

KİNDİ'NİN AKIL TEORİSİNİN KAYNAĞI SORUNU ÜZERİNE

Kamil SARITAŞ*

Öz

İlk İslam filozofu Kindî aynı zamanda İslam felsefesinde akıl problemiyle ilgilenen ilk düşünürdür. Onun akıl teorisinin kaynağının kendisine ait olup olmadığı tartışılan bir konudur. Kindî'nin kendisinden önceki en önemli teorisyen olan Aristoteles ve Alexander of Aphrodisias'tan yararlanmakla birlikte kendine özgü bir akıl teorisi geliştirdiğini saptadık. Bu bakış açısından onu, Aristocu geleneğe büyük önem vermesinin yanında akıl teorisini kendine özgü bir şekilde oluşturan ilk İslam filozofu olarak tanımlayabiliriz.

Anahtar Kelimeler: Kindî, Aristoteles, İskender Afrodisî, Ruh, Akıl.

Abstract

On The Proplem of The Source of Al-Kindi's Theory of Nous

The first Islamic philosopher al-Kindi (Alchindus) is also the first thinker interested in nous problem in Islamic Philosophy. Whether the source of his nous theory is; it is the idea of him or not, is a disputable subject. We determined that al-Kindi developed ideas peculiar to himself in his nous theory in addition to benefiting from the most important theorists Aristoteles and Alexander of Aphrodisias before him. From this point of view, we can define al-Kindi as the first Islamic philosopher who put forward his nous theory in a way peculiar to himself by paying great attention to Aristotelian tradition.

Keywords: al-Kindi, Aristotle, Alexander of Aphrodisias, Soul, Nous.

Giriş

Ebû Yusuf Yakub b. İşhak el-Kindî (MS 796-866) aklın mahiyet ve fonksiyonlarını ortaya koymayı amaçlayan ilk İslam filozofudur. Epistemolojik

* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı, saritaskamil@hotmail.com

açıldan akılı “varlıkların hakikatlerini bilen basit bir cevher” (Kindî 1950a: 165; Gihamy 2002: 116) olarak tanımlamış ve bu konuda “*Fi'l-Akl*” (*Akl Üzerine*) adlı kısa bir risale yazmıştır. Bu kısa risale Kindî'nin akıl teorisini ve diğer eserlerini anlamamıza yardım ettiği gibi, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün akla dair daha meşhur yaklaşımlarının habercisi olarak da muhtemelen daha çok önemi haizdir (Adamson 2007: 45).

Kindî (1950b: 353), risalenin giriş kısmında Yunanlı kadim filozoflardan övgüyü hak eden Eflatun (MÖ 427-347)'un akıl konusundaki görüşünün özüyle, talebesi Aristoteles (MÖ 384-322)'in görüşünün aynı olduğunu ifade ederek Aristoteles'e göre aklın dört çeşit olduğunu vurguladıktan sonra kendi düşüncelerini açıklamıştır. Kindî, bu risalesinde referans olarak Eflatun'un ve Aristoteles'in adından bahsetmiş, onların dışında başka bir filozoftan veya şârihten söz etmemiştir. Risalesini de “*işte bunlar, akıl konusunda önceki bilgelerin görüşleridir*” (Kindî 1950b: 358) diyerek bitirmiştir.

İslam felsefesinin özgünlüğü probleminin tartışılması bağlamında Kindî'nin akıl konusunda önceki filozoflardan etkilenip etkilenmediğini araştıran felsefe tarihçileri farklı görüşler ortaya atmışlardır. Bu araştırmalarda özellikle Aristoteles'in büyük yorumcusu İskender Afrodisi (Alexander of Aphrodisias, öl. 211 civ.)'nin düşünceleri iyice tetkik edilmediğinden yer yer yüzeysel yargılara varılmıştır.

Kindî'nin *Fi'l-Akl* adlı risalesinin ilk kısımlarını göz önüne alan bazı düşünürler doğal olarak onun Aristoteles'ten faydalandığını ileri sürmüşlerdir. Ebû Rîde (1950: 351), onun *Fi'l-Akl*'ına yazdığı takdiminde, Aristoteles'in ve İskender'in akılla ilgili görüşlerini nakledip mukayese ettikten sonra şu yargıya ulaşmıştır:

Kindî'nin akıl konusunda Aristoteles'in görüşlerine dair anlattıklarından Kindî'nin akıl teorisinin kaynağını, İskender Afrodisi'de aramaya gerek yoktur. Çünkü Nefs Üzerine (De Anima)'nin metinlerini göz önüne aldığımız zaman, Nagy ve Gilson'un yaptığı gibi faraziye ve tekellüfe gerek kalmadan Kindî'nin bu konuda her söylediğini daha güvenilir bir tarzda Aristoteles'in söylediklerine indirgememiz mümkündür.

Atiyeh (1966: 118-119) de Kindî'nin Aristoteles'ten yaralandığı görüşündedir. Öyle ki o, Kindî ile İskender'in akılla ilgili risalelerini karşılaştırmış ve bu iki eser arasında düşünce paralelliğinin olmadığını ifade etmiştir. Şulul (2003: 122, 133) da aynı düşünceleri ileri sürmüştür. Ona göre Kindî,

Fi'l-Akl adlı risalesinde referans olarak İskender'in adından bahsetmemiş, bilakis Aristoteles'in adını zikretmiştir. Bu da onun akılla ilgili görüşlerini İskender'in akıl teorisine değil, doğrudan Aristoteles'e dayandırdığını göstermektedir.

Ebû Reyân (1990: 229)'ın tercih ettiği görüşe göre Kindî, Aristoteles'in *De Anima* adlı eserinden yararlanmadığı gibi, bu kitabı görmemiştir. Ancak Ebû Reyân'ın aksine Kindî, "*Fi Kemmiyyeti Kütübi Aristûtâlis ve mâ Yuhtâcu İleyhi fi Tahsîli'l-Felsefe*" adlı risalesinde Aristoteles'in "*Fi'n-Nefs*" adlı eserinden söz etmektedir (Ebu Rîde 1950: 369; Kaya 2006: 267). Öyle ki bazen İslam filozofları, kadim felsefeye ait bir metnin olmadığı yerde metnin özetleri veya şerhlerine bakmışlardır (Şulul 2003: 106). Bu da onun Aristoteles'in *De Anima* adlı eserinden haberdar olduğu anlamına geldiği gibi, bu eserden yararlandığı veya bu eserin şerh veya özetinden bilgi edinmiş olduğu anlamına da gelebilmektedir.

Felsefî eserlerin özet veya şerhinden söz edilince, Aristoteles'in büyük yorumcusu (The Commentator) İskender'in ismi gündeme gelmektedir. Zira Aristoteles'in *De Anima* adlı eserine yazdığı yorumunun ve *De Intellectu* adlı eserinin Bağdat'ta 9. yüzyılda Huneyn b. İshak (öl. 873) ve oğlu İshak b. Huneyn (öl. 910)'in okulunda *Fi'l-Akl* adıyla Arapçaya tercüme edilmesiyle (Schoeder and Todd 1990: 2-3) birlikte İskender, İslam felsefesi tarihinin daha ilk yıllarında hem Aristoteles'in akıl teorisinin tanınması anlamında köprülük vazifesi görmüş hem de kendi düşüncelerinin bilinmesi anlamında mütercimler ve filozoflar tarafından tanınmıştır.

Corbin (1994: 282-283), aklın dörtlü biçimde tasnifi konusunda Kindî'nin Aristoteles'in "*De Anima*" adlı eserine İskender'in yazdığı şerhten ilham aldığını ifade etmiştir. Fahri (1992: 83)'ye göre Kindî akıl teorisi konusunda Aristoteles'i takip etmiştir. Aristoteles'ten ayrılmış görüldüğü nokta, nazariyeye dördüncü akli dahil etmesidir; bu, kendi orijinal katkısı ya da İskender'in ilavesi olabilir.

De Boer (2001: 129-130)'e göre Kindî'nin akıl nazariyesinin kaynağının, İskender'in ikinci kitabı olan *De Anima*'daki akıl nazariyesi olduğu açıktır. Fakat İskender, Aristoteles'e uyarak aklın üç kısım olduğunu ileri sürmüştür. Bunun yanında Kindî ise Eflatun ve Aristoteles'in fikirlerinin temsilcisi olduğunu söyleyerek akli dört kısımda incelemiş, Eflâtun ve Aristoteles'in akıl konusundaki düşüncelerini uzlaştırmıştır.¹

¹ De Boer'un İskender'e göre aklın üç kısım olduğunu ifade etmesi yüzeysel bir genellemedir (Sarıtaş 2010: 155-173).

Bazı düşünürler ise Kindî'nin Aristoteles ve İskender'den yararlanmakla birlikte, kendine özgü düşüncelerinin de olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ehvânî (1990: 46-47)'ye göre Kindî, aklın taksimi konusunda Aristoteles'le birlikte, İskender'den de faydalanmıştır. Ancak Aristoteles ve İskender'in akıl görüşüne dördüncü akıllı yani zâhir (beyânî) akıllı da ilave etmiştir. Ülken (1998: 48), Kindî'nin akıllar hiyerarşisi kuramını Platon ve Aristoteles'ten aldığını söylemesine rağmen, onun kendisine ait olduğunu zikrederek, ilham aldığı İskender'in onunkine yakın bir akıllar teorisinin olduğunu, fakat onun teorisinin bu kadar yeterli olmadığını belirtmiştir.

