir.⁹⁴

İskender'e göre kendi kendine maddeden ayrı akıl olarak bizde var olan bu akıl sonsuzdur. Sonsuz olması dolayısıyla maddi akıldan ve

⁹² Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 118,119.

⁹³ Alexander of Aphrodisias, *The De Anima*, 120.

⁹⁴ Athanasios P. Fotinis, "Commentary", *The De Anima of Alexander of Aphrodisias, A Translation and Commentary*, trc, Athanasios P. Fotinis, (Washington D.C: University Press of America, 1979), 320,321.

onun yatkınlığından ayrıdır. Maddeden bağımsız olarak faal akıl, akletme fiilini de var kılan daha üst bir derecedir. O maddi olmayan suretin en yüksek derecesidir ve bize dışarıdan gelmektedir. O boş bir zihne yani bir “tabula rasa”ya ihtiyaç duymaktadır. Faal akıl bu tabula rasa üzerinde makul suretleri yazmakta veya işlemektedir. Faal akıl, maddi aklın gelişim aşamalarında bilfiil bilgiyi ürettiği müddetçe bilginin etkin nedenidir. Böylelikle maddi akıl şeyleri düşünmekte ve zihnî faaliyetler yapabilmektedir.⁹⁵ Bu nedenle faal akıl maddi akılla onun doğasında akledilir/makulün oluşması için işbirliği içindedir. Böylelikle bilkuvve olan akledilir bilfiil hale gelmektedir. Bu süreçteki işbirlikçi aynı zamanda akledilir/makul olan öğedir. Yine bu süreçte insan bilme gücüyle beraber akledilir/makul bir öğe haline gelir ve böylelikle insan bilici olmaktadır. Bu makul/akledilir sureti bilmekle bizim aklımız akledilirleri kavrayacak bir yetkinlik kazanmış olur ve bilfiil hale gelmiş olur.⁹⁶

İskender bu süreçte faal aklın etkin neden olarak maddi akıl üzerinde iki türden noetik müdahalede bulunduğunu ileri sürmektedir. *Ruh Üzerine*'ye yönelik bir şerh olarak *Akl Üzerine* adlı risalenin 107, 33, 34. bölümünde, İskender faal aklın maddi akıl içinde akıllı, akla dair bir iyileştirme yaptığını ileri sürer ve bu nedenle faal aklın maddi akıl üzerindeki hareketlerinde akledilir suretleri etkilediğini ileri sürer. Öte yandan *Ruh Üzerine* 85, 3-5'te ise faal aklın akledilir suretleri maddi akıl üzerinde herhangi bir hareketi olmaksızın etkilediğini ileri sürer. Çünkü akla dair yerleştirme maddi akıl üzerinde doğadan yazılmıştır. İki risale arasında faal aklın bu iki müdahalesi açısından herhangi bir karşıtlık yoktur. Daha ziyade İskender bu aklın ikili müdahalesini de açıkça göstermektedir. Faal akıl hem maddi suretleri bilfiil suretler haline dönüştürmenin bir nedenidir hem de maddi akıl üzerinde akletmeye veya düşünmeye dair bir yerleştirme yapmaktadır. Böylece o maddi akı bir harekete yani bilfiillığe doğru sürüklemektedir.⁹⁷

Faal aklın maddi akıl üzerindeki diğer müdahalelerine gelince birincisi maddi aklın kavrayış yapması yönündeki müdahalesi ve diğeri ise soyutlama yapabilmesine yönelik müdahalesidir. *Ruh Üzerine* 86, 5-6'da İskender maddi aklın yatkınlığını onun kavramları kazanabilmesine yönelik yatkınlığı olarak yorumlarken *Ruh Üzerine* 107 21-22'de bu yatkınlığı maddi aklın bilmesine yönelik bir yatkınlık olarak

⁹⁵ Fotinis, “Commentary”, 321.

⁹⁶ Fotinis, “Commentary”, 322.

