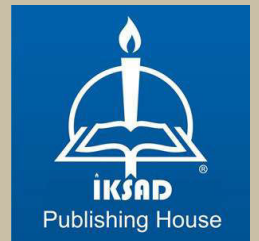
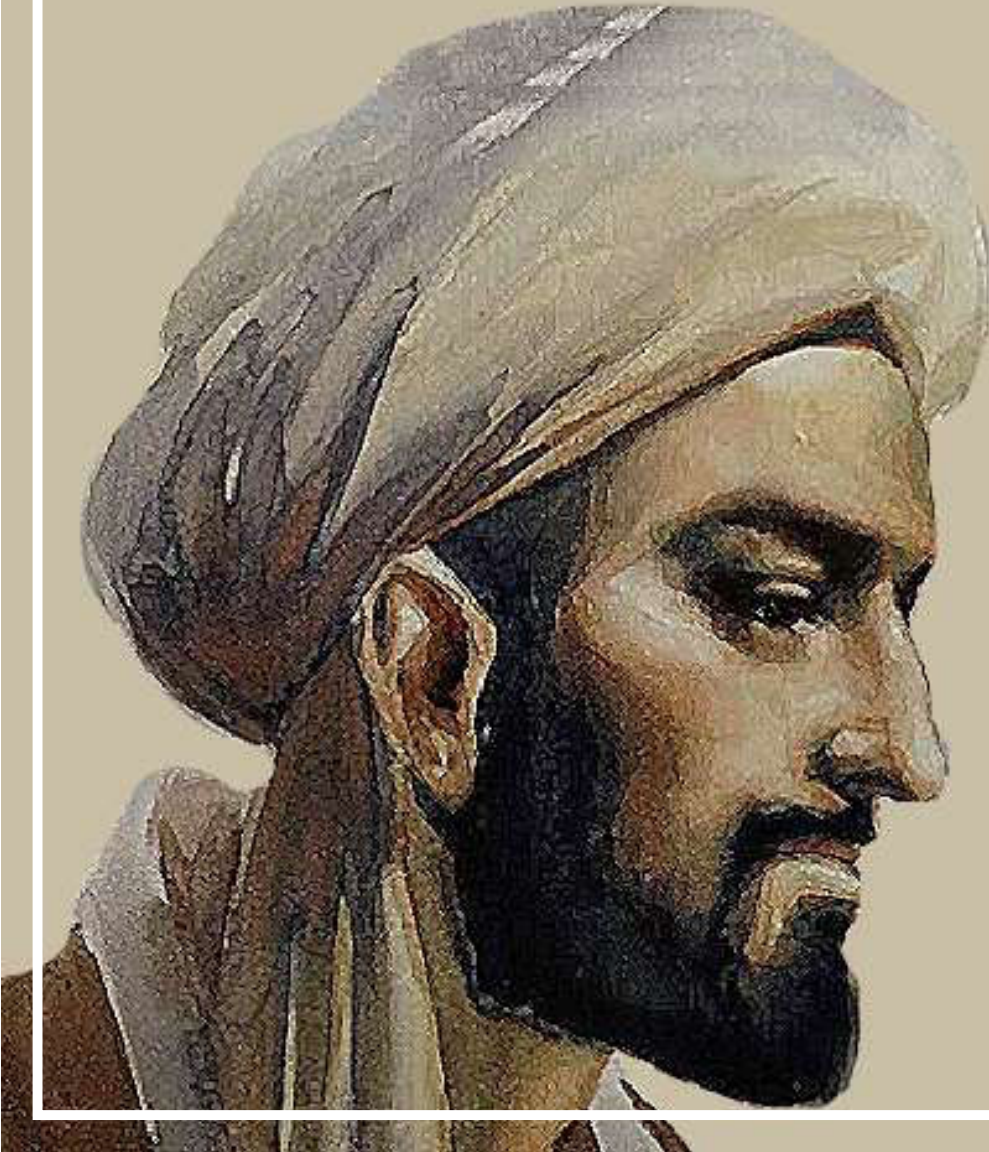


İBN HALDUN ANISINA TÜRKİYE VE TÜRK DÜNYASI ARAŞTIRMALARI-VI

Editör: Doç. Dr. Yunus Emre TANSÜ



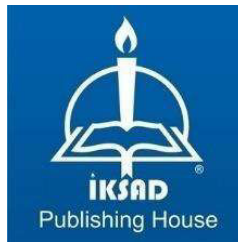
İBN HALDUN ANISINA TÜRKİYE VE TÜRK DÜNYASI ARAŞTIRMALARI-VI

Editör

Doç. Dr. Yunus Emre TANSÜ

Ankara

2020



Copyright © 2020 by iksad publishing house
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced,
distributed or transmitted in any form or by
any means, including photocopying, recording or other electronic or
mechanical methods, without the prior written permission of the publisher,
except in the case of
brief quotations embodied in critical reviews and certain other
noncommercial uses permitted by copyright law. Institution of Economic
Development and Social
Researches Publications®
(The Licence Number of Publicator: 2014/31220)
TURKEY TR: +90 342 606 06 75
USA: +1 631 685 0 853
E mail: iksadyayinevi@gmail.com
www.iksadyayinevi.com

It is responsibility of the author to abide by the publishing ethics rules.
Iksad Publications – 2020©

ISBN: 978-625-7279-95-6
Cover Design: İbrahim KAYA
December / 2020
Ankara / Turkey
Size = 16 x 24 cm

İÇİNDEKİLER

Editörün Notu	ii
EDİTÖRDEN.....	i
İÇİNDEKİLER.....	v
BÖLÜM 1.....	9
MEDENİYET KURAMCISI İBN HALDUN’UN MEDENİYET ve İLİM TASARIMI	9
Doç. Dr. Yunus Emre TANSÜ*	9
Zeynep ERDOĞAN*	9
BÖLÜM 2.....	35
FÂRÂBÎ’DE SOYUTLAMA	35
Prof. Dr. Richard TAYLOR* Çev: Rıza Tefvîk KALYONCU**	35
BÖLÜM 3.....	61
HACİBEKTAŞ ÇEŞMELERİ	61
Arş. Gör. ADEM SEVİM*	61
BÖLÜM 4.....	107
GÖÇ VE KİMLİK BAĞLAMINDA SURİYE TÜRKMENLERİ: SURİYE’DE TÜRK, TÜRKİYE’DE SURİYELİ OLMAK	107
Prof. Dr. Mehmet EROL*	107
BÖLÜM 5.....	125
“SURİYE TÜRKMEN TÜRKÇESİ AĞIZLARININ TESPİTİ PROJESİ” ÜZERİNE.....	125
Prof. Dr. Hülya ARSLAN EROL*	125
BÖLÜM 6.....	139
DOGMATİZMDEN DİNAMİZME DİNÎ TEFEKKÜR	139
Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ*	139

BÖLÜM 7.....	165
ORTA ÇAĞ'DAN GÜNÜMÜZE GÜRCÜ “SUPRA” GELENEĞİNİN SEYRİ	165
Öğr. Gör. Dr. Ayşe Beyza ERCAN*	165
BÖLÜM 8.....	197
SAİD HALİM PAŞA'DA MEDENİYET ve DOĞU-BATI ANLAYIŞI	197
Şeref ALBAYRAK*	197
BÖLÜM 9.....	229
OSMANLI KÜLTÜRÜNDE ORTA ASYA UNSURLARI	229
Dr. Öğr. Ü. Ayhan PALA*	229
BÖLÜM 10.....	257
İSTANBUL BOĞAZI'NIN SAVUNMA ÖNLEMLERİ KAPSAMINDA BOĞAZ KALELERİNİN TAHKİMİ (1789-1792)	257
Doç. Dr. Seydi Vakkas TOPRAK*	257
BÖLÜM 11.....	307
XIX. YÜZYILDA SİİRT SANCAĞINDA EĞİTİMİN HİZMETLERİNİN DURUMU ÜZERİNE BİR İNCELEME ...	307
Abdurrezzak ÇELİK*	307
Doç.Dr. Mehmet DAĞ**	307
BÖLÜM 12.....	357
ZENGİLER DÖNEMİNDE ERBİL ŞEHRİNİN FİZİKÎ COĞRAFYASI	357
Prof.Dr.Fusun KARA*	357
Doç.Dr. Taner YILDIRIM**	357

