

İSLAM FELSEFESİNDE AKLIN MAHİYETİ ve SINIFLANDIRMASINA GENEL BİR BAKIŞ*

Dr. Muhammet Sait KAVŞUT¹

Özet

İnsani yetilerin en üst mertebesini oluşturan akıl gücü, insanı diğer canlılardan ayıran ve ona 'insan' niteliği kazandıran düşünme ve anlama melekelerini tanımlar. Aklın mahiyet ve fonksiyonları, antik çağın sistematik döneminden itibaren felsefi düşünüşün temel problematiklerinden biri olmuştur. Gerek Hıristiyan skolastikleri, gerekse de İslam meşşâilerinin akıl kuramlarının şekillenmesinde karakteristik bir etki bırakarak, bu alandaki çalışmalara öncülük eden isim ise Aristoteles'tir. Bu çalışma, Aristoteles ile başlayıp İbn Sina'yla zirve noktasına ulaşan peripatetik akıl kuramı ile Safevî İran'ının en önemli entellektüel siması olan Molla Sadrâ'nın aklın mahiyeti konusundaki düşüncelerini ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Akıl Kuramı, Meşşâî Felsefe, Molla Sadrâ.

A GENERAL OUTLOOK ON NATURE OF INTELLECTUAL AND CATEGORIZING IT IN ISLAMIC PHILOSOPHY

Abstract

The intelligence power which constitutes the upmost stage of humanitarian faculties defines thinking and understanding faculty which gains him "human" feature and it distinguishes him from other living beings. Functions and the nature of intelligence, dating from systematic period of ancient age, has been one of the basic problematics of philosophical thinking. Aristoteles had been a pioneer by leaving a characteristic influence on formalizing intellectual theories of both Christian scholastics and Islamic peripatetists. This studying deals with peripatetic intellectual theory which began with Aristoteles and reached to peak with İbn Sina and thoughts of Mulla Sadra, *who was the most significant sophisticated figure of Safavid Iran*, on nature of intellectual.

Keywords: Islamic Philosophy, Theory of Intellectual, Peripatetic Philosophy, Mulla Sadra.

Makale Gönderim Tarihi / Received	: 16.09.2018
Makale Kabul Tarihi / Accepted	: 04.10.2018

* Bu makale, *el-Hikmetü'l-Müteâliye: Molla Sadrâ'nın Felsefi- Kelâmi Düşüncesi* adlı doktora tezimizden istifade edilerek ve bazı değişikliklere gidilerek yayına hazırlanmıştır. Bkz. Kavşut, Muhammet Sait, (2018), *el-Hikmetü'l-Müteâliye: Molla Sadrâ'nın Felsefi- Kelâmi Düşüncesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Ankara.

¹ MEB, saitkavsut@gmail.com. ORCID ID: 0000-0001-8579-2200.

1. Giriş

Sözlükte, ‘engellemek, alıkoymak’ anlamlarına gelen ‘a-k-l’ kök fiilinden türetilen ‘akıl’ kavramı felsefi terminolojide, ‘varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan, ancak maddeye tesir eden basit cevher’ şeklinde tanımlanmaktadır (İbn Manzûr, 1993: XI/458; İsfahânî, 1991:578; Bolay, 1989: II/238). Dinî literatürde akıl kavramı, ‘bilgi edinmeye yarayan güç’ ve ‘bu güçle elde edilen bilgi’ şeklinde tarif edilir. Kuşkusuz dini emirler karşısında insanı sorumlu kılan ve yükümlülük altına akıl ise birinci anlamdaki akıldır (İsfahânî, 1991:577; Bolay, 1989: II/238).

Aklın mahiyet ve fonksiyonları, antik çağın sistematik döneminden itibaren felsefi düşüncesinin temel sorunlarından biri olmuştur. Aklın nitelik ve kapsamı hakkında sağlıklı bilgi sahibi olabilmek için öncelikle Aristoteles (ö. MÖ 322) ile başlayıp İbn Sina’yla (ö. 428/1037) olgunlaşan peripatetik akıl kuramının genel bir analizinin yapılması gerekir. Peripatetik akıl kuramı Hicri 11. asrın en önemli filozoflarından biri olan Molla Sadrâ’nın da (ö. 1050/1641) aklın mahiyetini irdelerken beslendiği temel kaynaklardan birini oluşturur. Bu sebeple Molla Sadrâ’nın aklın mahiyet ve niteliklerine ilişkin yorumlarını bilmek, konunun açıklığa kavuşturulmasında işlevsel bir katkı sağlayacaktır.

2. Peripatetik Düşünce Okulunda Aklın Mahiyet ve Tasnifi

Yunanca, “gezinmek, yürümek” anlamındaki ‘peripatein’ masdarından üretilen ‘peripatetizm’, başlangıçta Aristoteles’in ders verme yöntemini gösterirken, sonradan İslâm ve Hıristiyan ortaçağında yetişen ve Aristoteles doktrinini temel alan filozofların düşünce sistemini ifade eden bir terim olarak yaygınlık kazanmıştır. Arapça’da “yürümek” anlamındaki ‘meşy’ kökünden türemiş olup “çok yürüyen” anlamına gelen ‘meşşâ’ sözcüğünden üretilen *meşşâi* kelimesi ise Grekçe ‘peripatetikos’ terimini karşılamak için kullanılır (Kaya, 2004: XXIX/393). Meşşâi düşünce okulu, Kindî (ö. 866), Fârâbî (ö. 940), İbn Sina, İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi büyük düşünürlerin içerisinde görüldüğü ve aslında her biri tek başına bir sistem filozofu olarak değerlendirilebilecek kadar büyük filozoflardan oluşmaktadır (Baykan, 2016: 2).

