

Fârâbî'ye Göre İnsanın Akletmesi ve Faal Akıl

Human Intellection and Active Intellect according to al-Fārābī

ENDER BÜYÜKÖZKARA 

Sakarya University

RAHİMİ KARAKUŞ 

Sakarya University

Received: 23.01.2021 | Accepted: 20.01.2022

Abstract: The subject of this paper is the analysis of al-Fārābī's views on the process of human intellection. The analysis consists of three parts. In the first part, the stages of human intellection, that is, the potential intellect, the actual intellect, and the acquired intellect, are considered. In the second part, the Active Intellect's role in terms of intellection is analyzed. According to al-Fārābī, the Active Intellect provides both the potential intellect to become the actual intellect and the actual intellect to transform into the acquired intellect, and it provides the intellection at this stage. As for the last part, the question 'How do the first intelligible occur in the soul' is tried to be answered, and the acquisition of the secondary intelligible that occurs depending upon the first ones and their connection with happiness is considered. According to al-Fārābī, the first intelligible are potentially found in the human mind a priori and revealed through abstraction. Nevertheless, Active Intellect is needed for this activity. By means of the secondary intelligible, which are also acquired with the help of the Active Intellect, human being gains the end; and thus, it becomes possible to attain happiness in the world and afterlife. Al-Fārābī builds his conception of the human being based on the concept of Active Intellect. This concept also lies at the center of his intellect-centered philosophical system.

Keywords: Intellect, intellection, abstraction, active intellect, happiness.

✉ Ender Büyükozkara

Sakarya Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü
54187, Sakarya, Turkey | ebuyukozkara@sakarya.edu.tr

✉ Rahmi Karakuş

Sakarya Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü
54187, Sakarya, Turkey | rkarakus@sakarya.edu.tr



Giriş

İslam dünyasının felsefî düşüncenin Helen birikimini tevarüsünden sonra kendini anlama ve anlamlandırma serüveni boyunca bir takım bilgi/bilim ve düşünce alanlarının teşekkülü söz konusu olmuş ve bu bağlamda bazı ortak terimlerin, ortak ve disiplinlere özgü muhtevaları da oluşturulmuştur. Miladî 9. asır ile 13. asır aralığında, sözü edilen teşekkül süreçlerinin yoğun bir şekilde yaşandığı söylenebilir. İlm-i nücumdan ilm-i he-yete, kelamdan siyere, felsefeden tasavvufa birbiriyle az çok ilişkili disiplinlerin teşekkül ettiği çağlarda, genel ve özel manadaki “ilm-i usul” ile ilim ve tefekkürün genel ve özel ıstılahları da şekillenmiştir. Bu süreç insanlığın kadim birikiminde açık bir şekilde yaşandığı gibi, söz konusu süreçte Kur’ân ve Sünnet’i merkezde tutacak surette bir hayat organizasyonuna da hassasiyet gösterildiğini söylemek gerekir. Nitekim tevhit edilmiş bir hayat kurmaya matuf bu gayretin tevhit akidesini göz ardı ettiği söylenen örnekleri etkin ve devamlı olamamış görünmektedir. Nitekim materyalist veya tabiatçı anlayışlar gelenek oluşturamamış; dahası, kendilerine ehl-i tevhid diyen Mutezile ekolü dahi tevhit açısından tehlikeli bulunduğundan eleştiriler karşısında devam edememiş, felsefî düşünce ise hayli itibar kaybetmiştir.

Türk-İslam düşünce tarihinin İslamiyet’in zuhuru ile karşımıza çıkan söz konusu dönemlerindeki geniş manasıyla inşa sürecinde, bugüne etkisine bakıp değerlendirildiğinde, değişik gerekçelerle bir takım şahsiyetlerin diğerlerine göre öne çıktığını ya da diğerlerine göre daha fazla kabul gördüğünü söylemek mümkündür. Mesela fıkıh disiplini bakımından ekollerin dayanağı olup görüşleri etrafında milyonlar için dinî yaşama biçimi oluşmuş/oluşturulmuş İmam Şafiî, Ahmed b. Hanbel, Ebu Hanife gibi isimler, kelam alanında İmam Eş’arî ve İmam Maturidî veya birçok disiplinde – kelam, felsefe, tasavvuf vb.– kendinden sonraki çalışmaları etkilemiş görünen Gazzalî, Fahreddin Razî gibi isimler veya İbnü’l-Arabî, Mevlana Celaleddin Rumî ve Hacı Bektaş Velî gibi ideal hayat kavrayışı için önder ve örnek isimler söz konusudur. Aynı şekilde felsefî düşüncenin de –bilhassa Helen tarzı felsefî düşüncüyü kasıtlı– temsili düşünürleri söz konusu edildiğinde Fârâbî ve onun takipçisi İbn Sina hatırlara gelen ilk ortak isimler olacaktır.



İslam dünyasındaki bilim-düşünce etkinliğinin inşasında bugüne ulaşmış isimlerin şu veya bu ölçüde bir etkileri olduğu açıktır; çünkü zihinlerin bu isimleri kuşaktan kuşağa, metinden metine taşımaları ancak böyle açıklanabilir. Nitekim Deleuze ve Guattari bugün kendilerini filozof unvanı ile andığımız insanların kavram yaratanlar olduğuna ve bu kavramlarla felsefi etkinliğin sürdürüldüğüne işaret eder (Deleuze & Guattari, 2004: 12-15). Fakat bu isimlerin bazıları vardır ki bir kavramla beraber tek başlarına bir disiplini veya sanatı veya kurumu temsil edecek kadar öne çıkar. Bu o ismin kendi medeniyet dairesinde olabileceği gibi evrensel düzeyde de olabilir. Mesela mantığın sistemleştiricisi Aristoteles ise bu disiplinin İslam dünyasında inşası Fârâbî tarafından gerçekleştirilmiş, İslam düşüncesinin hemen her disiplini için meşruiyetini de Gazzalî ile kazanmıştır. Hipokrat ve Galen üzerinden gelişen klasik tıp, İbn Sina ile genel geçerlik kazanmıştır. Bu nedenle insanlığın tarihindeki bazı düşünür, bilgin veya sanatçıların –bugün itibarı ile– benzerlerine göre daha özel bir önem ve yoğunlukla ele alınması söz konusu olabilmektedir. Nitekim geleneğin mantık disiplindeki çalışmaları nedeniyle Fârâbî'ye yakıştırdığı muallim-i sâni unvanı bunun tezahürüdür. Ancak onun düşünce dünyamıza tereddütsüz teslim edilecek katkısı mantık olsa da bundan daha esaslı ve geniş bir katkıyı görmezlikten gelmek gerekir. Kanaatimizce bu da felsefi düşünce ve dolayısıyla felsefi düşüncenin ihtiyaç duyduğu kavram içeriklerine yöneliktir.

Felsefeyi ortaya koyulan metinlere bakarak bir yönüyle kavram işçiliği, diğer yönüyle sorunları/problemleri anlamaya ve açıklamaya matuf kavram oluşturma etkinliği şeklinde anlamak mümkündür. Nitekim bu manada felsefe tarihindeki hemen her filozofun problemleri açık kılma ve problemleri çözmeye matuf açıklama gayretinde oldukları aşîkârdır. Özellikle büyük/en etkili düşünürlerin insanlığa mirasları –Deleuze hatırlanarak– ortaya koydukları kavramlar üzerinden okunabilir. Platon'da *idea*, Aristoteles'te *ousia*, Plotinus'da *eklamopsis* (ışma, taşma)/*probodos* (taşma), Descartes'ta *cogito*, Hume'da *impression*, Kant'ta *a priori* bu tip bir hususa karşılık gelecek terimlerdir. Bu paralelde düşünüldüğünde ise Fârâbî düşüncesini akıl ve bilhassa faal akıl üzerinden anlamak mümkün görünmektedir.

Fârâbî felsefesindeki her konu bir şekilde akılla ilişkilidir ve akıl konusundaki açıklamaları göz ardı edilemez. Felsefi düşüncelerinin sistematik ve kapsamlı bir biçimde incelendiği eseri *El-Medinetu'l-Fâzıla*'da İlk Olan'ın



temel niteliklerinden biri akıl olduğu gibi, ondan taşmaya gerekçe olan husus akletme (bilme) ve taşan da akıldır. Dolayısıyla mutlak akıldan akletme nedeniyle akıllar ve akledilirler ortaya çıkar. Fârâbî'nin ayrıntılarını ve bu ayrıntıların gerekçelerini beyan ettiği eserlerinde akıl o kadar merkezî bir rol oynar ki Akıl'dan başlayan varlık, akılla çoğalır ve yine akılla Mutlak Akıl'a döner. Fakat Fârâbî felsefesindeki bu belirleyici konumu “akıl” kavramının ilk kez onun tarafından kullanıldığı ve açık ve anlaşılır bir içeriğe sahip olduğu manasına gelmemektedir. Akıl hakkında felsefî düşüncenin takip edilebilir ilk zamanlarından beri düşünülmüş ve aklın insan için değeri kadar, bilme ve eylemedeki belirleyiciliği de açıklanmaya çalışılmıştır. Fakat İnsanı merkeze alarak insanı ve onun dışını akılla anlamaya çalışmanın öncülerinden söz edilebilirse de öyle görünmektedir ki hiç biri Fârâbî ölçüsünde akıl merkezli bir ontoloji, epistemoloji, etik ve politika oluşturmamıştır. Onun “tek bir felsefî düşünce vardır” düsturuyla Aristoteles ve Yeni Platoncu felsefe birikiminden istifade ederek ortaya koyduğu felsefî metinler, kanaatimizce bunu destekler niteliktedir.

Bu makalenin ana konusu insanın akletmesi ve bu sürecin Faal Akıl ile irtibatından müteşekkildir. Bu çerçevede, Fârâbî'ye göre akletmenin Faal Akıl ile ilişki içerisinde nasıl gerçekleştiği ve Fârâbî'nin konuyla ilgili izahının varlık ve Tanrı anlayışıyla bağlantılı olup olmadığı ve şayet öyle ise ne tür bir bağlantıdan bahsedilebileceği meseleleri, çalışmanın temel soruşturma alanı kapsamında yer almaktadır. Makalede ileri sürülen ana iddia ise şu şekilde ifade edilebilir: Faal Akıl insanın akletmesini sağlayan ilke olduğu gibi onun mutluluğu ve hatta varlığı bakımından da bir ilke konumundadır. Öyle ki Fârâbî “Faal Akıl” kavramı vasıtasıyla bir yandan insana dair bütünlüklü bir kavrayış ortaya koyarken diğer yandan Tanrı, Âlem ve insana dair, akıl merkezli bir birliğin tesis edildiği bir felsefî bakış açısı sunar.

İnsanın Akletmesi: Bilkuvve Akıldan Müstefad Akla

Fârâbî *Risâle fî Meânî'l-Akl*'da “akıl” kelimesinin altı çeşit anlamını birbirinden ayırır. Bunlardan ilki, halkın bir kimse için “O akıllıdır” derken kastettiği manaya delalet eder. İkinci sırada “aklın gerektirdiği” ya da “aklın reddettiği” derken kelimelerin bahsettikleri akıl gelir. Aklın taşıdığı diğer anlamlar ise Aristoteles'in eserlerindeki açıklamalara referansla belirlenir. Fârâbî bu çerçevede *Kitâbu'l-Burbân* [*Analytika Hystera*], *Kitâbu'l-Ahlâk*



[*Êthika Nikomacheia*], *Kitâbu'n-Nefs* [*Peri Psychês*] ve *Kitâbu Mâbadet-Tabîa*'da [*Tôn Meta Ta Physika*] ortaya konan akıl tasavvurlarını aklın dört farklı kullanımı şeklinde belirler (Fârâbî, 2005a: 127). Aklın altı çeşit anlamından bahsetmekle birlikte Fârâbî'nin asıl vurgusunun *Kitâbu'n-Nefs*'te sözü edilen akıldaki olduğu ifade edilebilir; zira aklın söz konusu anlamı hakkında yapılan açıklamalar, diğerlerine ilişkin izahata nazaran bir hayli uzundur. Öte yandan konumuz açısından yine sözü edilen anlamdaki akıl önemi haizdir; çünkü *Kitâbu'n-Nefs*'ten hareketle yapılan açıklamalar çerçevesinde insanın akletmesi mevzusu ele alınır. Dolayısıyla Fârâbî'de akletmenin incelenmesi bakımından söz konusu açıklamalar üzerinde durmak isabetli olacaktır. Ancak yine de diğer anlamlar ihmal edilmemelidir; zira aklın farklı anlamları birbirlerinden tamamen kopuk ve yalıtık olarak düşünülemez. Bundan ötürü *Kitâbu'n-Nefs*'e referansla ortaya koyulan akıl tasavvuruna geçmeden evvel kelimenin diğer kullanımlarına ilişkin izahatı kısaca ele almak gerekir.