BÖLÜM 13.....	375
VAHDET-İ VÜCÛD KAVRAMI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME.....	375
Dr. Öğr. Ü. Nurgül BAĞCI*	375
BÖLÜM 14.....	415
GELENEKSEL YAHUDİLİKTE EVLİLİK VE BOŞANMA...	415
Dr. Öğr. Ü. Özlem TOPCAN	415
BÖLÜM 15.....	429
YAHUDİLİKTE MESİH ANLAYIŞI	429
Dr. Öğr. Ü. Özlem TOPCAN	429
BÖLÜM 16.....	447
OLASI BİR İRAN İÇ SAVAŞI'NIN TÜRKİYE'YE ETKİLERİ VE TÜRKİYE'NİN STRATEJİSİ.....	447
Yunus Emre SARAÇ*	447
Prof. Dr. Mehmet Emin SÖNMEZ**	447
BÖLÜM 17.....	483
BİR POLİTİK İKTİSAT DENEMESİ OLARAK DÖRDÜNCÜ SANAYİ DEVRİMİ, TÜRKİYE VE EMEĞİN İKAMESİ.....	483
Dr. Öğr. Ü. Mahir ÖZHAN*	483
Savaş BEYTER**	483
BÖLÜM 18.....	521
TÜRKİYE'DE ÇOCUK İŞGÜCÜ VE ENGELLİ İSTİHDAMINA YÖNELİK POLİTİKALAR.....	521
Dr. Öğr. Ü. Semih Serkant AKTUĞ*	521

BÖLÜM 19.....	539
BEDEN EĞİTİMİ ÖĞRETMENİ ADAYLARININ ÖĞRETMENLİK KİMLİKLERİNİ GELİŞTİRMELERİNDE ETKİLİ OLAN FAKTÖRLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ ...	539
Mehmet Ali ÇETİN *	539
Doç. Dr. Fikret ALINCAK**	539
Doç. Dr. Uğur ABAKAY**	539
BÖLÜM 20.....	577
BEDEN EĞİTİMİ ÖĞRETMENİ ADAYLARININ MESLEK ÖNCESİ ÖĞRETMEN KİMLİK ALGILARININ İNCELENMESİ	577
Necmettin KÜMPERLİ *	577
Doç. Dr. Fikret ALINCAK**	577

BÖLÜM 2

FÂRÂBÎ'DE SOYUTLAMA¹

Prof. Richard TAYLOR*

*Department of Philosophy, Marquette University, Milwaukee, ORCID iD
registered <https://orcid.org/0000-0002-2625-088X>

Çev.: Arş. Gör. Rıza Tevfik KALYONCU**

**İbn Haldun Üniversitesi Felsefe Bölümü, ORCID ID: 0000-0002-0998-8620

¹ Richard Taylor, American Catholic Philosophical Association, *Proceedings of the ACPA*, Vol.80. 2007. Çeviren: Rıza Tevfik Kalyoncu.

Aquinas veya 13. Yüzyıldaki diğer düşünürlerin öğretilerine özel bir önem atfederek, Latin Batı’da Ortaçağ felsefesi üzerinde çalışanlar için, Fârâbî’nin (950-951) felsefî düşüncesinin önemi çoğunlukla göz ardı edilir. Aquinas’da İbn Sina ve İbn Rüşd ile birlikte Arap filozoflarından birisi olarak bahsedilirken Fârâbî ismi birkaç kez zikredilir ve Fârâbî’nin eserlerine nadiren atıf yapılır. Buna rağmen Fârâbî’nin soyutlamanın doğasıyla ilgili görüşünün İbn Rüşd’ün *De Anima Üzerine Büyük Şerh*’deki fikirleriyle birlikte, Latin Batı’da önemli bir etkisi olmuştur.² Dahası, Arapça felsefe geleneğinde bu iki filozofun zihinde mâkullerin oluşumuyla ilgili epistemolojik görüşlerinin -her ne kadar Aquinas bu fikirleri eleştirse de- Aquinas’ın epistemolojik öğretilerinin gelişiminin zâtî özelliklerinden olduğu

² Aquinas *De unitate intellectus contra averroistas* adlı eserinde bu düşünürlere ‘arabes (araplar)’ olarak atıfta bulunur. Bkz: *De unitate intellectus, Sancti Thome de Aquino, Opera omnia*, v.43 (Rome 1976) 4a-b. Etienne Gilson Fârâbî’nin önemini fark etmiş ve Fârâbî’nin *Akıl Üzerine* adlı eserinin Latince bir çevirisini yayınlamıştır. Alain de Libera “Les sources greco- arabes de l’augustinisme avicennisant” *Archieve d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 4 (1929) 5-149. Fârâbî’nin etkisini Alain de Libera da *La querelle des universaux, De Platon a la fin du Moyen Age* (Paris: Editions du Seuil, 1996) 110-124 adlı eserinde tartışır. H. Davidson’un *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect. Their cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect* çalışmasındaki “Sudur, faal akıl ve insan akli” başlıklı kısım Fârâbî’de akıl konusunun en kapsamlı incelenmesi olma özelliğini korumaktadır. Son dönemde yazılan eserler arasında Philippe Vallat’ın *Farabi et l’Ecole Alexandrie. Des prémisses de la connaissance a la philosophie politique* (Librairie Philosophique J. Vrin: Paris, 2004). Vallat’ın Paris’te yürütülen “Noétique et theorie de la connaissance dans la philosophie arabe des IXe-XVIIe siecles” Meryem Sebti ve Dainel de Smet’in yönettiği CNRS projesine yapacağı katkı, projenin bu cildi yayınlandığında bu konuyla ilgili muhtemelen en kapsamlı kaynak olacaktır.

söylenabilir.³ Fakat, Carlos Bazan'ın işaret ettiği gibi bu fikirlerin Augustinci, Aristotelesçi ve Yeni Platoncu düşüncenin Thomasçı (Thomistic) birleşiminin 13.yy Latin düşünürleri tarafından meydana getirilen özgün senteze etki ettiği söylenabilir.⁴ Aquinas ele alındığında, onun Aristotelesçi hylomorfizm (madde-sûret) fikri ve insan ruhunun “mukavvim zâtî sûret (subsistent- substantial- form)” olmasının yanında bütünüyle bedenin formu olduğu fikri İbn Rüşd ve Fârâbî'nin felsefî ilkelerinin etkisine irca edilebilir.⁵

³ Aquinas Fârâbî'nin akıl anlayışını Tanrı'nın öte dünyada yüz yüze görülmesi meselesini tartıştığı *Commentary on the Sentences of Peter Lombard* adlı eserinde eleştirir. Aynı şekilde Aquinas, *De unitate intellectus* adlı eserinde de İbn Rüşd'ü eleştirir

⁴ Carlos Bazan, “The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas's Critique of Eclectic Aristotelianism,” *Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen age* 64 (1997) 95-126; “Was there ever a ‘First Averroism’? *Geistesleben im 13. Jahrhundert* içinde, ed: Jan A.Aertsen ve Andreas Speer (Miscellanea Mediaevalia 27) (Berlin: W.de Gruyter, 2000) 31-53, ; “13th Century Commentaries on *De Anima*: From Peter of Spain to Thomas Aquinas,” *In Commento Filosofico nell'Occidente Latino (secoli XIII-XV)* içinde, ed. Gianfranco Fioravanti, Claudio Leonardi and Stephano Perfetti (Turnhout: Brepols, 202) 119- 184; ve “Radical Aristotelianism in the Faculties of Arts. The case of Siger of Brabant,” *Albertus Magnus and the beginnings of the medieval reception of Aristotle in the Latin West: from Richardus Rufus to Franciscus de Mayronis* içinde, ed. Ludger Honnefelder, Rega Wood, Mechtild Dreyer ve Marc- Aeilko Aris (Münster: Aschendorff Verlag, 2005) 585-629.