Peripatetik akıl kuramına öncülük eden Aristoteles, nefsin ‘bitkisel’ (besleyici) ve ‘duyusal’ (hayvânî) yetilerinin ardından üçüncü ve son düzeyi olarak incelediği akıl gücünü, *De Anima*’da ikili bir tasnifle ele alır: Bunlardan ilki, düşünme (akıl yürütme) eyleminden bağımsız bilfiil bir gerçekliğe sahip olmayan *pasif/edilgin akıl*’dır (el-aklü’l-münfail) (Aristoteles, 2011: III, 429a10-25). Buradan hareketle zekanın temel olarak ‘güç’ (kuvve) halinde olmaktan başka bir niteliğe sahip olmadığı sonucuna varılabilir. Aristoteles, bu bağlamda ‘edilgin akl’ı üzerinde henüz hiçbir şeyin yazılı olmadığı bir levhaya benzetir (Aristoteles, 2011: III, 430a4). Şu halde onu kuvveden fiile çıkararak ‘düşünülürleri’ (ma’külât) elde etmesini sağlayacak başkaca bir prensip-yeti gerekmektedir.

Aristoteles’in akıl tasnifindeki ikinci akıl, ‘edilgin akl’a düşünme imkânı vererek onu bilfiil gerçekliğe ulaştıran *aktif/etkin akıldır* (el-aklü’l-fa’âl). Kavranabilirlerin fiil halinde kendisinde bulunduğu *etkin akıl*, ışığın renkleri açığa çıkarmasına benzer bir biçimde ‘edilgin akl’a tesir ederek, akli bilginin teşekkülünü sağlar (Aristoteles, 2011: III, 430a10-20). İnsan aklının zihinsel işlevlerini belirleyen bu akıl bedenden önce vardır ve bedenden sonra da varlığını sürdürecektir (Çağlayan, 2009: 25). Böylece Aristoteles epistemolojisinde ‘etkin akıl’, akılsalları elde etme sürecinin yegane ‘aktif’

ilkesi olarak sunulur. İslam epistemoloji öğretilerinde ise Aristotelesçi ‘etkin akıl’ kavramı sudurcu kozmolojinin ‘fa’al akıl’ı (onuncu akıl) ile özdeşleştirilerek, ontik düzlemde yeniden yorumlanmaktadır.²

Aristoteles’in ölümsüzlüğü bahsi geçen ‘etkin’ (tümel) akla mahsus kılması, psikolojik-eskatolojik muhtevasıyla Molla Sadrâ’ya değin süregelen sayısız tartışmaya neden olmuştur. *De Anima*’daki söz konusu tartışmalı metin, şu şekildedir: “*Etkin zeka, gerçek niteliğini bir defa ayrıldıktan sonra kazanır; yalnız bu, ölümsüz ve ebedidir...*” (Aristoteles, 2011: III, 430a20-25). Pasajda sözü edilen etkin akılı Tanrı ile özdeşleştirerek insani nefsten bağımsızlığını savunan İskender Afrodisî (ö. III. Yüzyılın ilk yarısı), buradan hareketle yetkinleşmemiş nefsin beden ölümüyle birlikte yok olacağı sonucuna ulaşır (Ross, 1993: 183). Aristotalyen ekolünün bir diğer önemli temsilcisi Tehemistius (ö. 390) ise Afrodisî’ye karşıt bir biçimde her iki aklın da insanlarda mevcut birer ‘mânevî cevher’ olduğunu kabul eder (Bolay, 1989: II/240). Dolayısıyla ‘etkin’ akıl gibi ‘edilgin’ akıl da oluş-bozuluştan kayıtsız olup ölümsüzlüğe sahiptir (Hyman, 2002: 51-52). İslam felsefecilerinin büyük çoğunluğunun ise Tehemistius’un yorumunu dikkate aldığı söylemek mümkündür (Sadrâ, 1417: 152). Şu halde Aristotelesçi akıl kuramının ‘akıl tasnifi’, ‘akıl yürütmenin doğası’ ve ‘ölümsüzlüğün mahiyeti’ üç temel problematik özelinde düşünce mirasına kalıcı etkiler bıraktığı söylenebilir.

