

PERİPATETİK FELSEFEDE  
İNSAN AKLININ FA'ÂL AKILLA OLAN İLİŞKİSİ  
VE İBN RÜŞD'ÜN PROBLEME FARKLI YAKLAŞIMI\*

*Mahmut Kaya*

Bilgi problemi, antikçağdan itibaren düşünce tarihi boyunca üzerinde en çok tartışılan ve çeşitli felsefe akımlarının ortaya çıkmasına neden olan problemlerden biridir. Bilginin nasıl oluştuğu ve akıl denen mekanizmanın nasıl işlediği konusu peripatetik felsefede de önemli spekülasyonlara yol açmış, başta Aristoteles olmak üzere, Theofrastos'tan İbn Rüşd'e kadar devam eden tarihi gelişim içinde hemen hemen bütün filozoflar, nefsin pasif bir fonksiyonu olarak gördükleri insan aklının, kendiliğinden bilgi üretmede yetersiz kaldığını ileri sürerek, onun dışında ontik niteliğe sahip olan bir de aktif aklın varlığından söz etmişlerdir.

İlk kez Aristoteles *De Anima* adlı eserinde bilgi problemiyle ilgili olarak süje-obje ilişkisini irdelerken aklı pasif (el-aklu'l-munfa'il) ve aktif (el-aklu'l-fa'âl) olmak üzere ikiye ayırmış, her birinin mahiyet ve fonksiyonlarını şu şekilde açıklamıştır : pasif akıl, insanın doğuştan sahip olduğu bir güç ve bir yetenektir. Varlığa ait formları maddeden soyutlayarak kavram haline getirme gücüne sahip olan bu akıl, henüz üzerine birşey yazılmamış levha gibidir. Güç halinden fiil alanına çıktığı an soyutlama yapmaya yani bilgi üretmeye başlar. Fakat o soyut bir cevher olmasına rağmen kendiliğinden hiçbir şey yapamaz. Ona bu aktiviteyi veren aktif akıldır. Aristoteles'e göre pasif akıl şekil alır, bedene bağımlı ve onun gibi ölümlüdür. Aktif akıl ise, kavranabilirlerin (el-ma'kûlât) fiil halinde kendisinde bulunduğu akıldır. İnsan aklının psikolo-

---

\* Bu makale, 11-13 Kasım 1987 tarihinde İzmir'de yapılan Türkiye II. Felsefe-Mantık-Bilim Tarihi Sempozyumunda bildiri olarak sunulmuştur.

jik fonksiyonlarını belirleyen bu akıl, bedenden önce vardır ve bedenden sonra da varlığını sürdürecektir. Tıpkı ışığın renk ve şekilleri ortaya çıkarması gibi bu akıl da insanın doğuştan sahip olduğu idrâk gücüne yani pasif akla etki ederek bilginin meydana gelmesini sağlar. Ontik bir niteliğe sahip olan aktif akıl olmadan biz hiçbir şeyi bilemeyiz.

Aristoteles'in yaptığı bu akıl tasnifi ve bilgi problemine bu tarz bir yaklaşımı kendisinden sonra gelen Ortaçağ Hristiyan ve Müslüman yorumcuları hayli uğraştırmış; özellikle de fa'âl akıldan söz ederken «...hiç kimse bu aklın bazan düşünür bazan düşünmez olduğunu iddia edemez. İşte tek başına ölümsüz ve ebedî olan bu akıldır» Aristoteles. (*De Anima*, 430a 25-25.) şeklindeki ifadesi, çeşitli spekülasyonlara yolaçmıştır. Nitekim İskender Afrodisî ve Themistius gibi Hristiyan yorumcular; el-Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi İslâm meşşâlleri, akıl hakkında kaleme aldıkları risâlelerde ve başka eserlerinde, genellikle akim mertebelerini, mahiyet ve fonksiyonlarını ve bilginin kaynağı konusunda insan aklının fa'âl akılla olan ilişkisini oldukça farklı bir biçimde yorumlamışlardır. Biz bu bildirimizde, akıl kavramının yorumuna dayanan bilgi probleminin, İskender Afrodisî'den itibaren İbn Rüşd'e kadar nasıl bir gelişim gösterdiğini ve İbn Rüşd'ün konuya nasıl farklı bir yorum getirdiğini ortaya koymaya çalışacağız.