Fârâbî'ye göre halk bir kişinin akıllı olduğunu belirtirken “düşünme ve akletmeyi” (تعقل) kasteder. Bununla birlikte iyi düşünme ve akletme işinin, dine uygun biçimde faziletli olanın tercihi ve kötünden sakınılması hususunda iyi düşünmeye has olup olmadığı konusunda ihtilaf vardır. Düşünme ve akletmenin faziletli olanla sınırlı olduğunu savunanlar Aristoteles'in görüşüyle uyum içerisindedirler. Kelamcılara gelince Fârâbî onların akıldan kastının, “kamunun yaygın görüşü” (المشهور فى بادئ رأى الجميع) olduğunu belirtir; onlara göre akıldan anlaşılan şey “kamunun veya çoğunluğun ortak görüşü” (بإحدى الراى المشترك عند الجميع والاكثر)¹ olmak durumundadır.¹ Üçüncü sırada *Kitâbu'l-Burbân*'da sözü edilen akıl gelir. Burada akılla kastedilen, teorik bilimlerin ilkeleri konumunda olan “kesin bilgi” (اليقين) ve bu ilk bilgileri sağlayan nefsin bir cüzü², gücüdür. *Kitâbu'l-Ablâk*'ta bahsi geçen akıl da nefsin

¹ Farabî kelamcıların akılla *Kitâbu'l-Burbân*'da sözü edilen veya benzeri bir şeyi kastettiklerine yönelik iddialarını dile getirmekle beraber onların “ilk önermeler” (المقدمات الاولى) olarak ortaya koydukları yargıların aslında kamunun ortak görüşlerinden başka bir şey olmadığını ifade eder (Fârâbî, 2005a: 130; El-Fârâbî, 1938: 11-12).

² “Cüz” kelimesi bir şeyin bir paresi veya bir bölümü anlamlarına gelir (Mütercim Âsım Efendi, 2013c: 139). Bu çerçevede cüz ilişkili olduğu bütünden ayrılabilir olan bir parça, bir kısım şeklinde görünür. Ne var ki nefis söz konusu olduğunda cüzden böyle bir şey anlamak uygun düşmez; zira yukarıda atıfta bulunulan pasajda geçtiği üzere, cüz ile birlikte “güç/kuvvet” mefhumu da kullanılır. Bu çerçevede nefsin farklı güçleri olmakla birlikte özünde bölünmez bir bütüne tekabül ettiği söylenebilir. Diğer bir deyişle nefsin kuvvetleri aynı nefste farklı işleyişlere verilen adlardan ibarettir.



bir cüzü olup iradeye ilişkin işler hususunda başvurulacak ilkelerle ilgili, tecrübe vasıtasıyla oluşan kesin bilgiyi ortaya koyar. *Kitâbu Mâbade't-Tabi'a*'da ise göksel cisimleri hareket ettiren akılların ilkesi olan akıl yani İlk Bir, İlk Gerçek, İlk Akıl³ ve İlk Varlık olan Tanrı söz konusu edilir (Fârâbî, 2005a: 127-130, 136-137; El-Fârâbî, 1938: 4-9).

Yukarıda yer verilen açıklamalara bakıldığında aklın ilk dört kullanım biçiminin, “insanın doğru olanı belirlemesi” şeklinde ifade olunabilecek bir ortak paydada bulunduğu görülür. Başka bir ifadeyle bu kullanımlarda beşerî akıl ve akletme göz önünde bulundurulur ve her birinde akıl farklı bir doğruluk alanına yönelir. Halk nezdinde, eylemler alanına ilişkin tercih ve kaçınmayla ilgili hususlar bakımından doğru olan aranırken kelamcılar doğruyu çoğunluğun paylaştığı genel kabullerde bulurlar; *Kitabu'l-Burbân* ve *Kitabu'l-Ahlâk*'ta ise sırasıyla teorik bilimlerin ve ahlakın ilk ilkeleri bağlamında doğru olan kesin bilgiler, akletmenin konusunu teşkil eder. *Kitâbu Mâbade't-Tabi'a*'ya ilişkin dile getirilenlere bakılınca diğerlerinden farklı bir durumla karşılaşılır. Şöyle ki orada beşerî akıl ve akletmenin ötesinde bir akıldan bahsedilir. Ne var ki bu ilk varlık beşerî akıllarla irtibatsız olmayıp her tür aklın kaynağı mesabesindedir. Söz konusu irtibatı görebilmek için *Kitâbu'n-Nefs*'e referansla ortaya koyulan akıl tasavvurunun incelenmesi lazım gelir. Böylelikle insanın akletme neticesinde doğru olanı belirleme faaliyetinin gerisinde yatan mekanizmanın psikolojik izahının görülmesi de mümkün olacaktır. Bundan önce ise nefsin kuvvetlerini kısaca izah etmek, aklın bu kuvvetler arasındaki yerinin tespiti açısından isabetli görünür.

Fârâbî'ye göre insan nefsinde (نفس) beş temel kuvvet bulunur. Bunların başında “besleyici kuvvet” (القوة الغاذية) yer alır. Bu kuvvet insan varlığına geldiği

³ *El-Medinetu'l-Fâzıla, Es-Siyâsetu'l-Medeniyye ve Uyûnu'l-Mesâil*'de İlk Olan'ın, tözü bakımından bilfiil akıl olduğu ve O'nda akıl (العقل), akleden (العاقل) ve akledilirin (المعقول) bir ve aynı anlama geldiği ifade edilmekle birlikte “ilk akıl” olarak adlandırılmaz. İlk akıl, İlk Olan'dan sadır olan akla yani İkinci Olan'a tekabül eder (El-Fârâbî, 2004: 34-35, 45-47; 1995: 36, 52-54; 2017: 53; Fârâbî, 2005b: 118-120). Bununla birlikte risale ile diğer metinler arasında bir çelişki olduğu söylenemez. Tanrı tüm akıllarla birlikte mütalaa edildiğinde İlk Akıl'dır; O'ndan sadır olan varlıklar ayrı tutulduğunda Tanrı tüm akılların ötesinde olup O'ndan sadır olan İkinci Olan İlk Akıl konumundadır.

Yukarıda adı geçen, Farabî'ye atfedilen *Uyûnu'l-Mesâil* adlı esrin filozofa aidiyeti şüphelidir. M. Cüneyt Kaya konuyla ilgili makalesinde eserin muhtevası bakımından şüphe götüren hususlara dair bir inceleme ve yazma nüshalarına ilişkin tetkikat neticesinde, söz konusu eserin İbn Sina'nın bir eseri ya da İbn Sinacı bir eser olabileceği değerlendirmesinde bulunur (Kaya, 2012: 67).



vakit onda ilk ortaya çıkan şey olup kendisi vasıtasıyla beslenme işi gerçekleşir. Bundan sonra duyu nesnelerinin duyumsanmasını sağlayan duyular (حواس) gelir. Duyulara bir başka kuvvet eşlik eder. Bu kuvvet duyulan şeyleri isteme veya onlardan kaçınma yönünde bir “arzu uyandıran” (نزوع) kuvvettir. Bunların akabinde, duyulurların formlarını nefste muhafaza eden “muhayyile kuvveti” (القوة المتخيلة) gelir. Bu kuvvet aracılığıyla duyulurların birbirleriyle birleştirilmesi veya birbirlerinden ayrılması gerçekleştirilir. Tüm bunlar uykuda ya da uyanırken vuku bulur. Öte yandan bu kuvvetle irtibatlı bir arzu da vardır; tahayyül edilen nesnelere müteallik arzu, muhayyile kuvvetine eklenir. İnsanda oluşum bakımından son olarak akıl kuvveti ortaya çıkar. Bu kuvvetle akledilirler⁴ bilinir, güzel ve çirkin birbirinden temyiz edilir ve ilim ve sanatlar yaratılır. Yine bu kuvvete akledilirlerle alakalı bir arzu eşlik eder. Öte yandan akıl kuvveti nazarî ve amelî olmak üzere iki kısma ayrılır. Nazarî akılla insan herhangi bir kimsenin hiç bilemeyeceği şeyin bilgisini elde ederken amelî akıl vasıtasıyla isteyerek yapılan şeyleri bilir. Bu ikincisi de sanatlar (مهنية) ve “pratik düşünme” (مروية) olmak üzere iki yön ihtiva eder: Sanat kuvvetiyle sanatlar (صناعات) ve meslekler (مهن) kazanılır, pratik düşünme ise yapılması ya da yapılmaması gereken şeyler hakkında ayrı ayrı düşünüp taşınmaya tekabül eder (El-Fârâbî, 2004: 67-68; 2017: 39-40, 84; 1995: 82; 1994: 24; Fârâbî, 2005b: 125; 2005d: 48-52).

Yukarıdaki açıklamalara bakıldığında duyular, muhayyile ve akıl için ortak bir güçten bahsedildiği görülür: arzu her üç kuvvete eşlik eder. Öte yandan söz konusu üç kuvvet bir başka önemli ortak vasfı da haizdir. Bu vasf her biri vasıtasıyla bir şeyin bilgisinin elde edilebilmesine karşılık gelir. Duyu algısı vasıtasıyla kavranabilir nitelikte bir şeyin bilinmesi durumunda bilgiyi ortaya çıkartacak fiil, beden bir fiili ile nefsin bir fiilinin birleşmesinden ortaya çıkar. Muhayyile aracılığıyla bilgi edinilmesi söz konusu olduğunda ise bir şeyin tahayyülünün iki farklı yolla gerçekleştiği ifade edilir. Bunlardan biri muhayyilenin doğrudan fiili neticesinde vuku bulur. Örneğin, umulan bir şeyin tahayyülünde, geçmişte olmuş bir şeyin tahayyülünde veya muhayyilenin birleştirdiği bir şeyin temenni edilmesinde bu durum

⁴ Duyulurlar ve akledilirler aslında aynı şeylere ilişkin olup bir şey hem duyumsanabilir hem akledilebilir niteliktedir. Örneğin bir kedi duyusal sureti itibarıyla duyumsamanın konusuyken kavramı bakımından akletmenin kapsamı altına girer. Buna paralel olarak, daha önce belirtildiği üzere, nefis farklı kuvvetleri olmakla birlikte özünde bölünmez bir bütün olarak görünür.



geçerlidir. Diğeri ise muhayyilenin duyular veya akılla irtibatı neticesinde gerçekleşir. Bu ikinci durumda muhayyileye duyusal algıdan bir şeyin intikal etmesi ve bunun korkulan ya da güvenilen bir şey olarak tahayyül edilen başka bir şeye dönüştürülmesi söz konusu olabileceği gibi akıldan gelen bir şeyin muhayyileye eklenmesi suretiyle de tahayyül gerçekleşebilir. Akılla idrak edilebilen bir şeyin bilinmesine gelince bu kuvvette bulunun başka bir kuvvet yani “fıkrî kuvvet” (القوة الفكرية) devreye girer ki bu kuvvet sayesinde düşünme (فكرة), “ölçüp biçme” (رؤية), “dikkatle inceleme” (تأمل) ve “çıkarsama yapma” (استنباط) meydana gelir (El-Fârâbî, 2004: 70; 1995: 85).