⁹⁷ Fotinis, “Commentary”, 322.

yorumlamaktadır. Faal aklın bu müdahalesi soyutlamaya yöneliktir. Faal aklın soyutlamaya dönük bu müdahalesi maddi akli bilfiil yetkinliğe doğru sürüklemektedir. Böylece maddi akıl kendi öz gücündeki erdemde hazır bulunan akledilir/makul suretleri kavrama yetkinliği elde etmiş olur. Bu nedenle *Ruh Üzerine I*'de İskender faal aklın maddi akli müdahaleci bir güce dönüştürdüğünü ileri sürer. Ancak öbür yandan *Akl Üzerine II*'de o faal aklın maddi akli akledilir suretleri soyutlayan bir bilfiillığe doğru sürüklediğini ileri sürer. Bu nedenle *Ruh Üzerine I*'de İskender faal aklın müdahalesinin bir sonucu olarak bu maddi akli bir tür yetkinlik olarak sunar, *Ruh Üzerine II*'de o bu yetkinliği kendi kendine gelişen akli bölümlerin kendi kendine gelişen yetkinliği olarak sunar. Böylelikle faal akıl maddi akıl içinde kendi asli bilfiillliğini yapabilmesi, yani akledilir nesnelere kavrayabilmesi için bir tür yetkinlik üretmektedir. Bu akıl bir kere yetkinleşirse doğal bir şekilde akledilirler maddi aklın zati bir sanatı ve eyleminin bir sonucu olarak varolurlar.⁹⁸

Böylelikle maddi aklın doğasının tersi istikamette alternatif bir şekilde gelişmesi faal aklın iki tür noetik müdahalesi ile ortaya çıkmış bulunmaktadır. 1. Kavramaya/bilmeye dair müdahalesi 2. Soyutlamaya dair müdahalesi.⁹⁹

Ancak Aristoteles gibi İskender de maddi aklın, kendisi onu bildiği müddetçe tamamen akledilir olanla birleşeceğini iddia etmektedir. Bu benzerlik bilinen şeyin aynı zamanda akıl olmasıdır yani aklın bir akıl kimliği kazanmasıdır. Akıl onun kendi varlığındadır. Bu akıl kendi için akledilirdir. Bu akledilir duyularla kavranmaz ve algılanmaz.¹⁰⁰ Buna karşın faal akıl, sadece duyularla bilinemez aynı zamanda maddi akılca da bilinemez çünkü faal akıl mükemmel ve basit bir surettir. Faal akıl hâlihazırda varlığın bir eylemidir ve o akıl olarak bize dışarıdan gelmektedir. O kendi özünde hem akıl hem de akledilirdir ve maddi aklın bilgisinin bir nesnesi değildir. Faal akıl kendi kendine bilir. Çünkü o akledilirdir ve onun akledilirliği kendi doğasının bir parçası olarak bilfiil bir şeydir. Bilinen olarak daima vardır, bilen olarak ise daima bilfiil bilgidir. Faal akıl kendi kendine basit bir akledilirdir. Buna karşın faal

⁹⁸ Fotinis, "Commentary", 322,323.

⁹⁹ Fotinis, "Commentary", 323.

¹⁰⁰ Fotinis, "Commentary", 323.

akıl kavrayıcı bir eylemdir. Kendi kendisinin bilgi nesnesidir. O basit akıl ve akledilir olduğu müddetçe kendi kendini bilmektedir.¹⁰¹

Faal akıl dışarıdan bir müdahale olmaksızın öncesiz ve sonrasız olarak vardır. O bizim ruhumuzun bir parçası değildir ve ancak bizim ruhumuz onu bildiği sürece bize dışarıdan gelmektedir.¹⁰²

Faal aklın “ayrılabilir” niteliğine gelince, De Corte'nin de önerdiği gibi Aristoteles burada “ayrılabilir” olanla ontolojik bağımsızlıktan ziyade faal aklın bir niteliğini ortaya koymuştur. Buna karşın İskender bu bağlamdaki ayrık olmayı ontolojik ayrılık şeklinde benimsemiştir. Öyle ki İskender'in kullandığı şekliyle bu metafizik kavram Aristoteles doktrininin ruhuna oldukça yabancıydı. Aristoteles ve İskender arasındaki farklılık, Aristoteles'in faal aklın insan ruhundan ayrık olup olmayacağı konusunda açık bir tavır sergilememesi, İskender'in ise bunlardan birincisini (maddi akıl) insani akıl ikincisini ise ilâhî akıl olarak vasıflandırmıştır.¹⁰³