Aristoteles'in ünlü yorumcularından olan İskender Afrodisî, akıl hakkında bir eser yazmış ve bu eser IX. yüzyılda İshak İbn Huneyn tarafından Arapçaya çevrilmiştir. Bu eserin gerek İslâm meşşâlleri gerekse Batı skolastik düşünürleri üzerinde önemli etkiler yaptığı bilinmektedir. Aristoteles'in ikili tasnifine mukabil İskender aklı, heyûlânî akıl (*intellectus materialis*), meleke halindeki akıl (*intellectus qui habet habitum*) ve fa'âl akü (*intellectus agens*) olmak üzere üç kategoride inceler.

Ona göre potansiyel bir güç olan heyulanî akıl, maddenin çeşitli formları kabul edişi gibi, dış dünyadan gelen izlenimleri algılayarak kavram haline dönüştürebilir. Aktivite başladığı an kavramla birleşip özdeşleşir. Salt bir form olmakla beraber bu akü bedene bağımlı ve onun gibi ölümlüdür. İskender Afrodisî, heyûlânî akhın fiü alanına çıkmış haline meleke halindeki akıl adını

vermekte ve ikisi arasındaki farkı, sanat öğrenme yeteneğine sahip biri ile sanatkâr arasındaki farka benzetmektedir. Yani birincisi sadece yeteneğe sahip olduğu halde, ikincisi istediği her an sanatını icra edebilmektedir. Bu ilişkide heyûlânî aklı aydınlatarak onun fiil alanına geçmesini ve böylece bilginin meydana gelmesini sağlayan fa'âl akıldır. Ona göre fa'âl akıl nefsin bir cüz'ü veya fonksiyonu değil, o insan nefsinde temessül etmiş ilâhî bir cevherdir ve bu özelliğinden dolayı da ölümsüzdür.

Aristoteles'in Yeni-Platoncu şârihlerinden olan Themistius; bu görüşlerinden ötürü İskender'i peripatetik çizgiden uzaklaşmakla suçlar. Ona göre her iki akıl da insanlarda mevcut birer mânevî cevherdir. Ve ikisi de ölümsüzdür. Şu var ki bu akıllar arasında bir mertebe farkı söz konusudur yani bir önceki bir sonrakinin maddesi o da onun formu pozisyonundadır; ama fa'âl akıl daha salt bir formu temsil etmektedir. Dolayısıyla, bu akim insan nefsinde temessül eden ilâhî bir şey olduğu yolundaki görüş temelden yok-sundur. Gerçekte fa'âl akıl nefsin bir fonksiyonu ve bizi biz yapan şeydir.

Akim mahiyet ve fonksiyonlarını müstakil bir risâlede ele alarak yorumlayan ilk İslâm filozofu Kindî'dir. Onun *Risâle fî'l-'akl* isimli eserinde uyguladığı sistem ve kullandığı terminoloji, daha önce gördüğümüz filozoflarmkinden farklı ise de, mahiyet ve muhteva olarak aynıdır. Ancak Kindî, akılı dört kategoriye ayırır. Önce bütün akledilirlilerin ve beşerî akılların ilkesi sayılan ve dâima aktif olan bir akıl vardır. Madde ile hiçbir ilişkisi bulunmayan bu aklın işlevi, insanda doğuştan var olan akla etki ederek onu aktif hale getirmektir. Bu, yukardan beri sözünü ettiğimiz fa'âl akıldan başkası değildir. İkinci aşamada güç halindeki akıl gelir. İnsan nefsinde pasif bir melekedden ibaret olan bu akıl, aktif aklın etkisi olmadan bilgi üretemez. Kindî üçüncü mertebedeki akla fiil halindeki akıl veya müstefâd akıl adım vermekte ve bunu aktif akim güç halindeki akla etki etmesi sonucu, varlığa ait form veya kavramların bağımsız birer bilgi haline gelmesi olarak nitelemektedir. Bu aşamada akıl ile kavram özdeşleşmiştir. Çünkü insan nefsi bölünme kabul etmeyen bir bütündür. İsteddiği her an bilgi üretebilen bu akim en belirgin özelliği, varlığın türlerini yani küllîleri idrâk etmesidir. Dördüncü olarak Kindî, beyânî ve zâhir aküdan

söz eder ki, bu da müstefâd aklın aktif halidir. Yani akılda bilgi oluştuktan sonra düşünsün veya düşünmesin o yine aktif sayılır. Ama düşünce ürettiği sürece bu akıl beyânî veya zâhir akıl adını alır. Görüldüğü gibi Kindî'nin kullandığı terminoloji ve yaptığı bu tasnif Aristoteles ve İskender Afrodisi'de mevcut değildir.