⁵ Bazan Aquinas'ın *Aristoteles'in De Anima Şerhinin Yorumu (Commentary on the De Anima of Aristotle)* adlı eserinde Aquinas'ın öğretisini “önceki metotların bir sentezi ve hylomorfizm ve Latin dünya ve evren görüşünü dikkate alarak Aristoteles'i anlamaya yönelik en kapsamlı teşebbüs” olarak tasvir eder. Aşağıda işaret edeceğimiz üzere, Aquinas'ın doğal insani bilginin içeriğinin, dış dünyadan elde edilen duyu idrakinden meydana gelen sûretlerden yapılan soyutlama yoluyla mümkün olduğuna dair teorisi Fârâbî'ye kadar geri götürülebilir. Fakat Aquinas'ın bu fikirleri, doğrudan Aristoteles okuması neticesinde elde ettiği düşüncesi, 13.yy'da Aristoteles'in

Fârâbî'nin akıl hakkındaki düşünceleri Latin batıda onun *Akıl Risâle* (veya Latince kullanımıyla *De Intellectu*)⁶ ve İbn Rüşd'ün *De Anima* üzerine büyük şerhi aracılığıyla tanındı. Müteakip sayfalarda benim odak noktam, büyük ölçüde, Fârâbî'nin bu eserindeki insanın mâkulleri hangi yolla elde ettiği ve insanın nasıl tam anlamıyla 'bilen' vasfını kazandığıyla ilgili fikirleri üzerinedir. Fârâbî'nin *Akıl Risâlesi*'nde düşüncelerini ve onun fikirlerinin İbn Rüşd tarafından alımlanmasını göstereceğim ve Fârâbî ve İbn Rüşd'e geri götürülebilecek Aquinas'ın üç temel anahtar kavramı üzerinde duracağım. Son olarak da Fârâbî'nin yönelimsel geçişlilik (intentional

De Anima adlı eserinin incelenişinin tarihsel bağlamını dikkate almama gibi bir affedilemez hata ile maluldür. İbn Rüşd'ün eserlerinin çevrilmesinden önce, insan ruhunun düşünen bir cevher olduğuna dair Agustinci, İbn Sinacı ve Yeni Platoncu (*Liber de Causis*, *Hayr el Mahz*), Boethius ve diğer kaynaklar aracılığıyla) fikirler ruhun beden formu (forma corporis) olduğuna dair fikirden daha baskın bir durumdaydı. 1225'de çevirisi yapılan İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *De Animası* üzerine büyük şerhi – bu şerhde Arapça *De Anima* çevirisinin bütün bir metni ve ikincil literatüre atıflar, İskender Afrodisias'tan yapılan alıntılar ve *De Anima*'nın eleştirel bir analiziyle birlikte Theophrastus'un, İskender'in ve Fârâbî'nin ve İbn Bacce'nin görüşlerinin müdellel bir şekilde detaylı bir tartışması yapılmaktadır- Aristoteles'in zor metnini anlamaya çalışan Latinler için vazgeçilmez bir araç ve rehberdi. Bu eserin Arapçası'nın günümüze yalnızca bazı fragmanları ulaşmıştır. Eserin Latincesi ise *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, ed. F.Stuart Crawford (Cambridge: Medieval Academy of America, 1953) içerisinde bulunmaktadır.

⁶ Bu eserin başında Fârâbî “akıl kelimesinin birçok anlamda kullanıldığını” açıklar. Risâle akıl kavramının genel kullanımda ve kelimcilerin kullanımında ve Aristoteles'in farklı eserlerinde hangi anlama geldiğinin açıklanmasıyla başlar. Eserin büyük kısmı Aristoteles'in *De Anima* adlı eserindeki kullanımının anlaşılmasına tahsis edilmiştir. Akıl risâlesine tahsis edilen en kıymetli çalışmalardan birisi, Francesca Lucchetta'nın *Farabi. Epistola sull' intelletto. Traduzione, introduzione e note* (Padova: Editrice Antenore, 1974) adlı çalışmasıdır.

transference) ve soyutlama teorilerinin önemi üzerinde duracağım.

I

Erdemli Şehir Hakkında Fârâbî'nin Görüşleri adlı çalışmada Richard Walzer tarafından ingilizceye çevrilen *Medînetu'l Fâzıla* ve *Siyâsetu'l Medeniyye* adlı eserlerde, Fârâbî sudurcu bir alem anlayışı öne sürer. Bu hiyerarşinin en tepesinde “bütün diğer varlıkların ilk nedeni ve her türlü eksiklikten münezzeh olan İlk Varlık bulunur”. Sudur etmiş akıllar serisinin altında göksel kozmolojiye göre ruh- beden karışımı bulunur. Sudur eden akıllar ay küresi ile iç içe geçmiş olan faal akılla son bulur. Bu eserde Fârâbî “faal akla değil, fakat göksel cisimlere, ay altı alemin değişen ve değişmeyen özelliklerini meydana getirme rolü yükler”.⁷ *Akıl Risâlesi*'nde ise tabii dünyanın sûretlerinin faal akıldan sudur ettiğini öne sürer. Dahası, her iki eserde de sudur eden akılların bu sonuncusu (faal akıl) insanın aklî idrakine doğrudan bağlıdır.

Aristoteles'in *De Anima*'sında bulunan yapıyı takip etme iddiasında olan Fârâbî⁸, Aristoteles'in aklı dört farklı anlamda

⁷ Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, s. 47.

⁸ Marc Geoffroy Fârâbî'nin *De Anima* metnini okumamış olabileceğini fakat Aristoteles yorumunda İskender Afrodisias ve sahte Aristotelesçi *Aristoteles Teolojisi* metnine dayanmış olabileceğini ikna edici bir şekilde savunur. Marc Geoffroy, “La tradition arabe du *Peri nou* d'Alexandre d'Aphrodise et les

kullandığını öne sürer: bilkuvve akıl (bilkuvve), bilfiil akıl, müstefâd (kazanılmış) akıl ve faal akıl. Bilkuvve akıl, belli bir şekilde nefste bulunmaktadır ve mahiyeti itibariyle bütün var olanların özleri ve sûretlerini bunların hepsini kendisi için bir sûret veya sûretler olarak maddelerinden soyutlamaya hazır ve yönelmiştir. Soyutlandıklarında sûretler bilkuvve halde bulunan akla gelirler, bunun sonucunda bilkuvve akıl, bu sûretler haline gelir. Aristoteles'in mum ve yüzük damgası fikri dahî (De Anima 2.12) Fârâbî'nin üzerinde durduğu bu birleşimi anlamak için yeterli değildir. Çünkü alıcı akıl ile aldığı sûret arasında bir ayrım yoktur: Bu özün kendisi bu sûretler haline gelir. Fârâbî'nin işaret ettiği bu alınan sûretler uygun bir şekilde mâkuller olarak seçilir, Fârâbî mâkul isminin soyutlayan yapıdan (akıl) türetildiğini söyler, diğer bir deyişle bu, bilkuvve akıl ve soyutlamadan sonra meydana gelen bilfiil akıldır. Soyutlama öncesinde, bilkuvve mâkul kavramı, uygun bir şekilde nefsin dışında maddede bulunan sûretler için kullanılır. Soyutlamayı takiben, bu sûretler isabetli bir şekilde bilfiil mâkuller olarak isimlendirilir. Soyutlanmış sûretler nefse

origenes de la theorie farabienne des quatre degres de l'intellect" *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella Tradizione Araba* içinde, ed. Christina D'Ancona and Giuseppe Serra 191-231. (Subsidia Mediaevalia Patavina 3). Padova: Il Poligrafo casa editrice s.r.l,2002. Vallat (2004), Alain de Libera, *La querelle des universaux*, (Paris: Seuil,1996) bu eserlerde Fârâbî düşüncesinin Yeni Platoncu arka planı ile ilgili olarak önemli tartışmalar bulunmaktadır. *Aristoteles Teolojisi ve Plotiniana Arabica* için Peter Adamson'un, *The Arabic Plotinus: a Philosophical Study of the 'Theology of Aristotle'* (London: Duckworth: 2002) adlı eserine bakılabilir.