İskender'e göre faal akıl kendi kendine bilinebilirdir. O bütün akledilirlerin sebebidir. O doğası gereği bilfiildir, akledilebilir şeylere akledilebilirliğini veren etkin nedendir. Daha da ötesi İskender bu akli Eflâtun'un “en yüksek iyi” nosyonu ve “Aristoteles'in “ilk neden”i yani Tanrı'sı ile bir tutmaktadır. Yani İskender'e göre faal akıl Tanrı'dır. Faal aklın Tanrı ile aynileştirilmesine dair bu tez Eflâtun'un “en yüksek iyi” kavramıyla, Aristoteles'in “ilk neden” kavramının bir sentezini beraberinde getirmiştir. Ancak bu sentez Aristotelesçi felsefeye bir ahenksizlik ve tutarsızlık getirmiştir. Çünkü Eflâtuncu “en yüksek iyi” ideası iştiraklik/içkinlik bağlamında açıklanmıştır. Eflâtun'un “en yüksek iyi” kavramı bütün şeylerin sebebi olarak İskender'in en yüksek akıl kavramının da bir sebebi olabilir. Çünkü o her şeyin sebebidir. İskender en yüksek akli faal akıl olarak yani Eflâtun'un en yüksek iyi kavramıyla aynı ontolojik statüde olacak şekilde açıklamıştır. Bu nedenle akledilir olarak bu akıl kendi doğasında aynı zamanda varlığın da ve diğer şeylerin bilgisinin de sebebi olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁴

İskender'in faal akıl için ışık analojisini kullanma şekli temelde Aristotelesçi analogiyi takip etmekle beraber ondan ayrıldığı noktalarda vardır. Bazı yorumcuların da ileri sürdüğü şekliyle ışık insan ruhu

¹⁰¹ Fotinis, “Commentary”, 324.

¹⁰² Fotinis, “Commentary”, 325.

¹⁰³ Fotinis, “Commentary”, 325.

¹⁰⁴ Fotinis, “Commentary”, 325.

veya zihni ilişkisinde bir tür Eflâtuncu aydınlanma ilişkisi de kendisini belli etmektedir. Buna göre nasıl ki Eflâtun'da Güneş'e benzetilen "en yüksek iyi" insan ruhunu aydınlatıyorsa, faal akıl olan ışık da aynı işlevi yerine getirmektedir. Buna göre İskender'de faal akıl ışık gibi diğer şeylerin görünürlüğünün sebebidir. Yani en yüksek akledilir olarak faal akıl diğer akledilirlerin akledilir olmasının sebebidir. Faal aklın insan zihnine iştiraki ve onu aydınlatması Eflâtuncu anlamada En Yüksek İyi olan Güneş'in insan zihnini aydınlatmasına benzemektedir. Keza İskender bu bağlamda faal aklı diğer varlıklardaki iyiliğin sebebi olarak da sunmuştur.¹⁰⁵

Schroeder'e göre ışığın kaynağı olarak faal akıl akledilirliğin de nihai kaynağıdır ve en yüksek akledilirdir. O ikinci derecedeki akledilirliğin sebebidir ve diğer görünürlüklerin görünürlüğünün sebebidir. Diğer yandan ışık ışığın kaynağına müsterektir. İçkin akledilirler, faal aklın ışığı olmaksızın varlık sahibi ve akledilir değildirler. Onlar insan ruhunda faal aklın varlık vermesiyle ve aydınlatma neticesinde faal aklın yardımıyla maddeden soyutlamakla ortaya çıkarlar. Böylelikle ikincil küllîler insan zihninde ortaya çıkmış olur. İnsan zihni herhangi bir kimlik edinmeye faal akılla başlamaktadır. Faal akılla olan bu kimliğin doğası ne olursa olsun, ikincil akledilirler olan insan zihni ve onun nesnelere, bu kimliğe faal akılla yükselmektedirler ve akledilirlerin ilk düzeni faal aklın düşüncelerinin nesnelere, bu nedenle faal akılla birleşmeden önce ikinci düzen halinde bulunan akledilirler bu birleşme veya ittisal için hazır dırlar. Akledilirlerin ikinci düzeni faal akılla yani akledilirlerin ilk düzeniyle ilişkiye hazırdır. Böylelikle bilkuvve akledilirler maddi cevherlerinden soyutlanarak anlam ve kimlik kazanırlar.¹⁰⁶