Bayrakdar (1988:126), Kindî'nin akıl teorisi konusunda el-Ehvânî ve Ülken'e benzer açıklamalarda bulunmuştur. Aristoteles, iki çeşit akıldan bahsetmiş, onu izleyen İskender bir ilaveyle üç çeşit akıldan söz etmiş, Kindî ise yeni bir ilaveyle aklın sayısını dörde çıkarmıştır. Buna göre Kindî, İskender'in akıl teorisine orijinal ilavede bulunmuştur. Bu orijinal ilave Kindî (2006a: 259-261; Uysal 2004: 144)'nin akıl tasnifine “zâhir (beyânî) akıl” çeşidini getirmesidir. Nitekim bu, sadece ona özgü bir tanımlamadır.

Görüldüğü üzere Kindî'nin “önceki bilgelerin görüşleri” derken kastı, Atiyeh ve Ebû Rîde'ye göre Aristoteles'tir. Corbin, De Lacy (2003: 138), Goichonn (1993: 28), Nasr (1985: 137), Fahri ve el-Ehvânî'ye göre Aristoteles'le birlikte İskender de kastedilmiştir. Ancak diğer araştırmacılardan farklı olarak Fahri, el-Ehvânî, Ülken ve Bayradar, Kindî'nin dördüncü akıllı gündeme getirmesi düşüncesinin özgünlüğünü de vurgulamışlardır.

Bu çalışmada İslam felsefesinin özgünlüğü ve eklektikliği problemini ilgilendiren Kindî'nin akıl teorisinin kaynağı sorunsalını ele aldık. O'nun *Fi'l-Akl* adlı risalesinden yola çıkarak akıl teorisinin dayanağını veya orijinalliğini tespit etmeye çalıştık. Makalemizde ilk olarak Kindî'nin akıl teorisini ortaya koyacağız, sonra da Kindî'nin akıl teorisinin kaynağı sorununu inceleyeceğiz.

Kindî'nin Akıl Teorisi

Kindî (1950b:353; 2006a:259), “*Fi'l-Akl*” adlı eserinde Eflatun'un akıl hakkındaki görüşünün özü ve talebesi Aristoteles'in düşüncesi olarak dört çeşit akıllı olduğunu vurgulamıştır. Bunlar: birincisi, sürekli fiil halinde bulunan akıl (*el-aklü'llezî bi'l-fi'li ebeden*); ikincisi, nefse ait güç halinde bulunan akıl (*el-aklü'llezî bilkuvveti ve hüve li'n-nefsi*); üçüncüsü, nefiste güç halinden fiil alanına çıkan akıl (*el-aklü'llezî harace fi'n-nefsi mine'l-kuvveti ile'l-fi'li*);

dördüncüsü, es-sânî veya zâhir (*es-sânî ev aklü 'z-zâhiru=demonstrativum*) akıldır.²

1. **Sürekli Bilfiil Halinde Bulunan Akıl (İlk Akıl)**³: Kindî (1950b: 356; 2006a: 260)'ye göre sürekli fiil halinde bulunan akıl ilk akıldır.

İlk akıl verici, nefis ise alıcıdır. Alıcı olan bir şey verici olana karşı fiil halinde değil, güç halinde olmak durumundadır. Bir şey karşısında alıcı durumunda bulunan şey kendiliğinden fiil alanına çıkamaz. Eğer kendiliğinden bunu yapabilseydi o da sürekli fiil halinde bulunurdu demektir. Çünkü kendisi öteden beri mevcuttu. Buna göre güç halinde bulunan her şey fiil durumunda olan bir başka şey kanalıyla fiil alanına çıkmaktadır. O halde nefis akledici olup ilk akıl sayesinde kuvve durumundan çıkmakta ve bilfiil akledici duruma geçmektedir.

İlk akıl bütün akledilenlerin ve beşeri akılların ilkesi sayılan ve daima aktif olan bir akıldır. Bu aklın vericilik işlevi, insanda doğuştan var olan akla etki ederek onu aktif hale getirmektir.

İlk akıl, bütün akledilenlerin ve insan aklının ilkesi durumunda ve sürekli bilfiil olduğu için maddeyle hiçbir ilişkisi yoktur. Bu aklın işlevi, kuvve halindeki akla etki ederek onu fiil yani müstefâd akıl haline getirmektir. Zira güç halinde bulunan her şey fiil durumunda olan bir başka şey kanalıyla fiil alanına çıkar. Bu nedenle kuvve-fiil bağlamında sürekli fiil halindeki ilk akla nazaran nefisteki bilkuvve, müstefâd ve zâhir akıl güç durumundaki akıl sayılır (Kindî 1950b: 356-358; 2006a: 260-261; Merhaba 1985: 119).

De Boer (2001:129), sürekli fiil halinde bulunan akli Kindî'nin mevcut her şeyin aslı ve sebebi olan akıl olarak gördüğünü, bu nedenle de bu aklın Allah veya "el-Aklu'l-Evvel" olması gerektiğini ileri sürmüştür. Aklın kuvve-

2 Ebû Rîde (1950:354, 358) ve el-Ehvâni (1951: 51-52; 1990: 47) dördüncü akli es-sânî şeklinde okumuşlardır. Bedevî ise dördüncü akli el-beyânî şeklinde okumuştur (Kaya 2006:24, 259). Fahri (1992:99) ise el-bâ'in diye okumuştur. Kindî risalesinin sonunda bu akli bilginin ortaya çıkması ve dışa vurulması anlamında zâhir akıl olarak da isimlendirmiştir. Makalede Kindî'nin makalenin sonundaki isimlendirmesi tercih edilmiştir.

3 Kindî, sürekli fiil halindeki akli faal akıl diye isimlendirmemiştir (Ebû Rîde 1950: 353). Kaya (2006:259) ise Kindî'nin risalesini tercüme ederken, "sürekli fiil halinde bulunan akıl" ibaresini parantez içerisinde "faal akıl" diye isimlendirmiştir. Kanaatimizce sürekli fiil halinde bulunan akıl "verici" ve "dönüştürücü" özeliğine binaen faal akıl olarak adlandırılabilir.

den fiile geçişini İlk Sebebe –daima var olan nefis- hamleler.⁴ Ancak Adamson (2007: 44-45)’a göre “*Kindî’nin ayrık (separate) ve gayr-i maddî ilk akılı, bazen Geç (late) Antikite yazarları tarafından yapıldığı gibi Tanrı’yla özdeş değildir.*”

Kindî *Fi’l-Felsefeti’l-Ûlâ* adlı risalesinde Gerçek Bir (Tanrı)’in akıl olmadığını zikretmiştir. Aklın çokluk anlamı taşımasından ve Tanrı’nın gerçek ve mükemmel anlamda bir ve basit olmasından yola çıkarak, gerçek ve bir olan Tanrı’nın akıl olmadığını ifade etmiştir. Çünkü Gerçek Bir aklın ötesindedir.⁵ O, Gerçek Bir’i akıl olarak kabul etmediğine göre, faal akılı Tanrı’yla özdeşleştirmemiş demektir.

2. Bilkuvve Akıl: Kindî (1950b: 353-358; 2006b: 177) ’nin akıl teorisindeki ikinci akıl, insan nefsinin edilgin bir gücü olan ve işlevini ancak sürekli fiil halinde bulunan ilk aklın etkisiyle yerine getirebilen güç halindeki bilkuvve akıldır. Bu akıl insan nefsinde potansiyel olarak mevcut olup alıcı konumundadır ve verici konumundaki ilk akıl vasıtasıyla fiil haline çıkar. Nefis (bilkuvve akıl) akledici olup, ilk akıl sayesinde bu durumdan çıkmakta ve bilfiil akledici durumuna geçmektedir. Sürekli fiil halinde bulunan ilk akılla fiil durumuna getirdiği şey aynı şey değildir (Gihamy 2002: 116-117). Bu da ilk akılla bilkuvve aklın farklılığını göstermektedir.

Bilkuvve akıl nefiste bulunur. Aslında nefis bir anlamda bilkuvve akıldır, cisim ve bölünen bir şey değildir (Kindî, 2006a: 260; Merhaba, 1985: 119-120). İnsan nefsinde pasif bir meleke olarak ilk aklın etkisini kabul eder ve o olmadan bilgi üretemez.

3. Müstefâd Akıl: Müstefâd akıl, “nefiste güç halinden fiil alanına çıkan akıl” olup, güç halindeki aklın ilk aklın etkisi sonucunda fiil alanına çıkmış

4 Kaya (2006: 13)’ya göre De Boer, tabakat kitaplarındaki bilgilerden, eserlerinin ifade ettiği anlamlardan ve Latinceye çevrilmiş olan Fi’l-Akl isimli dört sayfalık eserinden hareketle Kindî’nin felsefesini yazma gibi ilginç bir tavır sergilemiş, onun 1950’de yayımlanan felsefi eserlerini inceleme imkanı bulamamıştır.