Muhayyile aracılığıyla bilgi edinilmesine ilişkin aktarılanlara bakıldığında bu yeti ile duyular ve akıl arasında bir irtibat olduğu görülür. Başka bir yerde Fârâbî söz konusu irtibatı açık bir biçimde belirterek muhayyilenin diğer iki kuvvet arasında yer alan ve aralarında köprü vazifesi gören bir orta kuvvet olduğunu şu sözlerle ifade eder:

Muhayyile kuvveti, duyu kuvveti ile akıl kuvveti arasında bulunan bir orta kuvvettir. Duyu kuvvetinin bütün yardımcıları bilfiil duydukları ve fiillerini gerçekleştirdiklerinde, muhayyile kuvveti onlardan etkilenir, duyuların kendisine getirdikleri duyusallarla meşgul olur, onları kaydeder. O aynı zamanda akılsal kuvvete hizmet etmek ve arzu kudretine yardımcı olmakla meşguldür (El-Fârâbî, 2004: 82).⁵

Kuvvetler arası bağlantıya dair bir başka belirleme, yukarıdaki alıntıda kısmen işaret edildiği üzere hizmet etme-amir olma ilişkisi ve bununla bağlantılı olarak madde-form ilişkisi kapsamında yapılır. Şöyle ki akıl kuvvetinin kendi türünden diğer organlara dağılmış olan yardımcı veya hizmetkârları olmayıp bu kuvvet tahayyül kuvveti ile kendisinde bir amir ve bir memur bulunan cinslerdeki amir kuvvet üzerinde hâkimiyet kurar. Buna göre akıl kuvveti tahayyül kuvvetine, duyu kuvvetindeki amir kuvvete ve de besleyici kuvvette bulunan amir kuvvete emreder.⁶ Madde-form ilişkisi kapsa-

⁵ Muhayyilenin başka vazifeleri de vardır. Bunlardan biri, duyulurların suretlerini muhafaza etmek ve söz konusu suretleri birbirleriyle birleştirmek ve ayırmak vasıtasıyla onlar üzerinde fiil ve tasarrufta bulunmaktır. Bir diğeri ise taklit olup tahayyül kuvveti bazen duyulurları, bazen akledilirleri, bazen besleyici kudreti, bazen de bedeninin sıcaklığı ya da soğukluğunu taklit etmektedir (El-Fârâbî, 2004: 82).

⁶ Amir ve hizmetkârlar arasındaki ilişki üzerinden yapılan açıklama modeli, hem nefsin kuvvetleri arasındaki hem de bunlarla alakalı olan organlar arasındaki hiyerarşik yapıyı ortaya koyma bakımından oldukça kullanışlıdır. Bu çerçevede Farabî besleyici kuvvetin bir amir



mında kurulan bağlantıya gelince tüm temel kuvvetler hiyerarşik bir sıralamaya tabi tutulmaktadır. Bu çerçevede amir olan besleyici kuvvet, amir olan duyu kuvvetinin maddesiyken bu kuvvet de besleyici kuvvetin sureti mesabesindedir. Aynı şekilde duyu kuvvetindeki amir kuvvet tahayyül kuvvetinin maddesi, tahayyül kuvveti ise duyu kuvvetindeki amir kuvvetin sureti konumundadır. Muhayyile ile akıl arasındaki ilişkiye gelince tahayyül kuvveti akıl kuvvetinin maddesi, akıl kuvveti de muhayyilenin sureti gibidir. Akıl kuvvetinin üstünde bir kuvvet olmadığı için bu kuvvet başka bir kuvvete nazaran madde görevi görmez; o, kendinden önceki suretlerin nihai suretidir. Arzu kuvveti ise zikredilen hiyerarşik sıralamada farklı bir yere sahip olup hem amir olan duyu kuvvetine hem tahayyül kuvvetine hem de akıl kuvvetine tabidir (El-Fârâbî, 2004: 69-70). Zira daha önce belirtildiği üzere bu kuvvet diğer üç kuvvete de eşlik etmektedir.

Görüldüğü üzere insan nefsindeki hiyerarşik yapılanmanın tepesinde akıl yer almakta ve bu bağlamda diğer tüm yetiler ona tabi olarak hizmet etmek durumundadır. *Kitâbu'n-Nefs*'e referansla ortaya konan akıl tasavvuru ise söz konusu akıl yetisinin nasıl işlediğini, akletmenin nasıl vuku bulduğunu büyük ölçüde gözler önüne sermektedir.

Fârâbî Aristoteles'in söz konusu eserde aklı *bilkuvve akıl*, *bilfiil akıl*, *müstefad akıl* ve *faal akıl* olmak üzere dört kısma ayırdığını dile getirir ve akabinde sırasıyla bu akıllar hakkında izahta bulunur (Fârâbî, 2005a: 130-136). Belirtmek gerekir ki Aristoteles'in *Kitâbu'n-Nefs* adıyla Arapça'ya aktarılan *Peri Psychês* [*Nefs Üzerine*] isimli eserinde böyle bir tasnifle karşılaşılmamaktadır. Bununla birlikte Aristoteles'in mezkûr eserde yaptığı açıklamalara bakıldığında böyle bir tasnife nispeten imkân tanındığı görülür.⁷

kuvvet ile onun hizmetkârları konumundaki birçok kuvvetten müteşekkil olduğu kanaatinde. Amir kuvvet kalpte bulunurken diğer kuvvetler mide, karaciğer ve dalak ile bunların hizmetkârları olan organlar, bu hizmetkârların da hizmetkârları ve bu sonuncuların da hizmetkârlarında bulunur. Duyu kuvveti de besleyici yeti gibi bir amir ve yardımcılarından oluşur. Amir duyu kuvvetinin yeri kalptir, diğerleri ise beş duyu organında mevcuttur. Tahayyül kuvvetinin ise yardımcıları olmayıp yeri kalptir. Arzu etmeyi sağlayan ve iradeyi meydana getiren isteme kuvvetinin bir amir kuvveti ve de hizmetkârları bulunur. Hizmetkâr kuvvetler el ve ayak gibi, irade vasıtasıyla hareket ettirilen organlara yayılmışken amir irade kuvveti kalptedir. Akıl kuvvetine gelince o da tahayyül kuvveti gibi sadece amir kuvvetten ibarettir. Farabî hususen bu kuvvetin yerini belirtmese de onun yeri beyin değil, kalptir. Zira Farabî'ye göre kalp başka hiçbir organın emri altında bulunmayan amir organ iken beyin kalbin emirlerini dinleyip başka organlara amirlik eden ikincil anlamda amir organdır (El-Fârâbî, 2004: 68-71).

⁷ Aristoteles'in söz konusu eserdeki açıklamaları ve bu açıklamalara yönelik bir inceleme için



Yukarıdaki akıl türlerinin başında gelen bilkuvve akıl, nefes ilişkin bir kapasite konumunda olup maddeye ait mahiyet ve suretleri soyutlamaya (تنتزع)⁸ hazır hâlde bulunan bir istidada tekabül eder. Öyle ki söz konusu suretlerin soyutlama neticesinde ortaya çıkışı bilkuvve akla bağlıdır; bu akıl, kendisinde suretlerin meydana geldiği maddeye benzerlik gösterir, suretleri taşıyan madde ve destek (موضوع) gibidir. Başka bir ifadeyle o, maddî (هيولانی) akıldır.⁹ Ne var ki bu madde olma hâli cismanî maddelerin durumundan farklılık arz eder; zira sonuncular suretleri derinliklerinde değil, yalnız yüzeylerinde kabul etmekteyken bilkuvve akıl akledilirlerden ayrı olmayıp soyutlama neticesinde edinilen suretlere dönüşür.¹⁰ Öyle ki bu şekilde suretlerin bilkuvve akılda ortaya çıkmasıyla birlikte bu akıl bilfiil akıl hâlini alır (Fârâbî, 2005a: 130-131; El-Fârâbî, 1938: 12-14; 2004: 78; 1995: 96).

Belirtmek gerekir ki bilfiil akıl “bilkuvve akıl” adı verilen melekenin işlerlik kazanmış hâlinde ibaret olup ondan ayrı bir şeye tekabül etmez.

bkz.: Aristoteles, 2019: 429a 10-430a 25; Büyüközkara, 2019: 676-681. Madkour “müstefad akıl” kavramının Aristoteles’e yabancı olduğu ve bu kavramın Farabî’nin Plotinos çizgisinde olmasından hâsıl olduğu görüşündedir (Madkour, 1963: 461-462).

⁸ “Soyutlama” terimiyle ifade edilen kavram, Arapça’da “intiza (انتزاع)” ve “tecrîd (تجريد)” kelimeleriyle karşılanmaktadır. İntiza “n-z-a (ن ز ع)” kökünden gelmekte olup “bir nesneyi yerinden çekip çıkarmak, bir şeyden geri durarak ondan feragat eylemek ve bir nesnenin yerinden kopup çıkması” anlamlarını taşır (Mütercim Âsım Efendi, 2013a: 3526). “Tecrid” kelimesi ise “c-r-d (ج ر د)” kökünden türemiş olup kuraklık yeri bitkiden hâli kılmak, bir şeyin kabuğunu soyamak, derinin tüylerini koparıp kavlatmak, istediği şeyden mahrum olmak ve soyup çıplamak gibi çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır (Mütercim Âsım Efendi, 2013b: 1381). Bu etimolojik veriler ışığında, maddeye ait suretlerin soyutlanmasından kastın maddede bulunan suretin çekip çıkarılması, suretin alınarak maddenin çıplak bırakılması olduğu ifade edilebilir. Bu durum ise madde ile suretin birbirinden ayrılması anlamına gelir ki burada düşünsel bir ayırma eylemi söz konusudur; biçim, renk, boyutlar gibi vasıflar maddeden ayrı tutularak düşünce konusu edilirler. Diğer taraftan, soyutlama mezkûr düşünsel eylemden ibaret değildir. Terim, “bir kavrama ilişkin nitelik ve bağıntı gibi özsel olmayan hususların göz ardı edilerek genel ve özsel olanı elde etmek üzere o kavram üzerine düşünme eylemi” anlamını da taşır (Akarsu, 1998: 163). Temel anlamı “şekil” olan suretin mahsus ve makul olmak üzere iki çeşidi olduğu göz önünde bulundurulduğunda (Mütercim Âsım Efendi, 2013b: 2109), soyutlama işlemiyle önce duyuşal suretin maddeden ayrılarak akli hâle dönüştürüldüğü ve akabinde ilenksel özelliklerin atılarak akli surete ilişkin özün meydana çıkarıldığı ifade edilebilir.

⁹ Faal aklın etkisine maruz kalmasına nispetle maddî akla edilgin/münfail akıl da denir (El-Fârâbî, 2004: 79).

¹⁰ Görüldüğü üzere bilkuvve akıl cismanî maddeye benzerlik göstermekle birlikte suretleri kabul etme bakımından aralarında büyük bir fark vardır. Şöyle ki cismanî maddeler duyuşal suretleri sadece yüzeylerinde kabul etmekteyken bilkuvve akıl edindiği suretleri derinliklerinde kabul ederek akledilirler dönüşür, onlarla aynı hâle gelir. Farabî bu durumu balmunun damgadaki motifleri kabul etmesi örneği üzerinden izah eder. Nasıl ki erimiş mum ona batırılan kalıbın mahiyetini bütünüyle alırsa bilkuvve akıl da suretleri aynı şekilde kabul eder (Fârâbî, 2005a: 130-131).



Onun durumu; yazma potansiyeline sahip olan bir kimsenin, söz konusu kişinin yazmayı öğrenmesi neticesinde fiilen yazar hâle gelmesine benzetilmektedir. Bu çerçevede şu iki temel soru ileri sürülebilir: Bilkuvve aklın fiilen akletmesi ne anlam ifade eder? Onun fiilen akletmesini, kuvve hâlinde fiile geçmesini sağlayan nedir? Birinci sorunun yanıtlanması için Fârâbî'nin bilfiil akıl ve dahi müstefad akıl hakkındaki görüşlerine, ikinci sorunun cevabı için ise Faal Akıl'a dair açıklamalarına müracaat etmek gerekir.

Yukarıda da işaret edildiği üzere bilkuvve akıl soyutlama neticesinde varolanlara ait suretler kendisinde ortaya çıktığı vakit bilfiil akla dönüşür. Bu demektir ki fiilen akletme, maddelerinden soyutlanan suretlerin akılda aktüel bir varlık kazanmasına tekabül eder. Öte yandan fiiliyata geçiş durumu akledilirler için de geçerlidir. Soyutlanma öncesinde bilkuvve hâlde bulunan akledilirler, dış dünyadaki nesnelerin suretleri konumundayken soyutlama sonrasında bilfiil akledilirlerle dönüşürler ve bu ikinci hâlde evrendeki varolanlardan biri hâline gelerek akledilir olmak bakımından birer varolan addedilirler (Fârâbî, 2005a: 131).

Görüldüğü üzere soyutlama vesilesiyle hem bilkuvve akıl hem de bilkuvve akledilir bilfiil hâle dönüşür. Bununla birlikte bilfiil akıl ile bilfiil akledilir ayrı şeyler olarak telakki edilmezler:

(...) Şöyle ki, kavramlar [معقولات] o şeyde (bilkuvve akıl) suret olarak ortaya çıkınca o şey bilfiil kavramlar sayesinde bilfiil akla dönüşür. Demek oluyor ki, bilfiil kavramla bilfiil akıl tamamen tek bir şeydir.