En yüksek akledilir olarak faal akıl varlığın ve diğer akledilirlerin sebebidir ve dolayısıyla insani aklın sebebidir. Aynı zamanda akledilirlerin ikinci düzeni akledilirliğe doğrudan katkı yapmıştır. İnsan maddeden suret soyutlamakta böylelikle faal akıl yardımıyla insani akıl akledilir üretmektedir. Bu süreç insani maddi aklın doğal sürecidir. Bu aydınlanma İskender felsefesinin doğal ve metafizik düzenidir.¹⁰⁷

Böylelikle Fotinis'e göre, İskender, Aristoteles'in *Ruh Üzerine* 430a 15-17de faal aklı ışık benzetmesiyle açıklamasını yanlış anlamış

¹⁰⁵ F.M. Schroeder, "The Analogy of the Active Intellect to Light in the 'De Anima' of Alexandre of Aphrodisia", *Hermes*, 109/2, (1981), 215.

¹⁰⁶ Schroeder, "The Analogy", 225.

¹⁰⁷ Schroeder, "The Analogy", 226.

gözükmektedir. Aristoteles burada görünür şeylerin iştirakinin olduğu en yüksek görünürlükten ziyade ışığı renklerin görülür ışığının zorunlu şartı olarak düşünmüştür. Aristoteles ışığı renklerin görülür-lüğünün zorunlu bir şartı olarak açıklarken İskender ışığı görünür şeylerin iştirakçisi olduğu en yüksek görünürlük olarak açıklamaktadır.¹⁰⁸ Aristoteles görmeyi nesnenin bilfiilliği yani renkle açıklamıştır. Renk akletmenin veya akledilebilir türlerin bilfiilliğini karşılamaktadır. Öte yandan İskender nesnenin yani rengin bilfiilliği başka bir nesnenin yani maddi aklın bilfiilliği ile karşılamıştır.

İskender ışığı bilfiil görmeyi üreten bir etkin neden olarak ortaya koymuştur. Buna göre faal akıl maddi akla bilkuvve akledilirleri verebilsin diye bir “yatkınlık” bağışlamıştır. Burada görme eylemi hem birlikte bulduklarıyla ışığı hem de rengi ortaya çıkarmaktadır. Böylece faal aklın eylemi hem idrakin nesnesi hem de bilmenin sebebi olmaktadır. Buna karşın faal akıl kendi doğasında akledilebilirdir çünkü o dışarıdan gelen aklî surettir. Bizim aklımızı yetkinleştirmekte ve onu zâtî eylemi için harekete geçirmektedir.¹⁰⁹

Yine Fotinis'e göre İskender faal aklı gerçeklik düzeyinde en iyi mükemmelliğin örneği olarak yani en yüksek akledilir olarak tartışmaktadır. Bu nedenle faal akıl diğer bütün şeylerin varlıklarının sebebidir. İskender kendi kendine “en mükemmel ve en yüksek iyinin” diğer şeylerdeki iyiliğin sebebi olduğunu kabul eder ve onlardaki iyilik, “ilk iyiye” referansla ölçülebilir. Fotinis'e göre bu düşünce İskender'e Eflâtunun *Cumhuriyet*'inin 505a kısmından gelmektedir. Öyle ki Eflâtun burada “iyi ideasını” “en yüksek iyi ideası” olarak tanımlamakta ve bunu da bütün diğer şeylerin “iyiden bir değer taşımaya” bağlamaktadır. Eflâtun'a göre iyi ideası her şeyin sebebidir, o doğru ve güzeldir, ışık için görünen dünyaya doğum vermektedir, ışığın sahibidir ve kendi kendine akledilir dünyadır, hakikatin ve aklın orijinal kaynağıdır.¹¹⁰

Böylelikle İskender ışık teorisi üzerinden Eflâtuncu bir etki ile faal akıl teorisinde Aristotelesçi tanrı kavramını benimser, o faal aklı ilâhî akıl, ilk neden veya Tanrı kavramlarıyla aynileştirir. Faal akıl salt düşüncedir. Bu düşünce kendi kendinedir. Bu ilâhî düşünce şeylerin en

¹⁰⁸ Fotinis, “Commentary”, 326.

¹⁰⁹ Fotinis, “Commentary”, 327.