Akıl hakkında müstakil bir risale³ kaleme alan İskender Afrodisî, Aristoteles’in ‘pasif-etkin’ akıl kavramlarına ek olarak ‘üçlü’ bir tasnif va’z eder. Buna göre akıl, ‘heyûlânî’ (intellectus metarialis), ‘meleke halinde’ (intellectus gui habet habitum) ve ‘fa’al akıl’ (intellectus agens) şeklinde üç kısma ayrılır (Afrodisî, 1971: 31-36; Bolay, 1989: 240). *Heyûlanî akıl*, ilk maddenin çeşitli formları kabul edişine benzer bir şekilde, aklın düşünülürleri elde etme potansiyelliğini tanımlamaktadır. *Meleke halindeki akıl*, sanat yeteneğinin sanatkar eliyle icrası gibi, heyûlânî aklın kavramsal bilgiyi elde ederek fiil haline çıkışını ifade eder. *Fa’al akıl* ise heyûlânî aklı ‘yetisel’ (bil-meleke) düzeye dönüştüren akıldır (Afrodisî, 1971: 31-36). Afrodisî’nin söz konusu ‘üçlü’ akıl tasnifi ile uyguladığı felsefi sistem, İslam meşâîlerince geliştirilecek akıl kuramları için temel bir prototip işlevi görecektir.

İslam düşünce geleneğinde aklın mahiyet ve fonksiyonlarını bağımsız bir araştırmaya konu eden ilk filozof, Kindî’dir. Kindî, akılı Afrodisî’yle benzer bir muhteva içerisinde, fakat farklı bir terminolojiyle ‘dört’ kategoriye ayırır: ‘Fa’al’ akla karşılık gelen *ilk akıl* (el-aklû’l-evvel), sürekli fiil halinde bulunur (ellezî bil’l-fi’li ebeden) ve beşeri akla-nefse tesir ederek, aktif hale gelmesini sağlar (Kindî, 2017: 33-35). *Bil-kuvve/potansiyel akıl* (el-aklû bi’l-kuvve) ise ‘ilk akıl’ın etkisiyle fiil haline çıkabilen ‘güç’ (kuvve) durumundaki akılı tanımlar (Kindî, 2017: 33-34). Kindî, Afrodisî’nin ‘meleke halindeki akıl’ını (intellectus gui habet habitum) ise *fiil halindeki akıl* (aklû’l-lezî harace mine’l-kuvve ile’l-fi’li) ya da *müstefâd akıl* terimleriyle karşılar. Varlığa ait formların bağımsız bir bilgi haline geldiği bu aşamada nefis, dilediği an akli bilgiyi üretebilmektedir (Kindî, 2017: 33-35; Bolay, 1989: 240). Kindî bu durumu, Afrodisî’nin ‘sanatkar-sanat’ analojisinden mülhem bir biçimde, kâtibin yazı yazma becerisini ortaya koyması ile örneklendirmektedir (Krş. Kindî, 2003: 35; Afrodisî, 1971: 33). Son olarak, *beyânî-zâhir akıl* (el-aklû’l-beyânî evi’z-zâhir) ise başkalarını bilgilendirmek amacıyla nefste bilfiil mevcut olan ‘aktif’ akıldır. Başka bir deyişle bilginin meydana gelmesinden sonra akıl düşünsün veya düşünmesin, artık aktif bir konumda sayılır (Kindî, 2017: 35). Kindî’nin akılı sınıflandırırken Aristoteles ve Afrodisî’den yararlandığı görülmekte birlikte, ana hatlarıyla özgün bir kuram geliştirdiğini söylemek mümkündür.

² Örnekleri için bkz. İbn Sina, (1404), *eş-Şifâ:en-Nefs*, (thk. Said Zâhid-İbrahim Medkûr), Mektebetu Ayetullah Mer’âşî, s.208-209, Kum; Fârâbî, (2017), *Risale fî Meânî’l-’Akl-Aklın Anlamları Üzerine-*, (çev. Mahmut Kaya, Felsefe Metinleri içinde), Klasik Yay., s.133-136, İstanbul.

³ Sadrâ’nın teorik aklın derecelerinde önemli bir oranda istifade ettiği Afrodisî’nin *De Intellectu* adlı eseri, IX. yüzyılda İshak b. Huneyn tarafından ‘Risale fi’l-Akl’ başlığıyla Arapça’ya çevrilmiştir. Söz konusu risalenin modern neşri ise Afrodisî’ye ait diğer kısa hacimli eserlerle birlikte Abdurrahman Bedevî tarafından gerçekleştirilmiştir. Bkz. Afrodisî, İskender, (1971), *Fi’l-Akl ala Ra’yi Aristoteles*, (Bedevî, *Şurûh alâ Aristo Mefkûdetun fi’l-Yûnâniyyeti ve Resâilü’l-Uhrâ*, içinde), Beyrut.

İslam felsefesinde aklın mahiyetine en geniş şekilde yer veren düşünür ise Fârâbî'dir. *Fusûlü'l-Müntezæa*'da akli 'teorik' (el-aklü'n-nazarî) ve 'pratik' (el-aklü'l-amelî) akıl şeklinde iki temel kısma ayıran Fârâbî, *Meâni'l-Akl*'da ise aklın oldukça farklı düzeylerdeki anlamları üzerinde durur (Fârâbî, 1405: 50-54; Fârâbî, 1325/1907: 45-56). Bu bağlamda aklın halk dili ve kelâm terminolojisindeki karşılıkları ile Aristo'nun *II. Analitikler*, *Nikomakhos Etik*, *De Anima* ve *Metaphysica*'sındaki felsefi içerikleri, Fârâbî tarafından detaylı bir analize konu edilmektedir (Fârâbî, 2017: 127-139). Söz konusu manalar bir sonraki başlıkta Sadrâ epistemolojisiyle ilintili bir biçimde inceleneceğinden, burada sadece Fârâbî'nin *De Anima*'daki akıl kavramına getirdiği yorum üzerinde durulacaktır.