Bu konuda “Nefis akledendir” sözümüz kavramların, nefisteki suretlerinden başka bir şey olmadığı anlamına gelir, yani kavramlar o suretle özdeş [بعينه] hale gelmiştir. Öyleyse nefsin hem bilfiil akleden hem bilfiil akıl hem de bilfiil akledilen olması aynı anlama gelmekte ve aynı anlam için kullanılmaktadır (Fârâbî, 2005a: 131; El-Fârâbî, 1938: 15-16).

Yukarıdaki pasaja bakıldığında bilfiil akledilir ile bilfiil aklın aynı olusunun, akledilirlerin bilfiil akılda ortaya çıkmasıyla bu aklın bilfiil akla dönüşmesi durumuna bağlı olarak ele alındığı görülmektedir. Hatırlanacağı üzere aklın akledilirler için madde yani dayanak konumunda olması, cismanî maddelerin suretleri sadece yüzeylerinde ihtiva etmesinden farklıdır; zira bilkuvve akıl soyutlama neticesinde suretlere dönüşerek onlarla aynı



olur. Dolayısıyla akledilirlerin bilkuve akılda suretler olarak meydana gelmeleri neticesinde bilkuve aklın bilfiil akla dönüşmesi durumunda, söz konusu bilfiil akledilirler ile bilfiil akıl aynı şeye karşılık gelir. Yani anlaşılacağı üzere bilfiil akledilir ve bilfiil aklın iki ayrı şekilde ifade edilişi, bilen ve bilinen cephesinden görünüşleri dolayısıyladır. Hatta nefsin akleden olması hasebiyle akledilirler nefisteki suretlere tekabül etmekte, buna binaen nefis bilfiil akleden, bilfiil akledilen ve bilfiil akıl olmakta ve bunların hepsi aynı anlama gelmektedir.

Yukarıda izah edilmeye çalışılan akleden-akledilen-akıl aynılığı, beraberinde bilfiil akledilirin bilfiil akıl olup fiilen akletmesi durumunu getirir. Öyle ki akledilir henüz fiilen ortaya çıkmamış bir akledilir bakımından bilkuve akıl konumundayken ikinci bir akledilirin fiilen ortaya çıkması hâlinde bilfiil akıl mesabesindedir. Böylece, bilfiil akıl olarak ortaya çıkan ve bilfiil olarak varlık kazanan akledilir, bilfiil akıl olan bir varlığı aklettiği vakit kendini akletmiş olur. Bu aklediş ise, bilkuve akledilirler olan dış dünyadaki nesnelerin soyutlama aracılığıyla akledilmesinden farklıdır; zira bilfiil akla tekabül eden bilfiil akledilirin önce varlığının oluşması ve sonrasında akledilmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Bu çerçevede bilfiil akledilir biçimindeki suretleri akleden bilfiil akıl, müstefad akla dönüşmüş olur (Fârâbî, 2005a: 132). Burada nefsin akleden gücünün nefsin dışına değil, nefse veya aklın, aklın dışına değil, kendine yönelmesi (teemmül) durumu söz konusudur.

Müstefad¹¹ akıl aşamasında hem maddelerinden soyutlanmış suretlerin hem de hiçbir vakit maddenin sureti olmamış, maddeden bağımsız suretlerin akledilmesi söz konusudur. İlk gruptakilerin akledilmesi için zihnin soyutlama yapması gerekmemekte, bu suretler soyutlanmış olarak hazır hâlde

¹¹ “Müstefad” sözcüğü Türkçe’de “kazanılmış” veya “müktesep” tabiriyle de karşılanmaktadır (Ülken, 1983: 60; Ülken, 2007: 118; Fahri, 2008: 70; Fahri, 1987: 101, Corbin, 2001: 292; Taylan, 1985: 185; Bayrakdar, 2001: 180; Olguner, 1993: 94, 97; Uysal, 2004: 147; Peker, 2008: 167; Sarı, 2005: 90). Benzer şekilde İngilizce’de “*acquired*” sözcüğü kullanılır (Davidson, 1992: 65; Netton, 1992: 43, 47; Fakhry, 2002: 72-73; Walzer, 1957: 143; Taylor, 2005: 42, Leaman, 2004: 111, Madkour, 1963: 461-462). Her ne kadar “müstefad” kelimesi “kazanılmış” manasına gelse de “kazanma” sözcüğü, “müstefad” kelimesinin kökeninde yer alan “istifade” kelimesinin içerdiği “yararlanma, kullanma” anlamlarını karşılayamamaktadır. Bu çerçevede “müstefad akıl” tabiri “kullanılan, kullanımda olan akıl” şeklinde karşılanabilir. Mübahat Türker Küyel’in müstefad aklı “alıp-veren akıl” biçiminde ifade etmesi bu doğrultuda değerlendirilebilir (Türker Küyel, 2017c: 207; 2017d: 230). Fahrettin Olguner ise Faal Akıl ile olan irtibatını göz önünde bulundurarak müstefad akla “feyz almış akıl” demektedir (Olguner, 1993: 94, 97).



bulunmaktadır. Zihin kendi varlığına ilişkin akledilirlermiş gibi bu suretlerle doğrudan ilişki kurar ve böylece mezkûr akledilirler ikinci bir akla dönüşürler. Aynı durum maddeden bağımsız ve maddede bulunmamış suretler için de geçerlidir. Bunlar akledildikleri vakit varlıkları zihinde kavramlaşmış hâldedir. Öte yandan, bu tür suretlerin tam olarak akledilmesi için bütün akledilirlerin veya çoğunluğunun bilfiil akledilmiş olması gerekir. Bu gerçekleştiği takdirde müstefad akıl meydana gelir.¹² Müstefad akıl aşamasında suretler aklın suretleri hâlini alıp bu akıl onlar için bir dayanak mesabesindedir. Bu aşamadan geriye doğru gidildiğinde ise suret-dayanak/madde ilişkisi çerçevesinde şöyle bir hiyerarşik düzenle karşılaşılır: Müstefad akıl bilfiil aklın suretleri iken bilfiil akıl müstefad aklın maddesi/dayanağı konumundadır. Bilfiil akıl ise zihnin (ذات)¹³ sureti mesabesinde iken zihin o akıl için madde/dayanak vazifesi görür ve bu düzen dâhilinde suretler cismanî suretlere değin iner. Hiyerarşinin tepesinde ise cismanî suretlerin aksine hiçbir zaman maddede bulunmamış ve madde olmayan suretler yer alır ki bunlar üstün mufarik akıllara tekabül eder (Fârâbî, 2005a: 132-133; El-Fârâbî, 1938: 22).

Yukarıda zikredilen hiyerarşik düzenin temelinde, yetkin ve maddeden ayrı olmak bakımından üstün olanın daha eksik olan için suret olduğuna yönelik kabul yatmaktadır. Bu çerçevede suretler şöyle bir iniş sırası takip eder: maddeden mufarik suretler, müstefad akıl, zihin, zihnin altındaki psikolojik güçler, tabiat, dört unsurun suretleri. Bu sonuncu suretlerin ötesinde başka suret olmayıp bunların dayanağı, en bayağı dayanak olan ilk maddedir. İlk maddeden yukarı doğru yükseliş ise yukarıdaki sıranın tam tersi olup madde ve surete ilişkin varlıkların son sınırı müstefad akıl aşamasıdır. Bundan sonra ise mufarik akıllar gelmekte olup bunların ilk mertebesi Faal Akıl mertebesidir (Fârâbî, 2005a: 133).

Bu noktada bilkuvve aklın fiilen akletmesinin ne anlam ifade ettiğine

¹² Farabî "O sûretlerin tam olarak akledilmesi, ancak bütün akledilirlerin veya çoğunluğunun bilfiil akledilmesiyle mümkündür. O sûretlerin akledilmesiyle müstefad akıl meydana gelmiş olur" (Fârâbî, 2005a: 133) demekle birlikte bunun tam olarak neye karşılık geldiği, gerekli olan akledilir miktarının ne olduğu hususunda bir belirleme yapmaz. Öyle görünüyor ki Farabî; kişinin soyutlama yaparak akletme konusunda belli bir ölçüde alışkanlık/kabiliyet kazanması neticesinde, maddeyle irtibatlı olmayan akledilirleri akledebilme özelliği kazanmasını kastetmektedir.

¹³ "Zat" kelimesi sözlükte kendi, kişi, kişilik, esas, öz, cevher gibi anlamlar karşılığında kullanılır (Güneş, 2010: 433).



yönelik soruya dönülecek olursa şu şekilde yanıt verilebilir: Soyutlama vasıtasıyla cismanî suretler akli suretler olarak akılda ortaya çıktıklarında bilkuvve akledilirler bilfiil akledilirler dönüşür ve bunları akleden bilkuvve akıl bilfiil akıl hâlini alır. Öte yandan müstefad akıl seviyesinde soyutlamaya başvurulmaksızın daha önce maddelerinden soyutlanmış suretler ya da hiç-bir vakit maddenin sureti olmamış, maddeden bağımsız suretler fiilen akledilmektedir. Bilkuvve aklın kuvve hâlinde fiile geçmesini sağlayan şeyin ne olduğuna dair soruya gelince gerek aklın bilfiil hâle dönüşmesi gerek müstefad akıl seviyesinde akletmesi, yukarıda zikredilen Faal Akıl'ın aracılığıyla vuku bulur. Öte yandan şöyle bir sorunun sorulması da mümkündür: Bilkuvve akıl niçin bir şey aracılığıyla akletmek zorundadır? Sorunun bir açıdan yanıtı, beşerî aklın madde ile olan irtibatında yatmaktadır: İnsan tözü akıl olduğundan ötürü değil, tözünü teşkil etmeyen bir akıldan ötürü düşünür; zira maddede olmak suretin akıl olmasına ve bilfiil düşünmesine mâni olur, insan ise İlk Olan gibi maddeden mufarik değildir (El-Fârâbî, 2004: 34-35). Dolayısıyla fiilen akledebilmek için başka bir akla yani Faal Akıl'a ihtiyaç duyar. Diğer gerekçesi ise ilkeseldir. İlk akledilirlerden sayılan her şeyin sebebi olması ve bireyin kendine sebep olmaması bilkuvve akıl için de geçerlidir. Diğer bir deyişle bilkuvve akıl aynı anda bilfiil akıl olmak durumunda sayılmalıdır ki, bu aynı zamanda çelişkidir. Bu nedenledir ki bilkuvve akıl kendi dışında bir etkenle bilfiil akıl olmak durumundadır.

Faal Akıl: Akletmeyi Sağlayan Güneş

Daha önce temas edildiği üzere, İlk Olan'dan kendisi gibi cismanî olmayan ve maddede olmayan bir töz sadır olur. Bu töz hem kendi özünü hem de İlk Olan'ı akleden/bilen bir akıldır. Kendi özünü akletmesinin/bilmesinin neticesinde İlk Gök'ün varlığı, İlk Olan'ı akletmesinin/bilmesinin neticesinde ise Üçüncü Olan'a tekabül eden ikinci akıl meydana gelir. Aynı durum bu akıl için de geçerli olup ondan Sabit Yıldızlar küresi ile Dördüncü Olan yani Üçüncü Akıl çıkar. Ayüstü Âlem'deki bu silsile, göksel cisimlerin sonuncusu olan Ay küresi ile bununla ilişkili bulunan onuncu akıl yani On Birinci Olan'la nihayete erer.¹⁴ Bu sonuncu akıl ise er-Ruhu'l-Emin,

¹⁴ Farabî'ye aidiyeti şüpheli olan *Uyûnu'l-Mesâil'e* göre aslında akılların ve göklerin sayısı tam olarak bilinemez: "Sadece fa'âl akılların (el-ukûlü'l-fa'âle) maddeden soyutlanmış olan bir fa'âl akılda sona ermesine kadar olanlarını bilebiliriz; işte orada göklerin sayısı tamam olur" (Fârâbî, 2005b: 120).



Ruhu'l-Kuds¹⁵ vb. adlar verilen ve derecesi Melekût ya da benzer isimlerle adlandırılan Faal Akıl'dan başkası değildir (El-Fârâbî, 2004: 45-47, 79; 2017: 38-39; 1995: 52-54; 1890: 58-59; Fârâbî, 2005b: 120).