geldiğinde bilkuvve akıl bilfiil akıl haline gelir. Bu esnada, bilkuvve mâkuller veya dış dünyadaki maddede bulunan mâkuller, nefste gerçek hale gelmiş bilfiil mâkuller haline gelir. Tam bu noktada Fârâbî, dış dünyadaki varlıklarda bulunan bilkuvve mâkuller ve nefste meydana gelen mâkuller arasındaki ontolojik farkı, bilfiil mâkuller için kullanıldıklarında, dış dünyada bulunan şeyler için kullanıldıkları anlamlara gelmeyen mekân gibi kategorileri örnek vererek vurgular.

“Bu kategorilerin anlamları veya bu kategorilerin çoğu, mekân kategorisi gibi bilfiil mâkuller için kullanıldıklarında farklı anlamlara gelirler. Zira eğer bilfiil akla kıyasla mekân anlamını düşünürsen, ya onun içerisinde mekân anlamını hiçbir şekilde bulamazsın ya da bilfiil akla uyguladığında mekân kavramının farklı bir anlamını bulursun.”⁹

Bu pasaj, Fârâbî’ye göre bilfiil akılda meydana gelen sûretlerin maddi mâkullerle yönelimsel veya formel bir özdeşlik içerisinde olan sûretler veya mâkuller olduğunu ve aynı zamanda bilfiil akılda meydana gelen sûretlerin maddi sûretlerden büyük oranda farklı olduğunu göstermektedir.

“Sûretler, bilfiil mâkul olduklarında, bilfiil mâkul olmaları bakımından onların varlığı, maddedeki sûretlerin varlığıyla aynı

⁹ İngilizce çeviri: Arthur Hyman, *Philosophy in the Middle Ages*, ed. Arthur Hyman ve James J. Walsh, Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1973, 2. Baskı, s. 216

değildir. Bu sûretlerin bilfiil mâkul olmaları bakımından varlıkları ile kendiliklerindeki varlıkları da aynı değildir.”¹⁰

Mâkullerin ontolojik statüsü ile ilgili bu vurgu Fârâbî için önem arz etmektedir. Çünkü bu ayrım mâkullerin meydana geldiği özneye odaklanan bir ayrımdır. Birey bilfiil mâkullere ulaştığında, bu seviye bilfiil akıl seviyesidir. Eğer bu birey mâkulleri birbiri ardına almaya devam ederse bu durumda birey bütün mâkulleri dış dünyadan soyutlanmış bir şekilde almış olacaktır. Bunun sonucunda da bireyin akıllı farklı bir ontolojik statüye, müstefâd akıl statüsüne geçmiş olacaktır.

“Akıl, mâkullerle ilişkisi bakımından bilfiil hale geldiğinde var olan şeylerden birisi haline gelir. Çünkü artık akıl, bilfiil mâkuller haline gelmiştir. Akabinde akıl bilfiil mâkul olan bu varlığı düşündüğünde, kendisi dışındaki bir şeyi değil kendisini düşünmüş olur.”¹¹

Nefsin bilfiil mâkulleri soyutlama yoluyla elde etmesi, nefste yeni bir varlığın diğer bir deyişle nefsin gücünün gerçekleştirilmesi olarak bilfiil aklın varlığının meydana gelmesi sonucunu doğurur.¹² Bunun sonucunda, akıl bütün mâkullerin

¹⁰ Hyman çevirisi, s. 216.

¹¹ Hyman çevirisi, s. 216.

¹² Bilfiil mâkullerin aklî bir şekilde anlamlandırılması bilen öznenin maddi aklında meydana gelen gayrı maddi bir alımlamayı gerektirse de Fârâbî bu aklın ve alımlamanın doğası hakkında İskender Afrodisias’ın görüşleriyle uyum gösterecek şekilde gayrı maddi fakat bozulmaya uğrayan insan nefesine ait bir yapı olup olmadığına dair yeterli bir açıklama yapmaz. İskender Afrodisias’ın görüşleriyle ilgili olarak bkz. Davidson (1992), s. 30-41.

öznesi olarak kendisine sahip olduğunda artık dış dünyaya yönelmeye ve bilkuvve mâkuller olarak maddede bulunan formları soyutlamaya ihtiyaç duymaz. Bunun ötesinde, özne olarak bütün mâkulleri kendisine aldığı anda, düşünme artık dış dünyadaki bir nesneye ihtiyaç duymaz. Bu noktada, bilen insan özsel olarak geçici ve fani bir varlık olmaktan çıkıp kendisinde bulunan mâkulleri kendi nesnesi haline getiren gayrı maddi fiile sahip bir varlığa dönüşür.¹³ Bu yeni varlık, kazanılmış (müstefâd) akıldır.

“Akıl, mâkulleri ilk düşündüğünden farklı olarak, bilfiil olmak ve bilfiil mâkul olmak bakımından düşündüğünde bilfiil olarak düşünür. Zira mâkuller ilk düşünüldüğünde maddelerinden soyutlanmış ve bilkuvve mâkul olmak bakımından düşünülürler. Fakat bu mâkuller ikinci defa düşünüldüklerinde artık önceki varlıklarından farklı bir durumdadırlar ve bu mâkullerin varlıkları

¹³ Aşağıda görüleceği üzere Fârâbî, bu ontolojik değişimi ‘cevher olmak (tözleşme- yetecevheru)’ tabiriyle tasvir eder. Bu durum insan doğasının kemale ulaşması, tamamlanması ve aynı zamanda oluş ve bozuluşa uğrayan bir varlık olmaktan çıkarak doğası itibarıyla ezeli bir öz olması anlamına gelir. Burada Fârâbî’nin zihninde muhtemelen ay altı varlıkların tam anlamıyla töz olmaya namzet olmadığı ve töz kavramının oluş ve bozuluşa tabii olmayan ezeli ve aşkın varlıklar için kullanıldığı Yeni Platoncu kullanım vardır. Bu anlamıyla, Aristotelesçi madde-sûret (hylomorfizm) tözü olarak insan varlığının kendi başına gayrı maddi ve aşkın (Platoncu ve Yeni Platoncu) bir akıl haline geldiğinde kemale ve nihai mutluluğa ulaşacağı söylenebilir. Fârâbî’nin akıl risâlesinde işaret ettiği şekliyle, bu varlık alanı, nihai mutluluğun gerçekleştiği alandır.

maddede bulunmayan sûretler ve bilfiil mâkul olmaları nedeniyle maddelerinden ayrıdır. Dolayısıyla akıl, bilfiil akıl olması bakımından akla ait olan sûretler olarak meydana gelen akledilirleri düşündüğünde önceden söylendiği gibi bilfiil akıldır ve bu durumda bilfiil akıl kazanılmış akıl haline gelir.”¹⁴

Bu kazanılmış akıl olma durumu, farklı bir tözsel varlığın meydana gelmesidir. Bu durum da sadece bedende meydana gelen nefse ait bir gücün bilfiilleşmesi veya işlevsel hale gelmesi değildir. Böylece akıl ezeliyet seviyesine ve bütün bilfiil mâkulleri tamamıyla kuşatan bilfiil faal akıl durumuna yakın hale gelir.¹⁵

Buraya kadar anlatılanlardan Fârâbî'nin *Akıl Risâlesi*'ndeki incelemesinde faal aklın soyutlama sürecindeki rolünden çok az miktarda bahsedildi. Geçmiş sayfalarda îfâde edildiği üzere, Fârâbî bu eserinde faal aklın ay altı aleme sûretler verdiğini ileri sürmektedir. Faal akıl aynı şekilde insan aklına da mâkuller sağlamakta mıdır? Hayır. İnsan aklına doğrudan mâkulleri vermekten ziyade – ki bu dış dünyadaki sûretlerin deneyimlenmesini temele alan soyutlamayı anlamsız hale getirecektir- bu eserde Fârâbî, faal aklı insan nefesine soyutlamayı iletişimsel bir ilke aracılığıyla icra ettirecek

¹⁴ Hyman çevirisi, s. 217.