De Anima'daki bilgiler ışığında aklın dört temel düzeyinden söz edilebilir. *Bil-kuvve (edilgin) akıl*, varlığa ait formları maddeden soyutlama potansiyeline sahip, güç halindeki melekedir. Bu akıl, nefsin bizzat kendisi olabileceği gibi, herhangi bir kısmı ya da yetisi olarak da yorumlanabilir (Fârâbî, 2017: 130). *Bil-fiil* akıl, varlığa ait formların ortaya çıkışıyla birlikte, güç halindeki aklın etkin ve işlek bir hale geçişini tanımlar. Fârâbî bu mertebede aklın kavramsal bilgiyle özdeşliğini, mum üzerine basılan damganın bütün özelliklerinin muma geçişi ile örneklendirir (Fârâbî, 2017: 130-131). Ay-altı âlemindeki madde ve surete ilişkin varlıkların son sınırında ise *müstafad akıl* yer almaktadır. Bu mertebede akıl, maddi bağıntılarından tamamen bağımsız olarak 'sırf' düşünülürleri kendinde kavrar ve bir anlamda bu suretlere dayanak (mevzû) oluşturur (Fârâbî, 2017: 133). *Müstafad akılla* yakın bir benzerliğe sahip olan *fa'al akıl* ise 'bil-kuvve' akli 'bil-fiil' akıl; 'bil-kuvve' kavramları da 'bil-fiil' kavram haline getiren akıldır. Renklerin güneş ışığı sayesinde bilfiil algılanması gibi, 'edilgin' akıl da 'fa'al' aklın etkisiyle kavranabilirler (ma'külât) ulaşır ve böylece 'bil-fiil' akla dönüşür (Fârâbî, 2017: 133-134). Fârâbî epistemolojisinde entelektüel deneyimin fizik-ötesi etkeni olan *fa'al akıl* dışında, ay-altı evrenine ait 'üçlü' bir akıl tasnifinin ortaya konduğu görülmektedir.

Aklın mahiyet ve fonksiyonlarını Fârâbî'ye yakın bir çerçevede ele alan İbn Sina, fiziki-beşeri düzleme ait 'dörtlü' akıl tasnifiyle seleflerinden farklılaşmaktadır. Şöyle ki, Fârâbî gibi 'teorik' (nazarî) ve 'pratik' (amelî) akıl şeklinde iki temel bölümlenmeye giden İbn Sina (İbn Sina, 1404: 37), teorik aklın düzeylerini 'dört' kategoride inceler: Bu kategorilerden ilki olan *heyulânî (bil-kuvve) akıl*, nefsin mutlak bilme yeteneğini tanımlar. Bu bağlamda insan türünün tüm fertlerinde mevcut olan *heyulânî akıl*, doğası gereği düşünülürleri kavramaya yatkınsa da bilişsel deneyim bu aşamada henüz fiil haline çıkmamıştır. İbn Sina bu durumu, küçük yaştaki bir çocuğun yazma istidadına doğuştan sahip olmasıyla örneklendirmektedir (İbn Sina, 1404: 39, 186).

Teorik aklın ikinci evresi olan *bil-meleke (yetisel) akıl*, kavramsal bilgilerin elde edilebilmesi için gerekli olan ilkelerin (ma'külât-ı ûlâ) kazanıldığı aşamayı ifade eder. Başka bir deyişle aklın tanım yapabilmesi (hadd) ve akıl yürütebilmesi (kıyas) için 'özdeşlik', 'çelişmezlik' ve 'üçüncü halin imkânsızlığı' gibi mantığın-düşünmenin temel aksiyomları, *bil-meleke akıl* düzeyinde kazanılır (İbn Sina, 1404: 39-40; Durusoy, 1993:141-142). İbn Sina 'çocuk-yazma becerisi' örneğine devamla bu durumu, küçük yaştaki çocuğun yazma deneyimi için kalem tutmayı öğrenmesine benzeter (İbn Sina, 1404: 39).

İbn Sina epistemolojisinde teorik aklın üçüncü mertebesine karşılık gelen *bil-fiil (edimsel) akıl* ise temel ve genel ilkelere dayanılarak 'ikinci akledilirler' (el-ma'külâtü's-sâni) ulaşılabilecek 'yetkinlik' aşamasını temsil eder. Bu evrede teorik aklın düşünülürlere bilfiil yönelerek onları mütalaa ettiği ise söylenemez (İbn Sina, 1404: 40). Aksine kazanılmış bilgilerin birer hazine olarak muhafaza edildiği bu mertebede tümel formlar, –daha önce iktisab edildiği için– istenildiği an zahmetsizce bilfiil bir konuma getirilebilir. İbn Sina bu durumu, yazmadığı halde sanatını yerine getirme gücüne sahip olan kâtibin yeteneği ile örneklendirir (İbn Sina, 1404: 39-40).