5 Nefsi kuvveden fiile çıkararak fiil halindeki akıl bu akıldır. İlk akıl olan küllîler, çokluk ifade etmeseler de tam anlamıyla bir birlik de ifade etmezler. Zira Kindî (2006b: 177), küllîlerin çokluk ifade etmesine bağlı olarak aklın da çokluk ifade edeceğini, bu nedenle Gerçek Bir’in akıl olamayacağını ifade ederken, aynı yerde aklın bir çeşit birlik durumunda olduğunu, aklın küllî olmasından dolayı birlik vasfının küllî olana da yükleneceğinden bahseder. Fakat sonuç itibarıyla “Gerçek Bir’in akıl olmadığını” öne sürer.

halidir. Nefis, varlığın türlerini bilen bu akılı sürekli bilfiil olan ilk akıldan almıştır. Nefis açısından kazanılmış (müstefâd) akıldır. Madde ve fantezi ile ilişkisi olmayan bir surettir (Kindî 1950b: 356).

Madde ile ilişkisi olmayan müstefâd akıl “*önceden nefsin kazanmış olduğu ve nefiste bilfiil mevcut olan akıldır. Nefis ne zaman isterse bu akılı kullanır ve başka şeylerin meydana gelmesi için onu ortaya çıkarır. Mesela katibin yazı yazması böyledir. Katip yazı yazmayı bildiği için dilediği zaman bu becerisini ortaya koyar*” (Kindî 2006a: 261). Yazı yazmasını bilen biri yazsın veya yazmasın nasıl kâtip sayılıyorsa, tıpkı bunun gibi müstefâd akılda bilgi oluştuktan sonra o artık aktif (bilfiil) akıl sayılır. İşte tümelleri kavrayabilecek ve istediği an bilgi üretebilecek yetkinlikteki bu akıl *bilfiil akıl* olarak da adlandırılır (Kindî 2006a: 259-261). İsteddiği her an bilgi üretebilen bu aklın en belirgin özelliği, önsel bilgileri, tümelleri yani varlığa ait tür ve cinsleri algılamasıdır (Kaya 2006: 24).

Kindî (2006a: 261)’ye göre müstefâd akıl önceden nefis tarafından edinilmiş (bağımsız bilgi halinde) olup, nefsin dilediği zaman ortaya çıkardığı, nefiste bilfiil bulunan ama statik özellikte olan akıldır. Nefis istediği zaman bu beceriyi kullanabilir.

Aklî suret nefisle birleşince ikisinin arasında ayrılık gayrılık kalmaz. Zira nefis bölünmez ki ayrılık olsun. Aklî suret nefisle birleşince nefis ve akıl bir tek şey haline dönüşür. Bu da aklın hem akleden (âkıl) hem de akledilen (ma’kul) olduğu anlamına gelir. O zaman nefis açısından akıl ve akledilen tek bir şeydir (Kindî 1950b: 356). Bu bağlamda ancak nefis açısından akıl-makul özdeşliği söz konusudur.

4. Zâhir Akıl: Zâhir akıl, Kindî’ye göre, nefisteki (bilgi) nin ortaya konmasıdır. Başkalarını (bilgilendirmek) için nefiste bilfiil mevcuttur. Akılda aktif bilgi oluştuktan sonra düşünsün veya düşünmesin o yine aktif sayılır. Ama düşünce ürettiği sürece bu akıl zâhir akıl adını alır. Düşünce üretmediğinde ise müstefâd akıl sayılır (Kindî 1950b: 358; 2006a:261; Merhaba 1985: 120).

Kindî (1950b: 358; 2006a: 261)’nin bakış açısından müstefâd akılla zâhir akılı karşılaştırırsak, müstefâd akıl önceden nefis tarafından edinilmiş (bağımsız bilgi halinde) olup, dilediği zaman onu ortaya çıkarabilir. Zâhir akıl, ister (bilgiyi) önceden edinmiş olsun, isterse edindiğini kullanma durumunda bulunsun (aktif) akıldır. Müstefâd akıl nefsin önceden edindiği (bilgi)dir ve o kendisinde (potansiyel) olarak vardır. Zâhir akıl ise (bu potansiyel bilginin)

bilfiil ortaya çıkmasıdır. Zâhir akıl müstefâd aklın aktif durumundan ibaret bir akıldır ve nefiste bilfiil mevcuttur.

Akıl teorisiyle ilgili Antikçağ filozoflarının yazdığı eserlerin Arapçaya tercüme edilmesinin ardından, bu teoriyle ilk defa ilgilenen ilk İslam filozofu Kindî olmuştur. Bu konuda bilkuvve akıl, ilk akıl (faal akıl), müstefâd akıl ve zâhir akıl olmak üzere dört çeşit akıl olduğunu ileri sürmüştü ve görüldüğü üzere kısa ve veciz bir şekilde de açıklamıştır. Bu akıllar bağlamında Kindî'nin akıl nazariyesinin kaynağı sorununu anlamak adına, tarihi seyir içerisinde onun felsefesinin, -Eflatun, Aristoteles ve İskender'in- akıl nazariyesi ile ilişkisinin nasıllığını, dolayısıyla onların Kindî'ye kaynaklık edip etmediklerinin ortaya konulması elzem bir problemdir.

Kindî'nin Akıl Teorisinin Kaynağı Sorunu

Kindî (1950b: 353), *Fi'l-Akl* adlı risalesinde Eflatun'un akıl konusundaki görüşünün ana esaslarıyla Aristoteles'in düşüncesinin aynı olduğunu ifade etmiştir. Bu, onun Eflatun'dan etkilendiği anlamında yorumlanabileceği gibi, Eflatun'la Aristoteles'in akıl konusundaki düşüncelerinin Kindî'ye göre aynı olduğu anlamına da gelebilmektedir. O zaman Eflatun'un bir akıl teorisi var mıdır, varsa nasıldır, Aristoteles'le düşünceleri aynı mıdır?

Felsefe tarihinde akıl teorisinin ilk izleri Eflatun (1997: 51 vd.; 2009: 140-146)'da görülür. O, akıl konusunu doğrudan psikoloji ve ahlak felsefesi çerçevesinde ele almış ve aklın, nefsin bir yetisi olduğunu belirtmiştir. Eflatun aklın, nefsin bir yetisi olması düşüncesinde Aristoteles ve İskender başta olmak üzere filozofların çoğunu etkilemiştir. Buna göre Kindî, aklın nefsin bir yetisi olması fikrinde doğrudan Eflatun'dan etkilenmiş olabileceği gibi (Ebû Reyhan 1990: 230), ondan yararlanan Aristoteles veya İskender'den de etkilenmiş olabilir (Kindî 2006c: 243-245; Adamson 2007: 47; Şulul 2003: 111). Ayrıca Eflatun aklı, "varlıkların hakikatini bilen basit bir cevher" olarak tanımlamıştır ki, Kindî (1950a: 165; Gihamy 2002: 116) de aklın bu tanımını aynı şekilde benimsemiştir.

Kindî (1985: 182-189) nefsin yetileri ve fonksiyonları konusunda Eflatun'dan etkilenmiş olabilir. Ancak nefsin yetisi olan aklın ölümsüzlüğü anlayışına gelince, Eflatun (1989: 77 vd.; 1997: 51)'a göre nefis bileşik bir yapıya sahip olduğu için bedenden farklıdır. Çeşitli parçalardan meydana gelen beden dağıldığı halde, basit bir cevher olan nefis bozuluşa uğramaz. Bu nedenle beden ölümlü iken, nefis (akıl) ölümsüzdür. Aklın ölümsüzlüğü dü-

şüncesini Eflatun ele almıştır, ancak bu düşünce daha önceki din ve düşünce sistemlerinde de var olduğundan (Arslan 2006: 308) bu düşüncenin ilk temsilcisi olarak onun görülmemesi gerekir. Öyle ki Kindî'nin nefsin ölümsüzlüğü düşüncesini kendi felsefi ve inancına ait bir anlayış kabul etmek daha doğru görünmektedir.

Eflatun'un mevcut eserlerine bakıldığında, Kindî'nin risalesindeki ifadelerinin aksine, aklın mahiyeti dışında herhangi bir akıl teorisi ve tasnifi mevcut değildir. Bu bağlamda Kindî'nin akıl nazariyesine ilişkin -aklın nefsin bir yeti ve basit bir cevher olması düşüncesi haricinde- onun felsefesinden herhangi bir dayanak bulma imkanı olmadığına göre, Kindî'nin akıl teorisinin kaynağı sorununa ilişkin düşünceleriyle risalesinde Eflatun'dan sonra zikredilen Aristoteles'in akılla ilgili görüşlerinin karşılaştırılması gerekir. Aristoteles'in akıl teorisiyle ilgili düşüncelerini değerlendirirken de, Aristoteles'in düşüncelerini İslam dünyasına tanıtan ve Aristoteles'in en önemli şârihi olan, aynı zamanda Kindî'yi etkilediğine dair deliller ileri sürülen İskender'in akıl teorisinden de söz edilecektir.