İslâm filozofları arasında akıl kavramını muhtelif eserlerinde bütün boyutlarıyla inceleyen Fârâbî'dir. Özellikle *Me'âni'l-akl* isimli risâlesinde bu terimin halk dilinde, kelâm terminolojisinde, Aristoteles'in *II. Analitikler*'inde, *Nikomakhos Ahlâkı*'nın altıncı kitabında, *De Anima* ve *Metafizika* gibi çeşitli eserlerinde ne gibi anlamlara geldiğini araştırmıştır. Biz burada sadece *De Anima* ve *Metafizika*'da sözü edilen akıl kavramına onun getirdiği yorum üzerinde duracağız.

Kindî gibi Fârâbî de süje-obje ilişkisinde bilginin dört aşamada meydana geldiğini ve her aşamadaki bilgiye akıl adının verildiğini ayrıntılı olarak anlatır. Şu var ki Fârâbî'ye göre güç halindeki akıl bir bakıma nefis veya nefsin bir cüz'ü ya da nefsin herhangi bir gücü ve fonksiyonudur. Şu halde ferdî nefis ile bu akıl arasında bir fark yok demektir; durum böyle olunca ferdî nefis gibi güç halindeki akıl da bedenle birlikte ölecektir. Ölümsüz ve fa'âl akılla ittisâl edecek olan küllî nefstir. Güç halindeki akım aktif hale geçmesine Fârâbî fiil halindeki akıl adını vermekte ve bu safhada kavramla aklın özdeşleştiğini, mum üzerine basılan damganın bütün özelliklerinin muma geçmesi ve mumun da artık bir damgaya dönüşmesi örneğiyle açıklamaktadır. Varlığa ait formların maddeden soyutlanarak akılla özdeşleşip tam bağımsız hale gelişi müstefâd akıl adını alır. Themistius gibi Fârâbî de beşerî akıllar arasındaki ilişkide hiyerarşik bir düzenin mevcut olduğunu söyler. Yani bir önceki akıl bir sonrakinin maddesi o da onun formu durumundadır. Bu şu demektir : İnsan aklı somuttan soyuta yükseldiği gibi, soyuttan da somuta inerek hem ulvî hem de süflî varlıkların bilgisini edinebilmektedir.

Fârâbî, insan aklı ile fa'âl akıl arasındaki ilişkiyi de güneşle göz arasındaki ilişkiye benzeterek der ki : Güneş, ışığını gönderip çevreyi aydınlatmadıkça göz, varlığa ait renk ve şekilleri algılayamadığı gibi, fa'âl akıl da feyzini göndermedikçe insanda hiçbir bilgi meydana gelmez. Ona göre fa'âl akıl bizim dünyamıza en ya-

km olan ay feleğinin aklıdır. Dolayısıyla ay-altı âlemde meydana gelen fizikî, kimyevî ve biyolojik her türlü olayı bu akıl tayin etmektedir.

Görüldüğü gibi Fârâbî, psikolojik akim faaliyetini yani bilginin kaynağını kozmolojik akıllar teorisiyle açıklamaktadır ki, bu anlayışıyla o, Aristoteles'ten çok Plotinus'a yakındır.

Bu konuda İbn Sînâ'nın görüşü Fârâbî'ninkine benzemekle beraber yine de önemli farklar mevcuttur. Nitekim Fârâbî gibi o da, akıllar arasında bir mertebe farkının bulunduğunu söyler; fakat beşerî plandaki akılları üç değil dört kategoriye ayırır ve bilginin meydana gelişini, kendinden önceki filozoflardan farklı olarak şöyle açıklar : İnsan akıl hayalde bulunan tikellere (cüz'ıyyât) yönelerek onları fa'âl aklın etkisini kabul edecek bir kıvama getirir. Fa'âl akıl etki eder etmez bunlar derhal birer soyut kavram haline dönüşürler. Şu halde İbn Sînâ'ya göre düşünmek, beşerî akılı fa'âl akim etkisine hazırlamaktan başka birşey değildir. Öğrenimin amacı da insan aklının fa'âl akılla olan, ittisâl yeteneğini daha da geliştirmekten ibarettir. Ne var ki bazı kimselerde bu yetenek çok daha güçlü olduğu için, onlar, öğrenim görmeden de fa'âl akılla ilişki kurma ve varlığın hakikatını doğrudan öğrenme imkânına sahiptirler. Böyle bir yeteneğe sahip olan heyülânî akla "kutsal akıl" adı verilmektedir. İşte İbn Sînâ, peygamberlerin mazhar olduğu vahiy bilgisini bu bağlamda söz konusu etmektedir.