Teorik aklın son evresi olan *müstefâd (kazanılmış) akıl* ise fizikten metafiziğe varlığa ait formların kavramsal bilgi halinde zihinde hazır olduğu ve insani aklın tam anlamıyla bilfiil hale geldiği

yetkinlik aşamasını ifade eder. Bu akıl aşamasında insan türü yetkinliğe erer ve insanlık gücü bütün varlıkların ilkelerine (gök akılları ve gök nefisleri) benzer bir konuma erişir (İbn Sina, 1404: 40; Durusoy, 1993: 141).

Meşşâî düşünce okulunun son büyük temsilcisi İbn Rüşd'e gelindiğinde ise teorik akıl mertebelerinin 'heyûlânî', 'meleke halindeki', 'mükteseb/müstefâd' ve 'fa'al' akıl şeklinde 'dörtlü' bir taksimle incelendiği görülür (İbn Rüşd, 1950: 84-88; İbn Rüşd: 2017: 496). Bununla birlikte İbn Rüşd, fa'al akli 'bedenle bitişik akli bir suret' şeklinde yorumlayarak, peripatetik gelenekten önemli ölçüde de ayrılmaktadır (İbn Rüşd: 2017: 497). Bu şu anlama gelir; İbn Rüşd psikolojisinde 'heyûlânî' akli fiil haline çıkararak 'fa'al' akıl, aklın bedenle ilişkili son yetkinliğini tanımlamaktadır (İbn Rüşd, 1950: 66). Fa'al akıl insanla birlikte vardır ve heyûlânî akılla ittisâl halindedir; fakat insanın ilk yetkinliği sayılan heyûlânî akli güç halinden fiil alanına çıkardığı için bazı kimselerce ondan ayrı bir cevher olarak sanılabilmektedir (Karlığa: 1999: XX/264).

Teolojik gelenekteki akıl kuramları incelendiğinde ise ana hatlarıyla şöylece bir tanımlamaya gitmek mümkündür: Mu'tezili düşünce okulunda akıl, teorik olarak ilim elde etmeye yarayan; pratik olarak ise bireyi, aklını yitirmiş diğer kişilerden ve içgüdüyle hareket eden diğer canlılardan ayıran yeti şeklinde tanımlanır. Bu bağlamda Mu'tezili bilginlerin, aklın daha çok ontolojik ve psikolojik işlevleri üzerinde durarak onun işlevsel alanı üzerinde fikir yürüttükleri söylenebilir (Çağlayan, 2009: 35). Eş'arî kelâmında ise aklın Mu'tezili düşünceye yakın bir perspektifte ele alındığı görülmektedir. Söz gelimi Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 935-36) akli, zaruri bilgilerin bir kısmını bilmek şeklinde tarif eder. Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu Ebu Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî (ö. 944) ise aklın açık bir tanımını vermemekle birlikte onu, aynı nitelikte olanları bir araya toplayan ve ayrı nitelikte olanları tefrik eden şey olarak nitelendirmektedir (Çağlayan, 2009: 37-40).

3. Molla Sadrâ'da Aklın Mahiyet ve Mertebeleri

Sadrâ, aklın mahiyet, fonksiyon ve mertebeleri sorunsalını, metafiziğin araştırma sahası içerisinde incelemektedir. Bu kapsamda 'varlık-mahiyet', 'illet-ma'lûl', 'hudûs-kıdem' vb. metafiziksel problemlere hasredilmiş *Esfâr*'ın ilk seferinde 'onuncu merhale', âkıl-ma'kûlün mahiyeti meselesine ayrılmıştır (Sadrâ: 1981: III/278 vd.). Kuşkusuz suje-obje ilişkisine metafiziksel düzlemde yer verilmesinin en önemli nedeni, Sadrâ epistemolojisinde bilginin bir varlık modu olarak ortaya konulmasıdır. Başka bir deyişle Sadrâ, bilgi felsefesini *hikmetü'l-müteâliye*'nin kurucu öğretisi olan *asâletü'l-vücûd* (varlığın asâleti) perspektifinde, 'varlık' merkezinde inceler (Sadrâ: 1981:VIII/164; Sadrâ, 1395: 262). Sadrâ, aklın mahiyet, fonksiyon ve mertebelerini incelerken, önceki başlıkta detaylıca ortaya konan düşünce mirasındaki zengin öğretilerden önemli bir ölçüde istifade etmektedir.

Tespitlerimize göre, Sadrâ'nın akıl kuramına öncülük eden felsefi şahsiyetler, İskender Afrodisî, Fârâbî ve İbn Sina'dır. Bu kapsamda Sadrâ epistemolojisinde aklın tanım ve mahiyeti, büyük ölçüde Fârâbî'nin *Risale fi Meâni'l-'Akl*'inde ortaya konan bilgiler ışığında ele alınır (Krş. Sadrâ, 1981: III/418-427; Fârâbî, 2017:127-137). Peripatetik gelenekteki 'teorik-pratik akıl' şeklindeki genel taksime bağlı kalan Sadrâ, 'teorik' aklın mertebelerinde ise Afrodisî ve İbn Sina'nın açıklamalarını takip eder. İsim vermeden Afrodisî'nin *De Intellectu*'suna (fi'l-Akl) atıfta bulunan Sadrâ, söz konusu risalenin kendisinde mevcut olduğunu kaydeder (Sadrâ, 1981: III/427). Nitekim 'teorik' aklın mahiyetinin incelendiği *Esfâr*'ın ilgili faslındaki açıklamalar, çoğunlukla mezkûr eserlerdeki bilgilerin bir tekrarı niteliğindedir (Krş. Sadrâ, 1981: III/428-433; Sadrâ, 1417: 65-70; Afrodisî, 1971: 31-36). Sadrâ, 'teorik' aklın sınıflandırmasında ise *eş-Şifa:en-Nefs*'deki 'dörtlü' taksimi kullanarak, İbn Sina terminolojisine bağlı kalır. Buna ilaveten, her bir düzeyin kavramsal çerçevesini belirlerken de söz konusu eserdeki verilerden hareket eder (Krş. Sadrâ, 1981: III/428-433; Sadrâ, 1395: 262-275; İbn Sina: 1404: 37-41).