¹⁵ İbn Rüşd bu noktayı eleştirir. “*Bu durumda oluş ve bozuluşa tabi bir şey, ezeli bir şeyi alır hale gelir ve ona benzer bir hale gelir. Bu durumda oluş ve bozuluşa tabi olan bir şey ezeli hale gelir ki bu da imkansızdır*”. Averrois *Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, s, 485.

entelektüel gücü sağlayan bir yapı olarak anlamaktadır. Fârâbî şöyle yazar:

“Aristoteles’in De Anima’nın üçüncü kısmında bahsettiği faal akıl, maddeden ayrı ve hiçbir zaman maddede bulunmayacak bir yapıdadır ve bu akıl bir bakıma müstefâd akla yakın bir bilfiil akıldır. Faal akıl, bilkuvve olan akıl, bilfiil akla çeviren ve bilkuvve mâkulleri bilfiil mâkul haline çeviren akıldır”.¹⁶

Bu açıklama Fârâbî’nin soyutlamayla ilgili kullandığı analogide tekrar edilmiştir. Bu güneş ve ışık analogisinde, güneşin meydana getirdiği ışık, saydamlığın (transparency) ve bunun sonucunda görmenin ve renklerin bilfiilleşmesini sağlar. Bu analogiyi yaparak Fârâbî, faal aklın, nefse soyutlamanın ve yönelimsel transferin ilkesini sağladığını belirtir.

“Kendisi bir zât olan bilkuvve akılda, görme ile saydamlık arasındaki ilişkiye benzer bir ilişkiye sahip olan bir şey meydana gelir. İşte bu bilkuvve akla faal akıl tarafından verilir. Faal akıl aracılığıyla, akıl, bilkuvve mâkullerin bilfiil mâkul haline geldiği bir ilke haline gelir. Güneş’in, ışık sağlaması bakımından gözün bilfiil görmesine ve görünen şeylerin bilfiil görünür

¹⁶ Fârâbî, *Siyâsetu’l Medeniyye* isimli eserinde faal aklın kendi özlerinde akledilir olmayan şeyleri akledilir hale getirdiğini yazar. Faal akıl, tam anlamıyla akledilir olmayan mâkulleri, doğal olarak sahip oldukları konumdan daha yüksek bir varlık durumuna yükseltir ve bu sayede bu akledilirler insan aklı için bilfiil mâkul haline gelir. Bu şekilde, faal akıl bilkuvve mâkullerin insan aklının nâtık gücü için bilfiil mâkul haline gelmesine, bilfiil aklın yetkinleşmesi ve kemali olan faal akıl seviyesine ulaşmasına yardım ederek, vesile olur.

olmasına neden olması gibi benzer şekilde faal akıl da bilkuvvelikten bilfiilliğe geçişin ilkesini sağlaması yönüyle bilkuvve aklı bilfiil akıl haline getirir. Bu şekilde mâkuller bilfiil mâkul haline gelir.”¹⁷

Fârâbî düşüncesinde, faal akıl, insan aklına, nefsin dışındaki şeylerin formlarının bulundukları dış dünyadan gelen sûretlerin hakiki bir şekilde soyutlanmasını sağlayan ilkeyi verir. *Akıl Risâlesi*’nde faal akıldaki mâkuller, bilkuvve ve münfail olan akla taşmaz. Bunun da ötesinde, hakiki soyutlama bireysel insan aklındaki bilfiil mâkulleri özne haline getirir ve bu özne de bilfiil akıl olarak isimlendirilir. Bütün mâkuller algılandığında, kendine yeten ve ezeli olarak kazanılmış akıl meydana gelir. Bu soyutlama, faal akıl gerekli şartı sağladığında ve böylece bu mâkuller bilkuvve akılda onu bilfiil akla çevirecek şekilde meydana geldiğinde ortaya çıkar. Faal akıl bunu insan aklına soyutlamayı mümkün kılan akılsal geçişliliğin ilkesini vererek yapar. Bu ilke de ışığa benzetilir.

Fârâbî’nin *Akıl Risâlesi*’nde ortaya koyduğu soyutlama düşüncesinin bu şekilde anlaşılması, onun *Medînetu’l Fâzıla*’da ortaya koyduğu görüşlerle doğrulanabilir. Bu eserinde Fârâbî, bilkuvve aklın bilfiil akla dönüşme sürecini farklı ve daha aydınlatıcı bir şekilde tekrar tekrar kullandığı ‘geçme’ (transfer, nakl) kavramıyla anlatır:

¹⁷ Hyman çevirisi, s. 218.

“Ne insanın aklî gücünde ne de doğanın meydana getirdiklerinde kendi kendine bilfiil akıl haline gelecek bir şey mevcuttur. Akıl bilfiil olabilmek için kendisini bilkuvvelikten bilfiilliğe geçirecek bir şeye ihtiyaç duyar. Akıl, mâkuller kendisinde meydana geldiğinde bilfiil akıl haline gelir. Bu mâkuller, onları bilkuvvelikten bilfiilliğe geçirecek bir şeye ihtiyaç duyarlar. İşte mâkulleri bilkuvvelikten bilfiilliğe geçiren özün mahiyeti bilfiil ve maddeden ayırık olan bir akıldır. Bu akıl, bilkuvve halde bulunan maddi akla ışığa benzer bir şey sağlar.”¹⁸

Güneş analojisinin tekrarından sonra, Fârâbî konuyu şu şekilde açıklar:

“Işığın görmeyele ilişkisine benzer bir şekilde faal akıldan gelen (feyz) akıl gücünde meydana geldiğinde, akılda mütehayyilede bulunan duyumsamalardan meydana gelen mâkuller ortaya çıkar.”¹⁹

Mütehayyile’nin bu güce has temsil ve taklît güçleriyle gerçekleştirdiği faaliyet, her ne kadar bu konu *Akıl Risâlesi*’nde tartışılmasa da Fârâbî’nin soyutlama teorisi için önem arz

¹⁸ Fârâbî, *Al- Fârâbî on the Perfect State. Abu Nasr al- Fârâbî’s Mabâdî ârâ ahl al- madîna al-fâdila*, ed and trans. Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985), ss. 198- 200.