Görülüyor ki İbn Sînâ, bilginin kaynağı probleminde Peripatetik düşünce ile Yeni-Platoncu doktrini uzlaştırma çabasındadır. Ona göre insan nefsi iki ayrı fonksiyona sahiptir; bir yönüyle o, nesnelere dünyasına ve duyular âlemine, diğer yönüyle de emr âlemine yani ilâhî âleme yönelme güç ve özelliğine sahiptir. Nefs, fiil halindeki akıl sayesinde varlığa ait bilgileri edindiği gibi, müstefâd akıl sayesinde de fa'âl akılla ittisâl edebilmektedir. Fa'âl akılla ittisâl sonucunda elde edilen bilgi İbn Sînâ'ya göre hakikat bilgisidir. Ârif-i mütenezze'h'in bilgisi de işte bu tür bir bilgidir. Görüldüğü üzere İbn Sînâ, işrâkî eğiliminden dolayı hakikat bilgisinin, rasyonel sezgi ile mümkün olacağını savunmaktadır.

Endülüslü filozof İbn Bâcce de, süje-obje ilişkisinde soyutlamanın olabilmesi için akim dört ayrı mertebesinden söz etmekte-

dir. O heyûlânî akıldan başlayarak fiil halindeki akla yükselen ve müstefâd akılda yetkinliğe ulaşan beşerî akıllar arasında, bir fonksiyon farkının bulunduğunu söyler. Fakat bilginin sadece gözlem ve deneylerden veya sadece mantikî istidlâlden ibaret olmayıp, bu konuda rasyonel sezginin de önemli rolü bulunduğunu savunur.

İbn Rüşd'e gelince probleme getirdiği farklı yorum bakımından, hem peripatetik gelenekten hem de Yeni-Platoneu doktrinden ayrılmaktadır. Konu ile ilgili olmak üzere filozofun dört ayrı eser kaleme aldığı bilinmektedir. Mahiyet ve işlevleri bakımından farklılık arzeden akıllar İbn Rüşd'e göre, nefsin farklı görünümlerinden başka birşey değildir. Ayrıca Aristoteles ve diğer meşşâîlerin iddia ettikleri gibi fa'âl akıl, insana dışardan direktif veren veya feyiz gönderen apayrı bir varlık değildir. O, insan nefsinin kemâle ermiş ve soyut bir varlık kazanmış halidir. İbn Rüşd de bu konuda heyûlânî akıl, fiil halindeki veya mükteseb akıl ve fa'âl akıl gibi üç ayrı aklın varlığından söz eder. Ne var ki, bunların hepsi de insan nefsinin farklı tezahürleridir. Bunların ilk ikisi, nefsin bedenle birleşmesi sonucu oluşmuş; üçüncüsü ise bedenle ilişkisi olmakla beraber bağımsız bir cevherdir. Probleme daha iyi açıklık getirmek için, filozofun heyûlânî aklı nasıl yorumladığını bilmek gerekir. Daha önce gördüğümüz filozoflar bu aklı bedene bağımlı sayıyorlar, onu nefsin bir gücü veya cüz'ü şeklinde anlıyorlar ve bunun sonucu olarak onun da ölümlü olduğunu söylüyorlardı. Oysa İbn Rüşd'e göre idrâk safhasında bu akıl, objenin zihindeki bir formu şeklinde düşünülemez, o tamamen manevi bir cevherdir, bir başka deyişle heyûlânî akıl fizyolojinin bir işlevi değildir. Eğer öyle olsaydı akıl kendi varlığını idrâk edemediği gibi, aynı anda birden fazla şeyi de idrâk edemezdi. Bütün bunlar gösteriyor ki, bu akıl sadece bir yetenek veya bir güç değildir. Şayet öyle olsaydı onu da bedenle beraber ölümlü saymak gerekirdi. Halbuki böyle bir anlayış dînî akideye ters düştüğü kadar, nefsin birliği ve bölünmezliği ilkesine de ters düşmektedir. Ayrıca, nefsi bir yönüyle ölümlü bir yönüyle ölümsüz saymak gibi bir çelişkiye götürceğinden tutarsız bir iddiadır.