Faal Akıl asla maddeye ihtiyacı bulunmayan, maddeden mufarık suretlerden biridir. O, Ayüstü Âlem'deki diğer akıllar gibi tözü itibarıyla akıl ve akledilir olan üstün bir varlıktır. Faal akıl fiil hâlinde olup müstefad akıl ile arasında kuvvetli bir benzerlik vardır. Bu özelliklere sahip Faal Akıl ile bil-kuvve akıl arasındaki bağ, Güneş ile karanlık ortamda bilkuvve görme yetisine sahip olan göz arasındaki ilişkiye benzetilmektedir. Bu yönüyle Faal Akıl, bilkuvve aklın fiilen akletmesini sağlayan ve bilkuvve akledilirleri bilfiil akledilirle dönüştüren ilke mesabesindedir (El-Fârâbî, 2004: 47; Fârâbî, 2005a: 133-134).

Hatırlanacağı üzere bilkuvve aklın bilfiil akıl hâlini alması sürecinde, cismanî suretlerin maddelerinden soyutlanması söz konusudur. Faal Akıl ise maddeden mufarıktır. Bu çerçevede maddeden ayrık olan Faal Akıl'ın, nasıl bilkuvve aklın fiilen akletmesi olgusuna etki edip bulunduğu sorusu akla gelebilir. Sorunun cevabı, Faal Akıl'ın hangi suretleri, nasıl aklettiği sorusuna verilecek yanıtla bağlantılı olup Fârâbî'nin konuyla ilgili açıklamaları özetle şu şekildedir: Faal Akıl müstefad akıl tarzında olup üstünde bulunan ayrık varlıkların yani diğer mufarık akılların suretleri onda ezeli ve ebedî olarak bulunur. Bununla birlikte söz konusu akılların suretlerinin Faal Akıl'daki sıra düzeni ile onların bilfiil akıldaki sıra düzeni farklılık arz eder: Bilfiil akıl söz konusu olduğunda ekseriyetle en bayağı olan en değerli olan- dan önce gelip insan eşyayı idrake en eksikten başlayarak en mükemmele doğru yükselir, Faal Akıl ise önce en mükemmel varlıkları akleder. Cismanî suretler ile Faal Akıl arasındaki ilişki ise Fârâbî'ye göre şu şekildedir: Bu

¹⁵ Bu terimler dinî literatürde akıl manasında kullanıldığı gibi hususen Cebraîl manasına da kullanılır. Ayrıca Ruhu'l-Kuds Allah'ın ismi olarak kabul edilebilmekte olup "Ruhullah" karşılığı kullanımı da söz konusudur. Burada hatırlanması gereken ilk şey, İlk Olan'ın mutlak akıl olduğu ve onun akletmesinin diğer her şey gibi ondan farklı olan akılların ortaya çıkışının sebebi olduğudur. Faal Akıl kendinden sudur ettiği aklın eylemini kendi özellikleri çerçevesinde gerçekleştirmektedir. İlk Olan kendi dışında bir varlık olmadığı için kendini aklederken –bu aynı zamanda kendinden taşanları da akletme manasına gelmektedir– ondan taşanların kendilerinden taşıtları İlk Olan'ı ve kendilerini akletmek gibi iki ayrı akledilire yönelik etkinlikleri söz konusudur. İşte bu durum Faal Akıl için de geçerlidir. Yani o kendini, kendisinden taşıtığını ve kendisinden taşanı akletmek durumundadır. Farabî Bir'in özelliklerini O'ndan sudur edenler için de temel özellik ve etkinlik olarak düşünür görmektedir.



suretler Faal Akıl'da soyut bir biçimde bulunur. Ancak bu durum Faal Akıl'ın onları soyutlama neticesinde elde ettiği anlamına gelmez, bilakis Faal Akıl'da bilfiil olarak mevcut olan bu suretler Faal Akıl'dan fiilen ilk maddeye ve dahi diğer maddelere intikal eder. Bununla birlikte söz konusu suretler madde seviyesine indiklerinde bölümlü (منقسمة) hâle gelirler; fakat Faal Akıl bölümlü olmadığından suretler onda bölümlü şekilde bulunmaz (Fârâbî, 2005a: 134-135; El-Fârâbî, 1938: 29).¹⁶

Yukarıda yer verilen izahat ışığında, maddeden mufarık olan Faal Akıl'ın, bilkuvv aklın fiilen akletmesi olgusuna nasıl etki ettiğine ilişkin soru şu şekilde yanıtlanabilir: Faal Akıl maddede bulunan bir suret olmakla birlikte maddede bulunan suretler Faal Akıl'da bilfiil bulunur, öyle ki bu suretler Faal Akıl'dan maddeye intikal eder. Dolayısıyla cismanî suretlerle bu şekilde irtibatlı olan Faal Akıl; bilkuvv aklın, söz konusu suretleri soyutlama neticesinde bilfiil hâle geçmesi durumuna etkide bulunur yani suretler akla onun aracılığıyla intikal eder.¹⁷ Öte yandan Faal Akıl'ın etkisi bununla sınırlı olmayıp aklın en üst seviyeye gelmesi sürecinde de etkilidir. Fârâbî aşağıdaki satırlarda bu durumu açık bir biçimde ifade eder:

Biz de şöyle bir görüş ileri sürebiliriz: Bütün bu suretler bilkuvv olarak fa'âl akılda bulunmaktadır. Ancak, buradaki "bilkuvv" ifademizden, fa'âl aklın bu suretleri kabul edip gelecekte ortaya çıkarma gücüne sahip olduğu anlaşılmamalıdır. Tam tersine, biz, fa'âl aklın maddede suretleri meydana çıkarma gücü bulunduğunu kastediyoruz. İşte bu güçle fa'âl akıl

¹⁶ Faal aklın sahip olup maddeye intikal ettirdiği suretler, Platon'un idealarını hatırlatır niteliktedir. Mübahat Türker Küyel konuyla ilgili olarak şöyle bir tespitte bulunur: "*Hep Etkin Akıl*, gölgelerin değil, *İdeaların*, Özlerin, gerçek varlıkların yeridir ve hep etkindir. Onun hiçbir edilgin yanı ve yönü yoktur. Bu demektir ki, O, hiç durmadan, Gerçek, Doğru, İyi ve Güzel idealarını düşünür. Bu idealar Ona tâ Tanrıdan –Tanrı onları düşünmekle– yayılıp taşarak, diğer Maddesiz akıllar aracılığıyla gelmişlerdir" (Türker Küyel, 2017a:12). Ancak bu değerlendirmenin çağrışım temelli olduğunu söylemek gerekir. Zira Platoncu manada ideaların maddeye intikali aracı bir pay alma eylemi olup asıl ilişkilendirmeyi belki İbnü'l-Arabî'nin "ayn-ı sabite" kavramı ile yapmak uygun düşecektir.

¹⁷ Nefsin suretleri kabul edebilirliği (bilkuvv akıl) ve öte taraftan bu suretlerin hakikatte faal akılda fiil hâlinde bulunuşu; iki ayrı suretin ortaya çıkması değil, "şey" in maddi suretinin vücut bulması ile bu suretin nefste vücut bulması ve dolayısıyla faal aklın iki ayrı yere etkisinden başka bir şey değildir. Maddenin varolması ile insanın varolması (özünü bilmek) Faal Akıl'ın işidir. Nasıl maddenin sureti kabul edebilirliği (maddenin özelliği ve göksel varlıkların etkisi vb.) söz konusu ise nefislerde de suretlerin (akledilirlerin) zuhuru her nefsin özel yapısına göre (akledilirliği/istidadı/kabiliyeti vb.) söz konusudur. Bu çerçevede, Faal Akıl hem suretlerin maddede ortaya çıkışında hem de nefste ortaya çıkışında hâkim konumdadır ve dolayısıyla sudur (*emanation*) akıl, akledilir ve akledilir şekliyle sistemde korunuyor demektir.



başkasına etki ederek maddelerdeki suretleri meydana getirir; sonra o suretleri müstefâd akıl ortaya çıkıncaya kadar yavaş yavaş ayırık [akıllara] yaklaştırır. Bu düzeyde insanın cevheri oluşur; bir başka ifadeyle insanın cevherini oluşturan şey fa'âl akla en yakın olan şeydir. İşte insan için en yüksek mutluluk ve âhîret hayatı budur. (...) (Fârâbî, 2005a: 135).

Faal Akıl yukarıda belirtilen, maddede suretleri meydana getirme ve onları ayırık akıllara yaklaştırarak müstefad aklı ortaya çıkartma işini kendi başına yerine getiremez. Şöyle ki Faal Akıl'ın bir şeye olan etkisi sürekli olmayıp, bir maddeye etki etmezken başka bir maddeye etki eder. Diğer bir ifadeyle, bir maddeye nispetle kuvve hâlindeyken diğer bir maddeye nispetle bilfiildir. Faal Akıl maddeden ayırık olduğundan ötürü, bir maddeye sürekli etki edememe durumunda söz konusu olan eksiklik, Faal Akıl'dan kaynaklanmaz; Faal Akıl etki edebilir olduğu hâlde ya etkinin gerçekleşeceği zemini bulamamakta ya etkisini engelleyen haricî bir şey devreye girmekte ya da her iki ihtimal birden gerçeklik kazanmaktadır. Dolayısıyla Faal Akıl'ın etkide bulunabilmesi için bu hususların ortadan kaldırılması ihtiyacı gerekir ki Faal Akıl tek başına bunu gerçekleştirebilecek bir ilk ilke yeterliliğinde değildir, onun maddeye suret vermesi işinde kendisine destek olacak bir sebebin bulunması zarurîdir. Netice itibarıyla Faal Akıl cisimlere veya oluş ve bozuluşa tabi cisimlerdeki güce etki etmekte olup ona etki ettiği madde ve dayanakları temin eden göksel cisimlerdir (Fârâbî, 2005a: 135-136).¹⁸ Gök cismi ve parçaları ile Faal Akıl yeryüzündeki şeylerin hareket ettiricileri konumunda olup bu şeylerin varlığını ikisi birlikte tamamlar (El-Fârâbî, 2017: 63).

¹⁸ Göksel cisimlerin nefsleri yeryüzündeki canlıların nefslerinden tür bakımından farklıdır. Bunlar sonunculardan daha üstün, daha olgun ve daha şerefli olup hiçbir zaman kuvve hâlinde bulunmaz, her daim fiil hâlinde. Göksel cisimlerin nefsleri sadece akleder ve tözleri gereği akledilir olanları bilir. Bunlar maddeden ayrı tözlere tekabül etmekte olup göksel cisimlere ait her bir nefis; Birinci'yi (Tanrı), kendi özünü ve ikincilerden (göksel cisimlerin ikinci derecede sebepleri olan maddeden ayırık akıllar yani ruhanî varlıklar, melekler) kendisine tözünü vereni bilir. Göksel cisimler maddede bulunan şeylerden insanın bildiği akledilirlerin çoğunu bilmez; zira göksel nefslere cevherleri yönünden kendinden aşağıda bulunan şeyleri bilemeyecek kadar yüksek mertebededir. Tanrı da benzer şekilde kendi özünü bilmekte olup kendi özünü bilmek bakımından diğer bütün varolanları bilir; çünkü her şey varlığını O'ndan almıştır. İkincilerden her biri hem kendi özünü hem de Birinci'yi bilir. Faal Akıl'a gelince Birinci'yi, İkincilerin tümünü ve kendi özünü bilir ve ilaveten özleri bakımından akledilir olmayan şeyleri de akledilir kılar ve insan aklını bilfiil akıl hâline getirir (El-Fârâbî, 2017: 37-42).



Buraya kadar Faal Akıl ile ilgili olarak dile getirilenler ışığında bu mu-
farık aklın muhtelif işlevlere sahip olduğu görülmekte olup söz konusu iş-
levler şu şekilde ifade edilebilir:

1. Ontik açıdan işlevi: Maddeye suretleri verir, ilk madde ve diğer mad-
delerde suretleri ortaya çıkarır.

2. Epistemik açıdan işlevi:

a. Bilkuvve aklı ve bil kuvve akledilirleri bilfiil hâle getirir.

b. Aklın müstefad akıl seviyesine gelmesini ve bu seviyedeki akledişini
sağlar.