¹⁹ *The Perfect State*, s, 202. İslam felsefe geleneğinde mütehayyile gücünün rolünün önemi hakkında bkz. Deborah L. Black, *Logic and Aristotle’s Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy* (Leiden: Brill, 1990); Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations, *Topoi*, 10 (2000) 59-75.

etmektedir. Bunun nedeni muhtemelen Fârâbî'nin bu eserindeki dikkatinin daha çok akla yardım eden daha alt güçlere değil, doğrudan akıl gücü üzerinde olmasından kaynaklanabilir. Fakat *Medînetu'l Fâzıla*'da mütehayyile gücü, soyutlama için kullanılan sûretlerin akıl öncesi (preintellectual) oluşumunu açıklamaya katkı sağlamak maksadıyla ve dış dünyadaki duyusal şeyler alanında bulunan mâkullerin kullanımını açıklamak için birçok kez tekrar edilir. Mütehayyile gücü, nefsin bir gücü olarak, mahsûsâtın idrak edilmediği durumda onların nefsteki imgelerini muhafaza eden güçtür. Kalpte bulunduğu düşünülen mütehayyile gücü, mahsûsâta yönelik yargılarda bulunur ve “bu mahsûsâtı birbirinden ayırır; onları diğer duyumsananlarla farklı şekillerde birleştirir” ve “nâtık güç için madde olma görevini îfâ eder”. Bedende bir istidat ve sûret olarak akıl ve duyu güçleri arasında aracı olan mütehayyile, soyutlama için hazırlayıcı bir rol îfâ eder. Soyutlama esasında mütehayyilede korunan ve duran mahsûsâtın izlenimlerine yönelme ve bu izlenimleri birleştirip ayırma akıl tarafından yapılır. Mütehayyile, yüksek olan şeyleri düşük bir seviyede taklît etme yeteneği sayesinde, mâkulleri, mahsûsât seviyesinde veya daha düşük seviyede taklît eder. Faal aklın gücü ise fikirlerin bir araya toparlanmasından ziyade soyutlama ediminde gereklidir.

Bu metinler Fârâbî'nin soyutlama hakkındaki fikirlerinin incelenmesi için merkezi bir öneme sahiptir. Zira bu metinler faal aklın, insan nefesine sadece feyz etmesi üzerinde değil aynı

zamanda nefsin bilkuvve mâkulleri dış dünyanın tecrübesinden hareket ederek akıldaki bilfiil mâkuller haline getirme gücü üzerinde dururlar. Dolayısıyla bilginin formel yapısı, tecrübe edilen varlıkta meydana gelen bilkuvve mâkulden meydana gelecektir.

Akıl Risâlesi'ndeki incelemeye göre, faal aklın (soyutlama etkinliğinde) akla eşlik etmesi, insan tarafından algılanan dış dünyadaki varlıklarda bulunan bilkuvve mâkullerin formel içeriğinin soyutlanmasında gereklidir. Nefste mâkuller meydana getirmek için yeterli olan akılsal güç, insan nefsinde tek başına mevcut değildir fakat bu güç nefse dışarıdan yani Aristotelesçi doğa felsefesinde anlaşıldığı gibi ışığa benzer bir şekilde hareket eden faal akıldan sağlanmalıdır. Bu güç aracılığıyla insanın nihai mutluluğunun gerçekleşmesi ve maddi olmayan kazanılmış akıl seviyesine çıkmak mümkün hale gelir.

“Bizim ‘bilkuvve’ isimlendirmemizden faal aklın bu sûretleri alacak şekilde bilkuvve olduğunu ve bu formlar idrak edilir edilmez onda meydana geldiklerini kastettiğimiz anlaşılmamalıdır. Fakat bizim kastettiğimiz faal aklın, sûretleri maddede sûretler olarak meydana getirme bilkuvveine sahip olduğudur. Bu bilkuvve de başka bir şey de hareket etmesi nedeniyle bir bilkuvveliktir ve faal akıl maddede formları meydana getiren yapıdır. Akabinde, faal akıl yavaş yavaş maddedeki formları, maddi olmayana yaklaştırır. Bu yaklaştırma akıl kazanılmış akıl haline gelinceye kadar sürer. Bu durumda

da insanın özü, bu akılla özdeş hale geldiği kadarıyla, faal akla yaklaşır. Bu gerçek mutluluk ve öte dünyanın anlamıdır. Diğer bir deyişle bu durumda insana kendisi aracılığıyla töz haline geldiği farklı bir şey gelmiş olur. Bu durumda insan en son yetkinliğine ulaşmış olur. Bu nihai kemalde insan faal akıl ve faal aklın fiili aracılığıyla farklı bir töz haline gelir. Bu ölümden sonraki hayatın anlamıdır.”²⁰

Bu îfâdelerden anlaşıldığı kadarıyla, birçok insan için kazanılmış akıl seviyesine ulaşmak ve bu sayede bu seviyeye ulaşan her bir insanın kendisine ait olan tecrübeden elde edilmiş mâkuller toplamına ulaşması mümkündür. Bilfiil mâkullerin dikey yapısı ise tabii varlıkların formlarının (bilkuvve mâkuller) nedeni olan faal akıl²¹ tarafından korunur.²² Faal akıl, bu

²⁰ *Siyâsetu'l Medeniyye* adlı eserde faal akıl, düşünen canlının ilahi yönelimiyle irtibatlı olarak tasvir edilir. Faal akıl, nihai mutluluk anlamına gelen insanın en yüksek kemal derecelerine ulaşmasını sağlayan güçtür. *Al-Fârâbî's Political Regime (al-Siyâsa al-Madaniyya also known as the Treatise on the Principles of Beings)*, ed. Fauzi M.Najjar, Beyrut: Impirimerie Catholique, 1964) s.32.

²¹ Arapça'da bulunan Themistius'un Aristoteles'in De Anima telhisine göre (*Paraphrase of the De Anima of Aristotle*) göre, bireysel bilfiil insani akıllar insan tecrübesinden soyutlama görevini îfâ ederler. Fakat insani akıllar bu faaliyet esnasında bütün sûretleri önceden barındıran faal aklın ışığı tarafından yönlendirilirler. Bu şekilde öznelararası anlama ve bilim mümkün hale gelir. “Eğer hepimizin paylaştığı bir tek akıl yoksa birbirimizi anlayamayız”. Themistius, *On Aristotle's On the Soul*, İngilizceye çeviren: Robert B. Todd, (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996), s. 129. Themistius, “eğer bilkuvve akli bilfiil duruma geçiren faal akıl bu geçiş öncesinde bütün nesneleri düşünmüş durumda değilse bilkuvve akıl hangi kaynaktan hareket ederek, bütün nesneleri düşünebilir?” sorusunu sorduğunda bütün sûretlerin faal akılda bulunduğu işaret ediyordu. *An Arabic Translation of Themistius' Commentary on Aristotle's De Anima*, ed. Lyons, s.129.

sûretlerin kendisinde tecrübeden soyutlanmış olarak değil fakat ezeli olarak hazır ve bilfiil olarak bulunduğu aynı zamanda da dış dünyadaki varlıkların formlarını barındıran yapıdır. Faal akıl, bu şekilde, aklî düşüncenin (intelligible discourse) ve bilimin nihai birliğini temellendiren şey olarak görünür ve faal akıl, mâkullerin bireysel akılda bilkuvvelikten bilfiillığe geçmesi ve bunun sonucunda bütün insanların akıllarındaki mâkullerin faal aklın kendisindeki doğru mâkullerle uyum halinde olmasını düzenleyen yapıdır.