¹¹⁰ Platon, *Devlet*, trc. Selahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995), 211, 212.

mükemmel düşüncesidir. Onun düşüncesi düşünce üzerine düşünmektir.¹¹¹ İlahi düşünce düşüncenin nesnesi ile özdeşdir. Aristotelesçi ilke neden kavramını takip eden İskender faal akli hem bütün şeylerin varlığının kaynağı hem de sebebi olarak konumlandırmıştır. O en yüksek akledilir surettir. Bu akıl bilfiildir, ayrılabilir, bozulamaz ve duyusal olamayan özelliklere sahiptir.¹¹²

Faal akıl, bilfiilliğin, ayrılabilirliğin, çözülmezliğin ve duyuya ait olamazlığın aşkın niteliklerini taşımaktadır. Ancak, Fotinis'e göre İskender'in faal akli Tanrı ile bir tutan pozisyonu Aristoteles'i yanlış anlamasından kaynaklanmıştır. O faal aklın diğer şeyleri bilfiil akledilir yaptığı sürece faal olabileceği şeklindeki Aristotelesçi tezi gözden kaçırmıştır. O bize dışarıdan gelen akıl olarak faal aklın ilâhî olabileceği şeklindeki görüşü görmezlikten gelmiştir veya bu düşünceden habersizdir.¹¹³

Bu açıklama salt bir düşünce olarak faal akli Tanrı olarak ortaya çıkarmaz. Bu nedenle Aristotelesçi manada ilâhî akıl, sadece ilâhî akıl ile insani akıl arasında çalışma şekilleri bakımından bir kıyası içermektedir. İlâhî akıl ile insani akıl arasındaki farklılık Aristoteles'de açıkça ortadadır. İnsani akıl sadece düşüncenin nesnesini kavrayabilme kapasitesindedir. Öte yandan ilâhî akıl bu nesneye de sahiptir. Çünkü o nesneyi kendi cevherinde içermektedir. İlahi öge mutluluk ve en iyiyi içerek tefekkür etmektedir.¹¹⁴ Aristoteles'in bu açıklaması gösterir ki insani akıl kendi düşüncesinin nesnesini en iyi şekilde kavrar fakat ilâhî akıl kendi kendine bir bütün olarak bütündeki birliğe en iyi şekilde sahiptir. Etkin neden olarak bu ilâhî akıl Tanrı'nın bağımsız bilfiilliği olarak yaşayandır, daha çok iyi ve sonsuz varlıktır. Böylesine yaşayan bir Tanrı hayat sahibidir, süreklidir ve sonsuzluğa sahip bir Tanrı'dır. Bu Tanrı anlayışı İskender'in Tanrı anlayışından oldukça uzaktır: İskender Tanrı'yı insana içkin bir varlık kılmıştır. Tanrı ve insan mevcut dünyada yaşayan iki ayrı güçtür. Bu nedenle onun akılsal içerikleri naturalizm ve mekanizme ilişkili bir şekilde açıklanmaktadır.¹¹⁵ Yani İskender Tanrısal akli insani aklın mekanizm ve doğallığının sınırlarına indirgemiş, böylece Aristoteles'in aşkın Tanrısının birçok ilâhî vasfı düşme tehlikesi ile karşı karşıya gelmiştir.

¹¹¹ Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan, (Ankara: Sosyal Yayıncılık, 1996), 518-520.

¹¹² Fotinis, "Commentary", 328.

¹¹³ Fotinis, "Commentary", 328.

¹¹⁴ Fotinis, "Commentary", 329.

¹¹⁵ Fotinis, "Commentary", 329.