Kindî *Fi'l-Akl* adlı risalesinde Aristoteles'e göre dört çeşit aklın olduğunu ifade etmiş, hatta ilk akıl, bilkuvve akıl, müstefad akıl ve zâhir akıl adlarıyla maruf dört çeşit akıl olduğunu ortaya koymuştur. O halde Kindî, Aristoteles'ten etkilenmiş midir, eğer etkilendiyse hangi eserlerinden ve ne şekilde faydalanmıştır? "*Fi Kemmiyyeti Kütübi Aristûtâlis ve mâ Yuhtâcu İleyhi fî Tahsîli'l-Felsefe*" adlı risalesinde Aristoteles'in "*Fi'n-Nefs*" adlı eserinden söz eden Kindî'ye göre (Ebu Rîde 1950: 369; Kaya 2006: 267) Aristoteles'in bu eserinin amacı nefsin güç ve türlerini, genel ve özel niteliklerini izah etmek, duyuyu ayrıntılı biçimde anlatmak ve çeşitlerini belirlemektir (Ebu Rîde 1950: 384). *De Anima*'nın içeriğinden bahseden Kindî'nin ilim halkasında Aristoteles'in *Metafizik*'inin tercümesinin kaleme alındığı da düşünüldüğünde (Adamson 2007: 36) Aristoteles'in *Metafizik* ve *De Anima* adlı eserlerinden haberdar olmadığına ilişkin düşüncelerin gerçeği yansıtmadığını, aksine Kindî'nin bu eserlerden yararlanmış olma ihtimalinin daha kuvvetli olduğu görülmektedir.

Aristoteles (1941: 430a17-25) varlıkları kuvve-fiil bağlamında değerlendirmiş ve aynı anlayıştan yola çıkarak *De Anima*'da bilkuvve ve bilfiil (faal) akıl olmak üzere iki tarz aklın olduğunu ileri sürmüştür. Bilkuvve akıl ve bilfiil akıl tasnifinde, *De Anima*'da doğrudan fark edilmeyen ancak kuvvelik ve fiillik arasındaki ilişkiden bilkuvveden bilfiile "*dönüşen*" bir aklın da olması gerektiği anlaşılmaktadır. Aristoteles dönüşen aklı bilkuvve akıl olarak gör-

düğü gibi, insanda doğumla birlikte mevcut olan akılı da bilkuvve akıl olarak zikretmiştir. Halbuki bilkuvve akılla bilkuvveden dönüşen akılı, iki ayrı akıl kabul etmek gerekir. Nitekim İbn Rüşd (1994: 83)'e göre Aristoteles bilkuvve akıl, bilkuvve aklın kemali bilmeleke (kuvveden fiile dönüşen) akıl ve kuvveden fiile çıkarılan faal akıl olmak üzere üç çeşit akıldan söz etmiştir.

Aristoteles (1996: 1072b25-1074b30), *De Anima*'nın dışında *Metafizik* adlı eserinde ise İlk Akıl'ın veya Tanrı'nın sadece kendisini düşünen bilfiil akıl ve akledilir varlık olması düşüncesini ele almıştır. Aristoteles, *De Anima*'da anlattığı faal akılı “her nesnenin entelekeia'sı doğal olarak, bilkuvve olan şeyde, diğer bir deyişle uygun maddede bulunur” (2000: 414a25), “Faal akıl bedenden önce vardır ve ondan sonra da yaşayacaktır” (2000: 430a14-23) ifadeleriyle insan bedeniyle ilişkilendirmiştir. *Metafizik* (1996: 1074b16-30)'te ise Tanrı'nın faal akıl ve ilk akıl olduğunu ifade ederek maddî olan her şeyden de ilgisini kesmiştir. Eserlerinin mahiyetine uygun olarak iki eserdeki faal akıl farklı düzlemde; psikolojinin alanına giren insanî faal akılla, metafiziğin alanına giren ilahî faal akıl birbirinden ayrıdır. Buna göre Aristoteles'in *Metafizik*'te Tanrı'yı akıl olarak isimlendirmesine de bakarsak akıl teorisinde Faal Akıl (İlk Akıl) olarak dördüncü bir akılı da ilave etmemiz gerekir. Hasılı Aristoteles'in eserlerinden insana ait; bilkuvve akılı, bilmeleke akılı ve faal akılı; Tanrı'ya ait olarak İlk Akıl (Faal Akıl)ı akıl teorisine dahi etmek mümkündür.

Aristoteles'in yorumcusu İskender (1971: 31-41) ise *Fi'l-Akl* adlı makalesinde Aristoteles'i takip ettiğini söyleyerek bilkuvve akıl, bilmeleke akıl, bilfiil akıl, Faal Akıl, müstefâd akıl ve mufârik akıl olmak üzere altı çeşit akıl olduğunu belirtmiştir. Bilkuvve akıl, bilmeleke akıl, bilfiil akıl ferdî akıl kabul edilirken, Faal Akıl ve onun insanla ilgisini sağlayan müstefâd akıl ve mufârik akıl ise Tanrısal akıl kabul edilmiştir.

Aristoteles'in maddî akıl anlayışı çerçevesinde Kindî (1950b: 353-358; 2006b:177)'deki bilkuvve aklın mahiyet ve fonksiyonlarına bakıldığı zaman bilkuvve aklın kuvve olması, doğuştan gelmesi, bilfiil aklın etkisini kabul etmek suretiyle fiil durumuna geçmesi anlamında Aristoteles (2000: 429a20-430a25), İskender (1971: 31-41) ve Kindî'nin aynı düşünceleri ileri sürdükleri görülmektedir (Davidson 1992:9; Kaya 1994: 22-23; Sarıtaş 2010: 155-173). Ancak bilkuvve aklın ölümlü olup olmadığı noktasında ise farklı düşünmüşlerdir. Aristoteles (2000: 430a 24-25) ve İskender (1971: 32-35)'e göre bilkuvve akıl ölümlü iken, Kindî (1950c: 273, 278)'ye göre nefis Tanrı'nın nu-

runa ve cevherine ait olduğu için nefis gibi, nefsin yetisi olan bilkuvve akıl da ölümsüzdür.

Bilkuvve akıl anlayışından sonra Kindî'nin akıl nazariyesindeki devamlı bilfiil olan faal akılı değerlendirebiliriz. Aristoteles (1941: 430a17-25)'e göre bütün akledilirlerin fâil nedeni *De Anima*'daki faal akıldır. Bu akıl, özü bilfiil olduğundan, maddeden ayırılır, etkilenmez, saf, katıksız ve tam bir akıldır. Çünkü etkin olan maddî olandan ve ilke, maddeden üstündür. Öyle ki faal akıl, maddî akıldan farklı olarak ölümsüz ve ebedîdir. O olmadan maddî akıl hiçbir şeyi düşünemez. Aslında faal akıl, heyûlânî akılla aynı tarifi- ayrılabilir, karışık olmayan ve gayr-i münfail- paylaşmasına rağmen, faal aklın ondan farkı sürekli bilfiil olmasıdır (Hyman 2002: 55).

İskender'in faal akıl anlayışında ise, faal aklın mahiyeti ve fonksiyonlarıyla ilgili bir kısım görüşleri Aristoteles'in faal akıl konusundaki görüşlerine paraleldir: Aristoteles (1941: 430a17) gibi faal akılı ilk önce ışık analogisiyle açıklamış, sonra yine Aristoteles (1941: 430a20)'in bilfiil bilginin nesnesine özdeş olması düşüncesinden yola çıkarak, akıl ve makulün özdeşliğini ortaya koymuştur. Ayrıca maddî aklın faal akılla ilgisini "*bilkuvve akledilir olup maddî olmayan formlar, faal akıl vasıtasıyla bilfiil formlara dönüşür*" (Schroeder and Todd 1990: 48) prensibiyle açıklayarak, Aristoteles'in bilkuvve ve bilfiil varlık tasnifine göre faal akılı ele aldığını göstermiştir.

Aristoteles, İskender (1971: 34; 2000: 120) ve Kindî (1950b: 356; 2006a: 260) faal aklın bilkuvve akılı bilfiil hale getirdiği, ebedî olarak bilfiil akıl olduğu, ışığa benzediği, zamanın dışında ezeli ve ölümsüz olduğu konusunda aynı düşüncelere sahiptirler. Ancak faal akıl konusunda bu üç filozofun düşünce farklılıkları da mevcuttur. Bunlardan en önemlisi faal aklın Tanrısal akıl olup olmadığı meselesidir. Aristoteles (2000: 430a14-23)'in *De Anima*'da anlattığı faal akıl, Tanrısal bir akıl olmayıp ruhun alanına aittir ve insan bedeniyle ilişkilidir (Ross 2002: 176). *Metafizik* (1996: 1074b16-30)'te zikrettiği faal akıl ise Tanrısal akıldır. Aristoteles, psikoloji ve metafiziğin alanına giren faal akılı birbirinden ayırt ederken; İskender, Faal Akıl'ı psikolojik ve metafizik anlamda aynı varlık yani Tanrısal akıl kabul etmiştir. Genel anlamda Aristoteles'le aynı şekilde tasvir ettiği faal akılı "*bu akıl nefsin bir yetisi veya parçası değildir*" (Afrûdîsî 1971: 34) diyerek insanî nefisle dolayısıyla bedenle ilgisinin olmadığını vurgulamıştır. Bir anlamda Aristoteles'in *De Anima* ve *Metafizik*'inde anlatılan iki farklı faal akıl arasında tam bir uyum sağlama yönünde çaba göstermiş ve böylece Aristoteles'ten farklı bir faal akıl anlayışı ortaya koymuştur.