Sadrâ, aklın mahiyetini irdelerken bilişsel edimin; ‘halk dili’, ‘kelam terminolojisi’, ‘ahlak literatürü’ ve Aristoteles’in *De Anima*’sındaki farklı felsefi karşılıkları üzerinde durmaktadır (Sadrâ, 1981: III/418-427). Aristoteles’in *II. Analitikler* ve *Metaphysica*’da (Aristoteles, 1996: XII, 1074b15 – 1075a10) yer verdiği tanımlamalar ise Sadrâ’nın doğrudan ilgi alanına girmez. Sadrâ’nın ana hatlarıyla Fârâbî’nin *Risale fî Meâni’l-‘Akl*’ından iktibas ettiği entelektüel deneyimin farklı tanımlamaları, şu şekildedir: *İlk olarak*; aklın *halk dilindeki* kullanımı; ‘erdemli’ insanlara kıyasla, iyiliğin tercih edilip kötülükten sakınılması anlamını içerir. Bu doğrultuda halktan bazı kimseler, akıllı olanın dine ihtiyacı bulunduğunu öne sürerek, Muaviye’ye ‘akıllı’ demekten sakınırlar (Krş. Sadrâ, 1981: III/419; Fârâbî, 2017: 127). *İkinci olarak*; *kelâm terminolojisinde* akıl, kamunun yaygın görüşü (sağduyu) ile eşdeğer bir anlamda kullanılır. Zira kelâmcıların; ‘Akıl bunu gerektirir’ veya ‘Akıl bunu reddeder’ derken kastettikleri şey, her kesimin ya da çoğunluğun nezdinde kabul gören ortak fikirlerdir (Krş. Sadrâ, 1981: III/419; Fârâbî, 2017: 128). *Üçüncü olarak*; aklın *ahlak literatüründeki* bağlamı, karakterin-ahlakın kökleşmesi amacıyla ‘karakter’ (tecrübî) eylemlerinin uzunca bir süre tekrarlanmasına dayanır. Söz konusu eylemlerin pratik akla nisbeti ise ilk önermelerin (tasavvur-tasdîk) teorik akla nisbeti gibidir (Sadrâ, 1981: III/419).⁴ *Dördüncü olarak* ise Aristo’nun *De Anima*’da yer verdiği ‘teorik’ akıl, kudemâ tarafından dört kategoriye ayrılarak derecelendirilir: Bunlar; ‘bil-kuvve’ (edilgin) akıl, ‘bil-fiil’ akıl, ‘müstefâd’ akıl ve ‘fa’al’ akıl aşamalarıdır (Sadrâ, 1981: III/421).

Sadrâ, yukarıda bahsi geçen ‘teorik akıl’ mertebelerini, *Risale fî Meâni’l-‘Akl*’dan oldukça ayrıntılı nakillerle ele almaktadır (Krş. Sadrâ, 1981: III/421-427; Farâbî, 2017: 130-133). Ancak o, Fârâbî’den farklı olarak asıl ilgisini ay-altı evrenine ait ‘üç’ akıl türü üzerinde yoğunlaştırır. Teorik aklın ilk düzeyine karşılık gelen *heyûlânî-bil-kuvve (edilgin) akıl*, varlığa ait formları maddeden soyutlama potansiyeline sahip, güç halindeki melekeyi tanımlar. Nefsin bizzat ‘kendisi’ veya bir ‘cüz’ü (işlevi) yahut bir ‘yetisi’ şeklinde yorumlanabilecek bu akıl, objelerin mahiyetlerini-imaajlarını soyutlamaya hazır ve müsait olan herhangi bir şeydir (Krş. Sadrâ, 1981: III/421-422; Farâbî, 2017: 130).