Faal akılı ilâhîleştirirnenin bir sonucu olarak İskender, faal akılı aynı zamanda ölümsüz olarak sonuçlandırmaktadır. Şu halde faal akıl insana ait herhangi bir yetisi ve organı olmaksızın hâlihazırda insan ruhunda bulunan ilâhî bir öğedir. İnsan ruhuna dışarıdan gelmiştir. Faal akıl kendi doğası gereği diğer akledilirler arasından bir akıldır ve bu nedenle de çözülmeyecek veya yok olmayacaktır. Faal akıl sonsuzdur ve aynı zamanda bilindiği zaman zamanda varolmuştur. Yatkinlığı yani müstefâd düzeyindeki seviyesi ile beraber maddi akıl ölümlüdür. Çünkü o insan ruhunun bir bölümüdür.¹¹⁶ Bu nedenle de o kendi yetileri ve becerileri ile beraber de ölecektir. Ancak faal akıl doğası gereği ölümsüzdür. Öte yandan İskender'in faal aklın ölümsüzlüğüne dair teorisi Aristoteles'ten etkilenmiştir. İskender *Ruh Üzerine* 1-2'de bizdeki ayrılabilir ve ölümsüz aklı Aristoteles'ten esinlemiş olarak yapılandırmış ve Aristoteles bu aklın dışardan geldiğini savunmuştur. Dışarıdan gelen aklı İskender faal akıl olarak nitelendirmiştir ve bu da Aristoteles'in *Hayvanların Yaratılışı*'ndaki 738b 27-28'de bize dışarıdan gelen aklın ilâhî akıl olduğu şeklindeki görüşüyle uyumludur.¹¹⁷

Fotinis'e göre böylece İskender'in ölümsüzlük teorisi Aristoteles'in ölümsüzlük teorisine karşıt düşmektedir. Çünkü İskender'in ölümsüzlük teorisi, bütünsel aklın yerine akli ruhun ilâhî bir parçası olarak sadece faal akıl için düşünülmüştür. Yani Aristoteles ölümsüzlüğü insan ruhunun bütünselliğinde aramaktadır. Buna karşın İskender ölümsüzlüğü insan ruhuna dışarıdan gelen faal akla mahsus kılmaktadır. Şüphe yok ki İskender insani aklı ölümsüz olarak addeden Aristotelesçi metinlere aşınadır. İskender'in faal aklın ilâhîliği üzerindeki yoğunlaşması sadece bu aklın ölümsüz olduğu şeklindeki yargısına yol açmıştır. İskender böylelikle maddi aklın ve onun akli kapasitesi olarak yatkinlığının yani kazanılmış aklın ölümsüzlüğünü dışarıda tutmuştur.¹¹⁸

Böylelikle İskender Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı yapıtının üçüncü bölümünde geçen faal akılı, Aristoteles'in *Metafizik* eserinin 12. bölümündeki evrenin her şeyi düşünen sebebi olarak sunmuştur.¹¹⁹ O

¹¹⁶ Fotinis, "Commentary", 329,330.

¹¹⁷ Fotinis, "Commentary", 330.

¹¹⁸ Fotinis, "Commentary", 331.

¹¹⁹ Herbet A. Davidson, *AlFârâbî, Avicenna and Averroes on Intellect*, (Oxford: Oxford University Press, 1992), 13-14.

bu iki varlığı aynı varlık olarak farzetmiş, faal akıl insani akıl bilkuvvelikten bilfilliğe çıkararak sebep olarak sunmuş, dolayısıyla faal akıl evrenin sebebi olan Tanrı olarak yorumlamıştır.¹²⁰

Sonuç

İskender insanî aklın gelişim aşamalarında farklı eserlerinde farklı isimlendirmeler yapmasına rağmen temel olarak Aristoteles'in üçlü akıl ayrımlarını benimsemiş ve bilhassa faal akıl yorumu nedeniyle Aristoteles'in *Ruh Üzerine* geleneğine önemli bir katkı sunmuştur. İskender'e göre ilk akıl bilkuvve veya maddi akıldır. Suretleri soyutlamak ve küllîleri edinmekle bilfiil olmaktadır ve faal akıl vasıtasıyla kazanılmış akıl seviyesine yükselmektedir. Bilkuvve-maddi akıl sadece insanlarda bulunmakta, epistemolojik gelişim sürecinin her aşamasında faal aklın etkisine açık bir seyir izlemektedir. Bilfiil-kazanılmış akıl ise –ki İskender aklın bu ikinci seviyesine özel bir ad vermekten çekinmektedir- küllîleri idrak etmek ve suretleri soyutlamakla, kazanılmaktadır. Bu bağlamda faal akıl bilkuvve maddi akla noetik müdahalelerde bulunmakta, maddi aklın her bir maddi formu soyutlaması, kavraması ve idrak etmesinin sebebi haline gelmektedir. Bu haliyle faal akıl, insani akla dışardan gelmekte, evrensel, ilâhî, ayrılabilir, etkilenimsiz, sürekli bilfiil ve yaratıcı kimliği ile Tanrısal akıl temsil etmektedir. İskender, Aristoteles'in faal akla dair belirlediği nitelikleri Eflâtun'un "mutlak iyi ideası"ndan ilham alarak yorumlamakta ve faal akıl Tanrı ile özdeşleştirmektedir. Keza faal akıl ay üstü ve ay altı âlem arasında ilâhî bir güç ve fiziksel bir cevher olarak ortaya çıkmakta ve ay altı dünyanın fiziksel tüm unsurlarına nüfuz etmektedir. Dolayısıyla faal akıl insani bilkuvve aklın da dahil olduğu fiziksel dünyanın meydana gelmesinin yaratıcı sebebidir. İskender'in faal akıl teorisi epistemolojik ve kozmik görevleri açısından hem İslâm felsefesine hem de İslâm felsefesi aracılığıyla Ortaçağ Batı felsefesine önemli etkilerde bulunacaktır.