Davidson (1992: 30)'a göre İskender'in faal aklının iki fonksiyonu vardır; faal akılla hem insan düşüncesinin nedeni olan Aristoteles'in fiil (faal) aklını hem de evrenin İlk Neden'ini özdeş kılmıştır. Aristoteles'e göre evrenin hareket ettiricisinin İlk Neden olmasına rağmen, İskender'e göre İlk Neden sadece hareket ettirici değil, aynı zamanda bütün var olan şeylerin nedeni ve ilkesidir. Onun faal akılı hem insan düşüncesinin nedeni, hem de İlk Neden'dir. Veya en azından kendisi dışında var olan her şeyin varlığının Son Nedeni, En Büyük Nedeni'dir. Nitekim Zabarella'ya göre de İskender, insanın düşüncesinin nedeni olan faal akılla, âlemin İlk Neden'i olan Aşkın Varlık'ı özdeşleştirmiştir (Ross 2002: 180; Davidson 1992: 18).

Buna göre İskender'in faal akılı Aristoteles'in insanî değil, Tanrısal faal akılıyla özdeştir (Ross 2002: 180). Zira ona göre faal akıl Tanrı'yla özdeş olduğu için, İlk Neden (Davidson 1992: 21), İlk Muharrik (Afrûdîsî 1947: 273) ve İlk Akıl olarak da bilinmiştir.

Kindî'nin ilk (faal) akılı Aristoteles ve İskender'in faal akıl anlayışıyla karşılaştırıldığında, İskender'in Tanrısal akıl olarak ifade ettiği İlk Akıl'ı ile Kindî'nin kozmik surette bulunan sürekli fiil halindeki ilk akıl anlayışı birbirinden farklıdır. Kindî'nin insanî ilk akıl anlayışı İskender'den ziyade Aristoteles'in insanî faal akıl düşüncesine yakın gözükmektedir. Ayrıca Aristoteles *Metafizik*'inde, İskender ise genel anlamda faal akıl olan İlk Akıl'ı Tanrı kabul ederken, Kindî (2006b: 177) aklın çokluk anlamı içermesinden dolayı, Aristocu hiçbir kategorinin ve yüklemün uygulanmadığı mutlak anlamda yalın nedensel varlık Tanrı'nın ilk akıl olması düşüncesini kabul etmemiştir (De Libera 2005: 101). Ebû Rîde (1950:329)'ye göre Kindî'nin faal akıl anlayışı Aristoteles'in insanî faal aklına ve İskender'in Faal Akıl'ının işlevsel yapısına ait olan mufârik aklına benzemektedir. Bu nedenle Tanrı'yla özdeşleştirilmesi mümkün değildir.

İslam filozoflarından Fârâbî (1991: 125; 2003a: 134-135; 2003b: 125) ve İbn Sina'nın faal akıl konusundaki düşüncelerine bakıldığında ise faal akılı vahiy görevini gerçekleştiren Cebrail olarak kabul ettiklerini ve Tanrı ile özdeşleştirmediklerini görmekteyiz (Corbin 1994: 307).

İskender (2000: 122), Aristoteles ve Kindî'den farklı olarak Tanrısal akıl olan Faal Akıl'ın dışında müstefâd akıl ve mufârik akıl olmak üzere iki tür akıldan söz etmiştir. *Müstefâd akıl*, maddî aklın formu soyutlamasının, çıkarsamasının, tasdik etmesinin, düşünmesinin ve maddî olmayan formların akledilir olmasının nedenidir. Bu akıl, Faal Akıl'ın bir işleyiş tarzıdır. Böyle

olduğu için, insan nefsinin bir yetisi veya parçası değildir. İnsan aklediliri düşündüğü anda dışarıdan gelerek insandaki aklın yerini alan fâil bir akıldır (Davidson 1992:11). Müstefâd aklın, kendi tabiatına özgü olarak “kendinde” bilfiil akledilir olması gerekir. Duyulurlar, nasıl ki duyu fiili vasıtasıyla meydana gelmiyorsa, bu akıl da insan akli tarafından oluşmaz, zira dışarıdan gelen bir akıldır (Afrûdîsî 1971: 37). Bu akıl, maddî aklın kuvvelerini fiil haline döndürerek varlıkların kavramlarını akledilir kılıp insanla Tanrı arasındaki ilgiyi kuran bir akıldır (Aphrodisias 2000: 129).

Aristoteles’in faal akıl için verdiği ışık analogisini; İskender (2000: 130), Faal Akıl için zikrettiği gibi, müstefâd akıl için de kullanmıştır. İskender’e göre Aristoteles müstefâd akla açıkça işaret etmemesine rağmen, İskender müstefâd akıl konusundaki düşüncelerini Aristoteles’e dayandırdığını ifade etmiştir. Nitekim ona göre (1971: 37) Aristoteles’i müstefâd akıl konusuna iten neden; bilkuvve akli bilfiil akıl haline dönüştürecek, fâil bir aklın zorunluluğudur. Kuvve bir varlık, kuvvelikten yetkinliğe dönüşüyorsa, o zaman bilkuvve akli bilfiil olmaya yönlendiren bir bilfiil aklın var olması gerekir. Bilkuvve akli, bilfiil hale getiren bu akla “dışarıdan gelerek düşünmeyi oluşturan (müstefâd) akıl” denir. Bilfiil dışarıdan gelen bir form olan bu akıl, Aristoteles tarafından ölümsüz olarak isimlendirilmiştir. Bu akli Tanrısal aklın işleyiş tarzı kabul eden İskender, Aristoteles’in bu akli ölümsüz kabul etmesini isabetli bir yorum olarak değerlendirmiştir (Schoeder and Todd 1990: 49).

İskender (1971: 40-41)’e göre ilâhî akıl da denilen müstefâd akıl eylemde bulunduğu zaman, bunu insandaki bilkuvve akıl vasıtasıyla gerçekleştirebilir. Ebedî olarak fâil ve bilfiil olan müstefâd akıl her ne kadar sanatkarın sanatını aletsiz icra etmesi gibi olsa da, müstefâd aklın bilkuvve akıl üzerinde etkin olabilmesi için yine de bir beden gereklidir.

Eğer akıl, akli düşünmeyle ne maddeye özdeş ne de maddeden ayrı olarak, herhangi bir vakte bağlı olmadan formu kabul ederse, bizdeki Tanrısal akıl olan müstefâd akıl, “mufârik akıl” haline dönüşür (Afrûdîsî 1971: 34). Mufârik aklın insandan ayrı olması mantıklıdır. Zira bu akıl, bizim düşünmemiz sonucu ortaya çıkmaz. Zira o, hem akıl hem de akledilir yönünden bilfiildir. Bu özellikteki maddeden mufârik olan form ve öz ise ölümsüzdür (Aphrodisias 2000: 122). Bilkuvve akıl insanî düşüncenin oluşumu için insanın doğumuyla var olan öncelikli bir akıldır ve mufârik aklın aletidir. Bilkuvve akıl ve mufârik akıl olmadan düşünme eyleminin gerçekleşmesi imkansızdır (Aphrodisias 2000: 132). Bu değerlendirmeler, insandaki bütün akılsal işle-

yişlerin Tanrısal aklın evrelerine ve fonksiyonlarına bağlı olduğunu göstermektedir.

İskender (1971: 40)'e göre mufârik akılla bilkuvve akıl kuvve olmaları yönünden birbirine benzemekle birlikte, mufârik akıl Tanrısal bir akıl, bilkuvve ve akıl bireysel bir akıldır. Düşünmenin gerçekleşebilmesi için hem Tanrısal hem de insanî akla ihtiyaç vardır. İkisi birlikte olmadığı zaman düşünme eylemi gerçekleşemez. Ancak bilkuvve akılla bitişik olan Tanrısal mufârik aklın düşünmesini müstefâd akıl, müstefâd aklın düşünmesini ise Faal Akıl sağlar.

Davidson (1992: 11-12)'a göre müstefâd akıl terimi Aristoteles'in *De Anima*'sında önemli bir yer işgal etmez. Öyle ki bu akıl, Aristoteles'in *De Generatione Animalium*'da "tek başına dışarıdan canlıya dahil olan" insan aklına işaret eden karmaşık bir ifade tarzının İskender'deki yansımasıdır. Aristoteles'in tersine İskender, *De Anima*'da ve *De Intellectu*'da bu konuya çok büyük önem atfetmiştir. Bu akıl Tanrısal akıl olması itibarıyla "dışarıdan gelen akıl", varlıklarla irtibatı açısından ise "kazanılmış akıl" anlamlarında kullanılmıştır. Müstefâd akıl İskender'de tinsel bir töz olarak görülür, özellikle bu aklın etkisiyle bilkuvve akıl bilfiil akıl haline dönüşür ve formlar aklendirilir duruma gelir.

İskender'de müstefâd akıl insandaki akla yardım ederek maddî akıl içerisinde düşünme yetisini oluşturur. Bu aklın fonksiyonuyla bilkuvve akıl kuvve özelliğinden fiil olma özelliğine yönelir. Bu betimlemeler aşkın tinsel bir mahiyetinin, özellikle faal akıl niteliğine sahip olduğunu göstermektedir. Fakat Kindî'nin "kazanılmış" veya "dışarıdan kazanılmış" kelimelerine ilave ettiği nitelikler, söz konusu aklın bir dereceye kadar insana ait olduğunu göstermektedir. Müstefâd akıl konusunda Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ, İskender'in aksine, başka bir mecraya girerek müstefâd aklı insan aklının bir aşaması ve bilfiil akıl skalası veya sonrasındaki bir akıl mertebesi olarak kabul etmişlerdir (Davidson 1992: 11-12).