Şu halde, İbn Rüşd'e göre gerek heyûlânî akıl, gerekse fa'âl akıl gerçekte aynı şeydir, o da insan nefsinden ibarettir. İbn Rüşd

bunu şöyle yorumlamaktadır : Bedenle ilişki kuran insan nefsinin başlıca iki fonksiyonu vardır : Birincisi, varlığa ait formları maddeden soyutlamak, ikincisi ise, soyutlanan ve kavram haline gelen bilgileri kabul etmek. İşte nefsin soyutlama işlevine fa'âl akıl, bunları kabul etme işlevine de heyûlâmî akıl denilmektedir.

İbn Rüşd'ün mükteseb akıl adını verdiği akla gelince bu, heyûlânî akıldan apayrı bir şeydir. Heyûlânî akim fiil halindeki görünümüdür. Beşerî akıllar hiyerarşisinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın müstefâd akıl dedikleri işte bu mükteseb akıldır ki, İbn Rüşd'e göre beden gibi ölümlü olan budur. Çünkü nefis bedenden ayrıldığı andan itibaren duyulur âleme ait bütün bilgi birikimi de yok olmaktadır.

Böylece, başta Aqinolu Thomas olmak üzere Hristiyan skolastikleri "ferdî nefs'in ölümlü olduğunu söylüyor ve bütün insanlığın iştirak ettiği küllî bir akim varlığını savunuyor" şeklinde İbn Rüşd'e yönelttikleri eleştirilerin yersiz, haksız ve tutarsız olduğu anlaşılabilir oluyor. Ayrıca Ernest Renan ve Salomon Munk gibi oryantalistlerin İbn Rüşd'ü Yeni-Platoncu doktrinin bir takipçisi sayması da fahiş bir yanlıdır. Çünkü yukarıda da görüldüğü gibi filozofumuz, feyiz ve südür teorisine karşıdır. Ve fa'âl akim insan nefsinin dışında ayrı bir varlık olmadığı gerçeğini de ısrarla savunmaktadır. Bütün bunlar gösteriyor ki; İbn Rüşd'ün akıl kavramına ve bilgi problemine getirdiği yorum, her bakımdan orijinaldir.

## K A Y N A K Ç A

- Aristo, *De Anima* (trc. Ahmed Fuâd el-Ehvâni), Kahire 1949.
- İskender Afrodisî, *Makâle fi'l-akl* (nşr. J. F. Finnegan-S. J.), Beyrut 1956.
- Kindî, *Risâle fi'l-akl* (*Resâil Felsefiyye* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevi), Bingazi 1973.
- Fârâbî, *Meânî'l-akl* (*es-Semeretü'l-merziyye* içinde, nşr. Dieterici), Leiden 1895.
- *el-Medînetü'l-fâzıla* (nşr. A. Nader), Beyrut 1986.
- İbn Sinâ, *De Anima* (nşr. Fazlurrahman), London 1970.
- *Tis'u resâil* (nşr. Emin Hindiyye), Kahire 1968.
- *el-Mebde' ve'l-me'âd* (nşr. Abdullah-ı Nürânî), Tahran Tahran 1363 hş./1984.
- Gazzâli, *Mi'yâru'l-ilm*, Beyrut, ts. (*Dâru'l-Endülüs*).
- *Me'âricu'l-kuds*, Kahire, ts. (*Matbaatü'l-İstikâme*).
- *Mişkâtü'l-envâr* (nşr. Ebu'l-Alâ Afifi), Kahire 1964.
- İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbi'n-Nefs* (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvâni) Kahire 1950.
- *Makâle: Hel yetteslü bi'l-akli'l-heyûlânî el-aktü'l-fa'âl* (*Telhîs* içinde).
- *Tehâfütü't-Tehâfüt* (nşr. Maurice Bouyges-S. J.), Beyrut 1930.
- İbn Bâce, *Risâletü'l-ittisâl* (*Telhîs* içinde).
- Mahmud Kâsım, *Fi'n-Nefs ve'l-akl*, Kahire 1949.
- Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması* İstanbul 1980.
- Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983.