3. Ahlakî açıdan işlevi: Faal Akıl müstefad akıl düzeyinde insanın cev-
herinin teşekkül etmesi bakımından dolaylı olarak insan için en yüksek
mutluluğu tesis eder.¹⁹

Yukarıda belirtilen işlevlerin dışında Faal Akıl epistemik açıdan bir
başka görev daha üstlenir. Akıl kuvvetinin Faal Akıl'dan elde ettiği şeyler
kimi zaman Faal Akıl'dan tahayyül kuvvetine akarak Faal Akıl tahayyül üze-
rinde etkide bulunur. Bu etki ise iki biçimde gerçekleşir. Faal Akıl tahayyül
kuvvetine ya gerçek yeri nazari akıl olan akledilirleri ya da gerçek yeri ameli
akıl olan tikellerle ilgili akledilirleri duyulurların formu altında verir. İlk du-
rumda tahayyül kuvveti akledilirleri birleştirdiği duyulurlarla taklit etmek
suretiyle kabul ederken ikinci durumda tikelleri ya oldukları gibi ya da
başka duyulurlarla taklit etmek yoluyla kabul eder. Öte yandan Faal Akıl'ın
tahayyül kuvvetine olan etkisi kişi uykuda iken olabileceği gibi uyanırken
de olabilir. Uykuda iken tahayyüle verilen tikellerden doğru rüyalar, diğer
türden akledilirlerin taklitlerinden ise ilahî şeylere dair kehanetler (کهانات)
ortaya çıkar. Bahsedilen olayların uyanırken vuku bulmasına gelince son
derece güçlü ve tam bir muhayyile kuvveti gerekir. Öyle ki böyle bir mu-
hayyile hem akla hizmet vazifesini yerine getirebilecek hem de kendi işle-
riyle meşgul olabilecek niteliktedir. Bu durumda muhayyile kuvveti kendi-
sine Faal Akıl tarafından verilen şeylerin çoğunu, bunları taklit eden gözle
görülür duyulurlar vasıtasıyla temsil eder. Bu çerçevede tahayyül edilenler
ortak duyuya intikal ederek orada bunlara ilişkin suretler oluşturulur. Bu
suretler görme kuvvetine intikal ederek orada tasavvur edilirler ve aydınlık

¹⁹ Bayrakdar benzer şekilde Farabî'ye göre gerçek mutluluğun bir bilgi işi olduğunu belirterek
faal akıl ile mutluluk arasındaki irtibata değinir (Bayrakdar, 2001: 184).



havada bu suretler ortaya çıkar. Görülen bu suretler geriye dönerek görme kuvvetine tesir eder ve tekrardan ortak duyu ve sonrasında muhayyile üzerinde yansır. Muhayyile kuvvetinin uyanırken akledilirleri taklit ettiği duyulurlar en güzel ve en mükemmel hâlde oldukları vakit böyle bir muhayyile sahibi kimse büyük ve olağanüstü bir zevk duyar olağanüstü şeyler görür. Bu kişi tikelleri, duyusal temsillerini, aşkın akledilirlerin ve diğer şerefli varlıkların temsillerini alabilir. Bu şekilde ilahî şeyler hususunda kehanette (نبوة) bulunabilir (El-Fârâbî, 2004: 85-86; 1995: 108-110).²⁰

Yukarıda belirtildiği şekliyle Faal Akıl'ın tahayyül kuvvetine uykuda ya da uyanırken olan etkisi, başta nübüvvet gelmek üzere ilahî haberle bağlantılı durumların açıklanmasına imkân vermektedir. Söz konusu izahat çalışma konumuz bakımından değerlendirilecek olursa şunlar dile getirilebilir: Nübüvvet ve benzer durumlar ile akletme aynı kaynaktan yani Faal Akıl'dan beslenmektedir. Bu durum ise dolaylı olarak akıl ile vahyin ve felsefe ile dinin çatışmadığını, bilakis kaynak ortaklığı ve beraberliklerini gözler önüne sermektedir. Ayrıca gaye bakımından da bir birliktelik söz konusudur: Gerek felsefe gerek din insanların mutluluğunu hedeflemektedir.

Akletmenin Semeresi: Nefste Akledilirlerin Ortaya Çıkması ve Mutluluk

Önceki kısımlarda belirtildiği üzere aklın nazarî ve amelî olmak üzere iki çeşide ayrılması, akledilirlerin de iki grupta ele alınmasına kaynaklık eder. Buna göre yeri nazarî akıl olan akledilirler olduğu gibi yeri amelî akıl olan tikellerle ilgili akledilirlerden de bahsedilir. Diğer taraftan akledilirlerin madde ile ilişkileri bakımından da bir tasnife tabi tutulmaları söz konusudur. Hatırlanacağı üzere kimi akledilirler tamamen maddeden bağımsızdır, bunlar maddeden tamamıyla ayrı varlıklar olup tözleri bakımından bilfiil akıl ve bilfiil akledilirlerdir. Akledilirlerin diğer türü ise tözleri bakımından bilfiil akledilir ve bilfiil akıl olmayan akledilirlere tekabül etmekte olup genel olarak cisim olan, maddî bir cisimde bulunan, maddenin kendisi olan veya varlığını maddeye borçlu olan her şey bu türe girer. Bu şeylerin bilfiil akledilir olmaları imkân dâhilindedir. Ancak bu durum kendilerinden kaynaklanmaz. Daha önce temas edildiği üzere soyutlama aracılığıyla akledilmeleri neticesinde bilfiil hâle gelirler.

²⁰ Bu durum tahayyül kuvvetinin ulaşabileceği en yüksek seviyeye tekabül eder. Bu seviyenin altında yer alan kimselerin hiyerarşik sıralanışı için bkz.: El-Fârâbî, 2004: 86-87.



Başka bir açıdan ise akledilirler ortaya çıkıştaki öncelik-sonralık ilişkisi bakımından ele alınır. Şöyle ki Faal Akıl'ın etkisiyle akıl kuvvetinde, tahayyül kuvvetinde korunan duyulurlardan akledilirler ortaya çıkar. Bu akledilirler “bütün parçadan büyüktür” gibi tüm insanlarda ortak olan ilk akledilirler tekabül eder ve şu üç kısma ayrılır: (a) ameli sanatların ilkeleri, (b) insan fiillerinde güzel ve çirkin şeyleri belirten ilkeler ve (c) gökler, İlk Neden, diğer birincil ilkeler ve bunlardan meydana gelen şeyler gibi insan fiillerinin konusu dışında olan varlıkların bilinmesine ilişkin ilkeler ile bunların ilke ve mertebeleri (El-Fârâbî, 2004: 78-80).

Açıktır ki ilk akledilirlerden bahsedilmesi, bunların ortaya çıkmasından sonra başka şeylerin de meydana gelmesi durumunu işaret etmektedir. Bu mevzu ve mutlulukla ilişkisi aşağıda ele alınacaktır. Bundan evvel ise nefste ilk akledilirlerin ortaya çıkışı konusunun yakından incelenmesi isabetli görünür; zira böylelikle Fârâbî’de akletme ve dahi bilme olgusunun farklı yönleri ortaya konabilecektir.

Gerek kavramlar gerek önermeler söz konusu olsun, sonsuz teselsülün imkânsız oluşu gereği her önermenin bir kıyas neticesinde elde edilmesi mümkün değildir. Bu çerçevede Fârâbî kıyasların temelinde bulunan ilk ilkelere bahseder. “Bütün parçasından daha büyüktür” önermesi bu türden olup bu çeşit akledilirlerde yanlışlık söz konusu değildir (Fârâbî, 2012: 5; 1990a: 67-68; 2005b: 117-118). Bu noktada ise şöyle bir soruya yanıt aramak icap eder: Söz konusu ilk ilkeler hakkındaki bilgi nasıl elde edilir?

Öncelikle belirtmek gerekir ki yukarıda zikredilen soru kolayca yanıtlanabilir türden bir soru değildir. Zira Fârâbî konuyla ilgili olarak empirist, bilinemezci ve de doğuştancı biçiminde yorumlanabilecek farklı açıklamalar ortaya koyar.²¹ Bununla birlikte, kanımızca, aşağıda yer verilecek olan mezkûr açıklama biçimleri kuvve ve fiil ayrımı gözetilmek suretiyle tevîl edilebilir niteliktedir. Başka bir ifadeyle Fârâbî’nin bakış açısı, empirist, bilinemezci ve doğuştancı unsurlar ihtiva eden ve dolayısıyla herhangi birine indirgenemeyecek olan bir anlayış gibi görünür.

Daha önce belirtildiği üzere ilk akledilirler tahayyül kuvvetinde korunan duyulurlardan ortaya çıkar. Buradan hareketle ilk ilkelerin temelinde

²¹ Bu çerçevede konuyla ilgili farklı görüşler dile getirilir (Olguner, 1993: 95; Kaya, 1995: 152; Keklik, 1970: 6-7; Görkaş, 2013: 298; Hanoğlu, 2016: 205-206; Yıldırım & Kubilay, 2020: 95, 98).



duyuların yattığı ifade edilebilir.²² *Kitâbu'l-Burbân'da* benzer şekilde bu ilkelere duyulardan meydana geldiği belirtilir. Ancak Fârâbî duyuların tek başına bu işte yeterli olmadığını da kaydeder (Fârâbî, 2012: 5-6).

Fusûlu'l-Medenî'ye bakıldığında ise doğuştancı bir tavır ile karşılaşılır. Fârâbî nazarî akıl ve bu kısmın bir fazileti olan bilgiyi açıklarken, doğuştan (بالطبع) olan küllî ve zarurî öncüllerden bahseder (Fârâbî, 2005d: 72-73; El-Fârâbî, 1961: 125). Bununla birlikte mezkûr ilkeler doğuştan olmakla tavsif edilse bile her nazarî akılda vuku bulmadıkları da dile getirilir:

Bu akıl, bu ilk prensipler (el-evâil) kendisinde vukubulmadığında, bazen bi'l-kuvve (akıl) olur. Fakat onlar onda vukubulduğunda, o, bi'l-fiil akıl olur ve istidâdî, kendisi için hazır olan şeyi ortaya çıkarmaya yetecek kadar kuvvetlenir (Fârâbî, 2005d: 73).

Bu çerçevede bahsi geçen ilke ve kavramların her insanda fiilen mevcut olmadığı, söz konusu doğuştanlık durumunun daha ziyade bir potansiyellik arz ettiği ifade olunabilir.²³ Öte yandan Fârâbî bazı yerlerde konuyla ilgili

²² *El-Medinetu'l-Fâzıla'daki* bu empirist açıklama biçimi ile *Kitâbu'l-Cem Beyne Reyeyi'l-Hakimeyn Eflâtûn El-Îlâhî ve Aristûtâlis* adlı eserde de karşılaşılır. Eserde Platon ve Aristoteles'in bilginin kaynağına ilişkin görüşlerinin ele alındığı kısmında, duyu deneyi temelli bir bilgi anlayışı ortaya konur. Şöyle ki metne göre çocuğun zihni/nefsi bilkuvve bilici olup cüzî nesnelerin algılanması neticesinde onda küllî kavramlar ortaya çıkar. Bu ikinciler, hakikatler üzerine yapılan gerek kasdı gerek kasıtsız olarak meydana gelen deneylere tekabül eder. Buna göre bilgiler zihinde sadece duyu aracılığıyla oluşur. İlk başta bilgiler kasıtsız ve parça parça olduğu için bu bilgilerin öteden beri zihinde varolduğu veya duyulardan başka bir şey vasıtasıyla edinildiği zannı yanlışır. Nitekim deneyler sonucu zihninde bilgiler oluşan kişi akıllı sayılır; akıl deneylerden başka bir şey olmamak durumundadır (Fârâbî, 2005c: 169-170). Zikredilen anlayışa paralel bir biçimde *Kitâbu'l-Hurûfta*, meydana gelen ilk makullerin duyulur nesnelere ilişkin makuller oldukları ifade edilir (Fârâbî, 2008: 5). Ancak *Kitâbu'l-Cem*'in Farabî'ye ait olduğu tartışmalı olup Muhittin Macit eserin muhtemelen, Farabî'nin talebeleri arasında yer alan Yahya b. Adiy tarafından yazıldığını iddia etmektedir (Macit, 2004:20).