II

De Anima üzerine Büyük Şerh'inde İbn Rüşd, Fârâbî'nin faal aklın aklî soyutlamanın dışsal fail nedeni olması düşüncesine Fârâbî'nin bu fikri kabul edilirse aklî anlama faaliyetinin insana

²² Soyutlamanın insan aklında, bu akla verilen güç aracılığıyla veya faal aklın insan nefsinde bulunan gücü aracılığıyla mı gerçekleştirildiği konusu İbn Rüşd'ün Fârâbî'yi eleştirdiği meselelerden birisidir. Felsefi olgunluk döneminde yazdığı *De Anima üzerine Büyük Şerhi'nde* İbn Rüşd, bilfiil soyutlanmış mâkullerin özgün bir toplamını kapsayan maddi akıl düşüncesini benimseyerek, her birisi kendi bilfiil mâkullerine sahip olan, birden fazla maddi insan aklı olduğu düşüncesini (bu düşüncüyü *Kısa* ve *Orta* şerhlerinde kabul etmesine rağmen) reddeder. Bu konuyla ilgili olarak, bkz: Richard C. Taylor, *Intelligibles in act in Averroes, Averroes et les averroismes juif et latin. Actes du colloque tenu a Paris*, 2005, içinde ed. J.-B. Brenet (Turnhout: Brepols, 2007). Bu kavramın çok anlamlılığı ile ilgili olarak Therese- Anne Druart'a yorumlarından dolayı teşekkür ediyorum. Bu makalenin bildiri şeklindeki sunumunda, Deborah Black, bilfiil mâkullerin elde edilmesinin faal aklın aklî ışığının akıl dış dünyanın tecrübesinden gelen spesifik anlamı (intention) geçirdiğinde veya soyutladığında meydana geldiğini vurguladı. Dolayısıyla bilfiil mâkullerin maddi akılda izlenim bırakması şeklindeki, ek bir aktiviteye ihtiyaç yoktur. Zira maddi akıl bilfiil mâkulleri almaya uygun olduğu durumda, tabiatı itibariyle bilfiil mâkulleri alabilir.

ait olmayacağı fikrini temele alarak eleştiri getirir. Bunun da ötesinde, İbn Rüşd faal aklın, soyutlamanın fail nedeni ve teker teker her insanda bulunan içsel formel neden olarak anlaşılması gerektiğinde ısrar eder. Başka bir yerde açıkladığım gibi, İbn Rüşd *De Anima* üzerine *Şerh*lerinde faal aklın “bizim için bir sûret” olarak anlaşılması gerektiği düşüncesindedir.²³ Bu görüş İbn Rüşd’ün *De Anima Üzerine Büyük Şerh*’inde birçok kez tekrar edilir.

“Bir şeyin doğasına uygun faaliyetini yapmasını sağlayan şeyin onun sûreti olması dolayısıyla ve bizim (insan) kendi doğasına uygun faaliyetini faal akıl aracılığıyla gerçekleştirmemiz nedeniyle, faal aklın insanda bulunan sûret olması zorunludur... İnsanın bütün mâkulleri, kendi doğasında bulunan akıl aracılığıyla anlaması zorunludur ve insanın diğer varlıklara kıyasla kendi doğasına uygun olan faaliyeti yerine getirmesi zorunludur. Aynı şekilde insan, kendi doğasına uygun faaliyeti, bütün varlıkları olumsal kabiliyetteki bilkuvve akıl aracılığıyla tahayyüldeki sûretlerle bitiştirerek icra eder.”²⁴

İbn Rüşd geç dönem eserlerinden olan *De Anima Üzerine Büyük Şerh*’te, Fârâbî ve İbn Sîna’da görülen alemin kökeniyle ilgili olarak sudurcu anlayışı takip etmeyi red eder. İbn Rüşd aynı

²³ İbn Rüşd’e göre nefste meydana gelen soyutlama sürecinde rol alan faal akıl ile ilgili tartışma için bkz: Richard Taylor, “The agent Intellect as ‘form for us’ and Averroes’s Critique of al-Fârâbî, *Topicos* (Universidad Panamericana, Mexico City) 29 (2005) s. 18-32.

²⁴ *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, s.499-500.

şekilde, İbn Sina'nın aklî idrakin ay altı alemdeki varlıkların bütün sûretlerini içeren ayrık faal akıldan gelen feyzi almasıyla mümkün olacağı veya faal akılla bir irtibat içerisinde olması gerektiğine dair düşüncesini de kabul etmez. Aynı şekilde İbn Rüşd, aklî nefsin ölümden sonra varlığını devam ettireceği düşüncesini (İbn Sina) ve kazanılmış (müstefad) akıl seviyesine ulaşan kişilerin nefslerinin ölümden sonra varlığını devam ettireceği düşüncesini (Fârâbî) red eder. Fakat buna rağmen, İbn Rüşd, dış dünyadan aklî idrakin mâkul içeriğinin soyutlanması düşüncesini Fârâbî'den almıştır. Fârâbî'nin faal aklın "insan için bir sûret" olduğu düşüncesini ihmal etmesini eleştirmesine rağmen, İbn Rüşd faal aklı sadece insan aklında feyiz yoluyla meydana gelen mâkul içeriğin kaynağı olarak düşünmesi bakımından değil bunun yanında bilkuvve mâkulleri, duyumsamayı takip eden nefsin diğer iç idrak güçlerindeki bir varlık durumundan insan zihninin alıcı gücünde bulunan bilfiil mâkuller haline gelme durumuna geçirmenin kaynağı olarak görme konusunda Fârâbî'yi takip eder.

"Mâkulleri soyutlama ve onları anlama faaliyetleri bizim irademize bağlı olduğu için, bu durum akıl fail ve alıcı ezeli cevherler olsa da zorunludur. Mâkulleri alma ve onları meydana getirme fiillerini nefse atfetmek, zorunludur. Zira soyutlamak, bilkuvve mâkulleri bilfiil hale getirmek demektir. Fakat anlamak ise bu manaları (intentions) almaktır. Zira muhayyel anlamları idrak ettiğimizde, bu anlamlar bir şekilden diğer şekle geçirilmiş olur. Bu geçiş, edilgin ve etkin nedenden meydana gelmesi

gerektiğini söylemekteyiz. Bu edilgin neden, maddi akıldır ve fail ise bunu meydana getiren akıldır.”²⁵

III

Üç ayrı düşünceyi Thomas Aquinas, doğrudan veya dolaylı olarak Fârâbî’den ve Fârâbî’nin İbn Rüşd eleştirisinden aldı ve kendisinin aklî anlama teorisine uyguladı.

İlk olarak Fârâbî ve İbn Rüşd ile uyum içerisinde, Aquinas entelektüel idrakin temelini ilk ve en öncelikli olarak duyumsama aracılığıyla elde edilen nefsin iç güçlerinde bulunan bilkuvve mâkuller şeklinde anlaşılan insan tecrübesinin dünyasına ait olan şeylerin formlarında bulunduğu fikrindedir. Bu üç düşünür, birey cenahında gerçekleşen bu aklî idrakin dış dünyadaki şeylerinin formlarının mahsûsât seviyesinden mâkulat seviyesine çıkan mâkul içeriğin aklî bir şekilde elde edilmesi gerektiği konusunda ortaktırlar. Aquinas *Cümleler Üzerine Yorum (Commentary on the Sentences)* adlı eserinde şu şekilde yazar:

“Akıl mahiyetleri kavradığında, türlerdeki oranın benzerliğinin akılda ortaya çıkması, her birisinin varlık türü aynı olmasa da zorunludur. Akılda veya duyuda meydana gelen sûret, içerisinde bulundukları varlık durumuna göre bilgi ilkesi değildir. Fakat

²⁵ Hyman çevirisi: s. 220.

bunlar dış dünyadaki varlıkla paylaştıkları orana göre bilgi ilkesidir.”²⁶

İkinci olarak, bu üç düşünür dış dünyada bilkuvve olarak bulunan mâkullerin zihinde bulunan bilfiil mâkullere dönüşmesinin soyutlamada kullanılan güç veya ilkenin kaynağı olan faal akla atfedilmesi gerektiği fikrindedir. Yunan ve Arap geleneğini takip eden Fârâbî ve İbn Rüşd’e göre, faal akıl felsefi anlamaya katılan her insan için ulaşılabilir olan tek ve ayırık bir şekilde var olan bir varlıktır. Fakat Aquinas’a göre faal akıl, basit bir şekilde her bir insan ferdinde türemiş bulunan insan nefsinin bir gücüdür. *Summa Theologiae* adlı eserinde, Aquinas bu düşüncesini doğrulamak için tecrübeye baş vurur.