İskender, Aristoteles'in insanla ilgisi olmayan sadece kendisini düşünen Tanrı anlayışını mufârik akıl anlayışından hareketle aşmayı denemiş ve Tanrı'nın insanlarla münasebetini izah etmeye çalışmıştır. Bu münasebeti de aklı inâyet olarak adlandırmıştır. Aklı inâyet Tanrısal aklın insanda var olması ve insanın zihinsel ve epistemolojik yetkinliğe kavuşmasının sağlanması anlamına gelir (Aphrodisias 2000: 133).

İskender'in Tanrısal aklın işleyiş tarzları olan müstefad akıl ve mufârik akıl anlayışı Aristoteles'te olmadığı gibi, Kindî'de de yoktur. Kindî'nin

müstefâd akıl anlayışı İskender'in müstefâd akıl anlayışından farklı bir yapıdadır; İskender'de olduğu gibi Tanrısal değil insanî akıl kategorisindedir. Kindî İskender'in düşüncelerini geniş anlamda takip etmeye çalışan herhangi bir düşünür olsaydı, onun bu düşüncelerinden de etkilenmesi veya en azından akıl konusunda bu düşüncelerin de olduğuna işaret etmesi gerekirdi. Bu da kendi sistemine uygun gördüğü noktalarda filozoflardan yararlandığını göstermektedir.

Aristoteles (2000: 430a18), kuvve ve fiil bağlamında akıl konusunu değerlendirirken, bilkuvve aklın soyut (manevi) bir cevher olmasına rağmen, kendiliğinden hiçbir şey yapamayacağını, onu aktif hale getirecek fâil bir akla gereksinim duyacağını, fâil aklın etkisi sonucunda bilkuvve aklın güç halinden fiil alanına çıktığı zaman ise soyutlama yapmaya başlayacağını ifade etmiş, görme olayındaki ışığın fonksiyonunu da örnek göstermiştir (Tricot 2000: 175).

İskender (1971: 41), bu konuda Aristoteles'i takip ederek bir anlamda akıl teorisini kuvve-fiil varlık anlayışı çerçevesinde ortaya koymuştur. Kindî (1950b: 356)'nin ifadelerine bakıldığında ise bilkuvve akla etki ederek soyutlama yapmasını ve bilgi üretmesini sağlayan aklın özelliği fâil akıl olmasıdır. Maddî aklın fâil bir akıl tarafından kuvve halinden fiil haline dönüştürüleceği düşüncesinde Kindî Aristoteles ve yorumcusu İskender'in çizgisini devam ettirmiştir. Aynı şekilde İslam filozoflarından Fârâbî (2003b: 125), İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de de aynı düşünce tarzının var olduğu görülmektedir (Ebu Reyyan 1990: 232; Rahman 1990: 114; Taylor 2007: 210-211; Schroeder and Todd 1990: 47). Buna göre bilkuvve akli bilfiil akıl durumuna fâil bir aklın getirdiği noktada Kindî'nin Aristotelesçi temel düşünceyi devam ettirdiğini ve bu noktada İslam filozoflarına da örneklik teşkil ettiğini ifade etmemiz mümkündür. Ancak Fârâbî (2003a: 134-135) ve İbn Sînâ'ya göre ontolojik ve epistemolojik açıdan faal aklın mahiyetinin farklı olduğu da dikkatlerden kaçırılmamalıdır (Corbin 1994: 307).

Faal aklın bilkuvve akli bilfiil akıl durumuna dönüştürmesi sonucunda Aristoteles ve İskender'e göre bilmeleke akıl meydana çıkar. Ancak bu düşünce Aristoteles'te çok belirgin değildir. Kindî (1950b: 356-358; 2006: 260-261)'ye göre ise faal akıl bilkuvve akli müstefad akıl durumuna dönüştürür (Merhaba 1985: 119). Görüldüğü üzere Kindî'nin kullandığı terminoloji Aristoteles ve İskender'den farklıdır.

Kindî'deki müstefad akıl ve zâhir akıl anlayışının dayanağı -terminoloji farklı olsa da- İskender'in bilmeleke akıl ve bilfiil akıl anlayışına benzemektedir. İskender (1971: 41; 2000: 119), bilkuvve aklın müstefâd (fâil) aklın etkisiyle fiil alanına çıkmış haline "*meleke halindeki (bilmeleke) akıl*" adını vermiştir. Müstefâd aklın etki etmesiyle bilkuvve akılda düşünme melekesi ve eylem gücü oluşur. Yeti durumundaki bu akıl düşünmeye odaklanmış, akletme niteliğine sahip bir akıldır. Kendi kapasitesiyle formları ve akledilirleri (ma'kûlât) düşünme yetisidir.

Bilmeleke akıl, bilfiil duyuları ve maddî olmayan formları içerir. Kendine özgü akledilirleri tek tek idrak eder (Aphrodisias 2000: 124). Bu akıl, akledilirleri düşünmekle zatını düşünür ve akledilirlerle özdeş hale gelir. Düşünmediği zaman düşünme objelerinden farklılaşır. Öyle ki akıl, aklediliri düşündüğü müddetçe, akledilirle aynı olur, aklediliri düşünmediğinde ise, akledilirlerden ayrılır ve farklılaşır (Aphrodisias 2000: 123). Bilmeleke akıl saf kuvvelikle bilginin etkinliği arasında bulunduğu (Davidson 1992: 10) için hiyerarşik açıdan bilkuvve akılla bilfiil akıl arasında yer alır.

İskender (2000: 123)'in bilmeleke akıllı, bilfiil akıl olarak değerlendirdiğini söyleyebileceğimiz gibi, bu akıllı birinci aşaması bilmeleke akıl, ikinci aşaması bilfiil akıl olarak iki kısımda da ele aldığımızı ifade edebiliriz. Ancak bu aklın fonksiyonel açıdan zatını ve akledilirleri düşünme eylemindeki farklılıklarını dikkate alarak müstakil iki ayrı akıl olarak ifade etmek daha doğrudur (Davidson 1992: 11). O halde bilmeleke akıllı akledilirleri ve zatını düşündüğü anda kavrayan, ancak düşünmediğinde kavrayamayan akıl; *bilfiil akıllı* ise kavradıklarıyla her an etkin olan akıl olarak değerlendirebiliriz.

İskender'de bilmeleke akılla bilfiil aklın fonksiyonları açısından iki ayrı akıl olduğunu, ayrıca Aristoteles'in *De Anima*'da bilmeleke akıllı açıkça ifade etmemesine rağmen, onun hem de Aristoteles'ten yola çıktığını iddia ederek kendine özgü bir akıl çeşidi ortaya koyduğunu görebilmekteyiz.

Kindî (1950b: 356; 2006a: 259-261)'ye göre ise İskender'den farklı bir terminolojiyle, faal akıl bilkuvve akıllı müstefad akıl durumuna dönüştürür. Müstefad akıl *bilfiil akıl* olarak da adlandırılır. Kindî (2006a: 261)'nin müstefad akıllı İskender'in bilmeleke aklını, zâhir akıllı ise bilfiil aklını andırmaktadır. Zira İskender ve Kindî bu iki akıllı aktiflik ve pasiflik açısından değerlendirmişlerdir (Merhaba 1985: 120). Ancak Kindî'nin terminolojisinin İskender'den farklı olduğu, hatta aktiflik ve pasifliğin İskender'de zâtı düşünmekle, Kindî'de ise ma'kûlü düşünmekle ilgili olduğu da dikkate alınmalıdır.

Kindî'nin akıl teorisinin kaynağını sorgularken gördüğümüz önemli bir farklılık da bilfiil akılda akıl-ma'kul özdeşliğinin olup olmaması problemi- dir. Bilfiil akılda akıl ve ma'kûlün özdeş olması anlayışı Aristoteles (1941: 430a17-25)'in bilfiil bilginin nesnesine özdeş olması görüşüne dayanır. Buna göre bilkuvve akılda akıl-ma'kûl özdeşliğinden söz edilemez. İskender (2000: 121), Aristoteles'in bilfiil bilginin nesnesine özdeş olması düşüncesin- den yola çıkarak, faal akıl konusunda akıl ve akledilenin özdeşliğini ortaya koymuştur (Schoeder and Todd 1990: 48). İskender (1971: 36)'in faal akılı zatını düşünen akıl olması yönünden bilfiil akledilir ve bilfiil akıldır. Bilfiil akledilir olarak, sadece kendisini düşünür, zatı dışında başka bir şeyi düşün- mesi mümkün değildir. İlk Akıl'ın veya Tanrı'nın sadece kendisini düşünen bilfiil akıl ve akledilir varlık olması anlayışı aynı şekilde Aristoteles (1996: 1072b25-1074b30)'in *Metafizik*'inde de mevcuttur. Buna göre Aristoteles ve İskender'in faal akıl anlayışlarında akıl-ma'kûl özdeşliği mümkündür.