²³ Farabî'ye aidiyeti şüpheli olan *Uyûnu'l-Mesâil'e* bakıldığında ise kısmen farklı bir anlayışın izleri görülür. Kendilerinden önce ve kendilerini de kuşatacak kavramlara ihtiyacı olmayan ilk kavramların apaçık, doğru ve zihinde (ذهن) yer etmiş olduğu ifade edilir (Fârâbî, 2005b: 117; El-Fârâbî, 1890: 56). Bu hâliyle yukarıda bahsi geçen duyu deneyi temelli açıklama modeline aykırı bir görüş ileri sürüldüğü söylenemez. Zira ilk kavramlar pekâlâ mezkûr deneyler vasıtasıyla zihinde yer etmiş olabilir. Ne var ki ilerleyen satırlarda, ilk kavramlar ile aynı konumda olan, "Bütün, kendi parçasından daha büyüktür" gibi ilk önermelerin "akılda beliren önsel yargılar" (احكام أولية ظاهرة في العقل) oldukları ifade edilir (Fârâbî, 2005b: 118; El-Fârâbî, 1890: 56). Bu çerçevede söz konusu önermelerin ve dahi ilk kavramların duyu deneyleri öncesinde zihinde bulundukları, dolayısıyla deneye bağlı olmadıkları söylenebilecektir. Elbette burada doğuştan gelen bir şeyler olduğunu ima edecek bir açıklamada bulunulmaz; fakat ilk kavram ve önermelerin duyular vasıtasıyla meydana geldiği de dile getirilmekte, aksine bunların kavramın hakiki karşılığı ile a priori olduğu işaret edilmektedir.



bilinemezci bir tavır da sergiler. Örneğin, *Risâle fî Meâni'l-Akl*'da “(...) sadece doğuş ve yaratılıştan veya çocukluktan gelen ya da nereden ve nasıl meydana geldiği bilinmeyen, doğru, zorunlu ve küllî önermelerin (...)” ifadesi kullanılmakta (Fârâbî, 2005a: 129); yine *Tabsîlu's-Saade*'de ilk bilgilerin nereden ve nasıl oluştukları bilinmeksizin, ilk andan itibaren insanda mevcut olduğu dile getirilmektedir (Fârâbî, 1974: 3). Ne var ki görüldüğü üzere Fârâbî bilinemezci bir tavır sergilediği yerlerde dahi doğuştancılığa vurgu yapmaktan geri durmaz. Nitekim bir başka yerde söz konusu bilgisizlik hâli muvakkaten ele alınmakta ve ilk makuller doğuştancı bir çizgide düşünülmektedir: Bunlar, ruhumuzda bilgilerini sanki başlangıçtan beri yaratılmış olarak bulduğumuz, ve ilk bakışta bizde nasıl ve nereden meydana geldiklerini bilmeden, haklarındaki kesin bilgiyi ve hiçbir zaman olduklarından başka türlü olmalarının ne caiz ne de mümkün olmadığını yaratılıştan bildiğimiz şeylerdir (Fârâbî, 1990b: 46).

Buraya kadar aktarılanlar ışığında ilk akledilirlerin –doğuştancı anlayışla irtibatlandırılan bilinemezci tavır bir kenara bırakıldığında– bir yandan duyu kaynaklı ele alındıkları, bir yandan da doğuştan istidatlar biçiminde düşünüldükleri görülür. Bu durum Fârâbî'nin birbiriyle çelişen görüşler ortaya koyduğu ya da görüş değiştirdiği kanaatini uyandırır da konu hakkındaki farklı açıklamaların aslında birbiriyle uyum içerisinde yorumlanmaları mümkündür. Şöyle ki ilk akledilirler nefste yaratılış ile birlikte bilkuvve mevcuttur. Haklarında yanılmanın mümkün olmadığı bu akledilirler; “(...) insan ruhunun [نفس], yaratıldığı zaman, onları biliyormuş ve kesin bilgi (yakîn) halinde kabul ediyormuş gibi buldukları şeylerdir” (Fârâbî, 1990a: 67; 1996: 27). Bu yönüyle söz konusu akledilirler doğuştan gelen potansiyalitelere tekabül etmekte ve öte yandan bilkuvve de olsalar deneyi öncelediklerinden ötürü önseldirler. Duyular ise ilk akledilirlerin potansiyel hâlden aktüel hâle geçmeleri ve fiilin bilinmeleri açısından işlev görür. Duyu verileri tahayyül aracılığıyla ilk akledilirlerin ortaya çıkmasını temin eder. Başka bir ifadeyle, insan zihninde mevcut olanın ilk bilgilerin fark edilmesi vuku bulur. Nitekim “(...) insan, ona, ‘delalet eden lafzı’ duyup o anda, onun, zihinde bulunduğu farkına varıncaya kadar, zihninde mevcut olan şeyin farkına varmayabilir” (Fârâbî, 2005e: 188).²⁴

²⁴ Öte yandan ilk akledilirlerin durumu; akledilirler, ilimler ve sanatları elde etmeye yarayan temyiz kuvvetinin durumuna benzerlik gösterir. Bu kuvvet bebekler dâhil tüm insanlarda



Hatırlanacağı üzere insan akletme bakımından Faal Akıl'a muhtaçtır. Dolayısıyla duyular akledilirler için bir temel sağlamaları da ilk bilgileri meydana getiren ilk akledilirlerin insana Faal Akıl tarafından verilmeleri söz konusudur.²⁵ Bununla birlikte her insan mezkûr akledilirleri alma bakımından aynı yatkınlıkta yaratılmamıştır. Bazıları hiçbir aklediliri almaya yatkın değilken deliler gibi bazı kimseler akledilirleri olduklarından farklı şekilde alırlar. Sağlıklı bir yaratılışa sahip olanlar ise onları nasılsalar o şekilde kabul edebilirler ve ortak akledilirleri almaya yatkındırlar. Bu sağlıklı kimseler arasındaki farklılığı oluşturan şey ise, ortak olmayan akledilirlere yatkınlıkları ve bu akledilirleri onlarla bağlantılı olan işlerde kullanma kapasiteleridir (El-Fârâbî, 2017: 87-88).

Yukarıda belirtildiği üzere haklarında yanılmanın vuku bulmadığı ilk akledilirlerden sonra ikinci akledilirler gelir. Bu akledilirlerin kaynağı duyulurlar olmayıp ilk baştan itibaren insana açık değildirler. Bunlar nefiste duyulurlardan meydana gelen akledilirlere bir takım eklentilerin işmesi neticesinde ortaya çıkarlar (Fârâbî, 2008: 5). Bu akledilirlerde yalnızca düşmek mümkündür ve fikir, teemmül, kıyas ve istidlal vasıtasıyla idrak edilirler (Fârâbî, 1990a: 68). Şöyle ki ilk akılsallar insanda var olunca teemmül, düşünüp taşınma, fikir ve keşfetme arzusu ortaya çıkar. Ayrıca düşünülen şeylere ilişkin arzu ya da hoşlanmama söz konusu olur. Böylece kişi duyu ve tahayyül kaynaklı iradede, düşünüp taşınma ve akletmenin neticesi olan ihtiyara erişir (El-Fârâbî, 2004: 80). Bu seviyedeki kişinin ise ilk akledilirlerin ötesine uzanarak mutluluğa erişebilmesi mümkün olur. Şöyle ki ilk akledilirlere sahip olmak insanı ilk mükemmellik durumuna erdirtse de bu durum aslında kişiyi nihai mükemmelliğe yani mutluluğa ulaştıran bir araçtır sadece. Mutluluk insan nefsinin hiçbir maddi dayanağa muhtaç olmaksızın nail olacağı bir mükemmellik derecesidir ki bu durumdaki kişi maddeden mufarik varlıklar grubunda yer alır. Ancak yine de mertebe bakımından Faal Akıl'dan aşağıdadır. Söz konusu mertebeye nasıl ulaşılacağına gelince, mutluluk için erdemler ile bu istidat ve melekelerden sadır olan güzel iradî filler gerekmektedir (El-Fârâbî, 2004: 80-81).

yaratılış gereği bulunmaktaysa da küçükler de zayıflık gösterir, gelişmemiştir. Deli ve sarhoşlarda ise doğru biçimde iş görmez (Fârâbî, 1990a: 78).

²⁵ Konuyla ilgili olarak bkz.: Peker, 2008: 160-161; Kutluer, 2001: 485; Olguner, 1993: 96; Fahri, 1987: 100; De Boer, 2004: 149; Bayraktar, 2001: 181.



Fârâbî'nin felsefesinde mutluluk mevzusu büyük bir önem teşkil etmekle birlikte, burada çalışma konumuz ve maksadımız dâhilinde, akletme ile olan ilişkisi bağlamında mutlulukla alakalı bazı tespitlerde bulunmak yeterli olacaktır.

Evveleminde belirtmek gerekir ki mutluluğun temelinde akletme, akledilirlerin elde edilmesi olgusu yatar. Dolayısıyla insan harici hiçbir varlığın yüce mutluluğa (es-saadetu'l-kusva) ulaşması mümkün değildir. Diğer taraftan her insan da buna nail olamaz. Şöyle ki ne yaratılışları itibarıyla hiçbir aklediliri almaya yatkın olmayan kimseler ne de deliler gibi akledilirleri olduklarından farklı biçimde kabul eden kimseler mutluluğu elde edebilirler. Mutluluğa ulaşabilecek kimseler yaratılışları gereği sağlıklı olup akledilirleri oldukları gibi almaya yatkın kimselerdir (El-Fârâbî, 2017: 64, 87). Diğer taraftan ilk akledilirleri elde etmek, yukarıda geçtiği üzere, iptidâi bir mükemmellik seviyesine karşılık gelir. Zira bu akledilirler son noktada Faal Akıl tarafından verilse de sürecin temelinde maddede bulunan duysal suretlerin idraki yer almaktadır. Dolayısıyla maddî, cismanî olanla bağlantılı olan bu akledilirler nihâi mükemmellik ve mutluluğun elde edilmesini sağlamazlar. Bu için gerekli olan, hiçbir şekilde maddeye ihtiyaç duyulmadan akletme faaliyetinde bulunulmasıdır ki önceki kısımlarda belirtildiği üzere bu durum Faal Akıl ile irtibat hâlinde olan müstefad aklın işidir.

Görüldüğü üzere Fârâbî mutluluğu madde ve cisimden uzaklaşarak maddeden mufarık akıllar zümresine yaklaşmakta bulur. Bu ise Faal Akıl ile ittisal hâlinde bulunmakla gerçekleşir. Bu çerçevede Fârâbî Faal Akıl'ın gördüğü işin, düşünen canlıyı gözetip onu kemal mertebelerinin en yükseğine yani yüce mutluluğa ulaştırmak olduğunu ifade eder (El-Fârâbî, 2017: 38). Faal Akıl'ın bu şekilde etkide bulunması sonucu, nefsi-i natika sahibi insan kemale ererek maddî düzeyde bir varlık iken ilahî bir varlık hâline gelir ve böylece Faal Akıl derecesine ulaşır (El-Fârâbî, 2017: 42-43).

Hatırlanacağı üzere yukarıda insanın ulaşacağı nihâi mertebenin Faal Akıl'ın mertebesinden aşağıda olduğu belirtilmişti. Burada ise insanın Faal Akıl'ın derecesine ulaşabileceği ifade olunur. İmdi, bu durum nasıl izah edilebilir? Öyle görünmekte ki Fârâbî varlık mertebesi bakımından insanın Faal Akıl hâline gelemeyeceği ama aklının onun derecesinde olabileceği kanaatini taşımaktadır. Nitekim "Faal Akıl, öz (zat) bakımından tektir; fakat



derecesi düşünen canlının kurtulduğu ve böylece mutluluğa erdiği derecededir” (El-Fârâbî, 2017: 38) ifadesi bu durumu gözler önüne serer.

Yukarıda aktarılanlar ışığında Faal Akıl ile ittisal durumu ve insanın mutluluğu arasında ayrılmaz bir bağ tesis edildiği görülmektedir. Bu çerçevede söz konusu ittisal hâlinin beşerî aklın gayesi ve mutluluk sebebi olduğu dile getirilebilir (De Boer, 2001: 149; Türker Küyel, 2017a: 13; 2017b: 24). Böylece Faal Akıl’a muttasıl olan insanın ilmen ve ahlaken en üst mertebeye ulaşacağı aşikârdır.

Sonuç

Faal Akıl varlık, bilgi ve ahlak bakımından insan için bir ilke konumundadır. Şöyle ki Faal Akıl en genel anlamıyla Ayüstü Âlem ile Ayaltı Âlem arasındaki bağı tesis eden bir mufarık akıldır. Zira göksel cisimler ile birlikte suretlerin maddeye intikalini temin eder. Bu çerçevede insanın suretini veren de Faal Akıl’dır. Bu ontolojik işlevin yanı sıra insanın akletmesi itibarıyla epistemik yönden aydınlatıcı bir işlevi de haizdir. O, bilkuvve aklı bilfiil hâle getirdiği gibi, beşerî aklın müstefad akıl seviyesine gelmesini ve bu seviyedeki akledişini temin etmektedir. Ahlakî bakımdan da, kendisiyle ittisal hâlinde bulunan müstefad akıl seviyesine ermiş bir kimsenin dünya ve ahirette mutluluğa ulaşmasını sağlamaktadır.