“Bilfiil mâkuller meydana getirmek anlamına gelen tümel formları tikel durumlardan soyutlama esnasında kendimizi idrak ettiğimizde bu durumu tecrübeyle biliriz. Fakat bilkuvve akıl incelenirken söylendiği gibi, hiçbir fiil fiili meydana getiren şeyde formel olarak bulunan bir ilkeye dayanmaksızın meydana gelmez. Dolayısıyla, bu fiilin ilkesi olan gücün nefse ait bir şey olması gerekir. Bu nedenle Aristoteles, faal aklı havada bulunan bir ışığa benzetmiştir. Fakat Platon, nefste izlenim bırakan ayırık aklı, Themistius’un *De Anima*’nın 3.kتابına şerhinde söylediği gibi, güneşle kıyaslamıştır.”

²⁶ *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, s.499-500.

Fakat geç dönem Aquinas felsefesine göre, bireysel insan zihnindeki bilfiil akıllar, uygun bir isimlendirmeyele akledilir türler ve dış dünyadaki nesnelerin doğalarının temsili olarak isimlendirilir. Fârâbî'ye göre ise bilfiil mâkuller, ilk olarak, nihai amacı kendisini en yetkin duruma getirme ve faal akıl seviyesinde veya faal akla en yakın seviyede maddi olmayan ve bütünüyle akılsal bir kemale ulaşma gayesini taşıyan bilfiil akıldaki bireysel insani akılda meydana gelir. İkinci olarak ise bilfiil mâkuller sûretleri tabii dünyaya getiren faal akılda bulunur. İbn Rüşd ise faal aklın tek başına mahiyetle ilgili içeriği vermediğini, faal aklın bilkuvve mâkullerin, bilfiil mâkullerin insan bilgisi ve düşüncesinin bütüncül bir kaynağı olarak bulunduğunu ve bu bilgilerin maddi akla geçirilmesinin ilkesini verdiğini düşünür.²⁷

“Bilfiilliğe gelmiş bulunan her şeyde, formel olarak bilfiil hale getiren formel bir ilke olmalıdır. Zira bir şey kendisinden ayrı olan bir şey nedeniyle formel olarak bilfiil hale gelemmez. Ayrı olan varlık hareket ettiren ilke olsa bile, bu durumda dahi bu ilke ister bir sûret veya bir tür etkilenme olsun nesneyi hareket

²⁷ Maddi akılla ilgili olarak, bkz: Richard C.Taylor, “Separate Material Intellect in Averroes’s Mature Philosophy,” *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the sources, contents and influences of Islamic civiliz tion and Arabic philosophy and science, dedicated to Gerhard Endress on his sixty-fifth birthday* içinde, ed. Ruediger Arnzen ve Joern Thielmann [Orientalia Lovaniensia Analecta series] (Leuven: Peeters, 2004), ss. 289-309.

ettiren özsel bir şey olmalıdır. O halde insanda mâkulleri elde ettiği ve onları soyutladığı iki ayrı formel ilke olmalıdır.”

Başka bir yerde açıkladığım üzere, Aquinas’a göre Aristotelesçi özsel sûret anlayışının gerekliliklerini karşılayacak şekilde, bu ilke özseldir ve insan bireylerinin sayısına göre artış gösterir. Fakat İbn Rüşd’e göre, bu argüman faal aklın bütün insanların paylaştığı tek bir ilke halindeki aşkın bir varlık olmasının yanında içkin bir ilke olduğunu göstermektedir. Bu akıl yürütme *De Anima üzerine Orta Şerh*’teki akıl teorisindeki yetersizlikler düşünülürse İbn Rüşd’ün Themistius’un *De Anima* üzerine telhisinin üçüncü okumasına irca edilebilir.²⁸

IV.SONUÇ

Fârâbî’nin akıl konusundaki fikirleri, İbn Rüşd ve Aquinas’ın fikirlerinin oluşumunda, her ne kadar her iki düşünür soyutlama fiili ve bu fiilin doğası hakkında ve faal aklın tabiatı ve soyutlamadaki rolü hakkında farklı görüşlere sahip olsalar da etkin bir rol oynamıştır. Fârâbî’ye göre, insana ait soyutlama veya yönelimsel geçiş fiilleri, dış dünyadaki varlıkların aklî

²⁸ Themistius’un *De Anima* üzerine yazdığı şerhinin bu ilkenin İbn Rüşd düşüncesinde gelişimi açısından önemiyle ilgili olarak, bkz: Richard C. Taylor, “Intelligibles in act in Averroes” *Middle Commentary on Aristotle’s De Anima*. *Orta Şerh* için bkz: Alfred Ivry, *Middle Commentary on Aristotle’s De Anima. A Critical Edition of the Arabic Text with English Translation, Notes and Introduction*. (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2002).

doğalarının faal aklın yardımı ile hakiki bir şekilde idrak edilmesiydi. Faal akıl bunu, mâkulleri bilkuvvelikten bilfiillığe aktarırken bilkuvve mâkulleri maddi insan aklındaki bilfiil mâkullere çeviren ışığa benzer bir güç halindeki ilkeyi sağlayarak yapar. Fârâbî'nin şu fikirde olduğu görülmektedir: bu geçişlilik ilkesi aracılığıyla, ayrık faal akıl soyutlamanın dikey işleyişini ve faal akıldaki ilksel sûretlerin yardımıyla bireysel akıllardaki mâkullerin birliğini güvenceye alır. Bu şekilde faal akıl dış dünya için doğrudan fakat insan için insan aklına bu sûretleri doğrudan vermemesi nedeniyle dolaylı bir kaynak olarak iş görür.

Fârâbî'nin Aristotelesçi realist yönelimsel geçiş (intentional transference) veya dış dünyadan sûretleri soyutlama teorileri İbn Rüşd ve Aquinas tarafından alındı. İbn Rüşd ve Aquinas, her ikisi de faal aklı, insan aklının üst bir seviyesinde var olmasını mümkün kılan mâkullerin bilkuvvelikten bilfiillığe geçişinin ilkesi olarak ele aldılar. Fakat İbn Rüşd faal aklın sadece bu geçişin fail nedeni olmadığını aynı zamanda faal aklı kendi irademizle harekete geçirdiğimiz için “bizim için” özsel bir sûret olduğunda ısrar etmiştir. İbn Rüşd aynı zamanda bilkuvvelikten bilfiillığe geçirilmiş veya soyutlanmış mâkulleri barındıran ve bütün insanlar tarafından paylaşılan maddi akıl teorisiyle Fârâbî'den farklılaşır. Yukarıda da görüldüğü üzere Aquinas, faal aklın “bizim için bir sûret” olması ilkesini kabul eder fakat İbn Rüşd'ün bu ilkeyi kullanım şeklini anlamaz veya kabul etmez. Hatta Aquinas, ‘her insan faal akıl diye isimlendirilen

insan iradesiyle harekete geçen muhafaza edici nefis gücüne ve muhafaza edici bireysel maddi bir akla sahiptir' görüşünü kuvvetlendirmek için İbn Rüşd'ün bu görüşünü kullanır. Buna karşılık Aquinas, Fârâbî ve İbn Rüşd'ün benimsediği insanların özneler arası iletişiminin ve bilimsel bilginin kaynağı olarak tek bir aşkın aklın içerisinde bulunan mâkullerin birliği düşüncesini kabul etmez. Hatta Aquinas, mâkullerin türleriyle ilgili görüşlerinde mâkullerin doğasını değişik bir şekilde ele aldı. Yine de Aquinas'ın bu görüşleri ve İbn Rüşd'ün düşünceleri, bir soyutlama ve dış dünyadaki mâkullerin insan aklına geçişiyle ilgili bir teori kuran Fârâbî'ye dayandırılabilir.