¹²⁰ Alexander of Aphrodisias, *De Anima*, 89, Alexander of Aphrodisias, *The De intellectu*, 113.

Kaynakça

- Akkanat, Hasan, *Klasik Dönem İslâm Felsefesinde Tümmeller*, Adana: Karahan Kitabevi, 2016.
- Afrudîsî, “Fi'l Akl ala Ra'yi Aristûtâlîs”, *Şuruhun alâ Aristu Mefkûden fi'l Yunaniyyeti ve Resâilü'l-Uhra*, Nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1971.
- Alexander of Aphrodisias, *The De Anima of Alexander of Aphrodisias, A Translation and Commentary*, Trc. Athanasios P. Fotinis, Washington D.C: University Press of America, 1979.
- Alexander of Aphrodisias, “The De Intellectu”, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, Haz. Frederic M. Schroeder and Robert B. Todd, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.
- Aristoteles, *Metafizik*, Trc. Ahmet Arslan, Ankara: Sosyal Yayıncılık, 1996.
- Davidson, Herbet A, *AlFârâbî, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Finnegan; James, “Texte Arabe du Peri Nou, Alexander of Aphrodisias in the Arabic Tradition”, *Islamic Philosophy*, Haz. Fuad Sezgin, 101: 93-139, Frankfurt am Main: 2000.
- Fotinis, Athanasios P. “Commentary”, *The De Anima of Alexander of Aphrodisias, A Translation and Commentary*, Haz. Athanasios P. Fotinis, 154-320, Washington D.C: University Press of America, 1979.
- Gottschalk, Hans B. “The Earliest Aristotelian Commentators”, *Aristotle Transformed, The Ancient Commentators and Their Influence*, Haz. Richard Sorabji, 55-81, New York: Cornell University Press, 1990.

- Hesamifar, Abdurrazzaq and Baqershahi, Ali Naqi, “Intellect in Alexander of Aphrodisias and Its Impact Upon Muslim Philosophers”, *Athens Journal of Humanities and Arts*, X/Y (Eylül 2018): 1-22.
- Hyman, Arthur, “İbn Rüşd’ün Akıl Teorisi ve Eski Şarihler,” Trc. Atilla Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/6, (2005): 47-57.
- Platon, *Devlet*, Trc.. Selahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.
- Sarıtaş, Kamil, *İskender Afrodîsî ve Felsefesi*, Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Schroeder, M., and Todd, Robert B., “Introduction”, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect, The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias, and Themistius’ Paraphrase of Aristotle De Anima 3.4-8, Introduction, Translation, Commentary and Notes*, Haz. Frederic M. Schroeder and Robert B. Todd, Toronto; Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.
- F.M. Schroeder, “The Analogy of the Active Intellect to Light in the ‘De Anima’ of Alexandre of Aphrodisia”, *Hermes*, 109/2 (1981): 215-225.
- Sorabji, Richard, “The Ancient Commentators on Aristotle”, *Aristotle Transformed, The Ancient Commentators and Their Influence*, Haz. Richard Sorabji, New York: Cornell University Press, 1990.
- Üçer, İbrahim Halil, “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”, *İslâm Felsefesi, Tarih ve Problemler*, Haz. Cüneyt Kaya, 37-90. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.