Fârâbî “Faal Akıl” kavramı vasıtasıyla insana dair bütünlüklü bir kavrayış ortaya koyar. Diğer taraftan mufarık akılların sonuncusu olarak Tanrı’dan sudur eden diğer mufarık akıllar ve göksel cisimler ile Ayaltı Âlem arasında irtibatı sağlama hususunda yine bu kavrama başvurur. Bu çerçevede, suretleri veren Faal Akıl olmaksızın, maddenin hüküm sürdüğü Ayaltı Âlem’in izahtan yoksun kalacağı söylenebilir. Faal Akıl’ın maddeden mufarık olan ile maddî olan arasındaki bağda oynadığı rol, Fârâbî sisteminde onu kilit konuma yerleştirmektedir. Dahası, nasıl İlk Olan’ın akledişi ile sudur ve çokluk başlıyorsa, Faal Akıl’ın onda ilk akledilirleri ortaya çıkarması ve beşerî akli mufarık akıl mertebesine yükseltmesi ile çokluğun akıl, akleden ve akledilenin aynılığı esasında birliğe rücuu sağlanmaktadır. Böylece Fârâbî Tanrı, Âlem ve insana dair, akıl merkezli bir birliğin tesis edildiği bir felsefî bakış açısı sunar.

Fârâbî’nin felsefesinin merkezinde akıl yer alır, Tanrı-âlem ilişkisi, insanın mahiyeti ve bilgi sahibi olması, dünya ve ahiret saadetinin kazanılması



gibi meseleler “akıl” kavramı vasıtasıyla çözüme kavuşturulur. Bu çerçevede, Tanrı’nın vasıflarından birinin akıl olması, O’ndan sadır olan şeyin İlk Akıl olması, mufarık akıllar ve hassaten Faal Akıl’ın Ayaltı Âlem’e etkisi, insanın akıl varlığı olması ve hem bilgi hem ahlak hem de siyaset bakımından aklın önem taşıması gibi hususlarla karşılaşılır. Bu durum “akıl” kavramı merkezinde bir bütünlük ve birlik arz eden bir sistemin teşekkül edilmesi anlamını taşımaktadır. Bu sistemin temelinde, en tepesinde Tanrı’nın en altında ise maddenin yer aldığı bir hiyerarşik varlık tasavvuru yer alır. İlk Olan’dan maddeye uzanan iniş sürecinin mukabilinde, bilkuve akıl sahibi olan insanın Faal Akıl tarafından aydınlatılması sayesinde vuku bulan yükseliş süreci bulunur. Böylece aslında Bir’den Bir’e giden bir oluş ve biliş zinciri, açıklanmış olmaktadır.

Kaynaklar

- Akarsu, B. (1998). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Aristoteles (2019). *Rub Üzerine*. (Çev. Ö. Aygün & Y. G. Sev). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Bayrakdar, M. (2001). *İslâm Felsefesine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Büyüközkara, E. (2019). Aristoteles ve Kindî’de Akletmeyi Sağlayan Bir Unsur Olarak Faal Akıl. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 9 (3), 673-692.
- Corbin, H. (2001). *İslâm Felsefesi Tarihi Cilt 1 Başlangıçtan İbni Rüşd’ün Ölümüne*. (Çev. H. Hatemi). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Davidson, H. A. (1992). *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, On Intellect*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- De Boer, T. J. (2004). *İslâm’da Felsefe Tarihi*. (Çev. Y. Kutluay). İstanbul: Anka Yayınları.
- Deleuze, G. & F. Guattari (2004). *Felsefe Nedir?* (Çev. T. Ilgaz). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- El-Fârâbî, E. N. (1938). *Risalat Fîl-‘Aql*. (Haz. M. Bouyges). Beyrut: Imprimerie Catholique.
- El-Fârâbî, E. N. (1994). *Kitâbu’s-Siyâseti’l-Medeniyye*. Beyrut: Daru ve Mektebetu’l-Hilal.
- El-Fârâbî, E. N. (1995). *Ârâu Eblîl-Medîneti’l-Fâdilati ve Mudâddâtubâ*. Beyrut: Daru



ve Mektebetu'l-Hilal.

- El-Fârâbî, E. N. (2004). *İdeal Devlet El-Medînetü'l-Fâzıla*. (Çev. A. Arslan). Ankara: Vadi Yayınları.
- El-Fârâbî, E. N. (2017). *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcûdât*. (Çev. M. S. Aydın, A. Şener & M. R. Ayas). İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- El-Fârâbî. (1890). Uyûnü'l-Mesâil. *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen*. (Haz. F. Dieterici). Leiden: E. J. Brill. 56-65.
- El-Fârâbî. (1961). *Fusul al-Madani Aphorisms of the Statesman*. (Haz. D. M. Dunlop). Cambridge: Cambridge University Press.
- Fahri, M. (1987). *İslâm Felsefesi Tarihi*. (Çev. K. Turhan). İstanbul: İklim Yayınları.
- Fahri, M. (2008). *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*. (Çev. Ş. Filiz). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Fakhry, M. (2002). *Al-Fârâbî, Founder of Islamic Neoplatonism His Life, Works and Influence*. Oxford: Oneworld Publications.
- Fârâbî (2008). *Harfler Kitabı Kitâbu'l-Hurûf*. (Çev. Ö. Türker). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Fârâbî (2012). *Kitâbu'l- Burhân*. (Çev. Ö. Türker ve Ö. M. Alper). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Fârâbî (1974). Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's-Sa'ade). *Fârâbî'nin Üç Eseri*. (Çev. H. Atay). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Fârâbî (1990a). *İhsâ'ül-Ulûm İlimlerin Sayımı*. (Çev. A. Ateş). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Fârâbî (1990b). Mantık Sanatına Başlamak İsteyen Bir Kimsenin Bilgi Edinmek Zorunda Bulunduğu Bütün Hususlara Dair Olan Bölümler. *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*. (Çev. M. Türker Küyel). Ankara: AKDITYK Atatürk Kültür Merkezi. 45-52.
- Fârâbî (2005a). Akıl Anlamları. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. (Çev. M. Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları. 127-137.
- Fârâbî (2005b). Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-Mesâil). *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. (Çev. M. Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları. 117-126.
- Fârâbî (2005c). Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması (Kitâbü'l-Cem Beyne Reyeyi'l-Hakimeyn Eflâtûn El-İlâhî ve Aristûtâlis). *İslâm Filozoflarından*



- Felsefe Metinleri*. (Çev. M. Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları. 151-181.
- Fârâbî (2005d). Fusûlü'l-Medenî. *Fârâbî'nin İki Eseri*. (Çev. H. Özcan). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları. 45-138.
- Fârâbî (2005e). Tenbîh alâ Sebîlî's-Sa'âde. *Fârâbî'nin İki Eseri*. (Çev. H. Özcan). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları. 159-190.
- Görkaş, İ. (2013). Farabi'nin İnsan Tasavvuru. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (50), 289-303.
- Güneş, K. (2010). *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Mektep Yayınları.
- Hanoğlu, İ. (2016). Ebu Nasr el-Fârâbî'de Felsefî Antropolojinin Psiko-Metafizik Temelleri. *Diyanet İlmî Dergi*, 52 (1), 187-210.
- Kaya, M. (1995). Fârâbî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 12. 145-162.
- Kaya, M. C. (2012). Şukûk alâ 'Uyûn: 'Uyûnü'l-mesâil'in Fârâbî'ye Âidiyeti Üzerine. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 27, 29-67.
- Keklik, N. (1970). *Fârâbî Mantığı (İsâgûcî - Kategoriler - Levâhik)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Kutluer, İ. (2001). İttisâl. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23. 484-485.
- Leaman, O. (2004). *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Macit, M. (2014). Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risâle. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26, 5-21.
- Madkour, I., (1963). Al- Fârâbî. *A History of Muslim Philosophy Volume One*. (Ed. M. M. Sharif). Wiesbaden: Otto Harrossowitz.
- Mütercim Âsım Efendi (2013a). *el-Okyânüsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmüsü'l-Mubît Kâmûsu'l-Mubît Tercümesi*. 4. Cilt. (Haz. M. Koç ve E. Tanrıverdi). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Mütercim Âsım Efendi (2013b). *el-Okyânüsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmüsü'l-Mubît Kâmûsu'l-Mubît Tercümesi*. 2. Cilt. (Haz. M. Koç ve E. Tanrıverdi). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Mütercim Âsım Efendi (2013c). *el-Okyânüsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmüsü'l-Mubît Kâmûsu'l-Mubît Tercümesi*. 1. Cilt. (Haz. M. Koç ve E. Tanrıverdi). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Netton, I. R. (1992). *Al- Fârâbî and His School*. London & New York: Routledge.



- Olguner, F. (1993). *Fârâbî*. İzmir: Akademi Kitabevi.
- Peker, H. (2008). Fârâbî ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (1), 157-176.
- Sarı, M. A. (2005). Farabi Epistemolojisinde Akıl. *SBArD*, 5, 87-98.
- Taylan, N. (1985). *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi, Kaynakları - Temsilcileri Tesirleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Taylor, R. C. (2005). The Agent Intellect as "Form for Us" and Averroes's Critique of al-Fârâbî. *Tópicos*, 29, 29-51.
- Türker Küyel, M. (2017a). Değer ve Fârâbî. *İslam Düşünürleri Fârâbî Prof. Dr. Mübahat Türker-Küyel Makaleleri-II*. Ankara: AKDITYK Atatürk Kültür Merkezi. 1-15.
- Türker Küyel, M. (2017b). Fârâbî'de Fizik Ötesi'nin Önemi ve Menşei. *İslam Düşünürleri Fârâbî Prof. Dr. Mübahat Türker-Küyel Makaleleri-II*. Ankara: AKDITYK Atatürk Kültür Merkezi. 17-28.
- Türker Küyel, M. (2017c). İnsan Câmiasının Birliği ile Milletlerin Çokluğu Hakkında İlginç Bir Misil Olarak Fârâbî'nin Toplumla İlgili Felsefi Görüşleri. *İslam Düşünürleri Fârâbî Prof. Dr. Mübahat Türker-Küyel Makaleleri-II*. Ankara: AKDITYK Atatürk Kültür Merkezi. 199-213.
- Türker Küyel, M. (2017d). Fârâbî'de Toplumdan Kaçış ve Topluma Dönüş Fikri. *İslam Düşünürleri Fârâbî Prof. Dr. Mübahat Türker-Küyel Makaleleri-II*. Ankara: AKDITYK Atatürk Kültür Merkezi. 215-232.
- Uysal, E. (2004). Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâki İçeriği. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (2), 141-156.
- Ülken, H. Z. (1983). *İslâm Felsefesi Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2007). *Türk Tefekkürü Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Walzer, R. (1957). Al-Fârâbî's Theory of Prophecy and Divination. *The Journal of Hellenic Studies*, 77 (1), 142-148.
- Yıldırım, Ö. A. & B. Z. Kubilay (2020). *Fârâbî'de Tümmeler ve Faal Akıl'la İlişkisi*. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (49), 89-105.



Öz: Bu çalışmanın konusunu, Fârâbî'nin insan aklının işleyişine ilişkin görüşlerinin incelenmesi teşkil eder. İnceleme üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde insan aklının bilkuve akıl, bilfiil akıl ve müstefad akıl aşamaları ele alınmaktadır. İkinci bölümde Faal Akıl'ın akletme bakımından rolü incelenmektedir. Fârâbî'ye göre Faal Akıl hem bilkuve aklın bilfiil akıl hâline gelmesini hem de bilfiil aklın müstefad akla dönüşmesini ve bu seviyedeki aklın akletmesini sağlar. Son bölümde ise nefste ilk akledilirlerin nasıl ortaya çıktığı sorusu yanıtlanmaya çalışmakta ve bunlara bağlı olarak ortaya çıkan ikincil akledilirlerin elde edilişi ve bu akledilirlerin mutluluk ile olan irtibatı incelenmektedir. Fârâbî'ye göre ilk akledilirler bilkuve anlamda, önsel olarak insan zihninde bulunmakta ve soyutlama vasıtasıyla açığa çıkarılmaktadırlar. Ancak bu faaliyet için Faal Akıl'a ihtiyaç duyulur. Yine Faal Akıl'ın yardımıyla elde edilen ikincil akledilirler sayesinde ise insan nihaî gayesine ulaşır ve böylelikle dünya ve ahirette mutluluğa ulaşmak mümkün hâle gelir. Fârâbî "Faal Akıl" kavramı temelinde insan anlayışını inşa ettiği gibi, bu kavram akıl merkezli felsefi sisteminin de merkezinde yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Akıl, akletme, soyutlama, faal akıl, mutluluk.