‘Bil-kuvve’ akıl, kendisinde suretlerin ortaya çıktığı maddeye benzer. Fakat cismânî maddeler gibi formları yalnızca ‘yüzeysel’ bir biçimde kabul etmez. Aksine mum üzerine basılan damganın bütün özelliklerinin muma geçişi gibi, ‘bil-kuvve’ akıl da suretlerin bizzat kendisine tahavvül etmektedir (Krş. Sadrâ, 1981: III/422-423; Farâbî, 2017: 130-131). Nitekim suretlerin belirtilen tarzda zihinde ortaya çıkışıyla birlikte, ‘bil-kuvve’ akıl fiil haline çıkar. *Bil-fiil akıl* mertebesinde zihin, ‘kavranabilirler’le (ma’kûlât) tam bir özdeşlik içindedir. Şöyle ki, varlığa ait formlar maddelerinden soyutlanmadan önce bilkuvve kavramken, ‘bil-fiil’ aklın soyutlaması sonucu ‘etkin’ (bil-fiil) düşünülürler dönüşürler. Aynı şekilde bil-fiil düşünülürler sayesinde de ‘heyûlani’ akıl, ‘bil-fiil’ akla dönüşmektedir (Krş. Sadrâ, 1981: III/423; Farâbî, 2017: 131). Şu halde bil-fiil kavramla ‘bil-fiil’ akıl, tamamen tek bir şeydir. Ya da daha açıklayıcı bir ifadeyle, nefsin hem bilfiil ‘akleden’ (âkıl), hem de bilfiil ‘akledilen’ (ma’kûl) oluşu, aynı anlama gelmekte ve aynı anlam için kullanılmaktadır (Krş. Sadrâ, 1981: III/424; Farâbî, 2017: 131). Maddesiz suretler söz konusu olduğunda ise zihin (zat) soyutlama gereği duymadan onları hazır bir halde bulur ve kendi varlığına ilişkin bir kavram gibi onlarla doğrudan ilişki kurar (Krş. Sadrâ, 1981: III/425-426; Farâbî, 2017: 132). Böylece kavramın varlığı ikinci bir akla dönüşmüş olur ki, zihnin maddi bağıntılarından tamamen bağımsız olarak ‘sırf’ düşünülürleri kendinde kavradığı bu düzeyde *müstefâd akıl* meydana gelmektedir. *Müstefâd akıl* evresinde kavramsal bilginin evrensel olduğu söylenebilir. Buna ilaveten, bu bilginin tam olarak akledilmesi ise düşünülürlerin çoğunun ya da büyük bir kısmının bilfiil akledilmesiyle gerçekleşmektedir (Krş. Sadrâ, 1981: III/426; Farâbî, 2017: 133).

⁴ Sadrâ’nın, aklın *ahlaki literatürdeki* kullanımını, *Nikomakhos Etik*’in pratik hikmet (phronesis) kavramıyla benzeri bir perspektif içerisinde yorumladığı görülmektedir. Zira her iki eserde de karakter eylemlerinin akla nisbeti, iyi ve doğru bir huyun kazanılmasına yöneliktir. Krş. Sadrâ *el-Esfâr*, III/419; Aristoteles, *Nicomachean Ethics -Nikomakhos’a Etik-*, (1998), (çev. Saffet Babür), Ayraç Yay., 1140b (20), Ankara.

İslam Felsefesinde Aklın Mahiyeti ve Sınıflandırmasına Genel Bir Bakış

Sadrâ yukarıdaki veriler ışığında, entelektüel deneyimin hiyerarşik sıralamasını ise şu şekilde verir: *Müstefâd akıl*, sırf düşünülürler için bir ‘dayanak’ (mevzû); *bil-fîl akıl* içinse bir ‘form’ (suret) konumundadır. Aynı şekilde *bil-fîl akıl* da *müstefâd aklın* maddesi ve dayanağını; *zihnin (heyûlânî aklın)* ise ‘formunu’ oluşturmaktadır. *Zihin (heyûlânî akıl)* ise *bil-fîl aklın* ‘maddesi’ gibidir. Bu aşamadan sonra formlar, cismânî suretlere varıncaya kadar inmeye başlar (Krş. Sadrâ, 1981: III/426-427; Farâbî, 2017: 133). Görüldüğü gibi, Sadrâ’nın *De Anima*’daki akıl kavramına getirdiği yorum, *Risale fi Meâni’l- ‘Akl*’daki Fârâbî’ye ait çıkarımların özet bir tekrarı niteliğindedir. Öte yandan Sadrâ, söz konusu risalede âkıl-ma’kûlün birliğine (ittihâd) ilişkin son derece açık pasajın bulunduğunu kaydeder. Aynı şekilde *Esûlûcyâ*’daki ‘sahte’ Aristo öğretileri ile Porphyrius’dan (ö. 304) nakledilen bilgilerin de âkıl ve ma’kûlün birliği öğretisini güçlü bir biçimde desteklediğini savunur (Sadrâ, 1981: III/426-427).

Netice olarak, Sadrâ bilişsel edimin sınıflandırmasında büyük ölçüde İbn Sinacı taksimi takip etmekte, aklın mahiyetini irdelerken de peripatetik gelenekten geniş bir biçimde faydalanmaktadır.