Kindî (2006a: 260-261)'ye göre bilfiil bilginin nesnesine özdeş olması doğrudur, ancak bu akıl açısından değil, nefis açısından geçerlidir. Zira bilfiil akleden durumuna getiren ilk akılla aklettiği obje aynı şey değildir. Ancak nefis açısından akıl ile akledilen özdeştir (Merhaba 1985: 205). Buna göre Kindî (1950b: 356) aklî suretle nefsin aynı şey olduğunu ifade etse de, ilk akılla akledilenin tek bir şey olmadığını vurgulamıştır. O, nefis açısından akıl-makul özdeşliğini kabul etmekle, bilkuvve akıl, müstefâd akıl ve zâhir akılda nefis ve aklî suretin özdeşliğini benimsemiş, ancak ilk akılda akıl-ma'kûl özdeşli- ğinin olmadığını ifade ederek Aristoteles ve İskender'den farklı bir özdeşlik anlayışı ortaya koymuştur.

Müstefâd akıl aşamasında Kindî, İskender'den farklı olarak nefis açısın- dan akıl ile ma'kûlü özdeşleştirmiş, İskender ise nefis açısından değil, biz- zat akıl açısından akıl-ma'kûl özdeşliğini ortaya koymuştur. Zira İskender'in müstefâd akılı Tanrısal bir akıl olduğundan akıl açısından akıl-makul özdeşliği söz konusudur. Kindî'nin insanî müstefâd akıl anlayışında ise nefis açısından akıl-makul özdeşliği mümkündür. Neticede Aristoteles hem kozmik hem de aşkın faal akılda, İskender ise hem ferdi akıl olan bilfiil akıl hem de faal akıl ve işleyiş tarzları olan müstefâd akıl ve mufarık akılda akıl-makul özdeşli- ğini kabul etmişlerdir. Ancak Kindî akıl açısından değil, nefis açısından akıl- ma'kûl özdeşliğini benimseyerek bilfiil akıl olan ilk aklın ma'kûlüyle özdeş- liğini kabul etmemiştir.

Her ne kadar açıkça ifade etmese de, Aristoteles'te nüvelerini bulmaya çalıştığımız akıl teorisine Kindî'nin akıl teorisi bazı bakımlardan birbirinden

farklıdır: Aristoteles'in metafiziksel ve fiziksel olarak iki ayrı faal akılı mevcuttur. Kindî'nin faal akılı metafiziğin değil fiziğin alanına ait bir faal akıldır. Aristoteles'in *Metafizik*'inde Tanrı, İlk ve Faal Akıl, Kindî'de ise Tanrı'nın akıl olması mümkün değildir. Öte yandan o, ilk akılı daha sonraki Fârâbî ve İbn Sînâ gibi ay-altı âlemi yöneten semâvî akıllardan bir tanesiyle de özdeşleştirmemiştir (Hyman 2002: 55). Bunlardan ziyade onun faal akılı Aristoteles'in *De Anima*'daki kozmik faal aklını çağrıştırmaktadır. Ancak Kindî (1950b: 353-358)'nin faal akıl anlayışında, Aristoteles (2000: 430a14-25)'te olduğu gibi, bilfiil akıl-ma'kul özdeşliği de yoktur. Druart (2007:361-364), Kindî'nin Plotinus (öl. 270)'u izleyerek Tanrı'nın akıl olmadığı düşüncesine ulaştığını ifade etse de, onun bu tutumunun kendi felsefî ve İslamî anlayışından kaynaklandığını söylemek daha tutarlı gözükmektedir (Kaya 2006: 13). Kindî'nin Aristoteles'in akıl sisteminden diğer bir farklılığı da Aristoteles'te müstefâd akıl ve zâhir akıl anlayışının olmamasıdır.

Aristoteles'in en önemli şârihi İskender, Aristoteles'i referans göstererek; bilkuvve akıl, bilmeleke akıl, bilfiil akıl ve faal akıl olmak üzere dört çeşit aklın olduğunu; buna göre insana ait bilkuvve akıl, bilmeleke akıl ve bilfiil akıl; Tanrısal akıl olarak ise Tanrı'yla özdeş olan Faal Akıl, Faal Akıl'ın insanlarla ilgisini kuran müstefâd akıl ve mufârik akıl olduğunu belirtmiştir. İskender, Aristoteles'in akıl anlayışını değiştirmiş, daha doğrusu Aristoteles'ten yola çıkarak kendine özgü bir akıl anlayışı ortaya koymuştur. Bu husus, onun felsefe tarihinde açmış olduğu verimli bir düşünce tarzıdır. Bu düşünceyi Kindî de akıl teorisinde ilk akıl, bilkuvve akıl, müstefâd akıl ve zâhir akıl anlayışını ortaya koymak suretiyle Aristoteles'ten ve İskender'den farklı bir tarzda ve kendine özgü olarak değiştirmiş ve devam ettirmiştir. Daha sonraki İslam filozofları ise Kindî'den de yararlanarak etkin akıl-edilgin akıl bağlamındaki akıl ayırımını ve tasnifini inanç ve kültürleriyle de yoğurarak farklı düzeylere taşımışlardır.

Kindî'nin bilkuvve akılı, İskender'in bilkuvve aklına benzemektedir, ancak bu konuda Aristoteles'in düşüncelerinden etkilenmiş olması daha muhtemeldir. Kindî, bilmeleke terimini kullanmaksızın müstefâd akılla zâhir akıl arasında İskender'in *De Anima*'da işaret ettiği bilmeleke akıl ve bilfiil akıl arasındaki gibi bir farklılık ortaya koymuştur. İskender'in *De Anima*'daki fiil halinde olan bilmeleke akılı zatını düşünmesi yönünden edilgin, bilfiil akılı ise zatını düşünmesi yönünden etkin bir akıl iken, Kindî'nin müstefâd akılı bilfiil düşünme niteliğine sahip edilgin akıl, zâhir akılı ise bilfiil düşünme niteliğine sahip etkin bir akıldır. Ancak aralarında şöyle bir farklılık gözükmektedir,

Kindî'nin müstefâd ve zâhir aklında etkinlik ve edilginlik, İskender (1971: 33)'deki gibi, zatını düşünmekle ilgili değil, ma'kûlü düşünmekle ilgilidir (Davidson 1992: 11). Ayrıca Kindî'nin akılları ve özellikle zâhir akıl ve müstefad akıl isimlendirmesi kendine özgü bir terminolojidir. İskender'in Tanrısal akıl olarak ifade ettiği İlk Akıl'ı ile Kindî'nin kozmik surette bulunan sürekli fiil halindeki ilk akıl anlayışı birbirinden farklıdır. Kindî'nin insanî ilk akıl anlayışı İskender'de mevcut değildir. Bu konuda Kindî, İskender'den ziyade Aristoteles'in düşüncesine yakın gözükmektedir. Ayrıca akıl-makul özdeşliğinde de Kindî İskender'den farklı düşünceler ortaya koymuştur.

Kindî'nin kullandığı terminoloji ve yaptığı akıl teorisi tasnifi tam anlamıyla birebir Aristoteles ve İskender'de mevcut değildir. Ancak Kindî'nin akıl teorisinde uyguladığı sistem ve kullandığı terminoloji, Aristoteles'in ve İskender'in akıl teorisinden farklı ise de, mahiyet ve muhteva olarak benzediği noktalar da vardır. Benzer noktaların olması düşünce tarihinin ve felsefenin devamlılığıyla da ilgili bir meseledir. Çünkü her filozof olumlu (yararlanarak) veya olumsuz (eleştirerek) anlamda az veya çok kendisinden önceki düşüncülerden etkilenmiştir. Kindî de bu anlayıştan bigâne olmamıştır.

Kindî'nin akli dört kısımda taksim etmesi daha sonra önemli sorunların ortaya atılmasına, Hıristiyan ve Müslüman filozofların felsefelerinde çeşitli çözümlenmelerin kabulüne yol açmıştır (Corbin 1994: 282-283; Merhaba 1985: 121). Nitekim İslam Felsefesinin özgünlüğü ve insanlık düşüncesine olan katkısı, Kindî'nin akıl teorisinde gördüğümüz üzere, Müslüman filozofların eski Yunan ve Helenistik düşünürlerce ortaya atılmış teori ve görüşlere yaptıkları yeni ilavelerde görülür. Buna göre Kindî'nin akıl teorisindeki yeniliklerinin ve etkilendiği söylenen diğer filozoflardan farklılıklarının görülmesi açıkça özgünlüğünü ortaya koymuştur diyebiliriz.

Sonuç

Kindî, Yeni-Eflatuncu "hakikatin birliği" anlayışından dolayı Eflatun ile Aristoteles'in akıl konusundaki düşüncelerini aynı addetmiştir. Fakat Eflatun'da Kindî'nin anlattığı anlamda bir akıl nazariyesi olmadığından, ondan yararlanmış olması mümkün değildir. Olsa olsa bu konuda Eflatun'la aklın nefsin yetisi olması noktasında benzer düşünmüş olabilir. Ruhun ölümsüzlüğü düşüncesi ise Kindî'nin İslamî ve kendi felsefî duruşundan kaynaklanmaktadır.

Kindî, Aristoteles’i referans göstermiş, risalesinde onun “*Nefs Üzerine*” adlı eserinden söz etmiş, ancak onun bu eserinden ve bunun dışındaki eserlerinden ne kadar faydalandığına dair bilgi vermemiştir. İskender, akıl konusunda Aristoteles’i referans gösterdiğinden, Kindî de doğrudan ve ayrıca İskender’in bilgilerinin güvenilirliğini de göstermesi açısından, İskender’den de faydalanmasına rağmen Aristoteles’i referans göstermiş olabilir. Diğer taraftan İskender ve Kindî’nin *Fi’l-Akl* adlı risaleleri karşılaştırıldığında Kindî’nin bazı noktalarda Aristoteles’ten etkilenmekle birlikte, İskender’den de etkilendiği görülmektedir.

Aristoteles, akıl teorisini incelerken akıl-duyu mukayesesine değinmiş, ışık analogisini kullanmış, meseleyi kuvve-fiil bağlamında ele almıştır. İskender ve Kindî, ikisi de farklı bir şekilde de olsa bu hususlara değinmişlerdir. Bu bağlamda Kindî’nin Aristoteles ve İskender’in akıl teorisini devam ettirdiğini ifade edebiliriz. *Ancak Kindî’nin akıl teorisini tasnif edişi, akıl-makul özdeşliği problemini ele alışı, akılları isimlendirishi, akıllar arasındaki ilişkiyi ortaya koyuşu, bilkuvve aklın ölümsüz oluşu, ilk aklın Tanrısal akıl olmayışı ve verdiği örnekleri hem Aristoteles’in hem de İskender’in meseleyi ele alışından oldukça farklıdır.* Bu hususlar da onun Aristoteles ve İskender’den etkilendiği ve yararlandığı noktalar olmakla birlikte, düşünce yenilikleri ve sistem bütünlüğü düşünüldüğünde, onların birebir kopyası olmadığı gibi, sentezi de olmadığı, hatta kendine özgü bir terkip ve akıl nazariyesi oluşturduğu açıkça görülmektedir.

Kaynaklar

- Adamson, Peter (2007). *Kindî ve Yunan Felsefe Geleneğinin Kabulü*. Ed. Peter Adamson, Richard Taylor, Çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş*. İstanbul: Küre Yay.
- Afrûdîsî, İskender (1947). *Mebâdiü’l-Küll*. Çev. A. Bedevî, *Aristû Inde’l-Arab*. Kahire: Mektebeti’n-Nahdiyyeti’l-Mısrıyyeti.
- ----- (1971). *Fi’l-Akl ala Ra’yi Aristütalis*. Çev. Abdurrahman Bedevî, *Şurûhun alâ Aristu Mefkûdetiün fi’l-Yünâniyyeti*. Beyrut: Dâru’l-Maşrık.
- Aphrodisias, Alexander (2000). *Texte Arabe du Peri Nou*. Prep. John Finnegan, Ed. Fuat Sezgin, *Alexander of Aphrodisias in the Arabic Tradition*. İslamic Philosophy, Frankfurt: Strauss Offsetdruck.
- Aristoteles (1941). *On The Soul*. Ed. Richard Mckeon, *The Basic Works of Aristotle*. Random House, New York.
- ----- (1996). *Metafizik*. Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yay.
- ----- (2000). *Ruh Üzerine*. Çev. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yay.
- Arslan, Ahmet (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi-2*. İstanbul: Bilgi Ün. Yay.

- Atiyeh, George (1966). *Al-Kindî; The Philosopher of the Arabs*. Pakistan, Rawalpindi: Islamic Research Institute.
- Bayrakdar, Mehmet (1988). *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: AÜİF Yay.
- Corbin, Henry (1994). *İslam Felsefesi Tarihi*. Çev. H. Hatemî, İstanbul: İletişim Yay.
- Davidson, Herbert A. (1992). *Al-Fârâbî, Avicenna, Averroes on Intellect*. New York: Oxford University Press.
- De Boer, T. J. (2001). *İslam'da Felsefe Tarihi*. Çev. Yaşar Kutluay, İstanbul: Anka Yay.
- De Lacy, O'leary, (2003). *Arabic Thought and It's Place in History*. USA: Dower Publications.
- De Libera, Alain (2005). *Ortaçağ Felsefesi*. İstanbul: Litera Yay.
- Druart, Therese-Anne (2007). *Metafizik*. Ed. Peter Adamson, Richard Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*. Çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yay.
- Ebû Reyyan, M. A. (1990). *Tarihu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*. İskenderiye: Daru'l-Marifeti'l-Camiiyye.
- Ebû Rîde (1950). *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*. Kahire: Daru'l-Fikri'l Arabî. Cilt: 1.
- El-Ehvânî, Ahmed Fuad (1951). *Islamic Philosophy*. Kahire.
- El-Ehvânî, Ahmed Fuad (1990). *Kindî*. Çev. Osman Bilen, *İslam Düşüncesi Tarihi*. Ed. Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan Yay. Cilt:2.
- Fahri, Macid (1992). *İslam Felsefesi Tarihi*. Çev. Kasım Turhan, İstanbul: İklim Yay.
- Fârâbî (1991). *Kitâb-u Ârâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâdla*. Nşr. Elbir Nasrî Nâdir, Beyrut.
- Fârâbî (2003a). *Aklın Anlamları Üzerine*. Çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yay.
- Fârâbî (2003b). *Felsefenin Temel Meseleleri*. Çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yay.
- Gihamy, Gerard (2002). *Mevsûatü Mustalehâti'l-Kindî ve'l-Fârâbî*. Beyrut: Mektebetü Lübnan. Cilt:1.
- Goichonn, A. M. (1993). *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupa'sındaki Etkileri*. Çev. İsmail Yakıt, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Hyman, Arthur (2002). *İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şârihler*. Çev. Atilla Arkan, Sakarya: Sakarya Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, Sayı: 6 ss. 47-57.
- İbn Rüşd (1994). *Risâletü'n-Nefs*. Thk. Refik Acem, Gerard Gihamy, Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Lübni.
- Kaya, Mahmut (1994). *Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Faal Akılla Olan İlişkisi ve İbn Rüşd'ün Probleme Farklı Yaklaşımı*. Felsefe Arkivi, İstanbul: Ed. Fak. Basımevi. S.29 ss.21-28.
- Kaya, Mahmut (2006). *Kindî (Felsefi Risaleler)*. İstanbul: Klasik Yay.
- Kindî (1950a). *Fi Hudûdi'l-Eşyâi ve Rusûmihâ*. Nşr. M. Abdulhâdî Ebû Rîde, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*. Kahire: Daru'l-Fikri'l Arabî. Cilt: 1.
- Kindî (1950b). *Fi'l-Akl*. Nşr. M. Abdulhâdî Ebû Rîde, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*. Kahire: Daru'l-Fikri'l Arabî. Cilt: 1.
- Kindî (1950c). *Risâle fi'n-Nefs*. Nşr. M. Abdulhâdî Ebû Rîde, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*. Kahire: Daru'l-Fikri'l Arabî. Cilt: 1.

- Kindî (1985). Risâle *Fi'n-Nefs*. Ed. Muhammed Abdurrahman Merhaba, *el-Kindî*, Beyrut-Paris: Uveydât Neşritat.
- Kindî (2006a). *Akıl Üzerine*. Çev. Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*. İstanbul: Klasik Yay.
- Kindî (2006b). *İlk Felsefe Üzerine*. Çev. Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*. İstanbul: Klasik Yay.
- Kindî (2006c). *Nefs Üzerine*. Çev. Mahmut Kaya, *Kindî (Felsefî Risaleler)*. İstanbul: Klasik Yay.
- Merhaba, Muhammed Abdurrahman (1985). *el-Kindî*. Beyrut-Paris: Uveydât Neşriyat.
- Nasr, Seyyid Hüseyin (1985). *Üç Müslüman Bilge*. Çev. Ali Ünal, İstanbul: İnsan Yay.
- Platon (1989). *Phaidon*. Çev. S. K. Yetkin- H. R. Atademir, İstanbul: MEB Yay.
- Platon (1997). *Phaidros*. Çev. Hamdi Akverdi, İstanbul: MEB Yay.
- Platon (2009). *Devlet*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.
- Rahman, Fazlur (1990). *İbn Sînâ*. Çev. Osman Bilen, Ed. Mustafa Armağan, *İslam Düşüncesi Tarihi*. İstanbul: İnsan Yay. Cilt: 2.
- Ross, David (2002). *Aristoteles*. Çev. Ahmet Arslan, Ud, İstanbul: Kabalıcı Yay.
- Saritaş, Kamil (2010). *İskender Afrodîsî ve Metafizîği*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Konya: Selçuk Üniversitesi, SBE.
- Schoeder, F. M. and Todd, R. B. (1990). *Two Aristotelian Commentators on the Intellect: The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle's De Anima 3.4-8*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Şulul, Cevher (2003). *Kindî Metafizîği*. İstanbul: İnsan Yay.
- Taylor, Richard C. (2007). *İbn Rüşd: Dini Diyalektik ve Aristotelesçi Felsefî Düşünce*. Çev. M. Cüneyt Kaya, Ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*. İstanbul: Küre Yay.
- Tricot, J. (2000). *Ruh Üzerine*. Aristoteles Çev. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yay.
- Uysal, Enver (2004). *Kindî ve Farabî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlakî İçeriği*. Bursa: Uludağ Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, Cilt: 13. Sayı: 2: 141-156.
- Ülken, Hilmi Ziya (1998). *İslam Felsefesi*. İstanbul: Ülken Yay.