4. Sonuç

Aklın mahiyet ve mertebelerine ilişkin düşünce geleneğinde ortaya konan tezler, ana hatlarıyla Aristoteles ve Afrodisî’nin akıl kuramlarını takip etmektedir. Bu minvalde Aristoteles’in ‘pasif-etkin’ akıl kavramsallaştırması ile Afrodisî’nin ‘heyûlânî’, ‘meleke halindeki’ ve ‘fa’al akıl’ şeklindeki ‘üçlü’ akıl tasnifi, meşşâî düşünürlerce kademeli bir şekilde arttırılarak geliştirilmiştir. Meşşâî filozofların aklın mahiyet ve fonksiyonlarını temel olarak ‘teorik’ (nazarî) ve ‘pratik’ (amelî) akıl şeklinde iki temel kısımda incelediği görülmektedir. Ne var ki ‘teorik’ aklın mertebelerinde müşterek bir sınıflandırmaya gidilemediği gibi, ortak bir terminoloji de geliştirilememiştir. Bu bağlamda Kindî ve Fârâbî’ bilişsel edimi ‘üçlü’ bir tasnifle ele alırken; İbn Sina ise ‘dörtlü’ bir taksimle incelemektedir. Düşünce geleneğindeki on altı asırlık birikimin varisi olan Sadrâ, aklın mahiyetini irdelerken söz konusu öğretilerden zengin bir biçimde yararlanmışır. Sadrâ aklı sınıflandırırken büyük ölçüde İbn Sinacı taksimi takip etmiş, teorik aklın mahiyetini incelerken de Farâbî, İbn Sina ve Afrodisî’nin açıklamalarından geniş bir biçimde istifade etmiştir.

KAYNAKÇA

Afrodisî, İskender, (1971), *Fi’l-Akl ala Ra’yi Aristoteles*, (Bedevî, *Şurûh alâ Aristo Mefkûdetun fi’l-Yûnâniyyeti ve Resâilü’l-Uhrâ*, içinde), Beyrut.

Aristoteles, (2011), *De Anima -Ruh Üzerine-*, (çev. Zeki Özcan), Birleşik Yayınevi, Ankara.

Aristoteles, (1998), *Nicomachean Ethics -Nikomakhos’a Etik-*, (çev. Saffet Babür), Ayraç Yay., Ankara.

Aristoteles, (1996), *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), Sosyal yay., İstanbul.

Baykan, Erdal, (2016), *İslam’ın Felsefî Dili: Meşşâîler Yeniden Gelir Mi?*, Selçuk Ün. Sos. Bil. Ens. Der., sa. 36, s. 1-4, Konya.

Bolay, Hayri, (1989), ‘Akıl’, *TDV İsl. Ans.*, II/238-242, İstanbul.

Çağlayan, Harun (2009), *Kelâm’da Bilgi Kaynakları*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Durusoy, Ali, (1993), *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Kainattaki Yeri*, İFAV yay., İstanbul.

Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed, (1405), *Fusûlü’l-Müntezâ*, (tah. Fevzî Neccâr), Mektebetü’z-Zehrâ, Tahran.

Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed, (1325/1907), *Risale fi Meâni’l- ‘Akl*, (el-Mecmû’ içinde), Mısır.

Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed, (2017), *Risale fî Meâni'l-'Akl -Aklın Anlamları Üzerine-*, (çev. Mahmut Kaya, Felsefe Metinleri içinde), Klasik Yay., İstanbul.

Hyman, Arthur, (2002), *İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şârihler*, (çev. Atilla Arkan), Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sa. 6, s.51-52, Sakarya.

İbn Manzur, Cemalüddin Ebu'l-Fazl, (1993), *Lisanü'l-Arab*, Dâr-u Sâdır, III. Baskı, Beyrut.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, (2017), *Fa'al Akıl Cisimle İççe bulunan Heyûlânî Akıl ile İttisâl Eder mi?* (çev. Mahmut Kaya, Felsefe Metinleri içinde), Klasik Yay., İstanbul.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, (1950), *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire.

İbn Sina, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, (1404), *eş-Şifâ:en-Nefs*, (thk. Said Zâyid-İbrahim Medkûr), Mektebetu Ayetullah Mer'aşî, Kum.

İsfahânî, Ragıb, (1991), *Müfredât-u Elfazi'l-Kur'ân*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut.

Karlığa, H. Bekir, (1999), '*İbn Rüşd*', *TDV İsl. Ans.*, XX/257-288, İstanbul.

Kaya, Mahmut, (2009), 'Meşşâiyye', *TDV İsl. Ans.*, XXIX/393-396, İstanbul.

Kindî, Ebu Yusuf Yakub b. İshak, (2017), *Risâle fî'l-Akl -Akıl Üzerine-*, (çev. Mahmut Kaya, Felsefe Metinleri içinde), Klasik Yay., İstanbul.

Mollâ Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî, (1981), *el-Esfârü'l-Erba'a*, (*el-Hikmetü'l-Müte'âliye fî Esfâri'l 'Aklîyyeti'l-Erba'a*), (nşr. Rızâ Lutfî), Dâr-u İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, III. Baskı, Beyrut.

Mollâ Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî, (1395), *el-Mebde ve'l-Meâd*, (tsh. S. Celaleddin Aştıyanî), Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, Tahran.

Mollâ Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî, (1417), *İttihadu'l-Âkıl ve'l-Ma'kûl*, (*Mecmûa-i Resâ'il-i Felsefî Sadri'l-Müte'ellihîn* içinde, thk. ve tsh. Hâmid Nâcî İsfahânî), I. Baskı, İntişârât-i Hikmet, Tahran.

Ross, David W., (1993), *Aristoteles*, (çev. A. Arslan), Ege Üniversitesi Yay., İzmir.